

Αξιακός σχετικισμός, κανονιστικότητα και αποφασιαρχία στο έργο του Π. Κονδύλη. Όροι, προϋποθέσεις συγκρότησης και θεωρητικές συνέπειες μίας αποφασιαρχικής θεωρίας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
Τ Ο Μ Ε Α Σ Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α Σ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΠΕΤΡΟΣ ΛΑΖΟΣ

*Αξιακός σχετικισμός, κανονιστικότητα και αποφασιαρχία στο
έργο του Π. Κονδύλη. Όροι, προϋποθέσεις συγκρότησης και
θεωρητικές συνέπειες μίας αποφασιαρχικής θεωρίας*

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2011

Συμβουλευτική Επιτροπή:

1. Παν. Νούτσος, καθηγ. Πολιτικής και Κοινωνικής Φιλοσοφίας Τμήματος Φ.Π.Ψ. Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, (επιβλέπων).
2. Σταυρ. Τσινόρεμα, αναπλ. καθηγ. Φιλοσοφίας της Επιστήμης Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών Πανεπιστημίου Κρήτης.
3. Αθανάσιος. Σακελλαριάδης, επίκ. καθηγ. Φιλοσοφίας Τμήματος Φ.Π.Ψ. Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Προς αντικατάσταση των:

4. Στέφ. Δημητρίου, επίκ. καθηγ. Φιλοσοφίας Τμήματος Φ.Π.Ψ. Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (επιβλέποντα επί διετία).
5. Κοσμά Ψυχοπαίδη, καθηγ. Κοινωνικής Φιλοσοφίας Τμήματος Παντείου Πανεπιστημίου Αθηνών, 1944 - 2004, (εκλιπόντα).

Εξεταστική Επιτροπή:

1. Παν. Νούτσος, καθηγ. Πολιτικής και Κοινωνικής Φιλοσοφίας, Τμήματος Φ.Π.Ψ., Φιλοσοφικής Σχολής, Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.
2. Σταυρ. Τσινόρεμα, αναπλ. καθηγ. Φιλοσοφίας της Επιστήμης, Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών, Πανεπιστημίου Κρήτης.
3. Γρηγόρης Καραφύλλης, καθηγ. Παιδαγωγικής, Τμήματος Παιδαγωγικού \ φρφιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.
4. Διον. Δρόσος, αναπλ. καθηγ. Φιλοσοφίας, Τμήματος Φ.Π.Ψ., Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.
5. Ιωάνν. Πρελορέντζος, καθηγ. Φιλοσοφίας, Τμήματος Φ.Π.Ψ., Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.
6. Αθαν. Σακελλαριάδης, επίκ. καθηγ. Φιλοσοφίας, Τμήματος Φ.Π.Ψ., Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.
7. Ελ. Καραμπατζάκη, αναπλ. καθηγ. Φιλοσοφίας υπό διορισμόν, Τμήματος Φ.Π.Ψ., Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Βαθμός έγκρισεως διδακτορικής διατριβής: **Άριστα.** (Παμψηφεί).

Η έγκριση διδακτορικής διατριβής υπό της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δεν υποδηλοί αποδοχή των γνώμων του συγγραφέως.

(Ν. 5343/32, άρθ. 202/2).

*Τί πλούσια πηγή πλανών και σφαλμάτων
είναι κάθε μερική αλήθεια!*

*(Alex de Jonge, *Nightmare Culture.
Lautréamont and Les chants de
Maldoror*)¹.*

¹ Seckel & Warburg, 1973.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1.	Ευχαριστίες	11.
2.	Μεθοδολογικές Παρατηρήσεις επί του Κειμένου	14.
3.	Συνομογραφίες	20.
4.	Εισαγωγή	29.
5.	Κεφάλαιο Πρώτο. <i>Οι προϋποθέσεις συγκρότησης της κονδυλικής περιγραφικής θεωρίας της απόφασης</i>	
	I. Οι χομπσιανές καταβολές της σκέψης του Π. Κονδύλη	79.
II.	Το βεμπεριανό επιστημολογικό μοντέλο και η σύνδεσή του με το αίτημα αξιολογικής ουδετερότητας του Π. Κονδύλη	109.
III.	Η πρόσληψη του K. Schmitt από τον Π. Κονδύλη και οι άλλες πηγές της κονδυλικής σκέψης	141.
6.	Κεφάλαιο Δεύτερο. <i>Όροι διάρθρωσης της θεωρίας της απόφασης.</i>	
I.	Ο γνωσιοθεωρητικός σκεπτικισμός του Π. Κονδύλη ως πηρήνας της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης και η αντιφατικότητα της κατά Κονδύλη επιστημονικής εξήγησης	161.
II.	Εννοιολογικό πλαίσιο και δομή της κονδυλικής επιχειρηματολογίας για την “περιγραφική θεωρία της απόφασης”	197.
III.	Προς μία κριτική του Π. Κονδύλη με βάση την χαμπερμασιανή ηθική του διαλόγου	228.
7.	Κεφάλαιο Τρίτο. <i>Οι θεωρητικές συνέπειες της κονδυλικής αποφασιαρχικής θεωρίας.</i>	
I.	Αξιακός σχετικισμός και κανονιστικότητα της “περιγραφικής” θεωρίας της απόφασης. Πόσο περιγραφική είναι τελικά η “περιγραφική θεωρία της απόφασης”;	244.
II.	Η Κοινωνική Οντολογία	250.
9.	Γενικά Συμπεράσματα – Ερευνητικές Προοπτικές	283.
10.	Αντί Επιλόγου	285.
11.	Πηγές	286.
12.	Άλλες πηγές	292.
13.	Δευτερεύουσα βιβλιογραφία	301.
14.	Übersicht (Zusammenfassung)	315.

Ευχαριστίες

Επιθυμώ να εκφράσω τις θερμές μου ευχαριστίες προς τα μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής, χωρίς τη βοήθεια της οποίας η πραγμάτωση της παρούσας εργασίας δεν επρόκειτο να καταστεί εφικτή. Αρχικά, προς τον επί διετίας επιβλέποντα της ερευνητικής μου πορείας επίκουρο καθηγητή Φιλοσοφίας του Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φ.Π.Ψ. της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων κ. Στέφανο Δημητρίου, για τη συμφωνία εκ μέρους του ανάληψης του καθηγητικού ρόλου στη διαδικασία εκπόνησης της διδακτορικής μου διατριβής, αλλά και για την επιστημονική του αρτιμέλεια την οποία και πλουσιοπάροχα μου προσέφερε σε κάθε μας συνεργασία. Ο επιστημονικός του λόγος υπήρξε ακραιφνής, οδηγητικός, και σαφέστατα διαφωτιστικός κατά τη 2ετή συνεργασία μας, λαξεύοντας μοναδικά την ανέγερση του φιλοσοφικού μου στοχασμού αναφορικά όχι μόνο με ζητήματα εκφοράς, αλλά και περιεχομένου του.

Εν συνεχεία, επιθυμώ να ευχαριστήσω τον καθηγητή Κοινωνικής και Πολιτικής Φιλοσοφίας του Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φ.Π.Ψ. της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων κ. Παναγιώτη Νούτσο για λόγους πέραν του ενός: Αφενός για την αγαστή επιστημονική προσφορά του μέσω των εντελεχών συζητήσεων στο πλαίσιο της μεταξύ μας συνεργασίας, αλλά και μέσω των ερευνητικών σεμιναρίων τα οποία παραδίδει στο πλαίσιο του Μεταπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών “Ελληνική Φιλοσοφία-Φιλοσοφία των Επιστημών”, όπου και μου προσεφέρθη σε τακτά χρονικά διαστήματα η δυνατότητα να παρουσιάζω μέρος της δουλειάς μου υποβάλλοντάς την σε κριτικό έλεγχο, καθώς, ο κύριος Νούτσος, με τις εύστοχες παρατηρήσεις του, με έφερε μονίμως αντιμέτωπο με την αναγκαιότητα της “αμείλικτης κριτικής για όλα όσα υπάρχουν”². Αφετέρου, -και κυρίως-, οφείλω να τον ευχαριστήσω για τον εναργή επιβλεπτικό ρόλο τον οποίο ανέλαβε στη θέση του κ. Δημητρίου ως επιστημονικός υπεύθυνος της διαδικασίας αποπεράτωσης της διδακτορικής μου διατριβής. Με την ανάληψη εκ μέρους του του πρωτεύοντα επιβλεπτικού ρόλου, επετεύχθη και η μετάβαση από το πλαίσιο έρευνας στο επίπεδο κριτικής του κονδυλικού έργου. Τον κ. Νούτσο οφείλω να ευχαριστήσω επιπροσθέτως για τη σύνολη ηθική και ταυτόχρονα ουσιαστική συμπαράσταση κατά τα 9 χρόνια σπουδών μου στον Τομέα Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Ευχαριστίες οφείλω βεβαίως στον εκλιπόντα καθηγητή Κοινωνικής Φιλοσοφίας του Παντείου Πανεπιστημίου Αθηνών αείμνηστο Κοσμά Ψυχοπαίδη, για το ότι ενεθάρρυνε στις ελάχιστες τυπικές και άτυπες συναντήσεις μας την ερευνητική μου πρόοδο. Ο αιφνίδιος θάνατός του στις 13 Δεκεμβρίου του 2004 διέκοψε απότομα την εξέλιξη της συνεργασίας μας, ωστόσο, το πολύπλευρο ερευνητικό του έργο παρέμεινε και θα παραμείνει οδοδείκτης για τη σύνταξη εκ μέρους μου οποιουδήποτε φιλοσοφικού κειμένου. Ως τρίτο μέλος της συμβουλευτικής επιτροπής τον Κοσμά Ψυχοπαίδη αντικατέστησε η αναπλ. καθ. Φιλοσοφίας της Επιστήμης του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών Πανεπιστημίου Κρήτης κ. Σταυρ. Τσινόρεμα. Την κυρία Τσινόρεμα είμαι υποχρεωμένος να ευχαριστήσω τόσο για την άμεση ανταπόκριση της στην πρόσκληση συνεργασίας, όσο και για τις επιστημονικές της συμβουλές, οι οποίες συνέβαλλαν στη διαμόρφωση του παρόντος κειμένου.

Ευχαριστίες οφείλω στον κ. Σακελλαριάδη, η συμβολή του οποίου ως συναπαρτιζών μέλος της συμβουλευτικής επιτροπής υπήρξε το να βοηθήσει με τη σειρά του σημαντικά την εξέλιξη της παρούσας εργασίας, αφενός αναφορικά με την επίλυση

² Βλ. K. Marx, *MEW*, τόμ. Α', (1843).

ζητημάτων τα οποία σχετίζονται με το γνωσιοθεωρητικό μοντέλο το οποίο προτείνει ο Π. Κονδύλης, αφετέρου αναφορικά με την επίλυση γενικότερων γνωσιολογικών προβληματισμών οι οποίοι σχετίζονταν με τη σύνταξή της.

Στη γενικότερη επιστημονική μου κατάρτιση συνέβαλε η καθηγήτρια Φιλοσοφίας του Τομέα Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων κ. Γεωργία Αποστολοπούλου. Η κ. Αποστολοπούλου, λόγω της επιστημονικής συγκρότησης αλλά και ευρυμάθειάς της, συνέδραμε στην επιβολή επιστημονικής πειθαρχίας κατά την παράδοση των ερευνητικών φροντιστηρίων τα οποία διηύθησε και στα οποία παρευρέθη, διευρύνοντας τους επιστημονικούς μου ορίζοντες, επικουρώντας ταυτόχρονα τον προσανατολισμό μου προς τη (νοηματοδοτημένη παραδοσιακά ως αυστηρή επιστήμη) γερμανόφωνη φιλοσοφία.

Θεωρώ εξίσου απαραίτητο να συμπεριλάβω στα ευχαριστήρια εισαγωγικά σχόλια τον επίκουρο καθηγητή Φιλοσοφίας κ. Κωνσταντίνο Πέτσιο. Ο κ. Πέτσιο, λόγω της εκτενούς αρχαιομάθειάς του, υποβοήθησε συγκεκριμένες πτυχές της ανά χείρας συγγραφής, τόσο προτείνοντας τη συναφή με την προβληματοθεσία της βιβλιογραφία, όσο και αναλύοντας εξαιρετικά ωφέλιμα (αν και λακωνικά) στις λιγοστές επιστημονικές μας συναντήσεις την προβληματοθεσία αυτή. Τον κ. Πέτσιο επιθυμώ να ευχαριστήσω επιπλέον για τη διδαχή ακαδημαϊκού ήθους κατά τη διάρκεια των συναντήσεων μας αναφορικά με τυπικά εσωτερικά ζητήματα της φοίτησής μου στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών “Ελληνική Φιλοσοφία-Φιλοσοφία των Επιστημών” του Τομέα Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Ευχαριστίες οφείλω και στον επίκουρο καθηγητή Φιλοσοφίας του ιδίου Πανεπιστημίου κ. Ι. Πρελορέντζο, για το ότι υποβοήθησε – κατά την εκπόνηση της προγενέστερης χρονικά Μεταπτυχιακής Διπλωματικής Εργασίας μου “Το σωτηριολογικό περιεχόμενο της φιλοσοφίας του Spinoza”-, τη θεμελίωση των βάσεων αναφορικά με την περαιτέρω συστηματική μου ενασχόληση με το γνωστικό αντικείμενο της Φιλοσοφίας, καθώς και στον αναπληρωτή καθηγητή Πολιτικής Φιλοσοφίας του Τμήματος Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου της Κρήτης κ. Δ. Κοτρόγιαννο, μέλος της συμβουλευτικής επιτροπής εκπόνησης της προαναφερθείσας Μεταπτυχιακής Εργασίας για τον δευτερεύοντα επιβλεπτικό του ρόλο.

Θερμές ευχαριστίες οφείλω επίσης τόσο στο Κ.Ε.Ν.Ε.Φ., (Κέντρο Ερευνών Νεοελληνικής Φιλοσοφίας), για την απρόσκοπτη πρόσβαση την οποία μου προσέφερε στη συναφή με το έργο του Π. Κονδύλη αρθρογραφία (η οποία, ως σημειωθεί, περιήλθε στα χέρια μου ήδη συστηματοποιημένη υπό την επίβλεψη του καθ. Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων κ. Ν. Ψημμένου), όσο και το Κέντρο Τεκμηρίωσης και Μελέτης της Ιστορίας των Κοινωνικών και Πολιτικών Ιδεών, 2 από τα ενεργέστερα ίσως ερευνητικά κέντρα της Φιλοσοφικής Σχολής των Ιωαννίνων, καθώς και στους εργαζόμενους της κεντρικής Βιβλιοθήκης του Πανεπιστημίου, τόσο για την κατανόηση όσο και για την αγαστή τους συνεργασία.

Θα ήταν παράλειψη φυσικά εάν δεν εξέφραζα τις ευχαριστίες μου προς τους γονείς μου Ευάγγελο Λάζο και Μαρία Πορτολομαίου, οι οποίοι συνέβαλαν υλικά αλλά και ηθικά στην ψυχοφθόρα διαδικασία εκπόνησης μίας πολυετούς έρευνας. Να ευχαριστήσω ολοκληρώνοντας τη γραμματεία του Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, η συνεργασία με την οποία υπήρξε τόσο τυπική όσο και ουσιαστική, καθιστώντας έτσι περισσότερο εύκολη την πραγματοποίηση της παρούσας συγγραφής αναφορικά με ζητήματα διαδικαστικά, καθώς και όλους όσους στήριξαν την προσπάθειά μου γενικότερα. Να ευχαριστήσω όμως και όλους εκείνους οι οποίοι την αντιπαρήλθαν, διότι χωρίς τους δευτέρους δεν επρόκειτο ποτέ να αντιληφθώ την

ουσιώδη προσφορά των πρώτων, υπενθυμίζοντας ότι “μόνο για τους ανθρώπους που δεν μπορούν να δημιουργήσουν τίποτα είναι τα πάντα ένα τίποτα”³.

Η σχετική έρευνα για το έργο του Παναγιώτη Κονδύλη πραγματοποιήθηκε χάρη στις υποτροφίες οι οποίες και μου έχουν απονεμηθεί:

Κατά τα ακαδημαϊκά έτη 2000-2001 και 2001-2002, μου χορηγήθηκε υποτροφία από το εγκεκριμένο Ευρωπαϊκό “Επιχειρησιακό Πρόγραμμα Εκπαίδευσης και Αρχικής Επαγγελματικής Κατάρτισης”, για την παρακολούθηση μεταπτυχιακών σπουδών στον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Ευχαριστώ για ακόμα μια φορά τον επιστημονικό υπεύθυνο και πρόεδρο της Ειδικής Διατμηματικής Επιτροπής του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών “Ελληνική Φιλοσοφία-Φιλοσοφία των Επιστημών” καθηγητή κ. Παναγιώτη Νούτσο για την ευκαιρία την οποία μου προσέφερε ούτως ώστε να απολαύσω τα πλεονεκτήματα της σχετικής υποτροφίας. Κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών στον Τομέα Φιλοσοφίας, ήλθα για πρώτη φορά σε επαφή με το έργο του Π. Κονδύλη, επαφή που έμελλε τελικά να είναι ουσιώδης, αφού οδήγησε στη μετέπειτα συστηματική μου ενασχόληση με τον θεωρητικό του στοχασμό.

Δεν θεωρώ τέλος περιττό να τονίσω ότι ανεξαρτήτως των όσων εδώ αναφέρονται, την αποκλειστική ευθύνη για το παρόν κείμενο φέρω αποκλειστικά εγώ.

³ J. W. Goethe, *Επιλογή από τα Maximen und Reflexionen*, μτφ.: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Κ. Μπέτσεν, Στιγμή, Αθήνα, 1993, σελ. 40.

Μεθοδολογικές παρατηρήσεις επί του κειμένου.

Ορισμένες μεθοδολογικές διευκρινίσεις οι οποίες θα καταστήσουν την ανάγνωση του παρόντος κειμένου ευκολότερη κρίνονται απαραίτητες, στο βαθμό τον οποίο συμβάλλουν στο να συγκροτήσουν ένα γενικότερο πλαίσιο κατανόησής του.

Στις βιβλιογραφικές παραπομπές, το κείμενο μέσα στις αγκύλες, π.χ. [...], έχει προστεθεί με σκοπό την καλύτερη και μόνο ροή του μεταφερόμενου με παραθέματα πρωτότυπου ή ερευνητικού λόγου. Στα παραθέματα (είτε αυτά συναντώνται με μορφή παραπομπών, είτε εντάσσονται στο “καθαρό” κείμενο), οι προσθήκες εξυπηρετούν μόνο την καλύτερη ροή και σύνδεσή τους με το συγκείμενο και σε καμία περίπτωση δεν γίνεται παράφρασή τους με σκοπό την ενίσχυση των εδώ κατατιθέμενων επιχειρημάτων⁴. Η σύνδεση γίνεται πάντα με αναφορά στην προσπάθεια τα όσα έχουν προστεθεί να μην αφαιρούν ούτε και να προσθέτουν κάτι από και στο νόημα του μεταφερόμενου λόγου. Κατά τη μεταφορά των παραθεμάτων δε, τηρείται αυστηρά η γλωσσική τους μορφή και το ύφος του συγγραφέα στον οποίο γίνεται και η παραπομπή, πραγματοποιείται δηλαδή αυτολεξεί μεταφορά τους, ώστε ο ανωτέρω στόχος να είναι κατά το δυνατόν εφικτός. Αγκύλες μπαίνουν και κατά τη “διόρθωση” του μεταφερόμενου λόγου⁵, ακόμα και αν αυτός είναι του Κονδύλη, {π.χ. “καμ[μ]ία” αντί του “καμμία”⁶, (καθώς το ένα “μ” είναι περιττό, διόρθωση “ύφους”)}, ή {στη(ν) διάκριση αντί του στη διάκριση, (καθώς το “ν” κανονικά έπρεπε να απουσιάζει, -γενικά ισχύων κανόνας γραμματικής)⁷}, προτείνοντας ένα διαφορετικό είδος γραφής⁸, και όχι επιδιώκοντας έναν γλωσσικό πουρισμό, διατηρώντας για το λόγο αυτό επιφυλάξεις αναφορικά με την οικείωση ενός συγκεκριμένου γλωσσικού ιδιολέκτου από τον εκάστοτε συγγραφέα, μεταφραστική ή επιμελητική έκδοσης. (Το γλωσσικό ύφος δηλαδή το οποίο και προτείνω δεν διεκδικεί πιο απλά απαραίτητα και εγκυρότητα). Επίσης, αγκύλες παρεμβάλλονται όταν εννοούμενο μέρος του λόγου το οποίο θα έπρεπε κανονικά να απουσιάζει επαναλαμβάνεται, με σκοπό την καλύτερη κατανόηση του νοήματος έστω και εις βάρος μίας πιθανόν καλύτερης εμφάνισης του κειμένου. Οι μύστακες “ << >> ”, τέλος, αποτελούν ένδειξη ότι το εντός τους κείμενο συνιστά προσθήκη του μεταφραστική ή του επιμελητική της έκδοσης στο πρωτότυπο στο οποίο και έχει εργαστεί, υπάρχουν δηλαδή ήδη (είτε ως μύστακες, είτε ως διαφορετικά σημεία -

⁴ Βλ. π.χ. υποσ. 18, όπου προσθέτω “[και (το σημαντικότερο) να]”.

⁵ Βλ. π.χ. υποσ. 18.

⁶ Βλ. ενδ. υποσ. 346, 508, 539 της παρούσας.

⁷ Βλ. π.χ. υποσ. 444. (Για την ισχύ του γραμματικού κανόνα, βλ. Μ. Τριανταφυλλίδη, *Νεοελληνική Γραμματική*, Ο.Ε.Δ.Β., χ.χ.).

⁸ Βλ. π.χ. υποσ. 11, όπου αντί του “πώς”, αναφέρω “[Π]ώς”, λόγω του ότι προηγείται άνω-κάτω τελεία.

δηλωτικά όμως της πρόσθεσης-) στο κείμενο το οποίο και μεταφέρεται εδώ. Δεν θεωρώ υπερβολή να διευκρινίσω εκ των προτέρων ότι στο παρόν κείμενο, η εκφορά του λόγου απαλλάσσεται του πολυτονικού συστήματος το οποίο χρησιμοποιεί ο Π. Κονδύλης, η μορφή δηλαδή του κονδυλικού λόγου “μεταπλάθεται”, ο πολυτονισμός όμως ακολουθείται πιστά στα παραθέματα της αρχαίας ελληνικής τα οποία αρύονται προς επίρρωση των εκάστοτε επιχειρημάτων.

Ας σημειωθεί επίσης, ότι κατά την έκθεση των ιδεών των φιλοσοφικών προκατόχων του Π. Κονδύλη στο πρώτο μέρος της παρούσας, η μεταξύ τους σύγκριση γίνεται άμεσα, δεν εκτίθενται δηλαδή σε πρώτη φάση οι απόψεις των Hobbes, Weber, Schmitt, κ.α., ακολουθούν οι σχετικές απόψεις του Κονδύλη και εν συνεχεία γίνεται η σύγκριση, διότι η άμεση σύγκριση, εκτός του ότι εξυπηρετεί τη στιγμιαία αντιπαραβολή, συνδράμει και στην καλύτερη κατανόηση της υφής των διαφοροποιήσεων ή ομοιοτήτων, αφού τα συμπεράσματα εξορρύνονται από τα όσα άμεσα προηγούνται, τιθέμενα έτσι *αυτοστιγμεί* στην κριτική, δίχως την ανάγκη αναδρομής σε προηγούμενες σελίδες προς όφελος της πιστοποίησής τους. Τα συμπεράσματα, αναφορικά με τις φιλοσοφικές επιδράσεις τις οποίες δέχτηκε ο Π. Κονδύλης, και τα οποία εκτίθενται στο πρώτο μέρος της συγγραφής, διέπουν -πολλές φορές υπόρρητα, αλλά θέλω να πιστεύω επαρκώς-, όσα το δεύτερο και τρίτο μέρος αναφέρουν, αφενός ως προϋποθέσεις κατανόησης του ίδιου του κονδυλικού έργου (αφού, -όπως θα δείχθει-, ανθρωπολογία, γνωσιοθεωρία και κοινωνική και πολιτική θεωρία στον Κονδύλη είναι άμεσα συναρτημένες), αφετέρου ως *πορίσματα τα οποία διαρκώς τίθενται σε κριτική από την αναλυτικότερη προσέγγιση της κονδυλικής σκέψης*. Είναι σημαντικό εδώ να τονιστεί ότι πολλές φορές ο Κονδύλης στο έργο του όχι μόνο λαμβάνει υπ’ όψιν του τις απαντήσεις των θεωρητικών του αντιπάλων⁹, αλλά αναλαμβάνει να απαντήσει και δια λογαριασμό τους, δομώντας νέα επιχειρήματα¹⁰, επιχειρήματα τα οποία ανακαλύπτονται κατά τη ροή της συγγραφής, διεισδύοντας έτσι σε μεγαλύτερο βαθμό στην επιχειρηματολογική εναντιοδρομία, καθιστώντας ταυτόχρονα την εκφορά της δικής του επιχειρηματολογίας *περισσότερο βαθεία νοηματικά*. Συνεπώς, σε πολλές περιπτώσεις, πολλές από τις αντιρρήσεις οι οποίες και εκτίθενται εδώ, έχουν ήδη απαντηθεί από τον Π. Κονδύλη, είτε υπό τη μορφή αναλυτικών επιχειρημάτων¹¹, είτε (και σύμφωνα με την προτροπή πάντα του ίδιου),

⁹ Βλ. *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης. Απαντήσεις σε 28 ερωτήματα*, Νεφέλη, Αθήνα, 1998, σελ. 22, (στο εξής *ΑΧ*), όπου ο Κονδύλης, αφού επαναλάβει σχεδόν αυτολεξεί τα όσα στο *ΙΑ* αναφέρει (βλ. κατωτέρω, υποσ. 11), παίρνει το λόγο για χάρη των αντιπάλων του: “[Α]πό πού συνάγει ο σκεπτικιστής τη βεβαιότητα της δικής του θέσης, αν, όπως λέει ο ίδιος, δεν μπορούμε να γνωρίσουμε τίποτα βέβαιο”; Και λίγο παρακάτω: “Έχουμε δηλαδή: «Η θεωρία σας, ότι οι κοσμοεικόνες είναι σχετικές αληθεύει, άρα η θεωρία σας, ως κοσμοεικόνα είναι σχετική και ψευδής». Όχι, έτσι δεν ανασκευάζονται οι σκεπτικιστικές θέσεις. Το ότι η θεωρία μου, όπως και κάθε άλλη είναι ιστορικά προσδιορισμένη [...]”. Ο ιστορικός προσδιορισμός βέβαια δεν προσάπτει απαραίτητα και εγκυρότητα σε ένα επιχείρημα, αλλά αυτό είναι ένα άλλο ζήτημα.

¹⁰ Βλ. παρακ. υποσ. 11.

¹¹ Βλ. π.χ. *Ισχύς και Απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα, 1991, (στο εξής *ΙΑ*), σελ. 17-18: “Πράγματι, ενάντια στη θεωρία της απόφασης και στον σκεπτικισμό [...], συχνά χρησιμοποιούνται επιχειρήματα του τύπου: η θεωρία της απόφασης σχετικοποιεί τα πάντα ανάγοντάς τα σε αποφάσεις αναγκαία συνδεδεμένες με συγκεκριμένη τοποθέτηση και προοπτική· εφ’ όσον και η ίδια, σύμφωνα με τις δικές της προϋποθέσεις, πηγάζει από μιά τέτοια απόφαση, δεν μπορεί να είναι θεωρητικά δεσμευτική και πειθαναγκαστική. (Στην παραδοσιακή του μορφή το επιχείρημα έχει ως εξής: [Π]ώς μπορεί ο σκεπτικιστής να είναι πεπεισμένος για την ορθότητα της δικής του θέσης, αφού αμφισβητεί την ορθότητα όλων των θέσεων;”. Στο επιχείρημα (εκατέρωθεν), θα αναφερθώ αναλυτικά στο υποκεφάλαιο “Ο γνωσιοθεωρητικός σκεπτικισμός του Π. Κονδύλη ως πυρήνας της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης και η αντιφατικότητα της κατά Κονδύλη επιστημονικής εξήγησής”. Για τα όσα εδώ αναφέρω, πρβλ. *ΑΧ*, σελ. 22, όπου ο Κονδύλης, (αφού επαναλάβει σχεδόν κατά λέξη τα όσα στο

παραδεχόμενοι αρχικώς “γενικές αρχές” της “θεωρίας” του, να συμφωνήσουμε και με τα όσα συμπεραίνει¹². Έτσι, ο βαθμός αξιοπιστίας, αλλά και κυρίως η ορθότητα των αρχικών συμπερασμάτων της παρούσης, τίθενται υπό έλεγχο από την περισσότερο εμβριθή επιχειρηματολογία του Π. Κονδύλη, η οποία και εκτίθεται προς το μέσον περίπου της ανά χείρας συγγραφής με αναφορά στην προσπάθεια διακρίβωσης της αντοχής των αντικονδυλικών επιχειρημάτων. Περισσότερο απλά: Αν τα εδώ κατατιθέμενα επιχειρήματα αντέξουν στο διάλογο με την κονδυλική αλλά και (την εξελιγμένη από τους υποστηρικτές του) “κονδυλίζουσα” επιχειρηματολογία, ο σκοπός τους θα έχει επιτευχθεί.

Ας αναφερθεί ευθύς εξαρχής, ότι η δομή των επιχειρημάτων τα οποία στοιχειοθετούνται ενάντια στον κονδυλικό λόγο, υιοθετεί ως βασικό κριτήριο της ορθότητάς της (πέραν του κριτηρίου ορθότητας το οποίο θεωρητικά διαθέτει ο ίδιος ο αναγνώστης)¹³, την *αρχή της μη αντίφασης*, αν και σε διάφορα σημεία η παρούσα διατριβή ενσκήβει εμμέσως στον γνωσιολογικό προβληματισμό της ανωτερότητας π.χ. του κριτηρίου της *μη διαψευσιμότητας*¹⁴ έναντι του κριτηρίου της

IA αναφέρει), παίρνει το λόγο για χάρη των θεωρητικών του αντιπάλων: “[A]πό πού συνάγει ο σκεπτικιστής τη βεβαιότητα της δικής του θέσης, αν, όπως λέει ο ίδιος, δεν μπορούμε να γνωρίσουμε τίποτα βέβαιο”; Και λίγο παρακάτω: “Έχουμε δηλαδή: «Η θεωρία σας, ότι οι κοσμοεικόνες είναι σχετικές αληθείς, άρα η θεωρία σας, ως κοσμοεικόνα είναι σχετική και ψευδής». Όχι, έτσι δεν ανασκευάζονται οι σκεπτικιστικές θέσεις. Το ότι η θεωρία μου, όπως και κάθε άλλη είναι ιστορικά προσδιορισμένη [...]” Για τον χειρισμό της έννοιας του “ψεύδους” από τον Π. Κονδύλη, βλ. επίσ. υποσ. 14 της παρούσης.

¹² Βλ. π.χ. ΑΧ, σελ. 37: “Στα δύο μου κείμενα για τη σκέψη του Spinoza (εννοώ το κεφάλαιο στην *Κριτική της Μεταφυσικής* και το δοκίμιο «Οι φιλόσοφοι και η ισχύς») προσπάθησα να εξηγήσω ότι φέρνει με συνέπεια ως το τέρμα της την εσωτερική τάση του ορθολογισμού των Νέων Χρόνων, [...]”, επικαλούμενος στη συνέχεια την ορθότητα της εκεί κατατιθέμενης επιχειρηματολογίας του περί του ουσιώδους χαρακτηριστήρα εννοιών όπως *αυτοσυντήρηση* και *ισχύς*. Για τον χειρισμό από τον ίδιο τον Spinoza της έννοιας της αυτοσυντήρησης, βλ. την υπό έκδοση μελέτη μου “*Το ευδαιμονείν κατά Spinoza*”, (όπου και σχετική βιβλιογραφία).

¹³ Ο ίδιος ο Κονδύλης εξάλλου (και για το λόγο αυτό ίσως και να αποδεχόταν τα ανωτέρω), σε ένα από τα σημαντικότερα έργα του το *Entstehung der Dialektik*, (E. Klett - J. G. Kotta, Stuttgart, 1979), την “ελαφρώς περικεκομμένη και κατά μερικές παρατηρήσεις συμπληρωμένη διατύπωση μίας εργασίας η οποία ολοκληρώθηκε το καλοκαίρι του 1976 και έγινε δεκτή στο WS 1977/78 από την Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου της Χαϊδελβέργης ως διδ. διατριβή”, (σελ. 17, στο εξής *EDD*, η μτφ. δική μου), δείχνει μία απεριόριστη εμπιστοσύνη στους αναγνώστες αναφορικά με την ανάληψη του εγχειρήματος πιστοποίησης των όσων καταθέτει, (βλ. πρόλ.). Δεν είναι βέβαια δύσκολο να διακρίνουμε την πνευματική αυτοπεποίθηση την οποία του προσέδωσε η ορμή της ηλικίας του (έγραψε τη διδ. του διατρ. σε ηλικία μόλις 27 χρόνων, γεγονός ωστόσο το οποίο σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να θέτει εν αμφιβόλω το απόθεμα γνωστικού πλούτου υπό το βάρος του οποίου και κατατέθηκε η ιστοριοφιλοσοφική του τοποθέτηση). Για μία πρώτη επαφή με το ογκωδέστατο αυτό έργο, βλ. την περιεκτική (αλλά ωστόσο ελλιπή) σύνοψή του από τον C. Taylor, στο *Journal of Modern History*, τόμ. 55, αρ. 1, Μάρτιος 1983, σελ. 100-102 (στο εξής *JMH*). Η μεθοδολογική παρατήρηση την οποία καταθέτω, επιδιώκει να εξυπηρετήσει και ένα γενικότερο σκοπό του κειμένου, ο οποίος δεν είναι άλλος από το να αποτελέσει έναν περισσότερο ζωντανό παρά στατικό τρόπο εκφοράς φιλοσοφικού λόγου, να αποτελέσει δηλαδή ένα “κείμενο που επικοινωνεί”, “κείμενο που συνομιλεί” με τον αναγνώστη, [παρά το ότι ένα φιλοσοφικό κείμενο δεν αποτελεί (και κυριολεκτικά δεν μπορεί να αποτελέσει) ένα “ομιλών έργο τέχνης” παραφράζοντας τον Adorno], ώστε να αποβεί έτσι ένα περισσότερο ευχάριστο ως προς την ανάγνωση πόνημα. Πρβλ. τα όσα αναφέρω στις μεθοδ. παρατηρ. επί του κειμένου.

¹⁴ Έχω τη γενική πεποίθηση ότι όταν η έννοια της [A]λήθειας -έστω και υπό την μορφή του γνωσιολογικού διπόλου αληθής-ψευδής (πρόταση)-, τίθεται ως σημείο *άφιξης* μίας *ευρετικής* (γενικά) φιλοσοφικής μεθοδολογίας δημιουργεί περισσότερα προβλήματα από όσα επιδιώκει να λύσει. Φυσικά, μεθοδολογικές ταυτολογίες, όπως επι παραδείγματι του Spinoza σύμφωνα με τον οποίο η *αλήθεια είναι κριτήριο του εαυτού της και του σφάλματος*, βλ. *Ηθική* II, θεώρ. XLIII, σχ., παραμένουν στο πλαίσιο της **μεθοδολογίας** αφήνοντας εκκρεμή ζητήματα περιεχομένου, ζητήματα άλλως ειπείν “όντως όντος” (Ακριβώς για τον λόγο αυτό ίσως να ήταν καλύτερα τελικά να παραιτηθούμε πλήρως από οποιαδήποτε

επαληθευσιμότητας¹⁵ ή του κριτηρίου της σύνδεσης της ορθότητας με την αλήθεια με αναγωγή στη συναίνεση (η αλήθεια ως εκείνο στο οποίο συναινούν οι πλείστοι των ενδιαφερομένων - συμμετεχόντων στο διάλογο σχετικά με αυτήν)¹⁶. Η υιοθέτηση

αναγωγή των κριτηρίων ορθότητας της επιστημονικής γνώσης στην έννοια της αλήθειας). Για τον προσδιορισμό της έννοιας της αλήθειας ως αυτοαναγωγική από τον Spinoza, βλ. *Επιστ.* LXVI (η μτφ. δική μου): “Για το ότι οι τρεις γωνίες ενός τριγώνου ισούνται με δύο ορθές, κανείς δεν μπορεί να πει ότι αυτό δεν είναι βέβαιο, έστω και αν η [δυνατότητα της] νόησή[ς] μας είναι λίγη, διότι, «verum index sui et falsi [est]»”. Για το ότι ο Spinoza ήταν ο πρώτος ο οποίος μετέφερε τον γνωσιολογικό προβληματισμό από τη διάκριση σε αλήθεια και λάθος, στη διάκριση μεταξύ αλήθειας και πλάνης, (περισσότερο συγκεκριμένα: για την ισχύ της αλήθειας κατά την εξάλειψη της πλάνης), βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., 1970, σελ. 11: “Ο Spinoza, πριν από τον Kant, έδειξε ότι ο μεγαλύτερος κίνδυνος για το πνεύμα, δεν είναι το λάθος, αλλά η πλάνη”. Για την έννοια της πλάνης, αλλά και εξαπάτησης στη φιλοσοφία, βλ. το βιβλίο του Φ. Παιονίδη, *Ψευδολογία και Ηθική*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1994. Πέραν των όσων αναφέρω για την αλήθεια ως κριτήριο ορθότητας μίας ευρετικής φιλοσοφικής μεθοδολογίας, μεταφέρω και τα όσα ο Γ. Φαράκλας επισημαίνει στο *Θέση και Αλήθεια*, Κριτική, Αθήνα, 1997, σελ. 257-259, για τον συσχετισμό αλήθειας και βεβαιότητας στις φιλοσοφικές προτάσεις, ώστε να αρμολογήσω ακόμα ισχυρότερα τη σύζευξη αλήθειας και βεβαιότητας (καλύτερα: απουσίας πλάνης). Εκκινούμενος από μία κριτική στη γνωσιοθεωρία της τρομοκρατίας, και υπερβαίνοντας την κλασική διαίρεση Πλατωνικής δόξας - επιστήμης/Αριστοτελικής φρονήσεως η οποία “δικαιολογεί, έστω σχετικά, τη δημοκρατία”, [σελ. 257], καταλήγει δε (αναστοχαστικά) με σκοπό τη θεμελίωση των όρων δημοκρατίας σε μία “υπερβατολογική” (σε σχέση με την αριστοτελική) επιστήμη της φρόνησης: “Δεν λέω ότι υπάρχει μία γνώση της πραξολογικής τυχαιότητας αλλά μία γνώση των όρων δυνατότητας του πρακτικού λογισμού. Άρα, όταν δεν πράττω, αλλά θεωρώ το πράττειν (η υπογράμμιση δική μου), η βεβαιότητα εξαρτάται ξανά από την αλήθεια. Γνωρίζω πως, όταν πράττω, προσποιούμαι ότι γνωρίζω. Το ψεύδος είναι να μην εκτελώ τον παραπάνω αναλογισμό για την γνώση της αναγκαίας πρακτικής προσποίησης ή να αποδίδω το επίσταμα στο πρακτικό αντικείμενο του εν λόγω αναλογισμού όπου λείπει [...]. Αν, όπως πιστεύεται παραδοσιακά η (έστω «κανονική») επιστήμη δεν χρειάζεται πειθώ, ρητορεία, διότι η απόδειξη καθιστά την πεποίθηση περιττή, τότε το λάθος δεν θα έχει σ’ αυτήν την μορφή ενός ψέματος, ενώ η δυνατότητα του ψέματος θα τεκμηριώνει την απουσία της επιστήμης. Άρα η ανάγκη της δοξασίας και της πεποίθησης, εννοώντας μ’ αυτό τον όρο γενικά την αλήθεια που εξαρτάται από την βεβαιότητα, αυτή η ανάγκη υπάρχει ακριβώς εκεί όπου ενδέχεται η δοξασία να είναι ψέμα, απάτη, και όχι μόνο πλάνη. Η ανάγκη να θεσπίσω την απόφαση (η υπογράμμιση δική μου) ως υποκατάστατο της γνώσης, η ανάγκη να προσποιούμαι απέναντι στον εαυτό μου ότι γνωρίζω την αλήθεια, γιατί δεν μπορώ να την γνωρίσω, εμφανίζεται εκεί όπου μπορώ να πέσω θύμα μίας ξένης προσποίησης. [...] Η επιστήμη είναι δημοκρατική επί ποινη να είναι ψευδής”. Όλα τα ανωτέρω, μπορούν να εκληφθούν και ως μία πρώτη απάντηση στην κονδυλική αποφασισαρχία, καθώς, σύμφωνα με τον Κονδύλη, ενώ από τη μία είναι η επιδίωξη της αυτοσυντήρησης και η αύξηση της ισχύος οι αρχές με βάση τις οποίες αποφασίζεται η υιοθέτηση μίας συγκεκριμένης κοσμοεικόνας από το υποκείμενο (χωρίς να εξετάζεται δηλαδή η αλήθεια ή έστω αληθοφάνειά της), από την άλλη, (αντίθετα), ο δημόσιος λόγος της Δύσης, χαρακτηρίζεται επί παραδείγματι ως “φλύαρος και δακρύβρεχτος ψευδοανθρωπισμός” (υπεισέρχεται στον Κονδύλη –έστω και εν τη ρύμη του λόγου του- η διάκριση αλήθειας - ψεύδους). Πρβλ. *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Β’, Θεμέλιο, 1998, σελ. 78, (στο εξής *ΕΔ*): “Η διάκριση ανάμεσα σε Ον και Επίφαση προσφέρει ακόμη μία φορά τις καλές της υπηρεσίες, και στην «ψευδή» άλογη φιλαντία αντιπαράκειται η «αληθινή», έλλογη και πεφωτισμένη”. Εν συνεχεία, θα προσπαθήσω να αποδείξω με ποιόν τρόπο η κονδυλική θεωρία περί υιοθέτησης της κοσμοεικόνας (και ταυτόχρονα συστοίχισης της συμπεριφοράς με βάση την κοσμοεικόνα αυτή), μπορεί να αναιρεθεί με σημείο αναφοράς τις σχετικές θέσεις του Γ. Φαράκλα.

¹⁵ Σύμφωνα με την αρχή της επαληθευσιμότητας (verifiability principle), η οποία αφορνά στο θεμελιώδες ερώτημα του Πλάτωνα, απαλλάσσοντας τον κόσμο από τη μεταφυσική, με τίμημα την απώλεια του ίδιου του κόσμου, ένας ισχυρισμός έχει νόημα αν και μόνο αν μπορεί να επαληθευτεί, αν και μόνο αν δηλαδή υφίσταται ένα δυνατό σύνολο παρατηρήσεων, οι οποίες εάν λάμβαναν χώρα θα απεδείκνυαν την “αλήθεια” του ισχυρισμού. Κατά την ίδια έννοια ένας ψευδής ισχυρισμός μπορεί επίσης να αποδειχθεί επαληθεύσιμος.

¹⁶ Όταν αναφέρομαι σε συμβασιοκρατικές αντιλήψεις περί αλήθειας, έχω υπ’ όψιν μου μία χαμητερμασιανής έμπνευσης προσέγγιση του γνωσιολογικού περι αλήθειας προβληματισμού. Βλ. ενδ. το έργο του Habermas, *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας*, μτφ.: Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Νήσος, 1997. Για τον Habermas, πρωτεύουσής σημασίας ως προς τη συγκρότηση της θεωρίας περί συναίνεσης και τη σύνδεσή της με την αλήθεια (στα πλαίσια πάντα της οπτικής μίας ηθικής του διαλόγου με σκόπευση

ωστόσο της αρχής της *μη αντίφασης* αναφορικά με την προσπάθεια αποδόμησης αρχικά και ανασκευής εν συνεχεία των κονδυλικών επιχειρημάτων δεν μεταφέρεται και στο τμήμα της επιχειρηματολογίας η οποία κατατίθεται ως αντιπρόταση στην κονδυλική φιλοσοφική διόδευση. Έχοντας υπ' όψιν μία διαλεκτικοποίηση της πραγματικότητας και των υποστάσεων της [κράτος, λογική, αστική κοινωνία, πληροφόρηση, ανθρώπινες σχέσεις (παραγωγικές ή μη), πολιτική, επανάσταση] όπως εκφράζεται στο έργο του H. Lefebvre, ας σημειωθεί προκαταρκτικά ότι η εκφορά φιλοσοφικού λόγου είναι ικανή να υπερβεί την αρχή της μη αντίφασης όχι πλέον με εργαλείο την έννοια μίας προοπτικιστικής διαλεκτικής λογικής επιχειρηματολογίας¹⁷, αλλά υπό το πρίσμα επιπροσθέτως μίας συνεχούς διαλεκτικής διόπτευσης ως κοινωνικής πράξης, η οποία εγγράφεται (και ταυτόχρονα εγγράφει) το ιστορικό καταστατικό μίας *société civile*¹⁸.

τη συναίνεση στο αληθές (έλλογη κατάφαση της αλήθειας αποβλέποντας στην κατασφάλισή της), είναι η έννοια της κατανόησης. Όντας σκεπτικιστής, δεν δύναται να αποδεχθεί μία μορφή διαλόγου όπου τα επιχειρήματα της μίας πλευράς δεν θα είναι κατανοητά από την άλλη. Η κατανόηση μαζί με την αποδεξικότητα των επιχειρημάτων αποτελούν προϋποθέσεις της συνεννόησης στα πλαίσια ενός διαλόγου, η δε συνεννόηση προϋποτίθεται ως αναγκαία για την επίτευξη της συναίνεσης η οποία και συνδράμει (τέλος) στη *σύζευξη μεταξύ αλήθειας και επικοινωνίας*. Δεν θα παραλείψει ωστόσο να διευκρινήσει και τον τρόπο με τον οποίο μεταχειρίζεται την κομβική στο έργο του έννοια της αλήθειας. Η αλήθεια έτσι,

α. ως ιδιότητα είναι αξίωση ισχύος η οποία εκφέρεται μέσω ενός ομιλητικού ενεργήματος,

β. ισχύει, όταν το προτασιακό περιεχόμενο ενός ομιλητικού ενεργήματος μπορεί να τη δικαιολογήσει,

γ. εκδηλώνεται (ως ιδέα της αλήθειας), σε αναφορά είτε σε *πρακτικές περιστάσεις* είτε *προς το διάλογο*.

Ο Habermas, έχοντας ως βάση και ασκώντας κριτική στο έργο των προκατόχων του M. Horkheimer και T. Adorno (ειδικότερα στην υιοθέτηση της αδράνειας ως στάσης ζωής την οποία ο φιλόσοφος από το Dusseldorf θα αντικαταστήσει με την *κυριαρχία της αρχής της δημοσιότητας*, διανοίγοντας έτσι τον δρόμο μίας ρεφορμιστικής προοπτικής, βλ. κυρίως τη δεύτερη διδ. του διατριβή με τίτλο *Αλλαγή Δομής της Δημοσιότητας*, μτφ.: Λ. Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα, 1997), θα συγκροτήσει μία συστηματική θεωρία *περί επικοινωνίας*. Πέραν του ίδιου του κειμένου του Habermas, πρβλ. (ως ιστορικοκριτική αναλυτικά ερμηνευτική του χαμπερμασιανού έργου πρόταση) το έργο της Γκ. Μαγκίνη, *Ο Χάμπερμας και οι νεοαριστοτελικοί. Η ηθική του διαλόγου στον J. Habermas και η πρόκληση του Νεοαριστοτελισμού*, επιμ.: Στ. Βιρβιδάκη, Κων. Καβουλάκου, Πατάκης, Αθήνα, 2006.

¹⁷ Αναφέρω χαρακτηριστικά και σύμφωνα και με τον Αριστοτέλη τον *Ζήωνα* ως *εφευρέτη* της διαλεκτικής επιχειρηματολογίας, βλ. Διογένης Λαέρτιος *βιβλ. IX*, 20.

¹⁸ Η διαλεκτική του H. Lefebvre, (διαλεκτική της [Ι]στορίας, των κειμένων, αλλά και των αντιφάσεων της σύγχρονης αστικής κοινωνίας), δείχνει ικανή να υπερβεί (χωρίς να καταργήσει) την αρχή της μη αντίφασης, διαλεκτικοποιώντας το επίπεδο πράξης (υπό την έννοια του ότι αντιλαμβάνεται το πραγματικό ως επίπεδο αλληπάλληλων “καταστροφών”), λειτουργώντας εν συνεχεία ως δημιουργική διαδικασία μεταμόρφωσης της πολιτικής πραγματικότητας αλλά και τα διλήμματα ορθολογικότητα - ανορθολογισμός, αλήθεια - ιδεολογία (το οποίο ας σημειωθεί κατ’ εμέ δεν αποτελεί δίλημμα, πρβλ. αρχ. ανωτέρω υποσ. 16), διατήρηση-κατάργηση του κράτους, κ.λ.π.. Ως έργο έτσι της διαλεκτικής ορίζεται ουσιαστικά το να “«συλλέγει» και [να] εμβαθύνει τις επιμέρους αντιφάσεις, [να] κατανοεί την αργή ή γρήγορη ολοκλήρωση της μιας ή της άλλης προοπτικής, [και το (σημαντικότερο), να] βλέπει το πρόβλημα της εξουσίας μέσα από τη σύγκρουση στρατηγικών ή το παιχνίδι δόμησης της *ελευθερίας του άλλου*” Σ. Δεληβογιατζή, “Η επιστροφή της διαλεκτικής και η θέση της φιλοσοφίας”, *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τόμ. 6, τεύχ. 18, Σεπτέμβριος 1989, σελ. 250-261, (σελ. 255, στο εξής *Ε.Φ.Ε.*, οι υπογραμμίσεις δικές μου). Επιπροσθέτως, ας μνημονευθεί (και σε συνάφεια με τη σχέση η οποία εδώ υφάινεται μεταξύ καντιανισμού και αντικονδυλικής επιχειρηματολογίας, ότι “η αξία της αυτονομίας συνίσταται στον ελεύθερο αυτοκαθορισμό καθενός προσωπικά και από κοινού με άλλους, δίχως εξαρτήσεις εξουσιαστικού χαρακτήρα από άλλους ή εις βάρος άλλων. Αναφέρεται σε *μία υπερβατολογική ιδέα ελεύθερου και υπεύθυνου προσώπου*. Ενός προσώπου υπόλογου για τις πράξεις και τις παραλείψεις του και ικανού να αναπτύσσει κάποια ελεύθερα επιλεγμένη πορεία ζωής, δίχως να χειραγωγείται από άλλους”, Κ. Σταμάτη “Περιγράμμα μίας κριτικής θεωρίας δικαιοσύνης”, *Πολ.*, Νοέμβρ. 2002, τεύχ. 105, σελ. 5-10, (σελ. 6).

Ας σημειωθεί τέλος ότι η επίλυση των δυσκολιών τις οποίες δημιουργεί ο εξαιρετικά ευρύς όγκος της βιβλιογραφικής, αρθρογραφικής κ.λ.π. παραγωγής του Π. Κονδύλη, υιοθετήθηκε η διάκριση (με βάση τη χρονολογία έκδοσης των έργων του) σε *πρώιμα* και *ύστερα*. Ως *πρώιμα* χαρακτηρίζονται τα έργα του Κονδύλη *EDD, IA, EIA, HIO, AX, OA*, ως δε *ύστερα*, όλα τα υπόλοιπα. Η χρονολογική δε διάκριση την οποία εισάγει ο ανωτέρω διαχωρισμός υιοθετείται αναφορικά και με την αρθρογραφική παραγωγή του συγγραφέα (καθώς και τη σύνταξη προλόγων, επιλογισμών, κ.λ.π.), έχοντας ως κριτήριο του αυτού διαχωρισμού τους το έτος 1988, έτος κατά το οποίο ο Π. Κονδύλης είχε ήδη ολοκληρώσει τη συγγραφή του *Theorie des Krieges. Clausewitz, Marx, Engels, Lenin*¹⁹, και άρχισε πλέον να κινείται με περισσότερο οίστρο προς την κατεύθυνση παραγωγής ιστοριογραφικών και κυρίως φιλοσοφικοπολιτικών κειμένων. Κλείνοντας, και ευελπιστώντας να μη φανώ αμετροεπής, επιθυμώ να τονίσω ότι η τόσο ευρεία παράθεση υποσημειώσεων, εκτός του ότι στοχεύει να υπηρετήσει την προσπάθεια επαρκούς θεμελίωσης των ενάντια στο κονδυλικό έργο επιχειρημάτων, επιδιώκει ταυτοχρόνως να αναδείξει σε όλο της το μέγεθος την προβληματική την οποία διανοίγει η κονδυλική σκέψη. Αν τελικά η φράση “όλα είναι σχετικά” διαβαστεί υπό την προοπτική αποσύνδεσης σχετικισμού και σχετικότητας (διαβαστεί δηλαδή στην ονομαστική της αξία, ως “όλα είναι σχετικά *μεταξύ τους*”), το παρόν κείμενο ίσως και να μπορεί να θεωρηθεί ως μία προσπάθεια κατάδειξης του χαρακτήρα μίας -κατά το δυνατόν βέβαια- καθολικής στη σύλληψη των συναφειών σκέψης.

¹⁹ Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.

Συντομογραφίες

Γενικές

Βλ.: Βλέπε.

Βλ. αναλ.: Βλ. αναλυτικά.

Βλ. ανωτ.: Βλέπε ανωτέρω.

Βλ. αρχ.: Βλέπε αρχικά.

Βλ. γεν.: Βλέπε γενικά.

Βλ. ειδ.: Βλέπε ειδικά.

Βλ. ενδ.: Βλέπε ενδεικτικά.

Βλ. επίσ.: Βλέπε επίσης.

Βλ. ιδιαίτ. Βλέπε ιδιαίτερα.

Βλ. παρακ.: Βλέπε παρακάτω.

Βλ. σελ.: Βλέπε σελίδα (της παρούσης, βιβλίου, άρθρου, κ.λ.π.).

Βλ. χαρακτ.: Βλέπε χαρακτηριστικά.

Βλ. υποσ.: Βλέπε υποσημείωση.

Διορθ. του συντ.: Διόρθωση του συντάκτη (στο κείμενο το οποίο μεταφέρεται εδώ).

Εισ.: Εισαγωγή, Εισαγωγικά.

Εισαγ. Δοκ.: Εισαγωγικό Δοκίμιο.

Εισαγ. Παρατ.: Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.

Επίλ.: Επίλογος, Επιλογισμός.

Επίμ.: Επίμετρο.

Επιμ.: Επιμέλεια (έκδοσης).

Επιστ.: Επιστολή, Επιστολογραφία.
Κεφ.: Κεφάλαιο (της παρούσας συγγραφής, βιβλίου, άρθρου, κ.λ.π.).
Μτφ.: Μετάφραση.
Ό.π.: Όπως παραπάνω. (Όπως πριν).
Παρατ.: Παρατήρηση.
Πρβλ.: Παράβαλε.
Πρβλ. αναλυτ.: Παράβαλε αναλυτικότερα.
Πρβλ. αρχ.: Παράβαλε αρχικά.
Πρβλ. γεν.: Παράβαλε γενικά.
Πρβλ. ενδ.: Παράβαλε ενδεικτικά.
Πρβλ. επίσ.: Παράβαλε επίσης.
Πρβλ. σελ.: Παράβαλε σελίδα.
Πρβλ. υποκ.: Παράβαλε υποκεφάλαιο (του παρόντος, άρθρου, βιβλίου, κ.λ.π.).
Πρβλ. υποσ.: Παράβαλε υποσημείωση.
Πρόλ.: Πρόλογος, προλογικό σημείωμα.
Σημ. του επιμ.: Σημείωση του επιμελητή (του κειμένου το οποίο μεταφέρεται).
Σχ. του μτφ.: Σχόλιο του μεταφραστή (του κειμένου στο οποίο γίνεται παραπομπή).
Σχ. του συγγρ.: Σχόλιο του συγγραφέα (του κειμένου το οποίο μεταφέρεται).
Σχ. του συντ.: Σχόλιο του συντάκτη (της παρούσας συγγραφής).
Τόμ.: Τόμος.
Τεύχ.: Τεύχος.
Υποκ.: Υποκεφάλαιο, υποκεφαλίδα (της παρούσας, βιβλίου, άρθρου, κ.λ.π.).
Υπομν.: Υπομνηματισμός (βιβλίου, μεταφρασμένου άρθρου, σύνοψης, κ.λ.π.).
Υποσ.: Υποσημείωση (της παρούσας, βιβλίου, άρθρου, κ.λ.π.).
Χ.ε.: Χωρίς εκδότη.
Χ.χ.: Χωρίς χρονολογία (έκδοσης).

Επετηρίδων.

Δωδ.: Δωδώνη, Επιστημονική Επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.
Φιλ.: Φιλοσοφία, Επετηρίδα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας.
Φιλοσ.: Φιλοσοφία. Επιστημονική Επετηρίδα Πανεπιστημίου Αθηνών.

Επιστημονικών συνεδρίων, ημερίδων, κ.λ.π.

Επ. διημ.: Επιστημονική διημερίδα.
Επ. ημερ.: Επιστημονική ημερίδα.
Επ. συμπ.: Επιστημονικό συμπόσιο.
Επ. συνέδρ.: Επιστημονικό συνέδριο.

Λεξικών (Αντιθέτων, ετυμολογικών, ονομαστικών, ορθογραφικών, συγγενικών, συνωνύμων, κ.λ.π.).

Αγγλικής.

OD: D. N. Stavropoulos & A. S. Hornby, Oxford English – Greek Learner' s Dictionary.

Γαλλικής.

ΓΕ: C. Lust – Δ. Παντελοδήμος, *Γαλλο - ελληνικό λεξικό*.

Γερμανικής.

LST: H. F. Wend, *Langenscheidts Taschenwörterbuch der neungriechischen und deutschen Sprache*.

Ελληνικής.

LS: H. G. Liddel – R. Scott, *Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας*.

AN: Θ. Βοστταντζόγλου, *Αντιλεξικόν ή Ονομαστικόν της Νεοελληνικής*.

ΕΛ: Τεγόπουλου – Φυτράκη, *Ελληνικό Λεξικό*.

ΕΛΚΝ: Ν. Π. Ανδριώτη, *Ετυμολογικό Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής*.

ΛΑΓ: Ι. Σταματάκου, *Λεξικόν Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*.

ΜΜΛ: Α. Γεωργοπαπαδάκου, *Το μεγάλο μονοτονικό λεξικό της νεοελληνικής γλώσσας*.

Λατινικής.

ΛΕΛ: Στ. Κουμανούδη, *Λατινοελληνικό Λεξικό*.

Φιλοσοφίας.

CDP: R. Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*.

NPH: S. Auroux, *Les Notions Philosophiques, Encyclopédie Philosophique Universelle, Dictionnaire*.

HWP: J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

DOP: M. Rosenthal – P. Yudin, *A Dictionary of Philosophy (in English)*.

Περιοδικών.

Ελληνόγλωσσων.

Αν.: Αντί.

Αξιολ.: Αξιολογικά.

Αρδ.: Άρδην.

Β.Κ.Ε.: Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών.

Δευκ.: Δευκαλίων.

Διαλ.: Διαλεκτική.

Διάλογ.: Διάλογος.

Διοτ.: Διοτίμα. Επιθεώρηση Φιλοσοφικής Έρευνας.

Ε.Ε.Π.Ε.: Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης.

Ε.Π.Η.Θ.: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας (Επιστήμη και κοινωνία).

Ευθ.: Ευθύνη.

Ε.Φ.Ε.: Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση.

Θέσ.: Θέσεις.

Ίνδ.: Ίνδικτος.

Ιστορ.: Ιστορικά.

Λεβ.: Λεβιάθαν. Φιλοσοφία και Πολιτική, (Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία).

Λόγ. Χάρ.: Λόγου Χάριν.

Μανδρ.: Μανδραγόρας.

ΝΕ: Νέα Εστία.

ΝΕΠ: Νέα Εποπτεία.

ΝΚ: Νέα Κοινωνιολογία.

Νουμ.: Νουμάς.

Παν.: Πανοπτικόν.

Πλαν.: Πλανόδιον.

Ουτοπ.: Ουτοπία.

Πολ.: Πολίτης.

Πολ. δεκ.: Πολίτης δεκαπενθήμερος.

Σκέψ.: Σκέψεις. Περιοδική έκδοση Φιλοσοφίας και Διεπιστημονικής έρευνας.

Συγχ. Θέμ.: Σύγχρονα Θέματα.

ΦΠ: Φιλοσοφία και Πολιτική.

ΦΤ: Φιλοσοφικά Τετράδια.

Cog.: Cogito

Ξενόγλωσσων.

AJS: American Journal of Sociology.

ASS: Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik.

ADP: Archives de Philosophie.

APQ: American Philosophical Quaterly.

CJP: Canadian Journal of Philosophy.

DJP: Deutsche Zeitschrift für Philosophie.

Dial.: Dialektik.

DNZ: Die Neue Zeit.

DS: Der Staat.

EP: Economics and Philophy.

GS: Gesselschaft.

HPT: History of Political Thought.
JHI: (The) Journal of the History of Ideas.
JHP: (The) Journal of the History of Philosophy.
JGT: (International) Journal of Game Theory.
JMH: (The) Journal of Modern History.
JOP: (The) Journal of Politics.
HS: Hegel Studien.
HPQ: History of Philosophy Quaterly
KS: Kant Studien.
Min: Mind.
MinNs: Mind (New Series).
OM: Open Marxism.
PR: (The) Philosophical Review.
RD: Rue Descartes.
RDF: Rivista di Filosofia.
RIP: Revue Internationale de Philosophie.
RMM: Revue de Métaphysique et de Morale.
RP: Revue Philosophique.
RSPT: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
ZFP: Zeitschrift für Politik.
ZFPF: Zeitschrift für philosophische Forschung.

Εργογραφίας

Κονδύλης

EDD: Entstehung der Dialektik.

GSO: Grundzüge der Sozialontologie. (Das Politische und der Mensch).

ΑΠ: Αντίδραση-Παλινόρθωση, μτφ.: Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Ίνδικτος, 2001. [ελληνική έκδοση του “Reaktion, Restauration”, λήμμα στο *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, hg. v. O Brunner-W. Conze-R. Koselleck, τόμ. 5, 1984, σελ. 179-230].

ΕΔ: Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός.

ΕΙΑ: Επιστήμη, Ισχύς και Απόφαση.

ΗΙΟ: Ηδονή, Ισχύς, Ουτοπία.

ΘΠ: Θεωρία Πολέμου.

ΙΑ: Ισχύς και Απόφαση.

ΚΜ: Κριτική μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη.

ΜΑΕ: Marx και η αρχαία Ελλάδα.

ΜΠ: Μελαγχολία και Πολεμική.

ΝΕΔ: Νεοελληνικός Διαφωτισμός.

ΟΑ: “Οφειλόμενες Απαντήσεις”²⁰.

ΠΑ: Περί Αξιοπρέπειας. [Ελληνική έκδοση του “Würde”, λήμμα στο *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. v. O Brunner – W. Konze – R. Koselleck, τόμ. 7, Stuttgart, 1992, σελ. 645-677].

ΠΠ: Περί Πολέμου.

ΠΑΠ: Παρακμή Αστικού Πολιτισμού.

ΠΑΝ: Πολιτικό και Άνθρωπος. [Ελληνική έκδοσ. του *Das Politisch und Der Mensch* (στην οποία και παραπέμπω καθώς είχα την τύχη κατά την περίοδο συγγραφής της παρούσας το έργο να μεταφραστεί από τον Λ. Αναγνώστου)].

ΠΨΠ: Πλανητική Πολιτική μετά τον Ψυχρό Πόλεμο.

ΠΝΘ: Παλιά και νέα θεότητα.

ΤΠΠ: Από τον 20^ο στον 21^ο αιώνα. Τομές στην πλανητική πολιτική περί το 2000.

²⁰ Το κείμενο “Οφειλόμενες απαντήσεις” αποτελεί ουσιαστικά **άρθρο** του Π. Κονδύλη, το οποίο δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά στο περιοδικό *Λεβιάθαν*, τεύχ. 15, (περίοδος Β'), 1994, σελ. 103-130, (στο εξής *Λεβ.*), αλλά περιλαμβάνεται και στο έργο *Μελαγχολία και πολεμική. Δοκίμια και μελετήματα*, Θεμέλιο και κληρονόμοι Π. Κονδύλη, Αθήνα, 2002, (σελ. 136-193), (συλλογή κειμένων του Π. Κονδύλη, στο εξής *ΜΠ*). Προς αποφυγή συγχύσεων, -καθώς στη μετέπειτα σχετική με τον Κονδύλη βιβλιογραφία επικρατεί η τάση να γίνεται παραπομπή στην πρώτη δημοσίευση του κειμένου-, το διακρίνω από τα υπόλοιπα άρθρα του και δεν παραπέμπω καθόλου στη συμπερίληψή του στο έργο *ΜΠ*.

Hegel

HW: Hegel Werke. (Ausgewählte Nachschriften und Manuskript), Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Hobbes

EOL: Elements of Law.

Lev: Leviathan.

SL: Six Lessons.

DCV: De Cive.

DCP: De Corpore.

Kant

ΔΟΚ: Δοκίμια.

ΚΚΑ: Κριτική Καθαρού Λόγου.

ΚΠΛ: Κριτική Πρακτικού Λόγου.

ΚΚΔ: Κριτική της Κριτικής Δύναμης.

ΜΗ: Μεταφυσική των Ηθών.

Lenin

LW: Lenin Werke.

Marx

ΓΙ: Γερμανική Ιδεολογία (Die deutsche Ideologie, MEW, τόμ. 3).

ΘΚ: Θεμέλια Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας.

ΜΦ: Η μιζέρια της φιλοσοφίας. (Απάντηση στη Φιλοσοφία της μιζέριας του Μ. Proudhon).

ΣΚ: Συμβολή στην κριτική της Πολιτικής Οικονομίας.

ΜΕW: Marx-Engels Werke. (Στις περιπτώσεις στις οποίες παραπέμπω σε αμετάφραστο κείμενο).

Schmitt

ΕΠ: Έννοια Πολιτικού.

ΘΑ: Θεωρία Αντάρτη.

ΠΘ: Πολιτική Θεολογία.

NN: Νομιμότητα και Νομιμοποίηση.

Weber

Β.Ε.Κ.: Βασικές Έννοιες Κοινωνιολογίας.

ΓΣΚ: Γέννηση Σύγχρονου Καπιταλισμού.

ΕΩΕ: Επιστήμη ως επάγγελμα.

ΚΘΣ: Κριτική Θεωρία του Στάμλερ (Stammler).

ΜΘΕ: Μέθοδος των κοινωνικών επιστημών.

ΠΟΚ: Περί ορισμένων κατηγοριών της κατανοούσας κοινωνιολογίας.

ΠΩΕ: Πολιτική ως Επάγγελμα.

Εισαγωγή.

Αποφασιαρχία (Decision problem):

“Ένα από τα βασικότερα προβλήματα τα οποία προκύπτουν στη λογική σε σχέση με τη συγκρότηση συστημάτων λογικής μορφής. Μια θετική ή αρνητική απόφαση για κάθε συγκεκριμένο μορφολογικό λογικό σύστημα οφείλεται στην ύπαρξη ή μη ύπαρξη κάποιων γενικών μεθόδων (ή αλγορίθμων π.χ.), η οποία καθιστά πιθανή την καθιέρωση -μέσω ενός ορισμένου αριθμού διαδικασιών-, του κατά πόσο μπορεί μία υπό αμφισβήτηση διατύπωση του συστήματος να αποδειχθεί ή όχι σε μία δεδομένη (υπαρκτή) μορφή συστήματος”²¹.

Entscheidung:

“(Στα ελληνικ. κρίσις, lat. decisio, dän. Afgørelse). Η έννοια της απόφασης/κρίσης χρησιμοποιείται συχνότερα σε συνάφεια με ερωτήματα *δικαίου* και ηθικής-πολιτικής και σημαίνει στο σύνολό της τον τρόπο με τον οποίο διακρίνεται οτιδήποτε μη συνειδητό και αμφισβητούμενο, [σύγκρινε με J. Und W. GRIMM, Dtsch. Wb. 3 (1862), σελ. 596 κ.ε.]. Σε έναν τέτοιο συσχετισμό ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ περιγράφει τη διεξαγωγή της επιλογής προτίμησης στην απόφαση περί δικαίου και αδίκου ως κρίσις τοῦ δικαίου [Hθ. Νικ. 1134a 31· Πολ. 1253a 39 κ.ε.]

Από τη σφαίρα του δικαίου μπορεί το ερώτημα να μεταφερθεί στη σφαίρα της *θρησκείας* η οποία κατ’ αναλογία υπόκειται στη διαδικασία του δικαίου. Μία τέτοιου είδους από ένα ουράνιο δικαστήριο περιγράφει ο ΠΛΑΤΩΝ στο μύθο του συμποσίου του *Γοργία* [η υπογράμμιση δική μου](ἐπειδὴν ἡ κρίσις ἤ) [Γοργίας 523]”. Αυτή η σημασία της τελικής απόφασης στο δικαστήριο των θεών εμπεδώνεται διαχρονικά και εκφράζεται περισσότερο μέσω της Παλαιάς Διαθήκης. Η επικαιροποίηση της εσχατολογικής αντίληψης του Ευαγγελίου του Ιωάννη επηρεάζει περισσότερο καθαρά για την παροντική απόφαση εν’ όψει της αποκάλυψης, απ’ ό, τι έχει σχέση με το επέκεινα δικαστήριο, αντίθετα με το εμφανές κρίσις: νῦν κρίσις ἔστιν τοῦ κόσμου τούτου (Τώρα είναι η κρίση αυτού του κόσμου)²².

²¹ M. Rosenthal – P. Yudin, *A Dictionary of Philosophy*, R. Dixon, M. Saifuiin (ed.), Moscow, Progress Publishers, 1967, σελ. 112, (στο εξής *DOP*). Σε νεότερες θεωρίες εξήγησης της ανθρώπινης συμπεριφοράς ως *ακολουθίας θεωρητικών αποφάσεων* (στους κλάδους των κοινωνιολογικών και οικονομικών επιστημών επί παραδείγματι) ως “πράξεις *ορθολογικές*” (ερώτημα αρκτικό ως προς την αναγκαιότητα ανέγερσης φιλοσοφικού λόγου) ορίζονται οι πράξεις οι οποίες προκύπτουν από την «ιδιαιτέρη ισορροπία» μεταξύ των *πεποιθήσεων* και των *αξιών* του δρώντος υποκειμένου, [οι δρώντες, περισσότερο απλά, ενεργούν ορθολογικά μόνο όταν επιλέγουν την πράξη η οποία *μεγιστοποιεί την αναμενόμενη ωφέλεια* (είτε η ωφέλεια ορίζεται ως *επιθυμητότητα* είτε ως *αξία*) των θεωρητικών τους προενοήσεων]. Κατά τον Papineau επί παραδείγματι, οι ρυθμιστικοί κανόνες συμπεριφοράς *δεν* αποτελούν την αιτία [όπως εκλαμβάνονται σύμφωνα με το αντίπαλο κριτικό επιχείρημα εντός του οποίου ισχυροποιείται ο *αιτιώδης και ιστορικός χαρακτήρας των κοινωνικών θεσμίσεων* (βλ. χαρακτ. το έργο του Apel ως ενδεικτικό μεταγενέστερων, αλλά ωστόσο ίδιου επιστημολογικού πλαισίου αντιλήψεων)], *αλλά απλώς επηρεάζουν τις επιθυμίες / πεποιθήσεις των δρώντων ως κανόνες* (με αναφορά βέβαια σε εθνογραφικές επιστημονικές αντιλήψεις) **πολιτισμικοί**.

²² J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (στο εξής *HWP*), Schabe & Co, Basel, 1972, τόμ. Β’, σελ. 542, (η μτφ. δική μου).

Θεωρία της απόφασης (decision theory):

Το κεντρικό πρόβλημα της θεωρίας της απόφασης είναι η εύρεση και η κατασκευή κριτηρίων για την επιλογή μίας «ιδανικής» ή μίας «ορθολογικής» εναλλακτικής δράσης σε περιπτώσεις δράσης ή σε περιπτώσεις λήψεως απόφασης. Το εύρος της θεωρίας της απόφασης, ειδικότερα η οριοθέτηση του αντικειμένου της μέσα στο πλαίσιο της ανθρώπινης συμπεριφοράς, επιλέγει μία από τη γκάμα αποφάσεων από την οποία προκύπτουν περισσότερες συνέπειες. Ο αποφασίζων δεν έχει σε γενικές γραμμές πλήρη έλεγχο των παραγόντων οι οποίοι καθορίζουν τις συνέπειες (το αποτέλεσμα). Εκτός από τον επιλεγμένο τρόπο δράσης η έκβαση εξαρτάται από περισσότερους ή λιγότερους περιβάλλοντες παράγοντες τους οποίους όμως δεν είναι ευχερές για τον αποφασίζοντα να καθορίσει. Προϋποτίθεται ότι η εξάρτηση των πιθανών αποτελεσμάτων από τους πιθανούς τρόπους δράσης και από τις πιθανές «περιστάσεις» που τις εκφράζουν είναι κατά βάση γνωστή. Αναλόγως των πληροφοριών σχετικά με τις «πραγματικές» συνθήκες του περιβάλλοντος χώρου, διακρίνει κανείς ανάμεσα σε «συνειδησιακές» καταστάσεις, μία διαδικασία στην οποία είναι γνωστό για τον αποφασίζοντα το πραγματικό συστατικό του περιβάλλοντος χώρου και σε «μη-συνειδησιακές» καταστάσεις, στις οποίες αναλόγως τον τύπο της «μη-συνειδήσης» του αποφασίζοντα μπορεί κανείς να προβεί και σε μία ακόμα διαφοροποίηση μεταξύ α) κινδύνου – β) παιγνίου – και γ) «μη-συνειδησιακών» καταστάσεων υπό τη στενότερή τους έννοια. [H. Schneeweiss, *Entscheidungskriterien bei Risiko*, 1966]²³.

Απόφαση (De-cisio, Ent-scheidung):

“Η πράξη ή η διαδικασία αποκοπής ή αποχωρισμού, από την οποία προκύπτει μια κοσμοεικόνα κατάλληλη να εγγυηθεί την ικανότητα προσανατολισμού την αναγκαία για την αυτοσυντήρηση. Πριν από την απόφαση δεν υπάρχει κόσμος ως συγκεκριμένα διευθετημένο Όλο μέσα στην αντίληψη ενός υποκειμένου επίσης συγκεκριμένου, δηλαδή υποκειμένου που κατέχει ορισμένη θέση μέσα σ’ αυτό το Όλο· υπάρχει απλώς ένας προκαταρκτικός κόσμος, δηλαδή μία ετερόκλητη ποικιλία ή ένα λίγο-πολύ χαλαρό άθροισμα κατ’ αρχήν ισότιμων υλικών, εντυπώσεων, κινήσεων και ροπών, που μέσα σ’ αυτήν την στερούμενη νοήματος αρχέγονη κατάσταση δεν μπορούν ούτε να παράσχουν ένα αξιόπιστο πλαίσιο προσανατολισμού ούτε να θέσουν σε κίνηση πράξεις υποσχόμενες επιτυχία ή να δικαιώσουν τέτοιες πράξεις εκ των υστέρων. Με την πράξη ή τη διαδικασία αποχωρισμού τα συστατικά στοιχεία του προκαταρκτικού κόσμου παύουν να είναι καταρχήν ισότιμα μεταξύ τους και μοιράζονται σε ενδιαφέροντα και αδιάφορα, ανώτερα και κατώτερα, όπου τα πρώτα αποτελούν συνάμα τη βάση ενός κοσμοθεωρητικού προσχεδίου”²⁴.

²³ *HWP*, τόμ. Β’, σελ. 544 – 545, (η μτφ. δική μου).

²⁴ *IA*, σελ. 23-24.

Αν υπήρξε σκοποθεσία χάριν της οποίας η πτέρυγα της φιλοσοφικής παράδοσης γνωστή ως *διαφωτίζουσα* εργάστηκε πυρετωδώς, αυτή ήταν σίγουρα η προσπάθεια να εξακριβωθεί με εργαλείο τον *ορθολογισμό*²⁵ μία πιθανή αντικειμενικότητα των αξιών, να καταστεί δηλαδή νοηματικά όχι μόνο το περιεχόμενο, αλλά και οποιαδήποτε αναφορά στο χώρο των αξιών κατά το δυνατόν προσήκουσα σε μία έννοια *αντικειμενικότητας*. Πολλοί εκπρόσωποι της φιλοσοφίας της νεωτερικότητας βέβαια, τόσο συγγραφείς²⁶, όσο και ιστορικοί των φιλοσοφικών

²⁵ Για τη σύνδεση μεταξύ Διαφωτισμού και ορθολογισμού βλ. ενδ. το άρθρο του A. Honneth, “Enlightenment and Rationality”, στο *Journal of Philosophy*, (στο εξής *JOP*), τόμ. 84, αρ. 11, Νοέμβρ. 1987, σελ. 692-699. Ο Κονδύλης υποστηρίζει ρητώς ότι δεν υφίσταται μία ορθολογικότητα και ένας ορισμός της, αλλά ότι η έννοια είναι ρευστή, βλ. *Το Πολιτικό και ο Άνθρωπος, Βασικά Στοιχεία της Κοινωνικής Οντολογίας*, μτφ.: Λ. Αναγνώστου, Θεμέλιο, Αθήνα, 2007, τόμ. 1^β, σελ. 715-717, (στο εξής *ΠΑΝ*). Ωστόσο, στο ίδιο έργο, λίγο παρακάτω, καταθέτει έναν ορισμό της ορθολογικότητας, αλλά και του ορθολογικού ανθρώπου. Βλ. αντίστοιχα, *ΠΑΝ*, τόμ. 1^β, σελ. 721: “Πρόκειται για την επίτευξη του γενικού προσανατολισμού, η οποία ακριβώς καθορίζει τι πρέπει κάθε φορά να θεωρείται εσωτερική συνοχή, ποιος ο σκοπός και ποια τα μέσα. Ορθολογικότητα είναι κατ’ αυτά η επίτευξη και η ικανότητα προσανατολισμού ενός όντος που έχει ξεπεράσει στην εξέλιξη του τον ασφαλές και γρήγορο αλλά πολύ στενό προσανατολισμό προς το σχήμα συμπεριφοράς «ερέθισμα-αντίδραση»”, και *ΠΑΝ*, τόμ. 1^β, σελ. 752-753: “Από αυτή την άποψη είναι σωστό να πούμε ότι ένας άνθρωπος είναι τόσο λιγότερο ορθολογικός όσο μικρότερη είναι η ικανότητά του να αναβάλλει κατά περίπτωση την ικανοποίηση των αναγκών του, να υποτάσσει βραχυπρόθεσμες ανάγκες σε μακροπρόθεσμες και να γεφυρώνει την απόσταση ανάμεσα στις βραχυπρόθεσμες και τις μακροπρόθεσμες με δραστηριότητες κατάλληλες για την επίτευξη των σκοπών του”.

²⁶ Το έργο του Wittgenstein επί παραδείγματι, περιέχει τις περισσότερες ίσως σοβαρές σκεπτικιστικές ενστάσεις για το ρόλο της φιλοσοφίας γενικά είτε υπό τη μορφή αφορισμών, είτε υπό τη μορφή γνήσιων ριζικών αμφιβολιών αναφορικά με τη δυνατότητα να έχει ο φιλοσοφικός λόγος όχι μόνο πρόοδο, αλλά ακόμα και *δικαίωμα εκφοράς*. Στο *Tractatus* επί παραδείγματι, η εξακρίβωση της τιμής της αλήθειας δεν παίζει κανένα ρόλο σε ό,τι αφορά το νόημά της, (η λεγόμενη και ρεαλιστική σημασιολογία του *Tractatus*, οι υπογραμμίσεις δικές μου). Πρβλ. (περισσότερο ενδεικτ.), *Πολιτισμός και Αξίες*, μτφ.: Μ. Δ. Μονάχου, Κ. Κωβαίου, σχ., επιμ.: Κ. Κωβαίου, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2000, σελ. 35: “Ακούς κάθε τόσο την παρατήρηση πως η φιλοσοφία δεν κάνει στην πραγματικότητα καμμία πρόοδο, και πως μας απασχολούν ακόμη τα ίδια φιλοσοφικά προβλήματα που είχαν απασχολήσει τους Έλληνες. Μα όσοι τα λένε αυτά δεν καταλαβαίνουν γιατί πρέπει να [...] ναί έτσι τα πράγματα [...]”, (άποψη που συνδέεται φυσικά με την κατευθυντήρια γραμμή της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας για τα όρια και τις δυνατότητες της γλώσσας, πρβλ. στο ίδιο, σελ. 129). Για μία γενική προσέγγιση του ζητήματος του μη αναθεωρητικού ρόλου της φιλοσοφίας κατά τον Wittgenstein βλ. το άρθρο του J. Lear, “Ας αφήσουμε τον κόσμο ως έχει”, μτφ.: Χ. Μητσοπούλου, *Δευκαλίων*, 16/2, Δεκέμβριος 1998, (στο εξής *Δευκ*), σελ. 201-227: “Υπάρχει μία καταθλιπτική τάση στη σκέψη του: πως το μοναδικό καθήκον της φιλοσοφίας είναι θεραπευτικό, να εμποδίσει «τη γλώσσα να πάει διακοπές». Στο πλαίσιο αυτής της τάσης, η μοναδική δουλειά του φιλοσόφου είναι να συγκρατήσει τον φιλόσοφο από το να πεί κάτι φιλοσοφικό. Ο πολιτισμός μείον τη φιλοσοφία θεωρείται πως βρίσκεται σε πολύ καλό δρόμο, και οποιαδήποτε φιλοσοφική επερώτηση θεωρείται ως ένας τύπος κοινωνικής ή διανοητικής παρέκκλισης η οποία χρειάζεται να θεραπευτεί ή τουλάχιστον να χαλιναγωγηθεί”. Πρβλ. το άρθρο της Μ. Δραγώνα - Μονάχου “Οι ηθικοί αφορισμοί του Wittgenstein: Τα σύγχρονα «εις εαυτόν» ή πώς «κουβεντιάζεται» η σιωπή”, στην επιστ. επετ. *Φιλοσοφία*, (Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας), τόμ. 10-11, Αθήνα, 1981, σελ. 433-482 (στο εξής *Φιλ.*), όπου αποδίδεται ο ιδιόμορφος χαρακτήρας της βιτγκενσταϊνικής «ηθικής». Πρβλ. επίσης την άκρως αντικονστρουβιστική

ιδεών και ρευμάτων²⁷, καθώς και επιμέρους μελετητές²⁸, αρνούμενοι τη δυνατότητα να αποτελούν οι αξίες γενικά (ανεξαρτήτως δηλαδή από το περιεχόμενο το οποίο αποδίδουμε σε αυτές)²⁹ ορθολογικά αποδείξιμες και δεοντολογικά (με βάση μία ηθική έποψη) ουσιαστικές δεσμευτικές αρχές, αντιτάχθηκαν:

ρήση του Wittgenstein από το βιβλίο του F. Weissman, *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*, μτφ. στα αγγλ.: J. Schulte, B. Mac Guinness, Blackwell, Oxford, 1979, σελ. 183-184 (το απόσπασμα απ' ευθείας από το σχολιασμό του στο *Πολιτισμός και Αξίες*, σελ. 150, η μτφ. δική μου): "Η μόνη ορθή μέθοδος για να κάνεις φιλοσοφία συνίσταται στο να μη λες τίποτε και να αφήνεις τους άλλους να κάνουν ισχυρισμούς. Αυτή είναι η μέθοδος που ακόμα χρησιμοποιώ". Ο Wittgenstein βέβαια (αν εξαιρέσουμε την αμετροπέειά του σε φράσεις όπως: "Καμιά φορά για να καταλάβεις μία πρόταση πρέπει να τη[ν] διαβάσεις στο σωστό της *tempo*. Οι δικές μου προτάσεις πρέπει να διαβάζονται *αργά*", ό.π., σελ. 91), έχει συγγράψει και ηθική φιλοσοφία, (βλ. π.χ. τη *Διάλεξη Περί Ηθικής*, μτφ., εισ., σχ.: Κ. Κωβαίου, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2000, στην οποία συναντάται και η διάκριση μεταξύ απολύτων και σχετικών αξιών, ζήτημα το οποίο έχει απασχολήσει ιδιαίτερα την έρευνα (βλ. ενδ. τα πρακτικά του επ. συνεδρ. «*Ludwig Wittgenstein. Πενήντα χρόνια από τον θάνατό του*», Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2002), και το οποίο προσπελάστηκε με την εισαγωγή της διάκρισης του έργου του σε πρώιμο και ύστερο (βλ. το άρθρο του Θ. Σακελλαριάδη, «Η γλωσσική στροφή του Wittgenstein», σελ. 17-26 στον παραπάνω τόμο). Για την ανωτέρω προβληματική βλ. επίσης το προαναφερθέν άρθρο της Μ. Δραγώνα -Μονάχου. Για τον Wittgenstein γενικά, βλ. αρχ. τη συστηματοποίηση της φιλοσοφικής του ορολογίας από τον H. J. Glock στο *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford 1996. Επίσης, τη βιογραφία του από τον R. Monk, *Το χρέος της μεγαλοφυΐας*, μτφ.: Γρ. (Ν.) Κονδύλη, επιμ.: Κ. Κωβαίου, Scripta, Αθήνα, 1999 (όπου και σχετική βιβλιογραφία).

²⁷ Η μη αποδοχή της δυνατότητας αντικειμενικής ισχύος όχι μόνο των αξιολογικών προτάσεων και της προτεραιότητας, και συγχρόνως ασφαλούς θεμελίωσης ορισμένων εξ' αυτών έναντι άλλων (με γνώμονα την προσπάθεια άρσης του θεμελιωτιστικού ρόλου της φιλοσοφίας), αλλά και των πραξιολογικών προταγμάτων συναντάται σήμερα στο έργο π.χ. του R. Rorty, (ο οποίος ουσιαστικά ζητά εγκατάλειψη της φιλοσοφίας), στο έργο του οποίου επιχειρείται η αφαίρεση της ορθοπρακτικής και κριτικής διάστασης του κλασικού φιλελεύθερου επιχειρήματος. Οι αντιφάσεις που ενυπάρχουν στο ρορτιανό επιχειρήμα οδηγούν αφενός στην *ταύτιση της έννοιας της αλήθειας με την έννοια της αξιοπιστίας*, (αφαίρεση του κριτηρίου ορθολογικότητας των επιχειρημάτων) και συνακόλουθα σε έναν *πραγματιστικό σχετικισμό*, σύμφωνα με τον οποίο οι αξίες λειτουργούν ως ρυθμιστές στα πλαίσια ενός γενικού "καθεστώτος" μεν, το οποίο αποτελείται όμως από *επί μέρους συμβατιστικά επικοινωνιακά δεδομένα* (ως «λεξιλόγια διαφόρων κοινοτήτων»). Βλ. ενδ. το άρθρο του Στ. Δημητρίου «Σύμβαση και Αλήθεια στη «μεταφιλοσοφία» του Rorty: Από τον φιλοσοφικό σχετικισμό στα «γλωσσικά παίγνια» της πραγματιστικής οντοπίας», *Δεκ.*, τεύχ. 16/2, Δεκέμβριος 1998, σελ. 149-179. (Ενδεικτική "εφαρμογή" της ρορτιανής τακτικής, στο σχετικά πρόσφατο *Η αριστερή σκέψη στην Αμερική του 20^{ου} αιώνα*, «Πραγματώνοντας τη σκέψη μας», μτφ. στα ελλ.: Θ. Χατζόπουλος, επιμ.: J. Habermas, Πόλις, Αθήνα, 2000, (μτφ. επιμ.: Κ. Καβουλάκος). Βλ. επί παραδείγμ. σελ. 158-159: "Η ανθρωπιστική εκπαίδευση θα ξαναγίνει αυτό που ήταν στους αστηρούς ακαδημαϊκούς κύκλους της Οξφόρδης και του Καίμπριτζ πριν από τις μεταρρυθμίσεις του 1870: [Α]πλώς η στενωπός που οδηγεί στην ανώτερη τάξη. Ελπίζω να έγινε σαφές τι εννοώ με τον όρο «εμπνέουσα αξία». Θα ήθελα τώρα να προσθέσω κάτι για τον όρο «μεγάλα λογοτεχνικά έργα». Αυτός ο όρος συχνά θεωρείται απηρχαιωμένος, όπως και ο πλατωνισμός. Με τον όρο «πλατωνισμός» εννοώ την αντίληψη πως όλα τα μεγάλα έργα της λογοτεχνίας, σε τελική ανάλυση, λένε το ίδιο πράγμα – και ότι είναι μεγάλα γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο. Αποτυπώνουν τις ίδιες αιώνιες «ανθρωπιστικές» αξίες. Μας θυμίζουν τα ίδια αναλλοίωτα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης εμπειρίας. [...]. Νομίζω ότι καλώς έχουν εγκαταλειφθεί αυτές οι πλατωνικές παραδοχές".

²⁸ Έχω υπ' όψιν μου ενδεικτικά το έργο του Saussure, εντός του οποίου επιχειρείται η αναίρεση της επιχειρηματολογίας υπέρ της αντιστοιχίας ονομάτων και πραγμάτων (καλύτερα: αντικειμένων), υπό την οπτική βέβαια μίας περισσότερο γλωσσολογικής παρά φιλοσοφικής οπτικής, βλ. ενδεικτικά F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, (Édition Préparée par Tullie de Mauro, postface de Louis-Jean Calvet), Payot, (Paris), Blv. Saint-Germain, 1986, (στα ελληνικά *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*, πρόλ., μτφ., σχόλ., σημ.: Φ. Δ. Αποστολόπουλου, Παπαζήση, Αθήνα, 1979).

²⁹ Βλ. ενδ. το άρθρο του M. Damjanović, "L' historicité des valeurs", στο περιοδικό *Διοτίμα*, Επιθεώρηση Φιλοσοφικής Έρευνας, Πρακτικά Δευτέρας Διεθνούς Εβδομάδος Φιλοσοφίας του Ελληνικού Πολιτισμού, μέρος I, (τεύχ. 12), 1984, σελ. 81-85 (στο εξής *Διοτ.*). Στο παρόν κείμενο, κάθε λόγος περί αξιών προϋποθέτει ότι η έννοια της "αξίας" είναι μία συγκεφαλαιωτική (των επιμέρους εννοιών) θετικά προσδιορισμένη έννοια [προϋποθέτει δηλ. περιεχόμενο, όποιο και αν είναι

α. στο κατά πόσο ο εξορθολογισμός των αξιών έχει επιτευχθεί όντως (συγγραφείς π.χ. όπως ο Nietzsche),

και

β. στο κατά πόσο είναι τελικά *ωφέλιμος*, αναφορικά με την προσφορά της φιλοσοφίας ως το αναστοχαστικό εκείνο πλαίσιο διαλεκτικού³⁰ ελέγχου της σχέσης του

αυτό, δεν εκλαμβάνεται δηλ. ως αφηρημένη, αλλά έχει αναφορά στην πράξη, (π.χ. αξία της ελευθερίας = πρακτική ελευθερία, αξία αλληλεγγύης = αλληλεγγύη στην πράξη, κ.ο.κ.). Βλ. ενδ. το έργο του Κ. Ψυχοπαίδη. Το πρόβλημα των καθολικά έγκυρων αξιών είναι σαφώς θεμελιώδους σημασίας στη φιλοσοφία. Βλ. ενδ. W. Wildelband – H. Heimssoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, μτφ.: Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1991, τόμ. Γ', σελ. 175-191.

³⁰ Εκλαμβάνω τον όρο “διαλεκτική” [πέραν του κλασικού νοήματος το οποίο της αποδίδει ο Πλάτων ως διανοητική αυτοκριτική και αυτοδιόρθωση, η οποία, ελέγχοντας τις αξιωματικές αρχές των επιστημών οδηγεί στο να ανακαλύπτονται αρχές *αυτόφωτες* και *προφανείς* (τὰ ἀνυπόθετα), και να αναιρεί τις ψευδείς επιστημονικές αρχές (τὰς ὑποθέσεις ἀναιρούσα, *Πολιτεία Ζ*, 533c 8, γενικά για την ύφανση της μεθόδου της διαλεκτικής πρβλ. *Φαίδων*)], ως σχήμα, (ήδη η έννοια “δια-λεκτική” εξυπονοεί την έννοια της πολλαπλότητας), αντίληψης-οικειώσης της ποιοτικής μεταβολής του “είναι” το οποίο και περιγράφει ως “γίνεσθαι”, ως όρο ο οποίος *εμπεριέχει* την έννοια όχι μόνο της *κίνησης*, (αφού συλλαμβάνει την κοινωνική εξέλιξη ως *ιστορική* κοινωνική εξέλιξη), αλλά και της ίδιας της μεταβολής της υπό την προϋπόθεση ότι η ίδια (η διαλεκτική) δεν παραμένει στατική αλλά *τελεί εξέλιξόμενη*. Για το ότι η διαλεκτική μέθοδος εκτυλίσσεται ως *υπερβαίνουσα τις αντιφάσεις* βλ. αρχ. G. Martin, *Πλάτων*, μτφ.: Φ. Πρεβεδούρου, μτφ. αρχ. κειμ.: Β. Παπαδή, Πλέθρον, Αθήνα, 1991, σελ. 113: “Οι υπέρμαχοι της διαλεκτικής, και πάνω απ’ όλους ο Πλάτων και ο Χέγκελ, πιστεύουν πως οι αντιφάσεις είναι αναπόφευκτες, τόσο στη σκέψη όσο και στην πραγματικότητα”. Εν συνεχεία, *διαλεκτική* ως “γνωσιοθεωρία του Μαρξισμού”, (βλ. Lenin, *Zur Frage der Dialektik*, 1915, *LW*, τ. 38, σελ. 343). *Διαλεκτική* (τέλος) ως πυρήνα μιας «θεωρίας» αντίληψης των φαινομένων ως αλληλοεξαρτούμενα, αλληλοκαθοριζόμενα και αλληλεπιδρώντα μεταξύ τους (αμιγής ντετερμινισμός). Για μία πρώτη επαφή με την ιστορία αλλά και τις δυνατότητες του όρου *διαλεκτική*, βλ. Ε. Μπιστάκης, *Δρόμοι της Διαλεκτικής*, Άγρα, Αθήνα, 2003. Σημειωτέον ότι ο Κονδύλης αφέρωσε τη διδακτορική του διατριβή στην προσπάθεια διερεύνησης και ανάδειξης των προϋποθέσεων εξέλιξης του όρου στη φιλοσοφική σκέψη της νεωτερικότητας, σε αντιστοιχία με την ανάδειξη της θέσης (του) για τον μεταφυσικό ουσιαστικά χαρακτήρα της διαλεκτικής στο έργο των μεγάλων θεωρητικών του γερμανικού ιδεαλισμού. Στο *EDD*, παρελαύνουν τα ονόματα (και η συμβολή) των Schiller, Hölderling, Hegel, (κυρίως οι διαφοροποιήσεις του από τον Fichte), Leibniz, Rousseau, Jacobi, Wumbolts, Hermstehuis, Stiffler, Storr, Kant, κ.α.. Στον πρόλογο του προαναφερθέντος έργου, (όπου και παραδίδονται κάποιες γενικές διευκρινίσεις για τη μεθοδολογική υφή των επιχειρημάτων), διαβάζουμε χαρακτηριστικά (σελ. 13-14, η μτφ. δική μου): “Ο ισχυρισμός της πρωτοκαθεδρίας του μεταφυσικού στη διαλεκτική δομή σκέψης δεν αντιτίθεται στην υπογράμμιση της σημασίας κοινωνικοϊστορικών και ψυχολογικών παραγόντων για τη γένεσή του. Η νεομαρξιστική ερμηνεία βασίζεται κυρίως στην σύγχυση της (σωστής) διαπίστωσης της επιρροής κοινωνικοπολιτικών παραγόντων στον τρόπο σκέψης των μετακαντιανών με τη (λαθεμένη) παραδοχή ότι αυτή η ερμηνεία δημιουργήθηκε αρχικά ή προνομιακά στο πεδίο της κοινωνικής θεωρίας. Αντιθέτως, πρέπει να επισημανθεί ότι αφορμές –οι οποίες σε τελική ανάλυση είναι κοινωνικοπολιτικής προέλευσης- τουλάχιστον στο φιλοσοφικό (ή ακόμα και στο θεολογικό) πεδίο, δεν αντανakλώνται ούτε πρωταρχικά ούτε απαραίτητως σε αυτόνομες και αυτόρκες κοινωνικοθεωρητικές θέσεις, αν και η αντικειμενική κοινωνικοπολιτική τους σημασία συχνά εκβάλλει σε κοινωνικοθεωρητικές τοποθετήσεις. Η δική μας θέση, ότι δηλαδή η διαλεκτική είναι μία μεταφυσική κατασκευή, δεν στοχεύει λοιπόν σε καμία περίπτωση σε μία φρόνιμη υπεράσπιση της ευγένειας του φιλοσοφικού πνεύματος ενάντια στον υποτιθέμενο υποβιβασμό του μέσω της απόδειξης των πολλαπλών κοινωνικών του εξαρτήσεων –και πρέπει ωστόσο να υποτεθεί ότι ο τρόπος με τον οποίο η προαναφερθείσα θέση θεμελιώνεται εδώ δεν πρόκειται να ικανοποιήσει ειδικά εκείνους οι οποίοι συναναστρέφονται με τον μαρξισμό για τόσο καιρό όσο νομίζουν ότι αντιλαμβάνονται μέσα στο “χειραφετητικό του μήνυμα” τη φωνή της δικής τους καρδιάς, επιχειρούν όμως να παραλείψουν κατά έναν τρόπο την αυστηρά κοινωνιολογική και ιδεολογική πλευρά του έργου του Marx, καθώς οσφραίνονται σε εκείνον έναν κίνδυνο για «την» Φιλοσοφία ως χειραφετητική θεωρία με απόλυτη απαίτηση αλήθειας-”. Πρβλ. (στο ίδιο) σελ. 187, παρ. Για την αποφυγή

αξιολογικού πλέγματος από τη γένεσή του μέχρι και την συνύφανσή του με το δεοντολογικό νομολογικό κεκτημένο/αιτούμενο, αλλά και εθιμοτυπικής υφής δικαϊκούς ρυθμιστικούς κανόνες.

Εντός του συγχρόνου φιλοσοφικού διαλόγου γύρω από ζητήματα αξιολογίας ουσιαστικά απλά άλλοτε αναπαράγεται –υπό εξελιγμένη βέβαια επιχειρηματολογική μορφή- η παλαιά αντιπαράθεση μεταξύ Καλλικλή και Σωκράτη στον *Γοργία* περί εφαρμογής του “νόμου της φύσης” (υπό την έννοια της ισχύος μίας κυκλώπειας έννοιας δικαίου) εν αντιθέσει με τη συμβατιστική ηθική του *πολιτικού νόμου*³¹, άλλοτε αμφισβητείται ριζικά η δυνατότητα μίας επιστήμης της ηθικής γενικά³², άλλοτε τέλος γίνεται λόγος για “επιθανάτιους ρόγχους” του ορθολογισμού³³,

συστηματοποίησης των μαρξικών απόψεων (εξ’ ού και τα εισαγωγικά στο *θεωρίας* ανωτέρω), βλ. ενδ. Π. Νούτσος, “Προβλήματα ερμηνείας της σκέψης του Marx”, *Δωδώνη*, τεύχ. 3, 15, 1986, σελ. 9-24. (στο εξής *Δωδ*), Πρβλ. εν συνεχεία την εργασία μου, *Karl Marx. Η προβληματική της θεωρητικής συστηματοποίησης της σκέψης του*, Οδυσσεύς, Αθήνα, 2009, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

³¹ Βλ. *Γοργίας*, 483b 4 – 483d 21: “[Α]λλ’, οἶμαι, οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἀνθρώποι εἰσι καὶ οἱ πολλοί. Πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσι καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν, ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἄδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γάρ, οἶμαι, αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσι φαυλότεροι ὄντες. Διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλέον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἄδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν· ἡ δέ γε, οἶμαι, φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. Δῆλα δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένοις, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τῷ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν”, πρώτη αναφορά στη σωζόμενη λογοτεχνία, κατά τον Taylor, “της «καπειλητικής» έκφρασης «νόμος της φύσεως»”, (A.E. Taylor, *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, M.I.E.T., Αθήνα, 1992, [1990], σελ. 640, υποσ. 21). Οι απόψεις του Κονδύλη περί επίτασης της ισχύος, αν και ομοιάζουν αρχικά με τις αντίστοιχες Καλλικλείες, τελικά προσεγγίζουν περισσότερο αυτές του Θρασυμάχου της *Πολιτείας*, καθώς ο Κονδύλης ουδέποτε αναφέρεται ρητῶς σε έννοια δικαίου του ισχυροτέρου όπως ο Καλλικλής. Η διαφορά έγκειται στο ότι ο Θρασύμαχος αμφισβητεί τη συμβατιστοκρατική ηθική θεμελιώνοντας την εναντίον της θέση του στο ότι αποτελεί έκφραση της *περιορισμένης νοημοσύνης και αδυναμίας της αγέλης* (την ίδια στιγμή κατά την οποία ικανοποιεί τη θέληση για δύναμη του κυβερνώντα), ενώ ο Κονδύλης αμφισβητεί ευθέως τον ίδιο τον αποχρώντα λόγο ύφανσης της ηθικοκανονιστικής σκέψης, την ορθολογική θεμελίωση των αξιών, στο όνομα όμως επίτευξης προσανατολισμού ικανού να εγερθεί την *αυτοσυντήρηση* (βλ. επί παραδείγματι *ΑΧ*, σελ. 100, *ΙΑ*, σελ. 124, 127, 129, 130/131, 135, (στη γερμανική έκδοση), όπου “δεν υπάρχουν «αξίες» καθαυτές ούτε η μία ανταγωνίζεται την άλλη: οι «συγκεκριμένες υπάρξεις» με την νοηματοδότηση των εννοιών επιχειρούν να ανατρέψουν ή να εδραιώσουν ορισμένες σχέσεις μεταξύ τους”, άποψη ωστόσο η οποία μπορεί συνεκδοχικά να οδηγήσει και στις απόψεις του Καλλικλή. Στο θέμα θα επανέλθω διεξοδικότερα παρακάτω.

³² Ενδεικτικό είναι π.χ. το άρθρο M. Neumann, “Can’ t we all just respect one another a little less?”, *Canadian Journal of Philosophy*, τόμ. 34/4, Δεκέμβριος 2004, σελ. 463-484, (στο εξής *CJP*), στο οποίο υποστηρίζεται ένας προκλητικός αντικαντιανισμός εν’ όψει μίας δυνατότητας (έλλογης ωστόσο όπως αναγράφεται) συμπεριφοράς, η οποία δεν θα λαμβάνει καθόλου υπ’ όψιν της έναν ρυθμιστικό ρόλο των κανόνων ηθικής, αλλά αντίθετα (και με βάση τις απόψεις του S. Darwall), θα προάγει τον σεβασμό είτε ως appraisal respect (το να σέβασαι κάποιον “υπολογίζοντάς τον”, -παράμετρος η οποία έχει υπόρρητες χομπσιανές καταβολές, αφού το να υπολογίζεις “κάποιον” μπορεί να εκληφθεί και ως “να τον φοβάσαι”), είτε ως recognition respect (το να σέβασαι κάποιον επειδή αναγνωρίζεις το “ποιόν”, χαρακτήρα, ικανότητες και πράξεις του -παράμετρος ενδεικτική του πραγματιστικού χαρακτήρα της σκέψης του).

³³ Ο Κονδύλης ρητῶς αντιτάσσεται στη δυνατότητα ύπαρξης μίας αντικειμενικής ορθολογικότητας. Βλ. *Επιστήμη, Ισχύς και Απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα, 2001, σελ. 53, (στο εξής *EIA*): “Ο, τι εμφανίζεται ως ορθολογικότητα της απόφασης και της απόδοκής της θεωρίας[,] στην πραγματικότητα είναι η ιστορική τους συγκεκριμενοποίηση, ήτοι μ[ί]α τέτοια αντιστοιχία της θεωρίας προς την ιστορική στιγμή, ώστε το περιεχόμενό της να αιχμαλωτίζει κατ’ ανάγκη τη σκέψη των συγκεκριμένων ανθρώπων, οι οποίοι είναι υπάρξια και διανοητικά δεμένοι με την ίδια τούτη στιγμή”.

“ραχοκοκαλιάς” οποιουδήποτε λόγου περί αξιών³⁴, με τη σύγχρονη επιδίωξη ανάδειξης της αδυναμίας της διαφωτιστικής παράδοσης να θεμελιώσει μια φιλοσοφικά εδραία δεοντολογική ηθική και κοινωνική ανθρωπολογία με αναφορές στο χώρο των αξιών. Ο αντίλογος σε μία ηθικά/αξιολογικά κανονιστική θεώρηση εκτυλίσσεται σήμερα τόσο στο επίπεδο προσπάθειας τόνωσης της κλασικής θεωρίας των παιγνίων (εντός της οποίας η έννοια μίας κανονιστικής ηθικής δεοντολογίας απουσιάζει εντελώς)³⁵ με απόψεις θεωρητικών της κλασικής³⁶ πολιτικής φιλοσοφίας³⁷, όσο και σε μία μετακεύνσυνανή μονεταριστικού τύπου νεοφιλελεύθερη

³⁴ Για την αντιδρούσα στον ορθολογισμό φιλοσοφία της νεωτερικότητας, βλ. ενδ. το κείμενο του J. Habermas, “Η κριτική της μεταφυσικής ως υπονόμευση του δυτικού ορθολογισμού: Heidegger” (σελ. 169-202) στο έργο του Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας. Δώδεκα παραδόσεις*, μτφ.: Λ. Αναγνώστου, Α. Καραθανάση, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993, όπου δίδεται και ένα περίγραμμα της χαιντεγκεριανής επιχειρηματολογίας για την παραίτηση της φιλοσοφίας από τον αυτοθεμελιωτικό και σκοπεύοντα σε μία ολοκληρωτική θεμελίωση ρόλο της (βλ. ειδ. σελ. 193-197). Για μία απ’ ευθείας επαφή με περισσότερο πρόσφατες αντιλήψεις, βλ. το άρθρο του L. Sass (στο «δρόμο» του Feyerabend): “Το τέλος του ρασιοναλισμού στην κοινωνική ανθρωπολογία”, *Διάλογος*, τεύχ. 54, 1987 (B’), σελ. 65-71 (στο εξής *Διάλ.*, πρωτοδημοσιευμένο στο αμερικανικό περιοδικό *Harpen*). Για τον Feyerabend (πέραν του επιστημολογικού του αναρχισμού όπως εκφράζεται αρχικά στο *Ενάντια στη μέθοδο*, μτφ.: Γρ. Καυκαλάς, Γ. Γκουνταρούλης, εισ., επιμ.: Γ. Γκουνταρούλης, Σύγχρονα Θέματα, Αθήνα, 1975), βλ. το αφιέρωμα στη σκέψη του από το περιοδικό *Δεκ.*, τεύχ. 38, Αθήνα, 1985, αλλά και το λιβελλό του ενάντια στη φιλοσοφική σκέψη ως (ανεπιτυχώς) πασχίζουσα να οργανώσει την πολιτιστική πολυειδία του σύγχρονου κόσμου, (“Πολιτιστικός Πλουραλισμός ή θωμμαστή νέα μονοτονία;”), *Λεβ.*, τεύχ. 10, (B’ περ.), 1991, σελ. 7-14.

³⁵ Για τον Hayek επί παραδείγματι, η κοινωνία δεν υφίσταται ως υποκείμενο και συνεπώς είναι αδύνατος ο εντοπισμός σκοποθεσίας στη λειτουργία της και την αναπαραγωγή της, άποψη η οποία εντάσσεται στο γενικότερο ερώτημα εάν τελικά είναι αφηρημένο το αντικείμενο της κοινωνικής και πολιτικής φιλοσοφίας. Βλ. κυρίως το έργο *Law, Legislation and Liberty*, Routledge and Kegan Paul, τόμ. 3, London, 1982. Ωστόσο, μετριοπαθέστερες απόψεις όπως του Rawls, προτείνουν την αποφυγή “θεσμοποίησης” της θεωρίας των παιγνίων καθώς οδηγεί, όπως υποστηρίζει, σε υποστολή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, οργανώνοντας σε βάση πελατειακή τη σχέση πολίτη – κράτους. Ενδ. βλ. *J. Rawls’ theory of Social Justice. An introduction*, (επιμ. Η. Gene Blocker – E. H. Smith), Ohio University Press, Athens (U.S.A.), 1982, (1976). (Κυρίως το άρθρο “Rawls, Games and Economic Theory”), του G. Corrado (Ohio University), σελ. 71-109, επί παραδείγματι, σελ. 71, η μτφ. δική μου: “Τα άτομα, πίσω από το πέπλο, αγνοούν τα ίδια τα δικά τους ενδιαφέροντα και τα προσωπικά τους χαρακτηριστικά. Δεν αντιλαμβάνονται τη στάση τους στην κοινωνία, τις ιδιαίτερες ικανότητές τους, το φύλο τους, ή ακόμα και τις σχετικές προτάσεις περί καλού. Γνωρίζουν μόνο «γενικά γεγονότα» σχετικά με την ανθρώπινη κοινωνία”, (με παραπομπές στο έργο του Rawls). Γενικότερα για τη σκέψη του Rawls, βλ. Λ. Μελά, *Το πρόβλημα της δικαιολόγησης των αρχών δικαιοσύνης: Συναίνεση και δεσμευτικότητα*, διδ. διατρ. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2003.

³⁶ Είναι γεγονός ότι χρησιμοποιούμε τον όρο “κλασική” για την πολιτική φιλοσοφία της μεταμεσαιωνικής περιόδου καταχραστικά, εάν αναλογιστούμε ότι θεμελιωτής ουσιαστικά της φιλοσοφικοπολιτικής σκέψης θεωρείται ο Σωκράτης. Στο παρόν κείμενο, χαρακτηρίζω ως *παραδοσιακή* ή *κλασική* τη[ν] φιλοσοφικοπολιτική σκέψη των αρχαίων χρόνων, (Σωκράτης, Πλάτων, Αριστοτέλης, Κικέρων, Σενέκας, Τάκιτος, Πλούταρχος, κ.α.), ως *νεότερη* τη σκέψη μέχρι και την περίοδο συγγραφής του έργου των Marx-Engels, και τέλος ως *σύγχρονη* ή *μοντέρνα* την μετά Marx παραγωγή φιλοσοφικοπολιτικών (περισσότερο σωστά: πολιτικοοικονομικών) κειμένων.

³⁷ Βλ. π.χ. το άρθρο του Γ. Βαρουφάκη, “Η κριτική των κοινωνικών διακρίσεων και της Ηθικής. Ο Hume και ο Marx συναντούν την εξελικτική θεωρία των παιγνίων”, στο περιοδικό *Αξιολογικά*, (στο εξής *Αξιολ.*), τεύχ. 10, Μάιος 1997, σελ. 109-150, εντός του οποίου γίνεται αρχικά προσπάθεια να εξεταστεί ποια στρατηγική είναι περισσότερο ωφέλιμη ως κοινωνική συμπεριφορά, η επιθετική ή η αμυντική, εν συνεχεία να αποδειχθεί ότι η εξελικτική θεωρία των παιγνίων (θεώρηση στην οποία κατεξοχήν ενυπάρχουν οι έννοιες της κατίσχυσης, αύξησης της ισχύος, κ.λ.π.), συγγενεύει με τη μαρξική θεώρηση στο βαθμό που “και οι δύο προωθούν μία υλιστική θεωρία των ηθών”, (σελ. 141, υποκ.: *Ο Marx εναντίον της Ηθικής*), με τα δε συμπεράσματα του συγγραφέα να συνοψίζονται στη φράση ότι τελικά, οι δρώντες “πράττουν με γνώμονα όχι τον ορθολογικό υπολογισμό της πιο αποδοτικής στρατηγικής, αλλά απλώς ακολουθώντας (ανεξάρτητα από το πόσο ορθολογικές είναι) τις κοινωνικές συμβάσεις της στιγμής” (σελ 110-111). Στη θεωρία των παιγνίων και στο βαθμό συναφείας

ερμηνευτική προοπτική, στην οποία έννοιες όπως *ισορροπία* των οικονομικών συμφερόντων ως οδηγούσα στην *εξυγίανση* της εσωτερικής οικονομικής πολιτικής³⁸ (κεκρυμμένος οργανικισμός³⁹), *καταλλαγή*⁴⁰, *οικονομική εξομάλυνση/μεγέθυνση*, *δημοσιονομική πειθαρχία*, *συμφέρον* (ως απόλυτη ερμηνευτική σταθερά), *αμοιβαίες προσδοκίες κέρδους*, *συνθήκες “κοινής γνώσης” της εμπορευματικής συναλλαγής ή συμφωνίας*, κ.λ.π., κυριαρχούν. Δεδομένων και των ανωτέρω, είναι φυσικά σαφές σε οποιονδήποτε έχει μία γενική έστω εικόνα του όγκου παραγωγής φιλοσοφικών κειμένων, ότι ο διάλογος γύρω από ζητήματα αξιολογίας στη φιλοσοφία *είναι και θα παραμείνει ανοικτός*, όσο ίδιον του φιλοσοφικού στοχασμού είναι να αυξάνεται, ακόμα και αν τμήμα της διανοητικής αυτής παραγωγής έχει χαρακτηριστεί από σύγχρονους ερευνητές ως “ορθολογική συζήτηση γνώμων”⁴¹ και “δοξογραφικός πλουραλισμός”⁴². Στο διάλογο φυσικά συμβάλλει και η άρθρωση επιχειρηματολογίας

της με την κονδυλική σκέψη θα αναφέρομαι διαρκώς κατά την ανάπτυξη των επιχειρημάτων μου. [Για το ότι η μαρξική σκέψη δεν μπορεί να θεωρηθεί ως απισχνάζουσα μία ηθική δεοντολογία, παρά το ότι “όπως είναι γνωστό, οι θεμελιωτές του λεγόμενου επιστημονικού σοσιαλισμού (Μαρξ και Ένγκελς) προσπάθησαν να εδραιώσουν την αναγκαιότητα του σοσιαλισμού στις ίδιες τις υλικές συνθήκες και εσωτερικές αντιθέσεις του καπιταλισμού και όχι στο αίσθημα περί ηθικής που μπορεί να έχει η κοινωνία ή μια ορισμένη κοινωνική τάξη” {Γ. Λιοδάκη, Προβλήματα Σοσιαλισμού, στο συλλογικό *Και τώρα τι; Το μέλλον της σοσιαλιστικής ιδέας στον 21^ο αιώνα, Δ’ Πανελλήνιο Συνέδριο: «Προβλήματα Σοσιαλισμού»*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1999, σελ. 93-116 (σελ. 95)}, βλ. το έργο του Κ. Ψυχοπαίδη.

³⁸ Επί παραδείγματι, στη χαγιεκουανή θεωρία παιγνίων, όπου ανταγωνίζονται ως πρακτικές αρχές η δεξιότητα και η τύχη, με τη δε *καταλλαγή*, να ορίζεται ως *παίγνιο δημιουργίας πλούτου* [και *μόνο πλούτου*, σημ. του συντ.], “λανθάνει η νεοκλασική ιδέα περί ισορροπίας της αγοράς, η οποία ωστόσο προϋποθέτει *πλήρη γνώση* των συνθηκών της αγοράς, προκειμένου να επιτευχθούν συνθήκες “τέλειου ανταγωνισμού”, (βλ. Μ. Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός. Κλασικός και Νέος*, Ίδρυμα Σ. Καράγιωργα, Αθήνα, 1993, σελ. 143).

³⁹ Ως “οργανικισμός” (εν τάχει) ορίζεται το πολιτικό καθεστώς σύμφωνα με το οποίο *η δομή και η αρμονία του πολιτεύματος εξαρτώνται από τη δομή και την αρμονία των σημαντικότερων τάξεων της κοινωνίας*.

⁴⁰ Για την εισαγωγή του όρου “επιστήμη της καταλλαγής” προς αντικατάσταση του όρου “οικονομική επιστήμη” και τη σύστοιχη κοινωνική ανθρωπολογία η οποία εκλαμβάνει τον άνθρωπο ως “ζώο το οποίο πραγματοποιεί ανταλλαγές”, βλ. R. Whately, *Introductory Lectures on Political Economy*, London, 1832, άποψη εκκινούμενη προφανώς από το το αριστοτελικό *καταλλάσσειν* (*Ηθ. Νικ.* 1117b 6, 11157a, 1115b 7, πρβλ. *Πολιτικά* 1253b 15, όπου και η διάκριση μεταξύ της αξίας *χρήσης* και της αξίας *ανταλλαγής* των υλικών αγαθών). Σχετικά, βλ. το κριτικό σχόλιο του Μ. Αγγελίδη στο *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1993, σελ. 102: “Αφού ο οικονομικός υπολογισμός είναι δυνατός μόνο στο πλαίσιο της αγοράς και εκφράζεται στις τιμές, οι οποίες δεν στηρίζονται στον εργάσιμο χρόνο ως μέτρο τους και δεν υποδηλώνουν παρά μόνο τις «προτιμήσεις» των ατόμων, έπεται ότι η θεωρία της καταλλαγής *απαλλάσσεται από τα κρίσιμα πρακτικά προβλήματα μεταρρύθμισης και άρσης των κοινωνικών χωρισμών που έθετε η θεωρία της αξίας*”. Ενδεικτικά αναφέρω ότι για τον Hayek, (πέραν των Neumman και Morgenstern) υπέρμαχο της θεωρίας των παιγνίων, η καταλλαγή ορίζεται ουσιαστικά ως “παίγνιο δημιουργίας πλούτου”, το οποίο *απαιτεί πλήρη γνώση των όρων και κανόνων της πολιτικής του οικονομικού πράττειν*.

⁴¹ Βλ. παρακ, υποσ. 42.

⁴² Βλ. π.χ. το άρθρο του Νικόλα Σεβαστάκη, “Οι δύο παραδόσεις της [Π]ολιτικής [Φ]ιλοσοφίας”, *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τεύχ. 13, Θεμέλιο, Μάιος 1999, σελ. 30-44, (σελ. 30, στο εξής *Ε.Π.Η.Θ.*), στο οποίο, εκκινούμενος από τον στοχασμό των Ricœur, Ferry, Taylor και άλλων προτείνει την επανεξέταση του ερωτήματος περί συναίρεσης μεταξύ «αγαθού βίου» και «ορθής κοινωνίας» (σελ. 43). Το παράδοξο είναι ότι ενώ υιοθετεί το “κλασ[σ]ικό νόημα του όρου [δόξα]” (σελ. 36), αναφέρεται σε διάκριση μεταξύ “δημοκρατικής διαβούλευσης”, [...] “*ίδια[ς] πρακτική[ς] φιλοσοφία[ς]* της δημοκρατίας”, (σελ. 37) και “*δοξογραφική[ς] αποτίμηση[ς]*, [...] “*ελεύθερης καταγραφής των γνώμων που κυκλοφορούν σε μια κοινωνία*”, (ό.π.). Αν δεχτούμε το “κλασικό νόημα του όρου *δόξα*”, τότε ο όρος *δοξογραφικός πλουραλισμός* και η ορθολογική συζήτηση γνώμων στην οποία “*μειώνεται η διαβούλευση*” (σελ. 30), υποδηλώνει ανεπιστημονικότητα του φιλοσοφικού λόγου υπό την κλασική έννοια. Πρβλ. τη[ν] συνέντευξή του για τον πατέρα του με τίτλο “Ο δικός μου

από πλευράς κριτικής (ορθολογικής ή μη, δεν ενδιαφέρει εδώ) θεωρίας, από την οποία προέρχεται -και θα συνεχίσει να προέρχεται-, ο κύριος αντίλογος στη νεοφιλελεύθερη οικονομικοκοινωνική πρόταση⁴³. Στον διάλογο αυτόν έρχεται να ενταχθεί και το παρόν κείμενο, φιλοδοξώντας -και αυτό το τονίζω- να συμβάλλει στην επιχειρηματολογία η οποία θέλει τις αξίες –εάν και εφ’ όσον αυτές προκρίνονται τόσο από τον φιλοσοφικό λόγο όσο και από τη σχέση μεταξύ κοινωνίας, φιλοσοφίας και ιστορικού υποκειμένου⁴⁴-, ρυθμιστές του εννόμου πολιτικού βίου, τοποθετώντας όχι απλώς στην κορυφή, αλλά στην ίδια τη διαδικασία συγκρότησης και αναπαραγωγής μίας ευσύντακτης κοινωνικής και πολιτικής ζωής έννοιες και “θέσεις” όπως δικαιοσύνη, ισονομία, ισότητα, αλληλεγγύη, προτεραιότητα υπεράσπισης των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων έναντι της απαξίωσης και του υποβιβασμού τους από την κοινωνική αρχή, κ.λ.π.

Ένας από τους στοχαστές ο οποίος αμφισβήτησε τη φερόμενη ως επιτυχημένη αναφορικά με τον “εξορθολογισμό των αξιών” και τη σύμφυτη με αυτόν κανονιστικότητα⁴⁵ προσπάθεια του διαφωτιστικού εγχειρήματος

Αλέξης”, η οποία και περιέχεται στο τετραμηνιαίο περιοδικό για την Τέχνη και τη Ζωή *Μανδραγόρας*, έτος 7^ο, τεύχ. 20-21, χ.χ., σελ. 15, (στο εξής *Μανδρ.*), όπου ο συγγραφέας αυτοχαρακτηρίζεται “σοφιστής”. Είναι προφανές, ότι το ευφυολόγημα του Σεβαστάκη έγκειται στο ότι υποστηρίζοντας πως είναι σοφιστής αφήνει να εννοηθεί ότι τελικά τάσσεται με τον Πλάτωνα. Γιατί αν όντως θεωρεί τον εαυτό του σοφιστή, υπό ποία οπτική –αν όχι την πλατωνική, δηλαδή εκείνη του ορθολογιστή, του φιλοσόφου ως επιστήμονα, χαρακτηρίζει ως ‘δόξες’ όχι μόνο τις “γνώμες που κυκλοφορούν στην κοινωνία” αλλά και τις καταγραφές τους; Ο νόον, νοείτω. Ο Ν. Σεβαστάκης έχει τοποθετηθεί και στο διάλογο γύρω από το έργο του Π. Κονδύλη με το άρθρο του “Στον κλοιό της ισχύος”, *Ελεύθερος Τύπος*, 5 Φεβρουαρίου 1999, σελ. 9.

⁴³ Αν σε λίγες γραμμές είναι εφικτό να συνοψιστεί η «μετασχηματιστική άποψη» της σύγχρονης κριτικής θεωρίας, σύμφωνα με την οποία απαραίτητη δεν κρίνεται ούτε η ρήξη ούτε όμως και η “παρωπίδεια συνέχιση” του διαφωτιστικού προτάγματος, αλλά προκρίνεται μία *recuperacion de la proyecto original*, μία επανοικειοποίηση των διαφωτιστικών στοχεύσεων με διαφορετικά ωστόσο εργαλεία, και μία επιπλέον αναφορά/αξιοποίηση της έννοιας του πρακτικού (καντιανού) λόγου με παράλληλη ελάττωση του αντίστοιχου οικονομικοθεωρητικού, μπορούμε να θέσουμε ως θεμελιώδη όρο (τόσο της κριτικής σχολής, όσο και της εδώ κατατιθέμενης επιχειρηματολογίας) τον όρο κριτική ερμηνεία, όπου το “κριτική”, παραπέμπει σε μία ποππεριανή μεθοδολογική σκοπιά.

⁴⁴ Υιοθετώ εδώ (ο Κονδύλης θα θεωρούσε εξώφθαλμα ντεσιζιονιστική τη στάση αυτή, επικαλείται ωστόσο ουκ ολίγες φορές την “Ιστορία” ως επιρρωστική των θέσεων του, βλ. ενδ. *ΑΧ*, σποράδην, τη θέση του ιστορικού P. Gaillard για τον άνθρωπο ως ιστορικό (κατεξοχήν) ον. Βλ. ενδ. D. R. Kelley, “Historia integra: François Boudouin and his conception of History”, *Journal of the History of Philosophy*, τόμ. 25, 1964, σελ. 35, (στο εξής *JHI*). Ο Κονδύλης (*ΑΧ*, σελ. 75), μιλώντας για τον Marx, δέχεται την υπεροχή της ιστορίας έναντι της θεωρίας, περιερχόμενος έτσι σε αντίφαση με βασικές θέσεις του, όπως π.χ., το ότι οι πόλεμοι οφείλονται εξ’ ολοκλήρου στην αύξηση του πληθυσμού και όχι (όπως ο Marx απέδειξε) σε ταξικές διαφορές (βλ. *Από τον 20^ο στον 21^ο αιώνα. Τομές στην πλανητική πολιτική περί το 2000*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1998, σελ. 79, στο εξής *ΤΠΠ*). Πρβλ. *Θεωρία Πολέμου*, Clausewitz, Marx, Engels, Lenin, Θεμέλιο, Αθήνα, 1998, σελ. 388 (στο εξής *ΘΠ*). Πειραστικό, αλλά ωστόσο ισχυρό επιχείρημα υπέρ της αναγκαιότητας της γνώσης της ιστορικής πορείας, στο “Στοχασμοί και αποφθέγματα”, περιοδικό *Νέα Εστία*, έτος 1973, τόμ. 146, τεύχ. 1717, Νοέμβριος 1999, σελ. 490-497 [μτφ.: Α. Λαρέλης, στο εξής *ΝΕ*, σελ. 495 (τίτλος αποφθέγματος «Φιλοσόφων Εγκώμιο»): “Η έλλειψη ιστορικής παιδείας είναι (ist) η αστεϊρέυτη πηγή έμπνευσης των φιλοσόφων”].

⁴⁵ Ως κανονιστικότητα ορίζω γενικά (σύμφωνα και με τις υποδείξεις του S. Auroux, *Les Notions Philosophiques, Encyclopédie Philosophique Universelle, Dictionnaire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, τόμ. 2, σελ. 2208-2209, (στο εξής *LNP*), **οποιαδήποτε άποψη η οποία θεμελιώνεται σε θεωρητικές τυπολογικές κατασκευές** οι οποίες εκφράζουν α. Συνειδησιακή αντίληψη του ότι *πρέπει να υφίστανται κανόνες* οι οποίοι ρυθμίζουν τη συμπεριφορά (των μελών τα οποία συμμετέχουν σε ένα παιχνίδι π.χ.), και οι οποίοι οφείλουν να καθίστανται γνωστοί από τα μέλη τα οποία αποτελούν μία ομάδα (κοινωνική, κ.λ.π.), β. Υποχρέωση υπακοής σε ό, τι η κανονιστικότητα αυτή επιβάλλει υπό την υπαγόρευση μίας αντικειμενικής αρχής (από τις αρχές των μαθηματικών με τη μορφή θεωρημάτων π.χ. μέχρι τους κανόνες δικαιοσύνης τους οποίους ένα κράτος θεσμοθετεί, γ. Επιδίωξη νομιμοποίησης της ίδιας της κανονιστικότητας ως προσπάθειας αντίθεσης σε μια έννοια

επιχειρηματολογώντας σθεναρώς εναντίον της προσπάθειας αυτής ήταν ο Π. Κονδύλης⁴⁶. Οι απόψεις του έγιναν αντικείμενο μελέτης, διαλόγου, σφοδρής κριτικής από τη μία, αλλά και ευρείας αποδοχής από την άλλη⁴⁷, από πληθώρα στοχαστών, ιστορικών της φιλοσοφίας, και το “απλό” αναγνωστικό κοινό της φιλοσοφίας γενικά.

περιπτώσιολογικής (ανάλογα με τις περιστάσεις) σχετικιστικής ρυθμιστικής αρχής, [ενδεικτικό παράδειγμα π.χ. αποτελεί η βρετανική σύλληψη της δικαιοσύνης ως εφαρμογής των νόμων κατά περίπτωση (περιπτώσιολογικό δίκαιο, όπου κάθε νέα παράβαση εξετάζεται με βάση προγενέστερες ανάλογες περιπτώσεις) εν αντιθέσει με το κεντροευρωπαϊκό δικαϊκό σύστημα (σύνταγμα, νόμοι, κανόνες, διατάξεις, κ.λ.π.), και δ. Μία αποφασιαρχικά συμβατιστική αποδοχή των ίδιων των κανόνων τους οποίους επιδιώκει να επιβάλλει από τα υποκείμενα που υπόκεινται στους κανόνες αυτούς, η οποία ακολουθεί τον εκάστοτε διαφοροποιημένο χαρακτήρα των υπό θέσπιση κανόνων (γεωγραφικό, πολιτικό, πολιτιστικό, εθνολογικό, κ.λ.π.), και η οποία εκλαμβάνει επιπλέον και τη μορφή γενικά αποδεκτών ηθικών και εθιμοτυπικών αρχών. Σημαντικό είναι να τονιστεί ότι ο Π. Κονδύλης, σε κανένα σημείο του έργου του (απ’ όσο γνωρίζω τουλάχιστον) δεν ορίζει επακριβώς πώς εκλαμβάνεται από τον ίδιο ο (τελευταία πολυσυζητημένος) όρος “κανονιστικότητα”. Ακόμα και αν ως αντίπαλος της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης ορίζεται η κανονιστική (επιταγματική) σκέψη, (βλ. *ΙΑ*, σελ. 10-12), πέραν του γενικού αυτού προσδιορισμού του χαρακτήρα της κανονιστικής σκέψης, παραμένει μετέωρο το ζήτημα του πώς ακριβώς αντιλαμβάνεται τους όρους *κανονιστικός-κανονιστικότητα*, κ.λ.π. ο Π. Κονδύλης. Σχετικά με το χειρισμό της έννοιας *κανονιστικότητα* στον ελλαδικό χώρο (αλλά και παράλληλα των εννοιών “σχετικισμός”, “μετριασμός”, κ.λ.π.), είναι άξιο λόγου να μνημονευθούν γενικά η αρθρογραφία του Κ. Ψυχοπαίδη (“Φορμαλισμός, ιστορισμός και αξιολογία στην θεμελίωση της πολιτικής οικονομίας”, *Αξιολογικά*, τόμ. 4, (1992), σελ. 132-190, τόμ. 5 (1993), σελ. 145-240 (στο εξής *Αξιολ.*), “Κανονιστικότητα, σχετικισμός και μετριασμός στην πολιτική φιλοσοφία της νεωτερικότητας”, *Δευκ.*, τεύχ. 11/2, 1993, σελ. 81-126, αλλά και το σύγγραμμα *Κανόνες και αντινομίες μέσα στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα, 1999, το άρθρο του Γ. Πρελορέντζου αναφορικά με ζητήματα κανονιστικότητας ή αξιακού (ηθικο-πολιτικού) σχετικισμού στο έργο του Spinoza “Σχετικισμός και κανονιστικότητα στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Spinoza”, *Αξιολ.* (ειδ. τεύχ. 2, Spinoza: Προς την ελευθερία), Εξάντας, Αθήνα, Νοέμβριος 2002, σελ. 67-110.

⁴⁶ Βλ. χαρακτ. *ΙΑ*, σελ. 141, όπου διερχόμενος την πάλη μεταξύ των αντιμαχόμενων πλευρών αναφορικά με την ερμηνεία κεντρικών εννοιών όπως [Ε]λευθερία, [Λ]όγος, [Π]νεύμα, κ.λ.π., και αφού έχει χαρακτηρίσει ως «μικροαστούς του πνεύματος» (σελ. 140), όσους θεωρούν ότι “η ισχυρή τους πλευρά έγκειται στη διατύπωση επιχειρημάτων, εκφράζει δηλαδή την ελπίδα ότι θα μπορούσαν να ξεφύγουν από σκληρότερες μορφές πάλης”, (ό.π.), ο Κονδύλης καταλήγει: “Τούτη η πίστη τρέφεται άλλωστε συχνά από το αρχέγονο όνειρο εγκαθίδρυσης ενός ειρηνικού παραδείσου πάνω στη γη (αρχικά με τη μετριόφρονη μορφή της χρήσης ειρηνικών διαδικασιών για την εξομάλυνση των συγκρούσεων) και επίσης συνυφαίνεται με την επίσης παλαιότατη αντίληψη, ότι ο άνθρωπος είναι έλλογος όχι μόνο με την τεχνική-εργαλειακή, αλλά και με την ηθική-κανονιστική έννοια του όρου. Οι συναφείς ανθρωπολογικές κατασκευές προσπαθούν να αποδείξουν ότι ο διάλογος και η επικοινωνία ριζώνουν στην από καταβολής σχέση του Εγώ με τους άλλους· επιδιώκουν έτσι να αντλήσουν λαθραία από ένα πραγματικό δεδομένο, δηλαδή από την πράγματι θεμελιώδη σχέση αυτή, μία δεοντολογία, δηλαδή μία εντελώς ορισμένη, κανονιστικά αντιληπτή και δεσμευτική μορφή της σχέσης τούτης. Όμως ο Άλλος [...]”. Πρβλ. το έργο *Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη. Από τον όμιμο Μεσαίωνα ως το τέλος του Διαφωτισμού*, Γνώση, Αθήνα, 1983, (στο εξής *ΚΜ*), στο οποίο ο Κονδύλης, αφού συλλέξει τους λόγους οι οποίοι και σήμαναν το τέλος της (κλασικής) μεταφυσικής (τόμ. Α’, σελ. 14-17, εισαγ.), και αναφερθεί σε “ριζοσπαστικούς τύπους κριτικής” στην (ανανεωμένη) μεταφυσική ως επιστημολογία (τόμ. Β’, σελ. 19, 21), χαρακτηρίζει τους “εκπρόσωπους του νεότερου ορθολογισμού” ως επιβουλόμενους “να προσδώσουν στις δικές τους αξίες την ίδια υπέρτατη αντικειμενικότητα, την οποία διεκδικούσαν όσες αξίες συνδέονταν με την παραδοσιακή μεταφυσική” (σελ. 25), προσδιορίζοντας ως «μεταφυσικές», έννοιες όπως *Φύση, Άνθρωπος, Λόγος, Ιστορία* (ό.π.). Αφήνοντας προσωρινά ασχολίαστο το παραπάνω απόσπασμα, διευκρινίζω εξ’ αρχής ότι στο παρόν κείμενο νοώ ως *ορθολογικό στοιχείο μίας θεωρίας αξιών* το στοιχείο το οποίο αναφέρεται “στην ανακατασκευή των όρων κοινωνικής ζωής, απειλών που προέρχονται από την μορφή των ιστορικών κοινωνιών, αλλά και στις αντιστάσεις που προβάλλονται ενάντια στις απειλές αυτές και εισέρχονται στις αξιολογήσεις και στις πρακτικές των θιγομένων”, (βλ. Στ. Δημητρίου, *Θεμελίωση και ανασκευή*, ό.π., πρόλ., σελ. 19).

⁴⁷ Επί παραδείγματι βλ. το εισαγ. σημ. του Αθ. Καΐση στο ανέκδοτο (μέχρι πρόσφατα) σε μτφ. του Λ. Λαμπρέλη κείμενο του Π. Κονδύλη “Στοχασμοί και αποφθέγματα” στο περιοδικό *ΝΕ*, έτος 73^ο, τόμ. 146, τεύχ. 1717, Νοέμβριος 1999, σελ. 490-497.

Ποιος ο λόγος γενικά η συζήτηση γύρω από τον Κονδύλη να λαμβάνει ολοένα και μεγαλύτερες διαστάσεις⁴⁸, και (ειδικότερα) υπό ποιους όρους οφείλεται να γίνει η ερευνητική προσέγγιση της συζήτησης αυτής; Περισσότερο απλά: Γιατί ασκήθηκε τόσο ευρεία και σκληρή κριτική στο έργο του; Αποτελεί ο διάλογος γύρω από τον φιλόσοφο αρχικά και πολιτικό στοχαστή εν συνεχεία Π. Κονδύλη μία επιβεβαίωση της άποψής του περί “εκλέπτυνσης των επιχειρημάτων από τις αντιτιθέμενες πλευρές”⁴⁹, δικαιώνει συνεπώς η πολυπληθής ενασχόληση με και κριτική στο έργο του τον ίδιο όταν εκτιμά ότι “η κανονιστική σκέψη βρίσκεται σε κρίση και θέλει να αυτοεπιβεβαιωθεί ασκώντας πολεμική εναντίον της [περιγραφικής θεωρίας της απόφασης] και αναζητώντας αποδιοπομπαίους τράγους”⁵⁰, ή αποτελεί περισσότερο ένα *ελεγκτικό*⁵¹ παρά «εναντιωτικό» επιχειρηματολογείν των όσων ο Κονδύλης υποστηρίζει, το οποίο συσταίνεται σαφώς λόγω της ήδη δομημένης κονδυλικής επιχειρηματολογίας ως αίτημα εκφοράς *εναργέστερου* του κονδυλικού φιλοσοφικού λόγου; Στα ερωτήματα αυτά (αλλά και σε πολλά άλλα) επιδιώκει να απαντήσει συστηματικά η παρούσα διατριβή, λαμβάνοντας υπ’ όψιν ότι ο Π. Κονδύλης υπήρξε γνώστης όχι μόνο της φιλοσοφικής παράδοσης από την οποία προσπάθησε να

⁴⁸ Πολύ σωστά οι Δ. Καρύδας και Γ. Φαράκλας αναλύοντα[ε]ς τους πρωτογενείς λόγους αντίθεσης μεταξύ του Κ. Ψυχοπαίδη και του Π. Κονδύλη στο άρθρο “Κονδύλης και Ψυχοπαίδης. Η διαμάχη για τον σχετικισμό στην σύγχρονη ελληνική φιλοσοφία”, *Rue Descartes*, τεύχ. 51, P.U.F., Ιανουάριος 2006, σελ. 35-46, (στο εξής *RD*), παρατηρούν ότι το ευρύ(τερο) φιλοσοφικό κοινό του Π. Κονδύλη οφείλεται εν μέρει στην απλή γλώσσα την οποία χρησιμοποιεί (σελ. 36), και στο ότι η στόχευσή του (η αξιολογική ελευθερία) δείχνει περισσότερο δημοφιλής από εκείνη του Ψυχοπαίδη (ορθολογική ανασυγκρότηση μίας θεωρίας αξιών με βάση μία κριτική/διαλεκτική θεωρία). Εκτός των ανωτέρω, θα τολμούσα να προσθέσω ότι η ευρεία αποδοχή του Κονδύλη οφείλεται και σε δύο ακόμα λόγους, έναν ευνόητο και έναν περισσότερο δύσκολο να εντοπιστεί. Ο “ευνόητος”, είναι το ευρύτατο έργο του Π. Κονδύλη και το γεγονός ότι στα διαστήματα της παραμονής του στην Ελλάδα βρισκόταν όχι μόνο “στη γραμμή του πυρός” των ελληνικών γραμμάτων [επιμελητής εκδόσεων της φιλοσοφικής σειράς αρχικά των εκδόσεων “Κάλβος”, στη συνέχεια των εκδόσεων “Γνώση” (των οποίων υπήρξε και συνιδρυτής), εν συνεχεία των εκδόσεων “Στιγμή” και τέλος των εκδόσεων “Νεφέλη”, διευθυντής και εκδότης του περιοδικού *Νέα Κοινωνιολογία*, εργατικότητα μεταφραστής, κ.λ.π.], αλλά και σε στενές επαφές με “ανθρώπους των γραμμάτων” [βλ. ενδ. τον επικήδειο του Γ. Καλιόρη “Π. Κονδύλης, «ο παλαιός και εκλεκτός μας φίλος»”, *Αντί*, τεύχ. 685, 17 Ιουλίου 1998, σελ. 46-47 (στο εξής *Αντ.*)], πρβλ. Γ. Μερτίκα “Στα ίχνη της μεταφραστικής και εκδοτικής δραστηριότητας του Π. Κονδύλη”, *Σημειώσεις*, (στο εξής *Σημ.*), τεύχ. 53, σελ. 30-55 (σελ. 41-42), όπου και σχετικές αναφορές για τις επαφές του Κονδύλη με τα ελληνικά εκδοτικά δρώμενα τον καιρό που θήτευε στη Γερμανία. Ο δεύτερος, ο “λανθάνων”, έχει να κάνει με λόγους ψυχολογικούς. Θα προσπαθήσω να αποδείξω στο ανάλογο υποκεφάλαιο με ποιον τρόπο η κονδυλική θεωρία της απόφασης αντί να *προϋποθέτει θεωρητικά* -όπως διατείνεται- τα (γενικολογώντας εν μέρει ψυχολογικά) κίνητρα “αύξησης της ισχύος”, “ενίσχυσης της κοσμοεικόνας”, κ.λ.π., *τα κατασκευάζει* με βάση τη[ν] δυνατότητα αποδοχής τους από το αναγνωστικό κοινό, (τα κατασκευάζει ως *πειστικά* δηλαδή), και μάλιστα *ως αιτήματα η πραγμάτωση των οποίων κρίνεται αναγκαία*. Για τον Ψυχοπαίδη (πέραν της εργογραφικής και εκδοτικής του παραγωγής), βλ. το άρθρο-επικήδειο του Ν. Σεβαστάκη “Αγάπησε τη φιλοσοφία, νοιάστηκε για την κοινωνία”, στο ένθετο “Ιδέες” στην *Καθημερινή* της 12^{ης} Δεκεμβρίου 2004.

⁴⁹ Βλ. *ΙΑ*, σελ. 15: “[...], και η δημόσια εμφάνισή της [της αξιολογικά «ελεύθερης» σκέψης, προσθ. του συντ.], έχει ως μόνο αποτέλεσμα να κινητοποιούνται οι εχθροί της και να εκλεπτόνεται τα επιχειρήματα των κανονιστικών θεωριών”. (Τα εισαγωγικά στο «ελεύθερης» δικά μου). Πρβλ. *ΕΙΑ*, σελ. 52: “Στην απλή δήλωση των αξιωμάτων της, ήτοι της γυμνής αξίωσης ισχύος, δεν μπορεί να περιορισθεί μ[ί]α θεωρία ήδη επειδή είναι αναγκασμένη να απαντήσει σε αντεπιχειρήματα, το πλήθος των οποίων την ωθεί στην αδιάλειπτη εκλέπτυνση της δικής της επιχειρηματολογίας”.

⁵⁰ *ΙΑ*, ό.π.: “Αν σε ορισμένες εποχές γνωρίζει περισσότερη δημοσιότητα [η «περιγραφική» θεωρία της απόφασης], ο λόγος είναι απλώς ότι η κανονιστική σκέψη βρίσκεται σε κρίση και θέλει να αυτοεπιβεβαιωθεί ασκώντας πολεμική εναντίον της και αναζητώντας αποδιοπομπαίους τράγους”. (Τα εισαγωγικά στο *περιγραφική* δικά μου).

⁵¹ Συμπεριλαμβανομένων των όσων ήδη έχουν εκτεθεί, για την άρθρωση φιλοσοφικού λόγου ως λόγου ανασκευαστικού, βλ. επίσ. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης: Ειρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος*, μτφ. Π. Καλλιγιά, πολ.: Α. Νεχαμά, Εστία, Αθήνα, 1993, 2, σελ. 95.

διακρίνει τη “δική του” περιγραφική θεωρία τη απόφασης με τα έργα *IA, EIA, HIO*, και τη συναφή με αυτά αρθρογραφία του, αλλά και της παράδοσης η οποία θα μπορούσε πολύ απλά να οριστεί ως “αντίπαλον δέος”⁵². Ο Κονδύλης δεν υπήρξε στοχαστής ο οποίος κατέθεσε τις απόψεις του απροβλημάτιστα, απνευστί, και χωρίς να διαθέτει βαθιά γνώση της ιστορίας της φιλοσοφίας, της ορολογίας της και της εξέλιξής της μέχρι και τις ημέρες του, και αυτό αποδεικνύεται όχι μόνο από το εύρος του έργου το οποίο εκπόνησε υπό την ευρυμάθειά του αυτή, αλλά και από τον τρόπο με τον οποίο χειρίστηκε διανοητικά το πνευματικό του υλικό, αφού κατόρθωσε να οργανώσει κάτω από τον γενικό τίτλο των δύο *Διαφωτισμών* σύνολη σχεδόν τη φιλοσοφική παράδοση της νεότερης Δυτικής λογισσύνης. Ο γνωστικός του πλούτος όμως και η πνευματική του ωριμότητα αποτελούν ταυτόχρονα και την πρόκληση για τον μελετητή της κατάθεσης ενός κατά το δυνατόν επαρκούς αντίστοιχα κριτικού λόγου, όχι τόσο σε αντιστοιχία με το αίτημα υπέρβασης του όγκου και της σημασίας της “κονδυλικής πνευματικής αποσκευής”⁵³, όσο αναφορικά με την επιχειρηματολογία η οποία κατατίθεται υπό το βάρος της αποσκευής αυτής. Περισσότερο απλά: Δεν είναι ο όγκος της αποσκευής εκείνος ο οποίος δημιουργεί την επιδίωξη για συνέπεια των επιχειρημάτων ενάντια στον Κονδύλη, αλλά ο ίδιος ο τρόπος εκφοράς της επιχειρηματολογίας την οποία καταθέτει προς υπεράσπιση των θέσεών του εν συναφεία με την “αποσκευή” την οποία και διέθεσε προς ανάγνωση και φυσικά (έστω και αν ο ίδιος πιθανόν να μην το επιθυμούσε) κριτική.

Ας σημειωθεί ωστόσο εδώ, ότι οι προβληματισμοί οι οποίοι τίθενται από την κονδυλική σκέψη γενικά, εξετάζονται από το παρόν κείμενο, όχι μόνο με βάση την αναλυτική κριτική του συνόλου των απόψεών του, –η επίτευξη ενός τέτοιου είδους στόχου θα ήταν εξαιρετικά επίπονη και ξεπερνά κατά πολύ εξάλλου τα χωροχρονικά πλαίσια τα οποία θέτει η εκπόνηση μίας διδακτορικής διατριβής-, αλλά, με άξονα τη συνεξέτασή τους, εντάσσοντάς τες στο ιστορικοπολιτικό συγκείμενο εντός του οποίου και αρθρώθηκαν, το οποίο συνδέεται άμεσα τόσο με τη γένεση όσο και με τη δυνατότητα επίλυσης της προβληματοθεσίας την οποία θέτει η κονδυλική εργογραφική παραγωγή, αφού, πέραν του ότι κάθε εποχή “περιέχει” τις δυνατότητες

⁵² Βλ. γεν. το *EDD*, τα *Ευρωπαϊκός και Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ουσιαστικά σχεδόν σύνολη την ιστορικοφιλοσοφική παραγωγή του στοχαστή, στην οποία είναι εμφανής όχι απλώς μία σαφής εικόνα της σχετικής με τη φιλοσοφική σκέψη μετά τον 17^ο αιώνα βιβλιογραφίας, αλλά και μία απ’ ευθείας επαφή και γνώση των πηγών. Πρβλ. τον επικήδειο του Γ. Καλιόρη “Παναγιώτης Κονδύλης, «ο παλαιός και εκλεκτός μας φίλος»”, *Αντ.*, τεύχ. 685, 17/7/98, σελ. 46-47 (σελ. 47).

⁵³ Βλ. το άρθρο του Μ. Μαρκίδη, συναγωνιστή, συνεκδότη, και προσωπικού φίλου του Π. Κονδύλη, “Ο Κονδύλης και εμείς: Οι δρόμοι που πήραμε”, *Σημειώσεις*, τεύχ. 53, Ιούλιος 2000, σελ. 25-38, (στο εξής *Σημ*), εντός του οποίου οι (ας μου επιτραπεί ο όρος) «αντικονδυλισταί» κατηγορούνται ευθέως ως «αγνώμονες». Πέραν του ότι, σε κάθε περίπτωση, οὐκ ἔν τῷ πολλῷ τό εὐ, τέτοιου είδους χαρακτηρισμοί δεν αρμόζουν στον φιλοσοφικό λόγο, ο ίδιος ο Κονδύλης, απαντώντας σε ερώτηση του Σπ. Τσακνιά (*ΑΧ*, σελ. 51), όχι μόνο αυτοαναγορεύεται σε πολυμαθή [“η παιδεία μου ήταν, ευτυχώς πολύ ευρύτερη” (κάτι βέβαια το οποίο κανείς δεν είναι σε θέση να αμφισβητήσει)], αλλά και υπερασπίζεται συγχρόνως “την ιδιαίτερα προνομακική και γόνιμη σκοπιά” παρουσίασης “των πραγμάτων” την οποία προσφέρει η θεωρία του. Τη θέση περί ανωτερότητας της δικής του σκοπιάς (την οποία επανειλημμένως θα εκθέσει στο *GSO*), αντιπαρέρχεται ευθέως το απόφθεγμα του Π. Κονδύλη ότι “οι ανόητοι μονίμως παραπονούνται ότι οι ευφρείς είναι εφημένοι”, στο “Στοχασμοί και αποφθέγματα”, (*NE*, έτος 1973, τόμ. 146, τεύχ. 1717, Νοέμβριος 1999, σελ. 493, μτφ.: Λ. Λαρέλης. Στο ανωτέρω απόφθεγμα μπορεί να διατυπωθεί ως αντίλογος ότι ενδέχεται να υφίστανται ευφρείς οι οποίοι δεν είναι εφημένοι (και ίσως εκεί να έγκειται και η ευφροσύνη τους, αλλά αυτό είναι ένα εντελώς διαφορετικής υφής ζήτημα βέβαια). Γενικότερα (για την ανάδειξη της αντίφασης μεταξύ του αυτοχαρακτηρισμού του ως “λόγιου” και του γεγονότος ότι παράγει θεωρία (ανεξαρτήτως εάν το επιθυμεί ή όχι), βλ. υποσ. 629 της παρούσας (αναφορικά με το ότι ο επιστήμων παράγει θεωρία ενώ ο λόγιος απλώς γνωρίζει).

επίλυσης των προβλημάτων τα οποία ανακύπτουν κατά την εξελικτική της πορεία⁵⁴, και του ότι εκτός του κειμένου δεν υφίσταται «σωτηρία στην ερμηνευτική»⁵⁵, *every text has its context*. Απώτερη επιδίωξη του ανωτέρω σχεδιασμού είναι να αποτελέσει το κείμενο ένα “συν-ομιλούν κείμενο”, αφενός με το θεωρητικό και φιλοσοφικοπολιτικό στοχασμό του Π. Κονδύλη, αφετέρου με τον ίδιο τον αναγνώστη (υποθετικά γνώστη του αυτού συγκεκριμένου), αλλά και παράλληλα ένα κείμενο το οποίο θα συνομιλεί με το παρόν, διερμηνεύοντας την όποια επαφή έχει το τελευταίο με την ιστορική διαδρομή. Η διατήρηση όμως της μορφής μίας περισσότερο αναλυτικοκριτικής παρά ιστορικοκριτικής φιλοσοφικής “γραφής”, δεν συνεπάγεται απαραίτητα ότι τα πορίσματα της ιστορικοκριτικής μεθόδου υστερούν σε σημασία εκείνων της αναλυτικής. Σε κάθε περίπτωση, η ορθότητα των επιχειρημάτων εξαρτάται από τη δυνατότητά τους να είναι ορθά σύμφωνα με εκείνον ο οποίος τα κρίνει, την αρχή της μη αντίφασης, και –όπως ήδη αναφέρθηκε-, την *αντοχή τους στη φιλοσοφική μαραθωνοδρομία*.

Αναλαμβάνοντας την εκπόνηση μίας διδακτορικής διατριβής με θέμα τη σκέψη του Π. Κονδύλη, το ερώτημα το οποίο με απασχόλησε από την ανάγνωση του κονδυλικού έργου, δεν ήταν άλλο από το *τι είναι εκείνο το οποίο τελικά νομιμοποιεί τη συγγραφή ενός κειμένου*, μέσω του οποίου επιχειρείται η άρση της εγκυρότητας της κονδυλικής ερμηνευτικής στρατηγικής υπό το πρίσμα της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης, αλλά και [*τι είναι εκείνο το οποίο νομιμοποιεί*] την επιδίωξη άρσης της ίδιας της περιγραφικής θεωρίας εν γένει. Είναι γεγονός ότι μέσω των ρητών εκπεφρασμένων στο φιλοσοφικό ενδιαίτημα απόψεων του στοχαστή από την Ολυμπία, επιχειρείται (με τον αυτοχαρακτηρισμό του κυρίως ως εκπρόσωπου του ντεσιζιονισμού - αλλά όχι του στρατευμένου⁵⁶, και του γνωσιοθεωρητικού σκεπτικισμού προς όφελος της αξιολογικής ελευθερίας, -ντεσιζιονισμός ο οποίος εκπορεύεται και τροφοδοτείται, όπως θα επιδιωχθεί να αποδειχθεί από την ανά χειρας συγγραφή, από τον ιδιόμορφο κονδυλικό σκεπτικισμό), πέραν της προσπάθειας

⁵⁴ Βλ. Κ. Marx, *Grundrisse* 1857/58, σελ. 365 (η μτφ. δική μου): “Επιπλέον, οδηγεί αυτή η σωστή παρατήρηση αφετέρου, σε σημεία στα οποία η κατάργηση της παρούσας μορφής των συνθηκών παραγωγής –και έτσι της πρόβλεψης [foreshadowing, αγγλ. στο κείμ.,] του μέλλοντος, διαφαίνεται ως γινόμενη κίνηση. Εμφανίζονται από την άλλη οι προαστικές φάσεις, ως *μόνο ιστορικές* [φάσεις, προσθ. του συντ.], δηλαδή ως κατηρημένες προϋποθέσεις και έτσι, οι παρούσες συνθήκες της παραγωγής καθορίζονται ως *αυτοκαταργούμενες* και γι’ αυτόν το λόγο ως *ιστορικές* προϋποθέσεις για μία καινούργια κατάσταση της κοινωνίας”, (πρβλ. *MEW* 4, σελ. 140 κ.ε., *MEW* 13, σελ. 472, *MEW* 19, σελ. 209, *MEW* 23, σελ. 27 κ. ε., *MEW* 29, σελ. 618).

⁵⁵ Ακολουθώντας μία γκρεϊμισιανή τακτική, βλ. ενδεικτ. “The Love-Life of Hippopotamus. A Seminar with A. J. Greimas”, *On Signs*, Marshall Blonsky, Oxford, Blackwell, 1985, σελ. 361. Να ευχαριστήσω θερμά (καθώς δανείζομαι επιχειρηματολογία από συναφή επιστημονικό χώρο), τον καθηγ. Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων κο. Α. Μπενάτση, για τη διάνοιξη των επιστημονικών μου ενδιαφερόντων και στο χώρο της κριτικής Φιλολογίας, η οποία επετεύχθη έπειτα από την παρακολούθηση της πολύ ενδιαφέρουσας διάλεξής του για τον Δ. Νόλλα, “Δημήτρης Νόλλα: Μια ερμηνευτική προσέγγιση”, στο συλλογικό *Η Λογισίνη του Αν. Ζαγορίου*, (1^ο πανελλήνιο επιστ. συνέδρ), Δήμος Αν. Ζαγορίου, Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001 (έκδ. πρακτ. 2002), διάλεξη-εφαλτήριο για τον προαναφερθέντα επιστημονικό επαναπροσανατολισμό.

⁵⁶ Βλ. *ΙΑ*, σελ. 13-14: “Η δική μας περιγραφική θεωρία της απόφασης δεν δέχεται λοιπόν ούτε την απόφαση ως υπαρξιακό Δέον ούτε την καθηκοντολογική σύνδεση των αποφάσεων με κάποιο Δέον δήθεν αντικειμενικό. [...] Εναντία στη στρατευμένη η κανονιστική θεωρία της απόφασης μπορούμε πάλι να πούμε πως η θέση, ότι κάθε πράξη και σκέψη έτσι κι αλλιώς στηρίζεται σε μια (όχι αναγκαστικά προσωπική και συνειδητή) απόφαση, κάνει αυτόματα περιττό τον δεοντολογικό χαρακτήρα της απόφασης”.

διαχωρισμού του ιδίου από τους υπόλοιπους αποφασιοκράτες⁵⁷, η επιδίωξη συγκρότησης μίας γενικότερης κοινωνικής θεωρίας με επιδίωξη καθολικής ισχύος⁵⁸. Η παρούσα συγγραφή έχει ως στόχο να αναδείξει τους λόγους δια τους οποίους ο Κονδύλης δεν επιτυγχάνει την ανωτέρω στόχευση, και για τον λόγο αυτό επιχειρείται η συστηματική διερεύνηση καταρχάς των όρων και προϋποθέσεων συγκρότησης της κονδυλικής αποφασιαρχικής θεωρίας εκλαμβανομένης ως “πυρήνας” της γενικευτικής (πέραν του *PLAN*) θεωρίας του για την κοινωνία. Ο ανωτέρω στόχος επιδιώκεται με αναφορά στο αίτημα να αποδειχθεί ότι τελικά η ίδια η κονδυλική σκέψη και περιγραφική θεωρία της απόφασης είναι **κανονιστικές** (και όχι “αυστηρά περιγραφικές” όπως ο ίδιος ισχυρίζεται), καθώς και [στο αίτημα] ανάφυσης του *απολυτοκρατικού της χαρακτήρα* με αναγωγή στην παράλληλη έκπτωση της θεωρίας σε **ντεσιζιονισμό**⁵⁹. Συνεπώς, τα έργα τα οποία διερευνώνται συστηματικότερα είναι

⁵⁷ Ρητώς στο *IA*, σελ. 13-14, με τη συνδρομή της διάκρισης την οποία εισάγει ο ίδιος ο Κονδύλης μεταξύ δικής του, “περιγραφικής” θεωρίας της απόφασης –και προγενέστερων (κανονιστικών ή επιταγματικών) ντεσιζιονιστικών θεωριών: “Η δική μας περιγραφική θεωρία της απόφασης δεν δέχεται λοιπόν ούτε την απόφαση ως υπαρξιακό Δέον ούτε την καθηκοντολογική σύνδεση των αποφάσεων με κάποιο Δέον δήθεν αντικειμενικό. Ενάντια στους αντιπάλους της στρατευμένης θεωρίας της απόφασης πρέπει να τονιστεί ότι το να καταπολεμά κανείς τη θεωρία της απόφασης και το να βρίσκεται εντελώς έξω από το πεδίο εφαρμογής της είναι δύο εντελώς διαφορετικά πράγματα, με άλλα λόγια, ότι πίσω από τη δήθεν εδραία αντικειμενικότητα του Δέοντος μπορεί θανμάσια να κρύβεται η πλαστική υποκειμενικότητα της απόφασης. Ενάντια στη στρατευμένη ή κανονιστική θεωρία της απόφασης μπορούμε πάλι να πούμε πως η θέση, ότι κάθε πράξη και κάθε σκέψη στηρίζεται σε μιά (όχι αναγκαστικά προσωπική και συνειδητή) απόφαση, κάνει αυτόματα εντελώς περιττό τον δεοντολογικό χαρακτήρα της απόφασης. Μονάχα αυτός ο διπλός παραμερισμός της κανονιστικής θεώρησης καθιστά δυνατή την καθαρά περιγραφική θεωρία της απόφασης”. Το απόσπασμα (του οποίου ο σχολιασμός ως θεωρηθεί ως εισαγωγή στην ανάλυση του κονδυλικού αιτήματος της αξιολογικής ελευθερίας) είναι ενδεικτικό της προσπάθειας του Π. Κονδύλη να αποδεσμευτεί από τη δεσμευτικότητα την οποία υπαγορεύει ο κάθε είδους ντεσιζιονισμός προς όφελος της περιγραφικότητας. Είναι όμως εμφανές, -και θα καταστεί περισσότερο διαπιστώσιμο εν συνεχεία-, ότι η κονδυλική αυτή τοποθέτηση υιοθετεί μία διάκριση όπου το αίτημα της περιγραφικότητας *αποφασίζεται* (η δική μας θεωρία πρέπει να είναι περιγραφική απλώς επειδή διαπιστώνει ότι οι άλλες είναι κανονιστικές και αρνείται οποιασδήποτε μορφής κανονιστικότητα). Ο Κονδύλης τοποθετεί στα ζήτητα το (αναπάντητο διεξοδικά σε όλο του το έργο) ερώτημα ανάλυσης των λόγων για τους οποίους η “περιγραφική θεωρία της απόφασης” δεν καθίσταται τελικά πραξολογικός οδηγός απολύοντας έτσι τον περιγραφικό της –κατά τον ίδιο πάντα– χαρακτήρα, αποβαίνουσα “επιταγματική”. Αρκείται (λίγο παρακάτω), να περιθωριοποιήσει (και για άλλη μία φορά αυθαίρετα), τη δική του “περιγραφική” θεωρία (“γιατί απολύτως αξιολογικά ελεύθερη είναι μιά θεώρηση όχι επειδή συνειδητοποίησε την υποκειμενικότητα και τη σχετικότητα των αξιών, αλλά από τη στιγμή που η ίδια παραιτείται ολότελα από τον ρόλο του διαφωτιστή και του ηγέτη”, ό.π.), απολακτίζοντας (χωρίς την επίκληση επιχειρημάτων), την “κανονιστική” σκέψη. Επιπλέον (και πιο απλά): Αν (η απόφαση) δεν είναι “(αναγκαστικά προσωπική και συνειδητή)”, τι μας υποχρεώνει να θεωρήσουμε ταυτόχρονα (και αντιφατικά) το χαρακτήρα της ως υποκειμενικό; Ο «self – contradicted» χαρακτήρας των κονδυλικών επιχειρημάτων είναι εδώ εμφανής. Ας αναφερθεί τέλος, ότι θέτω εν προκειμένω το *κανονιστικά* εντός εισαγωγικών, διότι σκοπός της παρούσας, είναι να αναδειχθεί ο μη αυστηρά κανονιστικός χαρακτήρας μίας κριτικής θεωρίας, η οποία και είναι ικανή να αντιπαρατεθεί στις θεωρητικές συνέπειες της κονδυλικής επιδίωξης αξιολογικής ελευθερίας. Στο ζήτημα όμως αυτό θα επανέλθω διεξοδικότερα παρακάτω.

⁵⁸ Βλ. ενδ. *IA*, σελ. 16. Πέραν του ότι στο *PLAN*, η προσπάθεια είναι εμφανής, πρβλ. υποσ. 128 της παρούσης.

⁵⁹ Η σχετικοποίηση των κονδυλικών απόψεων εξυπηρετεί εν μέρει τον αντίλογο στο κονδυλικό εγχείρημα χρησιμοποιώντας τα ίδια του τα όπλα, με σκοπό να γίνει αντιληπτό ότι ουσιαστικά ο κονδυλικός σκεπτικιστικός λόγος μεταθέτει το βάρος της επιχειρηματολογίας στην αντίπαλη όχθη, εκείνη της *διαλεκτικής-κριτικής* φιλοσοφίας. Στη συνέχεια της παρούσας, γίνεται προσπάθεια να διαφανεί ότι ο κονδυλικός λόγος, αν και φέρεται ως λόγος σκεπτικιστικός είναι τελικά δογματικός αλλά και ανεπαρκής, λόγω ακριβώς του ότι παραμένει εγκλωβισμένος στο δίπολο απολυτοκρατίας-σχετικισμού, αδιαφορώντας για μία περισσότερο *κριτική* θεώρηση των δύο, η οποία είναι ικανή μετερχόμενη τον σχετικιστικό λόγο, να τον εγκλωβίσει εντός ενός επιχειρήματος “3^ο βαθμού”, το οποίο θα είναι ικανό να συγκρατήσει και τα δύο (σχετικισμός/δογματισμός). Αναλυτικότερα βλ. Στ.

εκείνα στα οποία η αποφασιαρχική θεωρία εκτίθεται⁶⁰, και όχι εκείνα τα οποία ο Κονδύλης έχει συγγράψει ως ιστορικός των ιδεών⁶¹. Ως προς τους όρους ανάληψης

Δημητρίου, *Θεμελίωση και Ανασκευή. Επιχείρημα, νοηματική ταυτότητα και φιλοσοφική αξιολογία*, πρόλ. Κ. Ψυχουαίδης, Εστία, Αθήνα, 2003, σελ. 12-13 (πρόλ.): “Ο φιλόσοφος οικειώνεται τη σοφιστική για να την άρει και ο σοφιστής τη γνώση του αληθούς για να το φθείρει (έχει προηγηθεί η ανάλυση της πλατωνικής θέσης για τη σοφιστική ως *τέχνη παρουσίας του ψευδούς ως αληθούς*, σημ. του συντ.). Το αγαθόν προϋποθέτει το αντιλέγειν στην εξισωτική ομοίωση των πραγμάτων, στην αντιστοίχιση χωρίς διαφορά πραγμάτων και ονομάτων, στο θετικισμό που είναι σόφισμα κατασκευασμένο προκειμένου να απαξιωθεί το είναι και όλες οι πλευρές του να παρουσιαστούν ως ισοθeneis. Η μονοσημαντικότητα και ο δογματισμός παρουσιάζονται εδώ ως χαρακτηριστικά του σοφιστή, ενώ το διαλέγεσθαι, η αναζήτηση της αξίας τού είναι, παρουσιάζεται ως χαρακτηριστικό του φιλοσόφου. Το ότι όμως η αναζήτηση του αγαθού από τον φιλόσοφο δεν είναι δογματική σημαίνει ότι θα πρέπει να υπάρχει μια διάσταση απροσδιοριστίας μέσα στη διαλεκτική αξιολογία, και μάλιστα κατά τρόπο που ο λόγος να κάμπτεται διαρκώς υπέρ της διατήρησης της αξίας και κατά της σοφιστικής φθοράς της. [...] Ο φιλόσοφος έχει να παρακολουθήσει την πορεία του λόγου του σοφιστή, σχετικοποιώντας τη «συνοχή» του, ωστόσο το αγαθόν προς το οποίο θα στρέψει το σοφιστικό λόγο δεν θα πρέπει με τη σειρά του να θετικοποιηθεί, να αποβεί μία σταθερή αντιστοιχία ονομάτων και πραγμάτων”.

⁶⁰ Ενώ φυσικά τα έργα *ΙΑ, ΕΙΑ, ΗΙΟ*, τα συναφή με τα ανωτέρω άρθρα του αλλά και τη διδακτορική του διατριβή *ΕΔΔ*, στην οποία εκτίθεται σπερματικά (ως μεθοδολογικό εργαλείο) ό, τι αργότερα ο Κονδύλης συστηματικά θα ονομάζει “αξιολογικά ελεύθερη σκέψη/θεώρηση”.

⁶¹ Ωστόσο, μία κριτική ανάγνωση των έργων αυτών με άξονα το ερώτημα κατά πόσο ο Π. Κονδύλης παραμένει πιστός στη[v] θεωρία του, αποδεικνύει ότι στην ερμηνευτική του σκοπιά κυριαρχεί η θεώρηση της ιστορίας των ιδεών υπό τη[v] συστηματικά εκπεφρασμένη στα προαναφερθέντα έργα (υποσ. 60) έποψη. Ενδεικτική επιχειρηματολογία υπέρ της παραπάνω θέσης μπορεί να εξορρυχθεί διαβάζοντας π.χ. το άρθρο του τεθνεώτα “Η μονοδιάστατη και η πολυδιάστατη ερμηνεία του Διαφωτισμού”, στο συλλογικό τόμο *Μελαγχολία και Πολεμική. Δοκίμια και Μελετήματα*, Αθήνα, Θεμέλιο και κληρονόμοι Π. Κονδύλη, 2002, σελ. 91-135 (στο εξής *ΜΠ*), όπου οι περισσότερες από τις ιστοριοφιλοσοφικές αποτιμήσεις του Π. Κονδύλη διατυπώνονται με βάση (ή καλύτερα υπαγορεύονται από) τον κονδυλικό ερμηνευτικό ιδεότυπο της *αύξησης της ισχύος*. Για παράδειγμα βλ., *ΜΠ*, σελ. 94: “[...] η Επανάσταση αποτελούσε ένα βδελυρό αλλά αναπόδραστο γέννημα της μακράς υπονόμησης των αξιών του χριστιανισμού και των νομοκατεστημένων τάξεων από μια μειονότητα διανοούμενων διψασμένων για ισχύ”. Πρβλ. *ΚΜ*, σελ. 26: “Θα πρέπει, ωστόσο, να υπογραμμιστεί ότι και η πολεμική των θεωρητικών της «ανοιχτής» κοινωνίας εναντίον του «ολοκληρωτισμού» διεξάγεται αναγκαστικά (με σιωπηρή ή μη) αναφορά σε ορισμένες αξίες (Λόγος, ελευθερία, ανθρώπινη ατομικότητα και προσωπικότητα), οι οποίες αποτελούν όπως και κάθε άλλη αξία, απόρροιας υπερεμπειρικών κοσμοθεωρητικών αποφάσεων.” Ο ίδιος δε ο Κονδύλης, δεν δυσκολεύθηκε να αναγνωρίσει χωρίς κανέναν απολύτως ενδοιασμό την πιστότητα του ερμηνευτικού του μοντέλου. Βλ. ενδ. “Οφειλόμενες Απαντήσεις”, *Λεβ.*, τεύχ. 15, (περίοδος Β’), σελ. 106: “Οι αναγνώστες των βιβλίων μου θα γνωρίζουν ότι τα μεθοδολογικά προβλήματα δεν μου είναι ανοίκια· όμως ακριβώς η τριβή μαζί τους μου έδειξε ότι δεν επιτρέπεται ούτε να απομονώνονται ούτε να χρησιμεύουν ως άλλοθι. [...] Έχω δημοσιεύσει μερικές χιλιάδες σελίδες πάνω σε κεντρικά προβλήματα της ιστορίας των ιδεών και της κοινωνικής ιστορίας, και οι αναλύσεις αυτές δεν συνιστούν κατά βάθος παρά εμπειρικούς ελέγχους και εμπειρικές επαληθεύσεις των γενικών θεωρητικών θέσεων του *Ισχύς και Απόφαση*”. Ο Κονδύλης είχε ήδη συστηματοποιήσει τη δική του “θεωρία της απόφασης” πριν το 1984 (χρονολογία έκδοσης του *ΙΑ* στα γερμανικά), με το «*Aufklärung*» (1981, πρώτη έκδοση του *ΕΑ* στα γερμανικά): “Το ανορθολογικό στοιχείο (με τη λογική έννοια του όρου) δεν ταυτίζεται με την παραβίαση των κανόνων της τυπικής λογικής (αφού και ορθολογιστές τη διαπράττουν), [βέβαια το πώς είναι δυνατόν να “διαπράττεται” η λογική είναι διαφορετικό ζήτημα, εφόσον *πράττω* σημαίνει (και μόνο) ποιό, ενεργώ, εκτελώ, (πράξεις π.χ. είναι οι αποφάσεις ενός διασκεπτόμενου σώματος, συμβουλίου, κ.λ.π. βλ. Τεγόπουλου – Φυντράκη, *Ελληνικό Λεξικό*, Αρμονία, Αθήνα, 1990, σελ. 632 (στο εξής *ΕΑ*), *δια-πράττω* δε, σημαίνει εκτελώ “κάτι κακό”, ό.π., σελ. 199, σχ. του συντ.], αλλά προπαντός σημαίνει την προγραμματική άρνηση μετατροπής του ανορθολογικού στοιχείου (με τη μυστική έννοια του όρου) σε ορθολογικό σύστημα, δηλ. την άρνηση εκλογίκευσης της εκάστοτε θεμελιώδους κοσμοθεωρητικής στάσης ή απόφασης. Η άρνηση τούτη πηγάζει πάνω απ’ όλα από πολεμικά κίνητρα, δηλ. αποσκοπεί στην υπεράσπιση συγκεκριμένων θέσεων, που καθαυτή η διαδικασία της εκλογίκευσης φαίνεται να τις απειλεί”, (σελ. 50 στην ελληνική έκδοση). Ζητήματα τα οποία αφορούν τις ιστοριοφιλοσοφικές θέσεις του Π. Κονδύλη γενικά υπό το πρίσμα των σχετικών του απόψεων θα εξεταστούν αναλυτικά στο 3^ο και τελευταίο υποκεφάλαιο του τρίτου κεφαλαίου της παρούσας συγγραφής, με αναφορά στην

ενός τέτοιου είδους εγχειρήματος αναφορικά με την νομιμότητά του, ας αναφερθεί ότι σε ένα επίπεδο μίας “χρονολογικά μετακονδυλικής” θεωρητικής αντιπαράθεσης των απόψεων οι οποίες καθίστανται αντικείμενο υπεράσπισης από το παρόν κείμενο, καθίσταται εφικτό να απαντήσει με άξονα την οργανωμένη σε σύστημα⁶² κονδυλική θεώρηση κάθε ενδιαφερόμενος ερευνητής του κονδυλικού λόγου. Ο ίδιος ο Κονδύλης άλλωστε, σε πολλά κείμενά του, επανέρχεται συχνά στη θεώρηση την οποία εκθέτει στα “συστηματικά”⁶³ του έργα, με σκοπό να εξορμήσει την κατάλληλη επιχειρηματολογία εναντίον των θεωρητικών του αντιπάλων, κάτι το οποίο φρονώ ότι θα μπορούσε να κάνει οποιοσδήποτε συντάσσεται με τις κονδυλικές απόψεις και βρίσκεται εν ζώή, στην προσπάθειά του να ανταπαντήσει με τη σειρά του στις αντικονδυλικές διατυπώσεις της ανα χείρας συγγραφής, ιδιαίτερα δε τη στιγμή κατά την οποία τα δημοσιευμένα κείμενα του Π. Κονδύλη γνωρίζουν σε βαθμό αρκετά δικαιολογημένο⁶⁴ ευρεία κυκλοφορία στη φιλοσοφική “αγορά”. Είναι πραγματικά λυπηρό ότι δεν είναι πρακτικά δυνατόν στον ίδιο να λάβει γνώση του παρόντος κειμένου, έχω όμως την άποψη ότι η συνέχεια και μόνο του διαλόγου σχετικά με τις απόψεις του τον τιμά, και θα τον ευχαριστούσε ιδιαίτερος εάν βρισκόταν σήμερα κοντά μας. Με τον μέχρι πρότινος διάλογο μεταξύ του Κονδύλη και των “αντικονδυλιστών” να αποδεικνύει εμφανώς το αμετακίνητο των θέσεών του⁶⁵, θέλω

προσπάθεια να μην υποτιμηθεί σε καμία περίπτωση ο ρόλος του ως μεσολαβητή ανάμεσα στο ελληνικό φιλοσοφικό κοινό και τις ευρωπαϊκές ιδέες γενικά.

⁶² Ο ίδιος ο Κονδύλης δεν προβληματίζεται καθόλου για τον “κλειστό” χαρακτήρα των απόψεών του. Βλ. σχετικά *Μεταβολία και πολεμική. Δοκίμια και μελετήματα*, (στο εξής *ΜΙ*) πρόλογος: R. Kosseleck, επιμ.: Κ. Κουτσουρέλης, Αθήνα, Θεμέλιο και κληρονόμοι Π. Κονδύλη, 2002. Για το τι ακριβώς εννοώ με τον όρο “κλειστό”, βλ. υποσ. 654 της παρούσας, εντός των οποίων γίνεται και η κριτική προσέγγιση του διαλόγου μεταξύ Π. Κονδύλη και Θ. Γεωργίου γύρω από το ζήτημα του κλειστού χαρακτήρα της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης.

⁶³ Χαρακτηρίζω ως “συστηματικά”, τα κείμενα του Π. Κονδύλη εντός των οποίων βρίσκεται αναλυτικά εκπερασμένη η επιχειρηματολογική αρτίωση της πρωτοκαθεδρίας της απόφασης στην πραξολογική διαδικασία, όσα δηλαδή εντός των οποίων συντίθεται το κονδυλικό θεωρητικό εννοιολογικό πλέγμα της αποφασιαρχικής θεωρίας του, κυρίως δηλαδή τα *ΙΑ*, *Επιστήμη, ισχύς και απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα, 2001 (στο εξής *ΕΙΑ*), και *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, Στιγμή, Αθήνα, 1992 (στο εξής *ΗΙΟ*). Στο έργο *ΕΔΔ*, αν και ο όρος *απόφαση* (με την έννοια του ότι η θέση των προγενέστερων ερμηνευτών, το έργο των οποίων διερμηνεύει ο Κονδύλης αποτελεί *απόφαση* και στηρίζεται σε ιδεολογικές ή μεταφυσικές αντιλήψεις και δεν είναι περιγραφική) αναφέρεται συχνά, αποτελώντας ουσιαστικά λυδία λίθο του δικού του εγχειρήματος [βλ. ενδ. πρόλ., πρβλ. ενδεικ. ολόκληρο το υποκ. 3, §α του Που κεφαλαίου του εν λόγω κειμένου: “Το θεωρητικό αδιέξοδο του Schiller και η αποφασιαρχική λύση του Hölderlin”, (σελ. 283-304)], δεν παραδίδεται ένα μεθοδολογικό περίγραμμα έστω μίας αξιολογικά ουδέτερης θεώρησης όπως αυτή εκφράζεται στα ανωτέρω αναφερόμενα ως “συστηματικά” έργα. Με βάση μία πολύ γενική σύγκριση μεταξύ της διατριβής του Κονδύλη και των μεταγενέστερων έργων του, μπορούμε να θέσουμε ως αφετηρία συγκρότησης μίας ερμηνευτικής σκοπιάς η οποία αντιτίθεται στην αποφασιαρχία κατά το ερμηνεύειν (αν και όπως θα δείξω και ο ίδιος ο Κονδύλης υποπίπτει στο ίδιο σφάλμα), τη διδακτορική του διατριβή, όμως η σύνολη “περιγραφική θεωρία” όχι πλέον μόνο ως μεθοδολογική αρχή ερμηνευτικής των κειμένων, αλλά ως *δομικό στοιχείο μίας κοινωνικής ανθρωπολογίας* (περιγραφική θεωρία της απόφασης) συσταίνεται σαφώς σε ό, τι πρωτύτερα ονόμασα “συστηματικά ή θεωρητικά” κείμενα. Ας σημειωθεί τέλος ότι η αποφυγή μίας ενδεχόμενης ταύτισης των έργων τα οποία συγκεντρώνονται υπό τον όρο “συστηματικά” με εκείνα τα οποία συγκεντρώνονται υπό τον όρο “ύστερα” (μεταγενέστερα) κατά την ανάγνωση της παρούσας είναι αναγκαία. Χαρακτηρίζω ως “πρώιμα” τα έργα του Κονδύλη μέχρι το 1988, ως δε “ύστερα”, τα έργα των οποίων η συγγραφή πραγματοποιήθηκε μετά τη χρονολογία αυτή. Η χρονολογική δε διάκριση την οποία εισάγει ο ανωτέρω διαχωρισμός υιοθετείται και αναφορικά με την αρθρογραφική παραγωγή του συγγραφέα (καθώς και τη σύνταξη προλόγων, επιλογισμών, κ.λ.π.). (Βλ. τις μεθοδολογικές παρατηρήσεις επί του παρόντος κειμένου).

⁶⁴ Για τους λόγους ευρείας ενασχόλησης με το έργο του Π. Κονδύλη, (πέραν της προκλητικότητας των απόψεών του κυρίως μετά το *Θεωρία Πολέμου*, (στο εξής *ΘΠ*), βλ. υποσ. 48 της παρούσας.

⁶⁵ Βλ. *ΜΙ*, το σημείο στο οποίο υπήρχαν εκατέρωθεν απαντήσεις.

να πιστεύω ότι το παρόν κείμενο πιθανόν να αποτελούσε για τον σπουδαίο διανοούμενο πρόκληση δια περαιτέρω προβληματισμό, και γιατί όχι, συστηματικό διάλογο αλλά και αντιπαράθεση εντός της φιλοσοφικής δολιχοδρομίας.

*Πώς όμως υποστηρίζεται η παραπάνω υπόθεση εργασίας και τι μπορεί να αποτελέσει διαπιστευτήριο της επιστημονικής νομιμότητάς της, καθιστώντας την την ίδια στιγμή γόνιμη ερευνητικά; Η παρούσα εργασία αποσκοπεί ανάμεσα στα άλλα να αποδείξει την αδυναμία αποσύνδεσης του γνωσιοθεωρητικού σκεπτικισμού από τον αξιολογικό σχετικισμό όπως την επιχειρεί ο Π. Κονδύλης, αναδεικνύοντας ταυτόχρονα την αδυναμία της θεωρίας του να παραμείνει αυστηρά περιγραφική – όπως προαναφέρθηκε αλλά και ο ίδιος επιθυμεί-, *προβάλλοντας* έτσι την **κανονιστικότητά** της αναφορικά με το αξιολογικό status, το οποίο και τελικά συσταίνει με το να αναγορεύει την *ισχύ* σε απόλυτη ερμηνευτική έννοια, προσδίδοντάς της αξία επιστημονική, την ίδια στιγμή κατά την οποία η προσπάθεια θεμελίωσης κάθε αξιολογικού status διασαλεύεται από την εμβολή του σχετικισμού ο οποίος και αναδύεται από μία προσεκτική ανάγνωση των κονδυλικών τοποθετήσεων. Με βάση την παράβαση της αρχής της μη αντίφασης η οποία διαπράττεται ανωτέρω, η ανά χείρας συγγραφή διερευνά τα όσα η κονδυλική κανονιστικότητα συνεπάγεται με αναφορά στο ερώτημα κατά πόσο τελικά ο εξορθολογισμός των αξιών από τη Διαφωτιστική παράδοση αποτελεί ασφαλή οδηγό κατασκευής κοινωνιολογικών ερμηνευτικών προγραμμάτων προς αποφυγή της κονδυλική (υπό όρους υποχρεωτικά) μονολογικής κανονιστικότητας με αναφορά επιπλέον σε μία αξιολογική αναστοχαστική σκέψη, η οποία όχι μόνο εξετάζει *αλλά και συγκροτεί το αντικείμενο της έρευνας*. Στο βαθμό κατά τον οποίο οι αξίες δεν είναι δυνατόν να εξεταστούν αποκομμένες από οποιαδήποτε διεργασία του κοινωνικού⁶⁶, -ακόμα και αν δεχτούμε την κονδυλική ένσταση ότι οι αξίες ως έννοιες μεταφυσικές υπό την καντιανή έννοια, αλλά και οι ιδεολογίες αποκτούν το νόημά τους μόνο μέσα από την «συγκροτητική πολεμική», καθώς οι θέσεις συγκροτούνται μόνο ως αντιθέσεις⁶⁷ και “το υπαρξιακό πρόβλημα της εχθρότητας προηγείται του θεωρητικού ερωτήματος της αλήθειας”⁶⁸-, δεν μπορεί πρακτικά να αναιρεθεί ο χαρακτήρας τους ως συγκροτητικές τόσο της κοινωνικής δομής (ως “δομικές αρχές” εκάστοτε πράξης εντός του “κοινωνικού”), όσο και της επιστημονικής έρευνας. Οι ιδέες/έννοιες δηλαδή συμβάλλουν στη συγκρότηση και αναπαραγωγή της πολιτικής κοινωνίας ανεξαρτήτως του εάν εκλαμβάνονται ως έχουσες αντικειμενικό περιεχόμενο ή όχι⁶⁹ και με τη θέση αυτή η*

⁶⁶ Βλ. π.χ. Τ. Adorno, στο συλλογικό *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ.: Γ. Κουζέλης., Κ. Ψυχοπαίδης, Νήσος, Αθήνα, 1996, σελ. 344: “Το πράγμα, το αντικείμενο της κοινωνικής γνώσης, δεν είναι απαλλαγμένο από το δέον, κάτι απλώς υπάρχον –σε τέτοιο μεταβάλλεται μόνο με τις τομές της αφαιρετικής σκέψης-, όπως ακριβώς και οι αξίες δεν μπορούν να καρφωθούν αντιπέρα, σε έναν ουρανό ιδεών”. Πρβλ. το έργο του Ricoeur, βλ. κυρίως το έργο του Ψυχοπαίδη *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα, 1994. Ο Κονδύλης, παρά τον αντιπλατωνισμό του, τοποθετώντας τις αξίες και την συγκρότησή τους σε έννοιες μόνο στο υποκειμενικό πεδίο της ατομική συνείδησης (εφ’ όσον το περιεχόμενο των αξιών δεν μπορεί να γίνει αντικειμενικά αποδεκτό παρά μόνο υπό την εποπτεία της έννοιας της ισχύος), οργανώνει έναν *υποκειμενικό ιδεαλισμό*, αφού ταυτόχρονα αφαιρεί από τις αξίες τη δυνατότητα να είναι συγκροτητικές όχι μόνο κάθε κοινωνικής διαδικασίας, αλλά και της ίδιας της κοινωνιολογικής γνώσης με βάση μία θεωρία ανάκλασης μεταξύ των δύο.

⁶⁷ *IA*, σελ., 93, αλλά και 173, όπου: “κάθε θεωρητική θέση γεννιέται ως αντί-θεση”. Πρβλ. *AX*, σελ. 24-25.

⁶⁸ *IA*, σελ. 173.

⁶⁹ Ιδιαίτερα ενδιαφέρον αναφορικά με τη λειτουργία των ιδεών στο οικονομικοπολιτικό καταστατικό είναι το άρθρο του Γ. Παγουλάτου, διδάκτορα του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης και μεταδιδακτορικού εταίρου του Πανεπιστημίου Princeton, “Ιδέες, θεσμοί και συμφέροντα στη δημόσια πολιτική: Η περίπτωση της ευρωπαϊκής οικονομικής πολιτικής”, *E.E.II.E.*, τεύχ. 13, Μάιος 1999, σελ.

κονδυλική τοποθέτηση συμφωνεί γενικά. Ουσιαστικό πρόβλημα και για την παρούσα συγγραφή παραμένει το εάν τελικά ο εξορθολογισμός των αξιών τελεί αλώβητος από τις κονδυλικές διατυπώσεις, ώστε να δύναται ο λόγος περί αξιών να υπερβαίνει τις εκάστοτε σχετικιστικές ενσφηνώσεις-εμβολισμούς, και να μπορεί έτσι να λειτουργήσει ως ασφαλές και αξιόπιστο τμήμα σύστασης της μεθοδολογίας αλλά και ταυτόχρονα του αντικειμένου της κοινωνιολογικής-φιλοσοφικής έρευνας. Απλούστερα: Αν είναι εφικτό να αποδειχθεί η ορθολογικότητα ενός φιλοσοφικού λόγου περί αξιών (ως όρων αρχικά), οι αξίες (ως έννοιες οι οποίες συμβάλλουν στη δόμηση των θεμελίων του κοινωνικού) μπορούν να αποτελούν πλέον *αρτιμελή μεθοδολογικά εργαλεία* της κοινωνιολογικής έρευνας και να συμβάλλουν έτσι στην αντικειμενικότητά της, εφόσον βέβαια είναι αποδεκτή μία ανάδραση μεταξύ των δύο⁷⁰. Έτσι, εδραζόμενη στον αντίποδα της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης και της αξιολογικής ελευθερίας την οποία ευαγγελίζεται (ή καλύτερα της “απελευθέρωσης” από την ισχύ δεσμευτικότητας των αξιολογικών προτάσεων την οποία ευαγγελίζεται αυτή), η παρούσα εργασία φιλοδοξεί ουσιαστικά να επαναδιατυπώσει μία εμπεριέχουσα μία θεωρία αξιών, *κριτική διαλεκτική ερμηνευτική προσέγγιση* της συγκρότησης και της λειτουργίας της κοινωνικής αρχής ως μηχανισμού προβολής συμφερόντων, ιδεών, κανονιστικών προταγμάτων κ.λ.π.), με αναφορές (ως αβελτηρίες κριτικής της) αρχικά στην ανασυγκροτήση του ζευκτικού μεταξύ αξιολογίας και κοινωνικών θεσμών επιχειρήματος⁷¹, και δευτερευόντως (στο βαθμό βέβαια τον οποίο είναι εφικτό), στο *μαρξικό έργο*⁷², η οποία θα λειτουργεί

45-82. Βλ. ενδ. σελ. 50-52, όπου αποδίδεται περιγραφικά και μία κατηγοριοποίηση των ιδεών ως προς τον ρόλο τον οποίο επιτελούν με σαφή ομοιότητα προς την κονδυλική σκέψη [σημειώνω ότι ο συγγραφέας πέραν της υλιστικής/ορθολογιστικής και οργανικής/αντιορθολογιστικής προσέγγισης τις οποίες εξετάζει αναφορικά με την ερμηνευτική διάσταση την οποία εισάγουν για τη διάδραση ιδεών/κοινωνίας με άξονα μία γκραμισιανή οπτική αντιτάσσει στον “βολονταριστικό λόγο του μεθοδολογικού ατομισμού και ορθολογισμού που ισχυρίζεται ότι αρκεί η καταγραφή των συμφερόντων και εξουσιαστικών επιδιώξεων για να εξηγηθεί η πολιτική στο σύνολό της”, (σελ. 74), ένα επιχείρημα “τριπλού σκεπτικισμού ή με άλλα λόγια αντίθεσης σε έναν τριπλό αναγωγισμό: τον αναγωγισμό των συμφερόντων, των θεσμών και των ιδεών” (ό.π.)]. Έτσι, οι ιδέες [πέραν της γκραμισιανής θεώρησής τους υπό το πρίσμα της λειτουργίας τους εντός ενός πλαισίου ανταγωνισμού ηγεμονίας (ό.π., σελ. 49-50)], μπορεί να είναι “σύμφωνα και με την τρέχουσα βιβλιογραφία”, (σελ. 50-52):

α. Γνωστικά, αντιληπτικά και ερμηνευτικά πλαίσια («εστιακά σημεία» ή «κατευθυντήριοι χάρτες»), β. “νομομοποιητικοί λόγοι”, [κανονιστικά πλαίσια τα οποία «παρέχουν στους πολιτικούς επιχειρηματίες (political entrepreneurs) στρατηγικές οι οποίες συνιστούν τρόπους μεγιστοποίησης των συμφερόντων τους», «πεποιθήσεις αρχής», «πλαίσια» τα οποία παρέχουν «νομομοποίηση σε συγκεκριμένες δημόσιες πολιτικές»], γ. Αυτοεκπληρούμενες προφητείες, (ιδέες ως φορείς «διαπλαστικής ενέργειας», οι οποίες «μεταβάλλουν» τον τρόπο με τον οποίο το συμφέρον γίνεται αντιληπτό, διαμορφώνοντας την αυτο-αντίληψη των δρώντων σχετικά με το ίδιο το συμφέρον τους), και (δ). Ιδέες ως θεσμικό συστατικό, (ιδέες περικλειόμενες «σε νομικά και καταστατικά κείμενα, θεσμοποιημένες διαδικασίες και κανόνες οργανωτικών σχέσεων», οι οποίες λειτουργούν επίσης ως «μεγιστοποιητές αποτελεσματικότητας/αποδοτικότητας ή ως λύσεις σε προβλήματα συντονισμού [συμφερόντων]»).

⁷⁰ Βλ. Το άρθρο των Δ. Καρύδα και Γ. Φαράκλα, «Kondylis et Psyxopedis: [L]e conflit du relativisme», *RD*, τόμ. 51, (Philosopher en Grèce aujourd' hui), 2006 (Janvier), σελ. 35-46.

⁷¹ Αναφέρομαι φυσικά στον Kant, βλ. ενδ. *Δοκίμια*, (στο εξής *Δοκ.*).

⁷² Η προσπάθεια σπονδύλωσης ενός επιχειρήματος το οποίο επιστρατεύει τόσο το μαρξικό όσο και το καντιανό πρόταγμα δεν συνδέεται –και δεν μπορεί να συνδεθεί εφόσον οι στοχεύσεις τους είναι

διαφορετικές- με μία προσπάθεια *τόνωσης* του κριτικού επιχειρήματος, (κάτι που θα θύμιζε σαφώς τη “διένεξη των ηγετών της γερμανικής σοσιαλδημοκρατίας σχετικά με τη χρησιμότητα εμβολιασμού του «μαρξισμού» με τον «καντιανισμό» για ν’ αποκτήσει τάχα διαρκέστερη φιλοσοφική θεμελίωση”, βλ. Π. Νούτσου, “Προβλήματα ερμηνείας της σκέψης του Marx”, *Δωδώνη*, τεύχ. 3, 15, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1986, σελ. 9-24, (σελ. 11, στο εξής *Δωδ.*), αναφερόμενος στον E. Bernstein, “Das realistische und ideologische Moment in Sozialismus”, *Die Neue Zeit*, τόμ. 16 (B), 1897-1898, σελ. 225-232, (σελ. 227, στο εξής *DNZ*), αλλά μετατοπίζει τον μεταξύ τους συσχετισμό στο πεδίο της συνύφανσής τους ως αιτήματα *δεοντολογικά*. Η προσπάθεια σπονδύλωσης του ανωτέρω επιχειρήματος φυσικά δεν είναι νέα. Επιχειρήθηκε συστηματικά από τον G. Lukács, ως προσπάθεια αφορμώμενη από “ταυτόχρονες τάσεις οικειοποίησης του μαρξισμού και πολιτικής δραστηριότητας, από τη μία, και εντατικού και συνεχούς καθαρά ιδεαλιστικού ηθικού προβληματισμού από την άλλη”, το έργο *Geschichte und Klassebewusstsein* του οποίου ο Π. Κονδύλης **και** γνώριζε, **και** δεν παρέλειψε να σχολιάσει. Βλ. ενδεικτ. το άρθρο του «Η ερμηνεία του Χέγκελ από τον Λούκατς και ο μαρξιστικός εγελιανισμός της αριστεράς», μτφ.: Μ. Παπανικολάου, στο συλλογικό *Μελαγχολία και Πολεμική. Δοκίμια και Μελετήματα*, Θεμέλιο, Αθήνα, 2002, σελ. 35-50, [πρωτοδημοσιεύθηκε στα γερμανικά με την επιμέλεια του F. Horst στο περιοδικό *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, τεύχ. 48 (2), 2000, σελ. 341-350, (στο εξής *DZP*), στα δε ελληνικά στο περιοδικό *NE*, τόμ. 150, τεύχ. 1736, Ιούλιος-Αύγουστος 2001, σελ. 15-29], απ’ όπου και η παραπομπή στα λόγια του Lukács, (σε μετάφραση Π. Κονδύλη). Το έργο του Lukács ήταν γνωστό ήδη από τη συγγραφή του *EDD* στον Π. Κονδύλη (βλ. ενδ. σελ. 15, η μτφ. δική μου): “Ο Lukács διεβλέψε και κατανόησε το θεωρητικό δίλημμα ότι τον προοδευτισμό της διαλεκτικής υπό τη μαρξιστική έννοια μπορεί κανείς να υπηρετήσει μόνο μέσω της απόδειξης της γένεσής της όχι μόνο από μία “προοδευτική” τάση, άλλα κυρίως μέσω μίας διένεξης με τις πιο σύγχρονες της εποχής της [μαρξιστικής διαλεκτικής] αμφισβητήσεις της” (σημείο εφόρμησης της αναφοράς στο λουκατσιανό έργο από τον Κονδύλη τίθεται το ότι “για τους μαρξιστές υπήρξε πάντοτε ένα θεωρητικό σκάνδαλο το ότι η διαλεκτική αντίκρουσε το φώς του κόσμου ειδικά μέσω εκείνης της πολυσυζητημένης (vielbeklagten) γερμανικής “μιζέριας”, της οποίας το ιδεολογικό εποικοδόμημα δεν έλαμπε ακριβώς κατά το ορθόδοξο σχήμα από προοδευτισμό και μοντερνισμό”. (ό.π.), αλλά και η εμφάνιση της “συμπορευόμενης[ς] με τον υπαρξισμό εκ νέου ανακάλυψη των εγελιανών καταβολών της διδασκαλίας του Marx” (ό.π.). Πρβλ. το κείμενό του “Η γερμανική «ιδιαιτέρα πορεία» και οι γερμανικές προοπτικές”, *MII*, ό.π., σελ. 117-135)]. Ας σημειώσω τέλος εδώ ότι χαρακτηρίζω ως *μαρξικό* το πρωτότυπο έργο του Marx, ως δε *μαρξιστικό* (και συναφώς, *μαρξιστικός* –ή, κ.λ.π.), την προσανατολιζόμενη σε αυτό ιστοριοφιλοσοφική διανοητική παραγωγή. Αναφορικά δε με τους κινδύνους, αλλά (και λεπτομερέστερα) και την “ιστορία” την οποία κρύβει η ανωτέρω προσπάθεια σύζευξης, δεν θεωρώ περιττό να επισυνάψω επί λέξει τον πνευματικό κόπο του Π. Νούτσου από το πρόσφατα τεθέν σε κυκλοφορία έργο *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Τα όρια της διακινδύνευσης*, Ελλ. Γράμματα, Αθήνα, 2005, σελ. 25 (οι παραπομπές στα πρωτότυπα συμφωνούν με τον εδώ υιοθετημένο τρόπο παραπομπής στο μαρξικό έργο): “Με αφόρμηση το αναζωπυρούμενο συχνά ενδιαφέρον για σύζευξη μεταξύ καντιανής και μαρξικής σκέψης θα μπορούσε ευκρινώς να θεθεί το ερώτημα πώς έβλεπε ο Marx την όποια σχέση του με τον Kant ή απλώς ποιοι εσωτερικοί λόγοι θα τον ώθουσαν στη φιλοσοφική σκευή του Kant. Προφανώς δεν αρκεί η νεανική απόφαση ότι «εύλογα» αυτή θα έπρεπε να εκληφθεί ως «γερμανική θεωρία της γαλλικής επανάστασης» (1842: 80), εφόσον αφορά κυρίως την ύστερη περίοδο του συγγραφέα των *Δοκιμίων*. Ούτε πάλι φτάνει η όψιμη παραδοχή του Engels (1855: 10) ότι μαζί με τον Marx ήταν «σχεδόν οι μόνοι» που περιέσωσαν από τη γερμανική ιδεαλιστική φιλοσοφία» τη «συνειδητή διαλεκτική» στους κόλπους της «υλιστικής αντίληψης της φύσης και της ιστορίας», εφόσον οι συγκεκριμένες της αναφορές πραγματεύονται την κληρονομιά του Hegel. Πάντως, με στόχο αντιπαράθεσης τον «επινοητή συστημάτων» και «καλό μεταφυσικό» Dühring τον προτρέπει να υπεύσει τη Rosinante, το άλογο του Δον Κιχώτη, για να κυνηγήσει το καντιανό “Ding an sich” (1878: 58). Το τελευταίο μάλιστα σημείο, ως «αιώνια μη γνώσιμο», ήταν αυτό που από τον Kant «άξιζε λιγότερο να διασωθεί». Ο «συρμός» βέβαια της επιστροφής στον Kant ωθεί τον Engels να αποφανθεί ότι η προσπάθεια να μελετηθεί η διαλεκτική στα έργα του συγγραφέα των τριών *Κριτικών* συνιστά «ανώφελα κοπιώδες και ελάχιστο τελεσφόρο εγχείρημα», τη στιγμή ακριβώς που ένα πρόσφορο «Kompendium» της διαλεκτικής υπάρχει στα έργα του Hegel, «παρά την εντελώς λανθασμένη αφετηρία» του. (1878/1925: 332, 333, 334· πρβλ. Marx 1865: 27/28 και Engels 1892: 531). Δεν αποφεύγω τέλος τον πειρασμό να μην υπομνήσω ότι ο Marx συσχέτισε την καντιανή θεώρηση της «δημοκρατίας» ως «αξιώματος του πρακτικού λόγου, του οποίου δεν επιτυγχάνεται η πραγμάτωση», με τον τρόπο που οι «βασιλόφρονες» στρέφονται προς τη μοναρχία (1850: 76)”. Παράλληλα, στο βαθμό τον οποίο έχω αναφερθεί στον Hegel, θα ήθελα να καταστήσω σαφή την αντιστροφή του εγελιανού συστήματος και των επιγόνων του από τους Marx και Engels. Περισσότερο συγκεκριμένα, βλ. Π. Νούτσου, *Karl Marx, Ο κριτικός της ιδεολογίας*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1988, σελ. 18:

συγχρόνως ως εργαλείο ερμηνείας των ελλόγων θεσμίσεων της κοινωνικής σφαιράς αλλά (και κυρίως), ως αρχιμήδειο σημείο μίας *συνεχούς κριτικής* της θεμελιωτικής στη συγκρότηση των αυτών θεσμίσεων *διαδικασίας*⁷³, καθώς και των όσων των συμπαρομαρτούνται (δικαιοπολιτική υφή των ανθρωπίνων ενεργημάτων, ισχύον νομικό καθεστώς⁷⁴, θεμελίωση της δυνατότητας διατύπωσης αντικειμενικών ηθικών

“Η Γερμανική Ιδεολογία αποτελούσε το οριστικό ξεκαθάρισμα των λογαριασμών των νεαρών Marx και Engels με τη «θεωρησιακή φιλοσοφία» των νεογεγκελιανών συμπατριωτών τους.”

⁷³ Με άξονα πάντα την προσπάθεια αποδόμησης του κονδυλικού επιχειρήματος περί συγκρότησης και λειτουργίας του κοινωνικού ιστού αιτιοκρατικά και ιστορικά, η οποία και εξετάζει ζητήματα όχι τόσο *εγκυρότητας* των κοινωνικών φαινομένων με την αναγωγή τους σε ένα “γενικό κριτήριο εγκυρότητας” [όπως επεδίωξαν π.χ. οι θεωρήσεις των Schmöller και Menger παλαιότερα, -με τη θέση ενάντια στον ιστορισμό περί “μη αναμενόμενων αποτελεσμάτων της κοινωνικής πράξης”-, βλ. ενδ. το *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der Politische Ökonomie insbesondere*, Leipzig, 1883, βιβλίο III, κεφ. 2, (στα αγγλικά *Investigations into the method of the social sciences with special emphasis to economics*, New York University Press, 1985, βιβλίο III, Κεφ. 2). [Στα ελληνικά στο Γ. Κουζέλης – Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*, Νήσος, Αθήνα, 1994, σελ. 65-85, σε μτφ. Α. Αναγνώστου], κείμενο εντός του οποίου συσταίνεται μία φορμαλιστική και θετικιστική (ως αντίθετη στην εμπειρικο-ρεαλιστική μεθοδολογία εξέτασης των φαινομένων) κατευθυντήρια των κοινωνικών επιστημών μεθοδολογική πρόταση ως η “ακριβής ερευνητική κατεύθυνση”], όσο *γένεσης* των φαινομένων αυτών, και δεν θεωρεί απλά ως “φυσικές” τις σχέσεις που συνάπτονται εντός της αστικής κοινωνίας, σχέσεις οι οποίες τελούν ανεξάρτητες από την ιστορία “νόμους αιώνιους που πρέπει να κυβερνούν την κοινωνία”, βλ. Κ. Marx, *Η αθλιότητα της φιλοσοφίας. Απάντηση στη Φιλοσοφία της αθλιότητας του M. Proudhon*, Αναγνωστίδης, Αθήνα, χ.χ. (στο εξής ΜΦ), η οποία εκλαμβάνει τέλος τα δρόντα υποκειμένα ως *ιστορικά προσδιορισμένα υποκείμενα*, τα οποία “συνάπτουν σχέσεις καθορισμένες, αναγκαίες, ανεξάρτητες από τη θέλησή τους, σχέσεις παραγωγικές που αντιστοιχούν σε έναν καθορισμένο βαθμό ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών τους δυνάμεων”, βλ. Κ. Marx, [*Συμβολή στην*] *Κριτική της Πολιτικής οικονομίας*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1978, (στο εξής ΣΚ). Αυτή εξάλλου ήταν και η βασική κριτική του Marx στη μεθοδολογία της νεότερης πολιτικής οικονομίας, η οποία δεν μελετά τις μετέπειτα κοινωνικές συνθήκες “ως [ιστορική] εξέλιξη αυτού του βλαστού” [ενν. τη διαδικασία δημιουργίας του Κεφαλαίου], (βλ. *Grundrisse*, 1857/58: 217), και “δεν ενδιαφέρεται να αναπτύξει (εξηγήσει) τις διάφορες μορφές γενετικά, αλλά μέσω της ανάλυσης να οδηγήσει [την κοινωνία] πίσω στην ενότητά της, επειδή ξεκινάει από αυτές [τις μορφές κεφαλαίου] ως δεδομένες προϋποθέσεις”, για να καταλήξει αμέσως μετά ότι “η ανάλυση όμως είναι η απαραίτητη προϋπόθεση της γενετικής απεικόνισης και της κατανόησης της πραγματικής διαδικασίας διαμόρφωσης [της κοινωνίας] στις διαφορετικές της φάσεις”, (η μτφ. δική μου), βλ. *Theorien über den Mehrwert*, 1861-63, *MEW* τόμ. 26, 3, σελ. 491; vgl. ebd., 83. Πρβλ. *Grundrisse*, 22, 167, 246, 257, 354, 412f., 579; *MEW* τόμ. 23, 59, 211; *MEW* τόμ. 25, 835ff., 839; *MEW* τόμ. 26.2, σελ. 166, 510f.; *MEW* τόμ. 29, 275). Ο Marx αναφέρεται στον Proudhon και τη “θολή [του] αντίληψη της ιστορικής κίνησης” και στα *Grundrisse*, 1857/58, σελ. 28. Χαρακτηριστικά ως προς τη διαμάχη “ιστορισμού” – φορμαλισμού, (G. Schmöller και C. Menger), ας αναφερθεί ότι ο φορμαλισμός, έναντι της ιστορικοκριτικής σχολής επιδιώκει τη μελέτη των κοινωνικών φαινομένων με αφετηρία τις πράξεις *μεμονωμένων ατόμων*, έχοντας ως κριτήριο (ανεξαρτήτως του τι μπορούμε να ορίσουμε ως) και έναν *ελάχιστο πυρήνα ορθολογικότητας* προσανατολισμένο προς τη βεμπεριανή νοηματοδότηση του όρου, και γενική αρχή να προηγείται η “πραξεολογία” κάθε ιστορικής ή «περιγραφικής έρευνας», βλ. (απ’ όπου αντλούνται και τα παραπάνω) I. Von Mises, “On the Development of the Subjectiv Theory of Values”, στο I. Von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, New York University Press, 1981, σελ. 148. [Ας σημειωθεί ότι όλες οι παραπομπές στο έργο του Mises, οφείλονται εξ’ ολοκλήρου στον πνευματικό κόπο του Μ. Αγγελίδη (βλ. βιβλιογρ.)].

⁷⁴ Υιοθετώ ως προς την έννοια της δικαιοσύνης (ανεξαρτητως των όσων ακολουθούν για τη σημασία της έννοιας του δικαίου και τη διάκρισή του σε “καθαρό” και “πραγματικό” σύμφωνα με τον Kelsen, ή τυπικό και ουσιαστικό σύμφωνα με τον Weber) έναν τυπικολογικό ορισμό της, (με αναφορά δε στις αριστοτέλειες απόψεις περί δικαίου και δικαιοσύνης) δίκαιο δηλαδή ως ένα “σύνολο κανόνων που ρυθμίζουν σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο με τρόπο υποχρεωτικό, εξαναγκαστό και ετερόνομο τη συμπεριφορά των μελών της κοινωνίας και την οργάνωση αυτής σε κράτος”, (Κ. Παναγόπουλος, *Διάγραμμα Αστικού Δικαίου. Εισαγωγή στο δίκαιο και στο αστικό δίκαιο*, Σάκκουλας, Αθήνα, 1999, σελ. 15). Κατά τον ίδιο τρόπο, ως κανόνας δικαίου ορίζεται η “*δεοντολογική κρίση* σύνθετη και υποθετική αποτελούμενη από δύο απλές προτάσεις, που συνδέονται με σχέσεις αιτιότητας: η πρώτη

προτάσεων υπό τη μορφή αποφάνσεων⁷⁵, -ουσιαστικά ισχύς δεσμευτικότητας μίας αξιακής δεοντολογίας υπό την έννοια της συμπερίληψής τους εντός των μορφών διατύπωσης εκάστοτε νομικών πλαισίων, διερμηνεία των όρων και συνθηκών γένεσης του αξιακού χώρου ως χώρου συγκροτητικού των αυτών νομικών διατυπώσεων, κ.λ.π.)⁷⁶. Στη βάση αυτής της προσέγγισης του κονδυλικού έργου εδράζεται το γεγονός ότι οι σχετικιστικές διολισθήσεις οι οποίες προκύπτουν από τη σύνταξη του Π. Κονδύλη με το σκεπτικισμό αποτελούν πρόκληση στην εγγενή για πολλούς ηθικούς και πολιτικούς φιλοσόφους⁷⁷ ερωτηματοθεσία θεμελίωσης και δικαιολόγησης ηθικών κανονιστικών πεποιθήσεων, οι οποίες θα λειτουργούν αφενός ως *εγγυητές ορθοπραξίας εντός του κοινωνικού*⁷⁸, και αφετέρου, (όπως ανωτέρω

είναι το αίτιο (λόγος ή ηγούμενο) και η δεύτερη είναι το αιτιατό (ακολουθία ή επόμενο)”, (ό.π., σελ. 29).

⁷⁵ Ο Κονδύλης συνδέει την ηθική δεοντολογία με τις φιλελεύθερες απόψεις (βλ. *ΙΑ*, σελ. 16), και την αξιολογία με την κριτική θεωρία (ό.π.). Η δική του όμως (όπως ισχυρίζεται) “αξιολογικά ελεύθερη θεώρηση”, υπερέχει της “μαρξιστικής λενινιστικής ομολογίας πίστωσης στην κομματικότητα της επιστήμης” (ενάντια στην οποία στράφηκε αρχικά η κριτική σκέψη υπό τη σιωπηρή καθοδήγηση κανονιστικών αρχών, ό.π.). Θα επανέλθω διεξοδικά παρακάτω.

⁷⁶ Για τη (γενικότερη) αντίθεση μεταξύ *σχετικιστικού* (καλύτερα: σχετικοποιούντος τις έννοιες-όρους της φιλοσοφικής πρακτικής) και *ορθολογικού* επιχειρήματος βλ. Στ. Δημητρίου, *Θεμελίωση και Ανασκευή. Επιχείρημα, νοηματική ταυτότητα και φιλοσοφική αξιολογία*, πρόλ. Κ. Ψυχοπαίδης, Εστία, Αθήνα, 2003, σελ. 22-32, όπου και η ανάλυση της σοφιστικής και της πλατωνικής μεθοδολογίας άρθρωσης φιλοσοφικού λόγου. Ο ερασιμότης αυτός, ή αλλιώς, η πληθώρα των παραθεμάτων, δεν εξυπηρετεί (σύμφωνα και με μία παλαιά παρατήρηση του Goethe), “τη συγγραφή ενός βιβλίου από το οποίο προκύπτει το συμπέρασμα ότι εκείνος που το έγραψε γνώριζε πολλά πράγματα”, (βλ. J. W. Goethe, *Επιλογή από τα Maximen und Reflexionen*, μτφ.: Σκουτερόπουλος, Ν. Μ., Μπέτσεν, Κ., Στιγμή, Αθήνα, 1993, σελ. 63), ούτε την προσπάθεια “να μοιάζουμε με το σοφό που το κεφάλι του είναι ένα συρτάρι με παραπομπές και καταντάει άχρηστο μπροστά στις νέες περιπτώσεις που δεν περιγράφονται στα χαρτιά του”, (Lenin, *Gesamfrusssicher Kongress für ausserschulische Bildung* (1919), *LW*, τόμ. 29, σελ. 352), αλλά την επιδίωξη να θεμελιωθούν επαρκώς τα εδώ κατατιθέμενα επιχειρήματα ενάντια στο (δη κονδυλικό) το οποίο δομείται αποφασιαρχικά. Ο αντίλογος στο κονδυλικό ντεσιζιονιστικό επιχείρημα δεν παρθενογεννάται βέβαια δια “μαγείας”. Αντιθέτως, το αντικονδυλικό επιχείρημα μπορεί να εκδιπλωθεί διαλεκτικά μόνο στη συνάφειά του με το (αντίπαλο) σχετικιστικό. Αυτή ακριβώς η ικανότητά του να αναστοχάζεται πάνω στο αντεπιχείρημα αποτελεί συστατικό όρο της εκδίπλωσής του, η δε ικανότητά του να αναστοχάζεται *κριτικά* και *διαλεκτικά*, θεμέλιο της δυνατότητάς του να *εξελισσεται* κατά την εκδίπλωσή του και να μην παραμένει στατικό, κινδυνεύοντας έτσι να καταστεί **δογματικό** και **απόλυτο**. Στο θέμα θα επανέλθω διεξοδικότερα και με κατάθεση παραδειγμάτων ανασκευής του κονδυλικού λόγου στο πρώτο υποκεφάλαιο του δευτέρου κεφαλαίου της παρούσας συγγραφής “Ο γνωσιοθεωρητικός σκεπτικισμός του Π. Κονδύλη ως πηγή της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης και η αντιφατικότητα της κατά Κονδύλη επιστημονικής εξήγησης”.

⁷⁷ Εν συναφεία επί παραδείγματι με την αναζήτηση των αιτιακών νόμων σύνδεσης των γεγονότων “η όλη επιχειρηματολογία χαρακτηρίζεται από μία ένταση ανάμεσα στην ποικιλία των «δεδομένων» που συνθέτουν την «πολυπλοκότητα» των κοινωνικών φαινομένων και στην ακρίβεια των νόμων που θα εξηγούν την αιτιακή σχέση των εν λόγω δεδομένων. Ο J. S. Mill αναβιώνει με τον τρόπο αυτό το χιουμάνο αίτημα «να επιτραπεί στους ηθικούς φιλοσόφους η ίδια ελευθερία που επιτρέπεται στους φυσικούς φιλοσόφους ώστε να ευδοωθεί το έργο εύρεσης γενικών νόμων στις αιτιακές σχέσεις στο πεδίο των κοινωνικών φαινομένων, νόμων οι οποίοι θα είναι σε θέση να συμπεκνώνουν τις τάσεις αυτών των φαινομένων», [Μ. Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, Ίδρυμα Σ. Καράγιωργα, Αθήνα, 1993, σελ. 60, με παραπομπές στους Mill (*The Logic of the Moral Sciences*, Duckworth, London, 1987) και (φυσικά) στον Hume (*A treatise on the Human Nature*, P. Nidditch {επ.}, Clarendon Press, Oxford, 1989)]. Περί του ουσιάδους χαρακτήρα του ερωτήματος θεμελίωσης των ηθικών κρίσεων βλ. προσπάθειες όπως του Θ. Πελεγρίνη, *Η θεμελίωση του Ηθικού Βίου*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1986.

⁷⁸ Στο σημείο αυτό, ένα πρώτο ερώτημα το οποίο θα μπορούσε να απασχολήσει είναι το γιατί θα πρέπει να θεωρηθεί ο σχετικισμός (ως απόληξη μίας σκεπτικιστικής θέσης αναφορικά με το έργο της φιλοσοφίας) επιβλαβής ως προς τη διατύπωση προτάσεων οι οποίες επιδιώκουν αφενός να θεμελιώσουν τη δυνατότητα του φιλοσόφου να είναι ο φορέας της αληθινής γνώσης και αφετέρου να

αναφέρθηκε), ως έννοιες *συγκροτητικές* του ισχύοντος νομικού/θεσμικού πλαισίου. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι και οι πλέον κατοχυρωμένες θεσμικά κανονιστικές πεποιθήσεις δεν αποτελούν *προϊόντα συμβάσεων*, καθώς πολλές φορές προκύπτουν ως εξισορρόπηση (ή τουλάχιστον *προσπάθεια εξισορρόπησης*)⁷⁹ αξιών, προσδοκιών, ή και αμφίροπων σκοποθεσιών/στρατηγικών του (πάντοτε συνδιαλεγόμενου και συνδιαλασσόμενου) υποκειμένου, εφόσον βέβαια αναφερόμαστε σε δημοκρατικά οργανωμένο πολίτευμα. Όμως, οι υποτιθέμενοι επιδιωκόμενοι στόχοι ενός δημοκρατικού πολιτεύματος (όπως επί παραδείγματι η ελευθερία, η ισότητα, η ισοπολιτεία και η ισονομία) εκλαμβάνονται στο κονδυλικό έργο περισσότερο ως δεδομένα με βάση τα οποία οικοδομείται το πολιτικό θεσμικό με σκοπό να τα εξασφαλίσει (και μάλιστα σύμφωνα με την υπαγόρευση του αιτήματος εξασφάλισης της μέγιστης δυνατής ισχύος, με τελικό αποτέλεσμα να αδιαφορεί για το κατά πόσο όντως εξασφαλίζονται), και όχι ως προϋποθέσεις οι οποίες χρήζουν θεωρητικής θεμελίωσης, προϋποθέσεις των οποίων το περιεχόμενο, αντικειμενικότητα και συνδηλούμενα είναι αναγκαίο να επαναδιακδικηθούν εμβριθέστερα με εργαλείο τον φιλοσοφικό αναστοχασμό, αφού το ενδεχόμενο της μη επαρκούς θεμελίωσής τους αντιστρατεύεται ταυτόχρονα την επιδίωξη να αποτελέσουν εδραίο ανάχωμα δόμησης

οριοθετήσουν την ίδια τη φιλοσοφία ως διαδικασία *θεμελιωτιστική*. Στη συνέχεια της ανά χείρας συγγραφής θα καταδειχθεί η σαφής σύνδεση της κονδυλικής σκεπτικιστικής θέσης αναφορικά με την αδυναμία μονοσημαντότητας του νοήματος τόσο των φιλοσοφικών εννοιών γενικά όσο και των αξιολογικών προτάσεων ειδικότερα με τον *αξιακό σχετικισμό*. Εδώ, να υπενθυμίσω απλώς ότι ο αξιολογικός σχετικοποιών λόγος, μεταχειριζόμενος τόσο την περιστασιακότητα όσο και την ομωνυμία και πολυσημία (αμφισημαντότητα) των όρων της καθημερινής γλώσσας, επιδιώκει να κλονίσει την αρκτική αξίωση του φιλοσοφικού λόγου στο να αποτελέσει υπόδειγμα εκφοράς λόγου πλήρους, σαφούς και μονοσημαντού νοήματος. Πρώτη πραγμάτευση της προβληματικής αυτής με το σχετικιστικό λόγο να εκφέρεται ως λόγος *σοφιστικός* συναντάται στον ήσσονα πλατωνικό διάλογο *Ευθύδημος*, όπου η προσπάθεια να διασαλευθεί η ταυτότητα του νοήματος από τον τελευταίο προσκρούει στην ενεργοποίηση της πλατωνικής διαλεκτικής “μηχανής”, η οποία για να απαντήσει *εγκολπώνεται* με τον σκεπτικισμό, (βλ. ενδ. τις “σκεπτικιστικές” ενστάσεις του Σωκράτη έναντι του ορισμού της φύσης της αρετής από τον Πρωταγόρα στον ομώνυμο διάλογο, 316b-328d), *τον εξοβελίζει όμως από τις τελικές της διατυπώσεις αναφορικά με τη δυνατότητα επαρκούς θεμελίωσης ενός και μόνο status συγκεκριμένων (αξιολογικών) εννοιών*. Σχετικά, βλ. αρχ. Στ. Δημητρίου, *Θεμελίωση και ανασκευή. Επιχείρημα, νοηματική ταυτότητα και φιλοσοφική αξιολογία*, πρόλ.: Κ. Ψυχοπαίδης, Εστία, Αθήνα, 2003, (κυρίως το 1^ο κεφάλαιο). Υπόδειγμα επανεργοποίησης της πλατωνικής διαλεκτικής με αναφορά στην αναστοχαστικότητα ενάντια στο σχετικιστικό επιχείρημα απίσχνασης του θεμελιωτιστικού ρόλου της φιλοσοφίας στο άρθρο του ίδιου “Σύμβαση και Αλήθεια στη «μεταφιλοσοφία» του Rorty”, *Δευκ*, τεύχ. 16/2, Δεκέμβριος 1998, σελ. 149-179. Για τον Πλάτωνα, (πέραν του *Ευθυδήμου*), βλ. κυρίως τους μείζονες διαλόγους *Θεαίτητος* και *Παρμενίδης* (χαρακτηριστικό είναι ότι τα 2 έργα γράφτηκαν σχεδόν συγχρόνως, βλ. Α. Taylor, *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1992, [1990], σελ. 401, πρβλ. στο ίδιο σελ. 424). Για τη διάκριση των πλατωνικών διαλόγων σε ελεγκτικούς (ανασκευαστικούς) και μεταβατικούς (όπου εκείνος ο οποίος “θέτει” αρχικά είναι ο ίδιος ο Σωκράτης, βλ. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης: Ειρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος*, μτφ. Π. Καλλιγά, πρόλ.: Α. Νεχαμά, Εστία, Αθήνα, 1993, 2, σελ. 91-92). Για τον Αριστοτέλη, ο οποίος ανασκευάζει τη σοφιστική στους *Σοφιστικούς Ελέγχους*, (ήδη στο *Μετά τα Φυσικά*, 1009a, 21, ο σοφιστής μιλά “λόγου χάριν”, μιλά δηλαδή απλώς για να “μιλήσει”, όντας απομακρυσμένος από ζητήματα ταυτότητας του υπό νοηματοδότηση αντικειμένου, ουσιαστική και ιδρυτική συνθήκη του φιλοσοφείν). Ενδεικτικά, βλ. τις απόψεις τις οποίες εκθέτω για τον αριστοτελικό διαλεκτικό συλλογισμό (ως επιχείρημα απόκρουσης των κονδυλικών θέσεων αφενός και θεμελίωσης των ηθικών/αξιολογικών προτάσεων αφετέρου, ως προτάσεων οι οποίες προκύπτουν από την ταύτιση της φιλοσοφίας με την *επιστήμη*). Εκτιμώ ότι ο Κονδύλης με το να αποτιμά ιστορικά ολόκληρη σχεδόν τη συζήτηση περί νοηματικής ταυτότητας και συνακόλουθα ορθοπραξίας ως ακόμα μία προσπάθεια αύξησης της ισχύος, υποτιμά ουσιαστικά το έργο δύο εκ των βασικότερων θεμελιωτών της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας.

⁷⁹ Τα δύο βέβαια δεν απέχουν πολύ μεταξύ τους, αφού η ίδια η έννοια της εξισορρόπησης εμπεριέχει την έννοια της *προσπάθειας επίτευξής* της.

ενός δημοκρατικού θεσμικού με γενικευτική ισχύ και περιεχόμενο, ενός “κράτους για όλους” σύμφωνα και με τα λόγια του Hegel. Περισσότερο συγκεκριμένα: Ό, τι ο Κονδύλης αποφεύγει να ερευνήσει τοποθετώντας στη γνωστική περιοχή της - ανεπιστημονικής κατ’ αυτόν- ηθικής φιλοσοφίας ζητήματα επαρκούς θεμελίωσης εννοιών και κανόνων όπως οι ανωτέρω με την εισαγωγή της διάκρισης μεταξύ ηθικής/αξιολογικής (ουσιαστικά κανονιστικής) σκέψης και περιγραφικής επιστημονικής ουδετερότητας⁸⁰, αποτελεί όχι μόνο “μήλον της έριδος” του φιλοσοφικού διαλόγου, αλλά αυτή καθαυτή ιδρυτική συνθήκη της φιλοσοφικοπολιτικής σκέψης⁸¹. Περισσότερο απλά: Υφίσταται έννοια της πολιτικά ορθής επιλογής και εάν υφίσταται ποιοι οι λόγοι οι οποίοι μπορούν να οδηγήσουν σε αυτήν; Αποτελούν οι ηθικές προτάσεις προτάσεις της επιστήμης; Εάν αποτελούν, τίνι τρόπω οι αποδεχόμενες τη δυνατότητα ορθών αξιολογικών διατυπώσεων με αναφορά στο χώρο των αξιών θεωρήσεις μπορούν να συμβάλλουν στην επιστημονικότητα της κοινωνιολογικής σκέψης αλλά και της Πολιτικής Φιλοσοφίας ώστε οι τελευταίες να λειτουργούν ως οδοδείκτες ορθοπραξίας εντός της πολιτικής κοινωνίας; Προβλήματα βέβαια ορθοπραξίας (και ειδικότερα πολιτικής) είναι εξαιρετικά ευρέου βεληνεκούς και το αίτημα να απαντηθούν στις πολυσχιδείς εκφάνσεις τους από μία μελέτη σαν αυτήν ανέφικτο. Το παρόν κείμενο όμως έρχεται να ενταχθεί στον μέχρι τώρα συστηματικό διάλογο, λαμβάνοντας ακριβώς υπ’ όψιν του ότι ο πλουραλισμός του τελευταίου δεν σημαίνει αναγκαία και έκπτωση σε θεωρητικό φιλοσοφικοπολιτικό σχετικισμό, αλλά λειτουργεί αντίστροφα: Θέτοντας ως στόχευση μία συνεκτική των συγγενών τοποθετήσεων προοπτικιστική απάντηση των επιστημονικών desiderata, η οποία και αποσκοπεί σε μία πολιτική σκέψη με αναφορά σε έναν προσήκοντα στην έννοια της μή αντίφασης ο οποίος διατηρεί ως αβελτηρία το έργο του Marx κατά το

⁸⁰ Δεδομένου ότι ως αιτούμενα μπορούν να προσδιοριστούν δύο είδη αξιολογικής ουδετερότητας, α. η ουδετερότητα ως αποφυγή διατύπωσης αξιακών κρίσεων, και β. η ουδετερότητα κατά την επιλογή του αντικειμένου της έρευνας (η οποία κρίνεται ως ανέφικτη αφού εξαρχής τα στοιχεία τα οποία και πρόκειται να αναλυθούν *επιλέγονται*, δηλαδή *αξιολογούνται*). Για τη θεμελίωση του επιστημονικού διαφέροντος (συμφέροντος) βλ. ενδ. την πρώτη επιστημονική ανακοίνωση του J. Habermas (ως καθηγητή) “Γνώση και διαφέρον”, *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ.: Γ. Κουζέλης, Κ. Ψυχοπαίδης, μτφ.: Α. Οικονόμου, Νήσος, Αθήνα, 1996, σελ. 351-369, ως αντιτιθέμενη στη χουσερλιανή μεθοδολογία και εμμέσως στο αίτημα αξιολογικής ουδετερότητας του Weber. Στη σχέση μεταξύ J. Habermas και Π. Κονδύλη θα αναφερθώ διεξοδικά στο υποκεφάλαιο *Προς μία κριτική του Π. Κονδύλη με βάση την χαμπερμασιανή ηθική του διαλόγου*. Ο Κονδύλης βέβαια εξέτασε επαρκώς την ιστορικοφιλοσοφική διαμάχη για τη θεμελίωση τόσο της [Η]θικής όσο και των κανονιστικών της επιταγών (βλ. *ΕΔ*, τόμ. Β’ κυρίως κεφ. Ι, ΙΙ), όμως, οι θέσεις του περί αξιολογικής ουδετερότητας, αν και τον οδήγησαν όντως σε μία πιο “νηφάλια οπτική” επί του συγκεκριμένου ζητήματος, (βλ. τα εσώφυλλα των περισσότερων βιβλίων του, πρβλ. *ΙΑ*, σελ. 17: “έστω και με τη νηφάλια όψη του κριτικού αναλυτή ποικίλων ψευδαισθήσεων”), δεν τον απέτρεψαν από το να επιδιώξει την αποδυνάμωσή της, αφαιρώντας από τη σύστοιχη επιχειρηματολογία της το επιστημονικό της status.

⁸¹ Βλ. π.χ. το έργο του S. T. Coleridge, (ο οποίος τύγγανε και ποιητής), «The Idea of the Constitution: On the Constitution of the Church and State, According to the Idea of Each (1829), στο J. Morrow, (επ.), *Coleridge’s Writings*, Macmillan, London, 1990. Πρβλ. Μ. Αγγελίδη, *Φιλελευθερισμός, Κλασικός και Νέος*, Ίδρυμα Σ. Καραγιώργα, Αθήνα, 1993, σελ. 84: “Στο ίδιο πλαίσιο [προσπάθειας αποσύνδεσης του νέου από το κλασικό φιλελεύθερο επιχείρημα, σημ. του συντ.], επιχειρείται να απαντηθούν οι αντιρρήσεις εκείνες προς την οικονομική επιστήμη οι οποίες θέτουν το ζήτημα της αποσύνδεσής της από τις αξίες που παράγονται κατά τη σύσταση του αντικειμένου της. Κατά την εξέταση των αντιρρήσεων αυτών επιχειρείται μία *εξωτερική* σύνδεση της οικονομικής επιστήμης με τα προβλήματα της αξιολόγησης. Η σύνδεση αυτή εκφράζει από τη μια μεριά το αναπόδραστο των προβλημάτων της αξιολόγησης για την κοινωνική θεωρία γενικά και από την άλλη μεριά τον *επιλεκτικό* χαρακτήρα ως προς το ποιες αξίες είναι σημαντικές. Αυτός ο χαρακτήρας απορρέει από το γεγονός ότι ήδη αφαιρέθηκαν από το ερευνητικό πεδίο τα προβλήματα της ιστορικότητας του αντικειμένου. Με την έννοια αυτή, η δεσμευτικότητα των αξιών δεν προκύπτει από την ανάπτυξη και την ιστορική σύσταση του αντικειμένου, αλλά από την απόφαση του κοινωνικού επιστήμονα”.

δυνατόν κριτικό ορθολογισμό⁸², επιδιώκεται αν όχι η *συμπόρευση* με μία αντικειμενικά αποδεκτή έννοια ορθολογικότητας, τουλάχιστον η *απομάκρυνση από κάθε είδους υποκειμενισμό και μεθοδολογικό ατομισμό*⁸³. Στην αξίωση επιστημονικής και ερευνητικής γονιμότητας την οποία εγείρει το εγχείρημα εκπόνησης της παρούσας διατριβής (ώστε να απαντηθούν και συστηματικότερα τα ανωτέρω), συνδράμει επιπλέον η “επιτακτική” ανάγκη αποτίμησης της εμβρυακής μορφής και ασυστηματοποίητης ακόμα συναφούς με το φιλοσοφικό στοχασμό του Π. Κονδύλη ελληνόγλωσσης βιβλιογραφίας⁸⁴, λαμβανομένου επιπροσθέτως υπ’ όψιν ότι μεγάλο

⁸² Ο Κονδύλης βέβαια, (και δεν θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά), πέραν των όσων αναφέρω, επικρίνει σθεναρώς τον ορθολογισμό (το ως τι προβάλλονται τα δικά του επιχειρήματα αν όχι ως ορθολογικά παραμένει διαφορετικής ωστόσο υφής ερώτημα), προσάπτοντας την κατηγορία στους (κριτικούς) ορθολογιστές ότι καταλήγουν εν τέλει σε αντιφατικά συμπεράσματα (ο ίδιος δηλαδή, “αντιστρέφει [τελικά] τα πρόσ[σ]ημα” προς όφελος ανανέωσης της πολεμικής την οποία η ίδια η αποφασιστική θεωρία διεξάγει έναντι της κανονιστικής σκέψης, παραμένοντας ουσιαστικά παγιδευμένος στη δομή της μεθοδολογικής της οικοδομίας, (βλ. *ΙΑ*, σελ. 167, 168: “Σ’ ό, τι αφορά τους ορθολογιστές, αυτοί οργανώνουν και διεξάγουν την πολεμική τους συνδέοντας συμβολικά το περιεχόμενο των θέσεων, στις οποίες συγκεκριμενοποιούνται οι δικές τους αξιώσεις ισχύος, με κάτι το οποίο ονομάζουν «Λόγος», έτσι ώστε οι θέσεις τους αυτές μπορούν να εμφανισθούν ως άμεση λογική απόρροια «του» Λόγου. [...]. Στην πραγματικότητα, η επιχειρηματολογία σύμφωνα με λογικούς κανόνες και η απάντηση σε ερωτήματα αναφερόμενα σε ορισμένο περιεχόμενο δεν έχουν την παραμικρή σχέση μεταξύ τους, ήτοι η ίδια μορφή λογικής επιχειρηματολογίας μπορεί να οδηγήσει, από την άποψη του περιεχομένου, σε εντελώς διαφορετικά συμπεράσματα όταν το περιεχόμενο των προκειμένων διαφέρει”).

⁸³ Θα προσπαθήσω στο ανάλογο κεφάλαιο να δείξω τον τρόπο με τον οποίο η “περιγραφική θεωρία της απόφασης”, έχοντας ως εφαλτήριο τη βεμπεριανή σκέψη, δύναται να οδηγήσει σε επιστημονικό (αλλά και πραξιολογικό) ατομισμό τύπου Quine/Lewis. Ο αξιακός υποκειμενισμός της περιγραφικής θεωρίας ο οποίος μπορεί να συνδεθεί και με το αίτημα αξιολογικής ουδετερότητας το οποίο προτάσσει ο Π. Κονδύλης μπορεί στην ίδια οπτική να συνδεθεί περισσότερο εύκολα με τη γενικότερη μεθοδολογική υφή νεοφιλελεύθερων απόψεων, όπως π.χ. του V. Mises, στον οποίο θα αναφερθώ διεξοδικά παρακάτω. Για τον μεθοδολογικό ατομισμό της νεοφιλελεύθερης οικονομικής θεωρίας και την απόληξή του στον αξιολογικό ατομισμό, βλ. Βλ. Δ. Δρόσος, Δ., “Κοινωνία ή Αγορά; Ο αξιολογικός ατομισμός του νεοφιλελευθερισμού ως ηθικο-πολιτική πρόταση”, στο συλλογικό *Και τώρα τι; Το μέλλον της σοσιαλιστικής ιδέας στον 21^ο αιώνα, Δ’ Πανελλήνιο Συνέδριο: «Προβλήματα Σοσιαλισμού»*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1999, σελ. 88-89: “Ο μεθοδολογικός ατομισμός της νεοκλασικής οικονομικής θεωρίας αναβαθμίζεται σε έναν *αξιολογικό* ατομισμό, ο οποίος σύμφωνα με την διαβεβαίωση του V. Mises, διασφαλίζει καλύτερα το «κοινό συμφέρον». Αυτή η αξιολογία βρίσκεται βεβαίως, σε εντεταμένη σχέση με την υπεσχημένη αξιολογική ουδετερότητα της θεωρίας”, (κάτι το οποίο ισχύει όπως θα δείξω και για τον Κονδύλη).

⁸⁴ Οι μέχρι στιγμής εκδόσεις συνοπτικής αποτίμησης του έργου του Π. Κονδύλη στην ελληνική βιβλιογραφία περιορίζονται στα πρακτικά του συνεδρίου *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την “κοινωνική οντολογία”*, επ. ημερ., Ελληνικά. Γράμματα-Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001, και σε μεγάλη σε έκταση αλλά με τη μορφή γενικευτικής κριτικής αρθρογραφία αναφορικά με πτυχές του έργου αυτού: Ενδεικτικά, αναφέρω τα άρθρα «Μόνος ανάμεσα σε όλους» του Αιμ. Μεταξόπουλου και «Στον κλοιό της ισχύος» του Ν. Σεβαστάκη, στον *Ελεύθερο Τύπο* της 5^{ης} Φεβρουαρίου 1999. Το άρθρο «Μεθοδολογία και πλανητική σκέψη» του Π. Νούτσου στο *Βήμα* της 15^{ης} Νοεμβρίου του 1998, καθώς και το άρθρο του Π. Σούρλα «Φιλοπαίγμονες εν ου παικτοίς», στο *Βήμα* της 3ης Μαΐου 1998 (απάντηση στο άρθρο του Π. Κονδύλη «Εννοιολογική σύγχυση και πολιτική εκμετάλλευση», ό.π.), Επίσης, το άρθρο του Κ. Ψυχοπαίδη «Η απόφαση για θεωρία στη θεωρία της απόφασης του Π. Κονδύλη», στο περιοδικό *NE*, τεύχ. 146, 1999, σελ. 498-513, καθώς και το άρθρο του Γ. Φαράκλα «Γιατί και πώς πρέπει να διαβάσουμε τον Π. Κονδύλη», στην *Αυγή* της 12^{ης} Δεκεμβρίου του 1998. Τέλος, τα άρθρα της Βασιλικής Γεωργιάδου «Ο Παναγιώτης Κονδύλης και η ‘Πολιτική’», *Επιστήμη και Κοινωνία, Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, τεύχ. 2-3, Άνοιξη-Φθινόπωρο 1999, σελ. 261-268, (στο εξής *ΕΠΗΘ.*) και του Π. Τσίρου στο περιοδικό *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τεύχ. 21, 2001, σελ. 6-27, (στο εξής *ΕΕΠΕ*), καθώς και το (πρόσφατο) άρθρο σε συνεργασία των Γ. Φαράκλα και Δ. Καρύδα «Kondylis et Psychopedis: [L]e conflict du relativisme», *RD*, τόμ. 51, (Philosopher en Grèce aujourd’ hui), 2006 (Janvier), σελ. 35-46. Λείπει ωστόσο μία συνολική αποτίμηση του κονδυλικού έργου η οποία θα λαμβάνει υπ’ όψιν της όχι

μέρος της κονδυλικής διανοητικής παραγωγής παραμένει ανέκδοτο: Αμετάφραστα έργα, σχόλια, αλλά και κατάλοιπα της σκέψης του Π. Κονδύλη τελούν αδημοσίευτα⁸⁵, με συνέπεια η πρόσβαση σε αυτά από κάθε ενδιαφερόμενο να καθίσταται προς το παρόν ανέφικτη, καθιστώντας αδύνατη παράλληλα και την έρευνά τους, όχι βέβαια στα πλαίσια μίας “radical interpretation”, αλλά (ή καλύτερα: στα πλαίσια), μίας κριτικής προσέγγισης της ήδη πονηθείσας κριτικής ερμηνευτικής παραγωγής του κονδυλικού έργου. Δεδομένων και των ανωτέρω, είναι ευνόητο ότι ο δρόμος για έναν περισσότερο συστηματικό διάλογο γύρω από το σύνολο έργου του Π. Κονδύλη είναι ακόμα μακρύτερο, ως θεωρηθεί όμως το παρόν κείμενο εναρκτήριο λάκτισμα για μία ευρύτερα γενικευμένη αναφορικά με το έργο του Ολύμπιου στοχαστή έρευνα⁸⁶.

Αποτελεί όπως προαναφέρθηκε κοινό τόπο στη συζήτηση περί πολιτικής φιλοσοφίας των τελευταίων δεκαετιών η προσπάθεια διακρίβωσης του κατά πόσο το διαφωτιστικό αξιολογικό/κανονιστικό ερμηνευτικό “μοντέλο” του κοινωνικού συμβασιοκρατικού γίνεσθαι είναι ικανό να εγγυηθεί την εγκυρότητα και την ορθότητα της ερμηνευτικής του πράξης. Η προσπάθεια διακρίβωσης αυτή δεν οφείλεται σε κανένα άλλο λόγο παρά στις διατυπωμένες εκ νέου προσεγγίσεις του κοινωνικού επιστητού από ερμηνευτικές θεωρήσεις οι οποίες ως κέντρο τους επανέθεσαν τη λειτουργία ατομικών και μόνο μηχανισμών, (μηχανισμών ιδιωτικών συμφερόντων)⁸⁷, απόψεις οι οποίες, στηριζόμενες ουσιαστικά σε παλαιότερες

μόνο τη γενικότερη κονδυλική σκοποθεσία και αντίστοιχη προβληματική, αλλά και την παράλληλη κριτική την οποία επιδέχθηκε το έργο του. Ο διάλογος γύρω από τον στοχασμό του διευρύνθηκε μετά τον θάνατό του -λόγω και της παραμονής του Π. Κονδύλη στη χώρα αυτή-, και στη Γερμανία, χωρίς ωστόσο να λάβει τις διαστάσεις -απ’ όσο γνωρίζω-, μιας συστηματικής έρευνας γύρω από τη ζωή και το έργο του. Ο σπουδαίος φιλόσοφος, ακαδημαϊκός δάσκαλος και ιστορικός των ιδεών, ο οποίος τίμησε τα ελληνικά γράμματα διεθνώς -έχω την πεποίθηση ότι η ιστορική αποτίμηση της φιλοσοφίας που εκτίθεται στα έργα *ΕΑ*, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός*. Οι φιλοσοφικές ιδέες, Θεμέλιο, Αθήνα, 1988 (στο εξής *ΝΑ*), *ΚΜ*, καθώς και στα μικρότερα συναφή του συγγράμματα *Περί Αξιοπρέπειας*, μτφ.: Λ. Αναγνώστου, Ίνδικτος, Αθήνα, 2000 (στο εξής *ΠΑ*) και *Αντίδραση και Παλινόρθωση*, μτφ.: ό.π., Ίνδικτος, Αθήνα, 2001 (στο εξής *ΑΠ*), αλλά και στην ογκώδη αρθρογραφία του, θα συνοδεύει ως χρησιμότητα εργαλείο για πολλά χρόνια κάθε μελετητή της ιστορίας των ιδεών-, έφυγε ανέλπιστα στις 11 Ιουλίου του 1998, σε ηλικία μόλις 55 ετών, αφήνοντας πίσω του όχι μόνο έργο τεράστιο και πολυμερές, αλλά και πολλά ερωτηματικά, -απαραίτητα ωστόσο για το μέλλον της φιλοσοφίας.

⁸⁵ Βλ. τα εισαγωγικά σχόλια του Στ. Ζουμπουλάκη στο κείμενο του Π. Κονδύλη “Στοχασμοί και αποφθέγματα” το οποίο κυκλοφόρησε στο περιοδικό *Νέα Εστία*, τόμ. 146, τεύχ. 1717, (έτος 73^ο), σελ. 490-497. (Στο εξής *ΝΕ*). Πρβλ. Μ. Μαρκίδη “Ο Κονδύλης και εμείς: Οι δρόμοι που πήραμε”, *Σημ.*, τεύχ. 53, Ιούλιος 2000, σελ. 25-38, (σελ. 38, υστερόγραφο). Ωστόσο, δεδομένου ότι ο ευρύτερος όγκος της κονδυλικής παραγωγής έχει γνωρίσει το φως της δημοσιότητας, διέπεται δε από ενιαία ιστορικοφιλοσοφική τοποθέτηση, δεν θα ήταν βιαστικό να εκτιμήσουμε ότι τυχόν μελλοντική τους έκδοση δεν θα αλλάξει σημαντικά τη μέχρι τώρα εικόνα της έρευνας για το έργο του.

⁸⁶ Είναι εξαιρετικά μεγάλος ο αριθμός των άρθρων τα οποία δημοσιεύτηκαν και εξετάζουν κριτικά την κονδυλική σκέψη. Σημαντικό είναι όμως να τονιστεί -και αυτό θα φανεί παρακάτω-, ότι πολλά εξ’ αυτών προβαίνουν σε βιαστικές εκτιμήσεις των απόψεων του Π. Κονδύλη, χωρίς να λαμβάνουν υπ’ όψιν τους το σύνολο έργου του στοχαστή. Βλ. επί παραδείγματι το προαναφερθέν (υποσ. 85) άρθρο-επικήδειο του Μ. Μαρκίδη, όπου το ύστερο (και σχεδόν ύστατο) έργο του Κονδύλη *Θεωρία του Πολέμου* και η σχέση του με τον C. Schmitt τοποθετούνται στα αζήτητα της φιλοσοφικής χωματερής ως μη αναγκαίες προϋποθέσεις κατανόησης του συνόλου έργου του, (σελ. 31), αφού η συγγραφή του συγκεκριμένου έργου αποτελούσε περισσότερο “άσκηση επί χάρτου” (ό.π.), η δε κριτική που δέχτηκαν οι σχετικές απόψεις του χαρακτηρίζεται ως προερχόμενη από “ωμούς δημοσιογράφους που αντιδίκησαν (χωρίς όμως να διαθέτουν την κατάλληλη πνευματική αποσκευή) με τις ιδέες του”, (σελ. 36), ενώ το αίριο ερευνητικά ζήτημα τέλος της στρατιωτικής επέμβασης στη γείτονα χώρα την οποία “προτείνει” ο Π. Κονδύλης υπερφαλαγγίζεται λόγω των απόψεών του περί μαζικής δημοκρατίας, “μαζικοποιημένη[ς] ανθρωπιά[ς], ταυτόχρονα η ιδεοληψία του”, (σελ. 37).

⁸⁷ Για το ότι η προσπάθεια αποκατάστασης της ορθής ερμηνείας του πολιτικοοικονομικού επιχειρήματος από την πραξολογία επιδιώκει μια θεμελίωσή της με μια απ’ ευθείας αναφορά στην

αντίληψεις περί πρωτοκαθεδρίας του ατομικού/εγωιστικού παράγοντα στη δομή της ανθρώπινης νόησης και πρακτικής συμπεριφοράς, αμφισβήτησαν τη δυνατότητα διερμηνείας της κοινωνικής αναπαραγωγής με αναφορές σε αξιογενετικούς μηχανισμούς⁸⁸, όσο και σε υπερατομικές ιστορικές δομές (υπό την έννοια του ιστορικού prozess), οι οποίες θέτοντας εν αμφιβόλω τη γνωσιοθεωρητική εγκυρότητα της διαδικασίας θέσπισης αλλά και ελέγχου δεσμευτικών αρχών, αλλά και των ιδίων κριτηρίων βάσει των οποίων οι αρχές αυτές ελέγχονται, έχοντας ως κύριο άξονα ενέργεισης της αντιδρώσας επιχειρηματολογικής εναντίωσης τον ίδιο τον *συμβασιοκρατικό χαρακτήρα* των συγκεκριμένων αρχών. Στη νεότερη πολιτική φιλοσοφία, μετριοπαθέστερη αντίληψη κοινωνικής θεωρίας η οποία αποθέωνε την ατομικότητα στην συγκρότηση της πραξεολογικής διαδικασίας⁸⁹ και ταυτόχρονα

ατομική πράξη και την κατασκευή μιας χομπσιανού τύπου λειτουργιστικής δομής αυτοσυντήρησης, η οποία έχει ως αποτέλεσμα τη σύσταση ενός κράτους το οποίο ασκεί βία για την εξασφάλιση της κυριαρχίας του επί των μειονοτήτων καθώς και την αναβίωση εντός του επιχειρήματος της πραξεολογίας της ωφελιστικής προσέγγισης του πραγματικού (εισαγωγή αξιών ελεύθερου διαλόγου και πειθούς ως «ορθές αρχές»), καθώς και την προσπάθεια ενίσχυσης του νεο-φιλελεύθερου επιχειρήματος από τον L. Von Mises έναντι των “ρουβοϊκών κολλεκτιβιστικών απόψεων”, βλ. Μ. Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, Ίδρυμα Σ. Καράγιωργα, Αθήνα, 1993, σελ. 92. Γενικότερα για την άνοδο των απόψεων περί πρωτοκαθεδρίας του ατομικού στη συγκρότηση της κοινωνικής πράξης, βλ. επί παραδείγματι Π. Νούτσος, *N. Machiavelli. Πολιτικός Σχεδιασμός και Φιλοσοφία της Ιστορίας*, (διατριβή επί υφηγεσία), Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, 1983, (1982), σελ. 68: “Το κίνητρο του ατομικού συμφέροντος και ο αγώνας για την απόκτηση και νομική κατοχύρωση της ατομικής ιδιοκτησίας, που χαρακτήρισε την οικονομική ζωή της δυτικής «πρωτοαστικής» κοινωνίας, αναμφίβολα υποβοήθησαν τη διάβρωση του φεουδαρχικού κοινωνικού σχηματισμού, εφόσον απαιτήθηκε η κατάργηση των ταξικών προνομίων των ευγενών για να εξασφαλισθεί η αβίαστη δραστηριότητα των αυτοδημιούργητων αστών”. Η ανωτέρω διάβρωση ως διατύπωση του “contract des riches” αποτελεί ουσιαστικά μία προσπάθεια προφύλαξης των προνομίων των πλουσίων έναντι των κατωτέρων τάξεων, μία προσπάθεια θεσμοθέτησης των αστικών προνομίων.

⁸⁸ Βλ. Μ. Αγγελίδη, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, Αθήνα, Ίδρυμα Σ. Καράγιωργα, 1993, σελ. 92, [αναφερόμενος σε απόψεις του L. von Mises, (*Human Action*), σελ. 154]: “Απέναντι στις θεωρούμενες ως κολλεκτιβιστικές προσεγγίσεις επιχειρείται η ενίσχυση του φιλελεύθερου επιχειρήματος, το οποίο παρουσιάζεται ως εφαρμογή των θεωρητικών προτάσεων της πραξεολογίας. Στο πλαίσιο αυτό, ο φιλελευθερισμός ως «πολιτική διδασκαλία» κατασκευάζεται ως ένα κατ’ αναλογία «εργαστήριο», στο οποίο επιβεβαιώνονται εμπειρικά οι προτάσεις της ακριβούς επιστήμης της πραξεολογίας [βλ. Von Mises, *ό.π.*, σελ. 153, παραπ. του συγγρ.]. Με αυτόν τον τρόπο η πραξεολογία διατηρεί τον τυπικό της χαρακτήρα ως επιστήμη, χωρίς να είναι υποχρεωμένη να ανατρέχει σε ζητήματα αξιογένεσης. Η σύνδεσή της με τα ζητήματα αυτά είναι *εξωτερική*, καθόσον αυτά τίθενται στο πεδίο του φιλελευθερισμού ως ιδεολογίας, στο πλαίσιο της οποίας οι εντελώς τυπικοί προσδιορισμοί της πραξεολογίας (λ.χ. η ευδαιμονία) αποκτούν συγκεκριμένο νόημα”. Βλ. στο ίδιο, σελ. 90: “Η πραξεολογία βρίσκεται προ του προβλήματος επιλογής ορισμένων δεδομένων έναντι άλλων, ως σημαντικότερων για τον προσδιορισμό του κοινωνικού. Τίθεται συνεχώς το ζήτημα του κριτηρίου βάσει του οποίου είναι δυνατή αυτή η επιλογή. Παρότι τα κριτήρια αυτά έχουν τυπικό χαρακτήρα, ωστόσο διασφαλίζεται στο εσωτερικό τους ένας ορθολογικός πυρήνας, στον οποίο φαίνεται να συμπυκνώνονται οι όροι υλικότητας της κοινωνικής αναπαραγωγής. Έτσι, η βιωματική διάσταση (αίσθημα του συνανήκειν [κατεξοχήν δηλ. εμπειρικό δεδομένο, προσθ. του συγγρ.]), δεν αυτονομείται ως ερμηνευτικό κριτήριο, αλλά στρέφεται προς τη στήριξη της κοινωνικής συνεργασίας με την οποία συνδέεται”.

⁸⁹ Ένας πολύ πρόχειρος ορισμός της επιστήμης της πραξεολογίας μπορεί να θεωρηθεί ο εξής: *Πραξεολογία* είναι η επιστήμη η οποία εξετάζει τη δομή των ανθρώπινων πράξεων αναφορικά με τα μέσα τα οποία αυτές μετέρχονται και όχι τους εκάστοτε επιδιωκόμενους σκοπούς των πράξεων αυτών. Περισσότερο συγκεκριμένα, “κατά την οριοθέτηση του αντικειμένου της πραξεολογίας, ως γενικές προϋποθέσεις της πράξης τίθενται: α) η παρόρμηση (uneasiness), β) η φαντασία της επιθυμητής κατάστασης και γ) η προσδοκία της επιτυχίας που συνιστά και τον αναγκαίο όρο της πράξης” (Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σελ. 85). Για την πραξεολογία, “η ίδια η ανθρώπινη πράξη είναι *κατά αναγκαίο τρόπο* πάντοτε ορθολογική και ως εκ τούτου, ο όρος «ορθολογική πράξη» *πλεονάζει*” βλ. L. Von Mises,

καθιστούσε την ατομικότητα αυτή εξηγητικό ερμηνευτικό κριτήριο της οικονομικοκοινωνικής πράξης, υπήρξε εκείνη του Α. Smith, ο οποίος, με την εισαγωγή της έννοιας της συμπαθείας⁹⁰, μετρίασε μεν την ερμηνευτική ισχύ της

Human Action, A Treatise on Economics, William Hodge & Co., London 1949, σελ. 18, (η παραπομπή στο κείμενο του Von Mises από το κείμενο του Αγγελίδη). Τα αποτελέσματα της ερμηνευτικής σκοπιάς εμφανίζονται μεν ως συνέχεια των σμιθιανών απόψεων περί άορατου χεριού, [“στο ανωτέρω πλαίσιο υποστηρίζεται ότι η «κοινωνία παράγεται από την ανθρώπινη πράξη» ενώ η ίδια η ανθρώπινη πράξη κατευθύνεται από ιδεολογίες. Η ιδεολογία εν προκειμένω δεν εισάγεται με την έννοια ότι οι ανθρώπινες πράξεις καταλήγουν προσχεδιασμένα «σε ένα ολοκληρωμένο σύστημα κοινωνικής οργάνωσης», αλλά ότι η ιδέα του σχεδιασμού είναι αποκλειστικός προσδιορισμός της ατομικής πράξης και κάθε κατάληξή της στον κοινωνικό προσδιορισμό, κάθε σύσταση του κοινωνικού δεσμού είναι αποτέλεσμα μιας «αυθορμησίας» σμιθιανού τύπου (άορατο χέρι)], (ό.π., σελ. 98), την ίδια στιγμή όμως κατά την οποία από το κλασικό φιλελεύθερο επιχείρημα Smith αφαιρείται η γενικότερη θεωρητική του προϋπόθεση (συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας ως *ευσυνείδητη πράξη*) υπό το θεωρητικό βάρος συνθηκών ανταλλαγών και μόνο: “Με αυτήν την έννοια κάθε πράξη συνεργασίας μεταξύ των ατόμων προϋποθέτει το σχεδιασμό της από το νοήμον άτομο. Έτσι «πριν λάβει χώρα μια πράξη ανταλλαγής (barter) πρέπει να συλληφθεί η ιδέα της αμοιβαίας ανταλλαγής των αγαθών και των υπηρεσιών. Δεν είναι αναγκαίο τα εν λόγω άτομα να έχουν συνείδηση του γεγονότος ότι η αμοιβαιότητα αυτή καταλήγει στη σύσταση κοινωνικών δεσμών και στην ανάδυση ενός κοινωνικού συστήματος. Το άτομο δεν σχεδιάζει ούτε εκτελεί πράξεις που αποσκοπούν στην κατασκευή της κοινωνίας. Η συμπεριφορά του καθώς και η αντίστοιχη συμπεριφορά των άλλων γεννούν κοινωνικούς δεσμούς. (ό.π., σελ. 98, αναφερόμενος στο *Human Action*, σελ. 188). Ας σημειωθεί επίσης ότι στο παρόν κείμενο, χρησιμοποιώ τον όρο “πραξεολογία” απλώς ως την τέλεση πράξεων εντός της πολιτικής κοινωνίας, πέραν των περιπτώσεων στις οποίες ο όρος χρησιμοποιείται εντός του φιλελεύθερου (ή νεοφιλελεύθερου) *context*. Ως “ιστορία της πράξης”, δε, δεν κατανοείται η παραγωγή και η αναπαραγωγή του ανθρώπου μέσα από ιστορικές μορφές συνεργασίας, αλλά η μετάβαση από τη «στιγμή» της «μη πράξης» στη «στιγμή» της «πράξης» (στο ίδιο). Για τη σύνδεση του νεοφιλελευθερισμού με το έργο του Μ. Weber και συναφώς με τον Κονδύλη, βλ. Μ. Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός. Κλασικός και Νέος*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1993, σελ. 89: “Σε αυτό το σημείο η εμμονή στη φορμαλιστική θεμελίωση της πράξης (η οποία εν πολλοίς ανατρέχει στο βεμπεριανό φορμαλισμό της θεωρίας της πράξης) και η αντίληψη ότι η σύμφυτη στην πράξη τυπική ορθολογικότητα υλοποιείται στην αγορά, καταδεικνύουν ότι η πραξεολογία υπολείπεται της κλασικής φιλελεύθερης παράδοσης, τόσο στο πεδίο της πολιτικοθεωρητικής όσο και στο πεδίο της πολιτικοοικονομικής προβληματικής”. Πρβλ. Δ. Δρόσος, “Κοινωνία ή Αγορά; Ο αξιολογικός ατομισμός του νεοφιλελευθερισμού ως ηθικο-πολιτική πρόταση”, στο συλλογικό *Και τώρα τι; Το μέλλον της σοσιαλιστικής ιδέας στον 21^ο αιώνα, Δ' Πανελλήνιο Συνέδριο: «Προβλήματα Σοσιαλισμού»*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1999, σελ. 89: “Η αγορά, έτσι, όχι μόνον αυτοδικαιολογείται, ούτε καν καθίσταται το αποκλειστικό πεδίο ορθολογικότητας, αλλά γίνεται πλέον ο αποκλειστικός μηχανισμός αποτίμησης κοινωνικών αξιών. Ο κίνδυνος του κολεκτιβιστικού ολοκληρωτισμού ελλοχεύει, υποτίθεται, σε κάθε αξίωση κοινωνικής δικαιοσύνης, σε κάθε διατύπωση αξιολογικών κρίσεων που προηγούνται της ετυμηγορίας της αγοράς”. Ο Κονδύλης, συναρτά την περιγραφική θεωρία της απόφασης με τον πραξεολογικό της προσανατολισμό ρητά στο *ΙΑ*, σελ. 20, έστω και αν έπειτα από τις αντιρρήσεις οι οποίες του κατατέθηκαν, προσπάθησε να θεμελιώσει επαρκέστερα (αλλά ανεπιτυχώς όπως θα φανεί παρακάτω) τον μη πραξεολογικά κανονιστικό χαρακτήρα της δικής του θεωρίας: “Αν αφήσουμε στην άκρη την εσχατολογική πίστη και εξετάσουμε την έως τώρα πρακτική αποτυχία των αξιών με τη βοήθεια κριτηρίων εγγενών, δηλαδή παρμένων από τη θεωρία των αξιών και μόνο, τότε η αποτυχία τούτη θα μας φανεί αίνιγμα. Να το λύσει μπορεί μονάχα μια θεωρία της ανθρώπινης πράξης (και της λειτουργίας του «πνεύματος» εντός της) απαλλαγμένη από όλες τις κανονιστικές αξιωματικές αποδοχές, -δηλαδή μ[ί]α περιγραφική θεωρία της απόφασης”.

⁹⁰ Βλ. για παράδειγμα στο *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford University Press, Oxford, 1976, [στα ελληνικά: *Η θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* (Αποσπάσματα), απόδοση: Δ. Πυλαρινός, Θεώρηση μετάφρασης: Μ. Αγγελίδης, Δ. Γράβαρης, στο συλλογικό *Κείμενα Πολιτικής Οικονομίας και Θεωρίας της Πολιτικής*, επιμ.: Μ. Αγγελίδης, Κ. Ψυχουαΐδης, Εξάντας, Αθήνα, 1992, σελ. 19: “Όσο εγωιστής κ[α]ι αν υποτεθεί ότι είναι ο άνθρωπος, είναι φανερό ότι υπάρχουν στη φύση του ορισμένες αρχές που τον κάνουν να ενδιαφέρεται για την τύχη των άλλων και οι οποίες καθιστούν την ευδαιμονία των άλλων απαραίτητη σε αυτόν, παρ’ όλο που από αυτήν σε τίποτα δεν ωφελείται, παρά μόνο ως προς την ευχαρίστηση να την βλέπει. Τέτοιου είδους είναι η ευσπλαχνία και η συμπάθεια, το

έννοιας του άκρατου εγωισμού⁹¹, δεν μπόρεσε όμως να την ανασύρει από το γενικότερα αφηρημένο ερμηνευτικό πλαίσιο *αντιπαρατιθέμενων θεωριών περί παθών* του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα⁹² ώστε να την καταστήσει κεντρική έννοια προς νοηματοδότηση από μία αυστηρή κοινωνική θεωρία, και να απεμπλακεί έτσι από την

ισχυρό αίσθημα που μας προκαλείται στη θέα της δυστυχίας των άλλων, είτε όταν τη βλέπουμε είτε όταν εξαναγκαζόμαστε με τρόπο πολύ έντονο να την αντιληφθούμε”. Για το (νεο)φιλελεύθερο επιχείρημα πρβλ. Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός. Κλασικός και Νέος*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1993, όπου το σύγχρονο φιλελεύθερο επιχείρημα (αδιαφορώντας πλήρως για το ποια ωφέλεια προεξέχει, εκείνη του ατόμου ή εκείνη της κοινωνίας, καθώς και για ζητήματα υποταγής των συμφερόντων του ατόμου στην κοινωνία ή αντίστροφα) εισάγει την έννοια της συνεργασίας, η οποία για τον L. Von Mises (με παραπομπή του συγγραφέα στο έργο του Von Mises, *Human Action*, πλήρης παραπομπή, σελ. 146, 148) προηγείται λογικά μιας κανονικότητας της φύσης καθώς και μιας υποτιθέμενης δομής συμπαθείας ως ανθρωπολογικής σταθεράς.

⁹¹ Στον A. Smith επίσης, παρά το γεγονός ότι η κοινωνία της αγοράς υφίσταται μεταξύ εγωϊστικών, αυτοτελών και αντενεργών όντων, η ανάλυση φαινομένων αντιπραγματισμού προϋποθέτει αναλύσεις οι οποίες αφορούν περισσότερο ηθική φιλοσοφία παρά πολιτική οικονομία, την ίδια στιγμή που η αγορά ελέγχεται από “ένα πολύπλοκο πλέγμα ελέγχων και μετριασμών του άκρατου εγωισμού, που κλιμακώνεται από τον αυτοέλεγχο μέχρι το σύστημα δικαιοσύνης και την άμεση κρατική πρωτοβουλία. Βαθμίδες που διαμεσολαβούνται από κριτήρια ορθολογικότητας από τη σκοπιά ενός *ιδεατού[.] αμερόληπτου και καλά πληροφορημένου παρατηρητή*. Οι κρίσεις των πραγματικών ατελών παρατηρητών, είτε πρόκειται για συμπολίτες του πράττοντος είτε για θεσμούς, οφείλουν συμμόρφωση προς τις ορθολογικές επιταγές της αμερόληπτης σκοπιάς. Δηλαδή: και το άτομο εγκალείται στο όνομα κοινωνικών αξιών και οι αξίες αυτές δεν ενσαρκώνονται σε κάποια αφηρημένη συλλογικότητα, αλλά αποτελούν αντικείμενο αδιάλειπτης κοινωνικής διεργασίας”, (Δ. Δρόσος, “Κοινωνία ή Αγορά; Ο αξιολογικός ατομισμός του νεοφιλελευθερισμού ως ηθικο-πολιτική πρόταση”, στο συλλογικό *Και τώρα τι; Το μέλλον της σοσιαλιστικής ιδέας στον 21^ο αιώνα, 4^ο Πανελλήνιο Συνέδριο: «Προβλήματα Σοσιαλισμού»*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1999, σελ. 87. Για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ., του ίδιου, *Αγορά και κράτος στον A. Smith. Κριτική στην αναδρομική θεμελίωση του νεο-φιλελευθερισμού*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1994, 1998. Ως πρώτος αντίλογος στις απόψεις του Smith, μπορεί πρόχειρα να διατυπωθεί ότι η επιλογή του κριτηρίου του παρατηρητή ως κριτήριο ορθολογικότητας αποτελεί αυθαιρεσία, καθώς όντες όλοι παρατηρητές, η έννοια της ορθολογικότητας εμβολίζεται από τον υποκειμενισμό. Οι αναφορές του Κονδύλη στον Smith είναι ελάχιστες, (βλ. *ΕΔ*, τόμ. Α’ σελ. 349, τόμ. Β’ 69, 78, 91, 95) και περιορίζονται στην ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο η “νέα ιστοριοθεωρητική προτεραιότητα του κοινωνικού στοιχείου ανθρωπολογικά” (*ΕΔ*, τόμ. Β’, σελ. 91), θεμελιώνεται πάνω στη θέση για “τη φυσική κοινωνικότητα του ανθρώπου” (ό.π.).

⁹² Βλ. π.χ. τη ρήση του Καρτέσιου, “σκοπός μου δεν ήταν να εξηγήσω τα πάθη ως ρήτορας, ούτε καν ως ηθικός φιλόσοφος, αλλά μόνον ως φυσικός”, [τόμ. XI, σελ. 326 στην πρωτότυπη έκδοση Adam-Tannery, Cerf, (Paris), (τόμοι 13), 1897-1913, (στα ελληνικά –απ’ όπου και η παραπομπή στο πρωτότυπο-, η καρτεσιανή θεωρία περί παθών κυκλοφόρησε από τις εκδόσεις Κριτική, *Τα πάθη της Ψυχής*, με εισαγωγή και σε μετάφραση του Ι. Πρελορέντζου, επιστ. επιμ., Δ. Κοτρόγιαννου, γλωσσ. επιμ. Ν. Καλταμπάνου, και επίμετρο του J.-L. Marion (το οποίο μετέφρασε ο Δ. Ροζάκης). Βλ. ενδ. εισαγωγή, σελ. 88-92, με τις αντίστοιχες αναλύσεις αναφορικά με τη μηχανιστική φυσιολογία την οποία υιοθετεί ως οπτική ο R. Descartes]. Πρβλ. (επίσ. ενδ.) το “χιουμιανό τετράγωνο”, το οποίο *απαρτίζεται από τα πάθη pride/humility/love και hatred*. Σημειωτέον (χαρακτηριστικά) ότι στους Hume, Hutcheson, Smith, η ανθρώπινη φύση εκλαμβάνεται ως *κοινή*, (με όσα βεβαίως μπορεί να συνεπάγεται ερμηνευτικά η παραδοχή αυτή). Για περισσότερο μεταγενέστερες απόψεις, βλ. Μ. Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός. Κλασικός και Νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο νεοφιλελεύθερο επιχείρημα*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1993, σελ. 53 [όπου και η παραπομπή στην αντιπαράθεση (ή καλύτερα η κριτική στις απόψεις του J. S. Mill από τον Macaulay)]: “Το επαγωγικό αίτημα σύνδεσης των κινήτρων με τους εμπειρικούς του όρους αποκαλύπτει τη σχετικιστική διάσταση του επιχείρηματος του Macaulay, που αναφύεται ως αντίδραση στην αξίωση να θεωρηθεί ή ανθρώπινη φύση ως γενικός υπερϊστορικός ερμηνευτικός τύπος της ανθρώπινης πράξης. Προκειμένου, συνεπώς, να αναζητήσουμε ερμηνευτικά κριτήρια για την ανθρώπινη πράξη είναι αναγκαίο να μη συλλάβουμε τον άνθρωπο «ειδωλογικά», διότι, «ο ένας άνθρωπος διαφέρει από τον άλλον»”, [με παραπομπή στο έργο-κριτική του Macaulay, *Mill’s Essay on Government: Utilitarian Logic and Politics*, (περιλαμβάνεται στο T.B. Macaulay, *Bentham’s defence of Mill: Utilitarian System of Philosophy*, Edinburg Review, (Ιούλιος 1989), στο J. Lively / J. Rees, σελ. 127).

διελκυστίνδα οπτιμισμού/πεσσιμισμού ή γενικότερα ευχαρίστησης/δυσσαρέσκειας τυπικών ευδαιμονιστικών θεωριών τύπου Spinoza, Hobbes, Smith, Locke⁹³, Rousseau, Bentham, Mill⁹⁴, Dühring⁹⁵, Ricardo, Feueurbach από τη μία (έστω και υπό

⁹³ Ο Locke υποστήριξε ότι τα σωματίδια που υπάρχουν στον εξωτερικό κόσμο επιδρούν *μηχανιστικά*, (με βάση τις ανεπτυγμένες μηχανιστικές θεωρίες του 17^{ου} αιώνα) στο σώμα μας, το οποίο είναι επίσης ένα μηχανιστικό σύστημα, υποθέτοντας ότι ο κόσμος της εμπειρίας είναι εξ' ολοκλήρου νοητικός. Από τις απλές «ιδέες» η μηχανιστική λειτουργία του σώματος παράγει άλλες, πιο σύνθετες και αυτό έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία των νοητικών γεγονότων μέσα μας: μυρίζουμε οσμές, ακούμε ήχους κ.τ.λ.. Δεν διαθέτουμε καθόλου ιδέες παρά μόνο όσες προέρχονται από το συνδυασμό απλών ιδεών. Αυτές είναι οι “primary qualities”, («πρωτογενείς ποιότητες»), η δε παρουσίαση αυτή του Locke οδηγεί στο πρόβλημα του μεταφυσικού σκεπτικισμού (του προβλήματος “ως τι τελικά μπορούμε να είμαστε απολύτως σίγουροι”) αλλά είναι ταυτόχρονα και μια περισσότερο “ρεαλιστική” προσέγγιση της μεθοδολογίας της επιστήμης. Οι απλές ιδέες (παραστάσεις σύμφωνα με τον Locke), οι οποίες πηγάζουν από την εμπειρία, συνιστούν το *βασικό και αναλλοίωτο υλικό της γνώσης*. Ο λογικός εμπειρισμός μερικά χρόνια αργότερα, θα προεκτείνει τη συγκεκριμένη θέση υποστηρίζοντας ότι το καθαρό δεδομένο *δεν* προσλαμβάνεται απλά και “παθητικά” από ένα *tabula rasa* γνωστικό υποκείμενο, αλλά πρωτοκολλείται στην ουδέτερη παρατηρησιακή γλώσσα. Οι προτάσεις της παρατηρησιακής γλώσσας έχουν αυτονομία έναντι του θεωρητικού συστήματος, δεν θίγονται από τη[ν] μεταβολή που υφίστανται εκάστοτε οι επιστημονικές θεωρίες καθώς εμπίπτουν στο υποθετικοπαραγωγικό ερμηνευτικό/εξηγητικό μοντέλο). Το βασικό δόγμα του Λογικού Εμπειρισμού υποστηρίζει ότι η ανάπτυξη της επιστήμης εκλαμβάνεται ως διαδικασία συσσώρευσης γνώσεων γύρω από μια αυτόνομη παρατηρησιακή έννοια, καθώς η νεότερη θεωρία ενσωματώνει την παλαιότερη ως ειδική επιμέρους περίπτωση της (κλασικό παράδειγμα η ενσωμάτωση της θεωρίας του Newton στη θεωρία του Einstein ως ειδική περίπτωση της, «λογικός εγκλεισμός»). Ο Λογικός Εμπειρισμός με τον τρόπο αυτό, καθίσταται *εργαλειακή ερμηνεία της πραγματικότητας* και όχι περιγραφή της. Οι θεωρητικές έννοιες και αποφάνσεις δεν έχουν περιγραφικό περιεχόμενο αλλά είναι απλά όργανα πρόβλεψης και εξήγησης των φαινομένων (instrumentalism). Ο Saussure (βλ. υποσ. 28) αλλά και ο ύστερος Wittgenstein (υποσ. 26), έδειξαν ότι δεν υπάρχει τέτοια μονοσήμαντη αντιστοιχία λέξεων και πραγμάτων, και συνεπώς ότι η παρατηρησιακή γλώσσα δεν διατηρεί καμία αυτονομία. Ας σημειωθεί τέλος ότι το δόγμα του λογικού εμπειρισμού βάσει αυστηρούς περιορισμούς στη *δυναμική εξέλιξη* των θεωριών, (εκτίμηση η οποία υποθετείται και εδώ), “ανοίγοντας” με τον τρόπο αυτό τον δρόμο στον Kuhn.

⁹⁴ Η γνωστή διαφορά του Mill με τον E. Durkheim επί παραδείγματι, δηλαδή ατομικισμού εναντίον ολισμού (κολλεκτιβισμού) οδήγησε τον Durkheim στο να υποστηρίζει ότι η εξήγηση του κοινωνικού γεγονότος (π.χ. της διαφοράς του ποσοστού αυτοκτονιών ανάμεσα σε Καθολικές και Διαμαρτυρόμενες χώρες) στηρίζεται στον βαθμό της κοινωνικής ενσωμάτωσης των ομάδων αυτών (και σε προσωπικούς λόγους επίσης). Άρα τα κοινωνικά γεγονότα είναι αιτιακές δυνάμεις και είναι σκόπιμο και μάλιστα αναγκαίο να επικαλούμαστε παρόμοιες δυνάμεις όταν διατυπώνουμε αιτιοκρατικές εξηγήσεις για τα κοινωνικά φαινόμενα. Ο Mill ωστόσο, [εν συναφεία και με το ζήτημα της αντιπαράθεσης απροσδιοριστίας/απολυτοκρατίας (πλήρους κανονιστικότητας) στις κοινωνικές επιστήμες] θα συμφωνήσει με τον Durkheim και τη θέση του ότι η κοινωνική συμπεριφορά διέπεται από αιτίες, προάγοντας έτσι, παρά την ατομοκεντρική δομή της ερμηνευτικής του προσέγγισης, την εξήγηση με αναγωγή σε *αιτίες*. (βλ. επί παραδείγματι M. Αγγελίδη, ό.π., σελ. 4.): “Η απροσδιοριστία αναφορικά με το αντικείμενο δεν οφείλεται στην αδυναμία της νόησης να κατασκευάσει έναν μηχανισμό ερμηνείας του πραγματικού, αλλά στην απουσία από τη νόηση συγκεκριμένων δεδομένων που στοιχειοθετούν το πραγματικό”. Ο Mill υποστηρίζει ότι η συμπεριφορά αφορμάται από «νόμους της σκέψης», ο δε Durkheim λέει ότι τα έσχατα αίτια της ανθρώπινης συμπεριφοράς είναι κοινωνικοί κανόνες και άλλα κοινωνικά γεγονότα.

Mill (φυσιοκράτης) → *compatibilisum* (συμβατοκρατία)

→ αιτία είναι οι προσωπικές *πεποιθήσεις* και *επιθυμίες*, αλλά είναι και *ελεύθερες*.

→ προσπάθεια *συμβιβασμού* αιτιοκρατίας και *ελευθερίας* στην ανθρώπινη βούληση.

Η συμβατοκρατική παράδοση μπορεί να συνδέσει τουλάχιστον την *εσωτερική αιτιότητα* (νους) με την *εξωτερική αιτιότητα* (κανόνες) ως *αντίθετες*, από το να *απορρίπτει* αιτιότητες γενικά.

Behaviorism (συμπεριφορισμός) (Skinner) → Η ελευθερία είναι μια *αυταπάτη*, και μάλιστα επικίνδυνη.

Η ανθρώπινη συμπεριφορά προκύπτει ως *αντίδραση* στα διάφορα *ερεθίσματα* και *σχήματα* ενίσχυσης, δηλαδή στις *ανταμοιβές* και τις *ποινές*. Η Κριτική Θεωρία θα εναντιωθεί εν συνεχεία και στην εν λόγω φυσιοκρατική παράδοση, υποστηρίζοντας (πολύ γενικά) ότι όλα πρέπει να *υπάγονται* σε *ηθικό έλεγχο* και τα *επιτεύγματα* των κοινωνικών και τα *επιτεύγματα* των φυσικών επιστημών.

διαφορετική σκοπιά), και Schopenhauer, Stirner, Bahnsen αλλά και Nietzsche από την άλλη⁹⁶. Οι περισσότερο πρόσφατα διατυπωμένες φιλελεύθερες απόψεις, στην προσπάθειά τους να εδραιώσουν τη μεθοδολογική ερμηνευτικά (αλλά και εν τοις πράγμασι) προτεραιότητα του υποκειμένου έναντι της κοινωνικής αρχής αναφορικά με την προβληματική του καθ' ύλην αρμοδίου στη διατύπωση αντικειμενικών κρίσεων αλλά και συνακόλουθα συλλογικών δικαιοκρινών θεσμίσεων εντός της θεσπισμένης πολιτικής κοινωνίας [ή “αντίστροφα” (και περισσότερο απλά), στην προσπάθειά τους να ενισχύσουν επιχειρηματολογικά την προτεραιότητα αυτή έναντι της κοινωνικοπολιτικής αρχής της *συνδιαμόρφωσης*), αφαιρούν από το κλασικό σμιθιανό επιχείρημα -στο οποίο ενυπάρχουν στοιχεία οικουμενικότητας, αλλά και *ελευθερίας*⁹⁷- τον *ορθολογικό του χαρακτήρα*⁹⁸, συνδράμοντας με τον τρόπο αυτό

⁹⁵ Για τον (ενδιαφέροντα) αισιόδοξο υλισμό του E. Dühring, βλ. W. Wildelband – H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1991, τόμ. Γ', σελ. 177-179. Ο Dühring, παρά το ότι αντιμάχεται με ένταση και πάθος το κοινωνικό σύστημα του καιρού του, υποστηρίζει με έμφαση ότι το πραγματικό στην ολότητά του είναι λογικό: “Υποστηρίζοντας στο θεωρητικό πεδίο ότι οι τύποι της ανθρώπινης εποπτείας και της νόησης ταυτίζονται με τους νόμους της πραγματικότητας, πιστεύει επίσης ότι η ίδια αυτή πραγματικότητα περιέχει όλους τους απαραίτητους όρους για την πραγμάτωση των αξιολογικών αιτημάτων της έλλογης συνείδησης. Γιατί[,] σε τελική ανάλυση[,] η έλλογη συνείδηση αποτελεί την ανώτατη μορφή της φυσικής ζωής” (σελ. 179).

⁹⁶ Ο χαρακτήρας της ιστορικοφιλοσοφικής διαμάχης στη Βρετανία μεταξύ ηθικοκανονιστικής και φυσικοδικαϊκής φιλοσοφίας περιγράφεται με σαφήνεια από τον Π. Κονδύλη στο *ΕΔ*, τόμ. Β', σελ. 68-69: “Από την ανάλυσή μας έχει ήδη προκύψει ο εννοιολογικός τύπος (sic) της βρετανικής ηθικοφιλοσοφικής διαμάχης, και έτσι περιττεύει η διερεύνηση άλλων περιπτώσεων, όπου αυτός εμφανίζεται σε διάφορες παραλλαγές (παραδείγματα οι πολεμικές του Reid εναντίον των Hume και A. Smith). Ο τύπος τούτος περιλαμβάνει τις παρακάτω βασικές θέσεις: μια εμπειριστική ροπή, η οποία, μετά την κατάργηση των έμφυτων ιδεών, ταλαντεύεται ανάμεσα στην ηθική ως συνάρτηση βιολογικών-ανθρωπολογικών σταθερών, όπως αρέσκεια και απαραίτητα, και στην ηθική ως προϊόν μιας κυρίαρχης κοινωνικής βούλησης, επιστρατευόμενος στην αμηχανία της τον Θεό και εν μέρει τον Λόγο (Locke)· μια ριζικά αισιόδοξη ανθρωπολογία και οντολογία για την οποία η ηθική είναι έμφυτη, άρα όχι αυτοπέρβαση, παρά ελεύθερη εκδίπλωση της βαθύτερης «γνήσιας» ύπαρξης, οπότε ο Λόγος εκπληρώνει μονάχα εκτελεστικές λειτουργίες (Shaftesbury, Hutcheson)· μια πρόταξη της νόησης ως έσχατης εγγύησης της ηθικής, όταν λείπει η ανθρωπολογική αισιόδοξια και η ηθική πρέπει να οριστεί ως αυτοπέρβαση (Balguy, Price)· και, τέλος, μια μεσολαβητική προσπάθεια, που θέλει να αποφύγει την οξύτητα των ακραίων εναλλακτικών λύσεων και επεξεργάζεται τις κεντρικές ηθικοφιλοσοφικές έννοιες με τρόπο που να εντάσσονται σε μια χαλαρή ιεραρχία και να συμφιλιώνονται μέσα της (Butler). Αυτές είναι, βέβαια, οι θέσεις του ηθικιστικού-κανονιστικού Διαφωτισμού. Δίπλα τους κινείται το φάντασμα του μηδενισμού, για τον οποίον η ηθική δεν είναι τίποτε άλλο παρά προϊόν της βούλησης των ισχυρών με σκοπό την εδραίωση και την διευκόλυνση της κυριαρχίας τους, η οποία, άλλωστε, δεν είναι δυνατή χωρίς ειρήνευση της κοινωνίας, δηλ. χωρίς περιστολή του έμφυτου αχαλίνωτου εγωισμού των ανθρώπων· πολιτισμός και κυριαρχία συνυφαίνονται λοιπόν. Όπως δείχνει η ανάλυση του ηθικού φαινομένου από τον Mandeville, η σκέψη του Hobbes, παρ' όλες τις άοκνες ανασκευές της εκ μέρους των παραπάνω ηθικιστικών-κανονιστικών τάσεων, διόλου δεν είχε πεθάνει”. Σαφώς, ο Κονδύλης αντιφάσκει, καθώς δεν αναδεικνύει τους λόγους μέσω των οποίων είναι εφικτό ο εγωισμός να περιστέλλεται, την ίδια στιγμή κατά την οποία η σκοπιά μελέτης των ανωτέρω ιστορικών της φιλοσοφίας και πρωτότυπων συγγραφέων είναι «κυριαρχική» Περισσότερο απλά, δεν αποτελούν άραγε οι «ισχυροί» μέλη μίας κοινωνίας, και δεν αποτελούν αντικείμενο κυριαρχίας από εκάστοτε ισχυρότερο; Για τον Hutcheson και τη συμβολή του στην αντιμετώπιση των νέων πολιτικοφιλοσοφικών δεδομένων τα οποία έθεσε η ένωση της Μ. Βρετανίας με την Σκωτία, βλ. ενδ. D. Gobetti, *Private and Public: Individuals, households and body politic in Locke and Hutcheson*, Routledge, London, 1992. Στον Hutcheson (ενδεικτικά) το “φιλοσοφείν” παρομοιάζεται με το *κνήγι*, ενώ ολόκληρη η διαδικασία υποβολής ερωτημάτων άπτεται της γενικότερα αφηρημένης ιδέας του περί “αγάπης ως προς την ανεύρεση της αλήθειας”.

⁹⁷ Ας αναφερθεί ενδεικτικά ότι ο A. Smith, χωρίς να υποκαθιστά την κοινωνική σχέση με την οικονομική, ισχυρίζεται την αναγκαιότητα διαμόρφωσης κοινωνικών δεσμεύσεων οι οποίες *δεν προκύπτουν* από τους κανόνες της αγοράς ως απαραίτητης συνθήκη ελευθερίας του ατόμου, βλ. A. Smith, *An inquiry*, ό.π., τόμ. Ι. Στο εδώ κατατιθέμενο επιχείρημα, ως “πραγματική ελευθερία είναι η δυνατότητα καθενός ανθρώπου να απολαμβάνει την αυτονομία του/της, ως κοινωνικά αναπτυγμένο

αποτελεσματικά στην απαξίωση κάθε είδους οικονομικότητας, αλλά και την αποθέωση όχι μόνο ενός μεθοδολογικού ατομισμού αλλά και ενός ιδιόμορφου είδους υποκειμενικού ιδεαλισμού⁹⁹. Την ίδια στιγμή, ακραίες νεοφιλελεύθερες απόψεις, στηριζόμενες στις παρυφές απόψεων οικονομικού λιμπερταριανισμού όπως επί παραδείγματι αυτές του D. Hume¹⁰⁰, μπορούν (υπό προϋποθέσεις βέβαια) να οδηγήσουν σε απαξίωση της πολιτικής γενικά και της σημασίας της ως προς την ανέγερση του οικονομικοκοινωνικού μηχανισμού γνώσης, ελέγχου και συγκρότησης του πεδίου της¹⁰¹. Στον αντίποδα, με σημείο αναφοράς τόσο τις απόψεις του Kant

άτομο, ως ηθικά υπεύθυνο πρόσωπο. Χωρίς να εκμεταλλεύεται άλλους ή να καθίσταται υποχείριο άλλων, μέσα σε μία Πολιτεία με διαρθρώσεις πρόσφορες προς τούτο. Ουσιαστική ισότητα είναι η δυνατότητα καθενός προσώπου να πράττει και να πορεύεται στον βίο με την προσδοκία ίσης προσοχής εκ μέρους της κρατικής εξουσίας και των άλλων, ως προς την ικανοποίηση των εύλογων αναγκών του ανθρώπινου βίου. Μέσα σε μία Πολιτεία που δεν αρκείται σε τυπική ισότητα όλων έναντι των νόμων, αλλά μοχθεί να άρει τις ουσιαστικές ανισότητες –όχι τις ανομοιότητες- μεταξύ των ανθρώπων”, Κ. Σταμάτη “Περίγραμμα μίας κριτικής θεωρίας δικαιοσύνης”, *Πολ.*, Νοέμβρ. 2002, τεύχ. 105, σελ. 5-10 (σελ. 6).

⁹⁸ Βλ. Δρόσος, Δ., “Κοινωνία ή Αγορά;, ό.π., σελ. 88 (Στο άρθρο γενικά καταδεικνύεται ο ανορθολογικός χαρακτήρας του νεοφιλελεύθερου επιχειρήματος): “Η δικαιολόγηση της κοινωνίας της αγοράς με αφαίρεση από τις ηθικο-φιλοσοφικές προϋποθέσεις διενεργείται σε δύο φάσεις: Η πρώτη αντιπροσωπεύεται από τη θεωρία της πραξολογίας του Mises και χαρακτηρίζεται από έναν περιοριστικό, αλλά «ορθολογικό ως προς το σκοπό» ωφελμισμό. Η δεύτερη εκδηλώνεται στη θεωρία του Hayek, που καταλήγει να κηρύσσει την πλήρη αποδέσμευση από κάθε ορθολογισμό και την άκριτη υποταγή στις δυνάμεις του «παίγνιου» της αγοράς που υποκαθιστά εντέλει κάθε έννοια κοινωνίας. Καταρχήν στο πλαίσιο της πραξολογίας, το πεδίο του ανθρώπινου πράττειν που μπορεί να υπαχθεί σε όρους ορθολογικότητας ορίζεται κατά τρόπον ώστε να αποκλείεται από αυτό κάθε διεργασία σύστασης και αναστοχασμού σκοπών και αξιών που υπερβαίνουν το άτομο. Τέτοιου τύπου διεργασίες εκχωρούνται –σύμφωνα με μια μεθοδολογία βεμπεριανής έμπνευσης- στο χώρο της ανορθολογικότητας, όπου δεν είναι δυνατή πλέον η συνεννόηση, ο διάλογος και η κοινωνική διεργασία κριτικής και ελέγχου”. Περισσότερες λεπτομέρειες για το νεοφιλελεύθερο επιχείρημα και τις συνέπειές του, στο έργο του Μ. Αγγελίδη, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1993. Τι είδους μεθοδολογία είναι αυτή θα αναφερθεί παρακάτω, κατά την εξέταση των βεμπεριανών θέσεων (και της συνάφειάς τους με τις ανάλογες απόψεις του Κονδύλη).

⁹⁹ Βλ. π.χ. το έργο *ΘΠ* εντός του οποίου θάλλει ένας πολιτικός βολονταρισμός με αναφορές σε αποφασιαρχικές θεωρίες όπως αυτή του Schmitt αλλά και αντίθετα, το έργο των Dilthey, Rickert, Wildelbland γενικά.

¹⁰⁰ Η ορθότητα της επιχειρηματολογίας υπέρ της αναγωγής στον χιουμιανό σκεπτικισμό των απόψεων απαξίωσης της έννοιας της αντικειμενικότητας ως προς την υπεράσπιση της επιστημονικότητας της επιστήμης τεκμαίρεται λαμβάνοντας υπ’ όψιν μόνο την εισήγηση του κριτηρίου της υποκειμενικότητας ως μέτρου πλέον ορθότητας από τον βρετανό πολιτικό φιλόσοφο. Για τον Hume και την επίθεσή του στην (κατά τον ίδιο) θειστική ερμηνευτική προσέγγιση και συναφώς προσανατολισμό του ορθολογισμού, βλ. R. Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1995, σελ. 543-544 (στο εξής *CDP*).

¹⁰¹ Στον Hayek επί παραδείγματι συναντάται ένας “ανανεωμένος” χιουμιανός *λειτουργισμός* (διάρθρωση / βελτίωση / αναθεώρηση κανόνων προς κατανόηση των αναγκών τους οποίους εξυπηρετούν). Ως ορθολογική δε ανακατασκευή των κανόνων, νοείται από τον Hayek “η έρευνα που αποσκοπεί στην ανεύρεση του τρόπου που πιθανώς δημιουργήθηκε το σύστημα των κανόνων και δεν συνδέεται με την «απόπειρα κατασκευής, δικαίωσης ή απόδειξης του ίδιου του συστήματος» (Βλ. F. A. Hayek, *The Fatal Conceit, The Errors of Socialism*, (επ.) W. W. Bartley III, Routledge, London, 1990, σελ. 69. Ας σημειωθεί ότι οι αναφορές στο συγκεκριμένο σύγγραμμα του Hayek, αντλούνται από το έργο του Μ. Αγγελίδη, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος*, (εν προκειμένω από τη σελ. 111) και όχι από το πρωτότυπο, επιλέγονται δε ως “σημαιολογικά ιδιαίτερα”, τα σημεία τα οποία ο ίδιος ο συγγραφέας τονίζει ως κεντρικά της χαγιεκιανής θεωρίας. Ο Hayek αναφέρεται στην ηθικότητα ως *επίκτητη*, εντοπίζει δε το λόγο ύπαρξής της στην (ψευδή κατά τον ίδιο) διχοτόμηση του ενστίκτου έναντι του λόγου. Ο τύπος αυτός της επίκτητης ηθικότητας αντιστοιχεί σε έναν τύπο *επιγένεσης* των κανόνων οι οποίοι διέπουν το πραγματικό και οι οποίοι παράγονται από την πρακτική του *trial and error*. (Θα αναφερθώ διεξοδικότερα παρακάτω).

εντός των οποίων επιχειρείται η θεωρητική θεμελίωση του κανονιστικού ιδεώδους της ευσύντακτης συνταγματικής πολιτείας του ρεπουμπλικανισμού με τη σύζευξη μεταξύ ατομικής *moralität*/συλλογικής *legalität* -η οποία και θεμελιώνεται ως θεσμικό πλαίσιο ανεξάρτητα από τις επιταγές της πρώτης¹⁰², και του Hegel, ο οποίος πραγματώνει θεωρητικά την καντιανή τυπική ελευθερία¹⁰³ στην αξίωση σύστασης της αστικής κοινωνίας ως κράτους “ανάγκης” στηριζόμενου σε αλληλοπαραχωρήσεις και αμοιβαία κατανόηση (κράτος νόησης και όχι λογικής [Geistenstaat], η μορφή του οποίου εντάσσεται σύμφωνα με τους νόμους του απολύτου πνεύματος)¹⁰⁴, όσο και του Marx (αναφορικά με το αίτημα αυτοσυνείδησης των κοινωνικών τάξεων, η οποία θα οδηγήσει στην αποκεφαλαιοποίηση των μέσων παραγωγής και την αταξική κοινωνία)¹⁰⁵, μπορεί να εντοπιστεί αρχικά η προσπάθεια άρσης της λογικής προτεραιότητας του ατομικού έναντι του συλλογικού όχι μόνο στη σύσταση της πολιτικής κοινότητας όπως η αριστοτελική σκέψη επέδειξε¹⁰⁶, αλλά και στη

¹⁰² Για την εν λόγω σύνδεση βλ. I. Kant, *Μεταφυσική των Ηθών*, § 46, (σελ. 194, στο εξής *MH*): “η πολιτική *ισότητα* του να μην αναγνωρίζει κανέναν ανώτερο εντός του λαού παρά μόνο κάποιον τον οποίο έχει την ηθική ικανότητα να δεσμεύσει μέσω δικαίου όπως και εκείνος μπορεί να δεσμεύσει αυτόν”. Ενδεικτικά (αναφορικά με τον καντιανό φορμαλισμό και τη θεμελίωση της δικαιοπραξίας στην ίδια τη “νομιμότητα της έννοιας” του δικαίου, βλ. *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, εισαγ., μτφ., σχόλια: Κ. Ανδρουλιδάκης, *Ιδεόγραμμα*, Αθήνα, 2002, § 53, (σελ. 265, στο εξής *ΚΚΔ*): Διότι, μολονότι μπορεί η ρητορική να εφαρμοστεί ενίοτε για θεμιτές καθ’ εαυτές και αξιέπαινες προθέσεις, γίνεται ωστόσο αξιοκατάκριτη, αφού με τον τρόπο αυτό διαφθείρονται υποκειμενικώς οι ηθικοί κανόνες και το ήθος, παρά το ότι η πράξη είναι αντικειμενικώς νόμιμη· επειδή δεν αρκεί να πράττει κανείς ό, τι είναι δίκαιο, αλλά και να το επιτελεί (για) τον μοναδικό λόγο ότι είναι δίκαιο”. Βέβαια, η ανωτέρω μετάβαση θεμελιώνεται έχοντας ως βάση την παράλληλη μετάβαση από την ιδιωτική στη διυποκειμενική σφαίρα της επιστημονικής γνώσης, (το λεγόμενο και *καντιανό πρόβλημα*), η οποία πραγματοποιείται με τη μετάθεσή του στο επίπεδο της *γλώσσας*, όπου είναι εφικτό να βρεθεί κάποιο διυποκειμενικός. (Ο Kant περισσότερο απλά υποστήριζε ότι τα αντικείμενα συγκροτούνται μέσα στη νόηση, και παρά το ότι τα δεδομένα των αισθήσεων είναι διαφορετικά μεταξύ των ανθρώπων η διαδικασία πραγματώνεται σε όλους με τον ίδιο τρόπο). Οι ανωτέρω θέσεις, (οι οποίες αποτελούν ένα είδος «πρώιμου λογικού εμπειρισμού», της μετάθεσης δηλαδή του έργου της φιλοσοφικής ανάλυσης από το επίπεδο της θεωρητικής συνείδησης στο επίπεδο της γλώσσας, κατά την εφαρμογή της λογικής ανάλυσης στο εμπειρικό υλικό, διατηρώντας ως μονάδα ανάλυσης της γνώσης την απόφαση (πρόταση), συνθέτουν ταυτόχρονα και την (υπόρρητη) επιχειρηματολογική βάση των εδώ θέσεων.

¹⁰³ Για τον Kant, η τυπική ελευθερία –διακρίνεται από την πρακτική, “την ανεξαρτησία της βουλήσεως από τον καταναγκασμό των κινήτρων της αισθητικότητας”, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, A534, B562, (στο εξής *ΚΚΔ*), επιδιώκοντας με τον δε ορισμό του [Λ]όγου τη[ν] σαφέστατη σύνδεση νόησης και πράξης. Έτσι, ως [Λ]όγος, ορίζεται “ο μόνιμος όρος για όλες τις εκούσιες πράξεις με τις οποίες εκδηλώνεται ο άνθρωπος”, βλ. *ΚΚΔ*, κεφ. 2, § XII. Πρβλ. υποσ. 102 της παρούσης. Η υπερβατολογική ιδέα της ελευθερίας αφορά δε τον κόσμο ως χώρο εντός του οποίου εκδηλώνονται τα φαινόμενα (ατομικοκοινωνικά) ως αλυσιδωτά εξαρτούμενα, η δε πρακτική αφορά το υποκείμενο και τον τρόπο με τον οποίο ενεργεί (ο χαρακτήρας της δηλαδή είναι περισσότερο ατομοκεντρικός).

¹⁰⁴ Η αναφορά βέβαια είναι στον Hegel.

¹⁰⁵ Υπενθυμίζω ότι για τον Marx οι κανόνες δεν κάνουν τίποτε άλλο από το να αναπαράγουν τις ήδη υπάρχουσες ανισότητες, βλ. *Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* (στο εξής *ΣΚ*), και εδώ έγκειται το πρόβλημα σύνδεσης του Kant με τον Marx.

¹⁰⁶ Βλ. *Πολιτικά*. Η κατηγορική προσταγή και το περιεχόμενο εννοιών όπως ελευθερία, βούληση, πρακτικός λόγος, καθαρός λόγος θεμελιώνουν την εδώ κατατιθέμενη επιχειρηματολογία. Βέβαια, η απουσία της έννοιας της συλλογικότητας στη σύσταση του κοινωνικοπολιτικού ιστού από φιλελεύθερες απόψεις δεν ισχύει καθ’ ολοκληρίαν, οπωσδήποτε όμως ωφελμιστικές θεωρήσεις όπως αυτές του Mill και του Bentham όπου η έννοια της συλλογικότητας στη διαδικασία θέσπισης των κοινωνικών θεσμών λειτουργεί μόνον ως θεματοφύλακας της αποτελεσματικότητάς τους (σκοπός τόσο της χομπσιανής όσο και της μιλιανής αλλά και μπενθαμιανής πολιτικής θεωρίας είναι να προασπιστεί ένα “γενικό καλό”) δεν είναι αρκετές για να αποδεχτούμε ψήγματα έστω *υπερατομικής συνείδησης* στη σύσταση του πολιτικού. Βλ ενδ. W. Wildelband – H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1991, τόμ. Γ’, σελ. 176-177. (Για τον Mill επί παραδείγματι, “οι εμπειρικοί νόμοι οι οποίοι υπεισέρχονται στο μοντέλο εξήγησης αντλούν την εγκυρότητά τους από τους γενικούς

διαδικασία της αναπαραγωγής της, καθώς οι σχέσεις μεταξύ των δρόνων υποκειμένων δεν ερμηνεύονται πλέον υπό το πρίσμα μίας μορφολογίας της ανθρώπινης φύσης και συμπεριφοράς, αλλά υπό το πρίσμα ερμηνευτικών κατηγοριών (καντιανές έννοιες όπως οι ανωτέρω, αλλά και μαρξικές όπως *παραγωγικές δυνάμεις και σχέσεις, ιστορικό υποκείμενο*¹⁰⁷, *αποξένωση, αλλοτροίωση*, κ.λ.π.). Η ανωτέρω συστηματική ενασχόληση με τις αρχές της οικονομικής και πολιτικής φιλοσοφίας, έπειτα και από την εμπλοκή των μαρξιστικών αλλά και νεοφιλελεύθερων απόψεων στον μεταξύ τους διάλογο, θα λάβει διαστάσεις διπλής προβληματοθεσίας, την οποία η κοινωνική επιστήμη (και η πολιτική φιλοσοφία) καλούμενες να επιλύσουν θα συγκροτήσουν 2 τύπους ελεγκτικές (των προγενεστέρων) θεωρίες σύλληψης των κοινωνικών κανονικοτήτων: Αφενός θα επανατεθούν στο προσκήνιο θεωρίες εξέτασης ζητημάτων *εγκυρότητας* της ερμηνείας των κοινωνικών φαινομένων και αφετέρου θα συγκροτηθούν θεωρίες εξέτασης ζητημάτων *γένεσης* των φαινομένων αυτών¹⁰⁸. Στη μεταξύ τους συνάφεια, οι θεωρίες “εγκυρότητας”, αδιαφορώντας για

αιτιακούς νόμους οι οποίοι ουσιαστικά είναι οι «πραγματικές επιστημονικές αλήθειες». J. S. Mill, *The Logic of the Moral Sciences*, Duckworth, London, 1987),

¹⁰⁷ Βλ. π.χ. K. Marx, *Grundrisse*, τόμ. Α', σελ. 54: “Μονάχα τον 18^ο αιώνα, στην «αστική κοινωνία», αντικρύζει το άτομο τις διάφορες μορφές του κοινωνικού δεσμού σαν απλό μέσο για τους ιδιωτικούς του σκοπούς, στην εξωτερική αναγκαιότητα. Ο άνθρωπος [...] μονάχα μέσα στην κοινωνία μπορεί να εξατομικευτεί”. Στην ελληνική έκδοση υπό την επιμέλεια των Μ. Αγγελίδη και Κ. Ψυχοπαίδη, στο *Κείμενα πολιτικής οικονομίας και θεωρίας της πολιτικής*, Αξιολογικά/Κείμενα 1, Εξάντας, Αθήνα, 1992, σελ. 138. Πρβλ. τη μαρξιστική θέση του Gaillard για τον άνθρωπο ως ιστορικό όν, στην υποσ. 44 της παρούσας.

¹⁰⁸ Στις θεωρίες εξέτασης *γένεσης* των κοινωνικών φαινομένων μπορούν να ενταχθούν οι θεωρίες οι οποίες εξετάζουν τα κοινωνικά φαινόμενα εκκινούμενες από το επιμέρους (περιεχομενικό) γνωσιακό υλικό και ανασυγκροτώντας το ιστορικό συνεχές γίνεσθαι το οποίο αποτελεί προϋπόθεση κατασκευής του θεσμικού επιδιώκουν με την ανάδειξη της αιτιακής αλυσίδας (από το παρόν προς το παρελθόν) να αναδείξουν την *αναγκαιότητα* μετάβασης από το ένα στάδιο στο άλλο, εκλαμβάνοντας το “ισχυρό” ιστορικό γεγονός ως *τυχαίο*, στις δε θεωρίες *εγκυρότητας*, εντάσσονται οι θεωρίες οι οποίες θεμελιώνουν το γενικό, πραγματοποιώντας αφαίρεση από το ιστορικοεμπειρικό του περιεχόμενο με αναφορά στην αναζήτηση καθολικά ισχυόντων κανόνων. [“Χρωστώ” εξ’ ολοκλήρου την επιστασία της ανωτέρω διάκρισης σε σεμινάριο του Μεταπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών “Ελληνική Φιλοσοφία-Φιλοσοφία των Επιστημών του Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φ.Π.Ψ. της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων παραδοθέν (κατόπιν προσκλήσεως) υπό της Α. Λαβράνου]. Είναι ήδη εμφανές, ότι η κονδυλική μεθοδολογική στόχευση της περιγραφικότητας μπορεί να ενταχθεί στις θεωρίες “εγκυρότητας”, χωρίς όμως να αδιαφορεί για το επιμέρους ιστορικοεμπειρικό υλικό “διαβάζοντάς” το όμως υπό την οπτική των (σύμφωνα με τον ίδιο πάντα) *γενικά ισχυόντων κοινωνικών νόμων*. Πολύ γενικά, μπορεί να αναφερθεί ότι “στο φορμαλιστικό θεμελιωτισμό του λογικισμού (αυτονόμηση της λογικής μορφής) αντιπαράκειται ο μεταθετικιστικός ιστορικός σχετικισμός, ο οποίος διακηρύσσει την υπέρβαση του φορμαλιστικού θεμελιωτισμού και επιχειρεί να αναδείξει τις ιστορικές προϋποθέσεις της επιστημονικής γνώσης. Αντί της επαλήθευσης των δεδομένων στρέφεται προς την εξήγηση της αλλαγής τους, αντί της αποδοχής συμβάσεων προς την ανάδειξη τομών στις γνωσιακές κατασκευές, αντί για τους νόμους προς τις ανωμαλίες που οδηγούν σε νέα πρότυπα” (Στ. Δημητρίου, *Θεμελίωση και Ανασκευή. Επιχείρημα, νοηματική ταυτότητα και φιλοσοφική Αξιολογία*, πρόλ.: Κ. Ψυχοπαίδη, Εστία, Αθήνα, 2003, σελ. 16). Περισσότερο γενικά, αναφορικά με τη διαμάχη ιστορισμού-φορμαλισμού, βλ. Κ. Ψυχοπαίδη, *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα, 1993, σποράδιον. Για τον Weber επί παραδείγματι, (το έργο του οποίου θα εξεταστεί εν συνεχεία ως συγκροτητικό των θεωρητικών προϋποθέσεων της κονδυλικής επιστημολογίας), η κοινωνιολογική ανάλυση διακρίνεται σε *στατική* (η οποία εξετάζει τα κοινωνικά φαινόμενα στη συνάφεια, “συνύπαρξή” τους) και *δυναμική*, (η οποία εξετάζει τα φαινόμενα ως *διαδοχικά*, ανακατασκευάζοντας την υφή σύνδεσης της “αλυσίδας” η οποία συνέχει τα φαινόμενα *αιτιακά*). Βλ. Κ. Ψυχοπαίδη, *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα, 1994, σελ. 287: “Το βεμπεριανό πρόγραμμα της σύστασης της πραγματικότητας μέσω της κατασκευής αιτιακών αλυσίδων (ο δαίμων εδώ παρέλειψε τον τόνο στο ιώτα) πράξεων και σκέψεων που στηρίζονται σε αξιολογήσεις, συρρικνώνει το καντιανό αίτημα”. Πρβλ. τέλος το σχόλιο του Μ. Αγγελίδη, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο νεοφιλελεύθερο επιχείρημα*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1993, σελ. 70, με αναφορά στον J. S.

την ανεύρεση του σημείου εκκίνησης των δικαιτυπικών (θεσμικών) ή απλώς ηθικοτυπικών ρυθμίσεων θα αναζητήσουν την αξίωση εγκυρότητας των κανόνων με αναφορά σε ένα “γενικό κριτήριο εγκυρότητας”, οι δε θεωρίες “γένεσης”, αναζητώντας την εξήγηση των κανονικοτήτων, θα υιοθετήσουν ως ουσιαστικό μοχλό στην επιχειρηματολογία τους την αρχή της αιτιότητας/αναγκαιότητας με αναφορά στην Ιστορία¹⁰⁹. Τον προσανατολισμό του γενικότερου διαλόγου εντός του οποίου εγγράφονται τα ονόματα των Marx, Weber, Horkheimer, Gadamer, Habermas, Schmitt, Gramsci, Kautsky, Lefebvre, κ.λ.π., θα διαφοροποιήσει με τις απόψεις του ο T. Kuhn, ο οποίος θα διατυπώσει την άποψη περί μετάβασης (απλώς) από το ένα “παράδειγμα” στο άλλο, [από την εξέταση ενός “προβλήματος” (για τον Kuhn η επιστήμη αποτελεί απλώς επίλυση “γρίφων”, “puzzle-solving”), στην εξέταση ενός άλλου (ο ίδιος θα χαρακτηρίσει τη διαδικασία ως “επιστημονική επανάσταση”, παρομοιάζοντάς την νοηματικά με την πολιτική (επανάσταση ενν.)]¹¹⁰, προσάπτοντας

Mill, *The Logic of the Moral Sciences*, Duskmoth, London, 1987, σελ. 104: “Στο πλαίσιο αυτής της διάκρισης η διερεύνηση των όρων συγκρότησης της σύγχρονης κοινωνικής κατάστασης είναι επιστημονικά θεμιτή μόνο εάν η έρευνα προσανατολίζεται στα ζητήματα ιστορικής γένεσης των ανωτέρω όρων και όχι στην αναζήτηση του κρίσιμου συνδυασμού των στοιχείων της σύγχρονης κατάστασης ως *ουσιώδους* για αυτήν και ως ερμηνευτικά ουσιώδους για τις προηγούμενες. Η κατάσταση αυτή θεωρείται κατά τον J. S. Mill εσφαλμένου τύπου ιστορική γενίκευση, καθόσον δεν συνδέεται με τους «ψυχολογικούς και τους ηθολογικούς νόμους που διέπουν την επίδραση των περιστάσεων στους ανθρώπους και των ανθρώπων στις περιστάσεις»”.

¹⁰⁹ L. von Mises, *Human Action*, σελ. 154. Πρβλ. Leo Strauss, *Φυσικό δίκαιο και Ιστορία*, ό.π., εισαγωγή. Βλ. επίσης, πολύ γεν. Π. Κορλίρας, *Φιλοσοφία της Πολιτικής Οικονομίας*, Γνώση, Αθήνα, 1991, σελ. 13: “Υπάρχει όμως ένα άλλο πολύ ουσιώδες χαρακτηριστικό της οικονομικής επιστημολογίας το οποίο δικαιολογεί την απαράβατη συμβίωση της οντολογίας με την δεοντολογία, αλλά και εξηγεί την απαρχή της πολιτικής οικονομίας ως κλάδου της ηθικής φιλοσοφίας με αφετηρία μία ορισμένη ιστορική περίοδο. Η αναζήτηση «αιτίου» σε ένα φαινόμενο που επιχειρείται η ανακάλυψη ή η διερεύνησή του αποτελεί αναγκαίο συστατικό κάθε φιλοσοφίας και κυρίως κάθε επιστημολογίας. Πρόκειται για την αρχή της αιτιοκρατίας, την αναζήτηση «αιτίου» και συνεπώς «λόγου» σε όποιο φαινόμενο ή πρόβλημα εντάσσεται στα ενδιαφέροντα της ανθρώπινης νόησης, ιδιαίτερα αν αυτό το ενδιαφέρον πηγάζει από τον ερεθισμό που προκαλεί η εμπειρική παρατήρηση στο διανοητή και τον ερευνητή”.

¹¹⁰ Στο ενδεικτικότερο των απόψεών του έργο του Kuhn, *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, ως *κανονική επιστήμη* (παραδειγματική) ορίζεται η επιστήμη η οποία εκλαμβάνει ως συστατικά στοιχεία του «παραδείγματος»:

α) Τους νόμους (θεωρητικές παραδοχές) π.χ. οι νόμοι του Newton,
β) Τις μεθόδους εφαρμογής των θεμελιωδών νόμων στα διάφορα φαινόμενα,
γ) Τις τεχνικές χρήσης των οργάνων που καθιστούν δυνατή την εφαρμογή των νόμων παραδείγματος στον πραγματικό κόσμο (αναφορικά πάντα με τις φυσικομαθηματικές επιστήμες),
δ) Τις οντολογικές ή μεταφυσικές παραδοχές οι οποίες καθοδηγούν την έρευνα στα πλαίσια του αποδεκτού παραδείγματος (π.χ. Νευτώνειο παράδειγμα καθοδηγείται από την Μηχανιστική), και
ε) Τις μεθοδολογικές υποδείξεις όπως π.χ. η επιδίωξη να συνταιριαστεί το επιστημονικό παράδειγμα με τη φύση (εφαρμογή του κανόνα). Την ισχυρότερη αντίθεση στις απόψεις του Kuhn διατύπωσε ο K. Popper (βλ. ως αντιπρόταση π.χ. την εισήγησή του “Η λογική των κοινωνικών επιστημών”, στο συλλογικό *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ.: Γ. Κουζέλης, Κ. Ψυχοπαίδης, Αθήνα, Νήσος, 1996, σελ. 307-327. (Ο Popper γενικά θα ασκήσει κριτική στη μεθοδολογική διάκριση των περιόδων της επιστήμης την οποία εισήγαγε ο Kuhn, υιοθετώντας τον κριτικό ορθολογισμό ως εργαλείο της έρευνας. Λίγα χρόνια δε αργότερα, ο Kuhn θα εισάγει την έννοια της “ασυμμετρίας” των επιστημονικών παραδειγμάτων (incommensurability), επιδιώκοντας να αποδείξει ότι η ασυμμετρία υφίσταται στις (αντίπαλες) επιστημονικές θεωρίες ή στη γλώσσα και τις έννοιες μόνο και δεν υπάρχει στη φύση, γεγονός το οποίο επιβάλλει (αναφορικά με τη μεθοδολογική και τη[ν] συστατική δομή των “παραδειγμάτων”):

α) Την αλλαγή των μεθοδολογικών κριτηρίων τους,
β) Την αλλαγή του εννοιολογικού συστήματος (άλλο π.χ. στον Newton και άλλο στον Einstein, συνεπώς δεν είναι δυνατή η αναγωγή των θεωριών σε προηγούμενες ως ειδικές περιπτώσεις τους), και ως συμπέρασμα, το ότι

την κατηγορία της έκπτωσης σε *ιστορικισμό* στο διαφωτιστικό ορθολογικό ιστορικοπολιτικό στοχασμό στοχασμό. Λόγοι χωρητικότητας του παρόντος κειμένου δεν επιτρέπουν την επέκταση στις λεπτομέρειες της εν λόγω αντιπαράθεσης, πέραν μίας απλής αναφοράς αφενός στον συνεχιστή των απόψεων του Th. Kuhn, I. Lakatos¹¹¹ και αφετέρου στην υφή του πλέον πρόσφατου διαλόγου, η οποία εκτυλίσσεται “σήμερα” στα πλαίσια της αναμέτρησης μεταξύ συστημικής¹¹² και

γ) Τα ανταγωνιστικά παραδείγματα προσφέρουν διαφορετικά κοσμοειδωλά ενός *φαινομενικού* όμως κόσμου. (Ο Einstein π.χ. έδωσε ένα νέο παράδειγμα προσφέροντας τη λύση αναφορικά με το φαινόμενο της βαρύτητας το οποίο πλησίαζε περισσότερο εκείνο του Newton, παρά των διαδόχων του, συνεπώς η ανάπτυξη (πρόοδος) δεν είναι συσσωρευτική των κριτηρίων, αλλά μπορεί να ανατρέχει σε πολύ προγενέστερα χρονικά παραδείγματα ώστε να αποκτήσει θεμελίωση. Την εφαρμογή της μεθοδολογικής σκοπιάς του Th. Kuhn, μπορεί κανείς να εντοπίσει αρκετά εύκολα σε μεθοδολογίες τύπου Κονδύλη, όταν στις περιπτώσεις τις οποίες ένα επιστημολογικό, ιστορικοφιλοσοφικό, “κοινωνιολογικό” πρόβλημα δεν βρίσκει τη λύση εντός του μεθοδολογικού “project” της θεωρίας, αντί της αντικατάστασης των εργαλείων, προτιμάται η εγκατάλειψη του προβλήματος και ο προσανατολισμός σε ένα άλλο (το οποίο χαρακτηρίζεται βέβαια αξιολογικά ουσιαστικότερο, σημαντικότερο, κ.λ.π). Ο Kuhn βέβαια δεν ήταν ο πρώτος ο οποίος υποστήριξε την ασυμβατότητα των παραδειγμάτων μεταξύ διαφορετικών γνωσιολογικών θεωριών. Ήδη, μερικά χρόνια πριν, ο Carnap (προμηνύοντας την ιστοριογραφική στροφή του Kuhn) δυσχρίστηκε την αλλαγή ολόκληρου του συστήματος και όχι απλώς των προτάσεων πρωτοκόλλου, ο δε Neurath πρότεινε (σε περίπτωση ασυμφωνίας) την αλλαγή είτε της προβληματικής πρότασης, είτε μέρους/τμήματος όλου του συστήματος.

¹¹¹ Ο I. Lakatos, ο οποίος συμμερίζεται την ιστοριογραφική στροφή του Th. Kuhn, υποστηρίζει ότι η ιστορία της επιστήμης υπηρετεί μεν την κριτική των διαφόρων μεθοδολογιών, δεν έχει όμως προτεραιότητα έναντι της ίδιας της μεθοδολογίας των επιστημών. Η ορθολογική ανασυγκρότηση της επιστήμης από τη σκοπιά της εκάστοτε μεθοδολογίας είναι τότε μόνο μια πραγματική ανασυγκρότηση εάν η μεθοδολογία δεν ανασυγκροτεί απλώς a priori την ιστορία της επιστήμης, αλλά εάν -και αντίστροφα-, βάσει της ανασυγκροτημένης αυτής ιστορίας της επιστήμης μπορεί να εκτιμηθεί η μεθοδολογία. Είναι εδώ φανερή η στενή εσωτερική σχέση της ιστορίας με τη φιλοσοφία της επιστήμης, ή -αλλιώς-, μία βελτιωμένη έκδοση της μεθοδολογίας του Popper. Έτσι, στον Lakatos, δεν υπάρχουν **crucial experiments** (αποφασιστικά πειράματα) τα οποία αποφασίζουν στιγμιαία μεταξύ αντιπάλων θεωριών, αλλά πειραματικός έλεγχος, (test), ο οποίος δεν είναι διπολική αναμέτρηση θεωρίας και πειράματος αλλά αναμέτρηση ανάμεσα στις ανταγωνιστικές θεωρίες από τη μια και το πείραμα από την άλλη. Σαφώς, πέραν του ότι η ανωτέρω θέση αποτελεί γενίκευση [δύνανται να υφίστανται δηλαδή πειράματα τα οποία όχι απλώς δεν ανταγωνίζονται τις θεωρίες αλλά προκύπτουν ως αντίθετα σε αυτές (τα συμπεράσματά τους τουλάχιστον)], ο Lakatos θα υιοθετήσει την έννοια του θεωρητικού προγράμματος, όπου μία ακολουθία θεωριών η οποία ως βασική μονάδα ανάλυσης της επιστήμης έχει ιστορική διάσταση και αντικαθιστά τη στατική έννοια της θεωρίας. Δεν είναι μια θεωρία που κρίνεται επιστημονική ή ψευδοεπιστημονική. Τα μέλη των σειρών θεωριών είναι συνήθως συνδεδεμένα με μια αξιοσημείωτη συνέχεια που τις μετατρέπει στα εξής ερευνητικά προγράμματα:

α. προοδευτικό,

β. στάσιμο εκφυλιζόμενο, όπου ο σκληρός πυρήνας της θεωρίας παραμένει αμετάβλητος ενώ ο protective belt (προστατευτικός κλοιός βοηθητικών υποθέσεων των αρχικών συνθηκών), π.χ. παρατηρησιακών προτάσεων του Νεύτωνα) αλλάζει. Επί παραδείγματι, η θεωρία του Νεύτωνα αποτελείται από τρεις νόμους κίνησης (protective belt) και έναν [hard core νόμο (βαρύτητας)], ο οποίος παραμένει αμετάβλητος. Ενάντια στο “**anything goes**” και τον μεθοδολογικό αναρχισμό του Feyerabend σε σχέση με το κριτήριο χρονικής οριοθέτησης επιτυχίας των θεωρητικών ερευνητικών προγραμμάτων (της προόδου τους ή αλλιώς της **intermittentity**, ο Lakatos και η θετική ευρετική του προκρίνει την *πρόοδο* ως κριτήριο επιστημονικότητας μίας θεωρίας.

¹¹² Ως “Γενική Συστημική Θεωρία” (ή «κοινωνιολογικό διαφωτισμό» σύμφωνα με τον κυριότερο εκπρόσωπό της, τον N. Luhmann), μπορεί να ονομαστεί η επιστημονική θεωρία εξέτασης γένεσης των κοινωνικών φαινομένων η οποία αρχικά συστήθηκε ως “μαθησιακά ολοκληρωμένη επιστήμη εξαιτίας του γεγονότος ότι τα προβλήματα στα συστήματα διαφόρων επιστημών παρουσίαζαν εκπληκτικές ομοιότητες: από τη χημεία, τη βιολογία, την ιατρική, την κοινωνιολογία, την οικονομική των επιχειρήσεων, την τεχνολογία των αυτοματοποιημένων μηχανών μέχρι τη γνωσιοθεωρία και τη φιλοσοφία”, [H. Willke (κυριότερος μαθητής του N. Luhmann), *Εισαγωγή στη συστημική θεωρία*, μτφ.: Ν. Λίβος, Κριτική, Αθήνα, 1996, σελ. 19]. Για τον λόγο αυτό, “η κοινωνιολογική συστημική θεωρία μπορεί [...] να θεωρεί εαυτήν ως τμήμα ενός εκτεταμένου γνωσιοθεωρητικού προγράμματος, όπου το

(σύγχρονης) κριτικής θεωρίας¹¹³, αρκεί όμως να τονιστεί ότι ο αντίλογος στον Π. Κονδύλη ο οποίος κατατίθεται στο παρόν κείμενο εντάσσεται με τη σειρά του στην ευρεία διαμάχη του φιλοσοφικού στίβου μεταξύ ουνιβερσαλισμού και ατομοκρατίας, πρώιμου τυπικού φορμαλισμού¹¹⁴ και ιστορισμού, ιστορικο-κριτικής σχολής¹¹⁵,

κύριο βάρος δεν πέφτει στον διαχωρισμό από άλλες επιστήμες και στις «εδαφικές» μικροδιαφορές αρμοδιοτήτων αλλά στη διαμαθησιακή συνεργασία, στη δημιουργία συνδετικών κόμβων από και προς τους συγγενικούς επιστημονικούς κλάδους καθώς και στην εναρμόνιση των προσπαθειών σε διαφορετικές επιστήμες, ώστε να βρουν τη λύση τους σε προβλήματα που υπερβαίνουν τα όρια μιας μόνο επιστήμης», (ό.π., σελ. 20). Η συστημική θεωρία βοηθάει γενικά «στην ενίσχυση της ικανότητας του ανθρώπου να συλλαμβάνει την πολυπλοκότητα του κόσμου και δι' αναγωγής να τη μειώνει», (σελ. 12). Η σύγχρονη συστημική σκέψη αποκτά ακόμα περισσότερο ενδιαφέρον «όταν καταπιάνεται με την «τυφλή κηλίδα» του παρατηρητή, το απρόβλεπτο, την κοινωνική εντροπία ή την «εκρηκτική ύλη» κάθε λογικού συστήματος: την παραδοξότητα, την αντιφατικότητα, την ταυτολογία, την αυτοαναφορά, τη «fuzziness», (ό.π.), ενώ οργανώνεται γύρω από τις έννοιες της *σταθεροποίησης* [Stabilisierung] διαδικασιών επικοινωνίας και επεξεργασίας των δεδομένων πληροφοριών (σελ. 23), αντιμετωπίζοντας τα κοινωνικά συστήματα ως «περίπλοκα, ευπροσάρμοστα και προσανατολισμένα σε στόχους [zielgerichtet] σύνολα τα οποία διακρίνονται από τα απλούστερα έμβια όντα (π.χ. τα κύτταρα ή τον οργανισμό) κατά το ότι με τη μεταβολή των συνθηκών του περιβάλλοντος μεταβάλλουν και αυτά ή τελειοποιούν τη δομή τους» (σελ. 26), και της *εσωτερικής δομής ηνιοχήσεως* [Steuerungsstruktur], η οποία μέσω μίας «τελεστικά κλειστής διαδικασίας», συμβάλλει «αυτοποιητικά» στην αδιάκοπη αναπαραγωγή της ενότητας, των δομών και των στοιχείων της ενότητας με τα στοιχεία τα οποία αυτή συνθέτει (καθώς τα ίδια τα κοινωνικά συστήματα είναι σε θέση να συγκροτούν «γενετήριους [generativ] μηχανισμούς με τη βοήθεια των οποίων αναπαράγονται και μεταλλάσσονται εξελικτικά [...] όπως η λειτουργική διαφοροποίηση, τα συμβολικά μέσα ηνιοχήσεως και οι ενσωματικές [integrativ] βαθμίδες ελέγχου [Instanzenz]», ό.π., σελ. 27-28). Έννοιες τέλος όπως *ένστοχη στρατηγική δράση* των φορέων κοινωνικής δράσης [zielorientieren], (σελ. 28), *νοηματογρός* (θεωρία) [sinnkonstituierend] και *αναδυτικότητα* των στοιχείων τα οποία παράγουν οι γενεσιουργοί μηχανισμοί [Emergenz], καθώς και η (κυρίαρχη ενδοσυστημικά) έννοια της *περιπλοκότητας* [Komplexität], η οποία όμως ορίζεται σε συνάφεια με τη λήψη αποφάσεων (σελ. 42), στα πλαίσια πάντα μίας *διορθωτικής διαδικασίας* με αναφορά στη δημιουργία της *επιλεκτικότητας* ως προς όφελος της δυνατότητας *ελέγχου* (σελ. 33, 34, 35 [επισπεία, Übersicht], και απομείωσης [reduzieren, Reduktion, σελ. 35] των ηνιοχητικών μηχανισμών της πολυπλοκότητας. Η συστημική θεωρία δεν παραβλέπει τον συγκρουσιακό χαρακτήρα της κοινωνικής δομής, αντίθετα μάλιστα τον θεωρεί συστατικό της, (βλ. στο ίδιο, σελ. 53-62), ειδ. σελ. 49: «Η νεότερη συστημική θεωρία διαθέτει απολύτως τα προσόντα να γίνει θεωρία [ερμηνείας, προσθ. του συντ.] των συγκρούσεων στις περίπλοκες κοινωνίες», ενώ, η γλώσσα, οι αξίες, και οι κανονιστικές αρχές εγγράφονται ως «ρυθμιστικά πρότυπα» (σελ. 195) ή «συμβολικά μέσα ηνιοχήσεως» (ό.π., σελ. 207) εντός του εννοιολογικού της καταστατικού, και αυτό δεν είναι καθόλου τυχαίο στο βαθμό που η συστημική θεωρία στοχεύει στη διαμόρφωση των μέσων ηνιοχήσεως με αναφορά στην *ισχύ* και την *κυριαρχία* (χωρίς ωστόσο να αποδέχεται την εννοιολογική ταύτισή της με την κυβερνητική), καθώς «η περιπλοκότητα στο περιβάλλον μπορεί με τη διευρυνόμενη εσωτερική διαφοροποίηση να περισυλλεγεί και να διοχετευθεί σε αγωγούς προκαθορισμένης δομής» (στο ίδιο, σελ. 117), χωρίς ωστόσο να παραβλέπει το ερώτημα «ποιος και βάσει ποίων ασκεί αυτό[ν] τον έλεγχο» (σελ. 28). Οι οφειλές της συστημικής θεωρίας στο βεμπεριανισμό είναι εμφανείς (βλ. κυρ. σελ. 49, 65, 135, 169, 182, 183, 227, 228, 241, 310), επί παραδείγματι, σελ. 116: «Όταν βρεθούν περισσότερα πρόσωπα σε μια στενή συνάφεια διάδρασης, τότε σύντομα βέβαια θα αναπτυχθούν για τη διευκόλυνση της επικοινωνίας διάφορες συνήθειες, κανόνες, κοινοί προσανατολισμοί και προενοήσεις [Vorverständnisse] και με τον τρόπο αυτό ψήγματα μιας δομής η οποία διαφοροποιεί αυτή τη συνάφεια διάδρασης από άλλες», ή σελ. 59, (αλλά και 63-97, κεφάλαιο 4^ο, «Το νόημα ως ταξιθετική μορφή του κόσμου», η υπογράμμιση στο «νόημα» δική μου). Σαφώς, η συστημική θεωρία μπορεί να εκτιμηθεί ως εφαπτόμενη σε γενικότερες απόψεις περί κατίσχυσης (ο «έλεγχος μέσω ηνιοχήσεως» μπορεί να εκληφθεί ως θεωρητικό ισοδύναμο της κονδυλικής θέσης περί επιδίωξης μονοπόλης στην ερμηνεία βασικών εννοιών, ως έννοιες «κλειδιά», ως έννοιες «εξουσιαστικές», κ.λ.π.).

¹¹³ Βλ. ενδ. J. Habermas - N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, (κυρίως σελ. 142-200, κεφ. «Eine Auseinandersetzung mit N. Luhmann»), Frankfurt, 1971.

¹¹⁴ Βλ. επί παραδείγματι Μ. Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός. Κλασικός και Νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο νεοφιλελεύθερο επιχείρημα*, Ίδρυμα Σ. Καραγιώργα, Αθήνα, 1993, σελ. 47: «Η συνδεδεμένη με την ανακάλυψη ακριβών αρχών προσπάθεια υπέρβασης της επιφάνειας αποτελεί

ντεσιζιονισμού και αξιολογικής αναστοχαστικής σκέψης. Το έργο του Κονδύλη εξετάζεται όμως εδώ όχι με άξονα το ερώτημα ποιά τελικά εκ των φιλοσοφικών παραδόσεων προκρίνεται ως επιχειρηματολογικά ορθότερη εν αντιθέσει με την διαφοροποιημένη (ως αντίθετη ωστόσο εάν κάτι τέτοιο προκύπτει αποτελεί τελείως διαφορετικής υφής ζήτημα, ειδικότερα δε στο βαθμό τον οποίο οι διακρίσεις μεταξύ ατομικού και κοινωνικού, μονολογικής και συλλογικής συνείδησης, κ.λ.π., αποτελούν περιορισμένης πλέον ερμηνευτικής δικαιοδοσίας μεθοδολογικές διακρίσεις, καθώς πλέον αναφερόμαστε στο κοινωνικό ως αποτελούμενο από αλληλουχίες προσώπων, θεσμών, ιδεών, και όχι απλώς ως άθροισμα πολλών ατομικότητων)-, αλλά [εξετάζεται] αντίθετα, με βάση την προβληματοθεσία η οποία ανακύπτει από την έρευνα των κονδυλικών τοποθετήσεων σε σχετικά ζητήματα αξιογένεσης και αξιολογίας. Απλούστερα αλλά και περισσότερο συγκεκριμένα: Στο πολυμερές έργο του Π. Κονδύλη το οποίο και θα εξεταστεί, επιχειρείται με οδηγητικό νήμα τις φιλοσοφικοπολιτικές απόψεις του Th. Hobbes και του C. Schmitt, η κατασκευή ενός ερμηνευτικού ιδεοτυπικού μοντέλου εντός του οποίου εμφωλεύει η προτεραιότητα ατομικών και μόνο διεργασιών στη διαδικασία συγκρότησης και ερμηνείας της κοινωνικής σύστασης και αναπαραγωγής, καθώς έννοιες όπως *ένσικτο αυτοσυντήρησης, ισχύς, απόφαση, ατομικό (υποκειμενικό) γούστο, φιλία-έχθρα*, όχι μόνο υποστηρίζουν την πρωτοκαθεδρία του ατομικού στην οργάνωση του κοινωνικοπολιτικού, αλλά αποθεώνουν εμμέσως –θεωρώντας ως αδύνατη την άρση της- την πρωτοκαθεδρία αυτή, οδηγώντας συνεκδοχικά (όπως θα αποδείξω), στη *δυνατότητα εμφάνισης αξιολογικού σχετικισμού*¹¹⁶ και ταυτόχρονα στο ενδεχόμενο

χαρακτηριστικό της φορμαλιστικής μεθοδολογίας του πρώιμου ωφελιμισμού και βαίνει σε αφαίρεση τόσο από τους ιστορικούς προσδιορισμούς της πολιτικής όσο και από ιστορικά περιεχόμενα. Ιδιαίτερα η αφαίρεση από ιστορικά περιεχόμενα είναι επιθυμητή, καθόσον είναι συνδεδεμένη με την υπόρρητη κριτική τύπου προνομιακής νομιμοποίησης της διακυβέρνησης με αναφορά σε «ιστορικά» ή παραδεδομένα δικαιώματα”.

¹¹⁵ Νομίζω ότι είμαστε πλέον σε θέση να αναγνωρίσουμε ότι ντεσιζιονισμός υπάρχει και στην ιστορικοκριτική σχολή, (βλ. το άρθρο των Δ. Καρύδας και Γ. Φαράκλας, “Κονδύλης και Ψυχοπαίδης. Η διαμάχη για τον σχετικισμό στην σύγχρονη ελληνική φιλοσοφία”, *RD*, σελ. 35-46, τεύχ. 51, Ρ.Υ.Φ., Janvier 2006, η μτφ. δική μου: Για τη διαμάχη μεταξύ φορμαλισμού και ιστορικού επιχειρήματος (κυρίως ως προς τη συγκρότηση της “νέας”, “οικονομικής [πλέον] επιστήμης”), πέραν της ανωτέρω υποσ., βλ. και S. Clarke, *Marx, Marginalism, and Modern Sociology – From Adam Smith to Max Weber*, 2^η έκδ., Macmillan, London, 1991. Π.χ., σελ. 194: “Έτσι[,] η οικονομική επιστήμη συγκροτείται ως «η φυσική επιστήμη της οικονομικής διάστασης» της κοινωνίας [...] και οι νόμοι της θεωρείται ότι έχουν εφαρμογή στην εξέταση κάθε οικονομικού προβλήματος, το οποίο ορίζεται ως πρόβλημα που αφορά την κατανομή των αγαθών σε συνθήκες σπανιότητας». Η σύσταση του αντικειμένου της οικονομικής επιστήμης κατά τον τρόπο αυτό στρέφεται ευθέως κατά του ιστορικού επιχειρήματος που είναι προσανατολισμένο σε μιαν αντίληψη [...]” (Χρωστό εξ’ ολοκλήρου τόσο την παραπομπή όσο και τη γνώση του έργου του Clarke στον Μ. Αγγελίδη, ό.π.).

¹¹⁶ Κομβική σημασία έχει φυσικά και ο “τρόπος” με τον οποίο διαβάζουμε τον Π. Κονδύλη. Σκοπός της εισαγωγής εκτός από το να δώσει κάποιες κατευθυντήριες γραμμές ανάγνωσης του παρόντος κειμένου, (συγκροτώντας παράλληλα και μία θεωρία ανάγνωσης του έργου του Π. Κονδύλη), είναι να δείξει και τον τρόπο με τον οποίο *ανθρωπολογία, γνωσιολογία και κοινωνικοπολιτική θεωρία* στον Π. Κονδύλη είναι νοηματικά άρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους, ενισχύοντας έτσι ακόμα περισσότερο (λόγω της συνάφειάς τους) τον επιβαλλόμενο ως *αναγκαίο* χαρακτήρα των συμπερασμάτων του στοχαστή. Θεωρώ δηλαδή αυτονόητο ότι όσο περισσότερο νοηματικά συνδεδεμένοι είναι οι ανωτέρω κλάδοι και η σχετιζόμενη με αυτούς κατατιθέμενη επιχειρηματολογία στο έργο του, τόσο τα συμπεράσματα στα οποία αφικνείται ο Π. Κονδύλης λόγω αυτής προκύπτουν *κατ’ ανάγκην*. Για τη γενικότερη συνάφεια μεταξύ των επιχειρημάτων του πρώιμου και των συμπερασμών του ύστερου έργου του Κονδύλη, βλ. αρχ. (με τις αντίστοιχες παραπομπές στο κονδυλικό έργο), Δ. Καρύδας και Γ. Φαράκλας, *RD*, ό.π., σελ. 42, (η μτφ. δική μου): “Τα πολιτικά του έργα επαληθεύουν αυτήν την οπτική με έναν διαφορετικό τρόπο: Προσφέρονται να δείξουν αυτό ακριβώς το οποίο είναι επιτρεπτό να προβλεφθεί και να αποφασιστεί με περισσότερη ακρίβεια. [Ο Κονδύλης] άσκησε κριτική σε ολόκληρη την κοσμοπολιτική σκέψη, τόσο την φιλελεύθερη της εκδοχή-η οποία υποστηρίζει ότι η αγορά

ανάδυσης ενός (αεί караδοκούντος) *αμοραλισμού*, καθιστώντας έτσι την επαναδιατύπωση ενός αυτοχειραφετούμενου κριτικού επιχειρήματος από μία αντικονδυλική θέωση (εντός της οποίας δεν θα τίθενται υπό διακινδύνευση οι όροι γένεσης και αναπαραγωγής των ελλόγων αξιών από μία ντεσιζιονιστική ενέργεια άρσης των όρων αυτών) *αναγκαία*. Τα ερωτήματα των οποίων γενικολογώντας άπτεται η έρευνα της κονδυλικής μεθοδολογίας και περιεχομένου συνίστανται στα εξής: Πόση “κοινωνία” και πόση ιστορία κάναμε με αυτόν τον τρόπο όντως κατανοητή¹¹⁷; Αποτελεί η κονδυλική “μεταθεωρία” (όπως τουλάχιστον αυτοθεματοποιείται)¹¹⁸ ασφαλές όργανο κατανόησης και ερμηνείας των κοινωνικοπολιτικών αλλαγών οι οποίες συντελέστηκαν από το 2^ο μισό του 17^{ου} αιώνα και μετά, είναι δηλαδή ικανό το κονδυλικό ερμηνευτικό μοντέλο να εγγυηθεί την εγκυρότητα της ερμηνευτικής του πράξης, και εάν είναι, ποιός ο βαθμός της ικανότητάς του αυτής; Στα δύο κεντρικά αυτά ερωτήματα αρμολογούνται τα δύο τελευταία υποκεφάλαια του τρίτου και τελευταίου κεφαλαίου της παρούσας συγγραφής, λαμβάνοντας υπ’ όψιν ότι θα έχει ήδη καταστεί εφικτό να αποδειχθεί ότι ο ίδιος ο Κονδύλης λειτουργεί *αποφασιοκρατικά* κατά την κατασκευή των μεθοδολογικών του εργαλείων τα οποία και χρησιμοποιεί ώστε να απαντήσει στα προαναφερθέντα ερωτήματα, θα καταστεί δηλαδή εμφανής ο συγκεκριμένος αξιακός πυρήνας της οικοδομίας του θεωρητικού του στοχασμού¹¹⁹, και συνεπώς θα αναδειχθεί η αντίφαση εντός του φιλοσοφικού του διαβήματος. Σύμφωνα και με τα ανωτέρω, το γνωστικό πεδίο βάσει του οποίου θα εξεταστεί η σχέση του Π. Κονδύλη με τους θεωρητικούς του προπάτορες αλλά και εντός του οποίου θα πραγματοποιηθεί και η προσπάθεια της θεωρητικής αναίρεσης του έργου του συνίσταται στο τρίπτυχο φιλοσοφική ανθρωπολογία-γνωσιοθεωρία-ιστορία των ιδεών της κοινωνικής και πολιτικής φιλοσοφίας. Είναι σαφές ότι κατά την ανάγνωση των συστηματικών έργων του Κονδύλη η ανθρωπολογία κατέχει την πρώτη θέση αν όχι σε έκταση τουλάχιστον σίγουρα σε *σημασία* αναφορικά με τη σύσταση της κοινωνικής θεωρίας του. Τον πρώτο λόγο όμως ως προς το να της ασκηθεί έλεγχος έχει η γνωσιοθεωρία, διότι ο έλεγχος της “ταυτότητας” της κονδυλικής επιστημονικής εξήγησης είναι ο μόνος τρόπος ελέγχου του βαθμού λογικότητας ο οποίος συνέχει τις ανθρωπολογικές προκείμενες και ιστορικοφιλοσοφικές διατυπώσεις της κονδυλικής σκέψης. Θα δειχθεί στην παρούσα συγγραφή με ποιον τρόπο πραγματοποιείται στο έργο του Κονδύλη η μετάβαση μέσω ενός λογικού άλματος από την αξιολογικά ελεύθερη θεώρηση (ως κατευθυντήρια μορφολογική γραμμή της ερμηνευτικής του σκοπιάς η οποία εξαρτάται σαφώς από τις γνωσιοθεωρητικές του τοποθετήσεις) στην περιγραφική θεωρία της απόφασης (ως μία δομημένη και με ουσιαστικό περιεχόμενο

εμποδίζει την πολεμική σύρραξη-, όσο και την σοσιαλιστική της, η οποία τοποθετεί τις διαμάχες ανάμεσα στις τάξεις υπεράνω εκείνων μεταξύ των εθνών. [Ασκει κριτική] και σε αυτήν ακόμα, την νομοθετική [σκέψη], η οποία έχει σημείο αναφοράς τον Ο.Η.Ε.. Επιπροσθέτως, δείχνει εδώ κατά πόσο οι ιστοριογραφικές εργασίες του είχαν κάθε λόγο να υποστηρίζουν ότι σήμερα, αντίθετα με ό, τι πίστευαν φιλελεύθεροι και μαρξιστές, είναι το κράτος εκείνο το οποίο ασκεί εξουσία επί της οικονομίας και όχι το αντίθετο. [Δείχνει] για ακόμα μία φορά εκείνο το οποίο ενδυναμώνει μία από τις γενικές του θέσεις όπως αναπτύσσονται στο *Θεωρία Πολέμου* και στο *Το Πολιτικό και ο Άνθρωπος*, (το μεγάλο του έργο το οποίο διακόπηκε εξ’ αιτίας του θανάτου του), περισσότερο συγκεκριμένα απ’ ότι στο *Ισχύς και Απόφαση*. Η πολιτική κυριαρχεί *καθημερινά* επί της οικονομίας, επειδή, η διαμάχη είναι ουσιαστικά το γένος, του οποίου η οικονομία και ο πόλεμος αποτελούν τα είδη και [επειδή] η αξίωση για ισχύ εκφράζεται πριν από όλα υπό την πολιτική της μορφή” (η υπογράμμιση στα τελευταία δική μου).

¹¹⁷ Το ερώτημα φυσικά είχε απασχολήσει και τον ίδιο τον Κονδύλη.

¹¹⁸ Βλ. *ΙΑ*, σποράδην.

¹¹⁹ Όλα τα ανωτέρω πρέπει να γίνουν αντιληπτά εντός του πεδίου ανάδρασης μεταξύ του σοφιστικού (πλανερώς οικοδομούμενου) και φιλοσοφικού λόγου, βλ. ανωτέρω.

θεωρητική πρόταση)¹²⁰. Διερευνάται για τον ανωτέρω λόγο η σχέση όχι μόνο μεταξύ *σκεπτικισμού και αρτίωσης της αξιολογικά ελεύθερης σκέψης* στο έργο του Ολυμπίου στοχαστή (σύνδεση γνωσιοθεωρίας/μεθοδολογικής υφής της αξιολογικά ελεύθερης σκέψης), αλλά και μεταξύ *αποφασισαρχίας* (ως προκύπτουσα από την κονδυλική μεθοδολογική σκευή, καθώς, το να λαμβάνεται ως δεδομένη η πρωτοκαθεδρία της ατομικότητας στη συγκρότηση της αποφασιαρχικής θεωρίας ήδη από τον ορισμό της έννοιας της απόφασης¹²¹ αποτελεί αυτή καθαυτή μία *ντεσιζιονιστική ενέργεια*), και *κανονιστικότητας* (η οποία προκύπτει στο βαθμό τον οποίο παρά το ότι η μεθοδολογική κατασκευή του Π. Κονδύλη φερόμενη ως “αξιολογικά ελεύθερη σκέψη” διασαλεύει την αξίωση αντικειμενικότητας την οποία το αξιολογικό status εγείρει αμφισβητώντας τη δυνατότητά του να αποτελεί ρυθμιστικό παράγοντα της κοινωνικής ζωής, ενώ την ίδια στιγμή ο Κονδύλης αποδέχεται το να αποτελεί η υποκειμενικότητα –έστω και αν αυτή αποτελείται από περισσότερα του ενός ατόμων σε μία (βεμπεριανής προελεύσεως) έννοια της *συνομάδωσης- θεμελιώδες κριτήριο σύστασης και ερμηνείας των κοινωνικών σχέσεων* (υπό το πρίσμα του ότι η αύξηση της ατομικής ισχύος, αποτελεί κριτήριο το οποίο *αποφασίζεται* και λειτουργεί *κανονιστικά* τόσο εντός του ερμηνευτικού προγράμματος του ιδίου όσο -και όπως θα δειχθεί- ως *ρυθμιστικό κριτήριο* της κοινωνικής πράξης *γενικά*). Ο τρόπος με τον οποίο η κονδυλική σκέψη επιδιώκει μέσω μίας υπόρρητης απόφασης να διασαλέψει την επιδίωξη θεμελίωσης ενός ηθικοκανονιστικού πλαισίου μπορεί να συνοψιστεί στα εξής: Η αναγωγή της έννοιας της ισχύος σε υπέρτερη συστασιογόνα αλλά και ερμηνευτική αρχή της κοινωνικής διεργασίας εν γένει και η τοποθέτησή της στη βάση του ερευνητικού-ερμηνευτικού του σχεδίου¹²². Η συχνότητα χρήσης του σχήματος αυτού εν είδει ερμηνευτικής δικλείδας, αρκεί για τη διαπίστωση της αναγωγής του σε υπέρτερη (ουσιαστικά υπέρτατη) ερμηνευτική σταθερά από τον Π. Κονδύλη και ταυτόχρονα αποτελεί μία πρώτη ένδειξη μετάβασης από την επιδιωκόμενη περιγραφικότητα, στην *κανονιστικότητα* της περιγραφικής θεωρίας (με την τοποθέτησή της παράλληλα στην κορυφή της κοινωνικής ζωής ως παράγοντα *ρυθμιστικού* της εξέλιξής της). Η ανωτερότητα αυτή της έννοιας της ισχύος προϋποθέτει (έστω και σιωπηρά) την έννοια της *σύγκρισης*. Η πρόκριση εν συνεχεία μίας έννοιας έναντι μίας άλλης δεν μπορεί να *απαλλαχθεί* από την παραδοχή μίας γενικότερης έννοιας *υπεροχής*, και μία έννοια (τέλος) υπερέχει μίας άλλης με βάση

¹²⁰ Παρά το ότι ο Κονδύλης επιδιώκει να εκθέσει την περιγραφική θεωρία της απόφασης ως μία μορφή σκέψης, υπάρχουν σημεία στο έργο του στα οποία παραδέχεται ρητώς της ύπαρξη περιεχομένου στη θεωρία του. Βλ. π.χ. *ΙΑ*, σελ. 16: *Αν εκπροσωπούσαν αποκάλυπτα τον εγγενή ριζοσπαστικό σκεπτικισμό της αξιολογικά ελεύθερης θεώρησης δηλαδή την αδιαφορία της απέναντι σε κανονιστικές αρχές στη συνάρτησή της με μία[ν] ορισμένη αντίληψη για τα ανθρώπινα πράγματα, [...]”*, (η υπογράμμιση δική μου).

¹²¹ Ως απόφαση (επαναλαμβάνω) ορίζεται από τον Κονδύλη “η πράξη ή η διαδικασία αποκοπής ή αποχωρισμού, από την οποία προκύπτει μια κοσμοεικόνα κατάλληλη να εγγυηθεί την ικανότητα προσανατολισμού την αναγκαία για την αυτοσυντήρηση. Πριν από την απόφαση δεν υπάρχει κόσμος ως συγκεκριμένα διευθετημένο Όλο μέσα στην αντίληψη ενός υποκειμένου επίσης συγκεκριμένου, δηλαδή υποκειμένου που κατέχει ορισμένη θέση μέσα σ’ αυτό το Όλο· υπάρχει απλώς ένας προκαταρκτικός κόσμος, δηλαδή μια ετερόκλητη ποικιλία ή ένα λίγο-πολύ χαλαρό άθροισμα κατ’ αρχήν ισότιμων υλικών, εντυπώσεων, κινήσεων και ροπών, που μέσα σ’ αυτήν την στερούμενη νοήματος αρχέγονη κατάσταση δεν μπορούν ούτε να παράσχουν ένα αξιόπιστο πλαίσιο προσανατολισμού ούτε να θέσουν σε κίνηση πράξεις υποσχόμενες επιτυχία ή να δικαιώσουν τέτοιες πράξεις εκ των υστέρων. Με την πράξη ή τη διαδικασία αποχωρισμού τα συστατικά στοιχεία του προκαταρκτικού κόσμου παύουν να είναι καταρχήν ισότιμα μεταξύ τους και μοιράζονται σε ενδιαφέροντα και αδιάφορα, ανώτερα και κατώτερα, όπου τα πρώτα αποτελούν συνάμα τη βάση ενός κοσμοθεωρητικού προσχεδίου”, (*ΙΑ*, σελ. 23-24).

¹²² Π.χ. *ΙΑ*, σελ. 113 κ.ε..

ένα κριτήριο αξιολόγησής τους, του οποίου την ύπαρξη ο Κονδύλης (αν και δεν αποκαλύπτει) χρησιμοποιεί, παρά το ότι εμφανώς επιδιώκει τη θεμελίωση της θέσης περί ανυπαρξίας αξιών, αξιολογικών βαθμίδων, κριτηρίων κ.λ.π.¹²³. Έτσι, μπορεί να υποστηριχθεί ότι εαν τελικά εντός του κονδυλικού έργου το ατομικό προΐσταται του συλλογικού –σε επίπεδο θεμελίωσης ηθικών αξιολογικών προτάσεων και συναφώς

¹²³ Βλ. π.χ. *ΑΧ*, σελ. 100, πρβλ. *ΙΑ*, σελ. 135, όπου “δεν υπάρχουν αξίες, ούτε μάχονται αξίες αναμεταξύ τους, παρά μόνο συγκεκριμένες υπάρξεις, οι οποίες μέσω της διατύπωσης και της ερμηνείας αξιών προσπαθούν να ανατρέψουν ή να εδραιώσουν ορισμένες σχέσεις μεταξύ τους. Η προθυμία μίας ύπαρξης να επικαλεστεί το ύψιστο και γενικότατο, δηλαδή κανονιστικές αρχές και αξίες, υποδηλώνει ταυτόχρονα την προθυμία της να φτάσει στα άκρα. Από δω γεννιέται η (άκρα) ένταση του αγώνα για ισχύ, μόλις αυτός πάρει τη μορφή αγώνα για την ερμηνεία κανονιστικών αρχών”. Για σύστοιχη (με την εδώ κατατιθέμενη) κριτική, βλ. την ένσταση της Σ. Τσινόρεμα, στο *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την “κοινωνική οντολογία”*, επ. ημερ., Ελληνικά. Γράμματα-Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001, (άρθρο “Ο ρομαντικός διαφωτισμός του Π. Κονδύλη”, σελ. 45): “Η κοινωνιολογική έννοια της ισχύος είναι μ[ί]α, κοινωνιολογικά άμορφη, έσχατη ανθρωπολογική σταθερά που αποτυπώνεται στις πλέον ποικίλλουσες μορφές κατά την εξέλιξη των κοινωνικών σχέσεων. Δεν εξετάζεται ούτε η προέλευσή της ούτε η προνομακότητά της. Η ισχύς αποτελεί το ανθρωπολογικό απόλυτο του Κονδύλη, υποβαστάζοντας ένα αίτημα απόλυτης εξήγησης του κοινωνικού «είναι», την ίδια στιγμή που ο ίδιος ρητά στηλιτεύει τους κανονιστικούς ορθολογιστές αντιπάλους του για το ίδιο σφάλμα”, (τα εισαγωγικά στο “είναι” δικά μου). Ο Κονδύλης βέβαια είχε λάβει γνώση της κριτικής η οποία του είχε ασκηθεί για το ότι υιοθετούσε αξιολογικά κριτήρια κατά την έκθεση της θεωρίας του, απαντώντας όμως απέφυγε να αναφερθεί στην ασυμβατότητα μεταξύ “συναγωγής ενός ύψιστου κανονιστικού κριτηρίου”, (βλ. *Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie*, τόμ. 1, Berlin, 1999, σελ. 186, στο εξής *GSO*), και αδυναμίας επίγνωσης της αντικειμενικότητας των αξιών με την υιοθέτηση (δεδομένης μίας υπόρρητης αξιολόγησής τους) ερμηνευτικών εννοιών, μεταθέτοντας την σχετική ένσταση η οποία του υπεβλήθη περί εσωτερικής αντίφασης σε (γενικότερα) ζητήματα γνωσιοθεωρίας και ηθικής, βλ. *ΟΑ*, σελ. 117: “Όμως αυτό ακριβώς κάνει ο κ. Βιρβιδάκης [«γίνεται δικαστής και αντίδικος»], καθώς δεν διαπιστώνει απλά (μεταξύ των άλλων και στη δική μου περίπτωση) τη συνύφανση πραγματολογικών και αξιολογικών κρίσεων παρά επί πλέον από τη διαπίστωση αυτή αντλεί το αίτημα της προγραμματικής σύνδεσης αυτών των κρίσεων, αρκεί βέβαια η σύνδεση τούτη να πραγματοποιείται υπό την αιγίδα των ορθών αξιών (διάβαζε: των δικών του). Αλλιώς δεν θα επέτρεπε σε μένα ακριβώς την κακή σύνδεση πραγματολογίας και αξιολογίας, δεν θα μου επέτρεπε δηλ. ταυτοχρόνως και ότι αξιολογώ και ότι οι (δήθεν) αξίες μου (η πολεμική, η παραίτηση, η απαισιοδοξία) είναι εσφαλμένες. Ποια από τις δύο τοποθετήσεις είναι πιο νηφάλια και πιο αμερόληπτη μου φαίνεται οφθαλμοφανές: [Γ]ιατί εγώ, παρά τη θεωρητική μου αντίθεση με τον κ. Βιρβιδάκη, διόλου δεν θεωρώ τις αξίες του εσφαλμένες, αφού κατά τη γνώμη μου το ζήτημα του «ορθού» και του «εσφαλμένου» δεν τίθεται καν στο επίπεδο των αξιών. [...]”. Ακόμα και αν αδιαφορήσουμε για την ένσταση του Βιρβιδάκη περί εσφαλμένων αξιών, γεγονός παραμένει ότι ο Κονδύλης αξιολογεί. Στόχος της παρούσας εκτός του να αναιρεθεί η δήθεν περιγραφικότητα της κονδυλικής μεταθεωρίας (με την ανάδειξη του συγκεκριμένου αξιακού πυρήνα της επιχειρηματολογίας του) είναι να διαφανεί ότι είναι πρακτικώς αδύνατη μία μη αξιολογική σκέψη. Η εκφορά όμως ενός τείνοντα προς τον ορθολογισμό φιλοσοφικού λόγου δεν μπορεί να παρακάμψει (όπως στον Κονδύλη αναγκαία συμβαίνει προς αναζήτηση επιχειρηματολογικού καταφυγίου) το ζενγάρι ορθό/σφαλερό, βλ. ενδ. Στ. Δημητρίου, *Θεμελίωση και ανασκευή. Επιχείρημα, νοηματική ταυτότητα και φιλοσοφική αξιολογία*, πρόλ.: Κ. Ψυχοπαίδης, Εστία, Αθήνα, 2003, σελ. 12-13 (πρόλ.): “Έστω, α. ότι ένας αδύναμος άνθρωπος κατάφερε να δειρεί και να ληστέψει έναν δυνατό, τότε θα προβάλλει, για να μην ενοχοποιηθεί, ότι ακριβώς επειδή ήταν αδύναμος δεν θα μπορούσε να βλάψει τον δυνατό. Έστω όμως αντιστρόφως, β. ότι ένας δυνατός θα είχε ληστέψει τον αδύναμο, τότε αυτός θα προβάλλει ότι ακριβώς επειδή είναι δυνατός, και όλοι θα θεωρούσαν ότι αυτός είναι ο ένοχος, δεν θα μπορούσε να επιχειρήσει να βλάψει τον αδύναμο. Ο φιλόσοφος δείχνει ότι και οι δύο κατασκευές ανατρέχουν στην ιδέα, ότι η δύναμη χρησιμοποιείται για να επωφεληθεί ο δυνατός, βιάζοντας τον αδύνατο, ως κάτι «φυσικό», «θετικό» και δεδομένο. Η φιλοσοφική θεώρηση υπερβαίνει έτσι το αυτονόητο, τη θετικότητα της σοφιστικής ρητορικής, εισάγοντας ως «φυσική» τη διαφορά, την ιδέα ότι η δύναμη θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί κατά τρόπο που να μη βλάπτει, αλλά να ευεργετεί τον αδύναμο. [...] Η σύνθεση του φιλοσοφικού λόγου δεν αποτελεί παράταξη θετικότητων, στις οποίες δεν διακρίνεται το λαθεμένο (άρα ούτε και το ορθό), αλλά ύφανση των στοιχείων που αποτελούν την ψυχή και την πολιτεία, στην οποία το κάθε στοιχείο αποκτά την αξία του στη σχέση του με τα άλλα, και στα οποία το όλο καθίσταται αγαθό υπερβαίνοντας τη θετικοποίηση και τον ουσιολογισμό”.

επιδιώξω-, προκύπτει ταυτόχρονα η ισχυρή αξίωση βαθμού ισχύος ορθότητας της εκάστοτε υποκειμενικότητας, και από το κικερώνειο “quod capita tot census”, καθίσταται ευκολότερη η μετάβαση στο “semper capitum ratio censu” και συναφώς [ευκολότερη η μετάβαση] στο συμπέρασμα ότι η υποκειμενικότητα αυτή η οποία συνοδεύεται αναγκαία και από την πολλαπλότητα αξιώσεων ορθότητας λόγω του πλήθους των υποκειμένων (αναφορικά πάντα με τη διεργασία θεμελίωσης ηθικών αξιολογικών προτάσεων και πεποιθήσεων) *απαγορεύει ταυτόχρονα* (και κυρίως αποφασιαρχικά) καθιστώντας τη[v] θησιγενή **οποιαδήποτε προσπάθεια επαρκούς θεμελίωσης ενός και μόνο σαφούς ηθικοαξιολογικού εννοιολογικού καταστατικού το οποίο και θα αποτελεί θεμέλιο της έννομης πολιτείας**. Συναφώς, (και συνεκδοχικά με τα όσα αναφέρθηκαν περί νοηματικής ενότητας στην αρτίωση των κονδυλικών επιχειρημάτων), εξετάζονται οι απόψεις του Π. Κονδύλη ως ιστορικού της φιλοσοφίας, υπό το πρίσμα ότι οι απόψεις αυτές προκύπτουν ως αναγκαίες συνέπειες της γενικότερης ανθρωπολογικής και γνωσιοθεωρητικής του στάσης, ελαυνόμενες αρχικά από τη «σκεπτικιστική» του θεώρηση¹²⁴. Σκοπός της ανά χείρας συγγραφής είναι να ελεγχθεί ο διαφαινόμενος ως αποτέλεσμα μεθοδολογικός σχετικισμός τον οποίο εισάγει η κονδυλική “περιγραφική θεωρία της απόφασης”, και να διακριβωθεί ο βαθμός επικινδυνότητας του προς απόδειξη σχετικισμού όχι μόνο στο γνωστικό πεδίο της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας και γνωσιοεπιστήμης, αλλά και σε επίπεδο *πρακτικής*¹²⁵ πολιτικής φιλοσοφίας, δεδομένου ότι ο κονδυλικός ντεσιζιονισμός υπαγορεύει και τη συγκρότηση της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης. Ο έλεγχος όμως της κονδυλικής θεώρησης δεν σχετίζεται με την ολική άρνηση εκ μέρους μας του σκεπτικισμού¹²⁶, αλλά –και στο βαθμό κατά τον οποίο αποδεικνύεται ότι στον Κονδύλη ο σκεπτικισμός *οδηγεί σε σχετικισμό*, και δη *αξιακό*¹²⁷-, εντάσσεται στο

¹²⁴ Στη σχέση του Κονδύλη με τον σχετικισμό θα αναφερθώ αναλυτικά στο ανάλογο υποκεφάλαιο της παρούσας συγγραφής.

¹²⁵ Υπερθεματίζω εσκεμμένα όταν πλαγιάζω το “πρακτικής” για τυχόν αναδύσεις της λανθάνουσας (και λαθεμένης) αγοραίας άποψης θεωρητικοποίησης του φιλοσοφικού λόγου.

¹²⁶ Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε ακριβώς αν ο Κονδύλης όταν μιλά για σκεπτικισμό στη φιλοσοφία αναφέρεται στον *Πυρρώνειο* ή τον *Ακαδημεικό*. (Στις συνεντεύξεις, αναφέρεται βέβαια στον Πυρρώνειο, αλλά από τα συμφοραζόμενα δεν μπορούμε να συμπεράνουμε ότι μόνον αυτόν έχει υπ’ όψιν του). Ο Κονδύλης αφορμώμενος από τη διάκριση μεταξύ γνωσιοθεωρητικού και ηθικού σκεπτικισμού (βλ. π.χ. *ΟΑ*, σελ. 119), θα οδηγηθεί στην υποστήριξη της θέσης ότι από την απόφαση “«δεν μπορώ να γνωρίσω τα πράγματα», προκύπτει απλώς ότι «δεν μπορώ να γνωρίζω αν οι αξίες είναι αντικειμενικές», *ΑΧ*, σελ. 100, η οποία δείχνει να παραπέμπει στο δεύτερο “είδος” σκεπτικισμού. Για τη διάκριση μεταξύ *nescio*, έντιμης αναζήτησης της αλήθειας με άξονα την απόφαση “δεν γνωρίζω, κηρύσσω *εποχή* (αναστέλλω την κρίση μου), αλλά δεν σταματώ να ερευνώ” (Πυρρωνισμός), και *nesciam*, πλήρους γνωσιολογικής παραίτησης λόγω του ότι “όχι μόνο δεν γνωρίζω, αλλά και δεν πρόκειται να μάθω” (Ακαδημεικός Σκεπτικισμός), βλ. P. Suber, *Οι Σκεπτικοί, Αναγνωστικό της αρχαίας σκεπτικής φιλοσοφίας. Εισαγωγή στον κλασικό σκεπτικισμό*, μτφ. Γ. Αβραμίδης, Στ. Δημόπουλος, Δ. Τσιτσικλή, επιμ.: Γ. Αβραμίδης, Θύραθεν, Αθήνα, 2003, σελ. 21. Για τον σκεπτικισμό γενικά, βλ. F. Châtelet, *Η φιλοσοφία. Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη*, (τόμ. Α’), μτφ.: Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα, 1989, σελ. 185-194, καθώς επίσης και τη μελέτη του J – P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, 1972. Για τον Πύρρωνα ειδικότερα, βλ. R. Bett, *Pyrrho. His antecedents and his legacy*, Oxford University Press, 2000. Κατατοπιστική για τον Πύρρωνα είναι επίσης και η εισαγωγή της Τ. Πεντζοπούλου Βαλαλά “Ο Πυρρωνισμός”, στο *Σέξτος ο Εμπειρικός. Πυρρώνειες Υποτυπώσεις Α’*, μτφ.: Στ. Δημόπουλος, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2002. Για την υφή της μεθοδολογίας του σκεπτικιστικής φιλοσοφείν (ισοσθένεια, αρρενγία, αφασία, αταραξία), βλ. εν συντομία Α. Γ. Markos, “Η αρχή της «ισοσθένειας» των Σκεπτικών στον Επίχαρμο”, *Σκέψεις*, (Περιοδική έκδοση Φιλοσοφίας και Διεπιστημονικής έρευνας), τόμ. 3, Αθήνα – Ολυμπία, 1992, σελ. 117-133, (στο εξής *Σκέψ.*).

¹²⁷ Ο Κονδύλης αν και υποστηρίζει εμφανώς ότι για τον ίδιο δεν υφίσταται ενδεχόμενο σύνδεσης του σκεπτικισμού με τον σχετικισμό, στα “ψιλά γράμματα” των ιστορικοφιλοσοφικών του τοποθετήσεων συνδέει εμφανώς το σκεπτικιστικής φιλοσοφείν με τον σχετικισμό. Βλ. ενδ. *ΚΜ*, τόμ. Α’, σελ. 191:

(ευρύτερο) ερώτημα το οποίο αφορμάται από την κριτική στο εννοιολογικό πλέγμα που υφάινει τον κονδυλικό ντεσιζιονισμό: Δύναται τελικά να ισχύσει μία κριτική θεωρία θεμελίωσης της αναγκαιότητας να υφίσταται αντικειμενικά παραδεκτός ηθικός “χάρτης”, η οποία αφού εξαλείψει (αφαιρώντας την ισχύ δεσμευτικότητάς του αναφορικά με τις αξίες) τον υποκειμενισμό, θα μπορεί να στηρίζει μη σχετικοποιήσιμα κανονιστικά αιτήματα, όπως για παράδειγμα αιτήματα ενάρχειας της αξιολογικής και ανθρωπικής (των υπό άρσιν/διακινδύνευση αξιών) διαδικασίας, αιτήματα ισχύος δεσμευτικότητας των ίδιων των αξιών, ανεξαρτήτως της δυνατότητας μίας πλήρους εξαντικειμενικεύσής τους, η οποία ταυτόχρονα θα απέχει από κάθε είδους ηθικισμό; Εάν αυτό είναι εφικτό, τίνι τρόπω οφείλει να εργαστεί η θεωρία αυτή ώστε να αποφύγει τις κονδυλικές παγίδες της απολυτοκρατίας –απότοκου του κονδυλικού σχετικισμού¹²⁸-, αλλά (και κυρίως) της αποφασισαρχίας και του δογματισμού; Για να επιτευχθεί ο συγκεκριμένος στόχος, ο κονδυλικός λόγος αποτελεί απλώς αποχρώντα λόγο/αιτία, πάνω στον/η οποίο/α επαναδιατυπώνεται ένα κριτικά ορθολογικό επιχείρημα, ώστε από την αποδόμηση της κατά Κονδύλη περιγραφικότητας της θεωρίας του και από την λανθάνουσα (αλλά αυστηρή) κανονιστικότητα της κονδυλικής σκοποθεσίας να πραγματοποιηθεί η μετάβαση σε μία ήπιας μορφής κανονιστικότητα των αξιολογικών προτάσεων και των συμπαρομαρτούντων των (στο βαθμό βέβαια τον οποίο είναι αποδεκτή η αναγκαιότητα σύζευξης της legalität με την moralität), το οποίο θα υποβαστάζεται και θα ανατροφοδοτείται από μία γενικότερα κριτική θεωρία¹²⁹, προς αποφυγή της απολυτοκρατίας. Βέβαια, στο σημείο αυτό το ερώτημα το οποίο και εγείρεται μπορεί να συνομιστεί στο εάν τελικά η στράτευση με την κανονιστική σκέψη αποτελεί αυτή καθαυτή μία ντεσιζιονιστική ενέργεια, εάν δηλαδή (περισσότερο απλά) υποπίπτουμε στο ίδιο λάθος για το οποίο ο Κονδύλης τίθεται εν αμφιβόλω από την παρούσα συγγραφή. Όπως ανέλυσα και παραπάνω όμως, αλλά και θα διερμηνεύσω επαρκέστερα, ο αντίλογος στον Κονδύλη συγκροτείται με άξονα την κριτική στις ήδη διατυπωμένες θέσεις του, και η συστράτευση με την κανονιστικότητα (όπως και θα διαφανεί) περισσότερο προκύπτει παρά αποφασιάζεται¹³⁰.

Στις παρατηρήσεις αυτές διαφαίνεται ο ιστορικά θεμελιωμένος αξιολογικός σχετικισμός, ο οποίος σε συνδυασμό με τη φυσιοκρατική ανθρωπολογία, αποτελεί την ακρογωνιαίο λίθο του σκεπτικισμού”.

¹²⁸ Θεωρώ ότι ήδη έχει καταστεί εμφανές ότι η ερμηνευτική πράξη της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης, (ακόμα και ως περιθωριοποιημένη), διεκδικεί τιμές καθολικής ερμηνευτικής προοπτικής. Βλ. υποσ. 804. Βλ. επίσης ΠΑΝ, τόμ. 1^α, σελ. 21-22: “Αναφορικά με το δικό μας θεωρητικό πρόγραμμα μπορούμε να προεκθέσουμε σε αυτό το σημείο τα ακόλουθα. [...]”.

¹²⁹ Θα αναφερθώ διεξοδικότερα στην κριτική θεωρία κατά την ανάπτυξη των σχετικών θέσεων στο κεφάλαιο “Προς μία κριτική του Π. Κονδύλη με βάση τη χαμπερμασιανή ηθική του διαλόγου”.

¹³⁰ Βέβαια, ο Κονδύλης δεν τίθεται ρητώς εναντίον της κανονιστικότητας εν γένει (με τη μορφή την οποία την επιβάλλει π.χ. το κράτος, το νομικό καθεστώς κ.λ.π.), αλλά αμφισβητώντας τα ερείσματα της αμφισβητεί ουσιαστικά –αν και εμμέσως-, τους λόγους οι οποίοι οδηγούν σε αυτήν. Στο Πολιτικό και Άνθρωπος, Βασικά στοιχεία της κοινωνικής οντολογίας, Κοινωνική Σχέση, Κατανόηση, Ορθολογικότητα, ελληνική έκδοση του *Das Politisch und Der Mensch, Grunzüge der Sozialontologie, Band 1, Sociale Beziehung, Verstehen, Rationalität*, (στην οποία και παραπέμω καθώς είχα την τύχη κατά την περίοδο συγγραφής της παρούσας το έργο να μεταφραστεί από τον Λ. Αναγνώστου), Αθήνα, Θεμέλιο, 2007, τόμ. 1^α, σελ. 20, αναφέρει: “Η μη υπολογισμότητα και μη προβλεψιμότητα της ανθρώπινης συμπεριφοράς ή των κοινωνικών διεργασιών προκαλεί φόβο και η περιστολή της συμπεριφοράς και των διεργασιών σε υπολογίσιμα και προβλέψιμα μεγέθη αποσκοπεί τελικά στον περιορισμό του φόβου –όπως και αντίστροφα: ο φόβος ενόψει ενός τέτοιου φόβου ωθεί προς τέτοιες περιστολές, οι οποίες μπορούν εκ των προτέρων να αναμένουν μαζικές συμπάθειες. Στην κοινωνική θεωρία της μαζικής δημοκρατίας τα χαρακτηριστικά αιτήματα συγχωνεύονται λοιπόν με ένα παμπάλαιο και σταθερό αίτημα κάθε κανονιστικής θεωρίας και κάθε κοσμοθεωρίας, την επίτευξη μ[ί]ας πνευματικής και ψυχικής ανακούφισης με την προσφορά των ευρύτερων δυνατών εγγυήσεων υπολογισιμότητας και προβλεψιμότητας”.

Η διερεύνηση των φιλοσοφικών προϋποθέσεων συγκρότησης της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης, αλλά -και κυρίως-, ο κριτικός έλεγχος της μεθοδολογικής υφής της θεωρίας αυτής εντάσσεται στο ευρύτερο ερώτημα εάν και κατά πόσο τελικά υφίσταται κανονιστικότητα στη σκέψη του Π. Κονδύλη. Έτσι, η αποκρυστάλλωση της ανθρωπολογικής σταθεράς της ισχύος βάσει της οποίας ερμηνεύεται το κοινωνικοπολιτικό γίνεσθαι από τον Κονδύλη με την ταυτόχρονη ανάδειξή της σε *απόλυτο ερμηνευτικό θεμέλιο* του γίνεσθαι αυτού θα πρέπει να αναζητηθεί στη φιλοσοφική ανθρωπολογία του Th. Hobbes και στο βαθμό σύνδεσης της ανθρωπολογίας αυτής με τη συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας. Οι ανθρωπολογικές προκείμενες της χομπσιανής θεωρητικής κατασκευής είναι εκείνες οι οποίες (κατά Hobbes) αποτελούν και *συστατικό όρο* της πολιτικής κοινότητας¹³¹. Φόβος, -συναίσθημα πρωταρχικό-, επιδίωξη αύξησης της ατομικής ισχύος με την κατασκευή του Leviathan¹³² προς επιδίωξη της ειρήνης και της ομόνοιας, ένστικτο της αυτοσυντήρησης (conatus ad suum persevere) οδηγούν τον χομπσιανό άνθρωπο στην υπέρβαση των εγωιστικών κινήτρων του κατά την τέλεση πράξεων. Ο χομπσιανός όμως ιδεότυπος της αυτοσυντήρησης δεν απισχνάται, αφού, εδραζόμενος στον πυρήνα της κοινωνικής θεωρίας του Βρεττανού φιλοσόφου *αποτελεί θεωρητικό ιδεοτυπικό προαπαιτούμενο*, άνευ του οποίου δεν μπορεί να αναπτυχθεί τόσο μορφολογικά όσο και από άποψης *περιεχομένου* η θεωρητική του θέση. Ανεξαρτήτως δηλαδή του εάν η στόχευση του Hobbes είναι η υπέρβαση των εγωιστικών κινήτρων προς όφελος μίας καθολικής ευδαιμονίας, ειρήνης, κ.λ.π., η μεθοδολογική του σκευή χρησιμοποιώντας τις βασικές της έννοιες *αυθαίρετα* (ντεσιζιονισμός), δίνει στον εγωισμό περίοπτη θέση εντός του θεωρητικού της καταστατικού, υποβιβάζοντας αυτόχρονα (ως δεοντολογικό) το ευδαιμονιστικό αίτημα, ανεξαρτήτως του πώς τελικά μπορεί να νοηθεί η ευδαιμονία αυτή. Έτσι, σκοπός της παρούσας εργασίας είναι να δείξει, μεταξύ άλλων, και το βαθμό συνάφειας της χομπσιανής με την κονδυλική αυθαιρεσία ως προς την κατασκευή επιστημονικών ιδεοτύπων, ειδικότερα δε λαμβανομένου υπ' όψιν του ότι η συνάφεια αυτή έχει ως άξονα περιστροφής της σχετικούς μεταξύ των όρους.

Η επιστημολογική σκέψη του Π. Κονδύλη εν συνεχεία, οφείλει πολλά –ο ίδιος το παραδέχεται και ρητώς¹³³, στον M. Weber. Ο κριτικός έλεγχος στη σκέψη αυτή ενδείκνυται να διενεργηθεί στο βαθμό κατά τον οποίο –όπως θα δειχθεί αναλυτικά- αποτελεί μέρος του *πυρήνα* της κοινωνικής θεωρίας του συγγραφέα του *Das Politisch und der Mensch*. Σαφέστερα: Τι συνιστά επιστημονική εξήγηση κατά τον Π. Κονδύλη και με ποιον τρόπο αυτή καθίσταται –εάν τελικά καθίσταται- εφικτή; Είναι συνεπής ο ίδιος στις επιστημολογικές προϋποθέσεις που άλλοτε θέτει, και άλλοτε υιοθετεί από τον Γερμανό κοινωνιολόγο όταν αναπτύσσει τις απόψεις του ή όχι; Το βεμπεριανό μοντέλο ανακατασκευής της αιτιακής πράξης περιέχει ως συστατικό του μία τελεολογική μορφή σύλληψης των κινήτρων του δρώντος

¹³¹ Βλ. *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. XIV, XV, XVII, XVIII.

¹³² Στο προφητικό βιβλίο του *Ιώβ*, μ' 15-26, από το οποίο αντλεί τη μεθοδολογική του μεταφορά ο Th. Hobbes, το μυθικό τέρας *Leviathan* συμβολίζει την τάξη, δύναμη, εξουσία, ενότητα καθώς και την ειρήνη και την ισχύ, ο δε *Behemoth* (με τον οποίο στη βιβλική αφήγηση "μάχεται" ο Leviathan), την αταξία, ανταρσία, ή επανάσταση.

¹³³ Βλ. *Μελαγχολία και Πολεμική. Δοκίμια και Μελετήματα*, Αθήνα, Θεμέλιο και κληρονόμοι Π. Κονδύλη, σελ. 136-172 (σελ. 154, στο εξής *ΜΠ*). Πρβλ. *ΑΧ*, σελ. 93: "[...] μέσα στην κριτική αντιπαράθεση με τον Kant και τον Max Weber' ιδιαίτερα ο δεύτερος μου φαίνεται πάνω απ' όλα ένα υψηλό παράδειγμα πνευματικού ήθους, θεμελιωμένου στο πάθος για την αλήθεια ακόμα κ[α]ι όταν το αντίτιμό της είναι ψυχολογικά βαρύ, γιατί σημαίνει την αποκοπή από κάθε ελπίδα τρεφόμενη με ψευδαισθήσεις". Πρβλ. επίσης. "Πόλεμος και Πολιτική: Η θέση του Clausewitz", *Λεβ.*, (περίοδ. Β'), τεύχ. 15, 1994, σελ. 29-50, (σελ. 34).

υποκειμένου (κατά σκοπόν ορθολογική συμπεριφορά με άξονα την επιδίωξη της εκάστοτε στόχευσης όπως αυτή υπαγορεύεται από τις προενοήσεις του), θέση η οποία συναντάται (υπό εξελιγμένη και διαφορετική βέβαια μορφή) και στην κονδυλική ανθρωπολογία ως *παραδοχή ύπαρξης σκοπών οι οποίοι και ρυθμίζουν την τυπολογία της πράξης* (αύξηση της ισχύος, προσανατολισμός της συμπεριφοράς με απώτερο στόχο την απόκτηση ηδονής, επιδίωξη μονοπώλησης της ερμηνείας, κ.λ.π.). Υπό ποιους όρους διερμηνεύεται η συνάφεια μεταξύ των δύο, ποιος ο βαθμός διαφοροποίησης των επιστημολογικών θέσεων των δύο στοχαστών και για ποιους λόγους οφείλουμε να διαβάζουμε τον Κονδύλη λαμβάνοντας υπ' όψιν τον Weber¹³⁴ είναι μερικά από τα ερωτήματα τα οποία απαντώνται από την παρούσα μελέτη στη μεταξύ τους σχέση.

Από τον C. Schmitt τέλος, ο Κονδύλης αντλεί το εξηγητικό σχήμα φίλος-εχθρός¹³⁵. Η σχέση του Π. Κονδύλη με τον Γερμανό πολιτικό φιλόσοφο και ειδικό στις δημόσιες διεθνείς σχέσεις εντοπίζεται αρχικά σε εισαγωγές, επιλογισμούς και

¹³⁴ Βλ. ενδ. ΠΑΝ, ό.π., σελ. 25: “Για τον Weber ήταν αυτονόητο ότι η κατηγορία της κοινωνικής δράσης και της κοινωνικής διάδρασης περιλαμβάνει εξίσου και ισότιμα τη συναίνεση και τον αγώνα, και έτσι οι αξίες και οι κανόνες μπορούν να αποτελέσουν τόσο μία βάση συνεννόησης όσο και ένα πεδίο μάχης”. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 110: “Τα συστατικά γνωρίσματα της (κοινωνικής) δράσης παραπέμπουν σε ισάριθμα συστατικά γνωρίσματα του ανθρώπου ως ανθρώπου. Ο πολύ ελλειπής κοινωνικοανθρωπολογικός στοχασμός του M. Weber καθώς και τα προσωπικά του ενδιαφέροντα οδήγησαν όμως τη θεωρία της κοινωνικής δράσης στην αντίθετη κατεύθυνση, δηλαδή στην κατά προτίμηση διερεύνηση ιδεοτυπικά συλλαμβανόμενων θεσμικών και άλλων κρυσταλλώσεων της κοινωνικής δράσης καθώς και (μακροπρόθεσμων) διαδικασιών δράσης που έπρεπε να φωτισθούν με τη βοήθεια μ[ί]ας ορισμένης τυπολογίας της δράσης. Τελευταία, και υπό την επιρροή εν μέρει της φαινομενολογικής και της συμβολικής διαδρασιοκρατίας, εν μέρει από αναδιατυπώσεις της ψυχανάλυσης, επιχειρήθηκε η απαλλαγή της θεωρίας της δράσης από τις ατομιστικές ή προθεσιακές μονομερείς της, ο εμπλουτισμός της με την ανάλυση διαδικασιών αιτιολόγησης και εξορθολογισμού και η χρήση της υπό αυτή τη μορφή ως αφετηρίας ή βάσης μ[ί]ας απαιτητικής κοινωνικής θεωρίας”, [με παραπομπή στο έργο του A. Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of the Structuration*, χ.χ., κεφ. 1-2].

¹³⁵ Βλ. Γ. Φαράκλα, *Νόημα και Κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα, 2007, σελ. 502-506. Ως ενδιαφέρον σημείο μπορεί να εντοπιστεί το ότι μία προσπάθεια εκτύλιξης του αριάδνειου μίτου ο οποίος συνδέει τη σκέψη του Κονδύλη όχι μόνο με τον Schmitt αλλά και με τον M. Weber, συναντάται ισχνώς και στο έργο του τελευταίου. (Βλ. *B.E.K.*, § 1, II, 1, σελ. 251), όπου (έστω και υπόρρητα), η έννοια φίλος (ή εχθρός), μπορεί να εκληφθεί ως ρυθμιστικός παράγων της δομής και λειτουργίας των ανθρωπίνων σχέσεων: “Η κοινωνική πράξη [...] μπορεί να προσανατολισθεί σε παρελθούσα, σε παρούσα και σε μέλλουσα συμπεριφορά άλλων, (εκδίκηση για προγενέστερες προσβολές, άμυνα σε παρούσα επίθεση, λήψη αμυντικών μέτρων εναντίον μελλοντικών επιθέσεων). Οι «άλλοι» μπορούν να είναι άτομα, που είναι γνωστά στον πράττοντα ή αόριστα πολλά άτομα, που είναι εντελώς άγνωστα”. Ο Schmitt ορίζει τον «άλλο», τον εχθρό, ως την “ίδια μας [τ]η[ν] ερώτηση που παίρνει μορφή. Αν το ίδιο προσωπικό σχήμα είναι μονοσήμαντα καθορισμένο, από πού προέρχεται τότε ο διϋσμός του εχθρού; Εχθρός δεν είναι κάτι που πρέπει να, για έναν οποιοδήποτε λόγο, να παραμεριστεί και εξ ['] αιτίας της ασημαντότητάς του να εξοντωθεί; Ο εχθρός βρίσκεται στο δικό μου επίπεδο. Γι’ αυτό το λόγο πρέπει να διαφοροποιηθώ απ’ αυτόν πολεμώντας μαζί του, για να κερδίσω το δικό μου μέτρο, το δικό μου όριο, το δικό μου επίπεδο”, (*Η Θεωρία του Αντάρτη. Παρεμβολή στην Έννοια του Πολιτικού*, μφ.: Σ. Χασιώτη, επιμ.: Κ. Καλφόπουλος, Πλέθρον, Αθήνα, 1990, σελ. 81, στο εξής *ΘΑ*). Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 85: “Η θεωρία του πολέμου περιστρέφεται πάντα γύρω από τη διάκριση της εχθρότητας ή οποία χαρακτηρίζει τον πόλεμο και του δίνει το νόημά του. Κάθε προσπάθεια περιφρούρησης ή περιορισμού του πολέμου πρέπει να γίνεται ενσυνείδητα, έτσι ώστε η εχθρότητα να είναι η πρωταρχική έννοια –σε αναλογία με την έννοια του πολέμου-, και επίσης, η διάκριση διαφόρων ειδών πολέμου. Διαφορετικά, όλες οι προσπάθειες για περιφρούρηση ή περιορισμό του πολέμου, αποτελούν απλά ένα παιχνίδι, το οποίο δεν είναι σε θέση να αντιμετωπίσει τις εκρήξεις μ[ί]ας πραγματικής εχθρότητας”. Ο Κονδύλης (και ο ορισμός του εχθρού συγχωνεύει τους ανωτέρω δύο) ορίζει τον εχθρό ως κάποιον του οποίου η κοσμοεικόνα διαφέρει από την κοσμοεικόνα του υποκειμένου, βλ. *ΙΑ*.

κριτικά σχόλια σε έργα του¹³⁶ και θα μπορούσε να χαρακτηριστεί αρχικά ως μία “συναινετική” σχέση, μία σχέση υπόρρητης συστοίχισης με τις απόψεις του τελευταίου. Με ποιον τρόπο όμως μετέρχεται τα βασικά εννοιολογικά σχήματα (και κυρίως το σχήμα “φίλος-εχθρός”)¹³⁷ ο Π. Κονδύλης, ποιος ο βαθμός σημασίας του

¹³⁶ Πέραν της μτφ. του έργου *Πολιτική Θεολογία* από τον Π. Κονδύλη, βλ. τα “Επιλεγόμενα” τα οποία προσέθεσε λίγο καιρό μετά, με δημοσίευσμά του στο περιοδικό *Λεβιάθαν*, τεύχ. 15, 1994, (σελ. 125-178). Επ’ ουδενί όμως (και αυτό το τονίζω), στη διερεύνηση της σχέσεως μεταξύ των δύο δεν υπεισέρχονται -ή τουλάχιστον επιδιώκεται να μείνουν εκτός-, βεβιασμένες απόψεις περί της πολιτικής ταυτότητας του Κονδύλη. Σκοπός είναι δηλαδή να επιχειρηθεί μία γναφευτική διάγνωση της σχέσης του Κονδύλη με τον Schmitt όχι υπό τη μορφή αφοριστικών αποφάνσεων του τύπου “ο Κονδύλης ήτο ακροδεξιός”, όπως σωστά αναφέρει ο Μαρκίδης στο άρθρο του “Ο Κονδύλης και εμείς: Οι δρόμοι που πήραμε”, *Σημειώσεις*, τεύχ. 53, Ιούλιος 2000, σελ. 25-38 (στο εξής *Σημ.*), σελ. 36, “ο έως κυνισμού ρεαλιστής, ο πολεμοχαρής, ο «υπερεθνικιστής»”, τονίζοντας τους σαφείς διανοητικούς δεσμούς του θεωρητικού της απόφασης με τον τροτσκιστή Α. Λαυραντόνη (“δεν είναι μόνο από διάθεση κοπλιμέντου που ο Κονδύλης αποκαλεί τον Λαυραντόνη στα γράμματά του «πνευματικό του πατέρα»”) με τη δική του διόπτρευση. (Ως επιβεβαίωση της μεταξύ τους σχέσης πρβλ. το άρθρο του Γ. Μερτίκα “Στα ίχνη της μεταφραστικής και εκδοτικής δραστηριότητας του Π. Κονδύλη”, *Σημ.*, τεύχ. 53, Ιούλιος 2000, σελ. 39-50, όπου και η δημοσιοποίηση της μεταξύ των αλληλογραφίας, αλλά και το άρθρο “Λόγου Χάριν”, στο ένθετο *Βιβλιοθήκη*, στην Ελευθεροτυπία της 18^{ης} Αυγούστου 2000). Ο Μαρκίδης ωστόσο παραβλέπει την πολιτική απόχρωση της ίδιας της κονδυλικής *ορολογίας* κυρίως στα φιλοσοφικοπολιτικά του έργα (εξάλλου ο ίδιος δήλωνε ότι δεν είχε σαφή εικόνα της κονδυλικής εργογραφίας, βλ. σελ. 31, “επαναλαμβάνω ότι έχω μάλλον άνιση εποπτεία του έργου του Κονδύλη, κι ομολογώ ότι δεν με ενδιαφέρουν και πολύ [...] τα τελευταία πολεμικά επιχειρησιακά του σχέδια”, περιοριζόμενος στο να επιβεβαιώσει απλώς ότι κατά τον Κονδύλη η “μελαγχολία του ισχυρού” (σελ. 36), είναι εκείνη η οποία “γεννάει την πολεμική, [ενώ] η βαριά μελαγχολία γεννάει τη βαριά πολεμική βιομηχανία, όπως στην ψυχοπαθολογία των ανθρώπων η κατάθλιψη γεννάει τη μανία” (σελ. 37), μεταθέτοντας το εννοιολογικό πεδίο της αντιπαράθεσης από το (ουσιώδες) πολιτικό της πλαίσιο σε εκείνο (απλώς) της “ανάλυσης της ανθρώπινης συμπεριφοράς μέσα σε συγκεκριμένες καταστάσεις” δηλαδή της ανθρωπολογίας. Πέραν των όσων εδώ αναφέρονται για το ανθρωπολογικό κονδυλικό μανιφέστο ως πυρήνα ερμηνείας των κοινωνικοπολιτικών του θέσεων, πρβλ. Π. Νούτσος, “Στις ρίζες της κοινωνικής «οντολογίας»: Μέθοδος και Πολιτική στη σκέψη του Π. Κονδύλη, στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την “κοινωνική οντολογία”,* επ. ημερ., Ελληνικά Γράμματα -Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001, σελ. 101-118 (σελ. 105): “Αυτή η αυτοπροσωπογραφία [του επιδέξιου αναλυτή] συνάπτεται με το ερμηνευτικό πρόγραμμα που δεν ικανοποιείται μονομερώς στη σκοπιά «της» φιλοσοφίας, «της» κοινωνιολογίας ή «της» ιστορίας. Ακριβώς το αντίστροφο: η κεντρική πρόθεση συνίσταται στο να καταστεί «πρόδηλη» η ενότητα των βασικών πτυχών της ανθρώπινης συμπεριφοράς και συναφώς κατανοήσιμη η «εσωτερική λογική της εκδίπλωσής της στους τομείς της φιλοσοφικής, πολιτικής, κοινωνικής και ιστορικής πράξης». Τούτο υπονοεί τη χρήση, μέσα από μια κίνηση εμβάθυνσης και συσχετισμού των επιμέρους οσμήσεων, «εναιαίας εννοιολογίας» που συνεπάγεται τη διάρρηξη των «ορίων μεταξύ των επιστημών», (με παραπομπή στη συνέντευξη του Κονδύλη στον M. Terspra, στο *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, τεύχ. 42, σελ. 683, 684 και το *GSO*, σελ. 185, 188, 219). Για επιπλέον κριτική, βλ. το άρθρο του Γ. Βώκου “Παρατηρητής και αναλυτής των ανθρωπίνων πραγμάτων”, στο ένθετο «Νέες Εποχές», στο *Βήμα* της 15^{ης} Νοεμβρίου 1998 (σελ. 3).

¹³⁷ Ο Π. Κονδύλης αρνείται την συνάφειά του με τον Schmitt αναφορικά με το ερμηνευτικό μοτίβο “φίλος-εχθρός”, στο *ΟΑ*, σελ. 108-109: “Επιμένω στο σημείο αυτό για λόγους ουσίας και όχι για να διεκδικήσω το δικαίωμα της θεωρίας μου να ονομάζεται «φιλοσοφική» η έννοια της «φιλοσοφίας» είναι τόσο αόριστη, ώστε ευχαρίστως την παραχωρώ σ’ όποιον θέλει να την κρατήσει αποκλειστικά για τον εαυτό του [το πώς «κρατείται» μία έννοια βέβαια είναι ένα άλλο θέμα, αλλά ο Κονδύλης χρησιμοποιεί συχνά μία περισσότερο *λαϊκογενή* γλώσσα, μεστή από μεταφορές και συμβολισμούς, σημ. του συντ.]. Επίσης[,] λόγοι ουσίας και όχι λόγοι επιστημολογικού γοήτρου με ωθούν να αρνηθώ την άποψη του κ. Γεωργίου ότι η κοινωνική μου οντολογία στην πραγματικότητα είναι απλώς πολιτική θεωρία, εφ’ όσον θέτει στο επίκεντρό της τη σχέση φίλου-εχθρού. Κατ’ αρχήν[,] είναι σφάλμα να χαρακτηρίζεται η σχέση αυτή μονομερώς «ανταγωνιστική», εφ’ όσον είναι εκπεφρασμένα διπλή, δηλώνει δηλ. ότι το υποκείμενο δεν έχει μόνο εχθρούς αλλά και φίλους [...]. Αλλά η η εννοιολογική σύγχυση προχωρεί πολύ βαθύτερα. Όπως είναι γνωστό, ο ορισμός της πολιτικής σχέσης ως σχέσης φίλου-εχθρού προέρχεται από τον C. Schmitt. Ο κ. Γεωργίου, τώρα, ακούει να γίνεται λόγος για σχέση φίλου-εχθρού, οι συνειρμοί του τον οδηγούν στον Carl Schmitt και με μόνο έρεισμα αυτούς τους

σχήματος αυτού στην ευρύτερη θεώρησή του –και κυρίως στο έργο *Κοινωνική Οντολογία*–, και ποιο είναι το σημείο της επιχειρηματολογίας του στο οποίο η χρήση μίας τόσο εύθραυστης (όπως θα δείξω) ερμηνευτικής βάσης, διαρρηγνύει την αρραγή εσωτερική της δομή, είναι μερικά από τα ερωτήματα στα οποία σκοπεύω να προσφέρω απαντήσεις με την ανά χειράς συγγραφή.

Κλείνοντας, και λαμβάνοντας υπ' όψιν τη διδακτορική διατριβή του Π. Κονδύλη, *Entstehung der Dialektik*, το πρώτο του εμπειριστατωμένο εκτεταμένης μορφής ιστοριοφιλοσοφικό κείμενο¹³⁸, δεν είναι δύσκολο να διαφανεί ότι οι επιρροές οι οποίες δέχτηκε δεν περιορίζονται στις ανωτέρω, αλλά επεκτείνονται και σε “φιλοσόφους της ταυτότητας” (*Identitätsphilosophen*)¹³⁹, καθώς και στους Sad και La Mettrie¹⁴⁰. Ας σημειωθεί ωστόσο, ότι η απάντηση σε όλα τα παραπάνω δεν αποτελεί προσπάθεια να ανευρεθούν οι φιλοσοφικοί προκάτοχοι του Π. Κονδύλη και να εκτεθούν οι επιρροές στη σκέψη του στο πλαίσιο μιας “αναφορικής επιδρασιολογίας”, αλλά εξυπηρετεί την ορθότερη κριτική στις προϋποθέσεις της

συνειρμούς συμπεραίνει ότι εγώ αποδέχομαι τον ορισμό του Carl Schmitt και συνάμα τον γενικεύω, πολιτικοποιώντας έτσι την κοινωνική μου οντολογία. Αλλά σε ποιό κείμενό μου έχει διαβάσει ότι αποδέχομαι τον ορισμό του Schmitt; Όπως ελπίζω να δείξω εκτενώς σ' ένα μελλοντικό μου δημοσίευμα, το κρίσιμο λογικό σφάλμα και άλμα του Schmitt είναι ότι πήρε μια σχέση με ανθρωπολογικό και καθολικό κοινωνικό βεληνεκές και τη χρησιμοποίησε για να οριοθετήσει και να ορίσει ένα πεδίο στενότερο από το πεδίο τόσο της ανθρωπολογίας όσο και της κοινωνίας' όμως[,] η ειδοποιός διαφορά του ευρύτερου γένους δεν μπορεί να συμπίπτει με την ειδοποιό διαφορά του στενότερου γένους, πιο απλά: το άλογο είναι τετράποδο ζώο, αλλά δεν μπορούμε να το ορίσουμε λέγοντας μόνον αυτό. Το ίδιο και η πολιτική: [E]ντός της υφίστανται σχέσεις φίλων-εχθρών, αλλά αυτές πρέπει να υφίστανται και εκτός της, άρα το ειδοποιό γνώρισμα της πολιτικής πρέπει να αναζητηθεί αλλού. Όπως είναι προφανές, αυτή η κριτική μου στον Schmitt διαφέρει ριζικά από τις συνήθειες κριτικές των ηθικιστών, οι οποίοι απορρίπτουν τον ορισμό του όχι γιατί είναι λογικά εσφαλμένος, αλλά γιατί θέλουν να πιστεύουν ότι από την πολιτική μπορεί να εξαλειφθεί το στοιχείο της έχθρας και η διηνηκής δυνατότητα μετεξέλιξης του στοιχείου αυτού σε θανάσιμη σύγκρουση. Αλλά η ύπαρξη έχθρας στην πολιτική και ο ορισμός της πολιτικής με βάση την έχθρα είναι δύο εντελώς διαφορετικά πράγματα –κι ['] έτσι αυταπατώνται όσοι νομίζουν ότι καταρρίπτοντας τον ορισμό του Schmitt θα «εξανθρωπίσουν» οριστικά και αμετάκλητα την πολιτική. Όπως και να 'χει, η δική μου τοποθέτηση απέναντι στον παραπάνω ορισμό δείχνει ότι ο κ. Γεωργίου δεν έχει δίκιο όταν με μέμφεται ότι πολιτικοποιώ, άρα στενεύω την κοινωνική μου οντολογία. Αυτό θα συνέβαινε μονάχα εάν, όπως εκείνος υποθέτει αυθαίρετα, δεχόμουν τη θέση του C. Schmitt". Πέραν του ότι (πολύ πρόχειρα), αυθαίρετος είναι οποιοσδήποτε λόγος με αναφορά στην κοινωνία ως *απολιτική* [περισσότερο απλά: κάθε λόγος περί κοινωνίας οφείλει να προϋποθέτει ότι κοινωνία υφίσταται *μόνο ως πολιτική*], ο Κονδύλης στο ανωτέρω απόσπασμα (όπως και ο Θ. Γεωργίου) δείχνουν να αντιλαμβάνονται τον όρο *πολιτική σε συνάφεια* με τον όρο *κοινωνία* ή (καλύτερα) «την» κοινωνία είτε ως *απολιτική* είτε ως *πολιτικοποιημένη*, και όχι στη μεταξύ τους σύνδεση [πολιτική (και όχι πολιτικοποιημένη ή *apolitik*) κοινωνία] καθώς θεωρούν ότι το λάθος του Schmitt έγκειται ότι παίρνει “μία σχέση με ανθρωπολογικό και καθολικό βεληνεκές και τη χρησιμοποιεί για να οριοθετήσει και να ορίσει ένα πεδίο στενότερο τόσο της ανθρωπολογίας όσο και της *κοινωνίας*” (ό.π., η υπογράμμιση δική μου). Ο δε Θ. Γεωργίου (ολοκληρώνοντας) μέμφεται τον Π. Κονδύλη για τον ίδιο λόγο, ότι δηλ. *πολιτικοποιεί*, “άρα στενεύει την κοινωνική του οντολογία”, ό.π., οι υπογραμμίσεις δικές μου).

¹³⁸ Ως πρώτο κείμενο του Κονδύλη γενικά έχει χαρακτηριστεί το “Οι επαναστατικές ιδεολογίες και ο μαρξισμός”, η συγγραφή του οποίου πιθανολογείται γύρω στο 1964, (βλ. *ΜΠ*, σελ. 10, σημ. του επιμ.).

¹³⁹ Βλ. κυρίως τη διατριβή του, όπου είναι εμφανείς οι επιρροές οι οποίες δέχτηκε από τους Fichte, Schelling, και Hölderlin. Πρβλ. ως προς διαφοροποίηση της δικής του θεωρίας της απόφασης με τις προγενέστερες θεωρίες του Εγώ (της ταυτότητας), *ΙΑ*, σελ. 10.

¹⁴⁰ Βλ. ενδεικτ. το *ΙΗΟ*, σελ. 42-48, όπου και απόψεις του Κονδύλη περί προσπορισμού ηδονής, με παραπομπή στις αντίστοιχες απόψεις του De Sad. Πρέπει ωστόσο να τονιστεί ότι ο Κονδύλης αν και εξυμνεί, δεν τάσσει με τον De Sad καθώς η ταυτότητα υπερβαίνει την έννοια της ηδονής. Βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^ο, σελ. 332: “Αντίθετα: [Μ]πορεί να επιβάλει τη λογική της [η ταυτότητα] σε ιδιαίτερα ψυχικά περιεχόμενα, δηλαδή να τα τροποποιήσει ή αντικαταστήσει, μπορεί να αντιταχθεί σε ενστικτώδεις προτιμήσεις ή γενικά να συμπληρώσει ή και να υπερβεί την αρχή της ηδονής με την αρχή της πραγματικότητας ή της εξουσίας”.

φιλοσοφικής του γραφής. Περισσότερο συγκεκριμένα: Η παρούσα εργασία δεν εκλαμβάνει –ή τουλάχιστον δεν προσπαθεί να εκλάβει-, **απολύτως τίποτα** ως *δεδομένο*¹⁴¹, αλλά εξετάζει *κριτικά* τη διαδρομή της κονδυλικής ορολογίας πριν την τελική της κατάθεση στο έργο του, δεχόμενη ότι παρθενογένεση όπως σε όλες τις επιστήμες έτσι και στη φιλοσοφία δεν υπάρχει. Για το λόγο αυτό, αλλά και για πολλούς άλλους (όπως είναι π.χ. μία εγγενής δυσπιστία αναφορικά με τις δυνατότητες και τα όρια “του” [Λ]όγου), κάθε σχεδόν φιλοσοφική έννοια την οποία επανεισάγει ο Π. Κονδύλης εξετάζεται τόσο αναφορικά με τη[v] δική του “των πραγμάτων”¹⁴² συστηματική θεώρηση, όσο και αναφορικά με το ρόλο της έννοιας αυτής (ή των συναφών με αυτήν εφόσον βέβαια η συνάφεια αποδεικνύεται), στο προγενέστερο χρονικά θεωρητικό πλαίσιο το οποίο και μετέρχεται ώστε να αντλήσει την εννοιολογική του εξάρτηση. Η εξέταση αυτή δεν μπορεί να χαρακτηριστεί “επιδρασιολογία”, καθώς, με τον εντοπισμό των διαφορών¹⁴³, αυτονομείται συγχρόνως η “φιλοσοφική ταυτότητα” της κονδυλικής σκέψης και ορολογίας, (στο βαθμό τον οποίο το *ταυτόν* μπορεί να προσδιοριστεί μόνο σε σχέση με το *έτερον*), καθίσταται δηλαδή περισσότερο σαφής η *εννοιολογική της χροιά* εντός αλλά και εκτός του κονδυλικού συγκειμένου (σε εξειδικευμένη επί παραδείγματι βιβλιογραφία¹⁴⁴, ή και στην τέχνη, όπου συναντάται ορολογία η οποία προϋποθέτει παρεμφερείς με τις κονδυλικές θέσεις)¹⁴⁵. Βασικός ωστόσο άξονας του εγχειρήματος

¹⁴¹ Σημείο προέλευσης του υπό την πυρρώνεια έννοια σκεπτικισμού μπορεί εν προκειμένω να προσδιοριστεί η αδυναμία αποδοχής (άνευ κριτικής) όσων έχουν διατυπωθεί αναφορικά με ζητήματα τα οποία και θα ερευνηθούν, βλ. ενδ. υποσ. 126 της παρούσας. Επιπροσθέτως (και περισσότερο συγκεκριμένα), ως αναφερθεί ότι υιοθετώ ένα είδος “νομολογικού σκεπτικισμού”, [ένας “νομολογικός σκεπτικιστής”, (πέραν μίας “χαμαιλέοντειας συνύπαρξης με το πραγματικό”) επικεντρώνεται στο πραγματολογικό ζήτημα της ικανότητάς μας να αναγάγουμε την ποικιλία και την πολυπλοκότητα της συμπεριφοράς σε *νόμους οι οποίοι δεν στερούνται περιεχομένου* και συγχρόνως δύνανται να είναι *ευρέως εφαρμόσιμοι*].

¹⁴² Αναφορικά με τον όρο “πραγμάτων”, ο οποίος πολλαχώς χρησιμοποιείται από τον Π. Κονδύλη, [πέραν των εδώ (από τον Κονδύλη βέβαια) αναφερομένων περιπτώσεων, βλ. ενδ. και το εισαγ. σημ. του Αθ. Καΐτη στο ανέκδ. (μέχρι πρόσφατα) κείμενο του Π. Κονδύλη “Στοχασμοί και αποφθέγματα” (μτφ. του Λ. Λαμπρέλη) στο περιοδικό *NE*, ό.π., σελ. 490-497 (σελ. 491), δεν θεωρώ περιττό να υπενθυμίσω τον ορισμό του Marx ως προς τη σημασία της λέξεως “πρά[γ]μα”: (“Το πράγμα, αυτό το κοινωνικό ιερογλυφικό”). Ο όρος “πραγμάτων” ως γενικός περιγραφικός όρος της ανθρώπινης ιστορίας [η οποία συσταίνεται πολύ περισσότερο από γεγονότα, συνάφειες γεγονότων, ανθρώπινες σχέσεις (διυποκειμενικές ή μη, παραγωγικές ή όχι αυτό δεν ενδιαφέρει εδώ), έννοιες και συνάφειες εννοιών με πράξεις, κ.λ.π., παρά από “πράγματα” (όχι με την έννοια του αφηρημένου ουσιαστικού του ρήματος *πράττω* ως όφειλε να εννοείται, αλλά με την έννοια των *ανθρωπίνων υποθέσεων* όπως προκύπτει από τα συμφραζόμενα των κονδυλικών κειμένων)], συναντάται ευρέως στο έργο του. Ενδεικτικό είναι ότι στοχαστές οι οποίοι αμφισβήτησαν σθεναρά μία υποτιθέμενη κηδεμονία του διαφωτιστικού εγχειρήματος ως προς τη[v] δυνατότητα της φιλοσοφίας να είναι λογικότερη των [μέχρι τότε] επιστημών, (κυρίως δηλαδή της θεολογίας και της μεταφυσικής), χρησιμοποιούν *παραδοσιακά* τον συγκεκριμένο όρο υπό τη[v] δεύτερη σημασία του. Βλ. χαρακτ. την επιστολή του J. G. Hamman, «Γράμμα στον Christian Jacob Kraus (18/12/1784)», (απάντηση στο άρθρο του I. Kant στο περιοδικό *Berlinische Monatschrift*, «Απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι διαφωτισμός», Δεκέμβριος, 1784 (Στην ελληνική έκδοση, Κριτική, Αθήνα, 1989, σελ. 36).

¹⁴³ Βλ. χαρακτ. *Θεαίτητος*, 209 a-5-6: “Λόγος δέ γέ ἦν ἡ τῆς σῆς διαφορότητος ἔρμηνεία”.

¹⁴⁴ Είναι ενδεικτικά *παραπεμπτικός* στη χομπσιανή (αλλά και κυρίως κονδυλική) θεώρηση π.χ. ο τρόπος με τον οποίο επιχειρείται η διερμηνεία των κοινωνικών σχέσεων από το άρθρο M. Neumann “Can’t we all just respect one another a little less?”, *Canadian Journal of Philosophy*, τόμ. 34/4, Δεκέμβριος 2004, σελ. 463-484, (στο εξής *CJP*), στο οποίο αναλύεται το ποια “πολιτική” προκρίνεται ως η περισσότερο ωφέλιμη να ακολουθείται στις ανθρώπινες σχέσεις γενικά, η επιθετική ή η αμυντική.

¹⁴⁵ Η ανάδειξη της εγγενούς αντιφατικότητας οποιασδήποτε φυσικαλιστικής προσέγγισης με αναφορά στην επίταση της ισχύος μπορεί π.χ. να διαπιστωθεί με αφορμή το θεατρικό έργο του J. Giraudoux, *La Guerre de Troie n’aura pas lieu*, Larousse, Paris, 1935, (στα ελληνικά *Ο Πόλεμος της Τροίας δεν θα γίνει*, εισαγ., μτφ.: Μ. Λάζου, Αθήνα, Δωδώνη, χ.χ.). Βλ. ενδ. σελ. 65, όπου ο συγγραφέας, με τη

της παρούσας συγγραφής παραμένει να διερευνηθεί η φιλοσοφική ταυτότητα της *κονδυλικής* ορολογίας αναφορικά πάντα με τη χρήση της εντός του δικού της context (κυρίως των έργων στα οποία ο Κονδύλης παρουσιάζεται ως κριτικός των ιδεών) με σκοπό, -μέσω του εντοπισμού των ταυτολογιών, αντιφάσεων και αυτοαναφορών- την ανάδειξη του *πραγματιστικού, ανορθολογικού* και ουσιαστικά *απολυτοκρατικού* της χαρακτήρα.

Το πρόβλημα το οποίο εξετάζεται ουσιαστικά είναι η διακινδύνευση του status των ηθικών αξιών από τις κονδυλικές διατυπώσεις. Εάν η ισχύς καθίσταται αξία απόλυτη, έννοιες όπως αλληλεγγύη, ισότητα, εθελοντισμός χάνουν την θέση τους εντός του αξιολογικού καταστατικού και παύουν να λειτουργούν ως θέσεις οι οποίες συγκροτούν τον κοινωνικό χώρο ως χώρο πραγμάτωσης γεγονότων, σχέσεων, ιστορικών αναγκαιοτήτων και ηθικοαξιολογικών διατυπώσεων.

Ως έννοιες κλειδιά της παρούσης συγγραφής πρέπει να εκληφθούν οι έννοιες της δύναμης-ισχύος, οι έννοιες του φίλου και του εχθρού, η έννοια της κοσμοεικόνας, της ταυτότητας, της *ορθολογικής ανασυγκρότησης* της κονδυλικής θέσης, του σκεπτικισμού ως μέθοδο και οπτική γωνία ανάγνωσης της θέσης αυτής.

Ως στενός ορίζοντας του παρόντος κειμένου εκλαμβάνεται η κατάθεση της θέσης του Κονδύλη και η ανασκευή της. Ως ευρύ όμως πρέπει να θεωρήσουμε ολόκληρη την επιχειρηματολογία η οποία κατατίθεται ως αντίπαλο επιχείρημα στις κονδυλικές διατυπώσεις. Αυτή είναι μία πρόταση εντός της οποίας εμφωλεύουν ο ορθολογικός στοχασμός ως ενάντιος του σχετικισμού, η έννοια του γνωστικού διαφέροντος η οποία αντιτίθεται στην αξιολογική ουδετερότητα την οποία επιδιώκει ο Κονδύλης και ο δάσκαλός του Weber, και τέλος η κατάδειξη της αδυναμίας να αποτελέσει ο στοχασμός του πρώτου περιγραφική σκέψη, καθώς η ανάδειξη της ισχύος σε κεντρική ερμηνευτική αρχή του κοινωνικού γίνεσθαι απαγορεύει όπως θα δείξουμε κάτι τέτοιο.

Η εργασία διαρθρώνεται σε τρία μεγάλα κεφάλαια. Αρχικά εξετάζονται οι επιηροές που δέχτηκε ο Π. Κονδύλης αναφορικά με τις κεντρικές θέσεις του έργου του. Εν συνεχεία γίνεται η ανασκευή της κονδυλικής τοποθέτησης και τέλος εκτιμώνται οι συνέπειες που εκβάλλουν από την τοποθέτηση αυτή. Γίνεται προσπάθεια να συνδεθούν τα τρία αυτά με άξονα την έννοια της απορίας η οποία προκύπτει από τις θέσεις που υπερασπίζεται ο Π. Κονδύλης. Η απορία αυτή αναλύεται σε επιχειρήματα τα οποία με τη σειρά τους εναντιώνονται στα όσα ο τελευταίος καταθέτει.

Πέτρος Λάζος

συνειδητά προσανατολισμένη στο παράλογο λεκτική δεξιοτεχνία του, βάζει “χαριτολογώντας” στο στόμα του Βούσιρι (ειδικού επί των διεθνών σχέσεων της εποχής) τις φράσεις: “Δεύτερον, ο ελληνικός στόλος μπαίνοντας στα εγχώρια ύδατά σας, υιοθέτησε τον κατά μέτωπο σχηματισμό. Τέθηκε το ζήτημα κατά το τελευταίο συνέδριο να σημειώσουν αυτόν το[v] σχηματισμό στην παράγραφο των μέτρων που καλούνται *αμυντικο-επιθετικά*. Είμαι πολύ χαρούμενος που πέτυχα να του αποδώσουν την πραγματική του ιδιότητα, δηλαδή ενός *αμυντικο-επιθετικού* μέτρου”, (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Για τον Giraudoux, γενικά, βλ. ενδ. J. Robichez, *Le théâtre de Giraudoux*, Société d’ édition d’ enseignement supérieur, Paris V, Paris, 1976. Το βαθμό συστράτευσης με θέσεις περί αμοιβαίας αλληλοαντιπαράθεσης μπορεί κανείς να διαπιστώσει ακόμα και σε στίχους σύγχρονης ελληνικής μουσικής, (π.χ., Μωρά στη φωτιά, “Το παιχνίδι”, από το ομόνυμο L.P., Apo-Kato Records, Θεσσαλονίκη, χ.χ.: “Όλοι εναντίον όλων, έτσι θα’ ναι πάντα και παντού”), πρβλ. (για τη γενικότερη άποψη υπέρ της μη χρείας ενός γενικά ισχύοντος ηθικοκανονιστικού πλαισίου) στίχους ιδιαίτερα δημοφιλούς συγκροτήματος: “I just want to feel like we’ re strong, we don’ t need a code of morality”, (Iron Maiden, “Lord of the flies”, από το L.P. *The X Factor*, E.M.I., U.K., 1995).

Κεφάλαιο Πρώτο.

*Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις συγκρότησης της περιγραφικής
θεωρίας της απόφασης.*

I. Οι χομπσιανές καταβολές της σκέψης του Π. Κονδύλη.

Η ανεύρεση και ο συστηματικός έλεγχος των προϋποθέσεων συγκρότησης της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης αποτελεί *desideratum* όχι μόνο της παρούσας, αλλά και κάθε συστηματικής ενασχόλησης με την κονδυλική σκέψη στο βαθμό κατά τον οποίο η διαδικασία διερεύνησης των προϋποθέσεων αυτών λειτουργεί και ως έλεγχος του βαθμού λογικότητας του κονδυλικού θεωρητικού οικοδομήματος. Η παράθεση των φιλοσοφικών προκατόχων του Π. Κονδύλη και η έκθεση των επιρροών στη σκέψη του δεν εντάσσονται στο πλαίσιο μιας συστηματικής αναφοράς στις επιδράσεις που δέχτηκε, αλλά εξυπηρετούν την κριτική στις προϋποθέσεις της φιλοσοφικής του γραφής εκ των έσω, καθώς και τη θεμελίωση του ίδιου του ερευνητικού *prozess*. Δηλαδή: Ο τρόπος με τον οποίο ο Π. Κονδύλης συγκροτεί το εννοιολογικό πλαίσιο οργάνωσης της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης αποτελεί αντικείμενο κριτικής στο βαθμό που οι όποιες ομοιότητες ή διαφοροποιήσεις του από προγενέστερους στοχαστές αναδεικνύουν την ιδιαιτερότητα της φιλοσοφικής του γραφής προκρίνοντας έτσι μέσω της αυτονόμησής της και την αντίστοιχα *αυτονομημένη κριτική*. Η διακρίβωση των εξακτινώσεων του στοχασμού του Τ. Hobbes στα κείμενα του Π. Κονδύλη επιτυγχάνεται σαφώς με την αντιπαραβολή των κεντρικών απόψεων των δύο θεωρητικών στοχαστών. Ως “κεντρικές απόψεις”, εννοώ την ορολογία η οποία συνθέτει το βασικό χομπσιανό ερμηνευτικό πλαίσιο αφενός και το κονδυλικό “εννοιολογικό οπλοστάσιο”¹⁴⁶ αφετέρου το οποίο και αποτελεί τον θεωρητικό πυρήνα της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης. Αρχικά, θα εκτεθεί και θα εξεταστεί η χομπσιανή σκέψη, εν συνεχεία δε, θα εξεταστεί ο τρόπος πρόσληψής της από τον Π. Κονδύλη στα σημεία του έργου του στα οποία είναι δυνατόν να εντοπιστούν στοιχεία έστω της σκέψης αυτής. Τα αποτελέσματα της σύγκρισης προκύπτουν λαμβάνοντας υπ’ όψιν όχι μόνο την αντιπαραβολή των συναφών χωρίων που συνθέτουν τις φιλοσοφικές θέσεις ενός εκάστου, αλλά και τις ίδιες τις απόψεις του Π. Κονδύλη για τον Άγγλο πολιτικό στοχαστή και φιλόσοφο¹⁴⁷.

Οι απόψεις του Hobbes έχουν γίνει ευρέως αποδεκτές ως αποτελούσες θεμελιώδη λίθο των απαρχών της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας όχι μόνο από τον ίδιο και τη σχετική με τη φιλοσοφία εξειδικευμένη βιβλιογραφία¹⁴⁸, αλλά και από το φιλοσοφικό ερευνητικό κοινό γενικά. Ο Hobbes θα συστήσει την κοινωνική του ανθρωπολογία και συνεκδοχικά την πολιτική του φιλοσοφία υπό τέσσερις βασικές εκτιμήσεις του της ανθρώπινης ιστορίας. Αρχικά, υπό το πρίσμα του ότι αποχρώντα λόγο συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας αποτελεί η *τάση αυτοσυντήρησης* (*conatus ad suum essere*) των ανθρώπων, οι οποίοι, βιώνοντας μία συνθήκη *διηνεκούς πολέμου* στην προκοινωνική κατάσταση, επεδίωξαν ως περισσότερο επωφελή για την ικανοποίηση της τάσης τους αυτής την *καθολική εκχώρηση* των δικαιωμάτων τους στον ανώτερο άρχοντα με απώτερο σκοπό *mutatis mutandis* την επίτευξη της υλικής τους *ευδαιμονίας*. Η ανθρωπολογική σταθερά της έννοιας της *αυτοσυντήρησης* η οποία κατατίθεται επαρκώς αναλυμένη στο έργο του Π. Κονδύλη και βάσει της οποίας διερμηνεύεται το κοινωνικοπολιτικό γίγνεσθαι από τον ίδιο με την ανάδειξή της σε

¹⁴⁶ Το εννοιολογικό πλαίσιο διάρθρωσης της περιγραφικής –σύμφωνα με τον Κονδύλη- θεωρίας της απόφασης θα εξεταστεί στο ομότιτλο κεφάλαιο (δεύτερο κεφάλαιο, υποκεφάλαιο I).

¹⁴⁷ Π. Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, Γνώση, Αθήνα, 1983, σελ. 167-168.

¹⁴⁸ Βλ. ενδ. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, σελ. 202-203.

απόλυτο ερμηνευτικό “κλειδί” των “ανθρωπίνων πραγμάτων”¹⁴⁹, πρέπει να αναζητηθεί στη φιλοσοφική ανθρωπολογία του Hobbes και στο βαθμό σύνδεσης της ανθρωπολογίας αυτής με τη συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας - κοινωνίας. Στο σημείο αυτό, θα εξεταστεί η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Hobbes, ακολουθώντας βαθμικώς το έργο στο οποίο και κατεξοχήν συγκροτείται η ανθρωπολογία αυτή, το *Leviathan*. Το γεγονός ότι ο Th. Hobbes είναι ένας από τους πρωτεργάτες του σύγχρονου ατομικισμού είναι αναμφίλεκτο¹⁵⁰. Η φυσικοποιημένη μηχανιστική-υλιστική φιλοσοφία του, αποτελεί το πλέον κλασικό παράδειγμα (μαζί με εκείνο του ανενθιστή Spinoza) συγκερασμού μεταξύ υλιστικής αθεϊστικής σύλληψης του “είναι” και ιδεαλισμού του πολιτικού ιδεώδους¹⁵¹. Για τον Hobbes, πρωταρχική σημασία στη σύσταση της πολιτικής κοινότητας παίζει το γεγονός ότι το ίδιο το άτομο, ως άτομο¹⁵², αποτελεί διακριτή από το υπόλοιπο σύνολο κοινωνική μονάδα, τόσο ως δρών υποκειμένο, όσο και ως θεωρητικό αντικείμενο εξέτασης από τη φιλοσοφικοπολιτική θεωρία του. Ο Hobbes, ο οποίος γράφει το έργο του εν μέσω της διαμάχης αγγλικανών¹⁵³ - πουριτανών¹⁵⁴, και ενώ ο εμφύλιος στην τότε Μ. Βρετανία

¹⁴⁹ Για τον ερμηνευτικά πηλώδη όρο “πραγμάτων”, βλ. υποσ. 142 της παρούσης.

¹⁵⁰ Ωστόσο, και εδώ, οι ενστάσεις οι οποίες εγείρονται είναι ευάριθμες. Τι ακριβώς είναι ο ατομικισμός του T. Hobbes; Πρόκειται για οικονομικό ατομικισμό και συνεπώς θα πρέπει να ενοήσουμε τον Hobbes ως προωθητή του καπιταλισμού όπως προτάθηκε από τον C. B. Macpherson, (βλ. το άρθρο του “Hobbes’ s Bourgeois Man”, στο *Hobbes Studies*, K. Brown [ed.], Oxford, 1975, σελ. 169-183), για θεμελιωτή διδασκαλίας περί εγωκεντρισμού αλλά και αυταπάτησης συγχρόνως της αστικής τάξης (L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1936), ή για απλώς θεμελιωτή ενός *αστηρά ιδιωτικού ατομικισμού* (S. Wolin, *Political and Vision*, Boston 1961), όπου ο κάθε ιδιώτης αποτελεί εγωκεντρικό υποκειμένο, αλλά μόνο αναφορικά με τον εαυτό του και όχι στη σχέση του με τους άλλους (άποψη σαφώς αντικοινωνικά πάθη, προς όφελος της υγιούς κοινωνικής ζωής, βλ. A. Ryan, “Hobbes and Individualism”, *Essays on early modern philosophers*, edited and with introductions by Vere Chappel, University of Massachusetts, Garland Publishing, Inc, New York & London, 1992, τόμ. 5, σελ. 207-231. Για κριτική στις σχετικές θέσεις, βλ. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, (κυρίως τον πρόλογο), οι απόψεις του οποίου γίνονται δεκτές και από το παρόν κείμενο. Για τον Hobbes γενικά, βλ. το αφιέρωμα στη σκέψη του από το *History of Political Thought*, τόμ. 11, τεύχ. 4, χειμ. 1992 (στο εξής *HPT*). Επίσης, το αφιέρωμα του *Journal of History of Philosophy*, τόμ. 18, (No 2), Απρίλης 1980 (στο εξής *JHP*).

¹⁵¹ Πρβλ. L. Strauss, ό.π., σελ. 207, 241: “Αντιτιθέμενος στον «ουτοπισμό» των κλασ[σ]ικών, ο Hobbes ενδιαφερόταν για μια κοινωνική τάξη που η πραγμάτωσή της ήταν πιθανή και μάλιστα βέβαιη. Η εγγύηση της πραγμάτωσής της θα φαινόταν ίσως να παρέχεται από το γεγονός ότι η σωστή κοινωνική τάξη βασίζεται στο πιο ισχυρό πάθος και συνεπώς στην πιο ισχυρή δύναμη μέσα στον άνθρωπο [στο ένστικτο της αυτοσυντήρησης, προσθ. του συντ.]”.

¹⁵² Βλ. Μ. Αγγελίδης, *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. T. Hobbes-John Locke*, Ίδρυμα Σ. Καράγιωργα, Αθήνα, 1994, σελ. 44: “Ο άνθρωπος ως πρόσωπο θεωρείται ότι αποτελεί μέρος ενός μεγαλύτερου μηχανισμού, της πολιτείας, και επιπλέον, μόνον εφόσον συγκροτηθεί ως πρόσωπο είναι δυνατόν να αποτελεί μέρος του μηχανισμού αυτού”. Σε ένα πρώτο επίπεδο μπορεί να διαφανεί η συνάφεια ανάμεσα σε αυτό που ο Hobbes αποκαλεί “να συγκροτηθεί ως πρόσωπο” και στην κονδυλική “διευθέτηση της κοσμοεικόνας”, βλ. *ΙΑ*.

¹⁵³ Η Αγγλικανική Εκκλησία (η οποία χωρίστηκε από τη Ρωμαϊκή το 1534 από τον Ερρίκο τον Ε', βασιλιά της Αγγλίας, και μετά την εξάπλωση της Βρετανικής Αυτοκρατορίας συναντάται ως Εκκλησία “Επισκοπική” στις Η.Π.Α. αλλά και αλλού), αναγνωρίζει τόσο την ελληνική όσο και τη δυτικορωμαϊκή Εκκλησία, όχι όμως τον προτεσταντισμό και τις αιρέσεις του. Οι αγγλικοί επίσκοποι ασκούν τα καθήκοντά τους βάσει αποστολικής διαδοχής (και όχι ως εκλεγμένοι), υποστηρίζουν δε

μαίνεται, επιδιώκει να θεμελιώσει θεωρητικά τον κοινωνικό συναινετισμό στη συμβασιοκρατική προσέγγιση¹⁵⁵ την οποία εγκαινιάζει η σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου σύμφωνα με τη θεωρητική του σκέψη. Τη διαδικασία αυτή σύναψης της πολιτικής κοινότητας ο Hobbes θα προσπαθήσει να ερμηνεύσει με “επιστημονικό τρόπο”¹⁵⁶, εκτιμώντας ότι η συγκεκριμένη προβληματική μόνο *επιστημονικά* μπορεί να επιλυθεί¹⁵⁷, αποτελεί άλλως ειπείν ερώτημα το οποίο η επιστήμη και μόνο αυτή καλείται να επιλύσει. Για να το επιτύχει αυτό ο Hobbes, ένας εκ των θεμελιωτών της ανάγκης για απομάκρυνση τόσο της πολιτικής επιστήμης όσο και της κρατικής εξουσίας από τη δικαιοδοσία της εκκλησιαστικής αυθεντίας¹⁵⁸, διεξάγει ένα διανοητικό πείραμα το οποίο στηρίζεται σε δύο βασικές παραδοχές: Αρχικά, στο ότι

τους σαφείς δεσμούς των με τη μεσαιωνική Εκκλησία. (Από την *Παγκόσμια Ιστορία των Θρησκειών* του H. De Glasenapp, μτφ.: Νικ. Βρεττάκου, Βιβλιοαθηναϊκή, χ.χ., σελ. 479-480).

¹⁵⁴ Οι *Πουριτανοί* αποτελούν καλβινική σέκτα, η οποία υποστήριζε παράλληλα με τον αυθεντιανισμό της (δικής τους) ερμηνείας των ιερών κειμένων, την ελευθερία της πράξης. Ο Milton, σε συνέντευξη του αποκαλεί τους πουριτανούς “Slaughtered Saints”, προφανώς λόγω της εμφανούς (εξωτερικά) αντίφασης του θεολογικού τους καταστατικού. Αρύω τη γενική πληροφορία από το έργο του Norman G. Cantor, *The Civilization of the Middle Ages*, [A completely Revised and Expanded Edition of *Medieval History*, (*The Life and Death of a Civilization*), Harper Perennial, (A Division of Harper Collins Publishers)], 1992. Περισσότερο επαρκής στοιχειοθεσία του δογματικού περιβλήματος της αίρεσης του πουριτανισμού στο A. S. P. Woodhouse (επιμ.), *Puritanism and Liberty. Being the Army Debates (1647 – 1649)* από τα χειρόγραφα “Clarke”, με συμπληρωματικά έγγραφα, London, 1938.

¹⁵⁵ Παρά το ότι η χομπσιανή σκέψη αντιτίθεται ρητώς στις γενικότερα συμβασιοκρατικές αντιλήψεις περί σύναψης συμβολαίου, λαμβανομένη στην ονομαστική της αξία η θεώρησή του είναι σαφώς συμβατιστική (όπως και κάθε συμβολαιοκρατική θεωρία βέβαια). Πρβλ. τα σχόλια του Κονδύλη στο *ΕΔ*, τόμ. Β', σελ. 75 κ.ε..

¹⁵⁶ Για τον Hobbes, ως *επιστήμη* ορίζεται η διαδικασία “απόκτηση[ς] μίας καλής και συστηματικής μεθόδου μετάφρασης από τα στοιχεία, δηλ. τα ονόματα, στις αποφάνσεις, δηλ. τις συνδέσεις ονομάτων, και μετά στους συλλογισμούς, δηλ. στις συνδέσεις των αποφάνσεων, έως ότου καταλήξουμε στη γνώση όλων των συνεπειών, όσες συνάγονται από τα ονόματα, τα οποία σχετίζονται με το εκάστοτε θέμα”, (*Lev.* τόμ. Α', σελ. 118), και διακρίνεται σαφώς από την “φαντασία”, (βλ. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, σελ. 207).

¹⁵⁷ Ο Hobbes θα εισάγει τον μηχανιστικό υλισμό στην επιστημονική έρευνα, υπερσκελίζοντας τον επαγωγικό εμπειρισμό του F. Bacon και θέτοντας εαυτόν πολύ μακριά από την καρτεσιανή νοησιарχική μεταφυσική βεβαιότητα του *cogito*. Ο μηχανιστικός υλισμός του Hobbes είναι “ένα σύστημα ορισμών και σημασιολογικών απαγορεύσεων, λειτουργεί [δε] ως πλέγμα αξιωμάτων, υπερκείμενο της εξειδικευμένης έρευνας αφού στοιχειοθετεί προκαταβολικά το γλωσσικό ιδίωμα εντός του οποίου θα εκφραστούν οι βασικές προϋποθέσεις αυτής της έρευνας”, βλ. T. Hobbes, *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, μτφ. Α' τόμ.: Γρ. Πασχαλίδης, Αιμ. Μεταξόπουλος, Β' τόμ.: Γ. Δημητρακόπουλος, Αιμ. Μεταξόπουλος, εισαγ.: Αιμ. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1989, τόμ. Α', σελ. 14. (πρόλ.). Πρβλ. *Elements of Law*, κεφ. I, § 4. (στο εξής *EOL*). Πρβλ. γεν. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, σελ. 208, 211).

¹⁵⁸ Για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ. το άρθρο του Δ. Κοτρόγιαννου, “Ιστορία και πολιτικός λόγος στον Hobbes και τον Spinoza”, *Αξιολογικά*, τεύχ. 2, Εξάντας, Αθήνα, 1991, σελ. 126-151 (στο εξής *Αξιολ.*). Είναι επίσης σημαντικό να διαγνωστεί η ιστορικοπολιτική διάσταση της εποχής που προηγείται του Hobbes, ότι δηλαδή κατά την εποχή συγγραφής του *Leviathan*, η δυτική Ευρώπη βρίσκεται ήδη στα πρώτα στάδια κατάρρευσης του φεουδαλισμού η οποία συντελείται ταυτόχρονα με την άνοδο της “μεσαιώνας κοινωνικής τάξης” Βλ. ενδεικτ. Π. Νούτσος, *Ο νομιναλισμός. Οι κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*, Κέδρος, Αθήνα, 1980, όπου εντοπίζονται και οι απαρχές της αντικατάστασής της υπό την εκκλησιαστική κηδεμονία με μία περισσότερο απομακρυσμένη από αυτήν μορφή σκέψης (σελ. 69): “Οι έμποροι και οι βιοτέχνες ενδιαφέρθηκαν για την επίγεια λύτρωσή τους, αντικατέστησαν την «ars moriendi» με την «ars vivere» και επιδιώξαν τη ριζική αναπροσαρμογή της κοινωνικοπολιτικής ζωής” Πρβλ. (στο ίδιο), σελ. 79-80: “Η «dignitas hominis» -βασικό θέμα των μεσαιωνικών ανθρωπολογικών συζητήσεων- είχε αντικαταστήσει τη «miseria hominis» με την απομάκρυνση των ατόμων από τις μεταφυσικές υποσχέσεις της εκκλησίας και την προσγείωσή τους σ' ένα πολυκύμαντο παρόν πλασμένο από τα χέρια τους”.

το ένστικτο της αυτοσυντήρησης αποτελεί θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ιδιοσυστασίας¹⁵⁹, και αφετέρου στο ότι ιδρυτική συνθήκη της σύστασης της πολιτικής κοινότητας είναι ο φόβος¹⁶⁰. Οι ανθρωπολογικές προκειμένες αυτές (αυτοσυντήρηση¹⁶¹, και σε δεύτερο στάδιο αίσθημα του φόβου¹⁶²) της χομπσιανής σκέψης, είναι εκείνες οι οποίες αποτελούν συστατικό όρο της πολιτικής κοινότητας, του Leviathan. Στο κράτος εντός του οποίου βασιλεύει ο φόβος¹⁶³, ισχυρίζεται ο

¹⁵⁹ Βλ. Lev. τόμ. Α'.

¹⁶⁰ Βλ. *De Cive*, κεφ. I, §2 (στο εξής *DCV*): “Γενεσιουργός αιτία των μεγάλων και ανθεκτικών κοινωνιών δεν πρέπει να υπήρξε η αμοιβαία συμπάθεια μεταξύ των ανθρώπων, αλλά ο αμοιβαίος φόβος”. Στο ίδιο το κείμενο, τόμ. Α', κεφ. XIII, σελ. 198. Πρβλ. τέλος τα σχόλια στον πρόλογο της ελληνικής έκδοσης του *Leviathan*, σελ. 49.

¹⁶¹ Στις απόψεις του για τον Hobbes αναφορικά με την έννοια της αυτοσυντήρησης, ο Π. Κονδύλης ως ιστορικός της φιλοσοφίας γενικεύει, ταυτίζοντάς τον τόσο με τον Spinoza όσο και με τους Machiavelli και Montaigne: “Η αυτοσυντήρηση που είχε ανακηρυχθεί θεμέλιο της ύπαρξης από τους Machiavelli, Montaigne, Hobbes, Spinoza και τους νεοστωικούς, βρίσκεται στο επίκεντρο της ηθικής φιλοσοφίας και της ηθικολογίας του 17^{ου} αιώνα.”, Π. Κονδύλης, *ΕΔ*, τόμ. Β', Θεμέλιο, Αθήνα, 1998, σελ. 77, [αντλεί (προφανώς δεχόμενος), το σχόλιό του από τον Α. Krailsheimer, *Studies in Self-Interest, From Descartes to Brinyère*, Oxford, 1962]. Για την έννοια του conatus στον Spinoza βλ. σχετικά G. Deleuze, *Spinoza, Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ.: Κ. Καψαμπέλη, επιμ.: Γ. Βώκος – Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα, 1993, σελ. 93. Το ίδιο σφάλμα επαναλαμβάνει στο δεύτερο κεφάλαιο «Οι φιλόσοφοι και η ισχύς», του *HIO*, σελ. 74-76, καθώς και στο *HIA*, σελ. 74-75, όπου ταυτίζει Hobbes και Spinoza. Ο Κονδύλης αναφέρεται εκτενώς στη συγγένεια της σκέψης του με αυτήν του Spinoza, στο *ΑΧ*, σελ. 36-37. Όμως η σκέψη του πλησιάζει περισσότερο αυτήν του Hobbes, παρά εκείνη του Spinoza. Η διαφορά του Spinoza με τον Hobbes αναφορικά με το conatus έγκειται στο ότι ενώ για τον Hobbes το conatus είναι ένστικτο αυτοσυντήρησης, είναι ένα τμήμα, ένα κομμάτι της ανθρώπινης φυσιολογίας, το οποίο μάλιστα είναι ενεργοποιημένο πλήρως στη φυσική κατάσταση (πριν από την κατασκευή δηλαδή του Leviathan) και λειτουργεί ως κριτήριο των ανθρωπίνων πράξεων, ως ρυθμιστική αρχή τους, στον Spinoza το conatus, ως ανθρώπινη τάση εμμονής στην ύπαρξη, τάση (απλώς) συντήρησης στο “είναι” κάθε ανθρώπου, είναι κατά κάποιο τρόπο ο ίδιος ο άνθρωπος, ή καλύτερα, η δύναμη του κάθε ανθρώπου. Το conatus είναι το σύνολο των ανθρωπίνων δυνάμεων και όχι δυνατοτήτων, (βλ. παρακάτω, την χομπσιανή έννοια της power ως personal capacities), οι οποίες μεταφράζονται σε πράξεις, οι οποίες για την εκδήλωσή τους δεν απαιτούν την έγκριση μίας αρχής (εξωτερικής ή εσωτερικής). Για τη διαφορά Spinoza-Hobbes σύμφωνα με τον πρώτο, βλ. *Επιστ.* L στον Jarig Jelles, στο *Spinoza, Œuvres Complètes, Texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par Roland Caillols, Madeleine Francès et Robert Misrahi*, Étampes, Gallimard, συλλογή “Bibliothèque de la Pléiade”, 1962, 19541, σελ. 1230-1231: “Με ρωτάτε ποια διαφορά υπάρχει ανάμεσα σε εμένα και τον Hobbes αναφορικά με την πολιτική; αυτή η διαφορά έγκειται στο ότι επιμένω συνεχώς στο φυσικό δίκαιο και στο ότι δεν αποδίδω μέσα σε μία οποιαδήποτε πόλη το ανώτερο δίκαιο στα υποκείμενα, παρά μόνο στο βαθμό όπου λόγω της δύναμης τους αποδίδεται σε αυτά; είναι η συνέχεια του κράτους της φύσης”. Χαρακτηριστική επίσης μίας περισσότερο ουδέτερης ανάγνωσης της χομπσιανής ανθρωπολογίας από εκείνης του Κονδύλη ένδειξη είναι το γεγονός ότι ο L. Strauss, αναφέρει ως επιθυμία την έννοια του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης, δίνοντας έτσι μία περισσότερο «ρομαντική» (περισσότερο σωστά “ορθολογικορομαντική” αν μπορεί να επιτραπεί ο όρος ως αντίθετος στον κλασικό μεταφυσικό ρομαντισμό των Schiller, Hermstehuis, Goethe, κ.λ.π.), παρά φυσικαλιστική ερμηνευτική εικόνα της χομπσιανής ανθρωπολογίας. Βλ. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, σελ. 219. Το έργο του Strauss, έχει υπ' όψιν του ο Κονδύλης, (βλ. *ΚΜ*), ωστόσο υιοθετεί τον όρο “ένστικτο” ως απόδοση του λατινικού όρου “conatus”.

¹⁶² Βλ. Lev., τόμ. Α', σελ. 198: “Τα πάθη που ωθούν τους ανθρώπους προς την ειρήνη είναι ο φόβος του θανάτου, η επιθυμία των πραγμάτων που απαιτούνται για μια άνετη διαβίωση και η ελπίδα ότι αυτά θα αποκτηθούν με την εργατικότητα”.

¹⁶³ Ο Κονδύλης σχολιάζει εύστοχα τον Hobbes στο *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 325-327: “Η κοινωνικοοντολογική ματιά του Hobbes ήταν βαθύτερη από αυτήν του Heidegger, όταν άφηνε για τους θεολόγους τη σχέση του ατόμου με τον προσωπικό φυσικό θάνατό του, την οποία φανταζόταν αφηρημένη και μετουσιωμένη, και έκανε την αγωνία [[τον φόβο]] ενώπιον του βίαιου θανάτου άξονα της κοινωνικής θεωρίας του. Όταν όμως παραμέλησε θεωρητικά το αντικειμενικό δεδομένο της ανθρώπινης θνητότητας, το οποίο επιτρέπει διάφορες ενεργητικές και παθητικές στάσεις απέναντι στον προσωπικό και τον ξένο θάνατο, υπέρ ενός και μόνο υποκειμενικού συναισθήματος απέναντι σε ένα

Hobbes, κάθε άνθρωπος αποτελούσε απειλή για τον συνάνθρωπό του. Εξ' αιτίας αυτής της εγγενούς αντιδραστικής διάθεσης, η σύμφυτη στην ανθρώπινη φύση

και μόνον είδος θανάτου, αναγκαστικά εμφανίστηκαν αδύνατα σημεία και κενά στην κατασκευή του *Λεβιάθαν*. Πραγματεύεται τον βίαιο θάνατο κατά βάση από τη σκοπιά του φοβισμένου πιθανού θύματος, όχι από εκείνη του προφανώς λιγότερο φοβισμένου στην ίδια συγκεκριμένη κατάσταση δράσης, και επιπλέον θεωρεί τον αγώνα που συνεπάγεται τον βίαιο θάνατο ως αγώνα μεταξύ εχθρών που αγωνίζονται μόνο για τον εαυτό τους, όχι (και) για (προσωπικούς ή πολιτικούς) φίλους, οπότε – ανεξάρτητα από τα κίνητρά τους και την τυχόν πίεση που δέχονται- υπολογίζουν ότι είναι δυνατόν να πεθάνουν γι' αυτούς τους φίλους. Το πολιτικό συλλογικό σώμα μπορεί να γεννιέται με τον στόχο να εξορκίσει τον φόβο μπροστά στον βίαιο θάνατο, όπως πιστεύει ο Hobbes: το παράδοξο της υπόστασης και διάρκειάς του είναι παραταύτα ότι το συλλογικό σώμα μπορεί να προστατεύσει τα μέλη του αποτελεσματικά και διαρκώς από τον βίαιο θάνατο μόνον αν αυτά είναι πρόθυμα, αν παραστεί ανάγκη, να αφήσουν τη ζωή τους στο εσωτερικό ή εξωτερικό μέτωπο, πεθαίνοντας από βίαιο θάνατο. Μπροστά σε αυτό το παράδοξο αποτυγχάνει η λογική συνέπεια του Hobbes, που δεν θέλει να αποκλίνει διόλου από το θεωρητικό κριτήριο του φόβου ενάντια στον βίαιο θάνατο και έτσι αναγνωρίζει στον λιποτάκτη το δικαίωμά του: Όποιος ενώπιον του εχθρού του δικού του πολιτικού συλλογικού μορφώματος τρέπεται σε φυγή, ενεργεί απλώς «dishonourably» [[άτιμα]], όχι «unjustly» [[άδικα]]. [*Leviathan*, XXI, §15=*English Works*, III]. Με τις προϋποθέσεις του Hobbes είναι βέβαια πιο εύκολο να δικαιολογηθεί η στάση του λιποτάκτη παρά να εξηγηθεί ο επικίνδυνος για τη ζωή αγώνας της μεγάλης μάζας για την υπόθεση των φίλων ή του ίδιου πολιτικού συλλογικού μορφώματος. Η φυσιοκρατική ανθρωπολογία δεν επιτρέπει την πλήρη κατανόηση των συμβολικών-ιδεολογικών μηχανισμών, οι οποίοι στο ανθρώπινο επίπεδο μετατρέπουν τη βιολογικά νοούμενη ορμή αυτοσυντήρησης σε μ[ί]α ιδεατή ανάγκη για ταυτότητα, και μάλιστα κάνουν αυτή την ορμή να υποχωρήσει μπροστά σε αυτή την ανάγκη. Ο Hobbes παρακολουθεί αυτούς τους μηχανισμούς μόνον από την «εγωιστική» μεριά, δηλαδή μόνον εφόσον η βιολογική ορμή αυτοσυντήρησης αποτυπώνεται ιδεατά στη «ματαιοδοξία», τη «φιλοδοξία» ή την «αρχομανία»: οι «αλτρουιστικές» μεταμορφώσεις της παραμένουν έξω από τις δυνατότητες εξήγησης που προσφέρει το ανθρωπολογικό του σχήμα. Επιπλέον η μονόπλευρη θεώρηση του βίαιου θανάτου από τη σκοπιά των πιθανών του θυμάτων δεν συμβιβάζεται πλήρως με τη διαδικασία ίδρυσης του *Λεβιάθαν*. Αν το πολιτικό συλλογικό σώμα ιδρύεται με συμβόλαιο, ο φόβος μπροστά στον βίαιο θάνατο λειτουργεί ως φόβος κάθε ατόμου ενώπιον όλων των άλλων· αν όμως η ίδρυση του πολιτικού συλλογικού σώματος ανάγεται σε κατάκτηση, το κρίσιμο στοιχείο είναι ο φόβος του θανάτου κάθε ατόμου ενώπιον του κατακτητή. Και στις δύο περιπτώσεις, λέει ο Hobbes, πρόκειται για το ίδιο συναίσθημα φόβου και έτσι προκύπτουν από αυτό οι ίδιες υποχρεώσεις απέναντι στον κυρίαρχο [*Leviathan*, XX § 1 και 2=*English Works*, III]. Η σημαντική διαφορά όμως βρίσκεται στην εκάστοτε διαδικασία ίδρυσης. Στην πρώτη περίπτωση όλα τα άτομα είναι εκτεθειμένα κατά βάση στον ίδιο κίνδυνο ζωής, στη δεύτερη ο κατακτητής μόρρεσε να εξασφαλίσει ένα σημαντικό πλεονέκτημα καθώς απαλλάχθηκε (κατ' αρχάς) από τον κίνδυνο όχι με παθητική υποταγή σε έναν κυρίαρχο, αλλά ενεργητικά με την καθυπόταξη άλλων. Ο φόβος του θανάτου δεν φτάνει προφανώς (σε όλα τα άτομα) σε τέτοιον βαθμό ώστε να παραλύει ή προθυμία για την ανάληψη ενός υψηλού κινδύνου όταν αναμένονται πλεονεκτήματα που το άτομο θεωρεί απολύτως επιδιώξιμα. Ο φόβος ενώπιον του βίαιου θανάτου δεν θα ήταν άλλωστε τόσο διαδεδομένος, αν δεν ήταν επίσης τόσο διαδεδομένη η προθυμία του ανθρώπου να επιτίθεται ακόμη και ριψοκινδυνεύοντας την ίδια του τη ζωή. Κάθε επίθεση κρύβει μέσα της αστάθμητες δυνατότητες και άσχημες εκπλήξεις, παραταύτα η εμπειρία δείχνει ότι επιχειρούνται επιθέσεις όχι μόνον όταν θεωρούνται ακίνδυνες. Ο Hobbes δέχεται πραγματικά την ύπαρξη μ[ί]ας ανθρωπολογικής προδιάθεσης που αντενεργεί στον φόβο μπροστά στον βίαιο θάνατο: τον «desire of Power after Power» [[πόθο για μ[ί]α εξουσία μετά την εξουσία]]. Με αυτό όμως δεν έχουν λεχθεί τα πάντα, διότι αυτός ο ανικανοποίητος πόθος για εξουσία ως τέτοιος δεν μπορεί να υπερβεί τον φόβο του θανάτου, όσο και αν πιέζει προς αυτή την κατεύθυνση. Όπου αυτή η υπέρβαση επιτυγχάνεται (προσωρινά), παρεμβαίνει μ[ί]α πρόσθετη, διαφορετική από τον πόθο για εξουσία δύναμη ως άμεση αντίθεση προς τον φόβο. Είναι μ[ί]α τόλμη που τρέφεται από τη βεβαιότητα ότι ο άλλος είναι θνητός και κατά συνέπεια τρωτός. Η βεβαιότητα ενός ατόμου για τη θνητότητα του άλλου το κάνει να ξεχάσει (προσωρινά) τη δική του θνητότητα ή τουλάχιστον να μην την πάρει εντελώς σοβαρά. Ο δράστης νοιώθει, τουλάχιστον προσωρινά, ότι είναι λιγότερο θνητός από το θύμα. Η δική του ίδρυση ενός κράτους ακολουθεί λοιπόν άλλους δρόμους από εκείνους των ανθρώπων, που καταρχάς εμφανίζονται και επιχειρηματολογούν ως πιθανά θύματα. Η θανάτωση και η βίαιη αποβίωση ανοίγουν, όχι μόνον εδώ, διαφορετικές προοπτικές. Όλες όμως οι προοπτικές ανοίγονται με φόντο το αντικειμενικό δεδομένο της ανθρώπινης θνητότητας. Από αυτό πρέπει να ξεκινήσει η κοινωνική οντολογία για να μπορέσει να τις συλλάβει όλες”.

ορθολογικότητα, μέσω της οποίας ανακαλύπτεται και ο πρώτος φυσικός νόμος¹⁶⁴, επέβαλλε τη σύσταση της πολιτικής κοινότητας, εντός της οποίας το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, θα έβρισκε υγιή και ωφέλιμη διέξοδο. Προκαταρκτικά, ας σημειωθεί ότι η εξίσωση αυτή της φυσικής κατάστασης με διηγετική πόλεμο¹⁶⁵, συναντάται και στην κονδυλική θεώρηση της [ενδεχομένως έστω] εχθρικά διακειμένης κοσμοεικόνας¹⁶⁶ ενός αναφορικά με την κοσμοεικόνα ενός άλλου κοινωνικού όντος.

Το χομπσιανό ερμηνευτικό μοντέλο όμως “όλοι εναντίον όλων”, δεν μεταφέρεται αυτούσιο στην κονδυλική θεώρηση “των ανθρώπινων πραγμάτων”, στο βαθμό τον οποίο ο κονδυλικός ερμηνευτικός τύπος “φίλος-εχθρός”, (με την αντίστοιχη ανάλογα συμπεριφορά), μετριάζει¹⁶⁷ την αυστηρά (θεωρητικά) κανονιστική¹⁶⁸ χομπσιανή φιλοσοφικοπολιτική πρόταση. Για τον Hobbes, ο διηγετικής

¹⁶⁴ Για τον Hobbes ο Λόγος είναι ο ίδιος για όλους τους ανθρώπους, και ορίζεται ως “η πράξη του υπολογισμού, δηλαδή ο ιδιαίτερος και ορθός υπολογισμός του κάθε ανθρώπου ως προς τις πράξεις του εκείνες που μπορούν να έχουν ως επίπτωσης τους είτε τη ζημιά, είτε το όφελος των συνανθρώπων του”, βλ. *DC*, σελ. 52.

¹⁶⁵ Βλ. *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. XIII, σελ. 195: “Είναι λοιπόν φανερό ότι όσο οι άνθρωποι ζουν χωρίς μια κοινή εξουσία που θα τους κρατούσε όλους υποταγμένους, βρίσκονται σε κατάσταση πολέμου. Και μάλιστα αυτός ο πόλεμος είναι πόλεμος των πάντων εναντίον πάντων”. Σύμφωνα και με τον Α. Κ. Μπαρτζελιώτη, “Το πρόβλημα του «είναι» και του «πρέπει» κατά τον Th. Hobbes”, *Δοκίμια Αξιολογίας και Φιλοσοφίας του Πολιτισμού*, Ίδρυμα Σ. Καράγιωργα, Αθήνα, 1984, σελ. 33-43, (σελ. 37-38), “κατά τον Hobbes οι ίδιοι οι φυσικοί νόμοι, δεν είναι άλλο από απλές περιγραφές του φυσικού κόσμου. Στην πραγματικότητα όμως ο Hobbes ισχυρίζεται ότι οι φυσικοί νόμοι, όπως λ.χ. είναι το ένστικτο της αυτοσυντήρησης υπαγορεύουν στον άνθρωπο το χρέος να πράττει σύμφωνα μ' αυτούς. Υπό τις συνθήκες αυτές, οι ηθικές επιταγές που απορρέουν από τους φυσικούς νόμους έχουν σταθερή και αιώνια ισχύ, επειδή η κατάλυσή τους συνεπάγεται τον γενικό μεταξύ των ανθρώπων πόλεμο, που οδηγεί στον όλεθρο του ανθρώπινου γένους”.

¹⁶⁶ Ακόμα μία συνάφεια μεταξύ Hobbes και Κονδύλη μπορεί να εντοπιστεί στο ζήτημα της κοσμοεικόνας. Αν και ο Hobbes δεν μιλάει ξεκάθαρα για “κοσμοεικόνα κατάλληλη να εγγυηθεί την ικανότητα προσανατολισμού την αναγκαία για την αυτοσυντήρηση”, (βλ. *IA*, σελ. 23-24), η ύπαρξη “αποκρυσταλλωμένης ταυτότητας” εννοείται από τα συμφοραζόμενα: “Ως προς αυτήν την ικανότητα [την πνευματική ικανότητα κάποιου που έχει ένα σκοπό και σκέφτεται διαφορετικά πράγματα] οι άνθρωποι δεν διαφέρουν τόσο πολύ ως προς τις φαντασίες και την κρίση τους, επειδή η εμπειρία μεταξύ συνομηλικών δεν είναι και τόσο άνιση ποσοτικά, αλλά οι διαφορές της απορρέουν μάλλον από τις διαφορετικές περιστάσεις, που ο καθένας αντιμετωπίζει προσπαθώντας να υλοποιήσει τους δικούς του στόχους”, *Leviathan*, τόμ. Α', κεφ. VIII, σελ. 142.

¹⁶⁷ Βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 350: “Ο τύπος «σχέση φίλου-εχθρού», που κάθε άλλο παρά μόνο την έννοια «εχθρός» περιέχει και κάθε άλλο παρά εκτοπίζει την έννοια «φίλος» μέσω της έννοιας «εχθρός», αναδεικνύει την ενότητα του κοινωνικού και κατά συνέπεια επίσης τον αναπόσπαστο ρόλο της φιλίας μέσα σε αυτή[ν] την ενότητα. Ακριβώς από μ[ί]α αντικειμενικά ορθή αιτιολογία της συνέχειας στο φάσμα της κοινωνικής σχέσης φαίνεται πόσο ανόητη είναι η θεώρηση της κοινωνικής ζωής ως «πολέμου όλων εναντίον όλων»”.

¹⁶⁸ Ο Hobbes ανήκει στη χορεία των φιλοσόφων της κανονιστικότητας ήδη από τις επιστημολογικές του απόψεις, οι οποίες και προηγούνται λογικά της διατύπωσης των ανθρωπολογικών και πολιτικών του ιδεών, βλ. *Lev.*, τόμ. Α', σελ. 12-14. (πρόλ.): “Ο μηχανιστικός υλισμός [του Hobbes], [...], είναι, [...], ένα είδος «κανονιστικού ιδεώδους», που αναλαμβάνει, κοντά στα άλλα την ευθύνη της υπερβατολογικής κατοχύρωσης του συστήματος, εφόσον ορίζει τις συνθήκες «δυνατότητας» της επιστημονικής γνώσης χωρίς ο ίδιος να παρουσιάζεται ως αυθεντική επιστημονική θεωρία. Αυτό καθίσταται ευκρινέστερα αντιληπτό αν συντομογραφικά, έστω, περιγραφούν οι βασικές παραδοχές του: ότι δηλ. υφίσταται μία ολική πραγματικότητα ανεξάρτητη από τη σκέψη· ότι όσες παραστάσεις, ιδέες, «φαντασίες» συναποτελούν την πρώτη ύλη του διανοείσθαι έλκουν τις καταβολές τους από τις εντυπώσεις που τα εξωτερικά αντικείμενα εγχαράσσουν, με μηχανιστική εμπίεση, στα αισθητήρια· ότι η σκέψη αυτή καθεαυτή ανάγεται σε υλικές διαδικασίες μηχανιστικού χαρακτήρα [...]. Αφού εξοβελιστεί η παραδοσιακή μεταφυσική (αριστοτελική και πλατωνική) ως προϊόν κακής χρήσης της γλώσσας και ιδιαίτερα του ρήματος «είναι», προτείνονται οι ορθές σημασιολογικά έννοιες που αντιστοιχούν στα «ονόματα»: χώρος, χρόνος, σώμα, κίνηση, αιτία κ.ο.κ. [βλ. *De Corpore*, (στο εξής *DCP*), μέρ. Β', κεφ. VII, VIII κ.ε.]. Περιττεύει να τονιστεί ότι οι έννοιες αυτές συγκροτούνται πλήρως συμμορφωμένες με τις προδιαγραφές του μηχανιστικού υλισμού. Φυσικά οι «ορθοί ορισμοί» δεν

πόλεμος ταυτίζεται με την προκοινωνική κατάσταση¹⁶⁹, όπου φυσικό δικαίωμα του κάθε ανθρώπου είναι να ικανοποιεί το ένστικτό του της αυτοσυντήρησης (με τις πράξεις του να εκλαμβάνονται ως πράξεις δικαίου), ενώ με το κοινωνικό συμβόλαιο εγκαινιάζεται ο (διακριτός από τη φυσική κατάσταση) συμβατιστικός νομικός θετικισμός, όπου η ίδια η θέσπιση των κανόνων και των επιταγών της πολιτικής κοινότητας νομιμοποιεί τη συνακόλουθη δεσμευτικότητά τους¹⁷⁰. Πρέπει να υπογραμμιστεί ωστόσο ότι για τον Hobbes, η δομική έννοια του διηνεκούς πολέμου στην προκοινωνική κατάσταση εκλαμβάνεται ως θεωρητική προϋπόθεση της γενικότερης χομπσιανής κοινωνικής ανθρωπολογίας κατά την προσπάθεια συγκρότησής της. Αν δηλαδή –υποθέτει ο Hobbes-, δεν υφίστατο εναντίωση των πάντων ενάντια στους πάντες, η συγκρότηση σε πολιτική κοινωνία δεν θα κρινόταν αναγκαία. Στο έργο του Κονδύλη, διαφαίνεται αρχικά μία μερική υιοθέτηση των χομπσιανών απόψεων αναφορικά με το *bellum omnium contra omnes*, η έννοια του “φίλου” όμως και της συστοίχησης της ατομικής κοσμοεικόνας με την κοσμοεικόνα του την οποία εισάγει η κονδυλική θεώρηση¹⁷¹, απομακρύνει σε έναν βαθμό την κονδυλική θεώρηση από την αντίστοιχη χομπσιανή, καθώς αν (σύμφωνα με τον Hobbes) στην προκοινωνική κατάσταση υφίσταντο φιλικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, δεν θα υπήρχε η αναγκαιότητα της σύναψης των όντων σε πολιτική κοινωνία. Στην κονδυλική ανθρωπολογία, η εισαγωγή της (επιπρόσθετης στην χομπσιανή) έννοιας του *φίλου* οδηγεί στην άρση της θεωρητικής διάκρισης μεταξύ φυσικής (προκοινωνικής) και πολιτικής κατάστασης, ενώ, όπως θα δείξω στο ανάλογο σημείο¹⁷², το ερμηνευτικό δίπολο “φίλος-εχθρός” το οποίο εισάγει ο Κονδύλης, περιέχει εγγενώς μία έννοια κανονιστικότητας, αφού απαγορεύει συγχρόνως τη δυνατότητα εντελώς διαφορετικών οπτικών αναφορικά με την υφή των ανθρώπινων σχέσεων, όπως π.χ. ενδιαφέρον-αδιαφορία, (έννοιες οι οποίες υπερέχουν –καθώς τις εμπεριέχουν- των εννοιών της φιλότιτος και του νείκουσ), αλληλεγγύη, συνεργασία, ανοχή, κ.λ.π.. Για τον Κονδύλη εξάλλου – λαμβάνοντας υπ’ όψιν την άποψή του περί εγγενούς τάσης ενός εκάστου να αυξάνει την ισχύ του¹⁷³-, είναι δεδομένη η κατάσταση του πολέμου όλων εναντίων όλων (και) στην πολιτικά θεσπισμένη κοινωνική ζωή, καθώς ακόμα και η σύναψη “φιλίας” αποτελεί μία μεταμφίση της τάσεως για ισχύ¹⁷⁴. Πιο απλά: Ενώ στον Hobbes η έννοια της φιλίας εκλαμβάνεται υπό το πρίσμα της συναίνεσης η οποία και επιβάλλει και την εκχώρηση

επιλύουν συγκεκριμένα φυσικά προβλήματα -γι’ αυτά απαιτούνται ειδικές θεωρίες εξηγητικού χαρακτήρα. Η ηλεγμένη, ωστόσο, νοηματικά χρήση των όρων διαμορφώνει τα σύνορα των φυσικά δυνατών εξηγήσεων”. (Η υπογράμμιση δική μου). Για την προσπάθεια αποφυγής της πολυσημίας στη[ν] διατύπωση ορισμών από τον Hobbes, βλ. *Leviathan*, τόμ. Β’, κεφ. XLVI, σελ. 296-299. Για τη συμβασιοκρατία της χομπσιανής επιστημολογίας, βλ. *DCP*, κεφ. VI, §12: “Όλες οι πρώτες προτάσεις ή αρχές χαρακτηρίζονται αυταπόδεικτες”. Για τον μηχανιστικό υλισμό του Hobbes, βλ. *Lev.*, κεφ. I, σελ. 84, όπου ως πηγή γνώσης αναφέρεται η αισθητηριακή αντίληψη: “Η αίσθηση δεν είναι παρά η πρωταρχική φαντασία που προκαλείται, [...], από την πίεση, δηλαδή από την κίνηση μέσω της οποίας τα εξωτερικά πράγματα επενεργούν πάνω στα μάτια μας, τα αυτιά μας και τ’ άλλα ανάλογα όργανα”. Την αντίθεσή του ο Hobbes με τη σχολαστική φιλοσοφία τη[ν] διατυπώνει ξεκάθαρα στο *Lev.* τόμ. Α’ κεφ. IV, σελ. 109: “σχολαστικοί και αμήχανοι φιλόσοφοι”, πρβλ. (στο ίδιο), σελ. 119.

¹⁶⁹ Βλ. σελ. 37-40 της ελληνικής έκδοσης του *Lev.* (πρόλ.). Ο δαίμων του τυπογραφείου δυστυχώς χτύπησε και εδώ (“προκοινωνική” αντί του “προκοινωνική”, σελ. 39).

¹⁷⁰ Βλ. *Lev.*, τόμ. Α’.

¹⁷¹ Για το ότι ο Κονδύλης δέχεται τη σημασία των κοσμοεικόνων στη διαμόρφωση του συνόλου του κοινωνικού υλικού ακόμα και στο ύστερο έργο του, βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 260.

¹⁷² Κεφ. δεύτερο, υποκ. II.

¹⁷³ Βλ. *IA*.

¹⁷⁴ Βλ. *IA*.

των δικαιωμάτων στον ανώτερο άρχοντα προς όφελος της επίτευξης της ευδαιμονίας¹⁷⁵, στον Κονδύλη, η φιλία αποτελεί ουσιαστικά *προσποίηση φιλίας*¹⁷⁶.

Η ανωτέρω διαφοροποίηση αποτελεί δείγμα του τρόπου με τον οποίο παραλαμβάνεται η ανθρωπολογία του Th. Hobbes από τον Π. Κονδύλη: Ενώ στον Hobbes η πρόταση “όλοι εναντίον όλων” συνεισφέρει στη δόμηση της γενικότερης θεώρησής του για τους λόγους συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας, αποτελεί δηλαδή μία θεωρητική προϋπόθεση, ένα διανοητικό “πείραμα”¹⁷⁷ πάνω στο οποίο θα επιδιώξει να θεμελιώσει την υπόλοιπη κοινωνική του θεωρία, στον Κονδύλη, η μεθοδολογική αυτή προϋπόθεση αποκτά κεντρομόλα διάσταση τόσο ως δομικός όρος των κοινωνικών σχέσεων γενικά¹⁷⁸, όσο και ως μία θεωρητική ερμηνευτική τους έννοια υπό το πρίσμα της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης. Επιπροσθέτως, με την ανάλυση της σχέσεως μεταξύ των εννοιών της *ισχύος* και του *δικαίου* (με τη δεύτερη να εξαρτάται από την πρώτη) στην πολιτική φιλοσοφία του Hobbes διαφωτίζεται σαφέστερα ο σημαίνων ρόλος τον οποίο παίζει στην αντίστοιχη θεώρησή του, η έννοια της ισχύος, αλλά και διανοίγει την προοπτική για μία περισσότερο γενικευμένη κριτική στην έννοια της ισχύος εντός του κονδυλικού context. Για τον Hobbes, ο *lex naturalis: homo hominis lupus est* συναρτάται με μια φυσική κοινότητα ανθρώπων, πριν από το πέρασμα στην πολιτική (και πολιτισμένη) κοινωνία, η δημιουργία της οποίας ουσιαστικά επιβάλλεται από το φυσικό δίκαιο¹⁷⁹,

¹⁷⁵ Βλ. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, σελ. 204: “Ο Hobbes εκφράζει, λοιπόν, τη σιωπηρή συμφωνία του με την ιδεαλιστική αντίληψη για τη λειτουργία ή το σκοπό της πολιτικής φιλοσοφίας”.

¹⁷⁶ Τούτο ίσχυε άραγε και για τον ίδιο; Μία βιογραφία του Π. Κονδύλη θα ήταν στο σημείο αυτό άκρως διαφωτιστική.

¹⁷⁷ Για τη μεθοδολογία διενέργειας του πειράματος, παραπέμπω από τον L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, σελ. 218 (και σχόλια 16, 17): “Η ολοκληρωμένη βάση του φυσικού νόμου πρέπει να αναζητηθεί όχι στο τέλος [ή τον σκοπό] του ανθρώπου αλλά στις απαρχές του, [στον διαζευκτικό τίτλο του *Leviathan (The Matter, Form and Power of Commonwealth)* το τέλος δεν αναφέρεται. Βλ. επίσης τι λέει ο Hobbes σχετικά με τη μέθοδό του στον πρόλογο του *De [C]ive*. Υποστηρίζει ότι συνάγει το τέλος από την αρχή. Στην πραγματικότητα, όμως, θεωρεί το τέλος ως δεδομένο διότι ανακαλύπτει την αρχή αναλύοντας την ανθρώπινη φύση και τις ανθρώπινες υποθέσεις, και αυτό πάλι το κάνει έχοντας υπόψη του αυτό το τέλος (την ειρήνη) (πρβλ. *De [C]ive*, κεφ. I, § 1 και *Leviathan* κεφ. XI, αρχή). Παρόμοια, στην ανάλυση του δικαίου ή της δικαιοσύνης, ο Hobbes θεωρεί τη γενικά αποδεκτή αντίληψη της δικαιοσύνης ως κάτι δεδομένο (*De [C]ive*, Ep. Ded.), σχ. του συγγρ.), στην *prima natura* ή μάλλον στο *primum naturae*. Αυτό που υπερισχύει στους περισσότερους ανθρώπους κατά τον περισσότερο χρόνο δεν είναι η λογική αλλά το πάθος. Ο φυσικός νόμος δεν θα είναι αποτελεσματικός αν οι αρχές του προσκρούουν στη δυσπιστία του πάθους ή αν δεν είναι ευχάριστες στο πάθος (*Elements of Law*, Ep. Ded.). Ο φυσικός νόμος πρέπει να συνάγεται από το πιο ισχυρό πάθος”.

¹⁷⁸ “Δυνητικά εχθρικών απέναντί του”, Βλ. *EIA*, σελ. 17.

¹⁷⁹ Για τον Hobbes, φυσικό δικαίωμα είναι “η ελευθερία που διαθέτει κάθε άνθρωπος να χρησιμοποιήσει την ισχύ του κατά βούληση για να συντηρήσει τη φύση του, δηλαδή τη ζωή του, και κατ’ ακολουθία η ελευθερία να κάνει ο[.] τιδήποτε που κατά την κρίση του και το Λόγο θα θεωρήσει καταλληλότερο μέσο γι’ αυτόν το σκοπό”, (*Lev.* τόμ. Α’, σελ. 199). Ο Hobbes, στο ίδιο κεφάλαιο, διακρίνει μεταξύ *δικαιώματος* και *νόμου* [*jus* και *lex*], καθώς, “το δικαίωμα συνίσταται στην ελευθερία του πράττειν ή του απέχειν, ενώ ο νόμος ορίζει και επιβάλλει ένα από τα δύο. Έτσι, ο νόμος και το δικαίωμα διαφέρουν τόσο, όσο η υποχρέωση και η ελευθερία, που είναι αναφορικά με μια και μόνη πράξη, πράγματα ασύμβατα”, ό.π.. Για τον Hobbes, ελευθερία είναι η “απουσία εξωτερικών εμποδίων. Αυτά τα εμπόδια συχνά μπορούν να αφαιρέσουν ένα μέρος της δύναμης του ανθρώπου να πράττει κατά βούληση, αλλά δεν μπορούν και να τον αποτρέψουν από τη χρησιμοποίηση του υπολοίπου της δύναμής του κατά τις επιταγές της κρίσης και του Λόγου του”, (ό.π.). Για τον Hobbes, η ελευθερία *δεν είναι* η δυνατότητα ενός εκάστου να αυτοσυντηρείται, να πράττει κατά βούληση, κρίση και Λόγο, αλλά *το να του επιτρέπεται να πράττει* ως ανωτέρω, (βλ. σχετικά D. M. Farrell, “Reason and Right in Hobbes’ *Leviathan*”, *History of Philosophy Quarterly*, τόμ. 1, τεύχ. 3, Ιούλιος 1984, σελ. 298-299). Είναι επαρκής θεωρώ η αντιμετώπιση του όρου “ελευθερία” από την χομπσιανή σκέψη ώστε να

αφού ο ίδιος ο φυσικός νόμος¹⁸⁰, (ο οποίος ανακαλύπτεται μέσω του Λόγου¹⁸¹ και δεν

αναδειχθεί το γιατί ο Hobbes θεωρείται θεμελιωτής του φιλελευθερισμού. Πρβλ. (και ως κριτική στις φιλελεύθερες απόψεις) Δ. Δρόσος, “Κοινωνία ή Αγορά; Ο αξιολογικός ατομισμός του νεοφιλελευθερισμού ως ηθικο-πολιτική πρόταση”, στο συλλογικό *Και τώρα τι; Το μέλλον της σοσιαλιστικής ιδέας στον 21^ο αιώνα, Δ' Πανελλήνιο Συνέδριο: «Προβλήματα Σοσιαλισμού»*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1999, σελ. 91: “Ο νεοφιλελευθερισμός, παρά την ατομιστική του ρητορική, καλλιεργεί μια πολύ περιοριστική αντίληψη για την ατομικότητα. Έχει επισημανθεί ο στενά αρνητικός ορισμός της ελευθερίας ως «μη παρέμβασης στο χώρο του ιδιωτικού», αντίληψη που εξαφανίζει κάθε θετικό περιεχόμενο από την ελευθερία ως πραγμάτωση οικογενειακού ιδεώδους και την αποσυνδέει από το αίτημα της ισότητας”. Γενικά, ας αναφερθεί ότι για τον Hobbes άδικο αποτελεί η μη επιτέλεση των κανόνων της συμβάσεως, ενώ δίκαιο οτιδήποτε δεν είναι άδικο (συμφωνεί δηλαδή με τους κανόνες, εφόσον οι κανόνες αποτελούν το αποτέλεσμα λογικοτυπικών παραγωγικών επιχειρημάτων). Ο Hobbes, θα καταθέσει και ορισμό της έννοιας του δικαίου, σύμφωνο με το νομιναλιστικό χαρακτήρα του στοχασμού του (δικαιοσύνη είναι ό, τι επιτρέπει ο ανώτατος άρχοντας, αδικία ό, τι απαγορεύει, ενώ ως “δίκαιος”, χαρακτηρίζεται “εκείνος που στις πράξεις του τηρεί τους νόμους της χώρας του”, (*Lev.*, κεφ. IV, σελ. 104).

¹⁸⁰ Για τον Hobbes, οι δύο πρώτοι νόμοι της φύσης, η επιδίωξη της αυτοσυντήρησης και η σύναψη συμβολαίου με την παράλληλη εκχώρηση των δικαιωμάτων στον ανώτατο άρχοντα, δεν είναι ηθικά κανονιστικοί (βλ. *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. XIV, XV, πρβλ. σελ. 35 του προλόγου της ελληνικής έκδοσης), με την έννοια του ότι υποχρεώνουν, αλλά δεσμεύουν ως δικαιώματα (ταύτιση φυσικού και ηθικού δικαιώματος εντός της πολιτικής κοινωνίας, βλ. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, σελ. 219. Για την προκοινωνική επίσης κατάσταση είναι αδύνατον να διατυπωθούν αξιολογικές ηθικές κρίσεις σύμφωνα με τον Hobbes, διότι, όντες οι άνθρωποι μόνοι και (μόνον) εχθροί είναι ταυτόχρονα και (εγγενώς) ίσοι (εξισωτισμός). Έτσι, απόψεις όπως π.χ. η φύσει κοινωνικότητα του ανθρώπου (Αριστοτέλης), κρίνονται ως *εκ των ουκ άνευ*, (βλ. επίσης την εισαγωγή της ελληνικής έκδοσης του *Leviathan* από τον Αιμ. Μεταξόπουλο, σελ. 46, πρβλ. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, σελ. 223, υποσ. 23: “Η αντίληψη του Hobbes για τη φυσική κατάσταση προϋποθέτει την απόρριψη τόσο της κλασικής όσο και της συμβασιοκρατικής άποψης, διότι αρνείται την ύπαρξη ενός φυσικού σκοπού, ενός *summum bonum* [βλ. *Lev.* τόμ. Α', κεφ. XI, σελ. 169: «Διότι δεν υφίσταται κανένας *finis ultimus* (απώτατος σκοπός) και κανένα *summum bonum* (ύψιστο αγαθό) σαν αυτά που αναφέρονται στα βιβλία των παλαιών φιλοσόφων της ηθικής. Ούτε είναι δυνατόν να ζησει κανείς χωρίς επιθυμίες περισσότερο τουλάχιστον από όσο είναι δυνατόν να ζησει χωρίς αισθήσεις και φαντασίες», προσθ. του συντ.]. Ο Hobbes ταυτίζει, συνεπώς, τη φυσική ζωή με την «αρχή», η ζωή κυριαρχείται από τις πιο στοιχειώδεις ανάγκες και συγχρόνως υποστηρίζει ότι η αρχή αυτή είναι ελαττωματική και ότι η ατέλεια θεραπεύεται από την πολιτική κοινωνία. Δεν υπάρχει, λοιπόν, κατά τον Hobbes κα[μ]μιά διάσταση ανάμεσα στην πολιτική κοινωνία και σε ό, τι είναι φυσικό, ενώ κατά τη συμβασιοκρατία υπάρχει διάσταση [...]”. Τη διαφοροποίηση του Hobbes από το αριστοτελικό “φύσει κοινωνικό όν”, σημειώνει και ο Κονδύλης με ιδιαίτερη έμφαση, βλ. *ΕΔ*, τόμ. 1, αναφορικά με το ότι το χομπσιανό μοντέλο εξήγησης της σύστασης πολιτικών κοινοτήτων αντιπαράκειται στους “εκπροσώπους της κανονιστικής θεώρησης και τα στωικά πρότυπά τους”, (σελ. 187), δείχνοντας έτσι ένα δείγμα του συγχρωτισμού των δικών του απόψεων με τις απόψεις του Hobbes. Πρβλ. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, σελ. 205: “Ο Hobbes απορρίπτει την ιδεαλιστική παράδοση επί τη βάση μίας θεμελιώδους συμφωνίας μαζί της. Θέλει να κάνει με τρόπο επαρκή ό, τι έκανε η σωκρατική παράδοση με τρόπο εντελώς ανεπαρκή. Θέλει να επιτύχει εκεί όπου η σωκρατική παράδοση είχε αποτύχει. Ανάγει την αποτυχία της ιδεαλιστικής παράδοσης σ' ένα θεμελιώδες σφάλμα: [Η] παραδοσιακή πολιτική φιλοσοφία δεχόταν ότι ο άνθρωπος είναι φύσει πολιτικό ή κοινωνικό ζώο. Απορρίπτοντας αυτή την αντίληψη ο Hobbes συνδέεται με την επικούρεια παράδοση. Αποδέχεται ότι ο άνθρωπος είναι φύσει ή πρωτογενώς απολιτικό και μάλιστα ακοινωνικό ζώο, [...]. Χρησιμοποιεί όμως αυτή την απολιτική άποψη για έναν πολιτικό σκοπό. Δίνει σ' αυτήν την απολιτική άποψη ένα πολιτικό νόημα”. Σύγκρινε τα ανωτέρω με τα όσα αναφέρω περί αφαίρεσης από την κονδυλική ερμηνεία των χομπσιανών θέσεων του επιστεγάσματός της, δηλαδή της επίτευξης της ευδαιμονίας εντός της πολιτικής κοινωνίας.

¹⁸¹ Ο [Λ]όγος θα οριστεί από τον Hobbes ως “ο υπολογισμός, δηλαδή η πρόσθεση και η αφαίρεση των λογικών ακολουθιών των γενικών ονομάτων που έχουν συμφωνηθεί για την υποσημάνση και τη δήλωση των σκέψεών μας”, (βλ. *Lev.*, τόμ. Α' κεφ. V, σελ. 124), Λόγος, ο οποίος “καθεαυτός είναι πάντα ορθός, όπως κι η αριθμητική είναι μία σίγουρη και αλάθητη μέθοδος”, αλλά “ο Λόγος ενός ή οσωνδήποτε ανθρώπων δεν συνιστά πάντα βεβαιότητα –το ίδιο όπως και ένας λογαριασμός δεν θεωρείται σωστά υπολογισμένος επειδή έχει εγκριθεί ομόφωνα από πολλούς. Συνεπώς, όταν υπάρχει

είναι άλλος από την εγγενή εμπόλεμη διάθεση όλων των ανθρώπων η οποία υπαγορεύεται από το ένστικτο της αυτοσυντήρησης), είναι εκείνος που επιβάλλει τη δημιουργία της πολιτικής κοινότητας με τη σύστοιχη επιδίωξη της ειρήνης¹⁸². Ακόμα και αν αφαιρεθεί το ευδαιμονιστικό αίτημα της χομπσιανής πολιτικής φιλοσοφίας με τη μομφή του κανονιστικού αιτήματος, ο τρόπος με τον οποίο οι έννοιες που λειτουργούν ως μεθοδολογικά εργαλεία στον Hobbes, προσλαμβάνουν διαστάσεις περιεχομένου από τον Κονδύλη, μπορεί να καταστεί ακόμα περισσότερο σαφής, καθώς με την υπαγωγή του θετικού νόμου (έλλογη ρύθμιση των κανόνων δικαίου ενός κράτους, σύνολο των κανόνων τους οποίους η πολιτική κοινότητα επιβάλλει ώστε να διακρίνει το δίκαιο από το άδικο) στον φυσικό (ενίσχυση του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης, αύξηση της ισχύος μέσω της δημιουργίας και ερμηνείας δικαιοπρακτικών και πολιτικών θεσμίσεων, κ.λ.π.), καθώς για την κονδυλική θεώρηση, ο Λόγος εργαλειοποιείται¹⁸³ μόνο προς όφελος της επίτασης ισχύος,

μία διένεξη για κάποιο λογαριασμό, οι αντίδικοι πρέπει εκουσίως να προβάλουν ως ορθό Λόγο τον Λόγο κάποιου διαιτητή ή κριτή, στην ετυμηγορία του οποίου πρέπει να υπακούσουν αμφοτέροι, ειδάλως η διένεξή τους θα καταλήξει σε βίαιη σύγκρουση ή θα παραμείνει εκκρεμής ελλείψει ενός ορθού Λόγου θεσπισμένου από τη Φύση”, (ό.π., σελ. 114). Ο Hobbes παρόλο που φαίνεται να εισάγει μία συμβασιοκρατική αντίληψη περί Λόγου (“λογικών ακολουθιών των γενικών ονομάτων που έχουν συμφωνηθεί, πρέπει εκουσίως να προβάλουν ως ορθό Λόγο τον Λόγο κάποιου διαιτητή ή κριτή”), θα συνδέσει -αμέσως παρακάτω- τη χρήση του Λόγου με την εξεύρεση της αλήθειας και της βεβαιότητας των συμπερασμάτων των συλλογισμών μέσω των οποίων αρθρώνεται (ό.π., σελ. 115). Πρβλ. *Lev.* τόμ. Α’, σελ. 119: “ο Λόγος είναι το βήμα, η αύξηση της επιστήμης[,] ο δρόμος και το όφελος της ανθρωπότητας[,] ο στόχος”. Είναι γεγονός, ότι σύμφωνα με τον Hobbes, αν και δεν υφίσταται ένας ορθός Λόγος θεσπισμένος από τη Φύση, υπάρχει η δυνατότητα –με τους σωστούς υπολογισμούς, συλλογισμούς δηλαδή βάσει των οποίων από τους αρχικούς ορισμούς γίνεται η μετάβαση στο συμπέρασμα-, ο Λόγος να δώσει τα διαπιστευτήρια της “λογικότητάς” του: “Μία λογική απόφαση όμως δεν είναι λογικά δυνατή παρά μόνο αν είναι αληθής”. Η χομπσιανή αναγωγή βεβαίως της ορθότητας/λογικότητας στην αλήθεια μάλλον δημιουργεί περισσότερα προβλήματα από όσα επιθυμεί να επιλύσει. Ο Κονδύλης στο εν λόγω σημείο θα διαφοροποιηθεί από τον Βρετανό φιλόσοφο, αφού για τον συγγραφέα του *EIA*, ο (ορθός) [Λ]όγος δεν είναι παρά η έννοια την οποία οι φιλόσοφοι επικαλούνται με σκοπό την ενδυνάμωση των απόψεών τους, και δεν αποτελεί παρά ένα σημείο αναφοράς κενό περιεχομένου. Ο τρόπος βέβαια χειρισμού της νοσηματοδοσίας της έννοιας του [Λ]όγου από τον Κονδύλη εμπίπτει στη γενικότερη στρατηγική αντιμετώπισης των γενικότερων εννοιών την οποία και ακολουθεί.

¹⁸² *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. XIV, σελ. 199-200: “Η ανθρώπινη κατάσταση [...], είναι κατάσταση πολέμου όλων εναντίον όλων, στο πλαίσιο της οποίας ο καθένας υπακούει στο δικό του Λόγο και δεν υπάρχει κανένα μέσο που δεν θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει, από όσα θα τον βοηθήσουν να επιβιώσει ενάντια στους εχθρούς του. Αυτό συνεπάγεται ότι σε μια τέτοια κατάσταση όλοι έχουν δικαίωμα σε όλα, ακόμα και στο σώμα ενός άλλου. Άρα, για όσον καιρό ισχύει αυτό το φυσικό δικαίωμα όλων πάνω σε όλα, κανείς δεν μπορεί να είναι σίγουρος, οσοδήποτε δυνατός ή σώφρων κι αν είναι, ότι θα εξαντλήσει την φυσιολογική διάρκεια του βίου του. Αποτελεί, επομένως, εντολή ή γενικό κανόνα του Λόγου ότι κάθε άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει την ειρήνη, στο μέτρο που έχει ελπίδα να την επιτύχει. Εάν δεν μπορεί να την επιτύχει, πρέπει να επιδιώκει και να χρησιμοποιεί την αρωγή και τα πλεονεκτήματα του πολέμου. [...]. Από αυτόν τον θεμελιακό νόμο της φύσης, που προστάζει τους ανθρώπους να επιδιώκουν την ειρήνη, συνάγεται ο ακόλουθος δεύτερος νόμος: ένας άνθρωπος πρέπει να είναι πρόθυμος, όταν και οι άλλοι είναι επίσης πρόθυμοι, να παραιτηθεί από το δικαίωμά του πάνω σε όλα τα πράγματα για τόσο διάστημα, όσο απαιτεί η ειρήνη και η αυτοάμυνά του και να αρκестεί σε τόση μόνον ελευθερία έναντι των άλλων, όση θα επέτρεπε και στους άλλους έναντι του εαυτού του. [...]. Αλλά εάν οι άλλοι άνθρωποι δεν διατίθενται να παραιτηθούν από το φυσικό δικαίωμά τους όπως ο ίδιος, τότε δεν συντρέχει λόγος για οποιονδήποτε να αποποιηθεί το δικό του, επειδή κάτι τέτοιο μάλλον θα τον εξέθετε ως λεία στις επιθέσεις των άλλων παρά θα δήλωνε τη διαθεσιμότητά του για ειρήνη [...].”. Πρβλ. Μ. Αγγελίδης, *Γένεση του Φιλελευθερισμού*, ό.π., σελ. 92.

¹⁸³ Βλ. *IA*, σελ. 138, όπου οι συναντήσεις μεταξύ εχθρών [αναφορικά με το περιεχόμενο εννοιών] “προϋποθέτουν μια κατά προσέγγιση τουλάχιστον ισορροπία δυνάμεων και αν ποτέ έχουν επιτυχία, ο λόγος πρέπει να αποδοθεί τελικά στην υφισταμένη κατανομή των δυνάμεων και όχι στον ίδιο τον διάλογο, ο οποίος έχει μάλλον τεχνική σημασία”.

αποτελώντας ουσιαστικά μεταμφίεσή της, (άποψη η οποία αίρει τόσο τη σημασιολογική όσο και την ουσιαστική διάκριση μεταξύ *Λόγου* και *Ισχύος*)¹⁸⁴. Τι όμως διατηρεί ο Π. Κονδύλης από την χομπσιανή διδασκαλία για τον [Λ]όγο; Είναι γεγονός ότι την ίδια στιγμή που ο Π. Κονδύλης υποβαθμίζει (εργαλειοποιώντας τον) το [Λ]όγο υποτάσσοντας τη δικαιοδοσία του σε αυτή των παθών¹⁸⁵, για τον Th. Hobbes δεν υφίσταται ορθός Λόγος θεσπισμένος από τη φύση¹⁸⁶, αλλά μόνο ένας φυσικός νόμος, ο οποίος “είναι μία εντολή ή ένας γενικός κανόνας, που έχει ανακαλυφθεί μέσω του Λόγου και απαγορεύει στον άνθρωπο να κάνει κάτι που θα καταστρέψει τη ζωή του ή που θα τον στερήσει από τα μέσα συντήρησής της” κι ακόμα[,] του απαγορεύει να παραλείπει όσα ο ίδιος θεωρεί απαραίτητα για τη διατήρησή της”¹⁸⁷. Ο πρώτος φυσικός νόμος αυτός συντίθεται με τον δεύτερο, (την επιδίωξη της ειρήνης μέσω της σύμβασης μεταβίβασης¹⁸⁸ των δικαιωμάτων στον

¹⁸⁴ Περισσότερο απλά, εάν ο Λόγος δεν λειτουργεί παράλληλα με την αύξηση της ισχύος, αλλά αποτελεί μεταμφίεσή της, αυτόματα εγκαθίσταται μία σημασιολογική και λειτουργική “συναίρεση”, εννοιολογικό “πλησίασμα” των εννοιών, με όσα συνεπάγεται αυτό στη σύνολη δομή της κονδυλικής επιχειρηματολογίας [απόπειρα επί παραδείγματι οριοθέτησης/ορισμού της έννοιας του “Λόγου”, παρά τη δεδηλωμένη (κατά Κονδύλη) αδυναμία μονοσήμαντου ορισμού, εννοιολογική σύγχυση εντός της κονδυλικής επιστημολογικής σκευής, κ.λ.π.].

¹⁸⁵ Χάριν λόγου (και μόνο, θέλω να πιστεύω), ο στοχαστής από την Ολυμπία, μετονομάζει τα πάθη σε “ψυχόρμητα”, (βλ. *ΙΑ*, σποράδην, πρβλ. *ΕΙΑ*, σποράδην), χρησιμοποιώντας έναν περισσότερο λαϊκογενή όρο.

¹⁸⁶ Βλ. *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. V, σελ. 114: “Συνεπώς, όταν υπάρχει διένεξη για κάποιο λογαριασμό, οι αντιδικοί πρέπει εκουσίως να προβάλλουν ως ορθό Λόγο το Λόγο κάποιου διαιτητή ή κριτή, στην ετυμηγορία του οποίου πρέπει να υπακούσουν αμφότεροι, ειδάλλως η διένεξή τους είτε θα καταλήξει σε σύγκρουση ή θα παραμείνει εκκρεμής *ελλείψει ενός ορθού Λόγου θεσπισμένου από τη Φύση*”. (Η υπογράμμιση δική μου). Ο Κονδύλης αναλύοντας τις απόψεις του Hobbes για το ότι ο ορθός Λόγος κελεύει την πραγματώση των νόμων της φύσεως, διαπιστώνει αντίφαση στη χομπσιανή σκέψη καθώς (ως ισχυρίζεται), ο Hobbes “δεν δέχεται τον Λόγο με την έννοια της «αλάθητης ψυχικής δύναμης», και “αμφισβητεί *eo ipso* το στοιχείο εκείνο, που στην κλασική φιλοσοφική παράδοση αποτελούσε την εγγύηση της ορθής λειτουργίας του Λόγου, δηλ. τη σύνδεσή του με (και τη μόνιμη αναφορά του σε) αιώνιες, οντολογικά θεμελιωμένες κανονιστικές αρχές”, (*ΚΜ*, τόμ. Α', σελ. 188). Το σφάλμα του Κονδύλη έγκειται στο ότι παρερμηνεύει τις απόψεις του Hobbes για μη θεσπισμένο Λόγο από τη φύση, παρασυρόμενος στο να θεωρήσει ότι ο Hobbes αναφέρεται σε μία εγγεγραμμένη στην ανθρώπινη ιδιοσυστασία έννοια του [Λ]όγου, με την έννοια της λογικότητας, λησμονώντας παράλληλα (αν και το επισημαίνει, βλ. *ό.π.*, “γιατί αντιπαρατάσσει στην παραδοσιακή αντίληψη για τον Λόγο”) τον *αντιουσιοκρατικό χαρακτήρα* της χομπσιανής σκέψης ο οποίος υπαγορεύει και τις διατυπώσεις του. [Στοχεύει δηλαδή ο Hobbes περισσότερο να δείξει ότι δεν υφίσταται μία γενική έννοια του Λόγου υπό την ιδεαλιστική πλατωνική χρήση της, παρά ότι δεν υφίσταται δυνατότητα τέλεσης λογικών πράξεων (ό, τι ο Κονδύλης ονομάζει “αλάθητη ψυχική δύναμη”). Η κονδυλική παρερμηνεία των χομπσιανών απόψεων είναι περισσότερο εμφανής ακόμα παρακάτω, (στο ίδιο, σελ. 189), όταν τον οδηγεί σε εντελώς απαράδεκτα συμπεράσματα: “Οι συνέπειες της αποκοπής του Λόγου από το οντολογικά θεμελιωμένο κανονιστικό στοιχείο στάθηκαν τεράστιες για τον νεότερο ορθολογισμό”. Ο Hobbes όμως έχει υποστηρίξει ότι ο πρώτος φυσικός νόμος (η αυτοσυντήρηση), η οποία –ας σημειωθεί, προηγείται του αισθήματος του φόβου, αίσθημα σύμφωνα με το οποίο συγκροτείται (εσφαλμένα) κατά Κονδύλη η χομπσιανή θεωρία της κοινωνικοπολιτικής συγκρότησης], οδηγεί στη[ν] σύναψη κοινωνίας, μία καθ' όλα κανονιστική αρχή. Η κανονιστικότητα στον Hobbes συνάπτεται άμεσα με το ευδαιμονιστικό αίτημα το οποίο προβάλλει η φιλοσοφικοπολιτική του σκέψη και δεν περιορίζεται στη σύνδεση του φόβου με τον Λόγο με την οποία “μεταβάλλεται η ορμή της αυτοσυντήρησης σε κοινωνικότητα” (*ό.π.*, σελ. 188), και δυνατότητα “διαφυγής του βίαιου θανάτου και ικανοποίησης των αναγκών για ισχύ”, (σελ. 189), όπως επιχειρεί να δείξει ο Π. Κονδύλης διερμηνεύοντας το έργο του Hobbes. Για την ταύτιση ενστίκτου της αυτοσυντήρησης και [Λ]όγου βλ. στο ίδιο, σελ. 190: “το ότι πρέπει να υπάρχουν κανονιστικές αρχές είναι αίτημα του Λόγου, δηλ. της ορμής προς αυτοσυντήρηση [...]”.

¹⁸⁷ *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. XIV, σελ. 199.

¹⁸⁸ Για τον Hobbes, η *μεταβίβαση* του δικαιώματος συνδέεται άμεσα με την ωφέλεια η οποία θα επιτευχθεί μέσω της μεταβίβασης είτε σε αυτόν ο οποίος μεταβιβάζει το δικαίωμα, είτε σε εκείνον ο

ανώτερο άρχοντα), για να συνθέσει τον τρίτο φυσικό νόμο, ο οποίος ορίζει “ότι οι άνθρωποι οφείλουν να τηρούν τις συμβάσεις τους. Χωρίς αυτόν οι συμβάσεις είναι μάταιες και λόγια άνευ περιεχομένου· το δικαίωμα όλων σε όλα διατηρείται και συνεπώς παραμένουμε σε κατάσταση πολέμου”¹⁸⁹. Έτσι, “όταν ο άνθρωπος συλλογίζεται, δεν κάνει άλλο παρά να συλλαμβάνει ένα σύνολο αθροίζοντας μέρη ή να συλλαμβάνει ένα υπόλοιπο αφαιρώντας ένα σύνολο από ένα άλλο. Αυτή η διαδικασία (όταν γίνεται με λέξεις) συλλαμβάνει το όνομα του συνόλου με βάση τη λογική ακολουθία των ονομάτων όλων των μερών του ή το όνομα ενός από τα μέρη με βάση τα ονόματα του συνόλου και ενός άλλου μέρους. Και μολονότι σε ορισμένους τομείς (όπως στην αριθμηση) εκτός από την πρόσθεση και την αφαίρεση έχουν δοθεί ονόματα και σε άλλες πράξεις, όπως ο πολλαπλασιασμός και η διαίρεση, ωστόσο αυτές οι τελευταίες δεν διαφέρουν πολύ από τις πρώτες. Αυτές οι πράξεις δεν αφορούν μόνο τους αριθμούς, αλλά και κάθε είδους πράγματα που μπορούν να αθροιστούν και να αφαιρεθούν το ένα από το άλλο [...]. Συνοψίζοντας, σε οποιοδήποτε θέμα υπάρχει θέση για πρόσθεση και αφαίρεση, υπάρχει επίσης θέση για το Λόγο· και εκεί όπου δεν υπάρχει θέση γι’ αυτές, ο Λόγος μένει αδρανής. Από τα παραπάνω μπορούμε να ορίσουμε, δηλαδή να προσδιορίσουμε, τι εννοούμε με τη λέξη Λόγος, όταν τον θεωρήσουμε ως μία από τις νοητικές λειτουργίες. Διότι, υπ’ αυτό το πρίσμα, ο Λόγος δεν είναι παρά ο υπολογισμός, δηλαδή η πρόσθεση και η αφαίρεση, των λογικών ακολουθιών των γενικών ονομάτων που έχουν συμφωνηθεί¹⁹⁰ για την υποσήμανση και τη δήλωση των σκέψεών μας· μιλώ για υποσήμανση των σκέψεων, όταν υπολογίζουμε μόνοι μας, και δήλωση των σκέψεων όταν αποδεικνύουμε ή παρουσιάζουμε τους υπολογισμούς μας στους άλλους”¹⁹¹. Όπως προκύπτει (και) από τα παραπάνω, θεμελιώδης για την κατανόηση των χομπσιανών θέσεων είναι η ανάλυση των γνωσιοθεωρητικών του απόψεων¹⁹², λόγω του ότι αποτελούν τη βάση στην οποία οικοδομούνται οι φιλοσοφικοπολιτικές του θέσεις.

Αρχικά, για τον Hobbes, η αλήθεια αποτελεί λογική συνέπεια των επιστημονικών προτάσεων¹⁹³, το δε ψεύδος εμφανίζεται όταν οι επιστημονικές προτάσεις είναι προϊόντα απαγορευμένων σημασιολογικά συνδυασμών των προκειμένων τους¹⁹⁴. Ο Hobbes, ο οποίος θα διακρίνει ανάμεσα σε δύο είδη

οποίος το αποκτά. Ο Hobbes τη[v] διακρίνει από την *απεμπόληση* του δικαιώματος, κατά την οποία η ωφέλεια που θα προκύψει είναι αδιάφορη, (*Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. XIV, σελ. 201).

¹⁸⁹ *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. XV, σελ. 213.

¹⁹⁰ Ο Hobbes, όσο και αν το επιδοκεί, δεν θα καταφέρει να απομακρυνθεί στο σημείο αυτό από τον Αριστοτελισμό, βλ. *Περί Ερμηνείας*, 16a, 19-21: “*ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου ἢς μὴδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικόν κενωρισμένον*.” (η υπογράμμιση δική μου).

¹⁹¹ *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. V, σελ. 113-114.

¹⁹² Ο ίδιος ο Hobbes, ασκώντας κριτική στην αριστοτελική αντίληψη για τη δυνατότητα γνώσης του αντικειμενικού κόσμου, συνδέει εξ’ αρχής γνωσιοθεωρία και πολιτική στο *Leviathan*: “Αυτά δεν τα λέω γιατί θέλω ν’ αμφισβητήσω την αξία των πανεπιστημίων, επειδή όμως σκοπεύω να μιλήσω παρακάτω για τον ρόλο τους στα πλαίσια μίας πολιτικής κοινότητας”, (*Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. I, σελ. 85).

¹⁹³ Πιο συγκεκριμένα: “Η αλήθεια συνίσταται στην ορθή διάταξη των ονομάτων στις αποφάνσεις μας [και] κάποιος που αναζητά επακριβώς την αλήθεια πρέπει να θυμάται σε τι αντιστοιχεί το κάθε όνομα που χρησιμοποιεί και να το τοποθετεί εκεί που πρέπει”, *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. IV, σελ. 106. Για τον Hobbes, η επιστήμη είναι ένας “παραγωγικός λογικοτυπικός χειρισμός συμβόλων (ονομάτων σημασιοδοτημένων τόσο κατά την έκταση όσο και κατά την ένταση), [...], [η οποία] εγγυάται την πρακτική εκμετάλλευση των γνωστικών αποθεμάτων”, (βλ. *Lev.*, τόμ. Α’, σελ. 25, πρόλ.).

¹⁹⁴ *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. IV, σελ. 106. Ενώ δε, “η σταθεροποίηση των σημασιών αποκαλείται ορισμός, κι αποτελεί την αφετηρία κάθε συλλογισμού”, *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. IV, σελ. 106. Ο Hobbes δείχνει να αφορμάται από τον σωκρατικό *ορισμό του ορισμού* μίας έννοιας (ορίζουμε μία έννοια όταν την περιγράψουμε με τόσες και τέτοιες λέξεις ώστε στο τέλος να μην μπορούμε ούτε να προσθέσουμε, ούτε να αφαιρέσουμε ούτε ν’ αλλάξουμε μία λέξη χωρίς να αλλάζει το νόημα της έννοιας που

επιστημών¹⁹⁵, τις “αποδείξιμες” (όπως τα μαθηματικά –και πιο συγκεκριμένα η γεωμετρία, η θεωρία της κίνησης και η πολιτική επιστήμη)¹⁹⁶, και τις “μη αποδείξιμες” επιστήμες, οι οποίες απλώς “δείχνουν” ποιες θα μπορούσαν να είναι οι αιτίες των φυσικών φαινομένων¹⁹⁷, θα θεμελιώσει την αναγκαιότητα σύναψης κοινωνικού συμβολαίου και στη χρήση ενός υποθετικού παραδείγματος, κατά το οποίο όλοι οι άνθρωποι είναι γεωμέτρεις και ενστικτωδώς ορθολογικά θα κρίνουν ότι είναι επωφελές να υιοθετηθεί μία οικουμενικά αποδεκτή γεωμετρία ώστε να αποφευχθεί η ασυμμετρία της επιστημονικής γλώσσας η οποία πιθανόν να αποφέρει ανεπιθύμητα αποτελέσματα. Για τον Hobbes, υφίσταται αιτιότητα στη διαδοχή των σκέψεων¹⁹⁸ και δύο είδη συνειρμών στη νοητική διαδικασία, ένα ακαθοδήγητο, άσκοπο και ασταθές λόγω “απουσίας κατευθυντήριας «κεντρικής» σκέψης”, και ένα σταθερό, “«διευθυνόμενο», από κάποια επιθυμία, στόχο ή την πραγμάτωσή του”, το

προσπαθούμε να ορίσουμε), αλλά και να επαναλαμβάνει (τελικά) τον Αριστοτέλη, (ο οποίος α σημειωθεί, αναγνωρίζει μεγαλόθυμα το σωκρατικό έργο στο *Μετά τα Φυσικά*, 1078b 10-11. “Δύο γαρ έστι α τις αν αποδώη Σωκράτει δικαίως, τους τ’ επακτικούς λόγους και το ορίζεσθαι καθόλου ταύτα γαρ έστιν άμφω περί αρχήν επιστήμης”. Ο Αριστοτέλης, (απλώς) θα αναφερθεί σε *ιδιότητες* οι οποίες θα συνθέσουν το πλάτος ενός ορισμού βλ. *Αναλυτικά Ύστερα*, όπου “ο ορισμός μίας έννοιας προκύπτει με τη συλλογή των ιδιοτήτων της, που όταν τελειώσει θα έχει το ίδιο πλάτος με την έννοια που πρέπει να οριστεί”, και σε κατηγορίες οι οποίες εξυπηρετούν τη σύνθεση του ορισμού, βλ. γενικότερα τα *Αναλυτικά Ύστερα*): Ουσία, ποιότητα, ποσότητα, σχέση, τόπος, χρόνος, κατάσταση, τοποθέτηση, ενέργεια, πάθος. Παρά την εναντίωσή του στην αριστοτελική φιλοσοφία ως “κενή περιεχομένου” (βλ. *Lev.*, τόμ. Β’, κεφ. XLVI, “Περί σκότους προερχομένου από κενή φιλοσοφία και μυθικές παραδόσεις”, σελ. 297), και “ειδωλολατρική” (ό.π., σελ. 304), σε “κατηγορίες” θα αναφερθεί και ο Th. Hobbes (ό.π., σελ. 297: “Οι οριοθετήσεις αυτές μας βοηθούν να αποφεύγουμε την αμφιβολία και τις διαφορούμενες έννοιες στο λογισμό και συνήθως καλούνται ορισμοί. Τέτοιοι είναι οι ορισμοί του σώματος, του χρόνου, του χώρου, της ύλης, της μορφής, της ουσίας, του υποκειμένου, της υπόστασης, του συμβεβηκότος, της δύναμης, της ενέργειας, του πεπερασμένου, του απείρου, της ποσότητας, της ποιότητας, της κίνησης, της δράσης, του πάθους και διαφόρων άλλων, [...]”). Στον Κονδύλη, η ορθοκρισία αφορμάται επίσης από την ήδη συγκροτημένη κοσμοεικόνα, σημείο στο οποίο είναι εμφανής η ομοιότητά του με τον Hobbes.

¹⁹⁵ Αφού αρχικά (επαν)εισάγει τη διάκριση μεταξύ *prudentia* (φρονήσεως) και *scientia* (επιστήμης), αρνούμενος τον επιστημονικό χαρακτήρα της πρώτης (όπως στον Αριστοτέλη), περιορίζοντάς την σε “συσσωρευμένη πρακτική σοφία, καθημερινή ορθοκρισία, όχι ειδολογική ανθρώπινη ποιότητα, αλλά «γενικευτική αντίδραση» σε επαναλαμβανόμενους έξωθεν ερεθισμούς”, βλ. πρόλ. της ελληνικής έκδοσης του *Leviathan*, σελ. 25. (Για τις απόψεις του ίδιου του Hobbes, βλ. *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. V, σελ. 119-120).

¹⁹⁶ *Lev.*, τόμ. Α’.

¹⁹⁷ *Six Lessons*, (στο εξής *SL*) Η πολιτική επιστήμη αποτελεί αποδείξιμη επιστήμη (βλ. *Lev.* τόμ. Α’, κεφ. XXIII, πρβλ. *De Homine Ep. Ded.*, (στο εξής *DH*), πρβλ. επίσ. *De Cive* (πρόλ.). Τον προβληματισμό τον οποίο δημιουργεί η αντίφαση μεταξύ “φυσικοποιημένης” πολιτικής επιστήμης και αποδεικτικού (κατασκευαστικού) της χαρακτήρα αναλύει εξαιρετικά (και σύμφωνα μόνο με τα κείμενα του ίδιου του Hobbes), ο L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, σελ. 211 (κυρίως το σχόλιο αρ. 9). Στα συμπεράσματα, έπειτα από μία εξονυχιστική ανάλυση της μεταχείρισης της έννοιας της πολιτικής επιστήμης από τον Hobbes, φαίνεται η πολιτική επιστήμη να αφορμάται από την εμπειρία, από τις φυσικές αιτίες (ως αντίθετες στις “αποδείξεις”, στην κατασκευή εννοιών και αρχών), αλλά να επιτρέπει συγχρόνως και τη δυνατότητα κατανόησης των εμπειρικών αιτιών της μέσω της κατάβασης σε αυτές (βλ. *DC*, κεφ. VI, § 7). Ως έργο του επιστήμονα δε γενικά κρίνεται “το να περιγράψει όλα όσα συμβαίνουν στις ανθρώπινες κοινωνίες και, συγκεκριμένα, τις σχέσεις του ανώτατου [A]ρχοντα προς τα επιμέρους άτομα ή τις συνελεύσεις”, {Λ. Κ. Μπαρτζελιώτης, “Το πρόβλημα του «είναι» και του «πρέπει» κατά τον T. Hobbes”, *Δοκίμια αξιολογίας και φιλοσοφίας του πολιτισμού*, Αθήνα, Ίδρυμα Σ. Καράγιωργα, 1984, σελ. 33-43, (σελ. 41)}. Ενδεικτική της σοβαρότητας με την οποία αντιμετωπίζει τόσο την πολιτική όσο και τη φιλοσοφία ο Hobbes είναι επί παραδείγματι η (συμπερασματική) ρήση του “η σχόλη είναι η μητέρα της φιλοσοφίας” και η πολιτική κοινότητα η μητέρα της ειρήνης και της σχόλης”, (*Lev.*, τόμ. Β’, κεφ. XLVI, “Περί σκότους προερχομένου από κενή φιλοσοφία και μυθικές παραδόσεις”, σελ. 292).

¹⁹⁸ Ο Hobbes έτσι “προλαβαίνει” τον Max Weber. (Αλυσίς των αιτιών).

οποίο οδηγεί αφενός στην αναζήτηση αιτιών ή μέσων για την “επιδίωξη κάποιου αποτελέσματος”, και αφετέρου στην “αναζήτηση πιθανών αποτελεσμάτων” που μπορούν να παραχθούν από ένα πράγμα που έχουμε στη φαντασία μας¹⁹⁹. Έτσι λοιπόν, -και αυτό είναι σημαντικό διότι ουσιαστικά δηλώνει τον αυστηρά (ορθο)λογικό²⁰⁰ χαρακτήρα της επιστήμης²⁰¹, “η πρώτη χρήση της ομιλίας έγκειται στον ορθό ορισμό των ονομάτων, που σημαίνει την κατοχή της επιστήμης, ενώ η πρώτη κατάχρηση της ομιλίας έγκειται στους εσφαλμένους ορισμούς ή στην απουσία ορισμών από όπου απορρέουν όλα τα εσφαλμένα ή ανόητα διδάγματα”²⁰². Είναι εξαιρετικής σημασίας αναφορικά και με το ανωτέρω πλαίσιο η νοηματοδότηση της έννοιας του [Λ]όγου από τον Th. Hobbes, καθώς η απόπειρα ορισμού της έννοιας του Λόγου καθορίζει ταυτόχρονα και την συμπαράταξή του με την κανονιστική πτέρυγα όσο και αν η φυσικοποιημένη φιλοσοφία του επιδιώκει να αποφυγεί την εν λόγω ταύτιση. Για τον Βρετανό πολιτικό φιλόσοφο, “ο Λόγος καθεαυτός είναι πάντα ορθός, [...], αλλά ο Λόγος ενός ή οσωνδήποτε ανθρώπων δεν συνιστά βεβαιότητα”²⁰³, και το γεγονός ότι “κάποιοι, που θεωρούν την αφεντιά τους φρονιμότερη απ’ όλους, διαμαρτύρονται και επικαλούνται ως κριτή τον ορθό Λόγο, ενώ δεν ζητούν τίποτε άλλο παρά να καθοριστούν τα πράγματα σύμφωνα με το δικό τους και μόνο Λόγο, είναι κάτι τόσο ανυπόφορο για την ανθρώπινη κοινωνία [...]”²⁰⁴, και δείχνει ακριβώς με την αξίωση που προβάλλουν (προβάλλοντας ως ορθό Λόγο το οποιοδήποτε πάθος τους διακατέχει) “την έλλειψη ορθού Λόγου”²⁰⁵. Αναφερόμενος ο Hobbes στην ωφελμιστική και μόνο εργαλειοποίηση του [Λ]όγου με τη διολίσθησή του σε Λόγο επίκουρο της επιβολής απόψεων, -χωρίς ωστόσο να υποκύπτει σε σχετικοποίησή του,

¹⁹⁹ *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. III, σελ. 98.

²⁰⁰ Για τον ορθολογικό χαρακτήρα της επιστημονικής γνώσης σύμφωνα με τον Hobbes, βλ. αρχικά I. Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes, Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, (ιδιαίτερα τα κεφ. II και IV), Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1995.

²⁰¹ Συνεκδοχικά, ο Hobbes θα ορίσει (αριστοτελικά) την επιστήμη γενικά ως “γνώση των συνεπειών”, “αποκαλούμενη και φιλοσοφία”, επιστήμη “υποθετική, όπως όταν γνωρίζουμε ότι εάν ένα σχήμα είναι κύκλος, τότε κάθε ευθεία γραμμή, που περνάει από το κέντρο του, το διαιρεί σε δύο ίσα μέρη”, “γνώση που απαιτείται από ένα φιλόσοφο, από εκείνον δηλαδή που φιλοδοξεί να σκέπτεται ορθολογικά”, βλ. *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. IX, σελ. 153, αλλά και 154-155, όπου και ο σχετικός πίνακας με την διαίρεση των επιστημών σύμφωνα με το αντικείμενο έρευνάς τους. Τον υπερκείμενο αλλά υποτιμημένο χαρακτήρα της επιστήμης θα τονίσει ο Hobbes επανειλημμένως στο έργο του, βλ. *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. X, σελ. 158: “Οι επιστήμες είναι μικρής ισχύ[ος], διότι δεν χαίρουν εκτιμήσεως και δεν αναγνωρίζονται σε [από] κανένα[ν], ούτε τις κατέχουν όλοι, παρά μόνο λίγοι κ[α]ι αυτοί σε περιορισμένους τομείς. Διότι η φύση της επιστήμης είναι τέτοια ώστε κανείς δεν μπορεί να την καταλάβει εκτός από εκείνους που την έχουν κατακτήσει σε ικανοποιητικό βαθμό”.

²⁰² *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. IV, σελ. 107. Το σφάλμα για τον Hobbes θεματοποιείται γνωσιοθεωρητικά όχι στο αντιθετικό ζεύγος αλήθεια/ψεύδος, αλλά στο ζεύγος αλήθεια-πλάνη (ελλιπής γνώση των αιτιών ή ουσιοκρατικός συλλογισμός), οδηγώντας τον έτσι ν’ αποφανθεί ότι “μια γενική απόφαση δεν είναι λογικά δυνατή παρά μόνο αν είναι αληθής”. (Κάτι ανάλογο διατυπώνει και ο Spinoza στην ηθική του φιλοσοφία), βλ. *Ηθική* II, θεώρ. XLIII, σχ.: “[...], απέδειξα αρκετά ότι αυτό προέρχεται από το ότι έχει μία ιδέα που συμφωνεί με το αντικείμενό της, δηλαδή, ότι η αλήθεια είναι κριτήριο για τον εαυτό της”. Πρβλ. *Επιστ.* LXVI: “Για το ότι οι τρεις γωνίες ενός τριγώνου ισούνται με δύο ορθές, κανείς δεν μπορεί να πει ότι αυτό δεν είναι βέβαιο, έστω και αν η [δυνατότητα της] νόησής[ς] μας είναι λίγη, διότι, «verum index sui et falsi [est]»”. Ο Spinoza ήταν ο πρώτος που μετέφερε το γνωσιολογικό προβληματισμό από τη διάκριση σε αλήθεια και λάθος, στη διάκριση μεταξύ αλήθειας και πλάνης. Βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., 1970, σελ. 11: “Ο Spinoza, πριν από τον Kant, έδειξε ότι ο μεγαλύτερος κίνδυνος για το πνεύμα, δεν είναι το λάθος, αλλά η πλάνη”.

²⁰³ *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. V, σελ. 114. Σημαντικό είναι εδώ να διαφανεί ο μη κανονιστικός τρόπος με τον οποίο αποδίδει ο Hobbes την έννοια του [Λ]όγου. Για τον Hobbes δεν υφίσταται ζήτημα απόδοσης νοήματος στην έννοια του Λόγου, αφού είναι πάντα ορθός και εγγεγραμμένος στο εσωτερικό κάθε ανθρώπου. Πρβλ. *ΕΔ*, τόμ. Α’, σελ. 189.

²⁰⁴ *Lev.*, ό.π.

²⁰⁵ *Lev.*, ό.π., σελ. 114-115. (Η συνάφεια με τον Κονδύλη είναι εμφανής).

αφού, αν και δεν έχει θεσπιστεί ορθός Λόγος από τη φύση²⁰⁶, η τελευταία προίκισε τον άνθρωπο με φαντασία²⁰⁷, η οποία και αποτελεί θεμελιώδη προϋπόθεση ενεργοποίησης του ορθού Λόγου²⁰⁸, θα προσδιορίσει και την έννοια [Λ]όγος. Έτσι, ο [Λ]όγος, ο οποίος μπορεί να καλλιεργηθεί²⁰⁹, ορίζεται δε (επίσης)²¹⁰, ως η δυνατότητα του ανθρώπου “να λογίζεται όχι μόνο σε σχέση με τους αριθμούς αλλά και σε σχέση με όλα τ’ άλλα πράγματα, όσα μπορούν να προστεθούν ή να αφαιρεθούν”²¹¹. Ιδιαίτερα σημασίας για τα ανωτέρω –και κυρίως για την έκπτωση του ορθού Λόγου σε ρητορεία, ρητορική-, καθίσταται η επανεξέταση των χομπσιανών θέσεων αναφορικά με τις ελλείψεις ενός δημοκρατικού πολιτεύματος²¹².

²⁰⁶ Πρβλ. ανωτέρω υποσ. της παρούσας.

²⁰⁷ Βλ. *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. II, σελ. 88, όπου ως φαντασία ορίζεται “η φθίνουσα (λόγω της χρονικής μεταβολής και της μεταβολής του σώματος αίσθηση μίας εντυπωμένης στο γνωστικό υποκείμενο “θέας”) μνήμη, και ουσιαστικά ταυτίζεται με τη νόηση, βλ. *Lev.* κεφ. II, σελ. 93: “Η φαντασία που δημιουργείται στον άνθρωπο (ή σε οποιοδήποτε άλλο πλάσμα προικισμένο με τη λειτουργία του φαντάζεσθαι) μέσω λέξεων ή άλλων εθελοντικών σημείων, είναι ό, τι γενικά αποκαλούμε νόηση”. (Η υπογράμμιση δική μου).

²⁰⁸ Βλ. I. Πατέλλη, ό.π., σελ. 45: “Η φαντασία ως βάση του Λόγου διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη λειτουργία που αποδίδει ο Hobbes σε αυτόν. Πρώτον, μπορούμε να πούμε ότι ο φυσικός Λόγος με τον οποίο γεννιέται ο άνθρωπος είναι η φαντασία, η ικανότητα να επεξεργάζεται συλλήψεις, προσθέτοντας και αφαιρώντας, και να αναγνωρίζει αντιφάσεις. Δεύτερον, η φαντασία ως βάση του Λόγου εγγυάται την διυποκειμενικότητά του, καθότι όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται με φαντασία”. (Βλ. επίσης το σχόλιο της συγγραφέως για το ερμηνευτικό σφάλμα της ταύτισης της κυριαρχίας του ορθού Λόγου με την παντοδυναμία της αυθεντίας του απολυταρχισμού στην ερευνητική παράδοση της χομπσιανής σκέψης, το οποίο πρέπει να αποφεύγεται διότι ο Hobbes θέτει τον ορθό Λόγο “ως κριτήριο της αλήθειας και του ψεύδους, του καλού και του κακού, ακριβώς επειδή δεν είναι αυθαίρετος αλλά θεμελιωτικός” και συνεπώς αντιπαράκειται στα αυθαίρετα κριτήρια “στα οποία βασίζουν οι αυθεντίες τις διδασκαλίες τους”. Ωστόσο, η έννοια με την οποία χρησιμοποιείται ο όρος «θεμελιωτικός» για τον Hobbes απέχει σημασιολογικά από την (και εδώ υιοθετούμενη) πλατωνική νοηματοδότηση του όρου. Hobbes=Λόγος, Πλάτων=Λογική (διαλεκτική Λογική, θεμελίωση του Λόγου και όχι Λόγος ως θεμέλιο).

²⁰⁹ Βλ. *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. VIII, σελ. 143: “Η επίκτητη νοημοσύνη (και εννοώ εκείνη που αποκτάται με μέθοδο και διδασκαλία) είναι αποκλειστικά Λόγος, που βασίζεται στην ορθή χρήση της ομιλίας και παράγει τις επιστήμες. [...]”.

²¹⁰ Πρβλ. υποσ. 181 της παρούσας.

²¹¹ *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. V, σελ. 116. Επιπλέον, ο “Λόγος” κατά Hobbes έχει τα εξής χαρακτηριστικά: “Από τα παραπάνω φαίνεται ότι ο Λόγος δεν είναι έμφυτος, όπως η αίσθηση και η μνήμη, ούτε αποκτάται μόνο από την εμπειρία, όπως η σωφροσύνη, αλλά κατακτάται με προσπάθεια. Πρώτο, για την κατάλληλη ονοματοθεσία, και δεύτερο, για την απόκτηση μίας καλής και συστηματικής μεθόδου μετάβασης από τα στοιχεία δηλ. τα ονόματα, στις αποφάνσεις, δηλ. τις συνδέσεις ονομάτων, και μετά στους συλλογισμούς, δηλ. στις συνδέσεις των αποφάνσεων, έως ότου καταλήξουμε στη γνώση όλων των συνεπειών, όσες συνάγονται από τα ονόματα, τα οποία σχετίζονται με το εκάστοτε θέμα. Αυτή η διαδικασία αποκαλείται επιστήμη” (*Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. V, σελ. 118).

²¹² Πάντως, παρά το ότι “οι προσωπικές πολιτικές αντιλήψεις του Hobbes έκλιναν προς την απόλυτη μοναρχία, δεν παραλείπει ωστόσο να τονίζει πως το σύστημά του, μολονότι καθίσταται ίσως πιο ευάλωτο, δεν αποκλείει, κάθε άλλο μάλιστα, το δημοκρατικό πολίτευμα, (βλ. *Lev.* τόμ. Α’, κεφ. XIV). Σε κάθε αναφερόμενη στον άρχοντα φράση του διευκρινίζεται ότι τα διαλαμβανόμενα ισχύουν είτε αυτός είναι άτομο, είτε είναι συνέλευση. Και στις δύο περιπτώσεις, η συμβολαϊκή ανάθεση καθιστά τον κυρίαρχο «εκπρόσωπο», αντιπρόσωπο δηλαδή και φορέα της βούλησης του λαού”, *Lev.*, τόμ. Α’, σελ. 54 (πρόλ.). Αξιόλογη (αναφορικά με την αντίθεση Hobbes-Kant) είναι η ομοιότητα την οποία παρουσιάζουν οι απόψεις τους ως προς τη ρητορική τέχνη. Στη *ΚΚΑ*, § 53, σελ. 265-266, ο Kant, (αν και αναγνωρίζει την αισθητική αξία της ρητορικής), την “υποβιβάζει”, σύμφωνα με τη γενικότερη ηθικοκανονιστική σκέψη του: “Άλλωστε, η απλή και σαφής έννοια των ειδών αυτών των ανθρώπινων ζητημάτων (η υπογράμμιση στο ‘ζητημάτων’ δική μου), συνδυασμένη με μια ζωντανή αναπαράσταση με παραδείγματα και χωρίς παράβαση των κανόνων της ευφωνίας της γλώσσας ή της ευπρέπειας της έκφρασης της σχετικής με τις Ιδέες του Λόγου [τα «ιδέες» και «λόγου» κεφαλαία (και) στο πρωτότυπο, σημ. του συντ.] (πράγματα που συναπαρτίζουν την ευφράδεια) έχει ήδη αφ’ εαυτής επαρκή επίδραση στα ανθρώπινα πνεύματα, ώστε να μη χρειάζεται να επιστρατεύει κανείς επί πλέον τους μηχανισμούς της πειθούς, οι οποίοι, καθώς μπορούν να χρησιμεύσουν εξίσου και για τον

Σύμφωνα με τον ίδιο, οι περισσότερο ευνοημένοι σε μια δημοκρατία είναι οι ρήτορες, “μια σκηνή ανήθικων βιρτουόζων του λόγου”²¹³, οι οποίοι μπορούν και καταλύουν τις ιδεολογικές συγγένειες, όντας ικανοί να δημιουργήσουν ακόμα και εμφύλιο πόλεμο. Τις απόψεις του Hobbes ενστερνίζεται ο Π. Κονδύλης σε κάθε περίπτωση την οποία αναφέρεται στο κεντρικό για το θεωρητικό του μοντέλο ζήτημα του μονοπωλίου της ερμηνείας²¹⁴, όταν ορίζει την έννοια του κυριάρχου²¹⁵, αλλά και στη γενικότερη θεωρία του περί πολέμου. Αναφορικά δε με την υιοθέτηση των χομπσιανών απόψεων από τον Π. Κονδύλη, είναι εύκολο να γίνει αντιληπτό ότι ενώ ο Κονδύλης ενστερνίζεται τη θέση περί *υποκειμενικότητας* του Λόγου την οποία προβάλλει το χομπσιανό ερμηνευτικό μοντέλο, αρνείται το αίτημα που προτείνει η χομπσιανή προσπάθεια εξορθολογισμού του Λόγου με τη σύντονη διυποκειμενικότητα που την ακολουθεί, η οποία και συνιστά (εν μέρει)²¹⁶ το *δεσμευτικό αξιακό πλαίσιο* (εφόσον στον χομπσιανό κοινωνικό συμβατισμό μιλάμε για επίτευξη του τριπτύχου ειρήνη-ομόνοια-ελευθερία (και συνακόλουθα ευδαιμονία²¹⁷), καθώς, για τον Κονδύλη η έννοια όχι μόνο του [Λ]όγου, αλλά και της *ορθολογικότητας* είναι (και θα παραμείνει) συγκεχυμένη²¹⁸. Ο Hobbes όμως, ο

εξωραϊσμό ή την κάλυψη των ελαττωμάτων και της πλάνης, δεν μπορούν να εξαλείψουν εντελώς την κρυφή υποψία περί μιας τεχνητής εξαπάτησης. Στην ποίηση τα πάντα συμβαίνουν με εντιμότητα και ειλικρίνεια. Δηλώνει ότι θέλει να ασχολείται με ένα απλό ψυχαγωγικό παιχνίδι με τη φαντασία και μάλιστα κατά τη μορφή σε αρμονία με νόμους της διάνοιας και δεν επιζητεί να εξαπατήσει και να περιπλέξει τη διάνοια μέσω της κατ’ αίσθηση αναπαράστασης.” Βλ. επίσ. την υποσημείωση του ίδιου του Kant: “Οφείλω να ομολογήσω ότι ένα ωραίο ποίημα υπήρξε για μένα πάντοτε μ[ί]α καθαρή απόλαυση, ενώ η ανάγνωση και του καλύτερου λόγου ενός Ρωμαίου δημόσιου αγορητή ή ταρινού κοινοβουλευτικού ή εκκλησιαστικού ομιλητή ήταν πάντοτε αναμειγμένη με το δυσάρεστο συναίσθημα της αποδοκιμασίας μιας ύπουλης τέχνης, η οποία σε σπουδαία ζητήματα εννοεί να παραιτείται κατά της ανθρώπων ως μηχανές σε μια κρίση που, όταν τη στοχασθούν ήρεμα, θα πρέπει να χάσει γι’ αυτούς κάθε αξία. Η ευγλωττία και η καλλιπέπεια (και οι δύο μαζί απαρτίζουν τη ρητορική) ανήκουν στις καλές τέχνες· αλλά η τέχνη του ρήτορα (*ars oratoria*), ως τέχνη να μεταχειρίζεται κανείς τις αδυναμίες των ανθρώπων για τις δικές του προθέσεις (οσοδήποτε καλής προαιρέσεως ή πράγματι καλές και αν είναι αυτές), δεν αξίζει κανέναν σεβασμό”.

²¹³ Πρβλ. H. Bredekamp, *Thomas Hobbes visuelle Strategien*, Berlin, 1999, σελ. 124. (Για τον Hobbes, βλ. *Lev.*, τόμ. Α’, σποράδην.

²¹⁴ Βλ. *IA*, σελ. 129: “Ωστε ο αγώνας για την «αληθινή» ερμηνεία είναι αγώνας για την επικράτηση του εκάστοτε εκπροσώπου της”.

²¹⁵ “Κυριάρχος είναι όποιος μπορεί να ερμηνεύει δεσμευτικά δήθεν αντικειμενικές αρχές”, (*IA*, σελ. 124). Πρβλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 353: “Ούτε υποστασιοειδείς και αυτόνομες ιδέες ούτε ουσιαδώς δεδομένοι λαοί και φυλές ούτε συλλογικές ψυχές και πνεύματα καθορίζουν σε όλα αυτά τα φαινομενικώς ετερογενή πεδία τους κυριάρχους αστερισμούς και τις εκβάσεις του γίνεσθαι, αλλά συνεχώς μεταβαλλόμενες και συνεχώς εναλλασσόμενες συγκεκριμένες σχέσεις και ομαδοποιήσεις συγκεκριμένων ανθρώπων, που κάθε φορά (θέλουν να) ορίζουν δεσμευτικά τι πρέπει να θεωρείται ιδεατή υπόσταση ή υπερπροσωπικό ή και υπεριστορικό συλλογικό σώμα”.

²¹⁶ Λέγω “εν μέρει”, διότι η χομπσιανή πολιτική θεωρία συναρμόνεται και με την έννοια της *αιτιότητας*.

²¹⁷ Βλ. *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. XI, σελ. 169: “Η ευδαιμονία είναι η διαρκής πορεία της επιθυμίας από το ένα αντικείμενο στο άλλο, όπου η απόκτηση του πρώτου δεν είναι παρά ο δρόμος για το επόμενο. Αυτό οφείλεται στο ότι σκοπός της ανθρώπινης επιθυμίας δεν είναι μια μοναδική και στιγμιαία απόλαυση· είναι αντίθετα η εξασφάλιση της ικανοποίησης και των μελλοντικών επιθυμιών δια παντός. Συνεπώς, οι θεληματικές πράξεις και διαθέσεις όλων των ανθρώπων τείνουν όχι μόνο στην κατάκτηση, αλλά και στην εξασφάλιση μιας ευτυχισμένης ζωής. Οι διαφορές τους αφορούν αποκλειστικά τους τρόπους εκπλήρωσης και πηγάζουν εν μέρει από την ποικιλία των παθών των ανθρώπων και εν μέρει από τη διαφορετική γνώση ή γνώμη του καθενός για τις αιτίες που παράγουν το επιθυμητό αποτέλεσμα”.

²¹⁸ Βλ. το κείμενο “Η μονοδιάστατη και η πολυδιάστατη ερμηνεία του διαφωτισμού”, στο *Μελαγχολία και πολεμική. Δοκίμια και μελετήματα*, πρόλογος: R. Kosseleck, επιμ., μτφ.: Κ. Κουτσουρέλης, Αθήνα, Θεμέλιο και κληρονόμοι Π. Κονδύλη, 2002, σελ. 103: “[Ο]ι ορισμοί της έννοιας του Λόγου καθώς και της έννοιας της φύσης που προτάθηκαν εκάστοτε από διάφορους στοχαστές και ρεύματα απέχουν κατά

πολύ ο ένας από τον άλλο ή μάλιστα είναι διαμετρικά αντίθετοι μεταξύ τους, ώστε δεν γίνεται να συνθέσουμε από αυτούς έναν θετικό ενιαίο ορισμό του Διαφωτισμού υπό την αιγίδα του Λόγου, μολονότι όλες οι πλευρές τον επικαλούνται. Και όταν ζητούμε την υιοθέτηση ενός συγκεκριμένου ορισμού της έννοιας του Λόγου και τη χρήση του ως μέτρου και γνώμονα, απλώς γνωστοποιούμε την προθυμία μας να ταυτιστούμε με την αυτοκατανόηση ορισμένης πτέρυγας του διαφωτιστικού κινήματος και να θυσιάσουμε την περιγραφική προσέγγιση προς όφελος κανονιστικών επιδιώξεων". Η, λίγο παρακάτω, (σελ. 116), και ως συμπέρασμα: "Μοιάζει ωστόσο απίθανο, ότι οι κανονιστικές συντηρήσεις του Διαφωτισμού θα πάγουν μελλοντικά να κυριαρχούν στην ευρεία σκηνή, ανεξαρτήτως του τι προωθεί σήμερα η έρευνα. Και τούτο, επειδή είναι πολύ μεγάλος ο αριθμός των φιλοσόφων και των διανοούμενων που κατανοούν και προβάλλουν τη δική τους κανονιστική και αξιολογική σκέψη ως συνέχιση ενός μονοδιάστατα ερμηνευόμενου Διαφωτισμού, τον οποίο επικαλούνται συνήθως ως έσχατη νομιμοποίηση του εγχειρήματός τους, ενώ οι αντίπαλοί τους απλώς αντιστρέφουν τα πρόσημα. Η έριδα για τον χαρακτήρα και τις συνέπειες του Διαφωτισμού επομένως θα συνεχιστεί. Από τη φύση της η φιλοσοφική σκέψη δεν είναι λιγότερο πολιτική και πολεμική από την ίδια την πολιτική σκέψη. Και όπως ακριβώς ο ίδιος ο Διαφωτισμός, έτσι και η ερμηνεία του δεν μπορεί παρά να τελεί υπό τον αστερισμό της πολιτικής και της πολεμικής". Σαφώς, με την αναφορά του σε "θετικό ορισμό του Διαφωτισμού", αν και ευστοχεί αναφορικά με την κριτική του στο ρεύμα του ορθολογισμού, προβαίνει σε αξιολογική κρίση. Το να αποτελεί "κανονιστική ερμηνεία", το να τάσσει δηλαδή κανείς εαυτόν εντός του ενός διαφωτιστικού ρεύματος (και δη του ορθολογισμού), αποτελεί ερώτημα, ενώ το πόσο τελικά επικαλούνται οι εμπειριστές φιλόσοφοι την έννοια του (ορθού) Λόγου και ποιος ο ρόλος της έννοιας της ορθολογικότητας στο στοχασμό τους ζήτημα του οποίου η έρευνα θα προσέφερε πολύτιμα συμπεράσματα αναφορικά με τον εν λόγω προβληματισμό. Ωστόσο, στο ίδιο κείμενο, ο Κονδύλης προβαίνει και σε όντως περιγραφικές τοποθετήσεις αναφορικά με το κίνημα του Διαφωτισμού και (συναφώς) της έννοιας του (ορθού) [Λ]όγου. Βλ. ενδ. σελ. 103 - 104: "Όμως συχνότατα ο ορθολογισμός ρίχτηκε μαζί με τη νοσηλαρχία στο ίδιο καζάνι' έτσι δημιουργήθηκε σύγχυση μεταξύ του περιεχομένου του Λόγου και της γνωσιοθεωρητικής του διάρθρωσης και νομίστηκε ότι η ομολογία πίστεως προς τον Λόγο είναι το ίδιο πράγμα με την ομολογία πίστεως προς τη νόηση ως ύψιστη και πολυτιμότερη ανθρώπινη ικανότητα". Πρβλ. (ως προς το ίδιο θέμα), σελ. 105, 110, αλλά και το άρθρο του "Εννοιολογική σύγχυση και Πολιτική εκμετάλλευση". Πρβλ. επιπλέον τη διδ. του διατρ. *EDD*, σελ. 19, (η μτφ. δική μου): "Αρχικά, πρέπει να τονιστεί, ότι η ταυτότητα αυτής της δυαλιστικής μορφής σκέψης δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να οριστεί σύμφωνα με τη σκέψη "του" Διαφωτισμού, εάν υπό τον όρο Διαφωτισμός δεν επιθυμούμε να κατανοήσουμε –αφηρημένα– ένα ηθικό χειραφετητικό ιδεώδες, αλλά –συγκεκριμένα– την πολλαπλότητα των Ευρωπαϊκών πνευματικών ρευμάτων από το β' μισό του 17^{ου} αιώνα". Ο Κονδύλης θα υποστηρίξει και την αδυναμία μονοσήμαντου προσδιορισμού της έννοιας της *μεταφυσικής*, (βλ. *KM*, σελ. 13, όπου "το γεγονός ότι δεν υπάρχει ως τώρα –και ούτε μπορεί να υπάρξει– μονοσήμαντος και γενικά δεσμευτικός ορισμός της μεταφυσικής, δεν σημαίνει κι ότι δεν μπορούμε να παρακολουθήσουμε την πορεία της κριτικής των μεταφυσικών ιδεών θέτοντας ορισμένα εννοιολογικά και δομικά κριτήρια ικανά τόσο [...]", δεν θα δυσκολευτεί όμως καθόλου (αμέσως παρακάτω, σελ. 13-14) να δώσει έναν ορισμό της μεταφυσικής: "Ως περιεχόμενο, κάθε μεταφυσική στηρίζεται στη(v) διάκριση ανάμεσα σε Υπερβατικό και Εμμενές, σε υπερεμπειρικό Εκείθεν και εμπειρικό Εντεύθεν, θεωρώντας το πρώτο ως «αληθινή» ανόθευτη πραγματικότητα και συνάμα (στις μεγάλες παραδοσιακές της εκδοχές τουλάχιστο) ως πηγή ηθικών-κανονιστικών αρχών. [...]. Ως γνωστική μορφή, πάλι, δηλ. ως σύστημα προτάσεων δεμένων μεταξύ τους σύμφωνα με τους κανόνες της τυπικής λογικής κι ανεξάρτητα από το εκάστοτε περιεχόμενο της, η μεταφυσική επιδιώκει την έλλογη αποδεικτική σύλληψη του όντος ή των έσχατων αρχών του". Φυσικά, δεν είναι δυνατόν να μην αναγνωρίσουμε τη σαφήνεια και περιεκτικότητα του κονδυλικού ορισμού, –έστω και αν το συμπέρασμά του Κονδύλη "η μεταφυσική εμφανίζεται έτσι ως η έμπρακτη απόδειξη της παντοδυναμίας του Λόγου", (σελ. 14), υποκρύπτει μία (υπαγορευόμενη βέβαια από τη δυσπιστία του στοχαστή ως προς τις προθέσεις των ενδημούντων στον φιλοσοφικό στίβο) σκεπτικιστική ένσταση. Πρβλ. το άρθρο του "Ελληνικός Διαφωτισμός και Μεταφυσική", στην επιστ. επετ. *Φιλοσοφία*, (Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας), τόμ. 10-11, Αθήνα, 1981, σελ. 422-432 (στο εξής *Φιλ.*), σελ. 422-423-424-431: "Είναι πρώτα-πρώτα αυτονόητο, ότι η σημασιολογική αλλαγή όχι του οποιουδήποτε, παρά ενός κεντρικού όρου της φιλοσοφικής γλώσσας, ανακαστικά υποδηλώνει την μεταβολή ή και την ανατροπή παραδοσιακών προτεραιοτήτων και αξιολογήσεων. Έτσι και η έννοια της μεταφυσικής αρχίζει να αποκτά διαφορετικό περιεχόμενο από την στιγμή που εγκαινιάζεται ο κοσμοθεωρητικός υποβιβασμός του παραδοσιακού ύψιστου αντικειμένου της, δηλ. της σφαιρας του υπερβατικού πνεύματος ως καθαρής νόησης ή ως Θεού. [...]. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, το πρωτείο του Θεού και της θεολογίας όπως το ήξερε η παραδοσιακή μεταφυσική, κάνει τόπο στο πρωτείο του Ανθρώπου και της ανθρωπολογίας, πράγμα που, με την σειρά

ο οποίος απέχει από τέτοιου είδους σκεπτικιστικές διατυπώσεις, θα υποστηρίξει όχι μόνο τη σαφή σύνδεση της έννοιας της ορθολογικότητας με την έννοια της *συναίνεσης* κατά τη σύσταση του κοινωνικού συμβολαίου²¹⁹, αλλά θα επιδιώξει επιπροσθέτως τη θεμελίωση του πολιτικού βίου στην έννοια της *αλήθειας*, ως προϊόν γνώσης (συμβατικών βέβαια) προτάσεων της παραγωγικής λογικοτυπικής επιστημονικής μεθόδου²²⁰. Για τον Hobbes, “στις περιπτώσεις που ο λογισμός εκφράζεται με την ομιλία και αρχίζει με τους ορισμούς των λέξεων για να προχωρήσει στη σύνδεση των λέξεων σε γενικές αποφάνσεις και μετά στη σύνδεση των τελευταίων σε συλλογισμούς, η κατάληξη ή το τελικό άθροισμα αποκαλείται *συμπέρασμα*”²²¹, (συναγωγικός συλλογισμός), ενώ “η σταθεροποίηση των σημασιών αποκαλείται ορισμός, κι αποτελεί την αφετηρία κάθε συλλογισμού”²²². Για τον Hobbes, παρά το ότι είναι δυνατόν να έχουμε σταθεροποιημένους ορισμούς των λέξεων²²³, ενώ το νόημα των λέξεων συνίσταται “στο ότι περιγράφουν ενδεικτικά

του, σημαίνει, ότι η θεώρηση από τη σκοπιά του Όντος δίνει τη θέση της στη θεώρηση από τη σκοπιά του Ανθρώπου και των γνωστικών του δυνατοτήτων. [...] Η «μεταφυσική» του Διαφωτισμού δεν είναι, λοιπόν, τίποτε άλλο από την γενετική γνωσιοθεωρία και ψυχολογία, που μπήκε στο επίκεντρο του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος μετά την κατάρρευση των παλιών οντολογικών προτεραιοτήτων και των συναφών νοησιαρχικών τάσεων και συνάμα αποτελεί και μια γενική επιστημολογία, αφού οι επιστήμες κατά την αντίληψη του Διαφωτισμού οφείλουν να στηρίζονται [...] σε ορισμένες απλές, εμπειρικά αποδείξιμες αρχές και να μεθοδεύουν την εργασία τους με τρόπο επαγωγικό. [...] Ο Διαφωτισμός είχε επιστρατεύσει τη νέα έννοια της μεταφυσικής ως συνειδητή πολεμική αντιστροφή της παλιάς, επιθυμώντας να τονίσει, ακριβώς με την εμφατική χρήση του ίδιου γλωσσικού τύπου, τη ριζική αντίθεση του περιεχομένου της δικής του κοσμοθεώρησης απέναντι στη θεολογική”. Αναφορικά με τον εύστοχο ορισμό της μεταφυσικής από τον Π. Κονδύλη, βλ. το άρθρο του J. M. Beyssade “Η καρτεσιανή ταξινόμηση των παθών”, μφ.: Γ. Πρελορέντζος, σελ. 2 (ορισμός της μεταφυσικής από τον Descartes, γύρω στο 1643): “Η μεταφυσική συγκροτείται σε αυστηρή επιστήμη, όταν η καθαρή νόηση παραμερίζει τις αισθήσεις και τη φαντασία για να αναπτύξει την πρωταρχική έννοια της σκέψης, *cogitatio*, και για να την εφαρμόσει στην ψυχή και στο Θεό”. Βέβαια, στο ύστερο έργο του, (αναφέρομαι ειδικότερα στο *ΠΑΝ*), ο Κονδύλης θα επανεξετάσει με περισσότερη κριτική διάθεση το πρόβλημα της ορθολογικότητας, διοπτεύοντας πολυπρισματικά τους πολυπληθείς ορισμούς και τα προβλήματά των.

²¹⁹ Χωρίς βέβαια να αίρει την αναγκαιότητα ύπαρξης του θετικού δικαίου και των όσων αυτό συνεπάγεται, π.χ. ποινές, περιορισμούς, υπακοή, ακόμα και την δια της βίας επιβολή της εξουσίας των νόμων δικαίου, βλ. χαρακτ. *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. XVII, σελ. 237, όπου “οι συμβάσεις, δίχως το ξίφος, δεν είναι παρά λόγια, εντελώς αδύναμα να εξασφαλίσουν οποιονδήποτε ακόμα και στο παραμικρό”.

²²⁰ Βλ. *Lev.*, τόμ. Α', σποράδη.

²²¹ *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. VII, σελ. 136, ενώ, “η ίδια η γνώση των λογικών ακολουθιών από τη σκέψη...”.

²²² *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. IV, σελ. 106. Ο Hobbes δείχνει να αφορμάται από τον σωκρατικό *ορισμό του ορισμού* μίας έννοιας (ορίζουμε μία έννοια όταν την περιγράψουμε με τόσες και τέτοιες λέξεις ώστε στο τέλος να μην μπορούμε ούτε να προσθέσουμε, ούτε να αφαιρέσουμε ούτε ν' αλλάξουμε μία λέξη χωρίς ν' αλλάξει το νόημα της έννοιας που προσπαθούμε να ορίσουμε) αλλά και να επαναλαμβάνει τον Αριστοτέλη, (ο οποίος αναγνωρίζει μεγαλόθυμα το σωκρατικό έργο στο *Μετά τα Φυσικά*, 1078b – 10-11 “Δύο γαρ έστι α τις αν αποδώη Σωκράτει δικαίως, τους τ' επακτικούς λόγους και το ορίζεσθαι καθόλου” ταύτα γαρ έστιν άμφω περί αρχήν επιστήμης”. Ο Αριστοτέλης, απλώς θα αναφερθεί σε ιδιότητες οι οποίες θα συνθέσουν το πλάτος ενός ορισμού βλ. *Αναλυτικά Ύστερα*, όπου “ο ορισμός μίας έννοιας προκύπτει με τη συλλογή των ιδιοτήτων της, που όταν τελειώσει θα έχει το ίδιο πλάτος με την έννοια που πρέπει να οριστεί”, και σε κατηγορίες οι οποίες εξυπηρετούν τη “σύνθεση” του ορισμού, (βλ. γενικότερα τα *Αναλυτικά Ύστερα*): Ουσία, ποιότητα, ποσότητα, σχέση, τόπος, χρόνος, κατάσταση, τοποθέτηση, ενέργεια, πάθος. Σε κατηγορίες θα αναφερθεί και ο Th. Hobbes, υποστηρίζοντας ότι το νόημα των λέξεων συνίσταται στο ότι “περιγράφουν συγκεκριμένα αντικείμενα στα οποία αναφέρονται, εξαντλώντας έτσι τη λειτουργία της γλώσσας στην περιγραφή των αντικειμένων που δηλώνονται με τις λέξεις”, Λ. Κ. Μπαρτζελιώτης, “Το πρόβλημα του «είναι» και του «πρέπει» κατά τον T. Hobbes”, *Δοκίμια αξιολογίας και φιλοσοφίας του πολιτισμού*, Αθήνα, Ίδρυμα Σ. Καράγιωργα, 1984, σελ. 33-43, (σελ. 37). Πρβλ. υποσ. 194.

²²³ Βλ. *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. IV, σελ. 106, αλλά και 107, όπου “η πρώτη χρήση της ομιλίας έγκειται στον ορθό ορισμό των ονομάτων, που σημαίνει και κατοχή της επιστήμης”. Για τον ίδιο τον Hobbes η

ορισμένα αντικείμενα στα οποία αναφέρονται, εξαντλώντας έτσι τη[ν] λειτουργία της γλώσσας στην περιγραφή των αντικειμένων που δηλώνονται με τις λέξεις²²⁴

Ουσιωδέστερη όμως επιχειρηματολογία ενάντια στις απόψεις του Κονδύλη αναφορικά με την αδυναμία προσδιορισμού μίας καθολικής έννοιας ορθολογικότητας η οποία και θα αποτελεί δικαιοσύνη προϋπόθεση, αντλείται από την καντιανή συμβολαϊκή θεωρία και κυρίως την συγκρότησή της ως αντιτιθέμενη στον χομπσιανό τύπο κοινωνικού συμβολαίου. Έτσι, ενώ σύμφωνα με τον Hobbes η σύναψη συμβολαίου εκδηλώνεται ως έξοδος από την *status naturalis* έχοντας ως *στόχευση* την προστασία των πολιτικών δικαιωμάτων ενός εκάστου, ο υπολογιστικός Λόγος συμβάλλει δηλαδή στη συγκρότηση κοινωνίας υποκειμένων τα οποία συναινούν στη συγκρότηση αυτή για να μη θίγονται τα δικαιώματα/συμφέροντά τους, στη συμβολαϊκή καντιανή πολιτική φιλοσοφία, ο πρακτικός Λόγος²²⁵ αποτελεί λυδία λίθο της οργανωμένης κοινωνίας στο βαθμό κατά τον οποίο το ίδιο το αίτημα σύναψης συμβολαίου είναι ουσιαστικά *υποθετικό*: Οι εν *status naturalis* βιούντες, ενώ δεν γνωρίζουν τον τρόπο λειτουργίας της έννομης κοινωνίας πάραυτα *προχωρούν* στη συγκρότησή της *ως εάν συνομοθετούσαν*, αφού τα δικαιώματα τα οποία δεν προϋπάρχουν στην προκοινωνική κατάσταση οφείλει να τα δημιουργήσει τώρα η *αμοιβαία υποχρέωση*²²⁶. Έτσι, ο καντιανός λόγος περί συμβολαίου λειτουργεί ως λόγος *ευρετικός* και όχι *παραγωγικός* όπως στον Hobbes εφόσον τα δικαιώματα σύμφωνα με τον Kant *γεννώνται*, δημιουργούνται, ή ακόμα καλύτερα *ανακαλύπτονται* στην πολιτική κοινωνία την ίδια στιγμή που για τον Hobbes τα δικαιώματα προϋπάρχουν της πολιτικής κοινότητας η οποία αφενός τα αναγνωρίζει και αφετέρου τα προστατεύει. Κατά τον ίδιο τρόπο, προβάλλει στο καντιανό θεωρητικό σχέδιο η σύγκλιση των εννοιών της νομιμότητας και της ηθικότητας. Για την καντιανή

επιστήμη ορίζεται ως *γνώση των συνεπειών*, και αποκαλείται επίσης Φιλοσοφία, (βλ. *Leviathan*, κεφ. IX, σελ. 154-155, πίναξ), και διακρίνεται γενικά σε Φυσική Φιλοσοφία (ή επιστήμη), η οποία μελετά τις συνέπειες των συμβεβηκότων των φυσικών σωμάτων και Πολιτική Φιλοσοφία, η οποία και μελετά τις συνέπειες των συμβεβηκότων των πολιτικών σωμάτων. Είναι εδώ σημαντικό να τονιστεί ότι συνακόλουθα με την προσπάθειά του Hobbes να αποδεσμευτεί από την κλασική πολιτική Φιλοσοφία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη όπου η *Ηθική* αποτελούσε τμήμα της Πολιτικής Φιλοσοφίας και την προσπάθειά του να προσανατολίσει την Πολιτική Φιλοσοφία προς έναν συνεπή φυσικοκρατικό υλισμό, θα συνταχθεί με τις απόψεις του Επίκουρου, αποδεχόμενος ουσιαστικά ότι ο άνθρωπος είναι φύσει απολιτικό αλλά και ακοινωνικό ζώο, υπάγοντας έτσι την Ηθική αλλά και τη[ν] Νομική Επιστήμη (ή επιστήμη του Δικαίου) στη σφαίρα των *Φυσικών Επιστημών*. Εάν δε εκλάβουμε και τον ιδεότυπο του *Leviathan* ως νοητικό πείραμα, συμπεραίνουμε ότι και η λογική του Βρετανού φιλοσόφου ακολουθεί τα πρότυπα των Φυσικών Επιστημών της εποχής του. (Παρεμπιπτόντως, ο Hobbes, παρά τον αντιαριστοτελισμό του, καταλήγει σε έναν αρκετά αριστοτελικό ορισμό της *νόησης*, βλ. *Lev.*, τόμ. Α', "Η φαντασία που δημιουργείται στον άνθρωπο (ή σε οποιοδήποτε άλλο πλάσμα προικισμένο με τη λειτουργία του φαντάζεσθαι) μέσω λέξεων ή άλλων εθελοντικών σημείων είναι ό, τι γενικά αποκαλούμε νόηση". Για την ταύτιση τέλος του Hobbes με το φυσικομαθηματικό πρότυπο και την προσπάθεια αποδέσμευσής του από την παραδοσιακή, την "ιδεαλιστική" πολιτική φιλοσοφία βλ. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα, Γνώση, 1988, σελ. 204 ("ταυτίζοντας σιωπηρά την παραδοσιακή πολιτική φιλοσοφία με την ιδεαλιστική παράδοση"). Πρβλ. (στο ίδιο), σελ. 207, βλ. στο ίδιο το *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. XLVI, όπου τα μαθηματικά χαρακτηρίζονται ως "μητέρα κάθε επιστήμης".

²²⁴ Α. Κ. Μπαρτζελιώτη, "Το πρόβλημα του «είναι» και του «πρέπει κατά τον Th. Hobbes", *Δοκίμια Αξιολογίας και Φιλοσοφίας του Πολιτισμού*, Αθήνα, 1984, σελ. 33-43, (σελ. 37, για απ' απευθείας με τις απόψεις του Hobbes βλ. *EW I*, 83-84, όπου "ο ορισμός είναι μία πρόταση το κατηγορούμενο της οποίας αναλύει το υποκείμενο όταν έχει τη δυνατότητα, και όταν δεν την έχει το επεξηγεί", με τον ορισμό να είναι συνεπής όταν η εξήγηση ενός συγκεκριμένου ονόματος γίνεται με «ομιλία», είτε ανάλυση του ονόματος σε μέρη. Χαρακτηριστικά όμως αναφέρει, ότι κατά τη διατύπωση του ορισμού, οφείλεται να είναι αποφευκτέα η ομωνυμία.

²²⁵ Βλ. τον ορισμό του πρακτικού Λόγου κατά Kant.

²²⁶ Σύμφωνα πάντα με την κατηγορική προσταγή.

φιλοσοφία το ηθικό πράττειν προκύπτει ως *καθήκον*²²⁷ την ίδια στιγμή που για τον Hobbes, κάθε ηθικό δικαίωμα εντός της πολιτικής κοινωνίας θεμελιώνεται στον φυσικό νόμο, το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, “πηγή κάθε δικαιοσύνης και ηθικής”²²⁸. Σύμφωνα με τα παραπάνω, η αντίθεση είναι κάτι περισσότερο από ευκρινής: Ενώ δηλαδή στον Kant η προάσπιση των δικαιωμάτων αποτελεί *αίτημα* το οποίο μόνο η πολιτική κοινωνία είναι ικανή να πραγματοποιήσει (δικαιώματα υπάρχουν δηλαδή *μόνο* στον πολιτικό βίο ακόμα και αν ο σεβασμός τους αποτελεί ζητούμενο)²²⁹, στον Hobbes η ύπαρξη και προστασία των δικαιωμάτων *αποφασίζεται*, τα δικαιώματα δηλαδή είναι δικαιώματα τα οποία η πολιτική κοινωνία συγκροτείται έχοντας ως σκοπό να προστατέψει²³⁰. Λαμβάνοντας έτσι υπ’ όψιν την πολύ γενική και παραδεδομένη αυτή αντίθεση μεταξύ των δύο μεγάλων στοχαστών, η συγγραφή κατά την πορεία της “προχωρά” στη συγκρότηση του αντίλογου στον Κονδύλη έχοντας ως βάση τον καντιανό φορμαλισμό. Επίσης, στον Κονδύλη, συναντάται ένας χρηστικός ορθολογισμός. Όπως ουσιαστικά και στον Hobbes, υπάρχει ουτιλιταριανισμός²³¹, ο οποίος, αν μη τι άλλο, συνδέεται σαφώς με το πνεύμα του καπιταλισμού, στο βαθμό που και στον Κονδύλη είναι αδύνατο να υπάρξει επαρκής ορθολογική δικαιολόγηση των κανόνων, αξιών που συνδράμουν στη διατύπωση

²²⁷ Βλ. Κ. Ψυχοπαίδη, *Κριτική Φιλοσοφία και λογική των θεσμών. Έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφ.: Σταθάτου, Ο., Εστία, Αθήνα, 2001, σελ. 161-162-163: “Στόχος του έλλογου-ηθικού πολιτικού πράττειν καθίσταται η ανιδιοτελής γενίκευση του θεσμικού πλαισίου. Το πλαίσιο αυτό αναφέρεται ρυθμιστικά προς την εντελώς ιδιοτελή κοινωνία, η οποία έχει ήδη αναπτυχθεί σε συνάρτηση με τις αναλύσεις της φυσικής κατάστασης. [...]. Η τελεολογικοποίηση των ενεργειών των μεμονωμένων ατόμων πραγματοποιείται με βάση την μεθοδική προσφυγή στον έλλογο χαρακτήρα των θεσμών. Ήδη η καντιανή ανάλυση της νομιμότητας κατέδειξε ότι η πολιτική σφαίρα έχει διπλασιαστεί. Νομιμότητα είναι μια γενικότητα που διαμεσολαβείται από τον καταναγκασμό ηθικότητα, αντίθετα, είναι το νόμιμο ως κάτι ηθελημένο. [...]. Η κοινότητα στο κράτος θεμελιώνεται στην έλλογη «λαϊκή βούληση» του πολιτών (αυτό σημαίνει ότι θεμελιώνεται στη *volonté generale*, τη γενική βούληση, η οποία ταυτίζεται με τον Λόγο). Ο Λόγος, ο οποίος αναπτύσσεται από τον Kant ως όρος δυνατότητας της θεωρητικής γνώσης και ως κανονιστική αρχή για την κατανόηση της ιστορικής τελεολογίας, αναδεικνύεται, στο επίπεδο της πράξης ως κυρίαρχη θεμελιωτική αρχή της κοινωνίας”.

²²⁸ Βλ. Lev. κεφ. XIV, πρβλ. κεφ. XXI, XXVIII, XXXII. Πρβλ. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, σελ. 219-220: “Δεν υπάρχουν, λοιπόν, απόλυτα ή απεριόριστα καθήκοντα· τα καθήκοντα είναι υποχρεωτικά μόνο κατά την έκταση που η εκτέλεσή τους δεν θέτει σε κίνδυνο την αυτοσυντήρησή μας. Μόνο το δικαίωμα της αυτοσυντήρησης είναι απεριόριστο ή απόλυτο. Από τη φύση υπάρχει μόνο απόλυτο δικαίωμα και μη απόλυτο καθήκον. Ο νόμος της φύσης, ο οποίος διατυπώνει τα φυσικά καθήκοντα του ανθρώπου, δεν είναι νόμος με την καθαυτό σημασία. Αφού το θεμελιώδες και απόλυτο ηθικό γεγονός είναι δικαίωμα και όχι καθήκον, η λειτουργία καθώς και τα όρια της πολιτικής κοινωνίας πρέπει να ορίζονται με τους όρους του φυσικού δικαιώματος του ανθρώπου και όχι με τους όρους του φυσικού του καθήκοντος. [...] Και η εξουσία του κράτους συναντά το απόλυτο όριό της στο φυσικό αυτό δικαίωμα και όχι σε κάποιο άλλο ηθικό γεγονός. [...] Αν μπορούμε να ονομάσουμε φιλελευθερισμό την πολιτική εκείνη διδασκαλία, η οποία θεωρεί ως θεμελιώδες πολιτικό γεγονός τα δικαιώματα σε αντιδιαστολή προς τα καθήκοντα του ανθρώπου και ταυτίζει τη λειτουργία του κράτους με την προστασία ή τη διασφάλιση των δικαιωμάτων αυτών, οφείλουμε να πούμε ότι ιδρυτής του φιλελευθερισμού ήταν ο Hobbes”.

²²⁹ Για την καντιανή έννοια της *συναίνεσης* στη σύναψη του συμβολαίου προς όφελος της απεριόριστης πολιτικής ελευθερίας βλ. *MH*, § 47, σελ. 196. Για ανάλυση, βλ. Κ. Ψυχοπαίδη, *Το πρόβλημα της θεμελίωσης μιας κριτικής του θεσμικού λόγου και η καντιανή διαλεκτική*, Έρασμος, Αθήνα, 1976.

²³⁰ Το σφάλμα του Hobbes είναι ουσιαστικά το ότι προλαμβάνει το ζητούμενο. Πρβλ. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, σελ. 219: “Το κράτος έχει τη λειτουργία όχι να παράγει ή να προάγει τον ενάρετο βίο, αλλά να διασφαλίζει το φυσικό δικαίωμα του καθενός”.

²³¹ Ο ρόλος του κράτους δηλαδή, ο οποίος δεν οδηγεί στην πραγμάτωση της καλύτερευσης του ανθρώπου όπως στον Kant, αλλά περιορίζεται σε χρηστικό ρόλο. Για τις απόψεις του Κονδύλη αναφορικά με τα όσα λέει ο Hobbes σε σχέση με το ότι δεν “πραγματώνεται” ο άνθρωπος μέσα στο κράτος, βλ. *ΕΔ*, τόμ. Β', σελ. 71 κ.ε..

κανόνων ανεξαρτήτως του πλέγματος σχέσεων το οποίο υφίσταται εντός του κοινωνικού, κ.λ.π.).

Συγκεφαλαιωτική όπως έχει ήδη αναφερθεί για την χομπσιανή θεωρητική σκέψη είναι η έννοια της ισχύος²³². Ο Hobbes, θα ορίσει (καθολικά) την ισχύ ενός ανθρώπου ως “τα μέσα που επί του παρόντος διαθέτει για την απόκτηση κάποιου μελλοντικού αγαθού” και είναι είτε πρωτογενής, είτε εργαλειακή²³³, για να ξεκαθαρίσει παρακάτω ότι ως φυσική ισχύ ορίζει “την υπεροχή των ικανοτήτων του σώματος ή του νου, όπως [η] εξαιρετική ρώμη, μορφή, σωφροσύνη, δεξιοτεχνία, ευγλωττία, γενναιοδωρία, ευγένεια”²³⁴, ενώ ως μεγαλύτερη δυνατή ανθρώπινη ισχύ, “εκείνη που συγκροτείται από την επιμέρους ισχύ πολλών ανθρώπων οι οποίοι συναινετικά ενώνονται σ’ ένα πρόσωπο φυσικό ή πολιτικό, το οποίο διαθέτει την ισχύ του καθενός κατά τη βούλησή του, όπως συμβαίνει στην περίπτωση μιας πολιτικής κοινότητας ή τις διαθέτει σύμφωνα με κάθε ατομική βούληση, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της ισχύος μιας φατρίας ή μίας ένωσης φατριών. Συνεπώς, το να έχεις υπηρετές αποτελεί ισχύ, όπως και το να έχεις φίλους, καθώς αυτοί αποτελούν ενωμένες δυνάμεις”²³⁵. Ας σημειωθεί δε, [και ας θεωρηθεί ως σημείο συνεκτικό της συνάφειας Hobbes-Weber αλλά και (υπό όρους) Κονδύλη], ότι στον χομπσιανό φιλοσοφικοπολιτικό στοχασμό, η απόκτηση (υλικών) αγαθών κρίνεται ως σκοπός του οικονομικοκοινωνικού πράττειν²³⁶, η δε απόκτηση υλικών αγαθών αυτή συνάδει άμεσα με την έννοια της ισχύος και την αύξησή της²³⁷. Η έννοια της ισχύος στον Hobbes, συνδέεται επιπλέον με την έννοια της κυριαρχίας στη φύση²³⁸, γεγονός το οποίο διαβλέπει ο Κονδύλης. Αναφορικά με τη σχέση Κονδύλη-Hobbes, η ομοιότητα εντοπίζεται στην άποψη ότι και μόνο το γεγονός της κατοχής φίλων δηλώνει ισχύ από μόνο του (σύμφωνα με τον Hobbes)²³⁹, την ίδια στιγμή που ο Κονδύλης υπογραμμίζει ότι η κοινωνικοποίηση του ατόμου οργανώνεται με βάση το σχήμα “φίλος-εχθρός”, με την δε σύναψη φιλίας να εξυπηρετεί σαφώς (και μόνο) την αύξηση της ισχύος²⁴⁰, του δρώντος υποκειμένου, άλλως ειπείν την *κατίσχυση*. Πέραν την παραλληλία, ο Κονδύλης παραβλέποντας (προκλητικά) τον προσδιορισμένο ως *αναγκαίο* χαρακτήρα των ανθρωπίνων σχέσεων (ως σχέσεις *παραγωγικές*, οργανωμένες *ενδοσυστημικά*, σχέσεις οι οποίες αναπαράγονται με βάση την *ταξική καταγωγή* ή *θέση*, τις *ιστορικά*

²³² Προς αποφυγή σύγχυσης χρησιμοποιώ εφεξής τον χομπσιανό όρο *power* ως *ισχύς*. Ας σημειωθεί ωστόσο ότι η χρήση αυτή περιορίζεται μόνο στη χρησιμοποίηση από τον T. Hobbes του όρου *power* ως ταυτόσημου με τον όρο *cause* [αιτία], με τη χρήση του όρου *power* ως *means* [μέσον για την κατάκτηση άλλου σκοπού (φυσική-εργαλειακή ισχύς)], καθώς και με την έννοια της *political power* [πολιτική ισχύς], και δεν επεκτείνεται καθόλου τόσο στη χρήση του όρου *power* ως *personal capacity* [ατομική ικανότητα], όσο και στη συνάφεια του όρου *power* με τον όρο *will* [βούληση, δύναμη της βουλήσεως] και *freedom* [ελευθερία, ελευθερία της δύναμης]. Ο Π. Κονδύλης ή αγνοεί (πράγμα εξαιρετικά απίθανο) ή δεν ενέσχυσε κατά την ερευνητική του διαδρομή στην πολύπλευρη διαπραγμάτευση του όρου *power* από τον T. Hobbes. Για την έννοια της δύναμης σύμφωνα με τον Hobbes, βλ. κυρίως *Lev.* τόμ. Α’, κεφ. X., σελ. 157-167. Για τη χρήση του όρου *power* (από τον ίδιο), βλ. S. I. Benn, “Hobbes on power”, *Essays on early modern philosophers*, edited and with introductions by Vere Chappel, University of Massachusetts, Garland Publishing, Inc, New York & London, 1992, τόμ. 5, σελ. 22-50.

²³³ *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. X, σελ. 157.

²³⁴ Ο.π..

²³⁵ Ο.π..

²³⁶ Βλ. *Lev.* τόμ. Α’, κεφ. VI, σελ. 129.

²³⁷ Ο χομπσιανός άνθρωπος διατηρεί με βάση την ισχύ του τα κεκτημένα (ιδιοκτησία) και αναλόγως της ισχύος του είναι ικανός να τα διατηρήσει στο διηνεκές ή για μικρή χρονική περίοδο.

²³⁸ Βλ. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, σελ. 212.

²³⁹ *Lev.*, ό.π., σελ. 157.

²⁴⁰ Ο Κονδύλης ορίζει την ισχύ στο *EIA*.

παραδεδωμένες κοινωνικές ανισότητες, το φύλο, την τάση αναπαραγωγής, τις ήδη υπάρχουσες δομές οργάνωσης και διανομής της κοινωνικής ισχύος -καλύτερα: τις κοινωνικά και πολιτικά θεσμοθετημένες ιεραρχίας, την εθνικότητα, το θρήσκευμα, κ.λ.π.]), ουσιαστικά κατασκευάζει έναν ανθρώπινο ιδεότυπο, συγκροτεί δηλαδή μία θέση για τον άνθρωπο η οποία περισσότερο προσεγγίζει το “ως όφειλε να είναι”, παρά το πώς όντως είναι. Μη λαμβάνοντας υπ’ όψιν του όχι μόνο την πολυσχιδία της ανθρώπινης συμπεριφοράς, αλλά και τα ίδια τα δεδομένα που ο ίδιος θεωρεί ως προαπαιτούμενα της θεωρίας του, ο Κονδύλης υποβιβάζει το ρόλο των προαναφερθέντων μεταβλητών χαρακτηρίζοντάς τους στη γενικολογία του ως “αστάθμητους παράγοντες”. Κλείνοντας, ως αναφερθεί ότι για τον Hobbes η φαντασία είναι η φθίνουσα (λόγω της χρονικής μεταβολής και της μεταβολής του σώματος της αίσθησης από μία εντυπωμένη στο γνωστικό υποκείμενο “θέα”) μνήμη²⁴¹, ενώ όταν αναφέρεται σε “ενστικτώδη ορθολογικότητα του ανθρώπου” οδηγείται από τον αξιολογικό υποκειμενισμό του, ο οποίος επί παραδείγματι είναι εμφανής όταν ο Βρετανός φιλόσοφος στο κεφ. VI (*Περί Παθών*) του *Leviathan* επιθυμεί να δώσει έναν ορισμό του καλού: “Εκείνο το οποίο αποτελεί αντικείμενο της επιθυμίας ή της όρεξης ενός ανθρώπου, είναι και εκείνο το οποίο ο ίδιος άνθρωπος αποκαλεί καλό. Παρόμοια, ο καθένας αποκαλεί το αντικείμενο του μίσους και της αποστροφής του κακό, και της περιφρόνησής του ευτελές και μηδαμινό. Αυτές οι λέξεις, καλό, κακό και αξιοκαταφρόνητο, αποκτούν τη σημασία τους σε συνάρτηση πάντα με το πρόσωπο που τις χρησιμοποιεί. Διότι δεν υπάρχει τίποτα που να είναι απλά και απόλυτα καλό ή κακό ή αξιοκαταφρόνητο, ούτε μπορεί να συναχθεί κάποιος κοινός κανόνας του καλού και του κακού από τη φύση του ιδίου του αντικειμένου. Οι σχετικοί κανόνες ορίζονται είτε από τα άτομα προσωπικά (όταν δεν υπάρχει πολιτική κοινότητα) είτε (σε μια πολιτική κοινότητα) από το πρόσωπο που αντιπροσωπεύει αυτά τα άτομα είτε από έναν διαιτητή ή κριτή, τον οποίον θα ορίσουν οι αντίδικοι απο κοινού, αποδεχόμενοι την ετυμηγορία του ως κανόνα”²⁴². Η χομπσιανή αξιολογία η οποία σαφώς και αρνείται την αντικειμενικότητα στην έννοια του καλού (αλλά και του κακού), συγκροτείται ως εξής: Υφίστανται τρία είδη “καλού”, το *pulchrum* (καλό σε σχέση με τα όσα προσδοκά το υποκείμενο), το *jucundum* (το καλό ως αποτέλεσμα ή ως ο επιθυμητός σκοπός, το καλό δηλαδή ως αυτό που ευχαριστεί), και το καλό *utile*, το καλό χρήσιμο, δηλαδή το καλό-επωφελές για όποιον επιτυγχάνει την πραγμάτωσή του²⁴³. Αντιστοίχως, υφίστανται τρία είδη “κακού”, το κακό σε σχέση με τα προσδοκώμενα, (*tupe*), το κακό ως αποτέλεσμα των σκοπών που επιδιώκονται (*molestum*, το κακό δηλαδή ως δυσάρεστο, ως “κάτι” το οποίο ενοχλεί), και το κακό ως ανωφελές αλλά και επιβλαβές μέσον (*inutile*), το κακό δηλαδή το οποίο όχι μόνο δεν συμβάλλει στην πραγμάτωση του επιθυμητού σκοπού, αλλά αντιθέτως, στις περιπτώσεις τις οποίες χρησιμοποιείται ως μέσον **βλάπτει** το δρων υποκείμενο²⁴⁴. Ο χομπσιανός νομιναλιστικός²⁴⁵ υλισμός, απομακρυσμένος τόσο από τον πλατωνικό

²⁴¹ *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. II, σελ. 88.

²⁴² *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. VI, σελ. 123.

²⁴³ *Ο.π.*, σελ. 124.

²⁴⁴ *Ο.π.*

²⁴⁵ Ο Hobbes θα φροντίσει να διατυπώσει τις νομιναλιστικές του απόψεις ήδη πολύ νωρίς στο *Leviathan*: “Όνομα επιδέχεται οτιδήποτε μπορεί να συμπεριληφθεί ή να ληφθεί υπόψη σ’ ένα λογαριασμό, να προστεθεί σε άλλα δίνοντας ένα άθροισμα ή ν’ αφαιρεθεί από άλλα αφήνοντας ένα υπόλοιπο”. Αμέσως παρακάτω, αναφέροντας τέσσερις κατηγορίες έποψης ενός “πράγματος” (αντικειμένου), την υλική, την ποιοτική (συμβεβηκός), τη φαντασιακή (ή φανταστική), το πώς δηλαδή προσλαμβάνεται το αντικείμενο, και την ονοματοδοτική, τη δυνατότητα δηλαδή να μελετάμε και να εξετάζουμε τα ίδια τα ονόματα αλλά και τα ομιλητικά ενεργήματα, θα αποφύγει να μιλήσει για ύπαρξη ουσίας στα “πράγματα”, ωστόσο θα δεχτεί ότι υφίστανται και ονόματα ανύπαρκτων “πραγμάτων”, τα

ιδεαλισμό, όσο και από τον αριστοτελικό ορθοπρακτικό προσανατολισμό της ηθικής φιλοσοφίας, εγείρει τις αξιώσεις του σύμφωνα με την περιρρέουσα ατμόσφαιρα του μηχανιστικού υλισμού²⁴⁶, προβάλλοντας μία σαφώς ωφελμιστική²⁴⁷ και ουτιλιταριανιστική νοηματοδότηση των εννοιών του καλού και του κακού, τα οποία εξαρτώνται καθ' ολοκληρίαν από τις επιδράσεις τους στον δρώντα. Έτσι, ενώ στην γενικότερη θεωρία περί παθών του Hobbes η ευχαρίστηση είναι η εκδίπλωση του καλού (ως απόλαυση), η δυσαρέσκεια [είναι] η εκδίπλωση του κακού (ως ενόχληση)²⁴⁸, η δε αγάπη για τους άλλους “πηγάζει από αναπόληση, δηλαδή από την ενθύμηση παλαιότερων ηδονών απόλαυσης”²⁴⁹. Ο Hobbes όμως, θα αναφερθεί και στην έννοια της αλληλεγγύης²⁵⁰, αλλά δεν θα περιοριστεί σε μία περιγραφική αναφορά στην έννοια, αλλά θα της δώσει περίοπτη θέση στην αξιολογική κλίμακα. Είναι σημαντικό στο σημείο αυτό να τονιστεί ότι για τον Hobbes (εν αντιθέσει με τον Κονδύλη), η ίδια η έννοια της αξίας ενός ανθρώπου ετεροκαθορίζεται²⁵¹, ωστόσο ο ετεροκαθορισμός αυτός δεν έχει ηθικές συνδηλώσεις, δεν σχετίζεται δηλαδή με το ηθικό ποιόν ενός ανθρώπου αλλά με την τιμή του, δηλαδή “το ποσό που θα προσφερόταν για τη χρησιμοποίηση της ισχύος του”²⁵² τιμή την οποία καθορίζει ο αγοραστής και όχι ο πωλητής²⁵³. Ο Hobbes ο οποίος θα συνδέσει τις έννοιες της αξίας, του αξιώματος, με αξιακά προσανατολισμένο περιεχόμενο, θα επιδιώξει να επιλύσει το ζήτημα του καλού και του κακού, (πρόβλημα θεολογικής αρχικά προέλευσης), αναλύοντας διεξοδικά στο έργο του τον χειρισμό της έννοιας του Θεού από την εβραιοχριστιανική γραμματεία, επιστρατεύοντας τόσο τις θεολογικές του γνώσεις (ο ίδιος ήταν επίσης και θεολόγος), όσο και τη φιλοσοφική του παιδεία, την οποία καταθέτει επιχειρηματολογώντας (ως φιλόσοφος της κανονιστικής και μόνο

οποία ακριβώς “μας βοηθούν να απορρίπτουμε ονόματα χρησιμοποιούμενα ανακριβώς”, ό.π., σελ. 109.

²⁴⁶ Ο Hobbes διατυπώνει τις απόψεις του για τη φυσική (σύμφωνα με τον Νεύτωνα), στο κεφ. II “Περί Φαντασίας”, του *Leviathan* σελ. 87, όπου “όταν ένα σώμα τεθεί σε κίνηση, θα κινείται αιώνια, εκτός κι αν κάτι άλλο το εμποδίσει. Το εμπόδιο αυτό θα μπορέσει να το σταματήσει μόνον μετά από κάποιο χρόνο και βαθμιαία, όχι στιγμιαία”. Ανάλυση της σχέσης του Hobbes με τις επιστημονικές απόψεις της εποχής του, στο άρθρο του J. Douglas, “Hobbes and the method of natural science”, στο συλλογικό *The Cambridge companion to Hobbes*, ed. Tom Sorel, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, σελ. 86-107. Στο “περί φαντασίας” εντοπίζονται και κάποιες πρώτες “βιολογικές” απόψεις του Hobbes (στην εποχή στην οποία αναφερόμαστε δεν υπήρχε επίσημα επιστήμη της βιολογίας), όπως π.χ. οι απόψεις του για τις αιτίες δημιουργίας των ονείρων: “Οι φαντασίες κατά τον ύπνο αποκαλούνται όνειρα. Όπως και οι υπόλοιπες φαντασίες, έτσι κι αυτές βρίσκονταν πρώτα, συνολικά ή τμηματικά, στις αισθήσεις. Και επειδή κατά τη διάρκεια του ύπνου ο εγκέφαλος και τα νεύρα, που είναι απαραίτητα όργανα της αίσθησης, είναι ναρκωμένα και άρα δύσκολα κινούνται από τη δράση των εξωτερικών αντικειμένων, δεν είναι δυνατή καμία φαντασία και συνεπώς κανένα όνειρο παρά μόνο αν προκληθεί από την κίνηση των εσωτερικών οργάνων του ανθρώπινου σώματος”, *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. II, σελ. 89.

²⁴⁷ Αφού αναφορικά με την πρώτη νοηματοδότηση της έννοιας του καλού, ο Hobbes, υιοθετώντας ειλικρινείς απόψεις, αποδέχεται ότι το καλό ταυτίζεται ουσιαστικά με το ηδύ, το *ευχάριστο*.

²⁴⁸ *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. VI, σελ. 125.

²⁴⁹ *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. VI, σελ. 126.

²⁵⁰ *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. VI, σελ. 129: “Η θλίψη λόγω της δυστυχίας του άλλου αποκαλείται οίκτος και προκαλείται από τη φαντασία ότι παρόμοια δυστυχία μπορεί να τύχει και σε μας. Γι' αυτό και αποκαλείται επίσης συμπόνια, ή, όπως λέμε σήμερα, αλληλεγγύη”.

²⁵¹ *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. X, σελ. 159: “Ας ορίζουν οι άνθρωποι (όπως κάνουν οι περισσότεροι) όσο υψηλά θέλουν την αξία τους· η πραγματική τους αξία δεν είναι μεγαλύτερη από εκείνη που εκτιμούν οι άλλοι”.

²⁵² *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. X, σελ. 159.

²⁵³ Στην ελληνική μετάφραση του *Leviathan* δυστυχώς, έχει γίνει *αντιμετάθεση* των όρων “αγοραστής” και “πωλητής”, με αποτέλεσμα να διαφαίνεται αντίφαση στα λόγια του Hobbes (και να διαφεύγει το νόημα φυσικά). Μία ματιά στα συμφραζόμενα αποδεικνύει τον παραπάνω ισχυρισμό.

σκέψης)²⁵⁴ αναφορικά με τη σχέση Θεού-κόσμου, Θεού-κράτους (μονάρχη), κράτους-Εκκλησίας και των σχετικών ζητημάτων τα οποία είχαν επαναστατήσει στο προσκήνιο ιδιαίτερα έπειτα από τη δημοσίευση της *Summa Theologica* από τον Θ. Ακινάτη. Τις πρώτες του απόψεις για τον Θεό, διατυπώνει ο Th. Hobbes στο κεφάλαιο “Περί Φαντασίας” του *Leviathan*: “Παρ’ όλα αυτά, ο Θεός μπορεί αναμφίβολα να προκαλέσει υπερφυσικές οπτασίες αλλά η αντίληψη ότι το κάνει τόσο συχνά ώστε οι άνθρωποι να τις φοβούνται περισσότερο απ’ ό, τι την επίσχυση ή την ανατροπή της φυσικής πορείας (πράγμα που αυτός μπορεί επίσης να προκαλέσει) δεν είναι σύμφωνη με τη χριστιανική πίστη”²⁵⁵, επιδιώκοντας να επιλύσει τον γνωσιοθεωρητικό προβληματισμό αναφορικά με τη δυνατότητα ενοποίησης της αποκαλυπτικής (θείας) και φυσικής γνώσης²⁵⁶. Αμέσως παρακάτω όμως, δείχνει να

²⁵⁴ Το ότι ο χομπσιανός μηχανοκρατικός υλισμός εμπίπτει σε κανονιστικά πλαίσια δεν διαφεύγει της προσοχής και της οξύνιας του Π. Κονδύλη. Παραπέμπω αυτούσιες τις παρατηρήσεις του ως προς το θέμα «κανονιστικότητα και φιλαυτία», (καλύτερα: «Τα πλαίσια μεταξύ κανονιστικότητας και φιλαυτίας στη χομπσιανή σκέψη»), οι οποίες εξυπηρετούν καλύτερα την αποσαφήνιση και των γενικών του θέσεων περί διάκρισης «Είναι» και «Δέοντος»: “Η φιλαυτία μπορεί, βέβαια, να παραβιάζει ξένα δικαιώματα, αλλά ως μορφή εκδήλωσης της ορμής του ανθρώπινου γένους προς αυτοσυντήρηση [...] ενδιαφέρεται να διέπεται η κοινωνία στο σύνολό της από μ[ί]α τάξη ηθικής και δικαίου, γιατί[...] μονάχα η τελευταία εξασφαλίζει στον άνθρωπο μακροπρόθεσμη ασφάλεια. Ακόμη και οι μικροπρεπέστερες ή ιδιοτελέστερες μορφές της μπορούν να ασκήσουν κοινωνικά σταθεροποιητική επήρεια· η οίηση, η ματαιοδοξία και η φιλοδοξία μπορούν να ωθήσουν σε συμπεριφορά σύμφωνη με κανονιστικές αρχές, αν η τέτοια συμπεριφορά αμειβεται με την αναγνώριση της κοινωνίας. [...] Την αχίλλεια πτέρνα του συλλογισμού αυτού την είδαμε ήδη στον Hobbes: τι εγγυάται ότι η φιλαυτία και οι συναφείς επιθυμίες ή τα συναφή πάθη θα παραμείνουν στο πλαίσιο των καθιερωμένων κανόνων στην κρίσιμη εκείνη περίπτωση, όπου θα μπορούν να παραβιάσουν τους κανόνες αυτούς ατιμώρητα, και έτσι να καρπωθούν τόσο την ωφέλεια από τη γενική κοινωνική τους ισχύ, όσο και τα πλεονεκτήματα από την ιδιαίτερη παραβίασή τους; Στο πρακτικά αποφασιστικό τούτο ερώτημα ο Διαφωτισμός δεν απαντά κατευθείαν, αλλά εισάγοντας και πάλι *λαθραία* (η υπογράμμιση δική μου) το έλλογο-κανονιστικό στοιχείο, οπότε η σύγκρουση αιτιώδους και κανονιστικής θεώρησης εξομαλύνεται με τη σιωπηρή υποταγή της πρώτης στις ανάγκες της δεύτερης. Τα δεδομένα της ανθρώπινης φύσης γίνονται δλδ. παράγοντες κανονιστικοί διαμέσου της *εκπνευμάτωσης* (η υπογράμμιση δική μου) και της ελλογοποίησης τους. Η έννοια της φιλαυτίας δουλεύεται, λοιπόν, με τρόπο που να μπορεί να ανταπεξέλθει σε κανονιστικές απαιτήσεις. Η διάκριση ανάμεσα σε Ον και Επίφαση προσφέρει ακόμα μία φορά τις καλές της υπηρεσίες, και στην «ψευδή» άλογη φιλαυτία αντιπαράτίθεται η «αληθινή», έλλογη και πεφωτισμένη· έτσι κρατιέται ό, τι δίδεται από τη Φύση, παραμερίζεται όμως η ηθικά απαράδεκτη πλευρά του, [...] η οποία κατατάσσεται στον κανονιστικά αδιάφορο χώρο της «ψευδούς» φιλαυτίας”, (*ΕΔ*, τόμ. Β’, σελ. 78-79. Ως προς τη σύνδεση μεταξύ Hobbes, Κονδύλη και συστημικής σκέψης, πρβλ. τον από τον Κονδύλη προαναφερθέντα όρο «σταθεροποιητική» με τα όσα σε ανωτέρω υποσημείωση αναφέρω (υποσ. 112)

²⁵⁵ *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. ΙΙ, σελ. 92.

²⁵⁶ Δεν επιδιώκω να φανώ αμετροεπής, αλλά κρίνω αναγκαία την αναφορά στην πολυπλοκότητα του συγκεκριμένου προβληματισμού τόσο για την καθολική, όσο και για την ορθόδοξη θεολογική παράδοση. (Σαφώς, η πολυσχιδία των απαντήσεων δεν περιορίζεται στις εν λόγω θεολογικές παραδόσεις, ιδιαίτερα δε των όσων έχουν μεσολαβήσει μετά το Εκκλησιαστικό σχίσμα. Ο Ρ. F. Moreau, στο συμπλήμά του των απόψεων του Hobbes, *Hobbes: Philosophie, science, Religion*, (Paris, Presses Universitaires de France, 1989), στα ελληνικά *Χομπς: Φιλοσοφία Επιστήμη, Θρησκεία*, μτφ.: Ν. Μουντζούρογλου, επιμ.: Ελ. Ποταμιάνου, Πατάκης, Αθήνα, 2001, (1989), επισημαίνοντας το ιστορικά καθορισμένο θεολογικοπολιτικό υπόβαθρο της προς επίλυση προβληματικής, (σελ. 101: Ο Χομπς οφείλει, λοιπόν, να λύσει ένα πρόβλημα συνάμα επιστημολογικό και πολιτικό: Πώς θα συμφιλιωθούν σε μια ενοποιημένη γνώση οι διάφορες πηγές που ισχυρίζονται ότι αποκαλύπτουν το[ν] λόγο του Θεού; Το πρόβλημα είναι εξαιρετικά κρίσιμο, καθώς τίθεται στο πλαίσιο μιας φιλοσοφίας της οποίας το χαρακτηριστικό γνώρισμα είναι ακριβώς ότι ο Θεός δε μιλάει [με την έννοια την οποία προσδιορίζουν βέβαια οι θεολογικές αντιλήψεις, σημ. του συντ.]”, διαβλέπει ταυτόχρονα σωστά και την επιστημολογική στόχευση του Βρετανού φιλοσοφικοπολιτικού στοχαστή: (“Όπως όλοι οι άλλοι θεολόγοι, ο Τόμας Χομπς πρέπει να διασφαλίσει το *κύρος* της θεολογίας του”, στο ίδιο, σελ. 99). Για μία γενικότερη εικόνα των θεολογικών αντιλήψεων (δυτικών και ανατολικών) αναφορικά με τη γνώση

υιοθετεί τη θεωρία της “διπλής αλήθειας”: “Μολοντούτο, κακοί άνθρωποι, με την πρόφαση ότι ο Θεός μπορεί να κάνει τα πάντα, έχουν το θράσος να λένε οτιδήποτε τους εξυπηρετεί, ακόμα κι αν δεν το πιστεύουν. Το καθήκον του σώφρονος ανθρώπου είναι να τους πιστεύει μόνον μέχρι το σημείο εκείνο όπου τα λεγόμενά τους επιβεβαιώνονται από τον ορθό Λόγο”. Παραμένει αξιομνημόνευτο ωστόσο το γιατί ο Hobbes, παρά τον προοδευτισμό για την εποχή που διακρίνει τη σκέψη του, δεν μπόρεσε ν’ απεμπλακεί πλήρως από θεοκρατικές αντιλήψεις²⁵⁷. Στο κεφάλαιο “Περί Ομιλίας” του *Leviathan* θα επανέλθει αρκετές φορές σε αναφορές στο[ν] Θεό και τα

του Θεού, προτείνω τη μελέτη του Ι. Κ. Λογοθέτου, *Η Φιλοσοφία των Πατέρων και του μέσου αιώνας*, τόμ. 2, χ.ε., εν Αθήναις, 1934.

²⁵⁷ Αυτό πιθανόν να συμβαίνει διότι οι στόχοι του δεν υποτιμούν τη **θεολογικοπολιτική** υφή των γενικά (και παράλληλα με την κατάθεση των απόψεών του) ισχυουσών αντιλήψεων, βλ. P. M. Moreau, (ό.π., σελ. 120, 127, 144): “Ο στόχος του La Peyrère, του Χομπς ή του Σπινόζα δεν είναι να προσφέρουν μια νέα ερμηνεία της Αγίας Γραφής, ούτε να αποκαλύψουν ότι η θρησκεία αποτελεί απάτη (ακόμη κι αν αυτοί που θέλουν να το πράξουν θα αναζητήσουν εδώ τα επιχειρήματά τους, σύμφωνα με την παλιά λογική της επαναχρησιμοποίησης των αποδείξεων). Οι βιβλικές εξηγήσεις που προτείνουν εξυπηρετούν θεολογικοπολιτικούς σκοπούς, οι οποίοι, εξάλλου, διαφέρουν μεταξύ τους. Ο La Peyrère ανασυντάσσει την ιστορία επανακολλώντας τμήματα της βιβλικής κουλτούρας, την οποία αποδιοργάνωσε· ο Σπινόζα βασίζει την κριτική του στη φιλοσοφική ανάλυση της φαντασίας (ανάλυση που αποκλείει κάθε είδους μεσσιανισμό). Ο Richard Simon θα σώσει την έμπνευση με τη θεωρία του που θέλει τους καταγραφείς εμπνευσμένους. Ο καθένας τους, λοιπόν, έχει διαφορετική στάση ως προς τη θεωρία του κύρους ή της αυθεντίας ή της εξουσίας, ακόμη κι αν στα μάτια των αντιπάλων τους το σύνολο των αποδείξεών τους κλονίζει αυτό χωρίς το οποίο το κύρος δεν έχει πια νόημα. Υπό μία έννοια, ο Χομπς παραμένει ο πιο κλασ[σ]ικός, γιατί, έχοντας καταστρέψει όλα όσα συγκροτούν την αξία της άμεσης αυθεντικότητας της βιβλικής παράδοσης, *συντηρεί ακέραιο το κύρος της Αγίας Γραφής*”. [...] “Όταν, λοιπόν, ο Χομπς παίρνει μέρος στη συζήτηση τούτη [στη συζήτηση για τα όρια μεταξύ της εκκλησιαστικής και της κρατικής εξουσίας, σημ. του συντ.], τούτη δώ έχει ιστορία έξι αιώνων και τα επιχειρήματα και οι θέσεις που αναπτύχθηκαν σ’ όλη αυτήν την περίοδο καθόρισαν τις επιλογές και το κόστος τους: Αφενός οι θέσεις που υποστηρίζουν την κοσμική βασιλεία του Χριστού για να υποτάξουν την πολιτική στην εκκλησιαστική αρχή· αφετέρου οι θέσεις που υποστηρίζουν την κοσμική βασιλεία του Χριστού για να υποτάξουν την πολιτική στην εκκλησιαστική αρχή· αφετέρου[,] οι θέσεις που τις διαχωρίζουν, αλλά το τίμημα είναι η ρήξη, τουλάχιστον μερική, μεταξύ των δύο κόσμων. Η παρέμβαση του Χομπς στη συζήτηση δε συνιστά σε καμία περίπτωση την εισήγηση μιας συμβιβαστικής λύσης. Θα πάρει θέση, και μάλιστα όσο γίνεται ριζικότερα, υπέρ της απόλυτης ανεξαρτησίας των αρχών της πολιτείας. Θα υποστηρίξει πράγματι, ότι ούτε ο πάπ[π]ας[,] ούτε οποιαδήποτε άλλη θρησκευτική αρχή έχει το δικαίωμα να εκθρονίζει και να δικάζει τον ηγεμόνα, ούτε, πολύ περισσότερο, να στρέφει τους υπηκόους του εναντίον του”. [...] “Όλα αυτά υποδεικνύουν ότι οι προηγούμενοι νόμοι [αναφέρεται στους «νόμους» του Ευαγγελίου, σημ. του συντ.], δεν είναι στην πραγματικότητα νόμοι: Δεν ενέχουν κάποια διαταγή με την κυριολεκτική σημασία της λέξης και μοιάζουν μάλλον, θα πει ο Χομπς, με «συμπεράσματα ή θεωρήματα». Ο λόγος ως διακυβέρνηση δε διαθέτει τη δύναμη καταναγκασμού που διαθέτει μί[μ]ια πολιτική κυβέρνηση. Από μια άλλη σκοπιά μπορούμε να τους θεωρήσουμε, παρά ταύτα, ως νόμους με την αυστηρή σημασία του όρου. Πράγματι, εφόσον συγκαταλέγονται στις ηθικές αρετές, τους αντλούμε από το λόγο του Θεού, «ο οποίος de jure κυβερνά όλα τα πράγματα» [ενδεικτικό είναι ότι και ο Hobbes χρησιμοποιεί αρκετά συχνά τον όρο «πράγματα» για να περιγράψει τις κοινωνικά ισχύουσες συνθήκες, πρβλ. υποσ. 142 της παρούσας, σημ. του συντ.]. Έτσι, διαμέσου της ταύτισης των νόμων που προέκυψαν από τη λογική παραγωγή με τη δικαιοσύνη, την ευγνωμοσύνη κτλ., οι οποίες όντως γίνονται γνωστές από την Αγία Γραφή, ό, τι ήταν απλώς υπολογισμός αποκτά την ισχύ *υποχρέωσης*. Από τα προηγούμενα προκύπτει ότι είναι δυνατόν να γνωρίσουμε τον ίδιο νόμο με δύο τρόπους: με τον υπολογισμό του λόγου (αλλά τότε δεν πρόκειται για πραγματικό νόμο), ο οποίος καθιστά γνωστά τα αποτελέσματα από τις αιτίες τους· ως διαταγή του Θεού, η οποία κάνει μεν γνωστά τα αποτελέσματα, αλλά χωρίς τις αιτίες. Ίσως, συνεπώς, υπάρχουν δύο τρόποι πολιτικής σωτηρίας: διά του λόγου ή, για τους αγνοούντες, διά της υπακοής στην Αγία Γραφή”, (αντίστοιχα, η υπογράμμιση στο “υποχρέωσης” δική μου). Περισσότερο ειδικά, για τις απόψεις του (κατεξοχήν απομακρυσμένου για την εποχή του Spinoza) από τον εβραιοχριστιανικό χαρακτήρα των θεολογικών αντιλήψεων, βλ. την εργασία μου *Το σωτηριολογικό περιεχόμενο της φιλοσοφίας του Spinoza*, (υπό έκδοση), (μέρος τρίτο, κεφάλαιο III, “Ο ορθολογικός χαρακτήρας του σωτηριολογικού περιεχομένου της σπινόζικης φιλοσοφίας”).

συμπαρομαρτούντα [Τ]ου, αλλά αναλυτικότερα, θα εκφράσει τις απόψεις του για τη[ν] θρησκεία και το[ν] Θεό στο κεφ. XII “Περί θρησκείας”. Ήδη όμως, από το κεφάλαιο VI, έχει δώσει έναν πρώτο ορισμό της θρησκείας, συνδέοντας το θρησκεύεσθαι με το αίσθημα του φόβου: Για τον Hobbes, “ο φόβος μίας αόρατης δύναμης, η οποία αποτελεί είτε κατασκευασμα του νου είτε δημιουργημα μύθων δημόσια επιτρεπτών, αποκαλείται θρησκεία”²⁵⁸, όταν όμως “προέρχεται από απαγορευμένους μύθους αποκαλείται δεισιδαιμονία”²⁵⁹. Σημαντικό είναι να τονιστεί, ότι στις συστηματικότερες απόψεις του Hobbes περί θρησκείας (*Lev. A*, κεφ. XXXI, “Περί του φυσικού βασιλείου του Θεού”), η πλήρης πολιτική συνείδηση των εν κοινωνία διαβιούντων επιτυγχάνεται με γνώση όχι μόνο των όσων επιβάλλει η φυσική κατάσταση²⁶⁰, αλλά και όσων επιβάλλει το “μοναδικό δικαστήριο φυσικής δικαιοσύνης το οποίο βρίσκεται αποκλειστικά στη συνείδηση”²⁶¹, το *βασιλείο του Θεού*²⁶². Ο Hobbes θα υπεισέλθει διεξοδικότερα και στην ανάλυση της εβραϊκής παράδοσης αναφορικά με την προβληματική της ακριβοδικίας, αναφέροντας το παράδειγμα του Ιώβ²⁶³, τασσόμενος ρητώς υπέρ των διδασκαλιών της εβραϊκής γραμματείας²⁶⁴, και συγχρόνως τηρώντας σαφείς αποστάσεις από τον αριστοτελικό σχολαστικισμό²⁶⁵, επιδιώκοντας τη θεμελίωση του *δικαιώματος* κυριαρχίας του Θεού, διακρίνοντας τους “θείους νόμους” (νόμοι της φύσεως) από τις επιταγές του φυσικού Λόγου, ορίζοντας όμως ως μοναδικό υπεύθυνο καθιέρωσης των λατρευτικών “σημείων” της δημόσιας άσκησης του θρησκευτικού δικαιώματος τον ανώτατο

²⁵⁸ *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. VI, σελ. 127.

²⁵⁹ Ο.π., η υπογράμμιση δική μου. Τον ορισμό της θρησκείας ως απότοκο του φόβου ο Hobbes θα επαναλάβει διαφορετικά λίγο παρακάτω: “Όταν η δύναμη που φανταζόμαστε είναι όντως έτσι όπως τη φανταζόμαστε, τότε ο φόβος αποκαλείται αληθινή θρησκεία”, (ό.π.).

²⁶⁰ *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. XXXI, σελ. 411: “Απέδειξα [...], ότι οι επιταγές που οδηγούν τους ανθρώπους να την αποφυγούν [την αναρχία και την κατάσταση πολέμου], είναι οι νόμοι της φύσης: ότι πολιτική κοινότητα χωρίς κυρίαρχη εξουσία δεν είναι παρά κενή λέξη και δεν μπορεί να σταθεί και ότι οι υπήκοοι οφείλουν στους κυριάρχους τους απλή υπακοή στα πάντα, όταν η υπακοή τους δεν αντίκειται στους νόμους του Θεού”. Είναι αρκετά παραγωγικό ως προς την αναγνώριση της σημασίας της αρχ. ελλ. γραμματείας, να συγκρίνει κανείς τις απόψεις του Hobbes με τις απόψεις τις οποίες επικαλείται ο Κρέων στην Αντιγόνη του Σοφοκλή.

²⁶¹ Ο.π., κεφ. XXX, σελ. 410.

²⁶² Ο.π., κεφ. XXXI, σελ. 411: “Το μόνο που λείπει για την ολοκληρωμένη γνώση του πολιτικού καθήκοντος, είναι να γνωρίσουμε ποιοι είναι αυτοί οι νόμοι του Θεού”.

²⁶³ Ο.π., σελ. 414.

²⁶⁴ Βλ. *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. VIII, σελ. 149: “Εκτός βέβαια από τους Σαδδουκαίους, οι οποίοι βρίσκονται στους αντίποδες [των Εβραίων] και έσφαλαν τόσο, ώστε να πιστεύουν πως δεν υπάρχουν καθόλου πνεύματα (άποψη που προσεγγίζει τον καθαρό αθεϊσμό)”. Γενικά, το VIII^ο κεφ. του *Leviathan*, βρήθει από αναφορές στο ιερό στοιχείο, σε σημείο μάλιστα (και έχοντας ως βάση τη θεολογική διάκριση της δυτικής χριστιανοσύνης μεταξύ *Φυσικής* και *Υπερφυσικής* αποκάλυψης), να εισάγει τη διάκριση της έννοιας του Λόγου σε *θείο* και *φυσικό* (σελ. 149-150, πρβλ. κεφ. XXXI, σελ. 412, 414, 415).

²⁶⁵ Παρά την αδυναμία αποϊεροποίησης του στοχασμού του και τις θεωρητικές του στοχεύσεις, ο Hobbes δεν θα διστάσει (“κλείνοντας” το κεφάλαιο, σελ. 151) να επικρίνει τον βερμπαλιστικό ουσιολογισμό των συγχρόνων του σχολαστικών, αναφερόμενος στον Souarez, και το βιβλίο του *Περί της συμβολής, κίνησης και βοήθειας του Θεού*: “Αλλά για να βεβαιωθεί κανείς ότι οι λέξεις των Σχολαστικών δεν αντιστοιχούν σε κανένα αντικείμενο μέσα στο νου θα χρειάζονταν κάποια παραδείγματα. Όποιος τα έχει ανάγκη, ας πάρει στα χέρια του το βιβλίο ενός Σχολαστικού και ας δει αν μπορεί να μεταφραστεί οποιοδήποτε κεφάλαιο αφορά ένα δύσκολο θέμα, όπως την Τριαδικότητα, τη θεότητα, τη Φύση του Χριστού, τη μετουσίωση, την ελεύθερη βούληση κλπ., σε οποιαδήποτε σύγχρονη γλώσσα, έτσι ώστε να το κάνει κατανοητό. Ή ας το μεταφράσει ακόμα και σε ανεκτά Λατινικά σαν αυτά που γνώριζαν όλοι την εποχή που τα Λατινικά ήταν η καθομιλουμένη γλώσσα. Ποιο είναι το νόημα των ακόλουθων λέξεων: «Η πρώτη αιτία δεν ενθέτει αναγκαία κάτι στη δεύτερη, λόγω του ουσιωδώς υποδεέστερου χαρακτήρα των δευτέρων αιτιών, δια των οποίων βοήθησε στη λειτουργία της»; [...]. Δεν είναι άραγε τρελοί –ή σκοπεύουν να τρελάνουν τους άλλους –οι άνθρωποι που κάθονται και γράφουν τόμους ολόκληρους με τέτοια πράγματα;”.

άρχοντα²⁶⁶. Η ευρεία αναφορά στις απόψεις του Th. Hobbes για την θρησκεία εξυπηρετεί την αντιπαράβολή με τις απόψεις του Π. Κονδύλη στο βαθμό που ο Hobbes συνδέει το αίσθημα της θρησκευτικότητας με το φόβο –όπως αναφέρθηκε–, με την ανάγκη ανακάλυψης των αιτιών²⁶⁷, σημείο στο οποίο είναι φανερή η χομπσιανή προσπάθεια ανατίμησης του πνεύματος έναντι του σώματος υπό την οπτική της υποτίμησης μέσω της άποψης περί δύιστικής μεταξύ τους σχέσης²⁶⁸, και (το σημαντικότερο) την *αύξηση της ισχύος*; Ο Κονδύλης θα αντιμετωπίσει το πρόβλημα του καλού και του κακού εντάσσοντάς το στα γενικά πλαίσια της θεωρίας του²⁶⁹.

²⁶⁶ Lev. τόμ. Α', κεφ. XXXI, σελ. 421. Σημειωτέον, ότι για τον Hobbes η λατρεία, (περιγραφικά) ως εξωτερικεύση της θρησκευτικής συνείδησης των πιστών αποτελεί μέσο για την επίτευξη αύξησης της ισχύος, (κονδυλική "επίταση"), ό.π., σελ. 417: "Σκοπός της λατρείας μεταξύ των ανθρώπων είναι η ισχύς. Όταν βλέπει κανείς πως κάποιος άλλος λατρεύεται, τον θεωρεί ισχυρό και είναι προθυμότερος να τον υπακούει, κι αυτό ισχυροποιεί περισσότερο τον τελευταίο". Διευκρινίζει όμως (ντεσιζιονιστικά) ότι "ο Θεός δεν έχει τέτοιους σκοπούς. Η λατρεία που του προσφέρουμε, αποτελεί καθήκον, και κατευθύνεται, ανάλογα με την ικανότητά μας, από όσους κανόνες τιμής ο Λόγος υπαγορεύει στους αδύναμους έναντι των ισχυροτέρων από προσδοκία οφέλους, από φόβο βλάβης ή ως ευχαριστία για κάποιο καλό που είδαν απ' αυτούς", επιβεβαιώνοντας (εξ' απαλών ονύχων βέβαια) τον χρησιμοθηρικό (ως ωφελμιστικό) χαρακτήρα της θρησκείας.

²⁶⁷ Για παράδειγμα, βλ. Lev., τόμ. Α', κεφ. VI, σελ. 127: "Η επιθυμία του ανθρώπου να γνωρίσει τις αιτίες των πραγμάτων είναι πάθος και διακρίνεται σαφώς από το Λόγο", πρβλ. ό.π., κεφ. XII, σελ. 169.

²⁶⁸ Ο.π., σελ. 127: "Η γνώση των αιτιών είναι μία ηδονή του νου. Η διαρκής απόλαυση από τη συνεχή και ακούραστη παραγωγή γνώσης υπερέχει της σύντομης σφοδρότητας κάθε σαρκικής ευχαρίστησης". Για τον επιστημολογικό δυισμό του Hobbes –γόνου του ανθρωπολογικού του δυισμού, βλ. αρχικά Lev., κεφ. VI, σελ. 132: "Επειδή κατά τη στάθμιση οι ορέξεις και οι αποστροφές καθορίζονται από την πρόβλεψη των καλών και των κακών συνεπειών και επακολούθων της ενέργειας, την οποία σταθμίζουμε, η καλή ή κακή έκβαση της τελευταίας εξαρτάται από την πρόβλεψη μιας μακράς αλυσίδας συνεπειών, της οποίας το τέλος μόνον πολύ σπάνια κάποιος μπορεί να διακρίνει. [...] Έτσι, όποιος χάρη στην εμπειρία ή το Λόγο έχει μεγαλύτερη και ασφαλέστερη εποπτεία των συνεπειών, σταθμίζει καλύτερα και είναι σε θέση, όταν θέλει, να δώσει στους άλλους την καλύτερη συμβουλή". Στο σημείο αυτό, είναι προφανής και μία πρώτη ομοιότητα του Hobbes με τον Weber και τα όσα αργότερα θα αναπτύξει ο τελευταίος περί *Ηθικής της Ευθύνης* [Verantwortungsethik], (βλ. B.E.K., σελ. 121), (στάθμιση των συνεπειών και ανάληψη της ευθύνης τους από το δρών υποκείμενο), αλλά και κυρίως περί της κατά σκοπόν ορθολογικής συμπεριφοράς, "συμπεριφορά η οποία κατευθύνεται αποκλειστικά σε μέσα που (υποκειμενικώς) θεωρούνται προσιδιάζοντα σε (υποκειμενικώς) συλλαμβανόμενους σαφείς σκοπούς" (M. Weber, "Σχετικά με ορισμένες κατηγορίες της κατανοούσας κοινωνιολογίας", μφ.: Θ. Βασιλείου, στο συλλογικό *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ.: Γ. Κουζέλης, Κ. Ψυχοπαίδης, Αθήνα, Νήσος, 1996, σελ. 137-138). Στην τελευταία αλλά και στη σχέση της με την εργαλειοποίηση του Λόγου από τον Π. Κονδύλη θα αναφερθώ εκτενώς στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο του πρώτου μέρους της παρούσας συγγραφής. Προς το παρόν ωστόσο, είναι εμφανές το νήμα το οποίο και συνέχει τον στοχασμό των τριών θεωρητικών σχετικά με την ορθοπρακτική προβληματική.

²⁶⁹ Βλ. IA, σελ. 211-212: "Απεναντίας, η συνεπής αξιολογικά ελεύθερη θεώρηση δεν μπορεί να δεχθεί τις έννοιες του καλού και του κακού, του αληθούς και του ψευδούς με το νόημα που χρησιμοποιούνται στην ηθικιστική και κανονιστική γλώσσα. Γιατί οι έννοιες αυτές εμφανίζονται μόνο μέσα στην ανθρώπινη ζωή με τη συγκεκριμένη υπαρξιακή της υφή, κι έτσι δεν μπορούν ν' αποτελέσουν μέτρα κρίσης της ζωής στο σύνολό της δηλαδή *εκ των έξω*". Το σφάλμα του Κονδύλη έγκειται στο ότι ακόμα και αν δεχτούμε ότι από την "ηθικιστική και κανονιστική γλώσσα" γίνεται προσπάθεια να οριστούν επακριβώς οι έννοιες του καλού και του κακού (όπως και κάθε έννοια), η κατηγορία περί κανονιστικότητας δεν αναιρεί την υπαρξιακή συμμετοχή (όπως και ο ίδιος θα υποστήριζε) των "κανονιστικών φιλοσόφων" στη διαμορφωμένη (και με τη συνδρομή των έστω διαφοροποιημένων απόψεων περί καλού, κακού κ.λ.π.) πραγματικότητα. Περισσότερο απλά: Πέραν των δυσκολιών τις οποίες δημιουργεί ο προσδιορισμός αξιακών εννοιών, σε καμία περίπτωση (και ο Κονδύλης το αναγνωρίζει αυτό, βλ. στο ίδιο σελ. 214: "[ώ]στε η αξιολογικά ελεύθερη θεώρηση διόλου δεν παραγνωρίζει την ύπαρξη και την επίδραση ιδεών και αξιών υπό την έννοια των ειδικών της υπαρξιακών της λειτουργιών"), δεν μπορεί να αναιρεθεί ο *συμμετοχικός χαρακτήρας* των ίδιων των υποκειμένων τα οποία επιδιώκουν να προσδιορίσουν (αντικειμενικά/υποκειμενικά αυτό αποτελεί άλλο

Η ανωτέρω εκτιθέμενη χομπσιανή παθολογία δεν μπορεί να θεωρηθεί καθ' ολοκληρίαν προάγγελος της αντίστοιχης κονδυλικής, καθώς η ευρισκόμενη στο κονδυλικό έργο έννοια του γούστου, έχει αυστηρά τόσο υποκειμενικό, όσο και κανονιστικό περιεχόμενο. Περισσότερο συγκεκριμένα, ο Hobbes *προειδοποιεί* (το ότι η προειδοποίηση δεν είναι άμεση δεν αναιρεί τον κανονιστικό της χαρακτήρα) όταν αναφέρει ότι “η αιφνίδια υπερηφάνεια είναι το πάθος που εκφράζεται με τους μορφασμούς που αποκαλούνται γέλιο και προκαλείται είτε από κάποια αναπάντεχη πράξη μας, που μας ευχαριστεί ή από την ξαφνική αυτοεπιδοκιμασία που γεννά η σύγκριση με τα ελαττώματα κάποιου άλλου. Ως επί το πλείστον δε, γελούν όσοι έχοντας επίγνωση των ελάχιστων ικανοτήτων τους, εξαναγκάζονται, για να διατηρούν την αυτοεκτίμησή τους, να προσέχουν τις ατέλειες των άλλων. Συνεπώς, το πολύ γέλιο με τα ελαττώματα των άλλων είναι σημείο μικροψυχίας. Διότι[,] ένα από τα κύρια καθήκοντα των μεγαλόψυχων ανθρώπων είναι να βοηθούν και να απαλλάσσουν τους άλλους από τον περίγελο, καθώς και να συγκρίνουν τους εαυτούς τους μόνο με τους βέλτιστους”²⁷⁰. Στο σημείο αυτό ο Hobbes ως ηθικός φιλόσοφος, αλλά και όταν μιλάει για καθήκον, είναι φανερό ότι δεν είναι περιγραφικός αλλά κανονιστικός²⁷¹. Ο Κονδύλης όμως, αν και δεν αναφέρεται ενδελεχώς στη θεωρία περί παθών του Hobbes, δείχνει να την προϋποθέτει, ωστόσο, η έννοια του *γούστου* αποτελεί ίσως το μοναδικό σημείο ανάδειξης της περιγραφικότητας της “περιγραφικής” θεωρίας της απόφασης, καθώς το “γούστο”, ακόμα και αν επιβάλλεται ιστορικά, διατηρεί στοιχεία έστω υποκειμενικού χαρακτήρα. Για περισσότερο επωφελή συμπεράσματα αναφορικά με τη σχέση των δύο στοχαστών, τέλος, απαραίτητη είναι η αντιπαραβολή του τρόπου με τον οποίο εξετάζουν τόσο την

ζήτημα) τις συγκεκριμένες έννοιες. Συνεπώς, για άλλη μια φορά, θα πρέπει να δεχτούμε ως αναγκαστικό εφαλτήριο της “κανονιστικής σκέψης” (αναφορικά με την απόδοση περιεχομένου στις συγκεκριμένες έννοιες) όχι μόνο έναν εγγενή σκεπτικισμό στην διαδικασία ανέγερσής της, αλλά και την αναγκαιότητα επανεργοποίησης της διαλεκτικής ως πράξης αναστοχασμού (και ταυτόχρονα αυτοκαθορισμού) των υποκειμένων με αναφορά σε (ήδη παγιωμένες νοηματικά) έννοιες του αξιακού/αξιολογικού καταστατικού.

²⁷⁰ *Lev.*, τόμ. Α', κεφ. VI, σελ. 128.

²⁷¹ Για τον Λ. Κ. Μπαρτζελιώτη, (ό.π., γεν.), στη χομπσιανή θεωρία η οποία έχει ως πυρηνικό σημείο περιστροφής την έννοια της αυτοσυντήρησης, υφίσταται λογική *ασυνέπεια*, η οποία προκύπτει λόγω της διάκρισης την οποία και επιχειρεί (ανεπιτυχώς) να θεμελιώσει ο Hobbes μεταξύ *περιγραφικών και αξιολογικών προτάσεων*. Βλ. ενδ. σελ. 40: “Ο Hobbes, όπως ήδη παρατηρήσαμε, από το ένα μέρος δείχνει την αμιγώς περιγραφική θεώρηση των πραγμάτων και από το άλλο μέρος ομιλεί για το πρακτέο ή επιθυμητό, δηλαδή το τι πρέπει να πράττει το άτομο. Από την άποψη αυτή, ο Hobbes φαίνεται να υποστηρίζει δυ[ό] αντιτιθέμενες και αντιφατικές θέσεις, τις προτάσεις του είναι ή της αυτοσυντήρησης και τις προτάσεις του πρέπει ή του πρακτέου”, σελ. 40. Χαρακτηρίζοντας δε εν συνεχεία ως μη ευσταθείς τις απόψεις των Taylor και Warrander [οι οποίοι προσπάθησαν να εξηγήσουν τις ηθικές απόψεις του Hobbes ως μη θεμελιούμενες στον (κατά Hobbes) φυσικό νόμο, (σελ. 43, υποσ. 11)], καταλήγει ότι “έτσι το αιτιοκρατικό και μηχανιστικό σύστημα του Hobbes δεν μπορεί να συμβιβάσει τους δύο αντινομικούς όρους της ηθικής πράξης, δηλαδή τη[v] δέσμευση και την ελευθερία, ώστε οι δύο αυτοί όροι να συνυπάρχουν”, (ό.π., σελ. 40). Την ασυνέπεια στη χομπσιανή σκέψη, επιχειρεί να υποστηρίξει επιχειρηματολογικά ο συγγραφέας στο “αδιέξοδο” το οποίο οδηγεί η “διπλή νοηματοδότηση της έννοιας «υποκειμενικότητα», ως υποκειμενικότητα (α) με βάση το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, και υποκειμενικότητα (β) αναφορικά με τον ηθικοπρακτικό χαρακτήρα των αξιών οι οποίες δεν προσδιορίζονται ατομικά, αλλά συλλογικά βάσει της σκοποθεσίας επίτευξης της ειρήνης και της ασφάλειας”. Πέραν των όσων εδώ αναφέρω περί της διάκρισης σε φυσική και πολιτική κατάσταση ως διανοητικά μεθοδολογικό εργαλείο το οποίο χρησιμοποιεί ο Hobbes (πείραμα), εκτιμώ ότι ο αιτιοκρατικός χαρακτήρας της χομπσιανής σκέψης (αναγκαιότητα θεμελίωσης της κανονιστικότητας στις μη ωφέλιμες “περιστάσεις”), αίρει τη σημαντικότητα του ανωτέρω προβληματισμού, καθιστώντας επιπροσθέτως το ερώτημα ατομικό-συλλογικό *ψευδοερώτημα*.

ίδια την ιστορία όσο και τη φιλοσοφία της²⁷². Ο Hobbes πολύ απλά θα χαρακτηρίσει ως Ιστορία “την καταγραφή της γνώσης των γεγονότων”²⁷³, και θα διακρίνει ανάμεσα σε *φυσική Ιστορία* (ιστορία όσων γεγονότων ή αντικειμένων της φύσης είναι ανεξάρτητα από την ανθρώπινη βούληση) και *πολιτική Ιστορία* (ιστορία των εκουσίων ανθρωπίνων πράξεων εντός των πολιτικών κοινοτήτων)²⁷⁴, αφού πρώτα διακρίνει μεταξύ Ιστορίας και Επιστήμης (Φιλοσοφίας)²⁷⁵. Ο Κονδύλης, ερμηνεύοντας τον Hobbes, θα διαβλέψει σωστά ότι ο στοχασμός του τελευταίου αφορμάται από τη σκεπτικιστική του διάθεση²⁷⁶, όμως ο χομπσιανός σκεπτικισμός

²⁷² Μία πρώτη προσέγγιση του τρόπου με τον οποίο ο Hobbes “διαβάζει” την ιστορία μπορεί να βρει κανείς στο άρθρο του Δ. Κοτρόγιαννου, “Ιστορία και πολιτικός λόγος στον Hobbes και τον Spinoza”, *Αξιολογικά*, τεύχ. 2, Εξάντας, Αθήνα, 1991, σελ. 126-151. Ο αντίστοιχισμός του Π. Κονδύλη είναι προφανής όταν δηλώνει πως “όλα τα ενδεχόμενα είναι πιθανά και όλες οι καταστάσεις επίκεινται αδιάκοπα”, *EIA*, 176. Πρβλ. *OA*, σελ. 123. Για μια πρώτη κριτική στον τρόπο με τον οποίο ο Π. Κονδύλης αντιμετωπίζει την ιστορία βλ. Γ. Φαράκλας, «Η απόλυτη προοπτική», στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την “κοινωνική οντολογία”*, επ. ημερ., Ελληνικά. Γράμματα-Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001, σελ. 73-99. Επίσης, Π. Νούτσος, “Στις ρίζες της «κοινωνικής οντολογίας»: Μέθοδος και Πολιτική στη σκέψη του Π. Κονδύλη”, στο ίδιο, σελ. 101-118. Στον Κονδύλη μπορεί να αντιπαρατεθεί η *γόνιμη* κριτική την οποία άσκησε ο Lenin στον Marx και τη διαλεκτική του: “Η μαρξιστική διαλεκτική απαιτεί κάθε φορά μια συγκεκριμένη ανάλυση της ιστορικής κατάστασης”, βλ. Lenin, *Über die Junius-Broschüre*, (1916), *LW* τόμ. 22, σελ. 322. Αν είναι αυτό επικτό, δύναται να καταστεί ο μαρξισμός «εργαλείο» πρόβλεψης μελλοντικών κοινωνικοπολιτικών γεγονότων; Για απάντηση, βλ. Π. Νούτσος, *K. Marx, Ο κριτικός της ιδεολογίας*, Κέδρος, Αθήνα, 1988, σελ. 100 κ.ε.. (απ’ όπου και η παραπομπή στις απόψεις του Lenin).

²⁷³ Βλ. *Lev.*, τόμ. Α’, κεφ. IX, σελ. 153.

²⁷⁴ Για τον Hobbes και τις προσδοκίες του από τον εαυτό του και τη θεωρητική του κατασκευή, ο ρόλος της «Ιστορίας» υποβαθμίστηκε, ωστόσο δεν μπορεί να του προσαχθεί πρόθεση γι’ αυτήν την υποβάθμιση, βλ. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988, σελ. 213-214: “Για να είμαστε δίκαιοι μαζί του, οφείλουμε να προσθέσουμε πως η μακρά σειρά απογοητεύσεων που δοκίμασαν οι επόμενες γενεές δεν έχουν καταφέρει ακόμα να εξαλείψουν τις ελπίδες, τις οποίες ξάναψε ο ίδιος μαζί με τους φημισμένους συγχρόνους του. Ακόμη λιγότερο έχουν καταφέρει να γκρεμίσουν τα τείχη που ύψωσε σα[ν] να ήθελε να περιορίσει την όρασή του. Οι συνειδητές κατασκευές έχουν πράγματι αντικατασταθεί από τα απροσχεδιάστα έργα της «Ιστορίας». Για να καταλήξει (αμέσως παρακάτω με έκδηλα στοιχεία ιστορισμού, και παραπομπή επιπλέον στον Engels): “Αλλά η «Ιστορία» περιορίζει την όρασή μας κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο με τον οποίο οι συνειδητές κατασκευές περιόριζαν την όραση του Hobbes: [H] «Ιστορία» εκπληρώνει κι αυτή μια λειτουργία εξύψωσης της θέσης του ανθρώπου και του «κόσμου» κάνοντάς τον να λησμονεί το όλον ή την αιωνιότητα”.

²⁷⁵ *Lev.*, ό.π., σελ. 153.

²⁷⁶ Βλ. *EA*, τόμ. Α’, σελ. 191: “Το άδικο απαγορεύεται, βέβαια, από τον φυσικό νόμο τι (quid) θα θεωρηθεί ως άδικο θα θεωρηθεί ως άδικο το ορίζει όμως όχι το φυσικό, αλλά το θετικό δίκαιο (*DC*, κεφ. VI, § 16)”. Υπήρξαν μάλιστα εποχές, όπου ληστεία και φυσικό δίκαιο συμβιβάζονταν (*EOL*, τόμ. I, κεφ. 19, 2). Στις παρατηρήσεις αυτές διαφαίνεται ο ιστορικά θεμελιωμένος αξιολογικός σχετικισμός, ο οποίος σε συνδυασμό με τη φυσιοκρατική ανθρωπολογία, αποτελεί την ακρογωνιαία λίθο του σκεπτικισμού”. Παρά το ότι για ακόμη μία φορά συνδέει (εσφαλμένα) σκεπτικισμό και αξιολογικό σχετικισμό, ο Π. Κονδύλης θα εντοπίσει τη θεμέλια λίθο της χομπσιανής ανθρωπολογίας, (ακραίο σκεπτικισμό). Πρβλ. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα, Γνώση, 1988, σελ. 207-208: “Η αποτυχία της παραδοσιακής φιλοσοφίας φάνηκε σαφέστατα στο γεγονός ότι η δογματική φιλοσοφία συνοδεύτηκε πάντα από τη σκεπτικιστική παράδοση σαν αυτή να ήταν η σκιά της. Ο δογματισμός δεν είχε κατορθώσει ποτέ να υπερνικήσει τον σκεπτικισμό μιά για πάντα. Το να εγγυηθεί κανείς την πραγμάτωση της σοφίας σημαίνει να ξεριζώσει τον σκεπτικισμό χωρίς να αδικήσει την αλήθεια η οποία ενυπάρχει στον σκεπτικισμό”. Εκτός του ότι η σύνδεση αξιολογικού σχετικισμού και σκεπτικισμού πραγματοποιείται με ένα λογικό άλμα στην κριτική του Κονδύλη για τον Hobbes, η άποψη αυτή δείχνει εντελώς αντίθετη με τη διάκριση την οποία θα υιοθετήσει στο ύστερο έργο του μεταξύ μεθοδολογικού/γνωσιοθεωρητικού σκεπτικισμού και αξιακού σχετικισμού. Τέτοιου είδους λεπτές αναλύσεις του έργου του Π. Κονδύλη στο σύνολό του αποδεικνύουν την αδυναμία που είχε ο ίδιος να χειριστεί τους λεπτούς εννοιολογικούς διαφορισμούς εννοιών.

περισσότερο παρουσιάζεται ως πρόγονος του κονδυλικού σκεπτικισμού, παρά ως συνέχεια του κλασικού αντίστοιχα αρχαιοελληνικού.

Ο Hobbes πάραυτα, αντιλαμβάνεται τον όρο “ελευθερία” στα πλαίσια βέβαια της δικής του μηχανιστικής αντίληψης, βάσει της οποίας όλα τα γεγονότα είναι εξηγήσιμα²⁷⁷.

Εν τέλει η χομπσιανή θεώρηση υπηρετεί τη διαιώνιση των εξουσιαστικών σχέσεων όπως αυτές εκφράζονται στη σχέση αφέντη (μονάρχη) – δούλου (υπηκόου), θέση η οποία λανθάνει στον Κονδύλη εάν δεχτούμε ως ισχυρότερο την εκάστοτε κυβερνητική μηχανή, είτε εκλαμβάνουμε αυτή ως γραφειοκρατική είτε ως τάξη η οποία διαθέτει τα μέσα παραγωγής.

Συγκεφαλαιώνοντας, μπορεί να ειπωθεί ότι ο Hobbes είχε ως υπόβαθρο τη θεωρία της κίνησης του Γαλιλαίου, οι δε βάσεις του στηρίζονταν στην επιστήμη της φυσικής. Σύμφωνα με τον Hobbes, ο άνθρωπος κινείται από επιθυμίες και αποστροφές, ενώ ως “καλό” ονομάζει το *επιθυμητό*, ως “κακό” το *αποφευκτέο*, την ίδια στιγμή κατά την οποία δεν υφίσταται *summum bonum* υπό την κλασική (πλατωνική) έννοια του όρου. Η χομπσιανή φιλοσοφία εξοβελίζει ζητήματα ηθικής, καθώς η ηθική είναι απεριόριστη και καλό είναι ό, τι ευχαριστεί, κακό ό, τι δυσσαρεστεί, και συνεπώς υπάρχει πάντα ο κίνδυνος της έκπτωσης (μετάπτωσης εάν εκλάβουμε την προ *Leviathan* κατάσταση ως διανοητικό πείραμα) στην φυσική κατάσταση. Τα δύο βασικά θεμέλια της χομπσιανής ανθρωπολογίας είναι ο φόβος του θανάτου (ο οποίος και οδηγεί στον πόλεμο) και το ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Ειδικότερα δε ως προς τον φόβο του θανάτου, ο Hobbes θα επιδιώξει να θεμελιώσει θεωρητικά τη[ν] λιποταξία του στα γαλλικά εδάφη, υποστηρίζοντας ότι η λιποταξία του αποτελεί φυσικό δικαίωμα, καθώς κινδύνευε η ζωή του²⁷⁸. Σύμφωνα με τον Hobbes, στη[ν] φυσική κατάσταση δεν υφίσταται δικαιοσύνη ή αδικία, καθώς δεν υπάρχουν οι έννοιες της ιδιοκτησίας, του δικαιώματος, του καλού, του κακού κ.ο.κ..

Δεν υφίσταται ακόμα αυτή η ελευθερία της βούλησης αλλά μία ντετερμινιστικά καθορισμένη βούληση, καθώς για τον ίδιο δεν υφίσταται θεωρητικός λόγος (*spekulazion*). Κλείνοντας, το κοινωνικό συμβόλαιο δεν πραγματώνεται μεταξύ των πολιτών και του ηγεμόνα, αλλά μεταξύ των ίδιων των πολιτών οι οποίοι παραχωρούν τα δικαιώματά τους στον “θνητό/τεχνητό θεό” ακόμα και εάν η σύμβαση με τον τεχνητό αυτό θεό δεν οδηγεί στα αναμενόμενα αποτελέσματα, αλλά στα αντίθετα από αυτά (καταδυνάστευση των πολιτών, κ.λ.π.). Σε κάθε περίπτωση όμως, καλύτερα να υφίσταται “κακός” ηγεμών, παρά καθόλου ηγεμών κατά Hobbes.

²⁷⁷ Βλ. τις αναφορές του Κονδύλη στον Hobbes, στο *ΕΛ, ό.π.*, τόμ. Α', σελ. 154, 157-158, 169 κ.ε., 194.

²⁷⁸ Τον Hobbes έχει προλάβει φυσικά ο *Αρχίλοχος*. Με ποίημά του (απάντηση στην κατηγορία του ως ρίψασπι) θεωρεί ως ύμιστο χρέος του ανθρώπου τη σωτηρία της ζωής κάθε στιγμή. Στο ερώτημα ζωή - (ένδοξος) θάνατος ο Αρχίλοχος δίνει διαφορετική απάντηση από τους ήρωες του έπους που πέθαιναν για το κλέος. Η θέση του ποιητή βρίσκεται σε αντίθεση όχι μόνο με το ηρωικό ιδεώδες του έπους αλλά και με το μετέπειτα σπαρτιατικό ιδεώδες. (‘Ασπίδι μὲν Σαίων τις ἀγάλλεται, ἦν παρὰ θάμνω, ἔντος ἀμώμητον, κάλλιπον οὐκ ἔθελων· φυχήν δ’ ἔξεσάωσα. Τί μοι μέλει ἄσπις ἐκείνη; Ἐρρέτω· ἔξαιτις κτήσομαι οὐ κακίω.), Α. Δ. Σκιαδάς, *Αρχαϊκός Λυρισμός*, Ινστιτούτο του βιβλίου, Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2002, σελ. 73-74. Το ποιητικό θέμα της εγκατάλειψης της ασπίδας μαρτυρείται και σε άλλους, όπως π.χ. στον Ηρόδ. 5-95, Στράβ. 13, 38, p600, Ανακρέοντα, 51D=85 Gentili και Oratio, Ωδ. 2, 7, 9-10. Είναι ωστόσο δύσκολο να καθορίσουμε πότε πρόκειται για προσωπικό βίωμα και πότε για απλή χρήση του ποιητικού θέματος.

Π. Το βεμπεριανό επιστημολογικό μοντέλο, και η σύνδεσή του με το αίτημα αξιολογικής ουδετερότητας του Π. Κονδύλη.

Η επιστημολογική σκέψη του Π. Κονδύλη οφείλει πολλά, -όπως και ο ίδιος παραδέχεται ρητώς-, στον Max Weber. Ο Weber, θεμελιωτής της προσπάθειας εξοβελισμού των αξιακών κρίσεων από την επιστημονική έρευνα, συγκροτεί την επιστημολογία του με στόχευση την επίτευξη της Wertfreiheit, αλλά και κυρίως την ερμηνευτική κατανόηση του υποκειμενικού νοήματος της ανθρώπινης συμπεριφοράς (ατόμου/ομάδας) υπό το πρίσμα ότι η σχέση του κοινωνικού επιστήμονα με την κοινωνία είναι μία αξιακή σχέση (Wertbeziehung), λαμβανομένου επιπροσθέτως υπ' όψιν ότι η ίδια η έννοια της επιστήμης έχει για τον ίδιο αξιακό περιεχόμενο²⁷⁹. Η ευρύτερη σχέση του M. Weber με τον Th. Hobbes έχει καταδειχθεί και αφορά μία εργαλειακή αντίληψη της έννοιας της ορθολογικότητας, έναν λόγο “calculus”, υπολογιστικό, ο οποίος προκρίνει ως ωφελιμότερη την κοινωνική συνύπαρξη από το bellum omnium contra omnes, χωρίς να γνωρίζει αν αυτός καθαυτός ο σκοπός (η συγκρότηση της κοινωνίας δηλαδή) είναι ορθολογικός ή μη²⁸⁰. Στο ίδιο πλαίσιο που διερευνήθηκε η σχέση του Π. Κονδύλη με τον T. Hobbes επιβάλλεται να εξεταστεί και η σχέση του Π. Κονδύλη με τον M. Weber, “κεντρικό θεωρητικό, [...], τη μελέτη του οποίου συνιστά επειγόντως”²⁸¹, και στον οποίο οφείλει τις δικές του αιτιάσεις για τον εξοβελισμό των αξιολογικών κρίσεων από την επιστημονική γνώση και τη σύστοιχη με την αδυναμία του εξοβελισμού αυτού δεσμευτικότητα των επιστημονικών προτάσεων. Με άξονα τα ερωτήματα τι συνιστά επιστημονική

²⁷⁹ Βλ. ενδ. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Nachwort von Friedrich Tenbruck, Stuttgart, 1995, στα ελληνικά, *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, (στο εξής *ΕΩΕ*), στο Max Weber, *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών*, μτφ.: Αχ. Γρηγορογιάννης, Αθήνα, 1972, σελ. 139-168 [ή τη μτφ. από τον Μ. Γ. Κυπραίνο (στην οποία και παραπέμπω εφεξής), Παπαζήσης, Αθήνα, χχ., σελ. 95-128], σελ. 123: “Γιατί για την πανεπιστημιακή διδασκαλία, η κατάφαση της αξίας της επιστήμης είναι προϋπόθεσή της. Κι εγώ προσωπικά με το έργο μου δίνω καταφατική απάντηση στο ερώτημα”. Η διάλεξη την οποία ο M. Weber έδωσε το 1917 στο Μόναχο έπειτα από πρόσκληση της «Ένωσης Ελευθέρων Φοιτητών» (φοιτητές οι οποίοι δεν ήταν οργανωμένοι σε σωματεία/παρατάξεις), προκάλεσε σωρεία αντιδράσεων τόσο στη Γερμανία, όσο και στην Ευρώπη γενικά. Ας σημειωθεί ότι αντλώ τα ανωτέρω στοιχεία για την εν λόγω διάλεξη από το ενημερωτικό δελτάριο το οποίο διενεμήθη στο μάθημα (μεταπτ. φροντιστήριο) “Ιστορία των Επιστημονικών Ιδεών, Max Weber, *Επιστήμη ως επάγγελμα*”, μάθημα το οποίο πραγματοποιήθηκε υπό την επίβλεψη της καθηγ. κυρίας Γ. Αποστολοπούλου, στα πλαίσια του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών του Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων “Ελληνική Φιλοσοφία-Φιλοσοφία των επιστημών” (εαρινό εξ. 2002).

²⁸⁰ Βλ. *Lev*, τόμ. Α', σελ. 49-50 (πρόλ.). Πρβλ. ως γενική έρευνα L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα, Γνώση, 1988 (κυρίως σελ. 210, 212). Για την ομοιότητα μεταξύ Weber και Hobbes αναφορικά με μία αντίληψη περί “κατασκευαστικής” επιστήμης (ιδεοτυπικολογική μορφή επιστημονικών εργαλείων κατά Weber), βλ. σελ. 214: “Η γνώση όμως δεν είναι δυνατό να παραμένει σκοπός αν το όλο είναι απολύτως ακατάληπτο: [S]cientia propter potentiam (*De Corpore*, κεφ. I, § 6, στο εξής *DC*). Κάθε καταληπτότητα ή κάθε νόημα έχει την απόστατη ρίζα του σε ανθρώπινες ανάγκες. Ο σκοπός, ή ο πιο εξαναγκαστικός σκοπός ο οποίος προβάλλεται από την ανθρώπινη επιθυμία, είναι η υπέρτατη, η οργανωτική αρχή”, πρβλ. υποσ. 11 (στο ίδιο): “Διότι η σύνθεση πλατωνισμού και επικουρισμού συνδέεται άμεσα με την αντίληψη ότι η κατανόηση ισοδυναμεί με την κατασκευή”.

²⁸¹ Βλ. “Οφειλόμενες απαντήσεις”, σελ. 156, στο συλλογικό *Μεταγχολία και Πολεμική. Δοκίμια και Μελετήματα*, Θεμέλιο και κληρονόμοι Π. Κονδύλη, Αθήνα, 2002, σελ. 136-172 (στο εξής *ΟΑ*). Το έργο του Weber ήταν γνώριμο στον Π. Κονδύλη ήδη από τη[ν] συγγραφή της διατριβής του (βλ. *EDD*, σελ. 139). Αναλυτικότερα οι απόψεις του Κονδύλη για τον M. Weber στο *ΠΑΝ*, τόμ. Β', σελ. 775-794, αλλά και σποράδην.

εξήγηση κατά τον M. Weber αλλά και τον Π. Κονδύλη και με ποιον τρόπο αυτή καθίσταται δυνατή, θα πρέπει να διενεργηθεί ο έλεγχος στην επιστημολογική τους σκέψη και να εξεταστεί αν ο ίδιος ο Κονδύλης παραμένει συνεπής στις επιστημολογικές προϋποθέσεις που υιοθετεί από τον Γερμανό κοινωνιολόγο όταν αναπτύσσει τις απόψεις του. Δεδομένης δε της συνάφειας των επιστημολογικών στοχεύσεων μεταξύ του Γερμανού κοινωνιολόγου και του Π. Κονδύλη, το έργο του τελευταίου –σύμφωνα πάντα και με τον ίδιο- θα πρέπει να διαβαστεί υπό το γενικότερο πρίσμα της επιδίωξης επίτευξης της αξιολογικής ουδετερότητας²⁸².

Είναι γεγονός ότι η υποδοχή του βεμπεριανού έργου στον ελλαδικό χώρο πραγματοποιήθηκε αρκετά αργοπορημένα. Το έργο του Weber το οποίο γνώρισε τη μεγαλύτερη, εμπορικά, στην Ελλάδα αποδοχή είναι το *Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού*, στο οποίο ο Γερμανός κοινωνιολόγος εκτυλίσσει το νήμα συνύφανσης μεταξύ των σύγχρονων ορθολογικών²⁸³ καπιταλιστικών κοινωνιών και του θρησκευτικού υπόβαθρου του παρελθόντος, επιδιώκοντας τον εξορθολογισμό²⁸⁴.

²⁸² Βλ. ενδ., *EDD*, πρόλ.

²⁸³ Ο Weber χαρακτηρίζει ως ορθολογικά δομημένη την καπιταλιστική οργάνωση της κοινωνίας, βλ. ό.π., σελ. 18: “Στη σύγχρονη εποχή, η Δύση ανέπτυξε επίσης μία εντελώς διαφορετική μορφή καπιταλισμού που δεν εμφανίστηκε πουθενά αλλού: την ορθολογική καπιταλιστική οργάνωση της τυπικά ελεύθερης εργασίας”, πρβλ. σελ. 20 (στο ίδιο): “Και όπως –και επειδή-, ο κόσμος δεν γνώρισε (καμ[μ]ία) έλλογη οργάνωση της εργασίας, εκτός από τη σύγχρονη Δύση, έτσι –και γι’ αυτό- δε γνώρισε κανένα ορθολογικό σοσιαλισμό”. Πρβλ. γενικά το 4^ο κεφ. (*Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*) από την παγκόσμια κοινωνική και οικονομική Ιστορία την οποία συνέγραψε ο Weber, (μτφ. στα ελληνικά από τον Μ. Γ. Κυπραίω), Παπαζήσης, Αθήνα, χχ., σελ. 227-313 (ειδ. σελ. 285-290, όπου και οι αναφορές σε έλλογο κράτος, έλλογο δίκαιο, έλλογη οικονομική πολιτική, κ.λ.π.). Ωστόσο, (και αυτό πρέπει να τονιστεί), επισημαίνει τον δύσβατο να προσεγγιστεί ερμηνευτικά (να νοηματοδοτηθεί “εφάπαξ” σύμφωνα και με τα προηγούμενα), όρο(ους) *ορθός, ορθολογικός, ορθότητα, ορθολογισμός* (Max Weber, “Σχετικά με ορισμένες κατηγορίες της κατανοούσας κοινωνιολογίας”, μτφ. Θ. Βασιλείου, στο *Επιστημολογία των κοινωνικών Επιστημών*, επιμ. Κουζέλης, Γ., Ψυχοπαίδης, Κ., Νήσος, Αθήνα, 1996, σελ. 143: “Δεν χρειάζεται να ξεκαθαρίσουμε εδώ την πολύ δυσχερέστατη μάλιστα και ως προς το νόημά της γενική προβληματική του «ορθολογικού» στην ιστορία. Γιατί, για τις γενικές έννοιες της κοινωνιολογίας είναι οπωσδήποτε η εφαρμογή του «τύπου της ορθότητας» κυρίως μια μόνο περίπτωση σχηματισμού ιδεατών τύπων, αν και πολύ συχνά εξαιρετικά ουσιώδης. Ακολουθώντας ακριβώς τις αρχές της λογικής, ο τύπος της ορθότητας δεν εκπληρώνει διαφορετικά αυτόν το ρόλο παρά μόνον όπως σε ορισμένες περιπτώσεις και ανάλογα με το σκοπό της έρευνας θα τον εκπλήρωνε ένας εκ προθέσεως επιλεγόμενος «τύπος πλάνης». Όσο γι’ αυτόν τον τελευταίο, αποφασιστική είναι βέβαια πάντοτε η απόσταση που τον χωρίζει από το «ισχύον». Λογικά όμως δεν υπάρχει διαφορά, εάν ένας ιδεατός τύπος έχει σχηματιστεί από συναρτήσεις ελλόγως κατανοητές ή συναρτήσεις ειδικά άνευ νοήματος. Όπως στην πρώτη περίπτωση τον ιδεατό τύπο τον διαμορφώνει ο «ισχύων κανόνας», έτσι και στη δεύτερη αυτός εξάγεται από μια υλική κατάσταση εμπειρικά εξαυλωμένη σε «καθαρό» τύπο. Αλλά και στην πρώτη περίπτωση δεν είναι το εμπειρικό υλικό που μορφοποιείται με κατηγορίες που ανήκουν στη «σφαίρα του ισχύοντος». Αντίθετα, είναι ακριβώς ο κατασκευαζόμενος ιδεατός και μόνο που τον παίρνουμε από αυτήν τη σφαίρα. Και εξαρτάται απολύτως από τις αξιολογικές σχέσεις κατά πόσον ένας τύπος ορθότητας είναι πρόσφορος ως ιδεατός τύπος”.

²⁸⁴ Βλ. ενδ. *Περί ορισμένων κατηγοριών*, σελ. 187-188: “Ο εξορθολογισμός της συλλογικής δραστηριότητας δεν συνεπιφέρει λοιπόν διόλου καθολικότητα της γνώσης για την προσδιοριστικότητα και τις συναρτήσεις αυτής της δραστηριότητας, αλλά κατά κανόνα το αντίθετο. Ο «άγριος» γνωρίζει απείρως περισσότερα για τους οικονομικούς και κοινωνικούς όρους της ύπαρξής του από τον κατά συνήθη έννοια «πολιτισμένο». Και δεν είναι καθόλου αληθές ότι η δραστηριότητα του «πολιτισμένου» εκτυλίσσεται υποκειμενικά με τρόπο πλήρως κατά σκοπό ορθολογικό. Ό,τι στην περίπτωση του «πολιτισμένου» δίνει από την άποψη αυτή τον τόνο σε αντίθεση με τον «άγριο είναι μάλλον: 1. Το γενικά υφιστάμενο βίωμα μιας πίστης ότι οι όροι της καθημερινής ζωής, ανεξάρτητα από το αν ονομάζονται τραμ ή ανελκυστήρας ή χρήμα ή δικαστήριο ή στρατιωτική υπηρεσία ή ιατρική έχουν *κατ’ αρχήν* ορθολογική ουσία, δηλαδή αποτελούν τεχνικά προϊόντα του ανθρώπου δεκτικά ορθολογικής γνώσης, δημιουργίας και ελέγχου – πράγμα που έχει ουσιώδεις συνέπειες για το χαρακτήρα της συνεννόησης». 2. Η εμπιστοσύνη του εναποτίθεται σε αυτά τα τεχνικά πράγματα ότι

(για την ακρίβεια: την ερμηνεία με την αναφορά σε ένα εξορθολογισμένο ερμηνευτικό μοντέλο) τόσο των κοινωνικών πράξεων όσο και των οικονομικών συναλλαγών της σύγχρονης κοινωνίας με την απόσπασή του από το θρησκευτικό υπόβαθρο αυτό. Στο κεφάλαιο που ακολουθεί, γίνεται προσπάθεια να ανασυγκροτηθεί η βεμπεριανή επιστημολογία κατά το δυνατόν επαρκέστερα, λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι το έργο του Weber εκτός από τεράστιο και πολυμερές, είναι –όπως και τα περισσότερα έργα των μεγάλων Γερμανών θεωρητικών- εξαιρετικά δύσβατο νοηματικά για τον απλό μελετητή. Εδώ, γίνεται προσπάθεια να αφήσουμε τον ίδιο τον Weber να εκθέσει την επιστημολογία του, και ο σχολιασμός υπεισέρχεται μόνο κατά την περίπτωση όπου η ομοιότητα ή η διαφορά με τον κονδυλικό λόγο –η οποία και πρέπει να αναδειχτεί ώστε να διακριβωθεί επαρκέστερα ο χαρακτήρας της κονδυλικής επιστημολογίας- είναι οφθαλμοφανής. Με βάση ποιες ιστορικοφιλοσοφικές θεωρητικές προϋποθέσεις οφείλουμε να διαβάζουμε το βεμπεριανό έργο, ποιες είναι οι βασικές έννοιες σύμφωνα με τις οποίες οργανώνεται η βεμπεριανή επιστημολογία, και ποια είναι η στόχευση της τελευταίας, είναι ο βασικός άξονας των ερωτημάτων πάνω στα οποία θα εκτεθεί κατά το δυνατόν η βεμπεριανή επιστημολογική σκέψη.

Αναμφίλεκτα, η γειτνίαση της εννοιολογικής εξάρτυσης της βεμπεριανής με τη[n] θετικιστική επιστημολογία είναι εμφανής. Η βεμπεριανή επιστημολογία η οποία αντιπαράθεται όχι μόνο στο μαρξικό επιστημονικό μοντέλο²⁸⁵ αλλά και στο θεωρητικό του ανάχωμα, το εγγελιανό, στοχεύει στην κατασκευή ενός επιστημονικού ιδεοτυπικού ορθολογισμού με βάση μία τυπικολογική κατασκευή των ερευνητικών προγραμμάτων των κοινωνικών επιστημών σύμφωνα με την οποία οι επιστήμες αποκτούν το ανάλογο επιστημονικό status σε ένα αυστηρά διαρθρωμένο εννοιολογικά θεωρητικό σύστημα. Ζητούμενο της βεμπεριανής κοινωνιολογίας είναι η επιδίωξη της αντικειμενικότητας μέσω του εξοβελισμού των αξιολογικών κρίσεων ως κρίσεων υποκειμενικών –ακόμα και αν τελικά η αξιολογικά ουδέτερη συγκρότηση

είναι ανορθολογικά, δηλαδή ότι λειτουργούν βάσει γνωστών κανόνων και όχι ανορθολογικά όπως οι δυνάμεις που θέλει να επηρεάσει ο άγιος με το μάγο της φυλής του. Κατ' αυτόν τον τρόπο μπορούμε, τουλάχιστον κατ' αρχήν να «λάβουμε υπ' όψιν» αυτά τα πράγματα, να «υπολογίσουμε» τη συμπεριφορά τους, να κατευθύνουμε την ιδέα μιας δραστηριότητας σύμφωνα με τις προσδοκίες που προέκυψαν από αυτά. Και εδώ βρίσκεται το ειδικό ενδιαφέρον που εκδηλώνει η ορθολογική καπιταλιστική «επιχείρηση» ως προς εκείνες τις «ορθολογικές» τάξεις σύμφωνα με τις οποίες μπορεί να υπολογίσει τις δυνατότητες της πρακτικής της λειτουργίας σαν να ήταν μηχανή”. Εύκολα μπορούμε να συνάγουμε από τα παραπάνω ότι για τον Max Weber, οι διαδικασίες ... του καπιταλισμού είναι μηχανιστικές διαδικασίες, ενώ, και στις δύο περιπτώσεις, τόσο δηλαδή στον βεμπεριανισμό, όσο και στην κονδυλική τοποθέτηση, η έννοια της ορθολογικότητας υποβιβάζεται σε λειτουργιστική τεχνική ορθολογικότητα, απομακρυσμένη εντελώς από το καντιανό πρότυπο. Για την υποτίμηση της έννοιας του Λόγου σε μία εργαλειώδη υφή έννοια λειτουργιστικής/τεχνικής ορθολογικότητας, γενικά, βλ. το έργο του H. Marcuse *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied, 1967, (στα ελληνικά *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος*, μτφ.: Μπ. Λυκούδης, Παπαζήσης, Αθήνα, 1971).

²⁸⁵ Για τη διαφοροποίηση των δύο επιστημολογιών, βλ. ενδ. St. Böckler – Joh. Weiss, “Marx oder Weber. Zur Aktualisierung einer Kontroverse”, (συλλογή άρθρων) στο *Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Forschung*, τόμ. 100, Westdeutscher Verlag, 1987. Παρά την αντίθεση της βεμπεριανής επιστημολογίας με το έργο του Marx, υπάρχουν σημεία στο έργο του Weber στα οποία αναγνωρίζεται (παρά τις ενστάσεις του στον μαρξικό προσανατολισμένο “κριτικό ιδεαλισμό” του Stammer (βλ. π.χ. *Κριτική της θεωρίας του Stammer*, ό.π., σελ 137-138, 140-141, τα εισαγωγικά από τον ίδιο τον Weber), η μαρξική συμβολή στην πολιτική οικονομία. Βλ. *Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*, ό.π., σελ. 298 (§9: Η ανάπτυξη του καπιταλιστικού πνεύματος): “Είναι μία διαδεδομένη πλάνη, ότι ανάμεσα στους όρους για την ανάπτυξη του δυτικού καπιταλισμού, η αύξηση του πληθυσμού πρέπει να θεωρείται ως πραγματικά αποφασιστικός παράγοντας. Ο Karl Marx, σε αντίθεση με αυτή την άποψη, πρόβαλλε τον ισχυρισμό ότι κάθε οικονομική εποχή έχει τους δικούς της νόμους του πληθυσμού, και, μολονότι αυτή η πρόταση δεν είναι ορθή βέβαια με τέτοια γενικότητα, έχει ωστόσο στην περίπτωση μας την δικαίωση της”.

μίας θεωρίας δεν κρίνεται από τον ίδιο τον Weber εφικτή²⁸⁶, αλλά (και κυρίως), ο χωρισμός των κοινωνικών επιστημών από την ιστορική (ιδεαλιστική, σύμφωνα με τον ίδιο) μέθοδο του Marx και του Hegel, καθώς και την ψυχολογία²⁸⁷. Επιχειρείται για τον σκοπό αυτό στο βεμπεριανό μοντέλο της κοινωνιολογικής έρευνας ο αποκλεισμός της αναστοχαστικής²⁸⁸ κρίσης και οι σχέσεις που προκύπτουν ως αποτελέσματα της αναστοχαστικής σκέψης (κατανομή της εργασίας, παραγωγικές σχέσεις, σχέσεις εργασίας στην αστική κοινωνία, γενικότερα ό, τι θα μπορούσαμε εν συντομία να ονομάσουμε μαρξικές ερμηνευτικές κατηγορίες), όπως και όλες οι προκύπτουσες από την έρευνα σχέσεις οφείλουν να απεμπλακούν από το ευρύτερο εννοιολογικό πλέγμα με το οποίο είναι αρμολογημένες ούτως ώστε να εξεταστούν και να εξηγηθούν αποδιαρθρωμένες στην ατομικότητά τους από την επιστήμη της κοινωνιολογίας. Για να επιτευχθούν οι παραπάνω στόχοι ο Weber εισάγει τη διάκριση μεταξύ της εξήγησης των κοινωνικών φαινομένων και της αξιολόγησής τους, αφαιρώντας από τη δεύτερη τη δυνατότητα να είναι επιστημονικά δεσμευτική, διότι η ίδια η αξιολόγηση δεν μπορεί να θεμελιωθεί με επαρκείς επιστημονικούς όρους. Ο χωρισμός της εξήγησης από την αξιολόγηση έχει ως στόχευση ένα αυστηρό πρόγραμμα θεμελίωσης της κοινωνικής επιστήμης, ένα πρόγραμμα μεθοδικής τεκμηρίωσής της, το οποίο διεκδικεί όχι δεσμευτικότητα αλλά εγκυρότητα, συμπορευόμενο κατά την κατασκευή των μεθοδολογικών του εννοιών από τις (πρωτεύουσες στη βεμπεριανή επιστημολογία) έννοιες της *αντικειμενικότητας*, της *ακρίβειας*, και της *καθαρότητας* [με την έννοια της *σαφήνειας*, της *Klarheit*]. Η βεμπεριανή επιστημολογία θα ορίσει ως αντικείμενο της επιστημονικής μεθόδου την τυπολογία του ατομικού πράττειν, με αποτέλεσμα ο βεμπεριανός ορθολογικός

²⁸⁶ Εδώ μπορούμε να εντοπίσουμε και μία πρώτη διαφοροποίηση αναφορικά με το ζητούμενο εξοβελισμού των αξιολογικών κρίσεων προς όφελος της επιστημονικής ουδετερότητας μεταξύ Weber και Κονδύλη. Ο Weber, αν και στοχεύει στην επιστημονική ουδετερότητα, διαπιστώνει ρητώς την αδυναμία αποσύνδεσης της θεωρίας από αξιολογικές κρίσεις, αφού ήδη από τη στιγμή που η θεωρία αρχίζει να συγκροτείται *επιλέγει* το αντικείμενο της έρευνάς της (προκρίνει δηλαδή ένα συγκεκριμένο επιστημονικό πεδίο έναντι ενός άλλου ως ωφελιμότερο στην έρευνα), ενώ ο Κονδύλης, αδιαφορώντας για την ανωτέρω βεμπεριανή διαπίστωση, υποστηρίζει τη δυνατότητα πλήρους αποδέσμευσης της επιστημονικής έρευνας από την αξιολογική σκέψη, ακόμα και αν “το τίμημα της αξιολογικής ελευθερίας είναι η ίδια η ζωή”. (Για την κοινωνιολογική έρευνα ειδικότερα, βλ. κυρίως *Das Politische und der Mensch, (Grundzüge der Sozialontologie)*, Band 1: *Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität*. (Aus dem Nachlaß herausgeben von Falk Horst), Berlin, Akademie Verlag, 1999. Πρέπει να τονιστεί εδώ όμως ότι οι αξίες, σύμφωνα με τον Weber, συνδέονται με αξιακά ενεργήματα και δεν αποτελούν ένα πλέγμα οριοθέτησης του ατομικού πράττειν, ο ιδεοτυπικός τους ρόλος δηλαδή περιορίζεται στο να αποτελούν ερμηνευτικές κατηγορίες αξιακών και μόνο ενεργημάτων και δεν (πρέπει να) καθίσταται δεοντολογικός για την τέλεση πράξεων γενικά (αυστηρός διαχωρισμός κανονιστικού πλαισίου / κανόνα της εξήγησης).

²⁸⁷ Max Weber, *Βασικές έννοιες κοινωνιολογίας*, (στο εξής *B.E.K.*), Εισαγωγικό δοκίμιο-μετάφραση: Μιχ. Γ. Κυπραίος, Κένταυρος, Αθήνα, 1983, §1.10 (τέλος παραγράφου): “Αλλά η χρήση των πορισμάτων της ψυχολογίας είναι εντελώς διαφορετικό από την έρευνα της ανθρώπινης συμπεριφοράς, από την άποψη του υποκειμενικού νοήματός της. Συνεπώς η κοινωνιολογία δεν έχει γενικά με την ψυχολογία καμία στενότερη σχέση, από εκείνη που έχει με όλες τις άλλες επιστήμες. Η πλάνη βρίσκεται στην έννοια του «ψυχικού» φαινομένου: Υποστηρίζεται ότι κάθε φαινόμενο, που δεν είναι «φυσικό» είναι δίχως άλλο «ψυχικό». Αλλά το νόημα μιας σειράς μαθηματικών υπολογισμών, που κάνει ένα πρόσωπο, δεν είναι οσοδήποτε «ψυχικό». Η έλλογη σκέψη ενός ανθρώπου, εάν τα αποτελέσματα μιας συγκεκριμένης συμπεριφοράς θα εξυπηρετήσουν ή όχι ορισμένα συμφέροντα, δεν μας γίνεται ούτε κατ’ ελάχιστο περισσότερο κατανοητή με «ψυχολογικές» σταθμίσεις”.

²⁸⁸ Στον όρο *αναστοχαστικός*, και συναφώς *αναστοχαστικότητα*, *αναστοχασμός*, κ.λ.π. (τόσο στην διερμηνεία του από τον Κονδύλη, όσο και ως συστατικό όρο μίας κριτικής θεωρίας όπως αυτή κυρίως εγγράφεται σε μία μαρξιστικά προσανατολισμένη εκδοχή όπως π.χ. του Ψυχοπαίδη), θα αναφερθώ διεξοδικότερα στα ανάλογα κεφάλαια εντός των οποίων θα γίνει και η προσπάθεια ανακατασκευής των κονδυλικών απόψεων. (2^ο μέρος της παρούσας συγγραφής εν συνόλω).

ερμηνευτικός υποκειμενισμός να εντοπίζεται στην προσπάθεια εξήγησης της σκοποθεσίας του υποκειμένου με την ορθολογικότητα του πράττειν να κρίνεται σύμφωνα με το σκοπό του ίδιου του πράττοντα²⁸⁹. Είναι απαραίτητα για τον πράττοντα να διαθέτει αποσαφηνισμένο *υποκειμενικό νόημα*²⁹⁰ και με βάση τις αξίες αυτές να κρίνει την ορθολογικότητα της πράξης του με αναφορά στο σκοπό της πράξης αυτής (κατά σκοπόν ανθρώπινη²⁹¹ ορθολογική συμπεριφορά). Τα ανωτέρω είναι ενδεικτικά της μεθοδολογικής στροφής η οποία συντελέστηκε από τη βεμπεριανή επιστημολογία προς την ανάλυση *επιμέρους συμβάντων*, (τα οποία αντιμετωπίζονται ως “τυχαία” ή “αναγκαία”), συμβάντα τα οποία αν

²⁸⁹ Βλ. π.χ. *B.E.K.* §2.4.: “Από την άποψη όμως του προσανατολισμού της συμπεριφοράς στην πραγματοποίηση ενός συγκεκριμένου έλλογου σκοπού (Zweckrationalität), η συμπεριφορά που προσανατολίζεται έλλογα σε μια απόλυτη αξία (Wertrationalität) είναι πάντα *άλογη*. Και μάλιστα, όσο περισσότερο η αξία στην οποία προσανατολίζεται η συμπεριφορά ανυψώνεται σε απόλυτη αξία, τόσο περισσότερο *άλογη* με την έννοια αυτή γίνεται η συμπεριφορά. Γιατί, όσο περισσότερο απόλυτα αφοσιώνεται ο πράττων σε μια απόλυτη αξία του (καθαρή πίστη, ομορφιά, απόλυτη καλοσύνη, απόλυτη εκπλήρωση του καθήκοντος), τόσο λιγότερο σταθμίζει τις συνέπειες της συμπεριφοράς του. Ο *απόλυτος* έλλογος προσανατολισμός της συμπεριφοράς για την επίτευξη ενός σκοπού (Zweckrationalität) χωρίς να συνδέεται με βασικές αξίες, είναι ουσιαστικά μόνον μια οριακή περίπτωση”. Σχηματικά ως αναφερθεί ότι ο Weber διακρίνει τέσσερις τύπους κοινωνικής συμπεριφοράς, την *έλλογη-σκόπιμη*, συμπεριφορά δηλαδή με άξονα την επίτευξη ενός σκοπού (Zweckrational), *έλλογη-αξιολογική*, έλλογη (αλλά *άλογη* σε σχέση με τη σκόπιμη έλλογη) συμπεριφορά με άξονα την επίτευξη-υπεράσπιση μιάς αξίας (Wertrational), *συγκινησιακή ή συναίσθηματική*, συμπεριφορά η οποία αφορμάται από συγκινησιακές καταστάσεις (Affektuel) και *παραδοσιακή*, συμπεριφορά που αφορμάται από τη συνήθεια (Traditionel), η διάκριση όμως αυτή εξυπηρετεί απλώς τη λειτουργία της κοινωνιολογικής επιστήμης και δεν λαμβάνει άμεσα δεοντολογικό χαρακτήρα εντός της βεμπεριανής σκέψης –άμεσα γιατί η Zweckrationalität κρίνεται ως “περισσότερο έλλογη” από την Wertrationalität. Οι τέσσερις τύποι είναι καθαρά εννοιολογικοί τύποι ενώ η συμπεριφορά πολλές φορές ανήκει σε δύο ή περισσότερους εξ’ αυτών.

²⁹⁰ “Κατά τον Weber «υποκειμενικό νόημα» είναι το νόημα εκείνο το οποίο θέτει το *ίδιο* το άτομο και το συνδέει με τη συμπεριφορά του ή το προϋποθέτει ότι υπάρχει σε σημασιολογική *σχέση*. Δηλαδή, με άλλες λέξεις, είναι το νόημα εκείνο που το *άτομο* «νομίζει» και συνδέει με τη συμπεριφορά του, σε διάκριση με το νόημα που δίνει ερμηνευτικά ένα άλλο άτομο σαν παρατηρητής σε μια πορεία συμπεριφοράς”, *B.E.K.*, σελ. 39, (εισαγ. δοκίμ.). Στην κριτική του για το “ξεπέρασμα” της *υλιστικής* αντίληψης της ιστορίας στον Stammer, ο Weber θα χρησιμοποιήσει πέντε παραδείγματα για να δείξει τί ακριβώς προσδιορίζει ως “υποκειμενικό νόημα”: α) το παράδειγμα της ανταλλαγής, β) το χαρτί στο βιβλίο, γ) τήρηση οικονομικής αρχής, δ) κανόνες χαρτοπαιξίας, ε) κανόνες δικαίου, βλ. M. Weber, *Critic of Stammer*, translated with introductory essay by Gay Oakes, The Free Press, New York, 1977, στα ελληνικά *Κριτική της Θεωρίας του Stammer*, εισ., μτφ., σχ.: Μ. Γ. Κυπραίος, Παπαζήσης, Αθήνα, χχ., σελ. 164-200. Στο τρίτο παράδειγμα, ο Weber εξετάζει τους όρους υπό τους οποίους μια συμπεριφορά μπορεί να διαπιστωθεί ως *ανταλλαγή*. Η απάντηση είναι ότι έχουμε ανταλλαγή εφόσον τα άτομα συνδέσαν αυτό το “υποκειμενικό νόημα” της *ανταλλαγής* με τη σχετική συμπεριφορά τους (σελ. 175). Ορθολογισμός ο οποίος αίρει την υπόθεση του *αόρατου χεριού*. Χωρίς την άμεση με το “υποκειμενικό νόημα” της πράξης δεν υφίσταται ούτε είναι δυνατόν να συλληφθεί εννοιολογικά η ανταλλαγή {αντίθετα με τον ιστορικό υλισμό (Bucharin) με τον οποίο συνομιλεί ο Weber}. Το 4^ο παράδειγμα (παράδειγμα της χαρτοπαιξίας), επαληθεύει κατά Weber τις γενικές αρχές της αιτιώδους εξηγητικής επιστημολογίας του, -επαληθεύοντας συγχρόνως (και αυτό είναι το σημαντικό), τη[ν] σύνδεση του υποκειμενικού νοήματος της πράξης με αξίες: “Ανάλογα με τις διαφορετικές αυτές κατευθύνσεις των αξιολογήσεων, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τα διάφορα αξιώματα, που ισχύουν στην εμπειρική περιοχή αυτού του παιχνιδιού: «ηθικά» αξιώματα, αξιώματα «εντιμότητας» και «ωφελμιστικά» αξιώματα, τα οποία στηρίζονται εννοιολογικά σε εξαιρετικά διαφορετικές αξιολογικές αρχές και που η «κανονιστική» τους αξία κυμαίνεται από το «απόλυτο» μέχρι την «εμπειρική σχετικότητα». [...] Ο παίκτης του παιχνιδιού βάζει τον άσσο πάνω στο τραπέζι, γιατί, σύμφωνα με τη γενική «πείρα του παιχνιδιού» και την «οντολογική» εκτίμησή του των πιθανών συνδυασμών των χαρτιών, το θεωρεί σαν πρόσφορο μέσο, για να δημιουργήσει τέτοια κατάσταση στο παιχνίδι, κ.λ.π.” (σελ. 179).

²⁹¹ Ανθρώπινη συμπεριφορά έχουμε εάν και εφόσον το άτομο ή τα άτομα συνδέουν με αυτή ένα υποκειμενικό νόημα. *B.E.K.* §1. Η συμπεριφορά έτσι ορίζεται ως *νοηματική*.

ανακατασκευαστούν ως *ατομικά* συμβάντα (με άξονα πάντα τη σχέση μέσου και σκοπού χωρίς δηλαδή να θεμελιώνονται σε γενικά χαρακτηριστικά και αντικειμενικές σχέσεις, διενεργώντας δηλαδή μεθοδολογικά μία *μερίκευση* στη μελέτη του πραγματικού με τη στροφή προς τη μελέτη των ατομικών πράξεων), εξηγούνται στην *κανονικότητά* τους [Methodenstreit, αντιμετώπιση των γεγονότων με αντικείμενο έρευνας την ατομικότητα του δρώντος και την ατομικότητα της πράξης], ως γεγονότα δηλαδή τα οποία *δεν* παρουσιάζουν ανωμαλίες, συνεπώς *δεν* χρήζουν και μίας μεθοδολογικά κανονιστικής ερμηνείας²⁹². Ο μεθοδολογικός ατομισμός του M. Weber συνυφαίνεται άμεσα με την έννοια της ορθολογικότητας την οποία και χρησιμοποιεί συχνά. Τι μπορεί όμως να οριστεί ως *ορθολογικότητα* στο βεμπεριανό ερμηνευτικό μοντέλο και (κυρίως) με ποιον τρόπο μπορεί να διαφοροποιηθεί η βεμπεριανή έννοια της ορθολογικότητας ως συνυφασμένη με τον μεθοδολογικό ατομισμό από μία ορθολογικότητα όπως έχει ήδη εκφραστεί από τον Hegel και σε ό,τι μπορούμε να ονομάσουμε αντικειμενικό ιδεαλισμό υπό την ερμηνευτική προοπτική της Nordwestliche Schüle²⁹³, αλλά και από την κονδυλική νοηματοδότηση του όρου ορθολογικότητα²⁹⁴. Για τον Weber η ορθολογικότητα έχει διφυή χαρακτήρα και ο χαρακτήρας αυτός εντοπίζεται αφενός στην πράξη, και αφετέρου στον σκοπό. Η έννοια της ορθολογικότητας στον Weber, θα πρέπει να συνεξεταστεί με βάση τον τρόπο με τον οποίο προκύπτει η έννοια της αιτιακής εξήγησης στη βεμπεριανή επιστημολογία, στο βαθμό κατά τον οποίο ορθολογικότητα και αιτιοκρατικώς εξηγείν είναι άμεσα συνδεδεμένα σύμφωνα με τον Γερμανό κοινωνιολόγο, αιτιακώς εξηγούμενο και ορθολογικώς κατανοήσιμο δηλαδή (ως “συμπεράσματα” της κοινωνιολογικής έρευνας) έχουν άμεση μεταξύ τους σχέση. Στη βεμπεριανή επιστημολογία, η αντιπαράθεση του μοντέλου εξήγησης με το μοντέλο αξιολόγησης οδηγεί στην επιστημονική (η οποία είναι και αιτιακή) εξήγηση, δεδομένου ότι η επιστημονικότητα της εξήγησης συσταίνεται από τον διαχωρισμό της με το αξιολογικό πλαίσιο. Η αξιολογική όμως συγκρότηση του κοινωνιολογικού ερευνητικού προγράμματος δεν θεωρείται ανορθολογική από τον Weber είτε πρόκειται για ερμηνεία του αντικείμενου της έρευνας²⁹⁵, είτε πρόκειται για προαγωγή της σκέψης σε αξιολογικές κρίσεις οι οποίες συμβάλλουν στην *πρόοδο* της επιστημονικής έρευνας²⁹⁶. Πιο απλά, ο Weber θα διακρίνει μεταξύ ορθολογικότητας

²⁹² Την ίδια στιγμή βέβαια, “για να αποχωρήσουμε μέσα από τον κονιορτό των φαινομένων ένα κοινωνικό φαινόμενο και να το κάνουμε αντικείμενο της κοινωνιολογικής έρευνας, είναι φανερό ότι πρέπει να το συνδέσουμε με τη σημασία ή το νόημά του για τον πολιτισμό” βλ. M. Weber, *B.E.K.*, σελ. 33.

²⁹³ Για τους Dilthey, Windelband και Heinrich Rickert, [πέραν της (βασικής) διάκρισης των επιστημών σε *Geisteswissenschaften* (πνευματικές-ιστορικές οι οποίες έχουν ως αντικείμενό τους το “ειδικό”, ως μοναδικό, ατομικό, αποκαλούμενες και “ιδιογραφικές επιστήμες” και *Naturwissenschaften* (φυσικές- νομολογικές οι οποίες αποβλέπουν στη διατύπωση *γενικά ισχυρότων νόμων* γνωστές και ως “νομοθετικές επιστήμες”)], η έννοια της αντικειμενικότητας (περισσότερο συγκεκριμένα, η έννοια του “αντικειμενικού ιδεαλισμού”, (όπου ο όρος “ιδεαλισμός” δεν παραπέμπει απαραίτητα σε έναν ιδεαλισμό τύπου Πλάτωνα-Hegel), ορίζεται ως αντικειμενικότητα στα πλαίσια της έρευνας των κοινωνικών επιστημών οι οποίες συμπεριλαμβάνουν αξιακές κρίσεις.

²⁹⁴ Ωστόσο, το να παραπέμπει ο Κονδύλης στην ανάγνωση των έργων του Weber (εντός των οποίων γίνεται εξαιρετικά ευρεία προσπάθεια να οριστεί η έννοια της *ορθολογικότητας*, ταυτόχρονα με το γεγονός (σύμφωνα πάντα με τον ίδιο φυσικά) ότι η έννοια της ορθολογικότητας είναι και θα παραμείνει ένα άλυτο γνωσιοθεωρητικό πρόβλημα παραμένει ένα δισεπίλυτο ερώτημα το οποίο δεν είχε αναλάβει να απαντήσει διεξοδικά στο έργο του, και το οποίο, παρά το ότι δείχνει αυτονόητο, δεν του είχε τεθεί (από όσο γνωρίζω τουλάχιστον) ως “αντίλογος” στις γνωσιοθεωρητικές του απόψεις.

²⁹⁵ Βλ. ανωτ. υποσ.

²⁹⁶ Για την απαξίωση των αξιολογικών κρίσεων αλλά παράλληλα και τη δυνατότητά τους να μην αποτελέσουν “τροχοπέδη” στην πρόοδο και την εγκυρότητα της κοινωνιολογικής έρευνας και γνώσης, βλ. *B.E.K.* § 1. 9, σελ. 242: “Οι διάφορες εργασίες του Othmar Spann είναι συχνά πλούσιες σε καλές

των αξιών και ορθολογικότητας της επιστημονικής εξήγησης η οποία οφείλει να απέχει από οποιονδήποτε διάλογο με τον αξιακό χώρο ώστε να είναι αντικειμενική²⁹⁷. Εξήγηση και αξιολόγηση επανασυνδέονται κατά τη διατύπωση των επιστημονικών κρίσεων, προκειμένου η αιτιακή εξήγηση να θεμελιωθεί ορθολογικά. Ενώ όμως το βεμπεριανό επιστημολογικό μοντέλο αφαιρεί από τις αξιολογικές κρίσεις - προϋποθέτοντάς τες ωστόσο²⁹⁸, τη δυνατότητά τους να είναι δεσμευτικές κατά τη διατύπωση των επιστημονικών προτάσεων και τη συνάρθρωση των συστοιχών

ιδέες, παράλληλα βέβαια με συμπτωματικές παρεξηγήσεις και προπάντων με επιχειρηματολογίες, που στηρίζονται σε καθαρές αξιολογικές κρίσεις και δεν έχουν θέση σε μια εμπειρική έρευνα. Οι εργασίες αυτές όμως είναι αναμφίβολα σωστές...”.

²⁹⁷ Πρβλ. *B.E.K.*, σελ. 53 “Είναι αυτονόητο ότι το αίτημα για τη συστηματοποίηση των εννοιών δεν ταυτίζεται με την αντίληψη ότι το πραγματικό υλικό που αντιπροσωπεύεται στο σύστημα των εννοιών, θα βρισκόταν σε αντίστοιχη συστηματική τακτοποίηση, γιατί η συστηματοποίηση των εννοιών με τη σκέψη δεν είναι η ίδια με εκείνη του πραγματικού υλικού”.

²⁹⁸ Ο Κονδύλης δείχνει να αποδέχεται μερικώς τη[v] δυνατότητα να αποτελούν οι αξίες συστασιογόνα υλικά της κοινωνιολογικής έρευνας. Εν αντιθέσει με τις ακραίες δηλώσεις του περί ανυπαρξίας των ιδεών (βλ. *ΙΑ*, σελ. 153, όπου “δεν υπάρχουν ιδέες. Υπάρχουν μόνο ανθρώπινες υπάρξεις μέσα σε συγκεκριμένες καταστάσεις, οι οποίες δρουν και αντιδρούν με τον ειδοποιό τους εκάστοτε τρόπο (ένας από αυτούς συνίσταται σύμφωνα με την τρέχουσα ορολογία στην παραγωγή ή υιοθέτηση ιδεών”), (από τις ιδέες βέβαια εύκολα περνάμε στις αξίες), αναγνωρίζει την βεμπεριανή προέλευση επιστημολογία όπου οι αξίες και οι αξιολογικές κρίσεις περιλαμβάνονται εντός του επιστημονικού προγράμματος (το αν πρέπει να θεωρηθούν δεσμευτικές ή όχι δεν ενδιαφέρει προς το παρόν), βλ. χαρακτ. *ΜΠ*, σελ. 150: “Η στοιχειώδης επιστημολογική προπαιδεία επιβάλλει να γνωρίζει κανείς ότι άλλο πράγμα είναι να αναλύω τη μορφή και τη λειτουργία των αξιών γενικά μέσα στις ανθρωπολογικές και πολιτισμικές τους συνάψεις, και εντελώς διαφορετικό πράγμα είναι να χρησιμοποιώ ορισμένες (τις προσφιλείς μου) αξίες ως κριτήρια και ως πυξίδες της ανάλυσής μου”. Μέχρι το συγκεκριμένο σημείο, η ανακατασκευή της βεμπεριανής θεωρίας της αιτιώδους εξήγησης δεν μπορεί να θεωρηθεί λανθασμένη, και αποτελεί σημείο προέλευσης της κονδυλικής γνωσιοθεωρητικής τοποθέτησης. Αμέσως παρακάτω όμως, ο Κονδύλης [και εν αντιθέσει με τα όσα είχε ήδη καταθέσει στο *ΙΑ* περί ανυπαρξίας ιδεών (και συναφώς αξιών)] θα συμπεράνει: “Όταν περιγράψω τις αξίες, δεν τις εντάσσω στο επίπεδο της πραγματικότητας, δηλ. στο θεματικό επίπεδο της θεωρίας, ως άξονες της περιγραφής, αλλά τις εντάσσω ως ένα ισότιμο αντικείμενο έρευνας δίπλα σε πολλούς άλλους ανθρωπολογικούς και πολιτισμικούς παράγοντες”. Πέραν της αντίφασης η οποία αναφέρθηκε, αντίφαση η οποία καθιστά ίσως περιττή την περαιτέρω επέκταση του επιχειρήματος, αντίφαση υπάρχει και στο ίδιο το συμπέρασμα του Κονδύλη και μπορεί να διατυπωθεί υπό το εξής ερώτημα: Πώς είναι δυνατόν οι αξίες (αν τελικά δεχτούμε ότι υπάρχουν) να μην μπορούν να ενταχθούν στο επίπεδο της πραγματικότητας (ως αντικείμενο της θεωρίας), αλλά να δύνανται να ενταχθούν δίπλα σε άλλους παράγοντες (ανθρωπολογικούς/πολιτισμικούς) ως αντικείμενο της έρευνας τη στιγμή κατά την οποία αντικείμενο της έρευνας αποτελεί το ίδιο το πραγματικό; Αν και στις απόψεις του Κονδύλη είναι εμφανής η τάση εξοβελισμού της κανονιστικής καθοδηγητικότητας των αξιών εντός των ερευνητικών προγραμμάτων (ό.π.), στο τελικό του συμπέρασμα θα υποπέσει σε χυδαίο κοινωνιολογισμό, αφαιρώντας (δεν θα μπορούσε άλλωστε να κάνει διαφορετικά) από τις αξίες ακόμα και τον συστασιογόνο τους ρόλο στην συγκρότηση των ερευνητικών προγραμμάτων: “[...] υπάρχουν δύο διαμετρικά αντίθετοι τρόποι να χωρίσεις το αξιολογικό στοιχείο από το πραγματικό: να θεωρείς το δεύτερο χωρίς να καθοδηγείσαι από το πρώτο (οπότε αξιολογικό και πραγματικό είναι ομοούσια και βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο: περιγραφική θεώρηση) ή να ξεχωρίζεις το πρώτο ως κριτήριο ανάλυσης του δευτέρου (οπότε το αξιολογικό υπερέχει και βρίσκεται σε επίπεδο ανώτερο από το πραγματικό: κανονιστική θεώρηση). Μου φαίνεται προφανές ποιος από τους δύο τρόπους πλεονεκτεί με επιστημονικά κριτήρια, εφόσον μπορεί να δείχτει εμπειρικά πως οι αξίες διαμορφώνονται και λειτουργούν μέσα στην ανθρώπινη κατάσταση, όμως δεν είμαστε σε θέση να συλλάβουμε πως ο κόσμος και οι άνθρωποι θα έβγαιναν μέσα από τις αξίες –εκτός αν καταλήγαμε και πάλι στη θεολογία και στον πλατωνισμό” (ό.π.). Ως γενικότερη δε –αλλά ενδεικτική ωστόσο- ένσταση στην κονδυλική γνωσιοθεωρητική άποψη (όσο και αν αυτή επιδιώκει να εξαρτηθεί συστασιολογικά από τη[v] βεμπεριανή), είναι το ότι οι συγκεκριμένες αξίες χρησιμοποιούνται ως κριτήρια επειδή ακριβώς επελέγησαν έναντι άλλων στην κατασκευή του ερευνητικού προγράμματος (ήδη η έννοια της αξίας εμπεριέχει την έννοια της υπεροχής μίας αξίας έναντι μίας άλλης), βλ. εισαγ. της παρούσας). Ενδεικτ. πρβλ το άρθρο του J. Habermas, “Γνώση και διαφέρον”, *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ.: Γ. Κουζέλης, Κ. Ψυχοπαίδης, μτφ.: Α. Οικονόμου, Νήσος, Αθήνα, 1996, σελ. 351-369.

επιχειρημάτων μεταθέτοντας την προβληματική στο ερευνητικό επίπεδο της άμεσης [aktuellen] και εξηγούσας/διευκρινίζουσας [erklärendes] κατανόησης²⁹⁹ στοχεύοντας στη θεμελίωση του εξηγητικού διπόλου «ηθική της πεποίθησης» [Gesinnungsethik], (η οποία έχει ως σκοπό την επίτευξη ενός στόχου ή μίας αξίας αδιαφορώντας για τις πρακτικές συνέπειες, που μπορεί να είναι αναπόφευκτες) και «ηθική της ευθύνης» [Verantwortungsethik] (η οποία υποχρεώνει το άτομο να σταθμίσει τις συνέπειες που θα προκληθούν από τη συμπεριφορά του και αναλαμβάνει την ευθύνη των συνεπειών αυτών)³⁰⁰, καθώς και τη θεμελίωση της αξιολογικά έλλογης δράσης ως κατηγορία της κοινωνικής δράσης³⁰¹, η κονδυλική περιγραφική θεωρία της απόφασης διατηρεί για τον εαυτό της το προνόμιο όχι μόνο να απέχει από κάθε είδους αξιολογικές διατυπώσεις³⁰², αλλά και να αδιαφορεί για την πραξεολογική δυνατότητα μίας ηθικής της συνείδησης, η οποία είναι σύμφυτη με μία έννοια κανονιστικότητας, καθώς, σύμφωνα με τον Κονδύλη οι ατομικές αλλά και οι συλλογικές πράξεις αφορμώνται από την τάση για αύξηση της ισχύος, ακόμα και στην περίπτωση που η τάση αυτή “μεταμφιέζεται” σε εξορθολογισμένη συνειδητή συμπεριφορά³⁰³. Σε κάθε

²⁹⁹ B.E.K., §1.5. Περισσότερα για την ηθική της ευθύνης, στην επιστημονική ανακοίνωση του M. Weber, *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, εισ., μτφ., σχ.: Μ. Γ. Κυπραίος, Αθήνα, Παπαζήσης, χχ., σελ. 95-128 (κυρίως 117-118). Ας σημειωθεί όμως ότι ο Weber, συνεπής με την μεθοδολογία του, προβάλλοντας τους λόγους για τους οποίους είναι αδύνατος ο εξοβελισμός της αξιολογικής υπόστασης του επιστήμονα υποστηρίζει ότι και η ηθική της ευθύνης θεμελιώνεται στην επιδίωξη της αξιολογικής ελευθερίας εκ μέρους του.

³⁰⁰ B.E.K., κεφ. Δ, υποκ. III, 1, σελ. 121. Winckelmann: “Ο Weber, στα πλαίσια της αξιολογικής ελευθερίας (ουδετερότητας) δεν μπόρεσε να διακρίνει ανάμεσα σε «ορθή» και «σφαλερή» συνείδηση”. J. Winckelmann, *Legitimität und Legalität*, 1952, σελ. 60, επ. 82,88 επ. Αν και ο Weber διακρίνοντας ανάμεσα σε Zweckrational και Wertrational αδιαφορεί για την ήσσονος σημασίας (κατ’ αυτόν) διάκριση στην οποία αναφέρεται ο Winckelmann, αφού θα ήταν αντιφατική μια τέτοια διάκριση στη βεμπεριανή κοινωνιολογία στο βαθμό που τα όρια της νομιμοποίησης και στις δύο περιπτώσεις (είτε της «ορθής» είτε της «σφαλερής» συνείδησης) συνίστανται σε [...]”. Από τον Weber, ο Π. Κονδύλης φαίνεται να υιοθετεί την έννοια της “κλίσης” [Beruf] στην επιστήμη, (βλ. *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, ό.π., ιδιαιτ. 104-105), η οποία μετονομάζεται από τον Π. Κονδύλη σε “ατομικά χάρισμα του εκάστοτε ερευνητή”, βλ. *ΑΧ*, σελ. 96, πρβλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 190. Ως “χάρισμα” μεταφράζει τον βεμπεριανό όρο Beruf ο Μ. Γ. Κυπραίος, ενώ ο Α. Γρηγορογιάννης (βλ. ανωτ. υποσ.) ως “κλίση” (τον οποίο και θεωρώ πλέον σωστό ως περισσότερο ουδέτερο λόγω του ότι η έννοια της κλίσης δηλώνει απλώς την έννοια της έφεσης στην επιστήμη –ο Weber στην εν λόγω ανακοίνωση αναφέρεται συχνά σε πάθος ενασχόλησης με την επιστήμη ανεξαρτήτως της ορθότητας της επιστημονικής δράσης-, ενώ ο όρος χάρισμα εμπεριέχει την έννοια αν όχι της ορθότητας τουλάχιστον μίας εγγενούς τάσης προς αυτήν).

³⁰¹ Βλ. Max Weber, *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών*, μτφ.: Αχ. Γρηγορογιάννης, Αθήνα, 1972, η οποία συνδέεται με την Wertrationalität, και προϋποθέτει “συνειδητή πίστη του δράντος προς συγκεκριμένες απόλυτες αξίες, συνήθως χωρίς να υπολογίζονται οι συνέπειες. Το άτομο στην περίπτωση αυτή δεν ενδιαφέρεται για την προσωπική του επιτυχία ή τις συνέπειες του αγώνα του και των προσπαθειών του. Αυτό που πραγματικά ενδιαφέρει είναι η επικράτηση μιας ηθικής, αισθητικής ή θρησκευτικής αξίας ή ενός αντίστοιχου ιδανικού. Τα κίνητρό του δεν είναι ατομοκεντρικά” (Π. Τερλεξής, *Max Weber, Το ξεμάγεμα του κόσμου*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1999, σελ. 389), για να καταλήξει (αμέσως μετά, σελ. 390), ότι “το συμπέρασμα που βγαίνει από όλα αυτά, είναι ότι μια υποκειμενικά έλλογη δράση (συνειδησιακά ή αξιολογικά), δε συμπίπτει απαραίτητα με μία αντικειμενικά ορθή δράση. Πρόκειται μάλλον για υποκειμενική εκτίμηση που ωθεί το άτομο να επιλέξει ενσυνείδητα τα μέσα εκείνα [...]”.

³⁰² Βλ. ενδ. *ΙΑ*, πρβλ. *ΕΙΑ*.

³⁰³ Παραμένει ωστόσο αδιευκρίνιστος ο τρόπος με τον οποίο το πέρασμα από την υπό την ταυτότητα (η μορφή της οποίας έχει προκύψει από την κοσμοεικόνα της οποίας το υποκείμενο “δεν προχωρεί [...] μετά από εξαντλητική διερεύνηση και υπομονετική στάθμιση όλων των συστατικών στοιχείων του προκαταρκτικού του κόσμου” [καθώς] μια τόσο ενσυνείδητη ορθολογική μεθόδευση ελάχιστες πιθανότητες θα είχε να ολοκληρωθεί κάποτε, ενώ οι καθημερινές ανάγκες της αυτοσυντήρησης προβάλλουν πειστικές”), (*ΙΑ*, σελ. 54), υπαγορευόμενη συμπεριφορά σε ό, τι ο Κονδύλης ονομάζει “εξορθολογισμένη συνειδητή συμπεριφορά” (βλ. ανωτ. υποσ. 134). Με ποιον τρόπο το (ανορθολογικό)

περίπτωση (και εδώ είναι εμφανείς οι βεμπεριανές επιρροές της σκέψης του Π. Κονδύλη), “μόνο αν επιστρατεύονται τέτοιες κανονιστικές αρχές μπορούν να πειθαρχηθούν τα μέλη μιας οργανωμένης κοινωνίας, μόνο ως σύνοψη τέτοιων κανονιστικών αρχών, όπως αυτές ριζώνουν σε μια γενική κοσμοεικόνα, μπορεί η απόφαση να παίξει τον ρόλο της ως αξίωση ισχύος και ως δύναμη κοινωνικής πειθάρχησης”³⁰⁴.

υποκείμενο της ταυτότητας καθίσταται ορθολογικό, και αν έπειτα λειτουργεί ορθολογικά, πώς ο (πρότερα ανορθολογικός) προκαταρκτικός του κόσμος; Διαμεσολαβείται η μετάβαση αυτή από μία διαδικασία η οποία καθιστά το υποκείμενο της ταυτότητας εφάπαξ ορθολογικό και την οποία ο Κονδύλης υποκρύπτει; Και (κυρίως) αν η έννοια της ορθολογικότητας είναι τόσο αμφίσημη για τον Κονδύλη, πώς ο ίδιος υποπίπτει στο σφάλμα για το οποίο κατηγορεί τους αντιπάλους του αναφέροντας ότι το υποκείμενο καθίσταται ορθολογικό; Σε άλλο σημείο του έργου του, (ΟΑ, σελ. 110-111), θα περιέλθει σε ακόμα μεγαλύτερη (αν και πιο λεπτομερή νοηματικά) αντίφαση με την παραπάνω θέση καθώς θα υποστηρίξει ότι “για την περιγραφική θεωρία της απόφασης ο «ορθολογισμός» (ακριβέστερα: η ομολογία πίστωσης στον ορθολογισμό) αποτελεί έναν μόνο από πολλούς δυνατούς τρόπους συγκρότησης της ταυτότητας ενός ατομικού ή συλλογικού υποκειμένου, μία μόνο από τις πολλές δυνατές μορφές εξαντικειμενίκευσης μιάς απόφασης. Τον ρόλο, τον οποίο παίζει στη συγκρότηση της ταυτότητας ορισμένων υποκειμένων ο «ορθολογισμός», σε άλλα υποκείμενα τον παίζει η θρησκευτική πίστη ή διάφορες μορφές «ανορθολογισμού» [...]. Ως εξαντικειμενικεύσεις της απόφασης, με βάση την οποία συγκροτείται η ταυτότητα, όλα αυτά συνιστούν εξ ίσου εκλογικεύσεις. Άρα η εκλογίκευση είναι ευρύτερη έννοια από τον ορθολογισμό και, αφού εκλογίκευση και ορθολογισμός δεν συμπίπτουν, είναι δυνατή η χρήση των εργαλείων της λογικής εναντίον του ορθολογισμού”. Πέραν της αντίφασης (ακόμα και αν δεχτούμε ότι η υιοθέτηση του ορθολογισμού αποτελεί μία μόνο εναλλακτική -του εναγωνιούχου να αποκτήσει ταυτότητα υποκειμένου- λύση), και της βεβιασμένης επιχειρηματολογικά διάκρισης της έννοιας της ορθολογικότητας από την έννοια της εκλογίκευσης την οποία εισάγει, σημαντικό είναι να τονιστεί ότι ο Κονδύλης, παρά το ότι αναφέρεται συχνά σε “κανόνες της τυπικής λογικής”, “τυπική λογική”, κ.λ.π., αποφεύγει συστηματικά στο έργο του (πέραν ίσως της διδ. του διατριβής) να υπεισέλθει ενδελεχώς στην ίδια *τη δομή των επιχειρημάτων* του διαλόγου ορθολογισμού / αντιορθολογισμού (καθώς σωστά επισημαίνει ότι δεν μπορούμε να “αποφύγουμε τον παραλογισμό, ότι π.χ. ο Θωμάς Ακ[υ]ινάτης είναι λιγότερο ορθολογιστής από τον Hobbes ή ο Machiavelli από τον Kant”, βλ. ΚΜ, τόμ. Α', σελ. 48), ως αντικρουόμενων πλευρών, ωστόσο για άλλη μία φορά ταυτολογεί επικίνδυνα όταν αναφέρεται σε αναζήτηση ενός ορισμού του ορθολογισμού “ανεξάρτητο[υ] από το εκάστοτε περιεχόμενο της σκέψης και αυστηρά τυπικό, ορισμό δηλ. που θα ήταν δυνατόν να εφαρμοστεί σε κάθε ορθολογισμό, όποιο κι αν είναι το περιεχόμενό του”, (ό.π.). Με διαφορετικό τρόπο καταλήγει στο ίδιο συμπέρασμα και ο Ι. Σταυρακάκης, ο οποίος αποδεικνύει με σαφήνεια το ότι η ρήξη η οποία επέρχεται με την προϋπάρχουσα κατάσταση σημαίνει ταυτόχρονα και ουσιαστική αλλαγή της «ταυτότητας» (και όχι συγκεκριμενοποίηση της προτεραιότητας κατάστασης), (περιοδικό *Σύγχρονα Θέματα*, τεύχ. 52-53, Ιούλιος – Δεκέμβριος 1994). Συγκεφαλαιωτικά, η αντίφαση εντοπίζεται στο ότι ενώ η απόφαση ορίζεται ως η διαδικασία ή πράξη αποχωρισμού από την οποία προκύπτει μία κοσμοεικόνα ικανή να προσανατολίσει το υποκείμενο (με την έννοια της συγκεκριμενοποίησης), την ίδια στιγμή, ο εξορθολογισμός του γνωστικού πλούτου του υποκειμένου, υπονοεί *ρήξη, τομή*, με την κατάρτιση του υπάρχοντος γνωστικού πλούτου, αφού πέραν του ότι λαμβάνει χώρα *σχεδόν στιγμιαία*, ήδη η πρόθεση “-εξ” στη λεκτική διόδευση της έννοιας του εξορθολογισμού την οποία ανακαλύπτει ο Κονδύλης (αποτελεί ωστόσο ερώτημα ποιος ο λόγος η ορθολογικότητα να μην *κατασκευάζεται* σε ό, τι θα μπορούσαμε να ονομάσουμε *βάθος χρόνου*) υπονοεί *αναπροσανατολισμό*, με την έννοια της *διαφοροποίησης* (υπενθυμίζω ότι στα αρχαία η πρωταρχική χρήση της πρόθεσης εξ δηλώνει εκτός των άλλων και την έννοια της *μετάστασης ή μεταβολής από τη μία κατάσταση σε άλλη*). Αν δεχτούμε ότι υπάρχει μεταβολή όμως, τι μας εμποδίζει στο να υποπέσουμε σε μία οντολογικού τύπου ουσιοκρατία; Η πρόθεση «εκ» έχει τόσο περισσότερες από μία σημασίες, σε βαθμό να μας οδηγεί σε ερμηνευτικό αδιέξοδο όσον αφορά την έννοια «εξορθολογισμός». Παραθέτω: “Απομάκρυνση, τρόπο, διάκριση, χωρισμό, ξεχώρισμα, κομμάτι κάποιου συνόλου, διαιρεμένο σύνολο, απόσταση, εξάρτηση, αφετηρία χρονική ή τοπική, ύλη, καταγωγή, αιτία, ποιητικό αίτιο, αφαίρεση, απαλλαγή, έλλειψη, εξαίρεση, β' όρο σε σύγκριση, προέλευση, προστασία, διακοπή, διαμέσου, με λέξη που δηλώνει μέρος σώματος, μετάβαση από μία κατάσταση ή θέση σε άλλη, χρονική διάρκεια, συμφωνία”, (στο νέο λεξικό “Θησαυρός όλης της Ελληνικής Γλώσσας”, Χρ. Γιοβάνη, ‘Παγκόσμιος Εκδοτικός Οργανισμός ΑΕΒΕ’, Αθήνα, χχ., σελ. 517).

³⁰⁴ ΙΑ, σελ. 96-97.

Αντιμετωπίζοντας τη βεμπεριανή επιστημολογία ως *μεταθεωρία των κοινωνικών επιστημών* η οποία εξηγεί τα συμβάντα σύμφωνα με την επέλευσή τους υπό το πρίσμα γενικών νόμων οι οποίοι τα συνδέουν μεταξύ τους με μείζονα προκείμενη το γενικό νόμο αιτίας-αποτελέσματος και ελλάσσονα πρόταση ένα σύνολο γεγονότων (τα οποία εντάσσονται στην ελλάσσονα πρόταση, αλλά στη μείζονα ωστόσο διατηρούν τη θέση *αιτίας*), στο σύνολό της η *κατανόηση* μπορεί να οριστεί ως πράξη/ενέργημα η οποία (το οποίο) *ανακατασκευάζει το κατανοούμενο* (τρόπον τινά το διαμορφώνει δηλαδή και το διαχωρίζει ως έννοια από το *εξηγητέο*), τοποθετώντας στη μείζονα πρόταση τα αποτελέσματα της επέλευσης των συμβάντων. Έτσι οι θεωρητικές προϋποθέσεις της πράξης μπορούν να εξηγηθούν με *κατανοητικά* επιχειρήματα, ενώ ο κατανοών, (ο οποίος ζει υπό την προβολή προενοήσεων, νοήσεων, κ.λ.π.) δρα και κατανοεί υπό το πρίσμα του ερμηνευτικού κύκλου των προαναφερθέντων σκοπών α) Zweckrationalität, β) Wertrationalität, γ) Tradition, δ) Affektuel – συναισθηματική “υφή” της ανθρώπινης πράξης (έχοντας όμως επίγνωση εκείνων των προενοήσεων), ανακατασκευάζοντας μαζί με το ίδιο το εννοούμενο και τις ίδιες του τις αξιακές κρίσεις. Η κατανόηση, πιο απλά, συγκαθορίζεται από τις προενοήσεις του κατανοούντα, ο οποίος όμως τις ανακατασκευάζει με βάση το περιεχόμενο του κατανοούμενου, μπορεί δηλαδή να διατυπωθεί ότι υπάρχει μία έννοια *εξέλιξης* στο βεμπεριανό μοντέλο ανακατασκευής του ατομικού πράττειν. Ό, τι ανωτέρω αναφέρθηκε ως *ερμηνευτικοί κύκλοι των σκοπών*, συνθέτουν την έννοια της *απόδοσης νοήματος στον κόσμο* από το πρακτικό υποκείμενο, το οποίο προσανατολίζει τη συμπεριφορά του και τις πράξεις του με βάση το εκάστοτε νόημα. Ουσιαστικά εδώ έχουμε μία άμεση συνάφεια του Weber με τον Κονδύλη, στο βαθμό κατά τον οποίο ο Κονδύλης ανακατασκευάζεται ο ίδιος ως ερμηνευτικό υποκείμενο, αποδίδοντας νόημα στον κόσμο (και η μη απόδοση νοήματος αποτελεί απόδοση νοήματος στον κόσμο, καθώς η φράση “ο κόσμος καθ’ αυτός δεν έχει νόημα”³⁰⁵ πρόκειται για μία *αξιολογική κρίση*)³⁰⁶. Είναι γεγονός ότι στην βεμπεριανή σκέψη θάλλει ένας “μεθοδολογικός περιγραφισμός” ο οποίος συγκροτείται στις τρεις βασικές γραμμές της αναλυτικής μεθοδολογίας της *κατανοούσας*³⁰⁷ βεμπεριανής κοινωνιολογίας, την έννοια της *υποκειμενικής κατανόησης*, (Verstehen)³⁰⁸, την

³⁰⁵ Βλ. EIA.

³⁰⁶ Ο “κόσμος”, σύμφωνα με τον Κονδύλη, εξ’ αντικειμένου δεν έχει νόημα και εμείς είμαστε εκείνοι οι οποίοι αποδίδουμε νόημα σ’ αυτόν. Βεβαίως, και τα δύο μοντέλα εξήγησης της ανθρώπινης πράξης αποτελούν μεθοδολογικό ατομισμό.

³⁰⁷ Για τις θεωρητικές απαρχές του όρου κατανοούσα (ή νοηματική/κατανοητική) κοινωνιολογία, βλ. Π. Τερλεξής, *Max Weber, Το ζεμάγεμα του κόσμου*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1999, σελ. 134: “Ο όρος ‘νοηματική’ ή ‘κατανοητική κοινωνιολογία’ συνεπώς δε θα πρέπει να μας παρασύρει στο συμπέρασμα ότι ο Weber κατείχε το μονοπώλιο αυτής της ‘ερμηνευτικής’ προσέγγισης των κοινωνικών φαινομένων. Η ιδέα δεν είναι δικής του έμπνευσης. Πρωτοεμφανίζεται το 1850, στα έργα του ιστορικού Johan Broysen (1808-1834). [...] Ο όρος [...] ανάγεται στην ‘κατανόηση’ και ‘ερμηνεία’ των φαινομένων και αναφέρεται σε κάτι που οι φιλόσοφοι γνώριζαν εδώ και πολύ καιρό. Ερμηνεύουμε δηλαδή τη δράση των άλλων ανθρώπων, αποδίδοντας σ’ αυτούς κίνητρα, αισθήματα και σκέψεις, που εμείς οι ίδιοι υποθέτουμε ότι θα είχαμε, αν τυχόν βρισκόμασταν στη θέση τους”.

³⁰⁸ Βλ. B.E.K., §1.6: “Κατανόηση σημαίνει την ερμηνευτική σύλληψη α) του πραγματικά θελημένου νοήματος (σε ιστορική έρευνα) ή β) του κατά μέσον όρο και κατά προσέγγιση θελημένου σκοπού (σε κοινωνιολογική μαζική έρευνα) ή γ) του νοήματος ή της αλληλουχίας του νοήματος για τον επιστημονικά κατασκευασμένο («ιδεατοτυπικά») καθαρό τύπο (ιδεατό τύπο) ενός συνήθους φαινομένου. Τέτοιες ιδεατοτυπικές κατασκευές είναι πχ. οι έννοιες και οι «νόμοι» της καθαρής οικονομικής θεωρίας οι οποίες διατυπώνουν ποια πορεία θα ακολουθούσε μια ανθρώπινη συμπεριφορά, διαμορφωμένη με ορισμένο τρόπο, εάν ήταν αυστηρά έλλογη, αδιατάρακτη από πλάνες και συγκινησιακούς παράγοντες και εάν προσανατολιζόταν εντελώς και σαφώς σε έναν μόνο σκοπό (που τον υπαγορεύει η οικονομία). Η “κατανόηση” μπορεί να είναι είτε άμεσα διαπιστώσιμη κατανόηση (π.χ., ένας κυνηγός ο οποίος σημαδεύει το θήραμά του [aktuelles Verstehen], είτε

κατασκευή *ιδεοτύπων* που συντελούν στην κατανόηση αυτή (*Idealtypenlehre*)³⁰⁹, και την έννοια της *εκλογίκευσης* (*Rationalisierung*)³¹⁰, η οποία συνδέεται με την έννοια της *Entzauberung/ Entmagesierung*³¹¹. Τέλος, όλες οι παραπάνω έννοιες οργάνωσης της βεμπεριανής κοινωνιολογικής μεθόδου ανάλυσης της ανθρώπινης συμπεριφοράς, η οποία εκτυλίσσεται θεωρητικά στον διάλογο του περί μεθόδου με τον Stammler και την κριτική που άσκησε σε αυτόν³¹², συμπλέουν με την έννοια της *ενόρασης*, με την

εξηγούσα/διευκρινίζουσα κατανόηση (π.χ. κατανόηση με βάση τα “ελατήρια του νοήματος” που οδηγούν κάποιον να διατυπώσει μία φράση σε μία συγκεκριμένη στιγμή και με έναν συγκεκριμένο τρόπο [erklärendes Verstehen]. Έτσι, στην πρώτη περίπτωση, ως “ελατήρια του νοήματος” (πεδίο έρευνας της εξηγούσας/διευκρινίζουσας κατανόησης) μπορούν να εντοπιστούν ότι ο κυνηγός σημαδεύει το θήραμα είτε επειδή επιδιώκει να τραφεί από αυτό, ή απλώς επειδή το να κυνηγά τον ψυχαγωγεί. Με τον τρόπο αυτό, η εξηγούσα/διευκρινίζουσα κατανόηση αναδεικνύει την αλληλουχία του νοήματος μίας έλλογης συμπεριφοράς (*Sinnzusammenhänge*). Πρβλ. *B.E.K.*, § 1. 5: “Έτσι για μια επιστήμη που ασχολείται με το νόημα της συμπεριφοράς, «εξήγηση» σημαίνει σύλληψη της αλληλουχίας του νοήματος (*Sinnzusammenhänge*), στο οποίο ενυπάρχει μια πραγματική πορεία κατανόησης συμπεριφοράς, σύμφωνα με το υποκειμενικό νόημά της”. Για τον όρο “ελατήριο του νοήματος”, βλ. *B.E.K.*, § 1. 7: “Ελατήριο είναι μία αλληλουχία υποκειμενικού νοήματος, που φαίνεται στον ίδιο τον πράττοντα, ή στον παρατηρητή σαν νοηματικά πρόσφορη «αιτία» μιας συμπεριφοράς. Ο όρος «νοηματικά πρόσφορη» (αιτία), (*Sinnhaftadäquat*) σημαίνει την υποκειμενική πορεία της συμπεριφοράς στο βαθμό που η σχέση των συστατικών στοιχείων της αναγνωρίζεται από μας, σύμφωνα με τους συνήθειες κατά μέσο όρο τρόπους της σκέψης και του αισθήματος ότι αποτελεί μια «τυπική» σχέση νοήματος, (συνηθίζουμε να τη λέμε «σωστή»”. Εκτιμώ ως πλέον ορθή την απόδοση του όρου *adäquat* με τον όρο *επαρκής* στα ελληνικά (από το λατινικό *adequatus-a-um*). Με τον συγκεκριμένο όρο, ο Weber θέλει να δηλώσει έναν «ικανοποιητικό βαθμό γνώσης των ειδικών σκοπών της υποκειμενικής κατάστασης του νου του πράττοντος ή των πραττόντων». Παραθέτω όλα τα παραπάνω για να δείξω την απουσία μεθοδολογικής κανονιστικότητας του βεμπεριανού μοντέλου ανακατασκευής του αιτιακού πράττειν.

³⁰⁹ Ωστόσο, ο ίδιος ο όρος *ιδεότυπος*, δεν ανακαλύφθηκε από τον Weber. Βλ. *Der Begriff des Rationalen in der Sozialontologie Max Weber*, Karlsruhe, 1927. Για την έννοια του “ιδεότυπου”, βλ. επίσης *B.E.K.* §1.11, σελ. 249. “Όσο αυστηρότερα και ακριβέστερα κατασκευάζονται οι ιδεατοί τύποι, τόσο περισσότερο γίνονται ζένοι με τον κόσμο και αφηρημένοι με την έννοια αυτή, τόσο καλύτερα μπορούν να προσφέρουν τη μεθοδολογική υπηρεσία τους, από ορολογική και ταξινομητική όσο και από ευρηματική άποψη. Ο συγκεκριμένος αιτιώδης καταλογισμός των ατομικών περιστατικών με την εργασία της ιστορίας ουσιαστικά είναι ο ίδιος”.

³¹⁰ Ως “διανοητική εκλογίκευση” ο Weber θα ορίσει γενικά τη θεωρητικά γενικευμένη γνώση των όρων υπό τους οποίους τελούμε. Η θεωρία, προσφέρει απαραίτητα σε όποιον την κατέχει αυξανόμενη γνώση για τους βιοτικούς πόρους, εν αντιθέσει με όποιον δεν την κατέχει. Η θεωρία είναι επίσης αρωγός της δυσπιστίας προς τις μυστηριώδεις δυνάμεις και αφετηρία της κυριαρχίας δια του υπολογισμού στους βιοτικούς πόρους αυτούς, αλλά αυτό σημαίνει “το ξεμάγεμα του κόσμου”, βλ. χαρακτ. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, εισ., μτφ., σχ.: M. Γ. Κυπραίος, Παπαζήσης, Αθήνα, χ.χ., σελ. 107. Τον όρο “διανοητική εκλογίκευση” (της κοσμοεικόνας), χρησιμοποιεί και ο Π. Κονδύλης, βλ. υποσ. 134, 303 της παρούσας.

³¹¹ Βλ. ανωτ. υποσ.

³¹² Βλ. ενδεικτ. M. Weber, *Η κριτική της θεωρίας του Stammler*, εισ., μτφ., σχ.: M. Γ. Κυπραίος, Παπαζήσης, Αθήνα, χ.χ., σελ. 133-226. Ο Weber, (σημείο ενδεικτικό της αντίφασης μεταξύ του ίδιου και του (μαρξιστικά προσανατολισμένου) Stammler επικέντρωσε την κριτική του στον μη θετικιστικό (σύμφωνο με τις *Naturwissenschaften*) χαρακτήρα της θεωρίας του τελευταίου (ό.π., σελ. 67, πρόλ, σχετικά σχόλια.). Ειδικότερα με τα όσα αναφέρω εδώ [σε σχέση δηλαδή με τη βεμπεριανή στόχευση για αποδέσμευση από τη δεσμευτικότητα των αξιακών κρίσεων αλλά και τη δυνατότητα χρήσης των κοινωνιολογικών “νόμων”, κανονικοτήτων, ερμηνειών ως προς τον προσπορισμό εξουσίας αναφορικά με τα κοινωνικά φαινόμενα (κατά το πρότυπο των φυσικών επιστημών), -άποψη συναφής με τις σχετικές κονδυλικές-, βλ. σελ. 144-145]: “Αν εξετάσουμε την πρόταση αυτή όπως είναι [ο Stammler αναφέρεται σε «βασική αντίληψη» των κοινωνικών φαινομένων, σημ. του συντ.], με την εξαιρετικά ακατάστατη διατύπωσή της, είναι φανερό ότι προβάλλει το ερώτημα: [Π]ρόκειται για την «αντίληψη» εκείνη για την επιστημονική *εξήγηση* των «πραγματικών» σχέσεων του «ατόμου» με το «σύνολο», ή μήπως ο Stammler κάνει ένα *salto mortale* στον «κόσμο των αξιών», δηλαδή του «δέοντος-είναι»; [...]. Αν υποθέσουμε ότι ήταν δυνατόν να ανακαλύψουμε «νόμους» των κοινωνικών γεγονότων παρόμοιους με τους «φυσικούς νόμους», -και η οικονομική επιστήμη έχει επανειλημμένα επιχειρήσει να κάνει κάτι

βοήθεια της οποίας “ο παρατηρητής της ανθρώπινης δράσης προσπαθεί να ερμηνεύσει τη συμπεριφορά ή το έργο αυτών που παρατηρεί”³¹³. Στον Weber δεν συναντάται ένας αμιγής ντετερμινισμός μεταξύ των προαναφερθεισών γενικών ερμηνευτικών εννοιών, διότι οι τελευταίες, πέραν του ότι συγκροτούν *αιτιακές εξηγήσεις χωρίς περιεχόμενο και δεσμευτική ισχύ*, υφίστανται στον βαθμό που συμβάλλουν στην αιτιακή εξήγηση των ειδικότερων εννοιών, οι οποίες αναλαμβάνουν και το ειδικότερο βάρος της εξήγησης. Στη βεμπεριανή θεωρία κατασκευής εννοιών η γενικότητα υπεισέρχεται όχι όμως ως το βασικό πλαίσιο με άξονα το οποίο ερμηνεύεται το πραγματικό, αλλά ως μέρος του μοντέλου της αιτιακής ανακατασκευής των ατομικών πράξεων (επαγωγικό μοντέλο με αναγωγή των μέσων στο σκοπό). Η βεμπεριανή επιστημολογία εκτός από το ταμείο του θετικισμού από το οποίο δανείζεται, με σκοπό τη μετάβαση προς το αίτημα της επιστημονικής εγκυρότητας, σχετίζεται με τις μεγάλες θεωρητικές κατασκευές του Διαφωτισμού που επιδιώκουν τρόπους κατανόησης της ιστορίας, την οποία ως ατέρμονη και απροσπέλαστη πραγματικότητα επιδιώκει να κατανοήσει ο Weber έχοντας ως διαμεσολαβητικό εργαλείο τις προαναφερθείσες ιδεοτυπικές

τέτιο- [αναφέρεται στον παρόμοιας υφής διάλογο μεταξύ του G. Schmöller με τον C. Menger, σχ. του συντ.], τότε, οι νόμοι αυτοί θα είχαν την ίδια «σκοπίμη» εξουσίαση των κοινωνικών γεγονότων και την επίδραση στη διαδρομή τους, σύμφωνα με τις προθέσεις μας και η γνώση των νόμων αυτών θα μας ήταν εξίσου πολύτιμη, όπως είναι η γνώση των νόμων της «νεκρής» φύσης, για την τεχνική εξουσίασή της”. Λίγο παρακάτω όμως, -και αυτό αξίζει να τονιστεί καθώς αναδεικνύει μία σημαντική διαφοροποίηση μεταξύ της βεμπεριανής και της κονδυλικής επιστημολογίας-, ο Weber θα απομακρύνει το επιστημολογικό του μοντέλο από την έννοια της ισχύος ως ερμηνευτικής μεθοδολογικής αρχής, δίνοντας ένα δείγμα της γενικότερης μεθοδολογικής διάκρισης μεταξύ εξήγησης και αιτιολόγησης το οποίο έχει εισάγει: “Συνεπώς η «επίγνωση» αυτής της νομολογικής κανονικότητας είναι γνώση μιας «επιταγής» και μάλιστα της «ύψιστης», «θεμελιακής επιταγής» για κάθε κοινωνική ζωή. Με άλλες λέξεις, ο Stammer έκανε πραγματικά το salto mortale στον «κόσμο των αξιών» κι έτσι βρισκόμαστε προεισαγωγικά στο αποκορύφωμα αυτής της σύγχυσης: φυσικοί νόμοι, κατηγορίες της σκέψης και επιταγές της πράξης, «γενικότητα», «ενότητα», «σχέση» και «άποψη», ισχύς σαν εμπειρική αναγκαιότητα, σαν μεθοδολογική αρχή, σαν λογικός και πρακτικός κανόνας”, (ό.π.). Για την αντίθεση του Weber στον “αυλισμό», στην αυστηρή έννοια της λέξης” του Stammer, βλ. ό.π., σελ. 201. Για την κριτική του Weber στον Stammer γενικά βλ. M. Weber, *Critique of Stammer*, μτφ. και εισαγ.: Guy Oakes, The Free Press, New York, 1977.

³¹³ Βλ. B.E.K. §1.3: “Ελλογη σαφήνεια έχουμε στην περιοχή της πράξης προπάντων όταν συλλάβουμε *διανοητικά* με πληρότητα και σαφήνεια την αλληλουχία των συστατικών στοιχείων της κατανόησης του υποκειμενικού της νοήματος. Μπαίνουμε στη θέση του άλλου ανθρώπου και «αναβιώνουμε» την πράξη του όταν με συμπαθητική «αναβίωση» μπορούμε να συλλάβουμε εντελώς την *αλληλουχία του αναβιωμένου αισθήματος*, με το οποίο συντελέστηκε η πράξη του”. Πρβλ. Π. Τερλεξή, ό.π., σελ. 135. (ενορατική κατανόηση, προσπάθεια ανασύστασης της αρχικής ψυχολογικο-κοινωνικής κατάστασης των δρώντων ατόμων). Πρβλ. επίσης την προτροπή (του ιδίου) για ανάγνωση των λόγων του Weber “δεν είναι ανάγκη να είσαι ο Καίσαρας για να καταλάβεις τον Καίσαρα”, από το *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1951, σελ. 428. (Κάπως έτσι λειτουργεί και ο Κονδύλης, όταν κατασκευάζει ιδεότυπους βλ. π.χ. το θεωρητικό ανάχωμα της έννοιας της *ηδονής*. Θεωρεί ως βέβαιο ότι η απόκτηση ηδονής αποτελεί σκοπό του δρώντος υποκειμένου, άρα συντάσσεται με την βεμπεριανή επιστημολογία). Για τον Weber, (και εδώ αντλούνται επιπλέον επιχειρήματα υπέρ της συνάφειάς του με τον Κονδύλη ως προς την έκπτωση των μεθοδολογιών τους σε μεθοδολογικό ατομισμό), το έργο του “επαγγελματία επιστήμονα”, παρά το ότι αυτός συγκροτείται ως υποκείμενο διεξαγωγής της έρευνας και αποκτά την επιστημονική του αυτονομία (“γίνεται από αρχάριος ικανός”, για να χρησιμοποιήσουμε και δικά του λόγια) εντός του ακαδημαϊκού χώρου, οι “έμφυτες ικανότητές του”, η “έμπνευση” και η απομάκρυνση από την “πολιτική χροιά” των επιστημονικών του πεποιθήσεων αποτελούν καθαρά προσωπική υπόθεση η οποία οφείλει να είναι “ξέχωρη από το πανεπιστημιακό έργο” ιδιαίτερα δε εάν αναλογιστεί κανείς την “απολύτως τυχαία σύμπτωση” να έχει προικιστεί κανείς από τη φύση του με την ικανότητα του ερευνάν, βλ. *Wissenschaft als Beruf*, ό.π., (σε εισαγωγικά τα λόγια του ιδίου).

επιστημολογικές κατασκευές³¹⁴. Ο ίδιος ο Weber δε, χαρακτηρίζει ως ιδεοτυπική κατασκευή το μαρξικό έργο στο σύνολό του³¹⁵. Παρά όμως το ότι η βεμπεριανή επιστημολογία επιδιώκει την αξιολογική ουδετερότητα –ειδικότερα δε των καθέδρας επιστημόνων³¹⁶, στοχεύοντας στην αποφυγή του σχετικισμού, απαγορεύοντας ουσιαστικά ακόμα και την εμπλοκή των πολιτικών πεποιθήσεων των ερευνητών³¹⁷, η ίδια η επιστήμη παρέχει τα μέσα με τα οποία είναι δυνατόν να οδηγηθούμε στην απόδοση νοήματος κάθε φορά στον κόσμο³¹⁸.

Στον Weber όμως, πέραν της θεωρίας αιτιακής ανακατασκευής των κινήτρων του δράντος, υπάρχει και μία θεωρία αιτιακής ανακατασκευής των αποτελεσμάτων, κάτι που συνεπάγεται την άρνηση από πλευράς Weber των (μεγάλων) θεωρητικών κατασκευών οι οποίες προσανατολίζονται προς την ιδέα ενός νόμου και θεσμικοπολιτικού πλαισίου της αστικής (πολιτικής) κοινωνίας, που ανακατασκευάζουν την ιστορική διαμόρφωση, την επιγένεση της *έλλογης* (όπως π.χ. στους Kant και Hegel για τους οποίους ο νόμος οφείλει να είναι ανεξάρτητος υποκειμενικότητας) νομοθεσίας. Εδώ μπορεί να εντοπιστεί και μία ομοιότητα με την αντίστοιχη (υπόρρητη) κονδυλική ανθρωπολογία στον βαθμό κατά τον οποίο η τελευταία αναγορεύοντας την ισχύ σε ύψιστη εξηγητική σταθερά, της αποδίδει ταυτόχρονα και αιτιακό περιεχόμενο, της αποδίδει δηλαδή τη θέση του σκοπού σε μία ενδεδεγμένη συνδεδεμένη θεώρηση της κάθε πράξης με τον ρητό στο έργο του σκοπού, την επίτευξη αύξησης της ισχύος. Περισσότερο απλά, στον Κονδύλη διενεργείται η αιτιακή μετάβαση από τα μέσα στους σκοπούς, με αποτέλεσμα η ομοιότητα μεταξύ του στοχαστή από την Ολυμπία και του Weber να είναι εμφανής με μία προσεκτική ανάγνωση των έργων τους. Ένα άλλο ζήτημα το οποίο απασχολεί την έρευνα γύρω από το έργο του M. Weber είναι το εάν τελικά η βεμπεριανή επιστημολογία είναι μία φορμαλιστική τυπικιστική επιστημολογία. Η βεμπεριανή επιστημολογία μπορεί να

³¹⁴ Το ζήτημα βέβαια της κατασκευής ιδεοτύπων έχει απασχολήσει την έρευνα του βεμπεριανού έργου. Ως ιδεότυποι λοιπόν ορίζονται τα “αφηρημένα σχήματα που χρησιμοποιούνται για διαγνωστικούς καθαρά σκοπούς. Τα νοητικά αυτά κατασκευάσματα δεν τα συναντάμε στην πραγματικότητα πουθενά. Προσβλέπουν στον μονομερή τονισμό ενός ή περισσότερων απόψεων ή πλευρών ενός γεγονότος, μ[ί]ας σειράς γεγονότων ή ενός φαινομένου. Ο περιγραφικός τύπος προϋποθέτει «μ[ί]α αφηρημένη σύνθεση των ιδιοτήτων εκείνων που είναι κοινές σε πολυάριθμα συγκεκριμένα φαινόμενα», (παραπέμποντας στο έργο του Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, The Free Press, New York, 1949, σελ. 90, 92). Πρόκειται για μ[ί]α ‘ουτοπική εκλογίκευση’, (παραπέμποντας στον R. Aron, «The Logic of the Social Sciences», στον ίδιο, *German Sociology*, The Free Press, Glencoe Ill, 1957, σ[ελ.], 73), που αντιστοιχεί περισσότερο σε μ[ί]α ‘εσωτερική λογική’, παρά σε ‘μ[ί]α ανάγκη πραγματιστικής αληθοφάνειας’, (με παραπομπή στο J. Cazneuv, *Δέκα μεγάλοι σταθμοί της Κοινωνιολογίας*, Πύλη, Αθήνα, 1979, σ[ελ.], 89. Ενώ ο ιδεότυπος δεν είναι ο ίδιος μ[ί]α ‘υπόθεση’ χρησιμεύει [ας μου επιτραπεί εδώ να αντικαταστήσω το «σαν» με το «ως»] *οδηγός για να διατυπώσουμε υποθέσεις*”, Π. Τερλεξής, *Max Weber . Το ζεμάγεμα του κόσμου, τόμ. 1^{ος}*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1999, σελ. 195.

³¹⁵ Βλ. Π. Τερλεξή, *ό.π.*, σελ. 201-202: “Ο ίδιος ο Weber εξάλλου είχε κατά καιρούς υποστηρίξει ότι ο ιστορικός υλισμός είναι μ[ί]α από τις πιο αξιολογές *ιδιοτυπικές κατασκευές*: «...Όλοι οι καθαρά μαρξιστικοί ‘νόμοι’ και όλες οι αναπτυξιακές κατασκευές του κεφαλαιοκρατικού συστήματος –στο βαθμό που είναι θεωρητικά ορθοί – έχουν βέβαια ιδεοτυπικό χαρακτήρα[...]». Και θα συνεχίσει: «Η εξέχουσα, ιδιόρρυθμη πραγματικά, *χρηστική* σημασία αυτών των ιδεοτύπων, όταν χρησιμοποιούνται για την *αξιολόγηση* της πραγματικότητας, είναι γνωστή σε οποιονδήποτε εφάρμοσε ποτέ μαρξιστικές έννοιες και υποθέσεις[...] [...] Υπάρχουν μάλιστα και αυτοί που με μεγάλη δόση υπερβολής θα ισχυριστούν, όπως για παράδειγμα ο ιστορικός Hughes του Harvard, πως ο Marx μάλλον και όχι ο Weber θα πρέπει να θεωρείται αυτός που «κατά κύριο λόγο χρησιμοποίησε τους ιδεατούς τύπους»[...]». Ο Marx βέβαια δεν έπαψε ποτέ να χρησιμοποιεί μ[ί]α αναλυτική εννοιολόγηση, που βασίζεται περισσότερο στην εγγελιανή διαλεκτική (αντεστραμμένη) μάλλον, παρά στον νεο-καντιανό δυισμό”.

³¹⁶ Βλ. *Wissenschaft als Beruf*, σελ. 152, 153.

³¹⁷ Βλ. στο ίδιο, σελ. 157-159, πρβλ. την κριτική του Weber στον Stammler.

³¹⁸ Βλ. *Wissenschaft als Beruf*.

εκληφθεί ως φορμαλιστική, αλλά έχουμε ωστόσο παρείσδυση της αξιολόγησής στο επιστημονικό σχήμα: (Η αξιολόγηση έστω και υπόρρητη, λειτουργεί κατά την εξήγηση ή και περισσότερο συγκεκριμένα): Ο Weber “δεν ξεχνάει, πως η κοινωνία είναι ένα πεδίο ανθρώπινης διαντίδρασης, όπου οι άνθρωποι βιώνουν τις αξίες τους και παλεύουν γι’ αυτές. Το βαθύτερο νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης, η ουσία της ζωής, δεν καθορίζεται από τους γενικούς νόμους συνοχής και εξέλιξης των ιστορικών φαινομένων. Το αποτελούν αυτά τα ίδια τα φαινόμενα με την ιδιόμορφη ατομικότητα και μοναδικότητα της παρουσίας τους, όπως εμφανίζονται στην κάθε συγκεκριμένη ιστορική στιγμή”. Άλλως ειπείν, “ο Weber αναγνωρίζει πως οι σχέσεις των πραγμάτων ‘κατανοούνται’ μέσα από τις διαστάσεις του γενικού. Μόνον το ατομικό όμως είναι το πραγματικό. Αυτό είναι η ουσία και το ζητούμενο. Το γενικό είναι η διαδικασία, η προσπάθεια της σύλληψης του ατομικού, μ[ί]α τακτική και μ[ί]α μεθόδευση για την καταγραφή του ιδιόρυθμου”. Έτσι, η επιστήμη αξιολογεί ποιες πλευρές του αντικειμένου είναι σημαντικές: *τυχειότητα, αυθαιρεσία, απροσδιοριστία της αξιολογικής αποτίμησης*. Στη βεμπεριανή επιστημολογία επιπλέον υπάρχει ένα πλάσμα θετικιστικής³¹⁹ επιστημολογικής εξήγησης των κοινωνικών επιστημών. Η έννοια της *ενόρασης* όμως (η οποία γειτνιάζει με τα όσα ο Κονδύλης αναφέρει ως χάρισμα του κάθε ερευνητή), δίνει τη δυνατότητα στη βεμπεριανή επιστημολογία να ξεφύγει από την τυπικιστική θεώρησή της.

Η θεμελίωση των αξιολογικών κρίσεων κατά Weber δεν σημαίνει ταυτόχρονα και την ορθολογική τους δικαιολόγηση. Ο Weber διακρίνει μεταξύ πρακτικών αξιών και ιδεατών δεοντολογικών αξιών, διάκριση η οποία δεν συναντάται στο έργο του Κονδύλη, ενώ η ορθολογική δικαιολόγηση η οποία αναπτύσσεται διαλεκτικά ως ενάντια στον αξιακό σχετικισμό είναι η μέθοδος ανακατασκευής των αξιών αυτών. Πρέπει ωστόσο να παραδεχτούμε ότι σε αντίθεση με τα όσα υποστηρίζει ο Weber, κάθε απομάκρυνση των αξιακών κρίσεων από την εξηγητική επιστημολογία αποτελεί η ίδια μία αξιακή κρίση, χωρίς μάλιστα να δικαιολογείται επαρκώς, αλλά και αντίστροφα (και σύμφωνα με τα όσα υποστηρίζει ο ίδιος³²⁰) να υποδεχτούμε μία κοινωνιολογική έρευνα η οποία επιλέγει το προς συγκρότηση περιεχόμενο της σε βαθμό μάλιστα να το εκλαμβάνει ως θεωρητικό πρόβλημα. Κλείνοντας, οφείλουμε να

³¹⁹ Βλ. Π. Τερλεξή, ως ανωτέρω, σελ. 35-36: “Η πιο αποφασιστική επιρροή προς αυτήν την κατεύθυνση συνδέεται κυρίως με την εμφάνιση στην πνευματική σκηνή της Γερμανίας των φιλοσόφων Gustav Droysen (1808-1884), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Wilhelm Windelband (1848-1915) και Heinrich Rickert (1863-1936). Πρόκειται για διανοητές που έδειξαν πεισματικό ενδιαφέρον για τα επιστημολογικά προβλήματα και τα μεθοδολογικά ζητήματα που απασχολούσαν τις κοινωνικές επιστήμες εκείνη την εποχή. Είναι αυτοί που θα ανοίξουν στο[v] Weber τον ιστορικό διάλογο ανάμεσα στους υφάλους των φυσικών επιστημών και παράλληλα θα τον ωθήσουν στη διερεύνηση των πολιτιστικών ορίων των ανθρώπινων συσχετισμών. Ο προβληματισμός όπως τέθηκε από εκείνη τη γενιά των στοχαστών, θα δώσει το έναυσμα για μ[ί]α ατέρμονη αλλά γόνιμη συζήτηση στον χώρο της επιστημολογίας και της μεθοδολογίας των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών μέχρι τις μέρες μας. Για τον θετικισμό στον Weber, βλ. στο ίδιο, σελ. 39-42, 45-47, 63, 65, 68, 70, 79, 84, 91, 108, 115-116, 127, 158, 169, 222, 288, 345, 430, 434, 563, ιδιαίτερα 222, όπου και οι ενστάσεις στο βεμπεριανό επιστημολογικό διάβημα: “Θα σταθούμε σε δύο κυρίως αντιθετικές μεταξύ τους αμφισβητήσεις που συνήθως διατυπώνονται κατά της αναλυτικής μεθοδολογίας του ιδεότυπου, οι οποίες, μερικά τουλάχιστον, δικαιολογούν και τις διαφορετικές εκτιμήσεις πάνω στο θέμα. Η πρώτη έχει σχέση με την *άκρατη υποκειμενικότητα* – όπου επικρατεί η διαίσθηση- η οποία αναπόφευκτα εμπλέκεται στη συλλογιστική και την εφαρμογή του. Η δεύτερη αφορά την *αντικειμενικότητα* – όπου κυριαρχεί ο θετικισμός- στην οποία οδηγεί η αναλυτική μέθοδος του ιδεότυπου, αφήνοντας ένα μεγάλο μέρος της υποκειμενικής πραγματικότητας ανεξερευνήτο”. Πρβλ. επιπλέον, (στο ίδιο), τόμ. II, σελ. 118, 149, 152, 239, 250, 261, 304, 307, 326, 341, 351, 385, 395.

³²⁰ Βλ. B.E.K σελ. 33: “[...]. Για να αποχωρίσουμε μέσα από από τον κονιορτό των φαινομένων ένα κοινωνικό φαινόμενο και να το κάνουμε αντικείμενο της κοινωνιολογικής έρευνας, είναι φανερό ότι πρέπει να το συνδέσουμε με τη σημασία ή το νόημά του για τον πολιτισμό”.

τονίσουμε ότι κατά τον Γερμανό κοινωνιολόγο, η θεμελίωση της κοινωνιολογίας γίνεται επιτευκτική στη συνάφειά της με την οριοθέτηση των εννοιών της κοινωνικής δράσης και της κοινωνικής σχέσης³²¹.

Με ποιον τρόπο όμως επιτυγχάνεται ο στόχος της περιγραφικότητας σύμφωνα με τον υπόρρητο “μαθητή” του Max Weber; Για τον Κονδύλη είναι αδύνατον να εντοπιστούν ευκρινώς τα διαχωριστικά όρια ανάμεσα στην πιστοποίηση γεγονότων και την ερμηνεία τους, ανάμεσα στην παρατήρηση των γεγονότων και την “καθαρή”³²² θεωρία, ανάμεσα τέλος στην ανακάλυψη των γεγονότων και την αιτιολόγησή τους³²³. Ωστόσο, έχει ήδη καταδειχθεί, ότι η διάρρηξη των «ορίων μεταξύ των επιστημών»³²⁴ αντιφάσκει με την προσπάθειά του να διαχωρίσει την επιστημονική από την «ηθική-κανονιστική» γνώση, καθώς, “ο ορθολογισμός της επιστημονικής γνώσης και ο ορθολογισμός των αξιών είναι δύο διαφορετικά πράγματα”³²⁵ και “καμία συνταγή δεν μπορεί να υποκαταστήσει επαρκώς την ατομική παιδεία και τα ατομικά χαρίσματα του εκάστοτε ερευνητή”³²⁶. Περισσότερο απλά: Εάν υφίσταται διάρρηξη μεταξύ των ορίων των επιστημών, το εγχείρημα διάκρισης μεταξύ ηθικής και επιστημονικής γνώσης από τον Π. Κονδύλη κρίνεται εκτός από άστοχο, ενδογενώς αντιφατικό. Η αντίφαση εντός της εννοιακής σκευής του περιγραφικού μεταεπιπέδου, το καθιστά ουσιαστικά ανίκανο να εγγυηθεί μία αξιακώς ελεύθερη περιγραφική θεώρηση. Πάραυτα, ο Κονδύλης, θέτει γνωσιοθεωρητικές μεθοδολογικές αρχές της περιγραφικής του θεωρίας, διαφεύγοντας σαφώς της στόχευσης της απομακρυσμένης από τον μεθοδολογισμό περιγραφικότητας την οποία επιδιώκει (όπως τουλάχιστον υποστηρίζει) η

³²¹ Ο Κονδύλης δεν αργεί να εκθέσει τον τρόπο με τον οποίο πραγματώνεται η θεμελίωση της κοινωνιολογικής έρευνας από τον Weber. Βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 151: “Ο Weber θεμελιώνει την κοινωνιολογία ξεκινώντας επίσης από την κοινωνική σχέση, καθώς αυτή ορίζεται ουσιαστικά ως συνώνυμη της κοινωνικής δράσης, η οποία, όπως είναι γνωστό, σύμφωνα με τον Weber αποτελεί το συστατικό για την κοινωνιολογία γεγονός και το ειδικό αντικείμενό της. Τόσο η κοινωνική δράση όσο και η κοινωνική σχέση σημαίνουν τον προσανατολισμό της ίδιας συμπεριφοράς με γνώμονα τη συμπεριφορά άλλων, απλώς στην περίπτωση της κοινωνικής σχέσης αυτός ο προσανατολισμός είναι αμοιβαίος”, [με παραπομπή στο έργο του Weber *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, χ.χ., σελ. 1, 11, 12, 13]. Πρβλ. *ΠΑΝ*, ό.π., σελ. 152-153: “Όταν η θεωρία ξεκινά από την κοινωνική δράση ή την κοινωνική σχέση, η χάραξη αυτών των ορίων είναι αναγκαστικά μί[ε]ταβάσεις εις άλλο γένος. Ο Weber όμως δεν έχει κατά κανένα τρόπο την αίσθηση ότι μπαίνοντας στο πεδίο των ουσιαστικών κοινωνιολογικών αναλύσεων έκανε ένα λογικό άλμα, διότι ανάμεσα στο υποκειμενικό νόημα, με το οποίο τα άτομα συνδέουν τη δράση τους ή την αμοιβαία σχέση τους, και το συμπυκνωμένο στα συλλογικά κοινωνικά μορφώματα παρεμβάλλει μερικές αναλυτικές βαθμίδες, οι οποίες στα μάτια του επιτρέπουν βήματα σε ένα συνεχές. Αλλά το πρώτο βήμα έχει να κάνει με μί[ε]τα κοινωνική σχέση που βρίσκεται υπό την επιρροή του αμοιβαίου νοηματικού προσανατολισμού των δρώντων, το τελευταίο φανερώνει κοινωνικά γεγονότα που διαδραματίζονται ή διαδραματίστηκαν ανεξάρτητα από έναν τέτοιο προσανατολισμό. Και μόνο[ν] αυτό το τελευταίο βήμα αποκαλύπτει ένα πραγματικό κοινωνιολογικό πεδίο. [...] Με άλλα λόγια: [Ο] ορισμός που δίνει ο Weber στην κοινωνική δράση ή στην κοινωνική σχέση θα διατηρούσε την ισχύ του ακόμη και αν υπήρχαν μόνο δύο άνθρωποι στον κόσμο, σε αυτήν την περίπτωση όμως δύσκολα θα κατανοούσε κανείς το επίθετο «κοινωνικός» πριν από τα ουσιαστικά «δράση» ή «σχέση». [...] Η κατασκευή κανονικοτήτων και μέσων όρων είναι λοιπόν το πραγματικό έργο της κοινωνιολογίας, και επειδή τέτοια πράγματα δεν παρατηρούνται στο «πραγματικά εννοούμενο από τον δρώντα» νόημα, η σκοπιά του παρατηρητή ή του κοινωνιολόγου αποκτά την υπεροχή έναντι της σκοπιάς του δρώντος, όπως και η κατηγορία του κατασκευασμένου από τον πρώτο αντικειμενικού νοήματος έναντι του υποκειμενικού νοήματος από τον δεύτερο.

³²² Ο όρος σε εισαγωγικά από τον ίδιο τον Κονδύλη.

³²³ Βλ. σχετικά *ΕΙΑ*, σελ. 31, προς διαπίστωση και των βεμπεριανών επιρροών της κονδυλικής σκέψης.

³²⁴ *ΑΧ*, πρβλ. *ΠΑΝ*, ό.π., σελ. 150.

³²⁵ *ΑΧ*, σελ. 95. (Για άλλη μια φορά, ο βεμπεριανισμός του μεθοδολογικού του διαβήματος είναι επαρκώς εμφανής).

³²⁶ *Ο.π.*, σελ. 96.

αποφασιαρχική θεωρία του³²⁷. Ενώ πολύ σωστά επισημαίνει ότι η συζήτηση γύρω από τη μεθοδολογία των επιστημών αναπτύχθηκε κατά το διάστημα των Νέων Χρόνων ως “απάντηση” στο θεολογικομεταφυσικό κατεστημένο³²⁸, αρνείται τον ουσιώδη χαρακτήρα της συζήτησης αυτής³²⁹, αρνούμενος ταυτόχρονα (αναιρώντας δηλαδή στο βαθμό που αντιφάσκει) την ίδια την περιγραφική θεωρία του ως μορφή σκέψης³³⁰. Είναι προφανές ότι ο Π. Κονδύλης συγχέει τις έννοιες “θεωρία” και “μέθοδος”, καθώς εάν η «περιγραφική θεωρία της απόφασης» είναι *μορφή* σκέψης, συνεπάγεται (αυτόχρονα) ότι είναι *μέθοδος* σκέψης, ενώ δε εάν αποτελεί *μέθοδο* σκέψης, δεν μπορεί να ονομάζεται *θεωρία*, καθώς οποιαδήποτε έννοια “θεωρίας” προϋποθέτει αναγκαία την ύπαρξη περιεχομένου το οποίο διαχειρίζεται. Το ότι η περιγραφική θεωρία της απόφασης όχι μόνο διαθέτει μεθοδολογικά εργαλεία, αλλά και υπαγορεύει μέθοδο ανάγνωσης της κοινωνίας είναι εμφανές ήδη από τα πρώτα έργα του Κονδύλη (στη διερμηνεία των όρων γέννησης της διαλεκτικής στο *EDD* κυρίως, ο Κονδύλης συνθέτει ένα μεθοδολογικό τάπητα ο οποίος ομοιάζει σαφώς με εκείνον του M. Weber), αλλά και στα ύστερα “συστηματικά”³³¹ και ιστορικοφιλοσοφικά του έργα. Όμως, ο κονδυλικός ιστορικοφιλοσοφικός τάπητας, περισσότερο *προϋποθέτει*, παρά *ομοιάζει* με τον αντίστοιχο βεμπεριανό. Περισσότερο συγκεκριμένα: Στο *EIA*, διαβάζουμε χαρακτηριστικά τις τόσο εξαρτώμενες από την έννοια της ισχύος κονδυλικές απόψεις. Ευθύς εξαρχής, στην ανασκόπηση των επιστημολογικών αναζητήσεων του δευτέρου ημίσεος, του 17ου αιώνα και έπειτα, ο Κονδύλης τονίζει τον σε όλο σχεδόν το έργο του δομικό γνωσιοθεωρητικό ρόλο τόσο της *ισχύος* όσο και της συναρτώμενης με αυτήν έννοιας της *απόφασης*³³²,

³²⁷ Βλ. *IA*, σελ. 204-205: “Η επίκληση της μεθόδου έχει ως στόχο της να στηρίζει ως προς το περιεχόμενό τους τα πορίσματα της έρευνας παραπέμποντας σε μιαν υπέρτερη και ανεξάρτητη βαθμίδα δικαιοδοσίας. Στην πραγματικότητα, η έρευνα παίρνει μεθοδική μορφή μόνον αφού έχει πια ολοκληρώσει ουσιαστικά την εργασία της και τώρα ενδιαφέρεται να αποκρυσταλλώσει τον τρόπο με τον οποίο η ίδια κατανοεί τον εαυτό της, έτσι ώστε αυτός να βρίσκεται στο ύψος της υποτιθέμενης «καθαρής» λογικής της επιστήμης. [...] Στην καλύτερη περίπτωση μια μεθοδολογία απλώς περιγράφει τι συμβαίνει πράγματι στην έρευνα, δηλαδή εκθέτει πως (ή μάλλον: ότι) γίνεται μια επιλογή του υλικού, καταστρώνονται ευρετικές υποθέσεις και αφαιρέσεις, κατασκευάζονται ενδιάμεσοι κριτικοί και μεταβάσεις[,] κτλ”.

³²⁸ Βλ. *IA*, σελ. 204.

³²⁹ Βλ. *ΜΠ*.

³³⁰ Πρβλ. ανωτέρω υποσ. της παρούσας.

³³¹ Βλ. *IA*, πρβλ. *EIA*, *HIO*.

³³² Βλ. *EIA*, σελ. 12-13: “Αλλά από τη στιγμή όπου άρχισε η εξιστορίκευση των φυσικών επιστημών και το φυσικοεπιστημονικό υποκείμενο κατανοήθηκε και, ή προ παντός, ως υποκείμενο κοινωνικό και ιστορικό, η υποκειμενική διάσταση της φυσικοεπιστημονικής γνώσης όφειλε να αναχθεί και, ή προ παντός, στην επήρεια κοσμοθεωρητικών και ιδεολογικών παραγόντων με την ευρεία έννοια των όρων. Όχι λίγοι κατέληξαν μάλιστα στο συμπέρασμα ότι πίσω από τις μεγάλες θεωρητικές γενικεύσεις κρύβονται απλώς πολύ ανθρώπινες επιθυμίες και ελπίδες κ[α]ι έτσι υποχρεωτικά έθεσαν εκ νέου τα παλαιά ερωτήματα: Τι είναι γνώση; Τι είναι ορθολογικότητα; Τι είναι υποκειμενικό και τι αντικειμενικό, τι είναι πάγιο επιστημονικό απόκτημα και τι απλώς σχετική γνώμη, δεμένη σε ορισμένη σκοπιά; Οσαδήποτε και αν λεχθούν, στη συνάφεια αυτή, γύρω από «νοοτροπίες» και «στύλ» σκέψης ή γύρω από τις δομικές ομοιότητες μεταξύ επιστήμης και «μύθου» ή «τέχνης», ωστόσο ο χαρακτήρας και το βεληνεκές της υποκειμενικής διάστασης της φυσικοεπιστημονικής γνώσης δεν συλλαμβάνονται αν δεν θεωρηθούν στην προοπτική των θεμελιωδών κατηγοριών της ισχύος και της απόφασης. Πέραν τούτου, μονάχα μέσα σ’ αυτήν την προοπτική είναι δυνατή μ[ί]α ενιαία και ενοποιητική θεώρηση των θεμελιωδών μορφών της ανθρώπινης σκέψης και γνώσης, έτσι ώστε να μπορούν να υπαχθούν σ’ έναν μεγάλο κοινό ερμηνευτικό παρονομαστή οι επιστήμες της φύσης και του ανθρώπου ή οι δραστηριότητες του φυσικοεπιστημονικού και του ιστορικοκοινωνικού υποκειμένου. Με τη συνεπή ερμηνευτική εφαρμογή των δύο θεμελιωδών κατηγοριών της ισχύος και της απόφασης υπερβαίνεται μία απλώς φαινομενολογική περιγραφή, η οποία δεν μπορεί να προχωρήσει παραπέρα από την αναγωγή του περιεχομένου της σκέψης στο στύλ ή στη δομή της. Ξεκινώντας από τις θεμελιώδεις κατηγορίες της ισχύος και της απόφασης προχωράμε ίσαμε τις ανθρωπολογικά δεδομένες

διακρίνοντας μεταξύ *ισχύος* και *εξουσίας*³³³, προσδιορίζοντας τις δύο έννοιες όχι ως περιεχόμενα της επιστημολογικής διόπτευσης, αλλά μορφές, “πλάισια” προσανατολισμού τους³³⁴. Αυτός είναι και ο τρόπος με τον οποίο συγκροτεί ο Κονδύλης τα επιστημονικά του εργαλεία, πλησιάζοντας ως προς το συγκεκριμένο ζήτημα τον τρόπο του M. Weber³³⁵.

Σαφώς, δεν θεωρώ περιττό να τονίσω τον ταυτολογικό χαρακτήρα των κονδυλικών θέσεων περί αυτοσυντήρησης και αυτοεπίτασης. Περισσότερο συγκεκριμένα, στο βαθμό τον οποίο η αυτοσυντήρηση ούτως ή άλλως λαμβάνει χώρα σε κάθε υποκείμενο, δεν αναλύεται από τον Κονδύλη η μεταβλητή η οποία επιβάλλει την αναγκαιότητα μετάβασης από την αυτοσυντήρηση στην αυτοεπίταση. Περισσότερο απλά (και αντίστροφα): Τι απαγορεύει σε ένα υποκείμενο να αυτοσυντηρείται χωρίς να αυτοεπιτάσσεται, να μην λαμβάνει δηλαδή χώρα στον «αδιάκοπο αγώνα αύξηση της ισχύος»; Δεν είναι καθόλου περίεργο ότι στους μέχρι τώρα αναφερθέντες προγόνους του Π. Κονδύλη –πλην του Hobbes-, η εικόνα μίας ουδέτερης στάσης απέναντι σε κάθε λογής επιστητό είναι αδύνατον να υπάρξει³³⁶. Όπως τα άτομα ως άτομα και οι κοινωνίες (με τις διαφοροποιήσεις τους), έτσι και οι εκάστοτε επιστημονικές κοινότητες οργανώνονται υπό την ουσιαστική στο κονδυλικό έργο διάκριση Φίλος-Εχθρός³³⁷, ενώ πολλές φορές υπάρχει αντιστοιχία ανάμεσα στην κοινωνική με την επιστημονική συνομάδωση³³⁸, χωρίς όμως (και εδώ έγκειται η κονδυλική αντίφαση η οποία προκύπτει εντός του ίδιου του κειμένου) να αποτελεί η επιστημονική κοινότητα «αντανάκλαση» του κοινωνικοπολιτικού status³³⁹.

προϋποθέσεις σχηματισμού θεωριών εν γένει και συνάμα είμαστε σε θέση να συλλάβουμε τον σχηματισμό της εκάστοτε θεωρίας στη συγκεκριμένη του ιστορικότητα”. Γενικά, στο *EIA*, ο όρος «απόφαση», συνδέεται ποικιλοτρόπως με τον όρο της ισχύος, ιδιαίτερος δε με την έννοια τού ότι η απόφαση αποκτά *περιεχόμενο* (αύξηση ισχύος του υποκειμένου), όταν αυτοκατανοείται ως τέτοιου είδους προσπάθεια.

³³³ *EIA*, σελ. 15. Σημειώνω ωστόσο ότι στη γερμανική γλώσσα, ο όρος «Macht» χρησιμοποιείται κατά προτίμηση, άλλοτε ως *ισχύς*, άλλοτε ως *εξουσία*, άλλοτε δε ως *δύναμη*. Στον Schmitt επί παραδείγματι, εν αντιθέσει με τον Κονδύλη, χρησιμοποιείται ως *εξουσία* (βλ. C. Schmitt, *Η έννοια του Πολιτικού*, μτφ., εισαγ.: Α. Λαβράνου, επιμ.: Γ. Σταμάτης, Κριτική, Αθήνα, 1988, §8, σελ. 109). Ο Spinoza, (και ευελπιστώ να μην καθίσταμαι αμετροεπής στις αναφορές μου στον Ολλανδό), πολύ εύστοχα, χαρακτηρίζει ως εξουσία τη *φθορά* της δύναμης. Για τον Κονδύλη επιπλέον βλ. *EIA*, σελ. 64-65, όπου: “[ό]ποιος λοιπόν αποδέχεται την προοπτικότητα και την ιστορικότητα της γνώσης πρέπει, αν είναι συνεπής, να κατανοήσει το φαινόμενο της επιστήμης υπό το πρίσμα των θεμελιωδών κατηγοριών της ισχύος και της απόφασης. Αποφασιστικής σημασίας για την επιστημονική πρόοδο είναι και η συλλογική αξίωση ισχύος της επιστήμης, ήτοι η πίστη στην αντικειμενικότητα των πορισμάτων της και στην εκ φύσεως υπεροχή του γνωστικού της τρόπου. Όπως η συνεπής εφαρμογή της αρχής της διάψευσης, έτσι και η υπονόμηση αυτής της αξίωσης ισχύος και αυτής της πίστης θα έθετε σε κίνδυνο την επιστήμη in toto. Αυτό το διαισθάνονται ενστικτωδώς οι επιστημολόγοι και οι επιστήμονες εκείνοι, οι οποίοι στα τελευταία χρόνια καταπολεμούν όλο και σφοδρότερα τις ιστορικές και σχετικιστικές τάσεις”.

³³⁴ Βλ. *EIA*, σελ. 19: “Πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα στην κοινωνικοπολιτική και ιδεολογική επίδραση, η οποία συνδέεται με τόπο και χρόνο και αφορά στο *περιεχόμενο* της σκέψης (λ.χ. η απόρριψη της αιτιοκρατίας ή του υλισμού από μέρους ενός φυσικού επιστήμονα για κοσμοθεωρητικούς λόγους και σε συμφωνία με ορισμένα εξωεπιστημονικά ρεύματα) και στις *μορφές*, με τις οποίες εκδιπλώνεται η επιδίωξη ισχύος στο θεωρητικό-επιστημονικό πεδίο και οι οποίες είναι, ως επί το πλείστον, ανεξάρτητες από την εκάστοτε επιρροή κοινωνικά προσδιορισμένων παραγόντων συναφών με το περιεχόμενο της σκέψης”.

³³⁵ Βλ. ενδ. Κ. Ψυχοπαϊδή, *Ιστορία και Μέθοδος*, ό.π..

³³⁶ Για τον Schmitt βλ. παρακάτω.

³³⁷ *EIA*, σελ. 17-18.

³³⁸ Η καθόλου πρωτότυπη παρατήρηση βρίσκεται στο *EIA*, σελ. 18.

³³⁹ *EIA*, σελ. 20: “Το δικό τους ειδοποιό στοιχείο [των επιστημονικών κοινοτήτων, προσθ. του συντ.] αποτελεί τη συνισταμένη του αγώνα μεταξύ ειδικά προικισμένων και μορφωμένων υποκειμένων, τα

Ο Κονδύλης όμως προσδιορίζει ότι ως απόφαση ΔΕΝ ορίζεται η “συνειδητή εκλογή μεταξύ δεδομένων εναλλακτικών λύσεων, σύμφωνα με την καθιερωμένη γλωσσική χρήση”³⁴⁰, αλλά “μ[ί]α πολύ περιεκτικότερη πράξη ή διαδικασία, μέσα στην οποία, μεταξύ άλλων, διατυπώνονται και εναλλάγματα ή διαζεύγματα”³⁴¹. Ωστόσο, ο ορισμός της απόφασης ο οποίος κατατίθεται δεν αποτελεί πολύ περισσότερο περιεκτικό ορισμό της, αλλά μάλλον μία επαναδιατύπωση του «κλασικού» ορισμού, ή (και καλύτερα) μία *εξελιγμένη* γλωσσικά μορφή του. Όπως ακριβώς η υφή των σχέσεων εντός του κοινωνικού, έτσι και η στόχευση της επιστ. αντικειμενικότητας υπαγορεύεται σύμφωνα με τον Κονδύλη από τις επιταγές της ταυτότητας και το αίτημα επίτευξής της, συνδέεται με τις εκάστοτε αποφάνσεις των υποκειμένων της ταυτότητας. Τα κίνητρά της δε, **δεν προσδιορίζονται** από τυχόν «ανεπίβουλες» (αν μου επιτρέπεται ο όρος) προθέσεις, αλλά από τις λανθάνουσες (και γνωσιοθεωρητικά) ερμηνευτικές κατηγορίες της *ισχύος* και της *απόφασης*³⁴².

οποία συναπαρτίζουν μ[ί]α[ν] ιδιαίτερη κοινωνία και ασχολούνται με ιδιαίτερα προβλήματα -όχι την απλή αντανάκλαση του κοινωνικοπολιτικού και ιδεολογικού συσχετισμού δυνάμεων μέσα στην κοινωνία in magno, ούτε την απλή μετάφραση του τελευταίου στη γλώσσα του θεωρητικού-επιστημονικού πεδίου, μολονότι μ[ί]α τέτοια αντανάκλαση ή μετάφραση δεν αποτελεί σπάνιο φαινόμενο και διαμορφώνει τα περιεχόμενα του πεδίου αυτού ως προς τις κοσμοθεωρητικές προεκτάσεις τους”. Πέραν του ότι ο Κονδύλης δεν προσδιορίζει εάν χρησιμοποιεί τον όρο «αντανάκλαση» με τη μαρξική ή άλλη έννοια (επί παραδείγματι την ποππεριανή), η αντίφαση είναι ευκρινής. Δεχόμενοι ότι η επιστημονική κοινότητα δεν αποτελεί την “αντανάκλαση του κοινωνικοπολιτικού και ιδεολογικού σχηματισμού” πώς ταυτόχρονα “δεν αποτελεί σπάνιο φαινόμενο και διαμορφώνει τα περιεχόμενα του πεδίου αυτού ως προς τις κοσμοθεωρητικές προεκτάσεις τους”; Τέτοιου είδους αντιφατικές θέσεις διατρέχουν ολόκληρο το έργο του Κονδύλη, ωστόσο, πολλές φορές περνούν απαρατήρητες, ίσως και λόγω της απλότητας των διατυπώσεων η οποία τις προσδιορίζει. Λίγο παρακάτω, (ό.π., σελ. 18-19), θα επανέλθει καταλήγοντας σε ακόμα περισσότερο αντιθετικά συμπεράσματα: “Είναι αλήθεια, ότι η συνομάδωση των υποκειμένων μέσα σε αυτό το πεδίο μερικές φορές αντιστοιχεί *grosso modo* στη συνομάδωση μέσα στο ευρύτερο κοινωνικοπολιτικό πεδίο· το ερώτημα όμως είναι αν η αντιστοιχία αυτή αγγίζει και περικλείει το ειδοποιό γνώρισμα του θεωρητικού-επιστημονικού πεδίου, αν με άλλα λόγια τα ενεργά σε τούτο εδώ υποκείμενα πραγματώνουν την παραπάνω αντιστοιχία όχι απλώς ως κοινωνικά υποκείμενα, που έτσι κ[α]ι αλλιώς είναι, αλλά και ως θεωρητικά-επιστημονικά υποκείμενα, τα οποία δρουν και αντιδρούν με ειδικούς τρόπους”. Ο Κονδύλης δε απαξιώνει και την απλότητα προς όφελος επαλήθευσης των απόψεών του. Βλ. *EIA*, σελ. 41: “Η απλότητα μόνον κατ’ επίφαση αποτελεί επιταγή της οικονομίας της σκέψης όπως πίστευαν οι συμβατικιστές”, αντιτιθέμενος έτσι ρητά στο θεωρητικό αξίωμα γνωστό ως “ξυράφι του Όκκαμ”.

³⁴⁰ *EIA*, σελ. 20-21.

³⁴¹ *EIA*, σελ. 21. Για την ομοιότητα με τον Weber, βλ. Κ. Ψυχοπαίδη, ό.π..

³⁴² Βλ. *EIA*, σελ. 22-23: “Ωστε η κοσμοεικόνα είναι έργο του υποκειμένου, προσδιορίζεται από τις ανάγκες προσανατολισμού, αυτοσυντήρησης και ισχύος ενός υποκειμένου και επομένως είναι υποκειμενική. Όμως[,] υποχρεώνεται να εγείρει για τον εαυτό της την αξίωση της αντικειμενικότητας, για τρεις κυρίως λόγους: Πρώτον, η πίστη στην αντικειμενικότητα της κοσμοεικόνας επενεργεί πάνω στο υποκείμενο της απόφασης, από την οποία προήλθε η κοσμοεικόνα, αποφορτίζοντας κ[α]ι ενθαρρύνοντάς το, εφ’ όσον παραμερίζει τις αμφιβολίες για την ορθότητα της απόφασης και μαζί τους τις αβεβαιότητες και τις δυσκολίες προσανατολισμού. Δεύτερον, η ίδια πίστη ικανοποιεί μ[ί]αν απαίτηση που θέτει κατ’ αρχήν κάθε κοινωνία στα μέλη της προκειμένου να διασφαλίσει τη συνοχή της. Το γενικά αναγνωρισμένο γεγονός, ότι τούτη η συνοχή μπορεί να επιτευχθεί μονάχα με τη χαλιναγωγή της υποκειμενικής αυθαιρεσίας και τη συμμόρφωση με γενικά ισχύοντες κανόνες, παίρνει στο πεδίο των ιδεατών μεγεθών τη μορφή της πεποίθησης για την ανωτερότητα του αντικειμενικού απέναντι σε απλώς υποκειμενικές εμπνεύσεις και ιδέες· γι’ αυτό και μέσα σε μ[ί]αν οργανωμένη κοινωνία η αξίωση ισχύος, αν και από τη φύση της μπορεί να προβληθεί μονάχα από ένα υποκείμενο κ[α]ι επομένως δεν μπορεί παρά να είναι υποκειμενική, είναι δυνατό να επιβληθεί μονάχα όταν εμφανίζεται όχι ως αποκύημα υποκειμενικών κινήτρων και στόχων παρά αντίθετα ως απαίτηση βγαλμένη από τη γνώση αντικειμενικά δεδομένων συναφειών και ωφέλιμη για το γενικό καλό. Τρίτον, η υποκειμενική κοσμοεικόνα μπορεί και πρέπει να αξιώσει αντικειμενικότητα για λογαριασμό της, επειδή μόνο με βάση τα κριτήρια που παρέχει η ίδια ορίζεται τι θα θεωρηθεί αντικειμενικό και τι

Παρενθετικά, εν συγκρίσει με τα όσα αναπτύχθηκαν ανωτέρω για τη σχέση του Weber με τον Κονδύλη, αλλά και του Κονδύλη με τον Marx αναφορικά με τον τρόπο προσέγγισης των αρκτικών ερμηνευτικών τους τύπων, μπορούν να λεχθούν τα εξής: Τόσο ο Marx, όσο και ο Weber, χαρακτηρίζονται από μία ευθύγραμμη θεωρητική σκοπιά η οποία θεμελιώνεται πάνω στις βασικές τους έννοιες. Έτσι επί παραδείγματι, ενώ η «θεωρία»³⁴³ στον Marx και η θεώρηση στον Weber δείχνουν να “εφάπτονται” των γενικών τους ερμηνευτικών κατηγοριών ή των ιδεοτύπων αντίστοιχα ως πολυεδρικές προοπτικές εξήγησης των κοινωνικών φαινομένων, στον Κονδύλη, ο ιδεότυπος της αύξησης της ισχύος προσδίδει μία σπειροειδή μονοεδρική προσπάθεια εξήγησης όπου όλα ξεκινούν και καταλήγουν στο αίτημα αύξησης της ισχύος αυτής.

Σχηματικά, η μαρξική θεωρία εφάπτεται των γενικών κατηγοριών της, την ίδια στιγμή που η βεμπεριανή αντίπαλος εκδιπλώνεται ως εφραπτόμενη στους βεμπεριανούς ιδεοτύπους. Στον Κονδύλη όμως η εκδίπλωση της θεωρίας πέραν του ότι ακολουθεί σπειροειδή τάση (και αυτό μέχρι στιγμής μεθοδολογικά δεν επιδέχεται κρίση), αφορμάται και καταλήγει στην ίδια έννοια, στον ιδιόμορφο δηλαδή ιδεότυπο της αύξησης της ισχύος.

υποκειμενικό· ο ισχυρισμός της οικείας αντικειμενικότητας προηγείται μέσα σε κάθε κοσμoeικόνα των επί μέρους περιεχομένων της, σ’ αυτήν εδράζονται οι αποφάνσεις της κοσμoeικόνας για τον κόσμο”. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 43-44: “Γιατί, ακόμα και υπό ιδεώδεις προϋποθέσεις, η απάντηση στο ερώτημα: [Π]οιός μεθοδικός κανόνας πρέπει να εφαρμοσθεί σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, επαφίεται αναγκαστικά στην κρίση του ερευνητή και δεν είναι σπάνιο το φαινόμενο να προκύπτουν πολύ διαφορετικά αποτελέσματα από την επίκληση της ίδιας μεθόδου”.

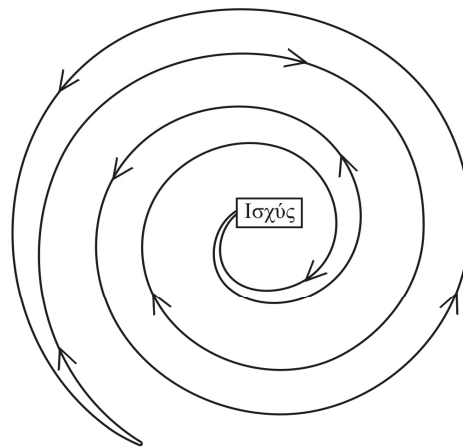
³⁴³ Κλείνω το *θεωρία* εντός εισαγωγικών σύμφωνα με όσα υποστηρίζω στην εργασία μου “Karl Marx. Η προβληματική της θεωρητικής συστηματοποίησης της σκέψης του”, Οδυσσεάς, Αθήνα, 2009.

Μαρξική**Θεωρία**

αλλοτρίωση	αποξένωση	παραγωγικές δυνάμεις	υπεραξία
------------	-----------	----------------------	----------

Βεμπεριανή**Θεώρηση**

ορθολογική κατά σκοπόν πράξη	Tradition	Zweckrationalität	Wertrationalität	Affektuel
------------------------------	-----------	-------------------	------------------	-----------

Κονδυλική**Θεώρηση**

Έτσι, η κονδυλική *μεταθεωρία* -όπως ο ίδιος ισχυρίζεται- καθίσταται *στάσιμη* (ούσα μονοεδρική και κυκλική) άνευ δυνατοτήτων εξέλιξης, αναγωγής της σε μία διαφορετική έννοια, η οποία θα μπορούσε να την υποστηρίξει θεωρητικά. Είναι γεγονός ότι στο κονδυλικό έργο η έννοια της ισχύος τίθεται αυθόρμητα, ενώ η δικαιολόγησή της *απάδει* των συγγενών εννοιών εκτός από την έννοια της απόφασης. Στο *IA*, συναντάται μία αμιγής πραγμάτευσή της σε μία συνάφεια με την έννοια της απόφασης. Ισχύς και απόφαση συνδέονται στο βαθμό τον οποίο το υποκείμενο αφού αποφασίσει για το κοσμοείδωλο το οποίο θα υιοθετήσει, προχωρά στο αίτημα αύξησης της ισχύος του αλλά και το αντίθετο. Όσο θεωρητικά περισσότερο αυξάνεται η ισχύς του υποκειμένου τόσο περισσότερο η κοσμοεικόνα του εμπλουτίζεται, τόσο περισσότερο η υιοθετημένη εικόνα οργανώνει τις εκάστοτε αποφάσεις του, και τόσο περισσότερο εκλεπτυσμένα είναι τα επιχειρήματα υποστήριξης της κοσμοεικόνας αυτής. Πέραν του κυκλικού εννοιολογικού σχήματος το οποίο χαρακτηρίζει τη συνύφανση ισχύος και απόφασης, το παρόν επιχείρημα του Π. Κονδύλη δύναται να αναιρεθεί θεωρητικά λόγω του αφηρημένου χαρακτήρα της έννοιας της ισχύος. Περισσότερο συγκεκριμένα: Σύμφωνα με τον Κονδύλη, οι

ανθρώπινες υπάρξεις (για να χρησιμοποιήσω και τα λόγια του) ενεργούν με άξονα την αύξηση της ισχύος τους. Υπάρχουν όμως περιπτώσεις στις οποίες η έννοια της ισχύος όχι μόνο δεν μπορεί να λειτουργήσει ερμηνευτικά, αλλά επιπροσθέτως απουσιάζει εντελώς, με αποτέλεσμα τη δυσλειτουργία των βασικών επιχειρημάτων του. Ας δούμε το εξής παράδειγμα: Έστω ότι ένας άνθρωπος, ο X, βρίσκεται στο σημείο A και θέλει να μεταβεί στο σημείο B χωρίς να γνωρίζει πού βρίσκεται το σημείο αυτό. Ο X και ο Ψ συναντιούνται τυχαία στο σημείο A, όπου και ο X ρωτά τον (γνωρίζοντα) Ψ πού βρίσκεται το σημείο B. Ο Ψ του απαντά με αποτέλεσμα τον προσανατολισμό του X και η συζήτηση κλείνει με ευχαριστίες εκατέρωθεν. Σε ποιο σημείο θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ισχύς του X ή του Ψ αυξάνεται; Η ισχύς του Ψ δεν αυξάνεται σε καμία περίπτωση. Η ισχύς του X επίσης δεν αυξάνεται (σύμφωνα με όλα όσα έχουν συγκροτήσει οι κονδυλικές θέσεις), καθώς με το να καθίσταται γνώστης δεν αλλάζει σε τίποτα η κοσμοεικόνα την οποία έχει υιοθετήσει, αλλά και δεν είναι δυνατόν να γίνει αντιληπτή αυτή η αλλαγή στη λειτουργία της νόησής του: Η ιδιουσυστασία του αλλάζει γνωσιακό επίπεδο, ωστόσο η αλλαγή αυτή δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως αύξηση της ισχύος του³⁴⁴. Επιπλέον, δεν μπορούμε να υιοθετήσουμε την αύξηση της ισχύος ως κίνητρο του X, αλλά απλώς να του απονείμουμε άγνοια ως προς την αύξηση της ισχύος. Περισσότερο απλά: Ο X δεν ξέρει σε ποιο σημείο πρέπει να πάει και η άγνοιά του αυτή τον καθιστά υποκειμένο το οποίο διέπεται από τη σχετική ως προς τον προβληματισμό του ερώτηση.

Η κονδυλική ιστορικοκριτική σκοπιά αντιμετωπίζει με ιδιαίτερο τρόπο την επανοηματοδότηση του περιεχομένου των φυσικών επιστημών με τον εμπλουτισμό τους από το ιστορικό στοιχείο, απαξιώνοντας το μέγεθος του επιστημολογικού της βεληνεκούς, προβάλλοντας ως πρωταρχικότερη την σε όλα του τα συστημικά έργα εκπεφρασμένη ανθρωπολογική έποψη³⁴⁵. Ο υποκειμενισμός των θεωρητικών θέσεων εκλαμβάνεται ως δεδομένος σύμφωνα με τη σκέψη του Π. Κονδύλη³⁴⁶, η δε επιστημονική παρατήρηση και πείραμα εκλαμβάνονται ως οπωσδήποτε έμφορτες θεωρίας, με την παράλληλη περιθωριοποίηση μίας πιθανής αυτονομίας του επιστημονικού Λόγου και των ανακαλύψεών του³⁴⁷. Ως προς τις *caeteris paribus*

³⁴⁴ Θέλω να πιστεύω ότι η ρήση του Bacon “Η γνώση είναι δύναμη” απάδει σε όλες τις παρόμοιες καταστάσεις, και ότι διαχωρίζεται σαφώς από την (κονδυλική) θεώρηση της αύξησης της ισχύος.

³⁴⁵ *EIA*, σελ. 29-30: “Στο πλαίσιο της εξιστορίκευσης των φυσικών επιστημών, όπως επιχειρήθηκε στις τελευταίες δεκαετίες, υπογραμμίστηκε συχνά ο ρόλος της κοινής γνώμης και του εξωτερικού κοινωνικού συσχετισμού δυνάμεων για τη διαμόρφωση και την επικράτηση θεωριών. Αλλά στον κοινωνιολογικό[ν] αυτόν παράγοντα, του οποίου άλλωστε η επιρροή είναι σε γενικές γραμμές αδιαμφισβήτητη, φαίνεται μ[ί]α μόνο έποψη του προβλήματος της ισχύος μέσα στο ιδιαίτερο τούτο πεδίο των ιδεατών μεγεθών: απεναντίας, παραγνωρίζεται η βαθύτερη εκείνη ανθρωπολογική και γνωσιοθεωρητική έποψη, η οποία συναρτάται με την υφή της πράξης ή διαδικασίας της απόφασης - κ[α]ι εδώ πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η κοινωνιολογική έποψη δεν αποτελεί παρά την συντελούμενη μέσα σε μ[ί]α συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία ιδιόμορφη συμπίκνωση, τροποποίηση και συνάμα προβολή ή προέκταση της ανθρωπολογικής έποψης, που με τη σειρά της δεν μπορεί να ενεργοποιηθεί παρά με ορισμένη ιστορική και κοινωνική μορφή”.

³⁴⁶ *EIA*, σελ. 31: “Από πολύ[ν] καιρό έχει επισημανθεί το αυτονόητο, ότι δηλαδή καμ[μ]ία παρατήρηση δεν μπορεί να γίνει έξω από ορισμένη υποκειμενική προοπτική, ότι η διαπίστωση των γεγονότων συνεπάγεται ή προϋποθέτει ορισμένη θεωρία, η οποία λανθάνει ακριβώς μέσα στην υποκειμενική αυτή προοπτική, και ότι επομένως ταυτίζεται με μ[ί]αν έμμεση τουλάχιστον ερμηνεία τους”.

³⁴⁷ *EIA*, σελ. 31-32: “[Υ]π’ αυτές τις συνθήκες η προσπάθεια να συρθούν σαφείς διαχωριστικές γραμμές μεταξύ παρατηρήσεων και καθαρής θεωρίας ή μεταξύ ανακάλυψης και αιτιολόγησης ισοδυναμεί με τετραγωνισμό του κύκλου. Ακόμα και ως προς την παρατήρησή με την πιο στενή έννοια του όρου, δηλαδή το απλό προσεκτικό κοίταγμα, μπορεί να διαπιστωθεί ότι, στον βαθμό όπου αντικείμενα γίνονται αντιληπτά ως μορφές, στην παρατήρηση παρεισφρέουν στοιχεία αναγόμενα στο ατομικά ή κοινωνικά προσδιορισμένο στυλ σκέψης και αντίληψης του παρατηρητή: κάτι παρόμοιο

διεξαγωγής πειράματος, επιφυλάσσεται κριτική στάση από τον Π. Κονδύλη, στο βαθμό τον οποίο δεν κάνουν τίποτε άλλο από το να απομονώνουν περιχαρικών τον «κόσμο του πειράματος» από τον «εξωτερικό κόσμο»³⁴⁸. Σύμφωνα με τις απόψεις του, δεν υφίσταται αναπαραγωγή του φυσικού κόσμου εντός των πειραματικών συνθηκών, αλλά υποταγή του “σε ορισμένη θεώρηση, στην οποία πάλι διαφαίνεται κυριαρχικά η συγκεκριμένη ταυτότητα ενός υποκειμένου”³⁴⁹. Οι θεωρητικές γενικεύσεις ως επιστημονικά πορίσματα επιβεβαιώνουν τις γενικές θέσεις του ως εκδηλώσεις ισχύος³⁵⁰, ενώ, “όσο ευρύτερη είναι η γενίκευση, τόσο μικρότερο είναι το εμπειρικό της περιεχόμενο και η εμπειρική της ελεγχσιμότητα. Το αντίτιμο για την επίτευξη λογικής συνοχής σε ανώτερο επίπεδο γενίκευσης είναι η συνοπτική πραγμάτευση ή απίσχναση του εμπειρικού περιεχομένου ενός κατώτερου επιπέδου”³⁵¹.

Οι γνωσιοθεωρητικές θέσεις του Κονδύλη πέραν ωστόσο των περιττολογιών,³⁵² εξειδικεύουν την υφή τους ως πορίσματα στις περιπτώσεις τις οποίες η γλώσσα του Κονδύλη, λαμβανομένου υπ’ όψιν του γνωστικού του πλούτου, καθίσταται περισσότερο απαιτητική³⁵³. Συνοπτικά, ως προς τη σχέση (κοσμο)θεωριών, *ισχύος* και *απόφασης*, κάθε θεωρία εγείρεται ως αξίωση ισχύος στο βαθμό τον οποίο επιζητεί να *προάγει* το επιστημονικό έργο, διεκδικώντας τη δυνατότητα να δίνει αυτή και μόνον αυτή απαντήσεις σε καίρια γνωσιοθεωρητικά ερωτήματα³⁵⁴, αλλά και ερωτήματα τα οποία συνδέονται με το *κριτήριο της αλήθειας* (αναζήτησης της “αλήθειας”)³⁵⁵.

Στη γενικότερή του κριτική των προγενεστέρων γνωσιοθεωρητικών τοποθετήσεων, ενώ αποδέχεται το σχετικό εννοιολογικό status³⁵⁶, επανερμηνεύει τις εκάστοτε θεωρήσεις υπό την οπτική της δικής του γνωσιοθεωρητικής σκοπιάς. Έτσι,

μπορεί να λεχθεί για τις επιπτώσεις της γλωσσικής διατύπωσης των παρατηρήσεων, εφ’ όσον μάλιστα οι παρατηρήσεις μονάχα μέσα στο ένδυμα της γλώσσας αποκτούν σημασία για την επιστημονική έρευνα”. Πρβλ. το σημείο όπου αναφέρεται σε «ατομικά χαρίσματα».

³⁴⁸ *EIA*, σελ. 32.

³⁴⁹ *EIA*, σελ. 32.

³⁵⁰ *EIA*, σελ. 33. Βέβαια, το τι διασώζει τις δικές του γενικεύσεις από το να διεκδικούν ευρύτερες τιμές ορθότητας (και συνεπώς να αυξάνουν τη[v] δική του ισχύ) παραμένει αναπάντητο από τον ίδιο ερώτημα.

³⁵¹ *EIA*, σελ. 36.

³⁵² Βλ. *EIA*, σελ. 38, ως προς το ότι τα «γεγονότα» αντιμετωπίζονται ως γεγονότα αφού πρώτα *αξιολογηθούν* από το πλαίσιο θεωρίας το οποίο αναλαμβάνει την εξήγησή τους.

³⁵³ Βλ. *EIA*, σελ. 38-39: “Έτσι, η παρατήρηση των επί μέρους φαινομένων επιχειρείται, συνειδητά ή ασυνειδητά, κρατώντας το μάτι στυλωμένο στις ανάγκες συγκρότησης ενός θεωρητικού όλου, η επαγωγή γίνεται μεταμφιεσμένη απαγωγή. Το θεωρητικό εγχείρημα, έχοντας ως στόχο του την ολότητα, δεν αρχίζει από μεμονωμένα προβλήματα, αλλά από το (συχνά άρρητο) γενικό, και μάλιστα κοσμοθεωρητικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο άλλωστε πρωτοσυγκροτούνται τα προβλήματα ως συγκεκριμένα προβλήματα”.

³⁵⁴ Βλ. *EIA*, σελ. 39-40: “[...] καταφαίνεται η συνύφανση της φυσικοεπιστημονικής έρευνας σε όλα τα επίπεδα, προ παντός τα ανώτερα και τα ανώτατα, με μ[ί]αν κοσμοθεωρητική απόφαση και με τη συναφή αξίωση ισχύος. Κάτι διαφορετικό δεν θα ήταν δυνατό, γιατί, ό, τι σε επιστημονική-ορθολογιστική προοπτική εμφανίζεται ως εγγενής ανάγκη ή πόρισμα της λογικής τής έρευνας διαμορφώνεται μέσα στην πράξη ή διαδικασία της απόφασης ως άρθρωση μ[ί]ας αξίωσης ισχύος στο πεδίο της θεωρίας. Ως αξίωση ισχύος, μ[ί]α γενική θεωρία είναι πάντα υποχρεωμένη να αποφαίνεται κάτι παραπάνω απ’ ό, τι μπορεί να αποδείξει, να προχωρά πάντα παραπέρα από τα γνωστά φαινόμενα κ[α]ι ακόμα και από τους γνωστούς «νόμους»”.

³⁵⁵ Για κριτική βλ. αρχικές υποσ. της παρούσας.

³⁵⁶ Βλ. επί παραδείγματι *EIA*, σελ. 56: “Η αλλαγή που συντελείται στις λεγόμενες επιστημονικές επαναστάσεις μπορεί να χαρακτηριστεί ως γενική αλλαγή παραδείγματος, όταν κανείς συγκρίνει ιδεοτυπικά τα δύο παραδείγματα και διερευνά, εξ ίσου ιδεοτυπικά και αφηρημένα, την αντικατάσταση του ενός από το άλλο.”

η θεώρηση του Kuhn υποβαθμίζεται με το να υποστηρίζεται ότι η αξίωση ισχύος και η πολεμική διαμορφώνουν τη μετάβαση από το ένα παράδειγμα στο άλλο³⁵⁷, ενώ, τα κριτήρια του Popper σχετικοποιούνται³⁵⁸, προς όφελος του κονδυλικού ορισμού της «ανώτερης» επιστήμης³⁵⁹. Συγκεκριλαιωτικά, η πίστη στην αντικειμενικότητα της

³⁵⁷ Βλ. *EIA*, σελ. 55-56, 57-58, 58-60 (αντίστοιχα): “Αλλά από τη συγκεκριμένη μελέτη των συγκεκριμένων καταστάσεων μπορεί απλώς να προκύψει το γενικό συμπέρασμα ότι μπορούμε να φανταστούμε άπειρες νέες συγκυρίες, ότι δηλαδή η αλλαγή και η καθημερινότητα, η παράδοση και η ρήξη ορίζονται και πραγματώνονται πάντοτε εκ νέου. Ακριβώς γι’ αυτόν τον λόγο δεν μπορεί να υποτυπωθεί in abstracto κάποια «λογική της έρευνας» (εκτός κ[α]ι αν αυτό γίνει ως θεωρητική αξίωση ισχύος), αφού η χρήση της επαγωγής και της απαγωγής, της μεθόδου και της ενόρασης κατ’ ανάγκη παραλλάζει έντονα ανάλογα με την κατάσταση και με το υποκείμενο. Το αποτέλεσμα της έρευνας δεν διαμορφώνεται ως αποκορύφωση μ[ί]ας λογικής κλίμακας, την οποία πρέπει κανείς να ανεβεί οπωσδήποτε, παρά μάλλον ως η συνισταμένη των τοποθετήσεων του υποκειμένου απέναντι σε φιλικές και εχθρικές θέσεις, ως προσδιορισμός της δικής του θέσης και της δικής του ταυτότητας μέσα στην εκάστοτε ενδιαφέρουσα κοινότητα -είτε αυτό επιτυγχάνεται γρήγορα και άκοπα είτε όχι. [...] Κατ’ αρχήν πρέπει να δεχτούμε ότι η πολεμική σκοπιμότητα αποφασίζει αν μ[ί]α νεοφανής θεωρία θα διατυπώσει μ[ί]α καινούργια εννοιολογία ή θα χρησιμοποιήσει την επικρατούσα, είτε ερμηνευοντάς την εκ νέου είτε εντάσσοντάς την σε νέο πλαίσιο και αλλάζοντας έτσι το νόημά της. Ωστε ανάλογα με την κατάσταση και το[ν] συσχετισμό των δυνάμεων το νέο μπορεί να εμφανισθεί επί σκηνής είτε ως ριζοσπαστική άρνηση[,] είτε ως συμμετρική συνέχεια του παλαιού, και γι’ αυτό η υιοθέτηση ορισμένων στοιχείων ή και βασικών μοτίβων μ[ί]ας θεωρίας από μέρους μ[ί]ας νεότερης δεν αποτελεί τελεσίδικη απόδειξη ότι η δεύτερη συνιστά οργανική μετεξέλιξη της πρώτης· συχνά πρόκειται για την περίπτωση όπου μία παράταξη, μην έχοντας ακόμα εδραιώσει τη θέση της, χρησιμοποιεί ενάντια στην κατεστημένη τα ίδια της τα όπλα. [...] Η σύγκριση των θεωριών είναι δυνατή μονάχα σε συνάφεια με τον αποφασιστικό αγώνα για την ερμηνεία τους, τη στράτευσή τους στο θεωρητικό μέταπο. Η κοινή εννοιολογία μπορεί να είναι απλώς και μόνο το κοινό πεδίο μάχης, το οποίο, όπως είπαμε, οι εχθροί μοιράζονται υποχρεωτικά. Η τυπική ή ορολογική και εννοιολογική συμμετρία διόλου δεν εγγυάται την εσωτερική ειρήνη και τη συνέχεια στο πεδίο της θεωρίας, το ίδιο όπως και η ασυμμετρία δεν εμποδίζει την επικοινωνία -απλώς την κάνει εχθρική πράξη. Το πρόβλημα της συμμετρίας και της ασυμμετρίας πρέπει επί πλέον να τίθεται διαφορετικά, ανάλογα με τον βαθμό και με την αξίωση γενικότητας των θεωριών. Όσο γενικότερη είναι μ[ί]α θεωρία, τόσο μεγαλύτερη είναι η αξίωση ισχύος του υποκειμένου που συνδέει μ’ αυτήν τη θεωρητική του ταυτότητα. Όπως και στην κοινωνία in magno, έτσι και στη μικρή κοινωνία της θεωρίας υπάρχουν διαφορετικά υποκείμενα και διαφορετικές αξιώσεις ισχύος· και όπως στην πρώτη η μεγάλη μάζα διαμορφώνει την απόφασή της ως επί το πλείστον υπό τη μορφή μ[ί]ας ταύτισης με ήδη υφιστάμενα πρότυπα αποφάσεων, έτσι και τα πλείστα μέλη της δεύτερης προσανατολίζονται στο κυρίαρχο πλαίσιο και ικανοποιούν τις συγκρατημένες θεωρητικές τους αξιώσεις ισχύος με τρόπο επίσης συγκρατημένο. Η διάκριση μεταξύ επαναστατικής και φυσιολογικής επιστήμης κατανοείται λοιπόν πολύ καλά με τις θεμελιώδεις κατηγορίες της ισχύος και της απόφασης, αλλά από την καθ’ εαυτήν σαφή αυτή διάκριση δεν μπορούν να συναχθούν άμεσα νομοτέλειες σχετικά με την αλληλοδιαδοχή των δύο αυτών ειδών επιστήμης. Γιατί η ποικιλομορφία των αξιώσεων ισχύος και του συσχετισμού δυνάμεων καθιστά δυνατές όλες τις παραλλαγές φυσιολογικής και επαναστατικής επιστήμης, και μάλιστα καθιστά δυνατή τόσο τη σκλήρυνση όσο και τη ρευστοποίηση των δ[ύ]ο ετούτων εννοιών. Το ένα και μοναδικό μοντέλο επιστημονικών επαναστάσεων είναι εξ ίσου αβάσιμο όσο και ένα αντίστοιχο, μοναδικό μοντέλο πολιτικών επαναστάσεων”.

³⁵⁸ *EIA*, σελ. 60-61: “Ιστορικά ανεπαρκής δεν είναι λοιπόν μονάχα τούτη ή εκείνη η φορμαλιστική αντίληψη περί επαναστάσεων και ομαλότητας, περί συνέχειας και ρήξεως μέσα στην επιστήμη, αλλά και η επιστημονική-ορθολογιστική πρόταξη κριτηρίων όπως λ.χ. η διαψευσιμότητα. Ήδη έχει παρατηρηθεί από διάφορες πλευρές ότι με βάση τέτοια κριτήρια δεν είναι δυνατή η διάκριση μεταξύ επαναστατικών και δομικά ασήμαντων αλλαγών στο χώρο της επιστήμης”.

³⁵⁹ Ο κονδυλικός ορισμός της «ανώτερης επιστήμης», υπερβαίνοντας τη διάκρισή της σε «έγκριτη» και «μη έγκριτη» (παραγωγική ως προς την επίλυση επιστημονικών προβλημάτων και ανεπιτυχής ως προς τους σκοπούς της), αποτελεί ακόμα μία μεθοδολογική μεθόδευση απαξίωσης και σχετικοποίησης των υπολοίπων προς όφελος επίρρωσης των δικών του επιστημολογικών θέσεων: “Την εξέλιξη της επιστήμης δεν την επηρεάζει οποιοδήποτε πρόβλημα και οποιαδήποτε υπόθεση, ούτε και οποιαδήποτε διάψευση σε οποιαδήποτε στιγμή· παρόμοια ή ταυτόσημα προβλήματα και υποθέσεις μπορούν να έχουν ουσιαστικά διαφορετικό βάρος σε διαφορετικές συγκεκριμένες καταστάσεις. Ανώτερη επιστήμη λοιπόν είναι στην πράξη όχι εκείνη που λύνει τα προβλήματα, αλλά εκείνη που προσδιορίζει ποιά είναι τα προβλήματα. Από τον προσδιορισμό αυτόν συνάγεται ο ορισμός και η αξία της εμπειρίας, άρα και η

επιστήμης, αποτελεί απλώς μεταμφίεση της τάσεως αύξησης της ισχύος των υποκειμένων³⁶⁰, ενώ, ο “έμπρακτα αναρχικό[ς] χαρακτήρα[ς] της επιστήμης”³⁶¹, αντιστοιχεί στη “βούληση ορισμένων υποκειμένων να μεθοδεύουν την επιστημονική τους εργασία αντικειμενικά (όχι αναρχικά)”³⁶², καθώς η εν λόγω βούληση “εκφράζει μί[ι]αν αξίωση ισχύος, ήτοι μί[ι]αν αξίωση αντικειμενικότητας ως προς την οικεία απόφαση, και ακριβώς από τον αγώνα μεταξύ των διαφόρων αξιώσεων ισχύος γεννιέται η αναρχική ιστορική ποικιλομορφία”³⁶³. Η αντίθεση του Π. Κονδύλη στο “ορθολογιστικό κατεστημένο” ως ανίκανο να υπερβεί τον υποκειμενισμό³⁶⁴ προσδιορίζει και τη στάση του έναντι της ηθικής αξιολογικής σκέψης και της σύστοιχης επιστημολογίας της γενικά³⁶⁵, προσδιορίζοντας και εν κατακλείδι προτείνοντας ως γενική επιστημολογική αντιπρόταση έναν «ανώτερο πραγματισμό», μία απομακρυσμένη “από τον ίδιο τον πραγματισμό, στο βαθμό όπου αυτός ενστερνίζεται την ορθολογιστική προκατάληψη ότι είναι δυνατή μί[ι]α συμμετρία ανάμεσα στα συνειδητά κίνητρα και τα αντικειμενικά αποτελέσματα της πράξης”³⁶⁶ επιστημονική θεωρία. Την ίδια στιγμή, στον Weber, η ανθρώπινη συμπεριφορά κατευθύνεται από τη *θέληση*³⁶⁷ να πραγματοποιήσει κάποιο σκοπό, δηλαδή ως έχουσα “κάποιο νόημα”³⁶⁸. Αν δεχτούμε ότι η απόκτηση ισχύος δεσπόζει στον εννοιολογικό τάπητα του Π. Κονδύλη, είμαστε ταυτόχρονα υποχρεωμένοι να αναγνωρίσουμε ότι δεσπόζει (έστω και υπόρρητα) η βούληση για όλο και περισσότερη ισχύ αφού τα κράτη κινούμενα από την επιδίωξη αύξησης της ισχύος³⁶⁹, πραγματώνουν την πολιτική τους βούληση με άξονα το δίπολο φίλος-εχθρός, όπου ο έχων ισχυρούς φίλους αυξάνει την ισχύ του (κάτι που υποστήριζε και ο Hobbes), την ίδια στιγμή, κατά την οποία η κατανίκηση του εχθρού ωφελεί αυτήν καθαυτή την αύξηση της ισχύος.

απόφαση ως προς το εάν μί[ι]α υπόθεση έχει υποστεί επιτυχώς τη βάσανο του εμπειρικού ελέγχου”, (EIA, σελ. 61).

³⁶⁰ EIA, σελ. 64-65: “Αποφασιστικής σημασίας για την επιστημονική πρόοδο είναι και η συλλογική αξίωση ισχύος της επιστήμης, ήτοι η πίστη στην αντικειμενικότητα των πορισμάτων της και στην εκ φύσεως υπεροχή του γνωστικού της τρόπου. Όπως η συνεπής εφαρμογή της αρχής της διάφευσης, έτσι και η υπονόμηση αυτής της αξίωσης ισχύος και αυτής της πίστης θα έθετε σε κίνδυνο την επιστήμη in toto. Αυτό το διαισθάνονται ενστικτωδώς οι επιστημολόγοι και οι επιστήμονες εκείνοι, οι οποίοι στα τελευταία χρόνια καταπολεμούν όλο και σφοδρότερα τις ιστοριστικές και σχετικιστικές τάσεις”.

³⁶¹ EIA, σελ. 63.

³⁶² Ο.π., σελ. 63.

³⁶³ EIA, σελ. 63-64.

³⁶⁴ EIA, σελ. 63: “Παραμένει δέσμιος κλασ[σ]ικών ορθολογιστικών προκαταλήψεων όποιος συγγείη την υποκειμενική ανάπτυξη της σκέψης με την αντικειμενική της λειτουργία, όποιος δέχεται τη δυνατότητα μί[ι]ας σταθμητής αντιστοιχίας ανάμεσα στην πράξη και στον τρόπο με τον οποίο κατανοούν τον εαυτό τους οι πράττοντες, και τέλος όποιος από τη γνώση των μηχανισμών της πράξης αναμένει καλύτερα αποτελέσματα για την ίδια την πράξη”.

³⁶⁵ Βλ. EIA, σελ. 65-66: “Όπως και σε άλλα πεδία, και προ παντός στο πεδίο της ηθικής και αξιολογικής θεωρίας, έτσι και στο πεδίο της επιστημολογίας ο ιστορικός σχετικισμός διαγνώθει τα πράγματα καλύτερα από τους εχθρούς του, όμως η ίδια εκείνη πράξη, την οποία ορθά περιγράφει, μπορεί να συνεχισθεί μονάχα αν τον αγνοεί ή και τον καταδιώκει. [...]. Ούτε και μελλοντικά θα καταφέρει κανείς να αντλήσει από μί[ι]αν ιστοριστική-σχετικιστική θεώρηση κανονιστικά πορίσματα, όμως ακριβώς τέτοια χρειάζονται όσοι δρουν”.

³⁶⁶ EIA, σελ. 66.

³⁶⁷ Ο βολονταρισμός των ανωτέρω είναι εμφανής.

³⁶⁸ Για τον Weber, “[η] ύπαρξη της κοινωνικής σχέσης αποκλείεται όταν λείπει πραγματικά ολότελα η αμοιβαία αμοτερόπλευρη αναφορά των νοημάτων της συμπεριφοράς” B.E.K., κεφ. Α’, υποκ. IX, σελ. 55.

³⁶⁹ Βλ. III, σποράδην.

Στο βεμπεριανό μοντέλο της ερμηνείας των κοινωνικών φαινομένων, υφίστανται τρία δίπολα κοινωνικών σχέσεων, το ζεύγος κλειστών/ανοιχτών³⁷⁰, το ζεύγος αλληλέγγυων και μη αλληλέγγυων και το ζεύγος παροδικών και διαρκών. Επιπροσθέτως, και λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι μία κοινωνική οργάνωση μπορεί να είναι α. επιχείρηση (betrieb), β. ένωση (Verein) και γ. ίδρυμα (Anstalt) «η «κατανόηση» [λοιπόν] μπορεί να αφορά κάποιο σύστημα σκοπών, δηλ. μία λογική αλληλουχία σκοπών. Έτσι πχ. ο Weber ορίζει το «κράτος» σύμφωνα με την «κατανοούσα» κοινωνιολογία σαν ένα «ιδεατό τύπο», δηλ. σαν μια εννοιολογική κατασκευή αυστηρά έλλογης συμπεριφοράς προσανατολισμένης σε ένα σύστημα σκοπών, σε ένα νοητό σύστημα, το οποίο χρησιμεύει σαν ερμηνευτικό σχήμα της ανθρώπινης συμπεριφοράς»³⁷¹. Εδώ, μπορεί η σκέψη του Π. Κονδύλη, να οριστεί ως συνάλληλη με αυτήν του Weber. Περισσότερο συγκεκριμένα, τόσο για τον Weber όσο και για τον Κονδύλη (και) ο κρατικός μηχανισμός μπορεί να αναγορευθεί σε ένα σύστημα συσχετισμού δυνάμεων, σκοπών και απόκτησης μέσων για την επιδίωξη των σκοπών αυτών, και όχι ένα κριτικά ορθολογικό οργανωμένο σύστημα το οποίο θα ενεργεί με σκοπό την κτήση αλλά και διατήρηση της ισότητας δικαιωμάτων, ελευθεριών, κ.λ.π.

Με ποιο μεθοδολογικό εργαλείο όμως κατανοούνται οι πράξεις σύμφωνα με τον Weber; Ο Weber υποδεικνύει να χρησιμοποιηθεί ως ερμηνευτικό σχήμα το έννομον της εκάστοτε πράξης, και πιο συγκεκριμένα το κατά πόσο προσανατολίζεται αυτή προς την έννομη εκάστοτε τάξη³⁷². Ακριβώς το ίδιο ισχύει και για το *δίκαιο*, το οποίο εκλαμβάνεται στη βεμπεριανή θεώρηση ως έχον κανονιστικό χαρακτήρα, ο

³⁷⁰ «Μια κοινωνική σχέση, (αδιάφορο αν πρόκειται για κοινοτικοποίηση [Vergemeinschaftung] ή για κοινωνικοποίηση [Vergesellschaftung]), ονομάζεται «ανοιχτή» προς τα έξω, εάν και εφόσον η συμμετοχή στην αμοιβαία προσανατολισμένη κοινωνική συμπεριφορά στο υποκειμενικό νόημά της, σύμφωνα με την ισχύουσα τάξη της, δεν εμποδίζει όποιον θέλει και είναι πραγματικά σε θέση να μετάσχει σε αυτή. Απεναντίας μία κοινωνική σχέση ονομάζεται «κλειστή» προς τα έξω, εφόσον σύμφωνα με το υποκειμενικό νόημά της, ή τους ισχύοντες κανόνες της, η συμμετοχή σε αυτή περιορίζεται ή εξαρτάται από όρους. Εάν μια κοινωνική σχέση είναι ανοιχτή ή κλειστή, μπορεί να προσδιορίζεται παραδοσιακά, συναισθηματικά, ή έλλογα από την άποψη της επιδίωξης μιας απόλυτης αξίας ή ενός σκοπού». *B.E.K.* §10 (εισ.), σελ. 296. Ο Weber έχει εδώ υπ' όψιν του τα Γερμανικά Συμβούλια Εργατών, *Betriebsräte*: τα οποία [δ]ιαμορφώθηκαν στη Γερμανία μετά το 1918 στις βιομηχανίες κατά την επανάσταση του 1918-1919, αναγνωρίστηκαν από το Σύνταγμα της Βαϊμάρης και είχαν αντιπροσωπευτική εξουσία στο ομοσπονδιακό οικονομικό συμβούλιο (*B.E.K.*, § 10, 3, σελ. 300).

³⁷¹ (Υπό την έννοια ότι το κράτος αποτελεί τον έννομο τύπο καταγραφής και «αναπαράστασης» της ανθρώπινης συμπεριφοράς, *B.E.K.* κεφ. Γ', υποκ. Ι, σελ. 68. Πρβλ. *B.E.K.*, κεφ. Γ., υποκ. ΙΙ, σελ. 70 (πρόλ.): «Η ουσία του κράτους -σε διάκριση από την εκκλησία ή το γάμο- βρίσκεται ακριβώς στο ειδικό νοηματικό περιεχόμενό του και όχι στις μηχανικές υλικές πράξεις χωρίς αναφορά στο νόημά τους. Το κράτος ουσιαστικά αποτελείται από το ειδικό νόημα ορισμένων πράξεων και όχι οποιαδήποτε πράξη ή μόνον ένα σύμπλεγμα υλικών πράξεων». Η σύνδεση με τον Κονδύλη είναι εύκολο να πραγματοποιηθεί αν αναλογιστούμε ότι για τον τελευταίο το κράτος αποτελεί αποτέλεσμα κανονιστικότητας.

³⁷² «Για το λόγο αυτό [για το λόγο δηλαδή του ότι πράττω ή συμπεριφέρομαι έτσι λόγω του ότι έτσι οφείλω να πράξω, οφείλω δηλαδή να προσανατολιστώ σε μία τάξη ως να υπακούω σε μία προσταγή σημ. του συντ.], ο Weber δεν ταυτίζει εδώ – όπως κάνει στον ορισμό της έννοιας της «κοινωνιολογίας» - την ερμηνευτική κατανόηση μιας συμπεριφοράς με την αιτιώδη εξήγησή της. Εφόσον χρησιμοποιούμε την έννομη τάξη σαν ερμηνευτικό σχήμα, μπορούμε να κατανοήσουμε ερμηνευτικά πολυάριθμες πράξεις, εφόσον προσανατολίζονται, δηλαδή ανταποκρίνονται στην έννομη τάξη». «Εξάλλου ονομάζουμε «αιτιώδως πρόσφορη» την ερμηνεία μιας αλληλουχίας περιστατικών στο βαθμό, που, κατά τους κανόνες της εμπειρίας, υπάρχει πιθανότητα ότι πάντα θα συμβαίνει πραγματικά ομοιόμορφα» *B.E.K.* §1.7, σελ. 231.

οποίος αντιστρατεύεται την εμπειρία³⁷³, ωστόσο η κανονιστικότητα της δεοντολογικής συγκρότησης της έννομης τάξης αναδεικνύεται με περιγραφικό τρόπο από τη σκέψη του σε αρκετά αποσπάσματα του έργου του³⁷⁴.

Στον ορισμό του κράτους, ο Weber θα υποστηρίξει ότι “το σύγχρονο κράτος έχει τυπικό χαρακτηριστικό μια διοικητική και έννομη τάξη – που είναι μεταβλητή με θετικές διατάξεις – στην οποία προσανατολίζεται η συμπεριφορά του διοικητικού προσωπικού της επιχείρησης του κρατικού οργανισμού και η οποία αξιώνει ισχύ όχι μόνο για τα μέλη του οργανισμού, (που ανήκουν σε αυτό με τη γέννησή τους) αλλά και γενικά για κάθε συμπεριφορά ατόμου που υπάρχει στην εξουσιαζόμενη από το κράτος περιοχή.³⁷⁵ Αλλά κατά τον Kelsen, οι κανόνες του αστικού δικαίου δεν μπορούν να αποχωριστούν από τους κανόνες της εκτέλεσης, δηλαδή από τους κανόνες της αναγκαστικής επιβολής της έννομης τάξης, γιατί συνδέονται ουσιαστικά με τους κανόνες της. Δίχως αυτούς νομικά είναι κομμάτια, ακριβώς επειδή το δίκαιο και το λεγόμενο αστικό δίκαιο είναι στην ουσία του τάξη εξαναγκασμού³⁷⁶. Έτσι, η σχέση δικαίου και κράτους, τα οποία πρέπει να εξετάζονται ξεχωριστά ορίζεται ως εξής από τον Γερμανό κοινωνιολόγο:

α. Το κράτος εξετάζεται από την εμπειρική επιστήμη της κοινωνιολογίας, ενώ το δίκαιο,

β. από την κανονιστική επιστήμη του δικαίου με την ανάμιξη της έρευνας των δύο επιστημονικών πεδίων να μην είναι επιτρεπτή.

Συναντάται, σύμφωνα με τα ανωτέρω, στον Weber, πλην της περιγραφικότητάς του ένας δομολειτουργισμός³⁷⁷, ο οποίος διαφοροποιεί την έννοια της καθαρής θεωρίας του δικαίου όπως εκφράζεται από τον Kelsen³⁷⁸, από την έννοια του δικαίου ως μη

³⁷³ “Ο Weber είχε επίγνωση ότι το δίκαιο έχει κανονιστικό χαρακτήρα, ότι δηλαδή η «προσταγή», το «δέον», αποτελεί την ουσία του και ότι από την άποψη αυτή το δίκαιο δεν είναι εμπειρική επιστήμη, δηλαδή δεν έχει εμπειρικό χαρακτήρα”. *B.E.K.*, κεφ. Γ’, υποκ. III, 1, σελ. 77,

³⁷⁴ Βλ. ενδ. *B.E.K.* ό.π., σελ. 78: “Κατά τον Weber, μια τάξη είναι «δίκαιο», δηλ. είναι έννομη τάξη, όταν υπάρχει εξωτερικά η πιθανότητα του φυσικού ή ψυχικού εξαναγκασμού από μια ειδικά οργανωμένη υπηρεσία για να επιβάλλει τη διατήρηση της τάξης, ή να τιμωρήσει τη συμπεριφορά που κατευθύνεται στην παράβαση της”, (στο ίδιο το κείμενο του Weber, βλ. §5, 3). Πρβλ. *B.E.K.*, § 14, 15: “Εφόσον το δίκαιο έχει το χαρακτήρα «κλειστής» κοινωνικής σχέσης, δηλ. όταν η συμμετοχή στην κοινωνική σχέση «ρυθμίζεται», ο Weber ονομάζει τα πρόσωπα που μετέχουν στη σχέση αυτή «κοινωνούς» δικαίου”.

³⁷⁵ *B.E.K.*, κεφ. Γ’, υποκ. III, 6, σελ. 88. Πρβλ. *B.E.K.*, ό.π., σελ. 82

³⁷⁶ Ο.π. Είναι εδώ φανερός, ο περιγραφικός χαρακτήρας του ορισμού του κράτους κατά Weber. Πρβλ. Κ. Ψυχοπαΐδη, *Ιστορία και Μέθοδος*, ό.π., σελ. 30.

³⁷⁷ “Ο γνωστικός σκοπός της εμπειρικής κοινωνιολογίας δεν είναι το ειδικά νομικό νόημα μιας τάξης δικαίου, αλλά το πραγματικό ζήτημα (*quaestio facti*), για τη λύση του οποίου το νομικό ζήτημα (*quaestio juris*) είναι μόνο οργανική προϋπόθεση” *B.E.K.* κεφ. IV, “Η απάντηση στις κριτικές παρατηρήσεις του Kelsen”, § 2, σελ. 97.

³⁷⁸ Για τον Kelsen και την καθαρή θεωρία δικαίου (*Reine Rechtslehre*), βλ. στα H. Kelsen: *Hauptproblemen der Staatsrechtslehre* (1911), *Das Problem der Souveränität*, (1920). Για τη σχέση Weber-Kelsen σύμφωνα με τον τελευταίο, βλ. H. Kelsen, *Der Soziologische und der Juridische Staatsbegriff*, 1928, σελ. 156 κ.ε. Ας σημειωθεί ενδεικτικά ότι για τον Kelsen, υφίσταται ενότητα της επιστήμης του δικαίου, ενώ η διάκριση μεταξύ ουσιαστικού-τυπικού δικαίου (δικαιικός φορμαλισμός) κρίνεται αβάσιμη. Η δικαϊκή θεωρία πρέπει να αποκαθαρθεί από όλα τα κοινωνιολογικά, πολιτικά, ψυχολογικά στοιχεία που έχουν συμβάλει στη διαμόρφωσή της (στο ίδιο). Για τις απόψεις του Weber για τον Kelsen, βλ. *B.E.K.*, σελ. 75-76 (πρόλ.): “Ο Kelsen ακριβώς αμφισβητεί αν υπάρχει αυτή η διάκριση ανάμεσα στην κατανοούμενη κοινωνιολογία και την επιστήμη του δικαίου, γιατί το νόημα της κοινωνικής συμπεριφοράς, το οποίο η «κατανοούμενη» κοινωνιολογία οφείλει να διαγνώσει, αφορά το δίκαιο. Είναι φανερό ότι η κοινωνιολογία πρέπει να είναι και επιστήμη του δικαίου, ή, με άλλη διατύπωση, το πραγματικό γεγονός της αποτελεσματικότητας ενός κανόνα δικαίου δεν μπορεί κανείς

συστηματική επιστήμη, (αυτή εξάλλου ήταν και η κριτική του ιδίου στον Stammler). Έτσι, επιστήμη του δικαίου κατά Weber είναι η “δογματική του νοήματος”³⁷⁹, εξετάζει δε “τι σημαίνουν εννοιολογικά οι κανόνες”³⁸⁰ και τι ορίζουν οι διατάξεις κατά την ορθή λογική τους έννοια και σύμφωνα με το γεγονός ότι ανάγονται σε ένα μη αντιφατικό λογικά σύστημα. Η διάκριση έγκειται ακριβώς στο ότι ο Weber ορίζει τη δικαιοκή ρύθμιση ως “ιδέα”, «κανόνα δικαίου», ο οποίος πρέπει να νοηθεί ως ισχύων, ως αξιολογικό κριτήριο το οποίο μετρά αξιολογικά την πραγματικότητα αν θέλουμε νομική αλήθεια³⁸¹, με τον δε τονισμό του καθαρά τυπικού χαρακτήρα τού βασικού κανόνα, προκύπτει από το ότι κατά την κελσενική θεωρία του δικαίου, η νομική επιστήμη δεν έχει σαν αντικείμενο να δικαιολογήσει το δίκαιο³⁸².

Για τον Weber, λοιπόν, “αποτελεί [...] αποστολή της επιστήμης μας να αναγάγη ταύτας [τας κατηγορίας ως «κράτος», «συνεταιρισμός», «φεουδαρχία» και άλλαι ανάλογοι], εις την «κατανοητήν» δραστηριότητα, όπερ σημαίνει ανεξαιρέτως εις δραστηριότητα των συμμετεχόντων επί μέρους ανθρώπων. Τούτο δεν συμβαίνει διόλου κατ’ ανάγκην με άλλους τρόπους θεωρήσεως. Προ παντός δε, διαφέρει εν τούτω ο κοινωνιολογικός από τον νομικόν τρόπον θεωρήσεως. Η νομική επιστήμη πραγματεύεται λ.χ. εις ορισμένας περιστάσεις το «κράτος» ως «προσωπικότητα δικαίου», ομοίως ως πράττει και δι’ εν μεμονωμένον άτομον.³⁸³ Και πράττει τούτον επειδή η εργασία της αποβλέπει εις την εξ’ αντικειμένου ερμηνεία του νοήματος των κανόνων δικαίου, ήτοι εις το **δέον** να ισχύση περιεχόμενον αυτών και ούτω καθίσταται το εννοιολογικόν αυτόν βοηθητικόν μέσον χρήσιμον, πιθανώς και απαραίτητον. Εις κανών δικαίου αντιμετώπιζει το έμβρυον ως έχον «νομικήν προσωπικότητα». Ενώ δια τους εμπειρικός κατανοούντας επιστημονικούς κλάδους, ακόμη και εις τα πεδία, είναι απολύτως ρευστή η μετάβασις από την καθαρώς υλικήν συμπεριφοράν των, την εμφανίζουσαν πρακτικήν επενέργειαν, εις μίαν

να το διαγνώσει ασφαλώς, χωρίς «να το δει με τα μάτια του νομικού». Πρβλ. (στο ίδιο), σελ. 76-77: “Η αφετηρία της κριτικής του Kelsen είναι ότι η κατανοούσα κοινωνιολογία έχει σαν αντικείμενο της έρευνάς της την κατασκευή ενός ιδεατού νοήματος, ενώ η βεμπεριανή ιδεοτυπική κατασκευή του «εννοηματικού περιεχομένου» μιας έννομης τάξης χρησιμεύει *μόνον* σαν γνωστικό όργανο και δεν είναι το αντικείμενο της έρευνας. Από το σημείο αυτό φρονούμε ότι αρχίζουν οι κελσενικές αστοχίες στην κριτική της βεμπεριανής κοινωνίας”. Πρβλ. Stockhammer, *Zeitung für öffentliches Recht*, 1953, σελ. 410: “Η κατανοούσα κοινωνιολογία είναι ο άξιος πρόδρομος της καθαρής θεωρίας του δικαίου του Kelsen” (με άξονα την ταύτιση του δικαίου της βεμπεριανής κοινωνιολογίας με το θετικό δίκαιο της κελσιανής καθαρής θεωρίας του δικαίου). Το σφάλμα του Stockhammer έγκειται στο ότι ο Weber έχει θεωρήσει το περιεχόμενο του δικαίου σαν παράσταση (ιδεότυπος;) / πίστη η οποία αποτελεί κίνητρο ανθρώπινης συμπεριφοράς”.

³⁷⁹ Lask, W. L., M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, 1924, σελ. 471, 474, επ. Rechtsphilosophie, 1907, σελ. 305.

³⁸⁰ Ο.π., σελ. 345.

³⁸¹ B.E.K., ό.π., σελ. 101. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 103: “Για τον Weber, εξ’ αιτίας του αξιολογικού σχετικισμού του, η νομική ισχύς μπορεί να διατυπωθεί και ως υποθετική. Η υποθετική παραδοχή της ισχύος όμως είναι προϋπόθεση της δυνατότητας μιας επιστήμης του δικαίου. Δηλαδή, με άλλη διατύπωση, η νομική επιστήμη δεν υποχρεώνεται να δικαιολογήσει γιατί ορισμένοι κανόνες ισχύουν”. Ο δε Kelsen ορίζει το βασικό κανόνα (Grundnorm) “καθαρά τυπικά σαν τον κανόνα, σύμφωνα με τον οποίο παράγονται οι λοιποί κανόνες της έννομης τάξης, σαν αφετηρία μιας διαδικασίας. (Ο.π., σελ. 63, επ.). Από την άποψη αυτή ο «βασικός κανόνας» του Kelsen θα μπορούσε να θεωρηθεί, σε κάποια έκταση τουλάχιστον, ότι συμπορεύεται με την «απόφαση» που αποτελεί βασικό στοιχείο της θεωρίας του Schmitt. Ο «βασικός κανόνας» όμως του Kelsen δεν ταυτίζεται με την «απόφαση» του Schmitt, γιατί ο δεύτερος σε αντίθεση με τον πρώτο, προσπάθησε να δώσει στον κάτοχο της πολιτικής δύναμης «εξαιρετικές» αρμοδιότητες ή εξουσίες με σαφείς δικαιοκούς νόμους στηριγμένους στο σύνταγμα. Ο βασικός κανόνας του δικαίου είναι «τυπικά δυναμικός», σε αντίθεση με τον «ουσιαστικά στατικό» χαρακτήρα του βασικού κανόνα της ηθικής ό.π., επ.

³⁸² Ο.π., σελ. 71.

³⁸³ Για τον Weber (υπενθυμίζω) το κράτος έχει σκοποθεσία.

«δραστηριότητα» ελλόγως κατανοητήν. Η κοινωνιολογία αντιθέτως, αφ' ης αντιμετωπίσει το «δίκαιον» ως αντικείμενόν της, έχει απασχοληθή όχι με το λογικώς ορθόν «εξ' αντικειμένου» περιεχόμενον του νοήματος των «κανόνων δικαίου», αλλά με μίαν «δραστηριότητα». Ταύτοις δε οι καθοριστικοί συντελεσταί και τα αποτελέσματα παίζουν ασφαλώς έναν ρόλον βάσει και άλλων επίσης παραστάσεων³⁸⁴ των ανθρώπων, περί του «νοήματος» και της «ισχύος» (η υπογράμμιση στο «νοήματος στο πρωτότυπο»)³⁸⁵.

Για τον Weber ωστόσο και την *κατανοούσα κοινωνιολογία* η ισχύς της τάξης έγκειται στο ότι αναγνωρίζεται από τη συμπεριφορά των ατόμων ως δεσμευτική και για τον λόγο αυτό αποτελεί ελατήριο των πράξεών τους. Παράλληλα, η πιθανότητα διάδοσης παραστάσεων σχετικά με τους κανόνες δικαίου και η προσδοκία σχετικά με αυτούς οδηγούν πραξεολογικά το έλλογο υποκείμενο.

Η βεβηριανή κοινωνιολογία της εξουσίας και της πολιτικής προϋποθέτει ότι η πίστη στη νομιμοποίηση της εξουσίας από τους εξουσιαζόμενους είναι αναγκαία σε κάποιον βαθμό. Έτσι, έχουμε τρία είδη νόμιμης εξουσίας:

α) την έλλογη (νομιμότητα των θετικών διατάξεων, νόμιμη εξουσία)³⁸⁶,

β) την παραδοσιακή (ισχύς του παραδοσιακού χαρακτήρα), και

γ) τη χαρισματική (ασυνήθιστη αφοσίωση στην ιερότητα ή τις εξαιρετικές πνευματικές ικανότητες ενός προσώπου).

Σχετικά με τα ανωτέρω, είναι ενδιαφέρον ότι “κατά τον Weber, καμία εξουσία δεν αρκείται με τα υλικά ή συναισθηματικά ή αξιολογικά κίνητρα σαν πιθανότητες για την ύπαρξή της, αλλά προσπαθεί να προκαλέσει και να καλλιεργήσει πίστη στη νομιμοποίησή της. Η υπακοή από όλους τους πολίτες στο ουσιαστικό περιεχόμενο της διαταγής, που συνιστά τον πυρήνα της νομιμότητας, εξαρτάται *μόνον* από την τυπική σχέση υπακοής και όχι από την εκτίμηση για την αξία ή απαξία της διαταγής”³⁸⁷. Ο Weber όμως ορίζει την πράξη του ελλόγου υποκειμένου σε αναφορά σε άλλους παράγοντες, εν προκειμένω “τους άλλους”, τον κοινωνικό περίγυρο³⁸⁸. Έτσι, “[γ]ια τον Weber, το κράτος έχει σκοπό (έστω και αν ο σκοπός ορίζεται σε συσχετισμό με τη σκοποθεσία επιμέρους ομάδων)”: “Η κοινωνική σχέση υπάρχει ακόμη και όταν πρόκειται για τα «κοινωνικά πλάσματα», όπως το «κράτος», η «εκκλησία», η «κοινότητα», ο «γάμος» κ.λ.π., αποκλειστικά και μόνο στην

³⁸⁴ *Παραστάσεων ή πίστεων των ανθρώπων για το νόημα (Sinn) και την ισχύ συγκεκριμένων κανόνων δικαίου.*

³⁸⁵ Η γνώμη του Κονδύλη για την ισχύ «ορισμένων κανόνων δικαίου» είναι (συνεκδοχικά) ότι οι κανόνες και η ερμηνεία τους αποτελούν ενδείξεις ισχύος των εκάστοτε ισχυρών – ουσιαστικά νομιμοποίηση της ισχύος τους. (Contract des riches επί παραδείγματι).

³⁸⁶ “Πηγή που νομιμοποιεί την ισχύ μιας τάξης είναι η πίστη στις θετικές διατάξεις, η πίστη δηλαδή στη νομιμότητα αυτών των διατάξεων”. *B.E.K.*, κεφ. Δ, υποκ. III, §7, σελ. 128.

³⁸⁷ *B.E.K.*, ό.π., σελ. 129.

³⁸⁸ “Με τον όρο «κοινωνική» πράξη (συμπεριφορά) όμως εννοούμε μια τέτοια πράξη (συμπεριφορά) η οποία, κατά το υποκειμενικό νόημα του ατόμου ή των ατόμων αναφέρεται στην πράξη (συμπεριφορά) άλλων ατόμων, τα οποία προσανατολίζουν σε αυτήν την συμπεριφορά τους”. *B.E.K.*, §1, εισαγ., σελ. 217. Περισσότερο αναλυτικά, “[η] πράξη, ειδικά η κοινωνική πράξη, που συνεπάγεται κοινωνικές σχέσεις, μπορεί να προσανατολίζεται από τους πράττοντες στην *πίστη* (Vorstellung) για την ύπαρξη (παράσταση) μιας *νόμιμης τάξης*. Η πιθανότητα ότι τούτο συμβαίνει πραγματικά ονομάζεται ισχύς της σχετικής τάξης”. *B.E.K.* §5, (εισ.), σελ. 270, πρβλ. *B.E.K.*, § 5, 1, σελ. 270: “«Ισχύς» μ[ί]ας τάξης σημαίνει λοιπόν σε μας κάτι πιο πολύ από μία απλή κανονικότητα μιας πορείας κοινωνικής πράξης από τα ήθη ή την κατάσταση των συμφερόντων”.

πιθανότητα ότι η πράξη υπήρξε, υπάρχει ή θα υπάρχει με κάποιον ορισμένο τρόπο σύμφωνο με το νόημα της. Τούτο πρέπει να είναι πάντα σαφές, για να αποφεύγουμε μια «ουσιαστική» αντίληψη των εννοιών αυτών. Π.χ. εάν το κράτος παύει να «υπάρχει» κοινωνιολογικά, τότε δεν υπάρχει πιθανότητα ότι θα συμβούν ορισμένα είδη κοινωνικής συμπεριφοράς, προασανατολισμένης σε ένα νόημα. Η πιθανότητα αυτή μπορεί να είναι μεγάλη ή ασήμαντα μικρή. Με το νόημα και το *βαθμό* στον οποίο (όσο μπορεί να εκτιμηθεί) πραγματικά υπήρξε ή υπάρχει, υπήρξε ή υπάρχει επίσης και η κοινωνική σχέση. Είναι αδύνατο να βρεθεί ένα άλλο *σαφές* νόημα για μια πρόταση, ότι π.χ. ένα «κράτος» υπήρξε ή δεν «υπάρχει» πια³⁸⁹. Περισσότερο συγκεκριμένα, “για την κοινωνιολογία δεν υπάρχει το περιστατικό «κράτος» αναγκαία μόνον, ή ακριβώς από τα *νομικά* σημαντικά συστατικά στοιχεία. Και οπωσδήποτε για την κοινωνιολογία δεν υπάρχει καμιά συλλογική προσωπικότητα του «πράττειν». Όταν η κοινωνιολογία μιλάει για «κράτος» ή για «έθνος» ή για «ανώνυμες εταιρίες», ή για «οικογένεια» ή για «στρατιωτικό σώμα» ή για παρόμοια πλάσματα, εννοεί με αυτά μάλλον μόνον ένα ορισμένο είδος πορείας της πραγματικής, ή σαν ενδεχόμενης κοινωνικής πράξης κάθε ατόμου. Έτσι, για την ακρίβεια της ορολογίας της και επειδή η νομική έννοια έχει καθιερωθεί στη ζωή, την παίρνει και τη χρησιμοποιεί με ένα εντελώς διαφορετικό νόημα³⁹⁰. Ο Weber ωστόσο, ερμηνεύοντας, δεν θα αρκεστεί στον ιδεότυπο των σχέσεων οι οποίες συνάπτονται εντός μίας καπιταλιστικής κοινωνίας και οικονομίας³⁹¹, χωρίς να του διαφύγει επίσης να χρησιμοποιήσει την κατανοούσα κοινωνιολογία και τα εργαλεία της ώστε να ισχυροποιήσει το επιχείρημά του³⁹².

Είναι ωστόσο σαφές ότι ο επιστημολογικός μεθοδολογικός ατομισμός του M. Weber προϋποθέτει κοινωνικές συνθήκες έλλογης συμπεριφοράς, αδιαφορώντας

³⁸⁹ B.E.K., § 3, 1, σελ. 261. “Για άλλους πάλι (πχ. νομικούς) γνωστικούς σκοπούς ή για πρακτικούς σκοπούς μπορεί εξάλλου να είναι σκόπιμο ή και αναπόφευκτο να εξετάζουμε κοινωνικά συλλογικά πλάσματα, (όπως το «κράτος», οι «ενώσεις», οι «ανώνυμες εταιρίες», τα «ιδρύματα»), σαν να ήταν ξεχωριστά πρόσωπα, (πχ. σαν φορείς δικαιωμάτων και υποχρεώσεων ή σαν εκτελεστές νομικά σημαντικών ενεργειών). B.E.K. ό.π.. Σημ. του μτφ.[Κυπραίου]: Αυτό έκανε ιδίως ο Kelsen με την «καθαρή» θεωρία του για το κράτος και το δίκαιο. [Σημ. του συντ.: Πρβλ. το έργο του Spinoza *Tractatus Theologico-Politicus*, όπου το κράτος αντιμετωπίζεται ως ξεχωριστή και αυτόνομη οντολογικά υπόσταση από τα μέρη που το απαρτίζουν]”. “Απεναντίας, για την κατανοούσα ερμηνεία της συμπεριφοράς από την κοινωνιολογία, τα κοινωνικά συλλογικά αυτά πλάσματα είναι μόνον επακόλουθα και σχέσεις ειδικής συμπεριφοράς κάθε ατόμου, γιατί μόνον αυτά τα ξεχωριστά άτομα είναι για μας κατανοητοί φορείς συμπεριφοράς, προασανατολισμένης σε υποκειμενικά κατανοητό νόημα”, B.E.K. §1,9, σελ. 235. Εδώ η συνάφεια με τον Κονδύλη είναι εμφανής, καθώς στην κονδυλική άποψη περί ερμηνείας πρωτεύει η κατανόηση της ατομικής συμπεριφοράς και όχι της συνολικής κρατικής σκοποθεσίας. Για αντίλογο στον Weber, βλ. Schäffle, *Ban und Leben des Sozialen Körpers* [μία προσπάθεια να ερμηνευτούν οι κοινωνικές σχέσεις με αφετηρία το σύνολο (πχ. μια λαϊκή οικονομία)].

³⁹⁰ B.E.K. §1, 9, σελ. 236, με παραθέματα εν συνεχεία, αναφέρεται στο πώς «αυτά τα πλάσματα» κατευθύνουν το υποκειμενικό νόημα του πράττοντος, ορίζοντας επί παραδείγματι μια διάταξη η οποία *πρέπει* να ισχύει.

³⁹¹ “Κοινωνική «σχέση» είναι η συμπεριφορά περισσοτέρων ατόμων, εφόσον, κατά το περιεχόμενο του νοήματός της, υπάρχει μεταξύ τους *αμοιβαία εξάρτηση* και άρα προασανατολισμός της συμπεριφοράς τους”, B.E.K., §3, (εισ.), σελ. 261.

³⁹² “Ακόμη και μια σοσιαλιστική οικονομία θα έπρεπε κοινωνιολογικά να *κατανοηθεί* ακριβώς τόσο «ατομικά» δηλαδή από τη *συμπεριφορά των ατόμων*: - των τύπων των λειτουργιών που παρουσιάζονται σε αυτή – όπως θα συνέβαινε σε ένα σύστημα ελεύθερων ανταλλαγών με βάση τη θεωρία της οριακής χρησιμότητας, (ή με μια «καλύτερη μέθοδο που θα μπορούσε να βρεθεί», αλλά σε αυτό το σημείο θα ήταν παρόμοια μέθοδος). Γιατί η πραγματικά εμπειρική κοινωνιολογική έρευνα αρχίζει με το ερώτημα: ποια ελατήρια *προσδιόρισαν* και προσδιορίζουν ξεχωριστά τον κάθε λειτουργό και μέλος σε αυτήν τη σοσιαλιστική «κοινότητα» να συμπεριφέρεται έτσι, ώστε να *γεννηθεί* η κοινότητα και να εξακολουθήσει να υπάρχει”, B.E.K. §1, 9, σελ. 243.

αναφορικά με τις επιπτώσεις στις οποίες μη έλλογα στοιχεία καθορίζουν τη συμπεριφορά³⁹³. Χαρακτηριστικά, “η πράξη, ειδικά η κοινωνική πράξη, που συνεπάγεται κοινωνικές σχέσεις, μπορεί να προσανατολίζεται από τους πράττοντες στην *πίστη* (Vorstellung) για την ύπαρξη (παράσταση) μιας *νόμιμης τάξης*. Η πιθανότητα ότι τούτο συμβαίνει πραγματικά ονομάζεται ισχύς της σχετικής τάξης”³⁹⁴. Πέραν της συνάφειας με τον Κονδύλη (ισχυρή τάξη), μπορεί να τονιστεί ότι τέτοιου είδους απόψεις εκτός του ότι υπό όρους συνδράμουν στην εξυπηρέτηση ιδιοτελών συμφερόντων, εξυπηρετούν ακόμα και θέσεις υπέρ της κατάλυσης (υγιών) δημοκρατικών καθεστώτων³⁹⁵.

Έτσι, “από την άποψη όμως του προσανατολισμού της συμπεριφοράς στην πραγματοποίηση ενός συγκεκριμένου έλλογου σκοπού (Zweckrationalität), η συμπεριφορά που προσανατολίζεται έλλογα σε μια απόλυτη αξία (Wertrationalität) είναι πάντα *άλογη*. Και μάλιστα, όσο περισσότερο η αξία στην οποία προσανατολίζεται η συμπεριφορά ανυψώνεται σε απόλυτη αξία, τόσο περισσότερο άλογη με την έννοια αυτή γίνεται η συμπεριφορά. Γιατί, όσο περισσότερο απόλυτα αφοσιώνεται ο πράττων σε μια απόλυτη αξία *του* (καθαρή πίστη, ομορφιά, απόλυτη καλοσύνη, απόλυτη εκπλήρωση του καθήκοντος), τόσο λιγότερο σταθμίζει τις συνέπειες της συμπεριφοράς του. Ο *απόλυτα* έλλογος προσανατολισμός της συμπεριφοράς για την επίτευξη ενός σκοπού (Zweckrationalität) χωρίς να συνδέεται με βασικές αξίες, είναι ουσιαστικά μόνον μια οριακή περίπτωση”³⁹⁶. Σκοπός βέβαια παραμένει η δημιουργία του κράτους, καθώς “[τ]α πράττοντα πρόσωπα μπορούν να αποδώσουν *νόμιμη* ισχύ σε μία τάξη. Η απόδοση ισχύος λαμβάνει χώρα με τους ακόλουθους πέντε τρόπους:

α) Με βάση την *παράδοση*, δηλ. την πίστη στη νομιμότητα σε αυτό που πάντα υπήρχε.

β) Με βάση τη *συναίσθηματική* (ιδιαίτερα τη συγκινησιακή) πίστη στην ισχύ του νέου που αποκαλύφθηκε ή του προτύπου.

γ) Με βάση την *έλλογη πίστη*³⁹⁷ σε *απόλυτη αξία*, δηλαδή στην ισχύ μιας κρίσης σαν απόλυτα ισχυρής.

³⁹³ Την αντίφαση της βεμπεριανής επιστημολογίας σχολιάζει χαρακτηριστικά και ο Μ. Γ. Κυπραίος στη μτφ. του *B.E.K.*, § 1, 11, σελ. 247-248.

³⁹⁴ *B.E.K.* §5, (εισ.), σελ. 270. Πρβλ. *B.E.K.*, § 5, 1, σελ. 270: “«Ισχύς» μ[ί]ας τάξης σημαίνει λοιπόν σε μας κάτι πιο πολύ από μία απλή κανονικότητα μιας πορείας κοινωνικής πράξης από τα ήθη ή την κατάσταση των συμφερόντων”

³⁹⁵ Ενδεικτικό συναφών απόψεων είναι το άρθρο του Κ. Σταμάτη, Περίγραμμα μίας κριτικής θεωρίας δικαιοσύνης, [*Πολ.*, Νοέμβρ. 2002, τεύχ. 105, σελ. 5-10]. Βλ. επί παραδείγματι, σελ. 9: “Ως προς την πολιτική δημοκρατία, στρεβλώσεις και κίνδυνοι προκύπτουν τόσο από την πολιτική απραξία των πολιτών, όσο και από την πρόσδεση των πολιτικών επιλογών και των αποφάσεων των κρατικών οργάνων σε εξυπηρέτηση ιδιοτελών συμφερόντων, κυρίως της άρχουσας κοινωνικής τάξης αλλά ενίοτε και συνεχνησιακά οργανωμένων ομάδων. Τούτο παροξύνεται σε περιόδους στις οποίες η αγορά –κατ’ ουσίαν οι επιχειρήσεις- αποσπά το πρωτείο από την πολιτική, επιβάλλοντας τις βλέψεις της επί της κοινωνίας. *Η δημοκρατία καταλύεται εμπράκτως, όταν αφαιρείται από τους εξουσιαζόμενους η δυνατότητα να αλλάζουν τις σχέσεις κυριαρχίας και εκμετάλλευσης από τις οποίες θίγονται”*.

³⁹⁶ *B.E.K.* § 2, 4, σελ. 258-259.

³⁹⁷ Για τον Weber, “όσο περισσότερο αυστηρά έλλογη είναι η πράξη, από την άποψη των σκοπών που επιδιώκει, τόσο περισσότερο ομοιόμορφα αντιδρούν σε δεδομένες καταστάσεις: προκύπτουν ομοιομορφίες, κανονικότητες, και συνέχεια στη στάση και στην πράξη τους, οι οποίες συχνά είναι περισσότερο σταθερές, από εκείνες τις πράξεις που προσανατολίζονται σε κανόνες και υποχρεώσεις που για έναν κύκλο ανθρώπων πραγματικά ισχύουν ως «δεσμευτικοί». Οι συναλλασσόμενοι στην αγορά προσανατολίζουν τη συμπεριφορά τους σαν «μέσον» στα δικά τους *τυπικά* υποκειμενικά

δ) Με βάση θετική διάταξη νόμου, που αναγνωρίζεται η νομιμότητά της, η οποία νομιμότητα μπορεί να ισχύει σαν νόμιμη με δύο τρόπους:

δα) Με βάση τη συμφωνία που έκαναν όσοι έχουν συμφέρον, και

δβ) Με βάση τον εξαναγκασμό από μία εξουσία (Herrschaft) ανθρώπων πάντα σε ανθρώπους, που ισχύει σαν νόμιμη και την υποταγή σε αυτή³⁹⁸, και τέλος τη δυνατότητα των ατόμων να μπορούν να λειτουργούν με βάση τη συνήθεια³⁹⁹ ή τη μόδα⁴⁰⁰.

Πάραυτα, “το υποκειμενικό νόημα δεν είναι κατ’ ανάγκη το «ίδιο» για όλα τα μέρη, που προσανατολίζονται αμοιβαία σε μια συγκεκριμένη κοινωνική σχέση, δηλ. δεν υπάρχει με την έννοια αυτή «αμοιβαιότητα»⁴⁰¹.

Στον βαθμό και με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο αποδείχθηκε η όποια συνάφεια μεταξύ Μ. Weber και Π. Κονδύλη, έχω σκοπό να καταδείξω τις βεμπεριανές καταβολές των κονδυλικών θεωρήσεων για το κράτος, την οικονομία, τους κανόνες δικαίου και τους ηθικούς κανόνες⁴⁰², και τέλος τις αξιακές σχέσεις.

Ο περιγραφισμός του Weber είναι εμφανής σχεδόν σε κάθε επιχείρημά του⁴⁰³, την ίδια στιγμή που ο Κονδύλης απέχει από κάθε είδους βεμπεριανής περιγραφικότητας⁴⁰⁴.

συμφέροντα, που είναι ο «σκοπός» τους, και παρόμοια στις τυπικές προσδοκίες, οι οποίες τροφοδοτούνται από την προβλεπόμενη συμπεριφορά των άλλων, σαν «όροι», για να πραγματοποιήσουν το σκοπό τους”, (B.E.K., § 4, 3, σελ. 268). Το ίδιο ακριβώς ισχύει και στον ορισμό του χρήματος κατά Max Weber: “«Χρήμα» σημαίνει ένα μέσο ανταλλαγής, το οποίο γίνεται δεκτό από τον πράττοντα στην ανταλλαγή, γιατί προσανατολίζει τη συμπεριφορά του στην προσδοκία, ότι πολυάριθμα άλλα άγνωστα και αόριστα πολλά άλλα άτομα είναι έτοιμα να το δεχθούν μελλοντικά σε «ανταλλαγή””, (B.E.K., §1, II 1, σελ. 251).

³⁹⁸ B.E.K., §7, εισαγωγή, σελ. 281.

³⁹⁹ Η αναγωγή στον Hume εδώ εμφανής. Βλ. D. Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, L.A. Selby – Bigge / P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978, Section XII.

⁴⁰⁰ B.E.K., § 4, 1, σελ. 268.

⁴⁰¹ B.E.K. §3, 3, σελ. 261.

⁴⁰² Βλ. B.E.K. § 6, 4, σελ. 279: “Ηθικός κανόνας είναι για την κοινωνιολογία εκείνος, στον οποίο οι άνθρωποι με την πίστη τους αποδίδουν μια ειδική μορφή έλλογης αξίας και τον θεωρούν σαν κανόνα της συμπεριφοράς τους. Με την έννοια αυτή μπορούμε να ορίσουμε, τι είναι «ηθικά καλό», όπως και ποια πράξη είναι «ωραία», σύμφωνα με τους κανόνες της αισθητικής. Με την έννοια αυτή οι ηθικές κανονιστικές πίστεις μπορούν να επιδράσουν πάρα πολύ βαθιά στη συμπεριφορά και ωστόσο να στερούνται κάθε εξωτερική εγγύηση. Τούτο συμβαίνει συχνά, όταν τα ξένα συμφέροντα επηρεάζονται λίγο με την παράβαση των ηθικών κανονιστικών πίστεων. Εξάλλου πάρα πολύ συχνά τέτοιες ηθικές πίστεις εγγυώνται θρησκευτικά ελατήρια. Μπορούν όμως ακόμη να τις εγγυηθούν (με την έννοια που χρησιμοποιούμε εδώ την ορολογία) και εθικά, δηλ. με αποδοκιμασία των παραβάσεών τους και μοϊκοτάρισμα ή ακόμα και νομικά, με ποινικές ή αστυνομικές κυρώσεις ή αστικές συνέπειες”.

⁴⁰³ Βλ. π.χ., “η δημιουργία καινούργιων καταστατικών των ιδρυμάτων κάθε είδους συντελείται εν γένει μόνο πολύ σπάνια μέσω αυτόνομης «συμφωνίας» όλων των συμμετεχόντων στη μελλοντική δραστηριότητα, σε σχέση με την οποία προεξοφλείται, σύμφωνα με το κατά μέσον όρο υπολαμβανόμενο νόημα, νομιμοφροσύνη απέναντι στο καταστατικό. Και αυτό συμβαίνει είτε το καταστατικό συνδέεται με την εξέλιξη, τη θεωρούμενη «καινούργια δημιουργία», είτε αποκρυσταλλώνεται κατά την κανονική πορεία της δραστηριότητας του ιδρύματος. Αλλά τα καταστατικά αυτά διαμορφώνονται σχεδόν αποκλειστικά με «επιβολή». Αυτό σημαίνει ότι ορισμένοι άνθρωποι διακηρύσσουν ένα καταστατικό ως ισχύον για τη δραστηριότητα που αναφέρεται στο σύνδεσμο ή που οργανώνεται από το σύνδεσμο. Και τα μέλη του ιδρύματος (ή τα άτομα που υπόκεινται στην εξουσία του) προσαρμόζουν ουσιαστικά και λίγο πολύ πλήρως την κατεύθυνση της νομιμόφρονος δραστηριότητάς τους κατά τρόπο μάλλον μονοσήμαντο και έλλογο. Με άλλα λόγια, στα ιδρύματα εμφοιλοχωρεί η θεσμοθετηθείσα τάξη προσλαμβάνοντας εμπειρική ισχύ στη μορφή της «συνεννόησης””, *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών*, ό.π., σελ. 181. Ο αντίλογος στις

Περισσότερο απλά “αγώνα (Kampf) ονομάζουμε μια κοινωνική σχέση, εφόσον η συμπεριφορά προσανατολίζεται στην πρόθεση να πραγματοποιήσει τη δική της θέληση παρά την αντίσταση του άλλου ή των άλλων μερών. «Ειρηνικό» μέσο σε έναν αγώνα ονομάζουμε το μέσον εκείνο, που πραγματικά δεν συνίσταται στη χρήση φυσικής βίας. Τον «ειρηνικό» αγώνα ονομάζουμε «συναγωνισμό», όταν συνίσταται σε τυπικά ειρηνική προσπάθεια να έχει στη διάθεσή του τις πιθανότητες, που και οι άλλοι επιδιώκουν. «Ελεγχόμενο συναγωνισμό» ονομάζουμε το συναγωνισμό, εφόσον οι σκοποί και τα μέσα του προσανατολίζονται σε μια τάξη. Τον χωρίς αγωνιστική πρόθεση με νόημα (λανθάνοντα) αγώνα για την ύπαρξη, που γίνεται *ανάμεσα* στα άτομα και σε κοινωνικούς τύπους για τις πιθανότητες επιβίωσης, ονομάζουμε «επιλογή». Είναι «κοινωνική επιλογή», εφόσον πρόκειται για πιθανότητες ατόμων κατά τη διάρκεια της ζωής τους και είναι «βιολογική επιλογή», εφόσον πρόκειται για την επιβίωση κληρονομικών ιδιοτήτων⁴⁰⁵, την ίδια στιγμή κατά την οποία “«Κοινωνική επιλογή» σημαίνει, μάλλον, κυρίως μόνο ότι ορισμένοι τύποι συμπεριφοράς και άρα ίσως προσωπικών ιδιοτήτων ευνοούνται περισσότερο από άλλους για τη δυνατότητα της απόκτησης μιας ορισμένης κοινωνικής σχέσης, (σαν «εραστής», «σύζυγος», «βουλευτής», «ανώτερος υπάλληλος», «εργοδότης», «γενικός διευθυντής», «επιτυχημένος επιχειρηματίας» κλπ.)”⁴⁰⁶. Κλείνοντας, τέλος, ο Weber θα συγκεφαλαιώσει: “Στον κύριο τύπο της επιβολής «της ισχύος κανόνων σε μια περιοχή» ανήκουν οι κανόνες του ποινικού δικαίου και πολλές άλλες «διατάξεις κανόνων δικαίου», σύμφωνα με τους οποίους στις οργανωμένες ομάδες, η διαμονή, η γέννηση, ο τόπος ενέργειας και τελείωσης μιας πράξης κλπ., μέσα στην περιοχή της οργανωμένης ομάδας είναι προϋπόθεση της εφαρμογής των κανόνων δικαίου”⁴⁰⁷.

βεμπεριανές θέσεις, μπορεί να οικοδομηθεί στη βάση της ευέλικτης και μη στατικής έννοιας της *συνεννόησης* (συν+νόημα) στο επίπεδο εφαρμογής των κανόνων. Την ίδια στιγμή που για τον Weber οι κανονισμοί “δεν προσφέρουν παρά μόνο αβέβαιες πληροφορίες για την εξουσία επιβολής που ισχύει εμπειρικά”, (ό.π., σελ. 182), η συνεννόηση ως *γεννήτρια σύνθεσης των σχέσεων υπερβαίνει την έννοια της συμφωνίας* η οποία προϋποθέτει αποφασιαρχικά τις απόψεις της μίας ή της άλλης πλευράς. Βλ. στο ίδιο, σελ. 182: “Η συντριπτική πλειοψηφία όλων των καταστατικών, τόσο των ιδρυμάτων όσο και των ενώσεων δεν είναι ως προς την προέλευσή τους προϊόντα συμφωνίας, αλλά έχουν επιβληθεί. Επιβλήθηκαν δηλαδή βάσει «κατά συνεννόηση προσδοκιών» από ανθρώπους και ομάδες ανθρώπων που για οποιονδήποτε λόγο ήταν στην πράξη ικανοί να επηρεάσουν κατά βούληση τη συλλογική δραστηριότητα”. Εάν δε ως προσδοκία θεωρήσουμε ειδικά την απόκτηση ισχύος, η ταύτιση Κονδύλη – Weber είναι απόλυτη.

⁴⁰⁴ Υπενθυμίζω ότι ο ορισμός του κυριάρχου από τον Κονδύλη παρά το ότι διατηρεί αυτός καθαυτός μη αξιολογικά στοιχεία, αμαυρώνεται όταν ειδωθεί στη συνάφειά του με την παράμετρο της αύξησης της ισχύος στο φιλοσοφικό του διάβημα. (Ολοι επιδιώκουν την αύξηση της ισχύος, συνεπώς έχουμε τόσους υπονήφους όσες και γνώμες, άρα υποπίπτουμε σε ιδεολογικό υποκειμενισμό).

⁴⁰⁵ B.E.K., § 8, (εισ.), σελ. 285.

⁴⁰⁶ B.E.K., § 8, 2, (εισ.), σελ. 287.

⁴⁰⁷ B.E.K., §13, 4, σελ. 312.

III. Η πρόσληψη του C. Schmitt και οι άλλες πηγές της σκέψης του Π. Κονδύλη.

Οι βασικές φιλοσοφικοπολιτικές τοποθετήσεις του C. Schmitt, εγγράφονται στα δύο περισσότερο γνωστά του έργα, το *Πολιτική Θεολογία*⁴⁰⁸ και το *Νομιμότητα και Νομιμοποίηση*, χωρίς ωστόσο να χάνουν τον ουσιαστικό τους χαρακτήρα στα μεταγενέστερα (και λιγότερο γνωστά) έργα του *Θεωρία του Αντάρτη*, και *Έννοια του πολιτικού*⁴⁰⁹. Ο Schmitt (πέραν των επικρίσεων τις οποίες εύλογα δέχτηκε ως θεωρητικός του ναζισμού⁴¹⁰), υπήρξε στοχαστής ευρέως βεληνεκούς⁴¹¹, καθώς και

⁴⁰⁸ Πρώτη δημοσίευση στα γερμανικά ως *Politische Theology*, κείμενο του οποίου τον πρόλογο και την μετάφραση στα ελληνικά έγραψε ο Π. Κονδύλης, βλ. *Λεβ.*, τεύχ. 15, περίοδ. Β', 1994, σελ. 133-146. Για μία πρώτη επαφή με το σμιττιανό έργο, βλ. το άρθρο του Π. Θανάσα "Καρλ Σμιτ: Ένας επίκαιρος ρομαντικός", *Πολ.*, τεύχ. 88, Μάιος 2001, σελ. 29-31.

⁴⁰⁹ Συγκεντρωμένη η σμιττιανή (για πολλούς «σμιττική») βιβλιογραφία βρίσκεται στο *Carl-Schmitt-Bibliographie, στο Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag*, hrsg. von H. Barion, E. Fortshoff, W. Weber, Berlin, 1959, σελ. 272-330. Βλ. επίσης του ίδιου, *Ergänzungsliste zur Carl-Schmitt-Bibliographie von Jahre 1959, στο Epirrhosis, Festgabe für Carl Schmitt, hrsg. Von H. Barion, E. -W. Bückenfürde, E. Fortshoff, W. Weber, Berlin, 1968, σελ. 739-778 και του ιδ[ί]ου, "Zweite Fortsetzung der Carl-Schmitt-Bibliographie von Jahre 1959", στο *Revue europaienne des sciences sociales*, τόμ. XVI, (1978), τεύχ. 44, σελ. 187-238. Αρμόζοι το πληροφοριακό υλικό από τις σημειώσεις της εισαγωγής την οποία συνέταξε η Α. Λαβράνου στο C. Schmitt, *Η έννοια του Πολιτικού*, μτφ., εισαγ.: Α. Λαβράνου, επιμ.: Γ. Σταμάτης, Κριτική, Αθήνα, 1988, (σελ. 31).*

⁴¹⁰ Βλ. επί παραδείγματι τις απόψεις του στο *Η θεωρία του αντάρτη. Παρεμβολή στην έννοια του Πολιτικού*, μτφ. Σίσσυ Χασιώτη, επιμ.: Κ. Καλφόπουλος, Πλέθρον, Αθήνα, 1990, σελ. 26 (στο εξής ΘΑ): "Συνεπώς η διάκριση των ανταρτών –με την έννοια α-τάκτων μη εξισωμένων με τα τακτικά στρατεύματα, μαχητών- διατηρείται κατά βάση μέχρι σήμερα. Με την έννοια αυτή ο αντάρτης δεν έχει τα δικαιώματα και τα προνόμια του μάχιμου στρατιώτη· είναι ένας εγκληματίας κατά το κοινό δίκαιο και μπορεί να καταστεί ακίνδυνος με συνοπτικές ποινές και κατασταλτικά μέτρα. Αυτό αναγνωρίστηκε και στις δίκες εγκληματιών πολέμου μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, προ παντός στις αποφάσεις της Νυρεμβέργης κατά Γερμανών στρατηγών (Job, Leeb, List), όπου όπως είναι αυτονόητο όλες οι θηριωδίες που υπερβαίνουν το μέτρο της απαραίτητης καταπολέμησης ανταρτών, τα μέτρα τρομοκρατίας, οι συλλογικές ποινές ή και η συμμετοχή σε γενοκτονίες, παραμένουν εγκλήματα πολέμου".

⁴¹¹ Βλ. ενδ. ΠΘ, σελ. 133-134, σε μτφ. Π. Κονδύλη: "ΟΛΕΣ ΟΙ ΜΕΣΤΕΣ έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας είναι εκκοσμικευμένες θεολογικές έννοιες. [...]. Η κατάσταση έκτακτης ανάγκης [υπενθυμίζω ότι για τον Schmitt μόνο οι εκάστοτε κυβερνώντες αποφασίζουν τότε μία κατάσταση θεωρείται έκτακτη ανάγκη και συνεπώς κάνουν χρήση άλλων μέσων πέραν της πολιτικής], έχει για την νομική επιστήμη ανάλογη σημασία όπως το θαύμα για τη θεολογία.[...]. Ο ορθολογισμός του Διαφωτισμού απέρριπτε την έκτακτη περίπτωση σε όλες τις μορφές της. [...]. Από καιρό έχω επισημάνει τη θεμελιώδη συστηματική και μεθοδική σημασία τέτοιων αναλογιών (*Der Wert des Staates*, 1914· [και όχι 19144 όπως αναγράφεται στο εν λόγω κείμενο, σημ. του συντ.] *Politische Romantik*, 1919· *Die Diktatur*, 1921). Επιφυλάσσω για αλλού μ[ί]α διεξοδική έκθεση της σημασίας που έχει η έννοια του θαύματος μέσα σ' αυτή τη συνάφεια. Εδώ ενδιαφέρει μόνον σε ποιον βαθμό η συνάφεια καθ' εαυτήν λαμβάνεται υπ' όψιν σε μ[ί]α κοινωνιολογία νομικών εννοιών. Την πιο ενδιαφέρουσα πολιτική αξιοποίηση τέτοιων αναλογιών τη βρίσκουμε στους καθολικούς αντεπαναστάτες φιλοσόφους του κράτους, στον Bonald [...], τον De Maistre[...] και τον Donoso Cortes [...]. Σ' αυτούς βλέπουμε ακόμα και με την πρώτη ματιά ότι εδώ πρόκειται για μία εννοιολογικά σαφή, συστηματική αναλογία, και όχι για τίποτα παι[γ]νίδια μυστικιστών, φυσικών φιλοσόφων ή ρομαντικών που όπως και για κάθε τι άλλο, έτσι βρίσκουν φυσικότητα και για το κράτος και την κοινωνία παρδάλιά σύμβολα και εικόνες. Η σαφέστατη φιλοσοφική απόφανση πάνω στην αναλογία τούτη βρίσκεται όμως στη Nova Methodus (§§ 4, 5) του Leibniz. Αυτός αποκρούει τη σύγκριση της νομικής επιστήμης με την ιατρική και τα μαθηματικά για να τονίσει τη συστηματική συγγένεια με τη [Θ]εολογία: «Merito partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus quia mira est utriusque Facultatis similitudo» (ορθώς μεταφέραμε το παράδειγμα της διαίρεσής μας από τη θεολογία στη νομική, γιατί η ομοιότητα των δύο αυτών επιστημών είναι αξιοθαύμαστη). Και οι δύο έχουν ένα duplex principium, (διπλή αρχή), την ratio (τον Λόγο) (γι' αυτό υπάρχει μ[ί]α φυσική θεολογία και μ[ί]α φυσική νομική επιστήμη) και την scriptura (τη Γραφή),

συνταγματολόγος, θεωρητικός του πολέμου⁴¹² και πολιτειολόγος, με εξαιρετικά αναλυτικοκριτική⁴¹³ και νομικο- ιστορική⁴¹⁴ -αν και αντιφατική σε μερικά σημεία⁴¹⁵-

δηλαδή ένα βιβλίο με θετικές αποκαλύψεις και θετικά παραγγέλματα”. Πέραν του ότι (ως όφειλε καθώς ήταν καθολικός) ο Schmitt εκλαμβάνει το θαύμα ως *ανατροπή της φυσικής τάξης*, ενώ εναλλακτικά μπορεί να εκληφθεί απλώς ως *εκδήλωση της θεϊκής ενέργειας* μέσα στον κόσμο, η οποία δεν ανατρέπει τη φυσική τάξη στο βαθμό τον οποίο *οτιδήποτε συμβαίνει στον περατό κόσμο αποτελεί ενέργεια του Θεού*, η προσπάθεια του Schmitt να συνδέσει θεολογία και νομική ώστε με περισσότερη ευκολία να μπορέσει παρακάτω να θεμελιώσει και τη σαφή σύνδεση μεταξύ πολιτικής και θεολογίας, είναι εμφανής. Πρβλ. *ΘΑ*, σελ. 43.

⁴¹² Βλ. επί παραδείγματι *ΘΑ*, σελ. 11: “Σχετικά με τη θέση του ισπανού αντάρτη του 1808[,] αξίζει να αναφερθεί κυρίως ότι ριψοκινδύνεψε τη μάχη στο στενότερο εδαφικό του χώρο, τη στιγμή που ο βασιλιάς και η οικογένειά του δεν ήξεραν ακριβώς ποιος ήταν ο αληθινός εχθρός. Από τη σκοπιά αυτή, η νόμιμη τότε αρχή στην Ισπανία δε συμπεριφέρθηκε διαφορετικά απ’ ό,τι στη Γερμανία. Εκτός απ’ αυτό, στην ισπανική περίπτωση είναι αξιομνημόνευτο το ότι τα μορφωμένα στρώματα της αριστοκρατίας, του ανώτερου κλήρου και της μεσαιάς τάξης ήταν εφ’ εξής γαλλόφιλα, δηλαδή τάχτηκαν με το μέρος του κατακτητή. Και από τη σκοπιά αυτή, παρουσιάζονται επίσης αναλογίες προς τη Γερμανία, όπου ο μεγάλος γερμανός ποιητής Goethe έγραψε ύμνους στη δόξα του Ναπολέοντα και όπου η γερμανική διανόηση ποτέ δεν ξεκαθάρισε οριστικά το πού ακριβώς ανήκε τελικά. Στην Ισπανία ο αντάρτης τόλμησε να δώσει μια απεγνωσμένη μάχη, ένας φουκαράς, μια πρώτη χαρακτηριστική περίπτωση ανορθόδοξου μαχητή που γίνεται τροφή για τα κανόνια στις παγκόσμιες έριδες. Όλα αυτά αποτελούν ένα είδος ουβερτούρας σε μ[ί]α θεωρία του αντάρτη. Μία σπίθα μεταδόθηκε τότε από την Ισπανία στο Βορρά, χωρίς να έχει τις ίδιες συνέπειες που έδωσε στον ισπανικό ανταρτοπόλεμο την ιστορική, παγκόσμια σημασία του. Όμως εκεί είχε μ[ί]α επίδραση, η συνέχεια της οποίας σήμερα, στο δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα, μεταβάλλει την όψη της γης και της ανθρωπότητας. Συνέβαλε στη δημιουργία μίας *θεωρίας* του πολέμου και της εχθρότητας, η οποία ακολούθως κορυφώνεται στη θεωρία του αντάρτη”.

⁴¹³ Βλ. ενδ. *ΘΑ*, σελ. 43: “Κάθε πολίτης του κράτους, είναι, όπως ορίζει το πρωσικό βασιλικό διάταγμα του Απριλίου του 1813, υποχρεωμένος να αντισταθεί με κάθε είδους όπλα στον εχθρικό εισβολέα. Τσεκούρια, δίκρανα και κυνηγετικές καραμπίνες συστήνονται ανεπιφύλακτα (στην παρ. 43). Κάθε Πρώσος έχει την υποχρέωση να μην υπακούσει σε *καμ[ί]α* διαταγή του εχθρού, αλλά να τον βλάψει με όλα τα μέσα που διαθέτει. Ακόμα κι αν ο εχθρός θέλει να αποκαταστήσει την δημόσια τάξη, κανένας δεν επιτρέπεται να τον υπακούσει, γιατί έτσι διευκολύνονται οι στρατιωτικές επιχειρήσεις του εχθρού. Κατηγορηματικά[,] υποστηρίζεται ότι «οι παρεκκλίσεις *αχαλίνωτου συμπερτού*» είναι λιγότερο βλαβερές από την κατάσταση όπου ο εχθρός μπορεί ελεύθερα να έχει στη διάθεσή του όλα τα στρατεύματα. Παρέχονται διαβεβαιώσεις για αντίποινα και τρομοκρατία με σκοπό την προστασία του αντάρτη και τον εκφοβισμό του εχθρού. Με λίγα λόγια, εδώ πρόκειται για μ[ί]α Magna Carta του ανταρτοπόλεμου. Σε τρία σημεία –στην εισαγωγή και στις παραγράφους 8 και 52- η Ισπανία και ο κλεφτοπόλεμος της αναφέρονται ρητά ως «πρότυπο και παράδειγμα». Ο πόλεμος νομιμοποιείται ως ένας αμυντικός πόλεμος «που αγιάζει όλα τα μέσα» (παρ. 7) ακόμα και την απελευθέρωση της απόλυτης αταξίας”.

⁴¹⁴ *ΘΑ*, σελ. 43-44: “Σε τι συνίσταται λοιπόν η ιδιαίτερη σημασία εκείνου του βραχύβιου πρωσικού διατάγματος του 1813; Στο ότι αποτελεί την επίσημη μαρτυρία μ[ί]ας νομιμοποίησης του αντάρτη της εθνικής άμυνας, και μάλιστα μ[ί]ας ιδιαίτερης νομιμοποίησης, που αντλείται από το πνεύμα και την φιλοσοφία που επικρατούσαν στην τότε πρωτεύουσα της Πρωσίας, το Βερολίνο”. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 44-45: “Ένας μεγάλος φιλόσοφος, ο Johann Gottlieb Fichte· περισπούδαστοι και μεγαλοφύεις στρατιωτικοί, όπως ο Scharnhorst, ο Gneisenau και ο Clausewitz, ένας ποιητής, σαν τον προαναφερόμενο Heinrich Von Kleist που πέθανε το Νοέμβριο του 1811, είναι αυτοί που χαρακτηρίζουν το τεράστιο δυναμικό του πρωσικού πνευματικού κόσμου, που ήταν τότε, την κρίσιμη στιγμή, σε ετοιμότητα. Ο εθνικισμός αυτής της πνευματικής τάξης του Βερολίνου ήταν υπόθεση των μορφωμένων και όχι του απλού λαού ή ακόμα και αναλόγου λαού. Σε μία τέτοια ατμόσφαιρα, όπου το υποκινημένο εθνικό αίσθημα συνενώνονταν με τη φιλοσοφική μόρφωση, ανακαλύφθηκε φιλοσοφικά ο αντάρτης και η θεωρία του έγινε ιστορικά εφικτή. Το ότι αυτός ο συνασπισμός χρειάζεται και μία θεωρία του πολέμου, φαίνεται από το γράμμα που έστειλε το 1809 ο Clausewitz ως «ανώνυμος στρατιωτικός» από το Königsberg στον Fichte «τον συντάκτη ενός άρθρου για τον Machiavelli». Σ’ αυτό, ο πρώτος αξιωματικός επισημαίνει με όλο του το σεβασμό στο[ν] διάσημο φιλόσοφο, ότι η πολεμική θεωρία του Μακιαβέλλι είναι υπερβολικά προσκολλημένη στην αρχαιότητα και ότι σήμερα «ωφελείται κανείς απείρως περισσότερο από την τόνωση των δυνάμεων κάθε ατόμου, παρά προσφεύγοντας σε τεχνητά μέσα”.

σκέψη⁴¹⁶. Η επίδραση της σκέψης του σε άλλους στοχαστές παραμένει μνημειώδης⁴¹⁷, ενώ τα έργα του γνώρισαν πολλαπλές εκδόσεις και αναθεωρήσεις⁴¹⁸.

⁴¹⁵ Βλ. *ΘΑ*, σελ. 25: “Σ’ αυτές [τις έννοιες, προσθ. του συντ.] δεν υπήρχε πρόθεση μίας θεμελιακής τροποποίησης του κανονισμού του πολέμου ξηράς της Χάγης του 1907. Και μάλιστα, έχουν τηρηθεί ακόμη και οι τέσσερις κλασ[σ]ικές προϋποθέσεις για μία εξίσωση με τα τακτικά στρατεύματα (υπεύθυνοι προϊστάμενοι, καθορισμένο ορατό έμβλημα, φανερή οπλοφορία, τήρηση των κανόνων και των εθίμων του πολεμικού δικαίου). Για την προστασία του άμαχου πληθυσμού, η συνθήκη πάντως ορίστηκε όχι μόνο στους διακρατικούς πολέμους, αλλά σε όλες τις διεθνείς ένοπλες συρράξεις, δηλαδή και σε εμπολιούς πολέμους, εξεγέρσεις κτλ.. Μ’ αυτό όμως θεωρείται ότι δημιουργείται μόνο η νομική βάση για ανθρωπιστικές επεμβάσεις της διεθνούς επιτροπής του Ερυθρού Σταυρού (και άλλων ουδέτερων οργανώσεων. *Inter arma caritas*”. Βλ. στο ίδιο, σελ. 85-86. Εάν δεχτούμε όπως πολλαχώς υποστηρίζει ο Schmitt, ότι οι παντός είδους σχέσεις ερμηνεύονται από το πλαίσιο «Φίλος-Εχθρός», σε ποια κατηγορία εντάσσεται ο Ερυθρός Σταυρός αλλά και άλλου τέτοιου είδους προσπάθειες; (Βλ. π.χ. στο ίδιο, σελ. 30, όπου αναφέρεται σε ενέργειες των δύο συμμετεχόντων στον ναυτικό πόλεμο: Στον ουδέτερο «που διασπάει τον αποκλεισμό» και τον «ουδέτερο λαθρέμπορο». “Για την περίπτωση τους, ο όρος *riskant* είναι ακριβής και περιεκτικός. Και οι δύο τύποι συμμετόχων του πολέμου εμπλέκονται σε μία «διαίτερα επικερδή, αλλά επικίνδυνη, εμπορική περιπέτεια» [παραπέμποντας στο έργο του J. L. Kunz, *Kriegsrecht und Neutralitätsrecht*, 1935, σελ. 227, σημ. του συντ.]: [Σ]ε περίπτωση που συλληφθούν διακινδυνεύουν το πλοίο και το φορτίο. Και όμως, δεν έχουν ούτε έναν εχθρό, παρόλο που από το ναυτικό δίκαιο αντιμετωπίζονται ως εχθροί. Κοινωνικό ιδανικό τους είναι το κέρδος. Πεδίο δράσης τους είναι η ανοιχτή θάλασσα. Δεν σκέφτονται την υπεράσπιση της οικογένειας, της εστίας και της πατρίδας από έναν ξένο εισβολέα, όπως είναι συνυφασμένο με το αρχέτυπο του αυτόχθονα αντάρτη”. Το ίδιο ερώτημα μπορεί βέβαια να απευθυνθεί και στον Κονδύλη. Ο Schmitt ωστόσο (και αυτό είναι ενδεικτικό της σκέψης του γενικά), δείχνει να εκπλήσσεται από τέτοιου είδους ανθρωπιστικές προσπάθειες, (βλ. στο ίδιο, σελ. 25).

⁴¹⁶ Βλ. *ΘΑ*, σελ. 18: “Ως ένα άλλο, επιτακτικό σήμερα, γνώρισμα, παρουσιάζεται η έντονη πολιτική δέσμευση η οποία χαρακτηρίζει τον αντάρτη σε σχέση με άλλους μαχητές. Πρέπει να εμμένει κανείς στην αυστηρά πολιτική φύση του αντάρτη, ακριβώς επειδή αυτός πρέπει να διακριθεί από τον κοινό ληστή και τον στυγνό εγκληματία, τα κίνητρα του οποίου αποσκοπούν στον προσωπικό πλουτισμό. Αυτό το θεωρητικό κριτήριο της πολιτικής φύσης, παρουσιάζει (σε ακριβή αντιστροφή των όρων) την ίδια δομή με την περίπτωση του πειρατή στο ναυτικό δίκαιο, στοιχείο της έννοιας του οποίου είναι ο *α-πολιτικός* χαρακτήρας των αξιόποινων πράξεών του που στοχεύουν στην προσωπική ληστεία και το κέρδος. Ο πειρατής έχει, όπως λένε οι νομικοί, το *animus furandi* [ψυχή κλέφτη, σημ. του επιμ.]. Ο αντάρτης μάχεται σε ένα πολιτικό μέτωπο και ακριβώς ο πολιτικός χαρακτήρας των πράξεών του επικυρώνει την αρχική σημασία της λέξης *παρτιζάνος* [Partizan]. Γιατί η λέξη προέρχεται από το *Partei* [μέρος, κόμμα, παράταξη] και παραπέμπει στη διασύνδεση με μία κατά κάποιο τρόπο αγωνιστική, εμπόλεμη ή πολιτικά ενεργή ένωση ή ομάδα. Τέτοιου είδους διασυνδέσεις με ένα κόμμα γίνονται ιδιαίτερα ισχυρές σε περιόδους επαναστάσεων”.

⁴¹⁷ Βλ. ενδ. C. Schmitt, *Η έννοια του Πολιτικού*, μφ., εισαγ.: Α. Λαβράνου, επιμ.: Γ. Σταμάτης, Κριτική, Αθήνα, 1988, σελ. 11 - 12 (στο εξής *ΕΠ*): “Ο Carl Schmitt είναι ένας συντηρητικός θεωρητικός του κράτους, ο οποίος επηρέασε σε μεγάλο βαθμό μαρξιστές και άλλους αριστερούς θεωρητικούς, όπως π.χ. στην περίοδο του μεσοπολέμου τους Ernst Fraenkel, Franz Neumann και Max Adler [...]. Η επίδραση του C. Schmitt δεν περιορίζεται στην περίοδο της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης. Για την Ομοσπονδιακή Δημοκρατία της Γερμανίας σημαντική είναι η συνταγματική θεωρία του Carl Schmitt («ωλική» συνταγματική θεωρία) και της λεγόμενης σχολής του Carl Schmitt, ως σημαντικότερος εκπρόσωπος της οποίας θα πρέπει να αναφερθεί ο Ernst Forsthoff”.

⁴¹⁸ C. Schmitt, *ΕΠ*, σελ. 12: “Η έννοια του Πολιτικού» του Carl Schmitt δημοσιεύθηκε το 1927 ως άρθρο στο περιοδικό *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, τόμ. 58, σελ. 1-33, στο εξής *ASS*. Ένα χρόνο αργότερα αναδημοσιεύθηκε στη σειρά *Politische Wissenschaft*, τεύχ.[ος] 5[,] *Problem der Demokratie*, Berlin Grunewald[,] 1928, σελ. 1-34. Το 1932 εκδόθηκε μαζί με τη διάλεξη *Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierungen*, ως βιβλίο[,] στη[ν] σειρά *Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Zeitgeschichte*, Heft 10, München, Leipzig. [Επισημαίνω ότι για τον Schmitt, η έννοια της ουδετερότητας είτε πολιτικά, είτε αξιολογικοεπιστημονικά, είτε ως προς την αποφυγή πολέμου, (βλ. *ΕΠ*, ό.π., σελ. 40, 53, 56), υπόκειται στην πρωτογενή διάκριση Φίλος - Εχθρός και είναι πρακτικά αδύνατο να ισχύσει σε διπλωματικό επίπεδο σε παγκόσμια κλίμακα). Πρβλ. γεν. το προαναφερθέν *Das Zeitalter* (προσθ. του επιμ.), και το *ΘΑ*, γενικά. Γι’ αυτήν την τρίτη έκδοση το κείμενο ξαναδουλεύτηκε και συμπληρώθηκε από τον Carl Schmitt έτσι που διπλασιάστηκε σε έκταση [η ανά χείρας μετάφραση έγινε από αυτήν την έκδοση του 1932, υποσ. 3 του (της) μφ.]. Η έκδοση του 1932 επανεκδόθηκε το 1963 επανυζημένη κατά έναν

Η πρώτη εντύπωση που αποκομίζει κανείς μελετώντας το έργο *Πολιτική Θεολογία* του C. Schmitt, είναι η προσπάθειά του να καταδείξει τις θεολογικές ρίζες της νομικής εννοιολογικής αποθήκης⁴¹⁹, αλλά και να θεμελιώσει θεωρητικά την αναλογία μεταξύ των θεολογικών και των νομικών όρων⁴²⁰. Στις θεωρητικές συνέπειες αυτής της αναλογίας μπορεί να εντοπιστεί και η συνάφεια των απόψεων του C. Schmitt με τον Π. Κονδύλη, στο βαθμό κατά τον οποίο τόσο για τον πρώτο⁴²¹ όσο και για τον δεύτερο οι μομφές μεταξύ αντιπάλων αποτελούν τον τρόπο εκδήλωσης της θέσης ως αντίθεσης, ο οποίος ανατρέχει στην πολεμική διάθεση των συνδιαλεγόμενων⁴²², άλλως ειπείν στο δίπολο εχθρός - φίλος⁴²³. Πώς όμως ορίζει τον φίλο και πώς τον εχθρό ο Carl Schmitt και συναφώς ο Κονδύλης και ποια ομοιότητα ή διαφορά υφίσταται στους μεταξύ των ορισμούς; Για τον Schmitt, εχθρός είναι ο πραγματικός αρχικά⁴²⁴ και απόλυτος εν συνεχεία εχθρός⁴²⁵, ενώ υπάρχουν

«Πρόλογο», έναν «Επίλογο στην έκδοση του 1932» και «Τρία πορίσματα» {Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin[,] 1963}. Η έκδοση του 1963 ανατυπώθηκε το 1979 {Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin[,] 1979}”.

⁴¹⁹ Βλ. ανωτέρω, υποσ. 411.

⁴²⁰ Βλ. *ΠΘ*, σελ. 136: “Ο Preuss (στον τιμητικό τόμο για τον Lambant, 1908, II, σ[ελ.]. 236) [...] προσπαθεί κι αυτός να υπερασπίσει τη συναιτεριστική του έννοια περί κράτους στριμώχοντας τον αντίπαλο στο πεδίο της θεολογίας και της μεταφυσικής: [Η] έννοια της κυριαρχίας στην πολιτειολογία των Laband και Jelling και η θεωρία της «αποκλειστικής εξουσίας του κράτους» κάνει το κράτος ένα αφηρημένο οιονεί άτομο, ένα *unicum sui generis*, [...] καθώς αποδίδει τη δημιουργία του μονοπωλίου της εξουσίας σε μί[τ]α «μυστική γένεση». Αυτό συνιστά κατά τον Preuss μί[τ]α νομική μεταμφίεση του «[έ]λέφω Θεο[ύ]», μί[τ]αν επανάληψη των διδασκαλιών του Maugenbrecher [...] με μόνη τη διαφορά ότι στη θέση της θρησκευτικής πλασματικής κατασκευής μπαίνει η νομική”.

⁴²¹ Βλ. *ΠΘ*, σελ. 135: “Ως επί το πλείστον φυσικά, με πολεμική πρόθεση. Στη θετικιστική εποχή ευχαρίστως μέμφεται κανείς τον επιστημονικό του αντίπαλο ότι κάνει θεολογία ή μεταφυσική. Αν η μομφή είναι πράγματι κάτι παραπάνω από απλή εξύβριση, τότε θα πρέπει τουλάχιστον να κάνει εύλογο το ερώτημα από πού στ’ αλήθεια προέρχεται η ροπή προς παρόμοιους θεολογικούς και μεταφυσικούς εκτροχιασμούς.” Πρβλ. *ΘΑ*, σελ. 50, 53 όπου “η γλώσσα και η ορολογία της περιφρούρησης του πολέμου και της συγκρατημένης εχθρότητας δε μπορούσαν πια να ξεπεράσουν το ξέσπασμα της απόλυτης εχθρότητας”.

⁴²² Για τον Κονδύλη, βλ. *ΙΑ*. (Κάθε θέση γεννιέται ως αντίθεση).

⁴²³ Βλ. ενδ. *ΘΑ*, σελ. 50: “Αυτό που μπορούσε να μάθει ο Λένιν από τον Clausewitz και που έμαθε πολύ καλά δεν είναι το γνωστό αξίωμα του πολέμου ως προέκταση της πολιτικής. Είναι η παραπέρα αναγνώριση, ότι η διάκριση φίλου και εχθρού την εποχή της επανάστασης είναι πρωταρχική και καθορίζει τόσο τον πόλεμο όσο και την πολιτική. Για το[ν] Λένιν μόνο ο επαναστατικός πόλεμος είναι πραγματικός πόλεμος, γιατί προκύπτει από την απόλυτη εχθρότητα. Κάθε τι διαφορετικό είναι ένα συμβατικό παιχνίδι”. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 83: “Το θέμα είναι μόνο πως δεν θα χαθούν οι εντυπώσεις των διαφόρων, ανά εποχές, προσωπειών του βασικού ερωτήματος, δηλαδή της αναζήτησης του πραγματικού εχθρού”.

⁴²⁴ Επί παραδείγματι ο πραγματικός εχθρός μπορεί να είναι για ένα οργανωμένο στράτευμα ο αντίπαλος, βλ. *ΘΑ*, σελ. 59, “[Τ]ο κέντρο βάρους της [θεωρίας του Μάο, προσθ. του συντ.], βρίσκεται στον ανταρτοπόλεμο, ουσιαστικό γνώρισμα του οποίου είναι σήμερα η πραγματική εχθρότητα”, όπως και το αντίστροφο, (ο άτακτος, και μη οργανωμένος σύμφωνα με τις δεσμεύσεις του τακτικού στρατού, όπως εθνόσημο, στολή, φανερή οπλοφορία, στρατός αναγνωρίζεται ως εχθρό του τον τακτικό στρατό).

⁴²⁵ Ως «απόλυτος εχθρός» ορίζεται από τον Schmitt όποιος αποκηρύσσει την πραγματική εχθρότητα, ανάγοντάς την έτσι σε *απόλυτη*. Βλ. *ΘΑ*, σελ. 89: “Σε έναν κόσμο στον οποίο οι αντίπαλοι, πριν αλληλοεξοντωθούν φυσικά, αλληλοωθούνται με τέτοιο τρόπο στην άβυσσο της ολοκληρωτικής υποτίμησης, χρειάζεται να δημιουργηθούν νέα είδη απόλυτης εχθρότητας. Η εχθρότητα θα αναπτυχθεί σε τέτοιο βαθμό, που ίσως δεν θα μπορεί πια καν να γίνεται λόγος για εχθρό ή εχθρότητα και μάλιστα χωρίς και οι δύο να έχουν προηγουμένως εξοστρακιστεί και καταδικαστεί, πριν αρχίσει το έργο της καταστροφής. Η καταστροφή τότε θα γίνει εντελώς αφηρημένη και[ι] (δαίμων του τυπογραφείου) απόλυτη. Δε στρέφεται πια ενάντια σε κάποιον εχθρό, αλλά υπηρετεί μόνο μία δήθεν αντικειμενική επιβολή ύψιστων αξιών για τις οποίες είναι γνωστό ότι κανένα τίμημα δεν είναι αρκετό. Μόνο η

ερευνητικοί τόποι εντός των οποίων μπορεί να υποστηριχθεί τόσο η σχέση του με τον Hobbes⁴²⁶, όσο και με τον M. Weber. Η ιδιαίτερη σκοπιά του Carl Schmitt ως προς την τεχνολογική εξέλιξη, υποδηλώνει τόσο την αποδοχή εκ μέρους του της ευστοχίας της μαρξικής σκέψης⁴²⁷, όσο και τη σκοπιά με την οποία αντιμετωπίζει την έννοια της τεχνικής, ως ρυθμιστικό παράγοντα στις κυριαρχικές σχέσεις⁴²⁸. Είναι ενδεικτικό

αποκήρυξη της πραγματικής εχθρότητας ανοίγει δρόμο για το καταστροφικό έργο της *απόλυτης εχθρότητας*», (η υπογράμμιση δική μου). Εκτιμώ ότι τα ανωτέρω αρκούν ώστε να αρθεί εντελώς η απόπειρα του Κονδύλη να αποδεσμευτεί με τις λιγιστές διακηρύξεις του ως προς την ανομοιότητα των απόψεών του με τις ανάλογες απόψεις του Schmitt, και να διαφανεί ακόμα περισσότερο ο σμιττιανός πυρήνας των θέσεών του.

⁴²⁶ Βλ. *ΕΠ*, σελ. 33, υποσ. 21: “[...]. Ο Leo Strauss στο προαναφερθέν άρθρο του [Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, ASS, τόμ. 67, 1932, η υπογράμμιση δική μου] διακρίνει σ’ αυτό ακριβώς το σημείο τη βασική διαφορά μεταξύ της «πολιτικής κατάστασης» του Schmitt και της «φυσικής κατάστασης» του Hobbes. Ο πόλεμος όλων εναντίον όλων του Hobbes είναι πόλεμος ατόμων, μεμονωμένων, μη οργανωμένων ατόμων, ενώ η σύγκρουση του Schmitt είναι σύγκρουση μεταξύ κοινωνικών ομάδων. Αυτός ο ‘εκμοντερνισμός’ του Hobbes δεν είναι τυχαίος: [Ο] Hobbes επιζητά την υπέρβαση της «φυσικής κατάστασης», την οποία συγκεκριμένα απορρίπτει χάριν της δημιουργίας του αστικού φιλελεύθερου κράτους. Χαρακτηριστική για τον Schmitt είναι, αντιθέτως, η κατάφαση της «πολιτικής κατάστασης», δηλαδή της σύγκρουσης μεταξύ κοινωνικών ομάδων. «Ενώ ο Hobbes πραγματοποιεί σ’ έναν μη φιλελεύθερο κόσμο τη θεμελίωση του φιλελευθερισμού, ο Schmitt αναλαμβάνει σ’ έναν φιλελεύθερο κόσμο την κριτική του φιλελευθερισμού», (ό.π., σελ. 73 -αναφέρει 73, αλλά στην προτεραία παραπομπή αναφέρεται σε σελ. 749). Ως προς την ανωτέρω συνάφεια, μ[ί]α περισσότερο απλοϊκή ανάγνωση του έργου των τριών μεγάλων στοχαστών υπαγορεύει βέβαια ότι καλύτερα θα ήταν να βλέπαμε τον Schmitt ως συνεχιστή του Hobbes, και για τον λόγο αυτό, προπομπό του Κονδύλη, ωστόσο, οι εξαιρετικά ευρείες αναλύσεις οι οποίες έχουν προηγηθεί αποκρύπτουν το οφθαλμοφανές στοιχείο της *εξέλιξης* στον τρόπο αντιμετώπισης της συνάφειας η οποία διέπει τη σκέψη κυρίως του Hobbes με τον C. Schmitt. Ο ίδιος ο Schmitt τοποθετείται θετικά έναντι του Hobbes (βλ. *ΕΠ*, §5, σελ. 81 {‘ο Hobbes έμαθε αυτή την αλήθεια [τη σχέση *προστασίας* και *υποταγής*, προσθ. του συντ.] στους χαλεπούς καιρούς του εμφύλιου πόλεμου, επειδή τότε εξαφανίζονται όλες οι νομιμοποιητικές και κανονιστικές αυταπάτες, με τις οποίες σε εποχές ασυνέφιαστης ασφάλειας ευχαρίστως αυταπατούνται οι άνθρωποι αναφορικά με τις πολιτικές πραγματικότητες», πρβλ. §7, σελ. 99: “Στον Hobbes, έναν μεγάλο και αληθινά συστηματικό πολιτικό στοχαστή”}, ενώ, θεωρώ κατανοητό ότι ήδη έχει καταστεί εμφανές το πόσο ομοιάζει η πολιτική σκέψη των τριών στοχαστών. Σημειώνω τέλος ότι τόσο ο Κονδύλης, όσο και ο Schmitt (*ΕΠ*, §7, σελ. 91-92: “Η εντυπωσιακά πολιτική ερμηνεία που μπορεί να δοθεί στους μύθους για τα ζώα, [...] εξηγείται από την άμεση συσχέτιση της πολιτικής ανθρωπολογίας μ’ αυτό που οι φιλόσοφοι του κράτους του 17^{ου} αιώνα (Hobbes, Spinoza, Pufendorf) ονόμαζαν τη «φυσική κατάσταση» που ζουν τα κράτη στις μεταξύ τους σχέσεις [...]”), *ταυτίζουν γενικεύοντας* Hobbes και Spinoza.

⁴²⁷ Βλ. *ΕΠ*, σελ. 18 (εισαγ.): “Το ότι η τεχνική είναι πράγματι η επαναστατική αρχή και πλάι της όλες οι επαναστάσεις φυσικού δικαίου είναι ένα αρχαϊκό παιχνίδι, η αναγνώριση αυτού του πράγματος ανήκει στις πλέον καρποφόρες κοινωνιολογικές διαισθήσεις του Karl Marx”. Με παραπομπή την οποία χρωστώ στην ελλ. μτφ. του *Begriff des Politischen*) στο Rümischer Katholizismus und Politische Form, Stuttgart, 1925, σελ. 46.

⁴²⁸ *ΕΠ*, σελ. 17-18 (εισαγ.): “Την κεντρική περιοχή αποτ[ε]λεί (ο δαίμων του τυπογραφείου παρέλειψε το ‘έ ψιλόν’ εδώ) στον 20ο αιώνα το «Τεχνικόν». Το Τεχνικόν φαίνεται σαν να είναι η απόλυτα ουδέτερη περιοχή, Ωστόσο[.] «η τεχνική είναι πάντα μόνον εργαλείο και όπλο και, ακριβώς επειδή τίθεται στην υπηρεσία του καθενός, δεν είναι ουδέτερη [Das Zeitalter der Neutralisierung]. Διότι, όποιος κατορθώσει να πάρει στα χέρια του το Τεχνικόν, έχει κερδίσει την αποφασιστική μάχη αυτού του αιώνα. Ο Schmitt μιλάει αφενός για το Τεχνικόν ως εργαλείο και όπλο και, αφετέρου όμως για μ[ί]α «θρησκεία» του Τεχνικού, για μ[ί]α «πίστη» στο Τεχνικόν. Στην ατμόσφαιρα πολιτιστικής παρακμής της αστικής τάξης εκδηλώνεται κατά τον Schmitt η αδυναμία της να πάρει στα χέρια της το Τεχνικόν. Το Τεχνικόν έχει δημιουργήσει στο επίπεδο των πολιτικών ιδεών μια *tabula rasa*, στη βάση της οποίας γεννήθηκαν νέες «τάξεις και μάζες, οι οποίες έχουν εχθρική στάση απέναντι στην [«]παραδοσιακή μορφωση και στο παραδοσιακό γούστο»», (με παραπομπή στη γερμ. έκδοση του *Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin[.] 1932, σελ. 92). Με τον όρο «Τεχνικόν» εννοεί ο Schmitt την εκβιομηχάνιση της Δυτικής Ευρώπης με όλες τις κοινωνικές και πολιτικές της συνέπειες, όπως τις ανέλυσε ο Marx [Μαρξ] στο «Κεφάλαιο». Πρβλ. *ΘΑ*, σελ. 73-77.

των απόψεών του το ότι “[τ]ο προλεταριάτο χρωστάει συνεπώς στην καπιταλιστική εκβιομηχάνιση (στην σμιττική ορολογία: [Σ]το Τεχνικόν) όχι μόνον τη γένεσή του, αλλά και την επαναστατική του ιδεολογία, την οποία ο Schmitt χαρακτηρίζει «θρησκεία της τεχνολογικής προόδου»⁴²⁹. Ο φιλελευθερισμός αντίστοιχα αντιμετωπίζεται ως “άνικανος να πάρει στα χέρια του το Τεχνικόν. Το μόνο[v] που μπορεί να επιτύχει [...] είναι να συγγέει, με τις ουδετεροποιήσεις του και τις απολιτικοποιήσεις του, τα μέτωπα και να παρεμποδίζει την ξεκάθαρη αναγνώριση του Εχθρού”⁴³⁰, ενώ η σκοπιά του, μπορεί να χαρακτηριστεί γενικά ως «η αστική απάντηση στη μαρξιστική θεωρία της πάλης των τάξεων»⁴³¹ η οποία, διαχωρίζοντας την έννοια του κράτους⁴³² από την (αντέννοια) του *ολοκληρωτικού* κράτους⁴³³, στοχεύει στη θεμελίωση του τελευταίου υπό οπτική της κατάρτησης της αλληλοδιείσδυσης μεταξύ κοινωνίας και κράτους ως δικλείδας εξασφάλισης της ομαλής λειτουργίας του⁴³⁴. Η αλληλοδιείσδυση αυτή, η οποία επέφερε σύμφωνα με τον Schmitt *αντικανονικότητα* στον κρατικό μηχανισμό και τη συνάφεια μεταξύ «Κρατικού» και «Πολιτικού»⁴³⁵, οδηγεί στον σμιττιανό οργανικισμό στο βαθμό η

⁴²⁹ *ΕΠ*, σελ. 18 (εισαγ.). Απ’ ευθείας για τις απόψεις του Schmitt βλ. “Das Zeitalter der Neutralisierung”, ό.π., σελ. 84. (Η παραπομπή στη διάλεξη από την ελλ. μτφ.).

⁴³⁰ *ΕΠ*, σελ. 18 (εισαγ.).

⁴³¹ Βλ. Ernst Niekisch, Zum Begriff des Politischen, *Widerstand, Zeitschrift für nationalevolution..re Politik*, [τεύχ.] 8, Jg., Berlin, 1933, σελ. 371. (Η παραπομπή στις απόψεις του Niekisch από τις υποσ. εισαγωγής της ελληνικής μτφ. του *Begriff des Politischen*, σελ. 33).

⁴³² Ως «κράτος» ορίζεται από τον Schmitt “το πολιτικό status ενός λαού”, περισσότερο συγκεκριμένα δε (και με τη συνδρομή της κυριαρχικής μεθοδολογικά στο έργο του έννοιας του «Πολιτικού»), “μ[ί]α ιδιαίτερα διαμορφωμένη κατάσταση ενός λαού, και μάλιστα η στην κρίσιμη περίπτωση καθοριστική κατάσταση και γι’ αυτό, σε σύγκριση με τα πολλά νοητά ατομικά ή συλλογικά status, το status εν γένει”, (*ΕΠ*, §1, σελ. 37).

⁴³³ Στον ανωτέρω προαναφερθέν *φορμαλιστικό ορισμό* του κράτους, αντιτίθεται η έννοια του *ολοκληρωτικού* κράτους, όπως την προσδιορίζει ο Schmitt: “Αντιθέτως, η εξίσωση Κρατικόν=Πολιτικόν γίνεται στον ίδιο βαθμό λανθασμένη και παραπλανητική, στον οποίο κράτος και κοινωνία διεισδύουν το ένα στο άλλο, όλα τα μέχρι τώρα κρατικά ζητήματα γίνονται κοινωνικά και όλα τα μέχρι τώρα «μόνον» κοινωνικά ζητήματα γίνονται κρατικά, όπως αυτό συμβαίνει κάποτε αναγκαστικά σε μ[ί]α δημοκρατικά οργανωμένη κοινότητα. Τότε παύουν οι μέχρι τώρα «ουδέτερες» περιοχές - θρησκεία, τέχνη, μόρφωση, οικονομία - να είναι «ουδέτερες» με το νόημα του μη-κρατικού και μη-πολιτικού. Ως πολεμική αντέννοια κατά τέτοιων ουδετεροποιήσεων και αποπολιτικοποιήσεων σημαντικών περιοχών της πραγματικότητας εμφανίζεται το ολοκληρωτικό κράτος [totaler Staat] της ταυτότητας κράτους και κοινωνίας, το οποίο δεν είναι αδιάφορο απέναντι σε καμ[ί]α και καταλαμβάνει δυναμικά κάθε περιοχή. Σ’ αυτό το κράτος είναι συνεπώς *όλα*, τουλάχιστον δυνάμει, πολιτικά και η αναφορά στο κράτος δεν είναι πια σε θέση να θεμελιώσει ένα ιδιαίτερο διακριτικό χαρακτηριστικό του «Πολιτικού»”, (*ΕΠ*, §1, σελ. 39-40).

⁴³⁴ Βλ. *ΕΠ*, σελ. 25-26, (εισαγ.): “Αυτό που αντιμάχεται ο Schmitt είναι η «αλληλοδιείσδυση» κράτους και κοινωνίας, την οποία περιγράφει ως ταύτιση κράτους και κοινωνίας που προέκυψε επειδή λόγω του εκδημοκρατισμού του πολιτικού συστήματος όλες οι οργανωμένες κοινωνικές ομάδες έχουν, τουλάχιστον δυνάμει, ελεύθερη είσοδο στο κράτος. Το κράτος γίνεται ολοκληρωτικό, επειδή προσανατολίζει τον κύκλο των δραστηριοτήτων του στις εκάστοτε απαιτήσεις αυτών των ομάδων. Αυτό που ενοχλεί τον Schmitt σ’ αυτήν την ταύτιση κράτους και κοινωνίας είναι ότι αυτή η ταύτιση έχει μία έντονη «κοινωνική χροιά» [με παραπομπή της μτφ. στο κείμενο της Ingeborg Maus, *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und Aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*, 2 Ausg., München, 1980, σελ. 153]. Θέλει να ‘επισκευάσει’ το διαχωρισμό κράτους και κοινωνίας του 19ου αιώνα, αλλ’ αυτό πρέπει να γίνει υπό εντελώς διαφορετικές συνθήκες, διότι στον 19ο αιώνα η δυνατότητα διείσδυσης κοινωνικών συμφερόντων στη διαδικασία των πολιτικών αποφάσεων ήταν περιορισμένη σε ορισμένες προνομιούχες ομάδες, αλλά επίσης διότι έχει αλλάξει η δομή της οικονομίας: [Η] οικονομία του 20ου αιώνα χαρακτηρίζεται από έντονες μονοπωλιακές τάσεις, συνεπώς είναι πιο ευαίσθητη σε κρίσεις και ως εκ τούτου χρειάζεται περισσότερο την κρατική υποστήριξη και παρέμβαση”.

⁴³⁵ C. Schmitt, *Η έννοια του Πολιτικού*, μτφ., εισαγ.: Α. Λαβράνου, επιμ.: Γ. Σταμάτης, Αθήνα, Κριτική, 1988, §1, σελ. 38: “Γενικά το «Πολιτικόν» εξισώνεται κατά κάποιον τρόπο με το «Κρατικόν»

αντικανονική κατάσταση ορίζεται ως “παρακμή της αστικής ομοιογένειας”⁴³⁶, “διαταραχή της κανονικής κατάστασης”. Στον οργανικισμό του Schmitt αντιστοιχεί ο κονδυλικός οργανικισμός της ερμηνευτικής μονοπώλησης των εννοιών από την εκάστοτε κυρίαρχη τάξη τον οποίο θεμελιώνει (ή τουλάχιστον επιδιώκει να θεμελιώσει θεωρητικά με το έργο του ο στοχαστής από την Ολυμπία⁴³⁷, ενώ όσο στον Schmitt ο πόλεμος καθίσταται μέσο επαναδιεκδίκησης της «κανονικής κατάστασης» του κρατικού μηχανισμού⁴³⁸, τόσο στον Κονδύλη ο πόλεμος εκλαμβάνεται ως επέκταση της πολιτικής⁴³⁹.

Κατά τον ίδιο τρόπο, η έννοια της ισχύος, (ως *δύναμη*, *δυναμικότητα*, του ολοκληρωτικού καθεστώτος) χρησιμοποιείται ευρέως από τον σμιττιανό στοχασμό⁴⁴⁰, εξυπηρετώντας έτσι ακόμα περισσότερο τη συνδρομή της επιχειρηματολογίας υπέρ της συνάφειας των σμιττιανών με τις κονδυλικές απόψεις, ενώ, η διάκριση

ή τουλάχιστον τίθεται σε σχέση προς το κράτος [...]. Το κράτος εμφανίζεται μετά ως κάτι Πολιτικόν, το Πολιτικόν ως κάτι Κρατικόν -προφανώς ένας φαύλος κύκλος”. Πρβλ. την εισαγωγή της Α. Λαβράνου στη εν λόγω μετάφραση, σελ. 13: “Από τις αρχές όμως του 20^{ου} αιώνα εμφανίζεται κατά τον Schmitt μ[ί]α ποιοτική μεταβολή της σχέσης κράτους και κοινωνίας: [Κ]ράτος και κοινωνία διεισδύουν το ένα στο άλλο. Ο Schmitt δηλώνει σαφώς τι εννοεί με αυτήν την αλληλοδιείσδυση: [Ε]ννοεί τη δημοκρατική συμμετοχή του λαού στην κρατική εξουσία, πράγμα το οποίο «συμβαίνει κάποτε αναγκαστικά σε μια δημοκρατικά οργανωμένη κοινότητα» (παραπέμποντας στο σμιττιανό κείμενο, §1, σελ. 40). Έτσι[,] το κράτος χάνει το μονοπώλιο του Πολιτικού”, αλλά και 15: “Η «πολιτικοποίηση» της κοινωνίας, η «αλληλοδιείσδυση» κράτους και κοινωνίας αποτελεί τη βασική διάγνωση και το σημείο εκκίνησης του Schmitt όχι μόνο στην «Έννοια του Πολιτικού», αλλά και σε ολόκληρη τη θεωρία του. Το βασικό πρόβλημα που έχει να λύσει ο Schmitt είναι ένας νέος διαχωρισμός κράτους και κοινωνίας, μ[ί]α νέα σαφής οριοθέτηση Κρατικού και Πολιτικού. Και ο Schmitt έχει συνειδηση τόσο του προβλήματος όσο και των δυσκολιών της λύσης του. Διότι η άρνηση της δημοκρατίας ως βασικής νομιμοποίησης της κρατικής εξουσίας στον 20ο αιώνα δεν είναι μόνο αναχρονιστική, αλλά και πρακτικά-ιστορικά αδύνατη. Ο τροχός της ιστορίας δεν γυρίζει προς τα πίσω, και από τον 20ο αιώνα δεν υπάρχει γέφυρα που να οδηγεί στον 18ο ή στον 19ο αιώνα. [...]”.

⁴³⁶ *ΕΠ*, σελ. 21, (εισαγ.).

⁴³⁷ Υπενθυμίζω ότι όσο για τον Κονδύλη “κυρίαρχος είναι όποιος μπορεί να ερμηνεύει δεσμευτικά δήθεν αντικειμενικές έννοιες”, (βλ. *ΙΑ*, σελ. 124), τόσο για τον Schmitt, “κυρίαρχος είναι αυτός που αποφασίζει για την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης” [Carl Schmitt, *Politische Theologie, Viel Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München und Leipzig, 1934, (19221), σελ. 11]. [Αντλώ την παραπομπή από την εισαγ. της Α. Λαβράνου στην ελλ. έκδοση του *Begriff des Politischen*, σελ. 20 και 33, (υποσ. 27), τονίζω δε ότι η έννοια «έκτακτη ανάγκη» θα πρέπει πρώτα να οριστεί (φυσικά από τον κυρίαρχο) πριν αποφασιστεί ως τέτοια].

⁴³⁸ *ΕΠ*, §5, σελ. 72: “Το κράτος ως η καθοριστική πολιτική ενότητα έχει συγκεντρώσει στα χέρια του μ[ί]α φοβερή αρμοδιότητα: [Τ]η δυνατότητα να διεξάγει πόλεμο και έτσι να αποφασίζει αποκάλυπτα για τις ζωές των ανθρώπων. Γιατί το *jus belli* περιέχει μ[ί]α τέτοια απόφαση· σημαίνει τη διττή δυνατότητα του κράτους να απαιτεί από τους ανήκοντες στο δικό του λαό την ετοιμότητα να θανατωθούν και να θανατώσουν ανθρώπους που βρίσκονται στην πλευρά του εχθρού. Το επίτευγμα ενός κανονικού κράτους συνίσταται όμως προ πάντων στην επίτευξη εντός του κράτους και της επικράτειάς του ολοκληρωτικής ειρήνευσης, «ησυχίας, ασφάλειας και τάξης»[,] και έτσι στη δημιουργία της *κανονικής κατάστασης*, η οποία είναι η προϋπόθεση για να μπορούν να ισχύσουν οι κανόνες δικαίου, επειδή κάθε κανόνας προϋποθέτει μ[ί]α κανονική κατάσταση και κανένας κανόνας δεν μπορεί να έχει ισχύ σε μ[ί]α εντελώς έκρυθμη γι’ αυτόν κατάσταση”.

⁴³⁹ Η πρόταση η οποία έλκει την καταγωγή της από τον Clausewitz, συναντάται ουκ ολίγες φορές στα γραπτά του Π. Κονδύλη. Βλ. ενδ. *ΘΙΙ*.

⁴⁴⁰ *ΕΠ*, §5, σελ. 81-82: “Το ότι οι άνθρωποι θα μπορούσαν μέσω μίας παραίτησης από κάθε αισθητική ή οικονομική παραγωγικότητα να φέρουν τον κόσμο σε μ[ί]α κατάσταση απόλυτης ηθικής δεν το θεωρεί κανένας δυνατό· αλλά ακόμα λιγότερο θα μπορούσε ένας λαός να επιφέρει μέσω της παραίτησης από κάθε πολιτική απόφαση μ[ί]α καθαρά ηθική ή καθαρά οικονομική κατάσταση της ανθρωπότητας. Μέσω του ότι ένας λαός δεν έχει πλέον τη δύναμη ή τη θέληση να κρατηθεί στη σφαίρα του Πολιτικού δεν εξαφανίζεται το Πολιτικόν από τον κόσμο. Εξαφανίζεται μόνο ένας αδύναμος λαός”.

Φίλου/Εχθρού δεσπόζει ήδη από την αρχή του *Begriff des Politischen*⁴⁴¹, ενώ το βάρος της επιχειρηματολογίας βαρύνει ειδικότερα τη θεμελίωση της έννοιας του *Εχθρού*, η οποία ορίζεται ως “μόνο μ[ί]α, τουλάχιστον ενδεχομένως, δηλαδή κατά πραγματική δυνατότητα, *μαχόμενη* ολότητα ανθρώπων, η οποία βρίσκεται αντιμέτωπη με μ[ί]α άλλη ακριβώς τέτοια ολότητα. Εχθρός είναι μόνο ο *δημόσιος* Εχθρός, διότι κάθε τι το οποίο αναφέρεται σε μ[ί]α τέτοια ολότητα ανθρώπων, ιδίως σ’ έναν ολόκληρο λαό, γίνεται έτσι *δημόσιο*. Εχθρός είναι *hostis*, όχι *inimicus* με το ευρύτερο νόημα: *πολέμιος* [ελληνικά στο πρωτότυπο, σημ. του (της) μτφ.] όχι *εχθρός* [ελληνικά στο πρωτότυπο, σημ. της μτφ.]. Η γερμανική γλώσσα, όπως επίσης και άλλες γλώσσες, δεν διακρίνει μεταξύ του ιδιωτικού και του πολιτικού «Εχθρού», έτσι ώστε είναι δυνατές πολλές παρανοήσεις και ηθελημένες παρερμηνείες⁴⁴², ενώ “η διάκριση μεταξύ Φίλου και Εχθρού έχει το νόημα ότι χαρακτηρίζει τον ακραίο βαθμό έντασης μιας σύνδεσης ή διαχώρησης, ενός συνεταιρισμού ή απεταιρισμού⁴⁴³. Από τη μέχρι στιγμής ανάλυση, προκύπτει ότι οι έννοιες του Φίλου και του Εχθρού εκλαμβάνονται και εξηγούνται εντός της πολιτικής διάστασης όμως ο Schmitt τους αποδίδει περισσότερο ευρύ νόημα. Περισσότερο συγκεκριμένα, “οι έννοιες Φίλος και Εχθρός πρέπει να λαμβάνονται με το συγκεκριμένο υπαρξιακό τους νόημα, όχι ως μεταφορές ή σύμβολα, όχι αναμειγμένες με και αποδυναμωμένες από οικονομικές, ηθικές ή άλλες παραστάσεις, ακόμα λιγότερο με ένα ιδιωτικό-ατομικιστικό νόημα, ψυχολογικά ως έκφραση ιδιωτικών συναισθημάτων και τάσεων. Δεν είναι κανονιστικές και «καθαρά πνευματικές» αντιθέσεις⁴⁴⁴. Εδώ, πέραν του αυτονοήτου

⁴⁴¹ Βλ. *ΕΠ*, §2, σελ. 46-47 στην ελλ. έκδοση: “Η ειδικά πολιτική διάκριση, στην οποία μπορούν να αναχθούν οι πολιτικές πράξεις και τα πολιτικά κίνητρα, είναι η διάκριση *Φίλου* και *Εχθρού*. Η διάκριση αυτή δίνει έναν εννοιακό προσδιορισμό με το νόημα ενός κριτηρίου, όχι ως εξαντλητικό ορισμό ή δήλωση του περιεχομένου. Στο βαθμό που δεν δύναται να παραχθεί από άλλες κριτήρια, αντιστοιχεί, όσον αφορά το Πολιτικόν, στα σχετικά κριτήρια άλλων αντιθέσεων: Καλό και Κακό στο ηθικό πεδίο· Ωραίο και Άσχημο στο αισθητικό πεδίο κ.ο.κ. Πάντως είναι αυτόνομη, όχι με το νόημα ενός ίδιου νέου πεδίου, αλλά κατά τρόπο ώστε να μη μπορεί ούτε να θεμελιωθεί σε μία ή περισσότερες από αυτές τις άλλες αντιθέσεις, ούτε να μπορεί να αναχθεί σε αυτές. [...]. Η διάκριση μεταξύ Φίλου και Εχθρού έχει το νόημα ότι χαρακτηρίζει τον ακραίο βαθμό έντασης μ[ί]ας σύνδεσης ή διαχώρησης, ενός συνεταιρισμού ή απεταιρισμού· μπορεί θεωρητικά και πρακτικά να υφίσταται, χωρίς να πρέπει συγχρόνως να γίνονται κ[α]ι όλες εκείνες οι ηθικές, αισθητικές, οικονομικές ή άλλες αντιθετικές διακρίσεις. Ο πολιτικός Εχθρός δεν χρειάζεται να είναι ηθικά κακός, δεν χρειάζεται να είναι αισθητικά άσχημος· δεν είναι αναγκαίο να παρουσιάζεται ως οικονομικός ανταγωνιστής και μπορεί ίσως να φανεί ακόμα και συμφέρον να κάνει κανείς μαζί του εμπορικές δουλειές. Ο Εχθρός είναι ακριβώς ο άλλος, ο Ξένος, και αρκεί για τον προσδιορισμό της ουσίας του το ότι είναι, με ένα ιδιαίτερο έντονο νόημα, υπαρξιακά κάτι άλλο και ξένο, έτσι ώστε στην ακραία περίπτωση να είναι δυνατές συγκρούσεις μαζί του που δεν μπορούν να κριθούν ούτε δι’ ενός εκ των προτέρων θεσπισμένου γενικού κανόνα, ούτε διά της απόφασης ενός «αμέτοχου» και γι’ αυτό «αμερόληπτου τρίτου»”.

⁴⁴² *ΕΠ*, §3, σελ. 50.

⁴⁴³ *ΕΠ*, §2, σελ. 46. Πρβλ. την εισ. της μτφ., σελ. 14: “Συνεπώς το κριτήριο του Πολιτικού είναι αποκλειστικά *φορμαλιστικό*. Το Πολιτικόν δεν έχει δικό του περιεχόμενο”, (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Πρβλ. στο ίδιο, §4, σελ. 68: “Το ότι το *κράτος* είναι μ[ί]α ενότητα, και μάλιστα η καθοριστική ενότητα, βασίζεται στον πολιτικό του χαρακτήρα. Μ[ί]α πλουραλιστική θεωρία είναι ή η θεωρία ενός κράτους, το οποίο φθάνει στην ενότητα διά της ομοσπονδίας κοινωνικών οργανώσεων, ή όμως μόνο μ[ί]α θεωρία της διάλυσης ή της κατάρριψης του κράτους. Εάν αμφισβητεί την ενότητά του και το τοποθετεί ως «πολιτική ένωση» δίπλα σε άλλες, π.χ. θρησκευτικές ή οικονομικές ενώσεις, ως κατ’ ουσίαν ίδιο με αυτές, τότε πρέπει προ πάντων να απαντήσει στο ερώτημα του ειδικού περιεχομένου του Πολιτικού. Δε[ν] βρίσκει κανείς σε κανένα από τα πολλά βιβλία του Laski [...]”.

⁴⁴⁴ *ΕΠ*, §3, σελ. 49. Ειδικότερα ως προς την ισχύ της διάκρισης, βλ. στο ίδιο, §5, σελ. 79-81: “Αν εκλείψει αυτή η διάκριση, τότε εκλείπει η πολιτική ζωή εν γένει. Ένας λαός δεν έχει κατά κανένα τρόπο την επιλογή να αποφύγει με εξορκιστικές διακηρύξεις αυτή τη μοιραία διάκριση. Αν ένα μέρος του λαού δηλώσει ότι δεν γνωρίζει πλέον κανέναν Εχθρό, τότε, ανάλογα με την κατάσταση των πραγμάτων, θέτει εαυτόν με το μέρος των Εχθρών και τους βοηθά, αλλά έτσι δεν καταργείται η διάκριση Φίλου και Εχθρού. Αν οι πολίτες ενός κράτους δηλώσουν για τους εαυτούς τους ότι

[το οποίο εντοπίζεται στο ότι τόσο ο Schmitt⁴⁴⁵ όσο και ο Κονδύλης χρησιμοποιούν αφειδώς τον όρο ύπαρξη και τα παράγωγά του (το αυτονόητο έγκειται στο ότι αναγκαία τα πάντα σχετίζονται με ό, τι μπορούμε γενικά να ονομάσουμε «ύπαρξη»)], η ομοιότητα με την κονδυλική σκέψη είναι εμφανής λαμβανομένων επιπροσθέτως υπ' όψιν των θέσεων του Κονδύλη περί «υπαρξιακής συμμετοχής του υποκειμένου της απόφασης»⁴⁴⁶. Γενικότερα, η σκέψη των δύο στοχαστών ομοιάζει ως προς το ότι αφορμάται έχοντας ως αιτιακή αβελτηρία της τόσο την “αποτυχία” των πρακτικών

προσωπικά δεν έχουν κανένα[ν] Εχθρό, τότε αυτό δεν έχει τίποτα να κάνει με το ζήτημα, διότι ένας ιδιώτης δεν έχει κανέναν πολιτικό Εχθρό· με τέτοιες δηλώσεις μπορεί το πολύ πολύ να θέλει να πεί ότι θέτει εαυτόν εκτός της πολιτικής ενότητας, στην οποία ανήκει καθ' ύπαρξιν, και ότι θέλει πλέον να ζήσει μόνον ως ιδιώτης [με παραπομπή του ίδιου του Schmitt σε αντίθετες απόψεις του Hegel περί μίας μπουρζουαστικής ακίνδυνα μη πολιτικής «ύπαρξης», (τα εισαγωγικά στο «ύπαρξης» δικά μου)]. Θα ήταν περαιτέρω πλάνη να πιστέψει κανείς ότι ένας μεμονωμένος λαός θα μπορούσε διά μί[ι]ας δήλωσης φιλίας προς όλον τον κόσμο ή δι' ενός εθελούσιου αφοπλισμού να εξαφανίσει τη διάκριση μεταξύ Φίλου και Εχθρού. [...]. Αν ένας λαός φοβάται τους κόπους και τον κίνδυνο της πολιτικής του ύπαρξης, τότε θα βρεθεί ένας άλλος λαός, ο οποίος θα τον απαλλάξει απ' αυτούς τους κόπους, αναλαμβάνοντας την «προστασία του απέναντι σε εξωτερικούς Εχθρούς» και έτσι και την πολιτική εξουσία: ο προστάτης καθορίζει τότε τον Εχθρό δυνάμει της αιώνιας συνάρτησης *προστασίας* και *υποταγής*. [...]. Το *protero ergo obligo* είναι το *cogito ergo sum* του κράτους, και μί[ι]α θεωρία κράτους [κ.λ.π.]. Πρβλ. *ΘΑ*, σελ. 32: “Το πρόβλημα του ανάρτη όμως αποτελεί την καλύτερη λυδία λίθο. Τα διάφορα είδη ανταρτοπόλεμου μπορούν να αναμιχθ[θ]ούν και να συγχωνευθ[θ]ούν ακόμη στην πράξη της σημερινής διεξαγωγής πολέμων, όμως παραμένουν στις βασικές προϋποθέσεις τους τόσο διαφορετικά, ώστε να επαληθεύεται σ' αυτά το κριτήριο της κατάταξης σε ομάδες φίλων-εχθρών. [...]. Οι τέσσερις συνθήκες της Γενεύης της 12^{ης} Αυγούστου 1949 είναι έργο μίας βούλησης και μίας ανθρωπιστικής εξέλιξης, που είναι αξιοθαύμαστη. Απονέμοντας και στον εχθρό, όχι μόνο ανθρωπιστική αντιμετώπιση, αλλά και δικαιοσύνη, με την έννοια της αναγνώρισής του, τηρούνται οι αρχές του κλασικού διεθνούς δικαίου και της παράδοσής του, χωρίς τις οποίες δεν θα ήταν εφικτό ένα τέτοιο επίτευγμα του ανθρωπισμού” Όσο και αν ο Κονδύλης αρνείται τη συνάφεια του με τον Schmitt, (συνέντευξή του στον Σπ. Τσακνιά), τα ίδια του τα κείμενα τον διαψεύδουν. Αναφέρομαι στο *EIA*, σελ. 17-18: “Όπως η κοινωνία in magno μπορεί να νοηθεί ως σύνολο ατομικών και συλλογικών υποκειμένων, τα οποία προς διασφάλιση της αυτοσυντήρησης μέσω της αυτοεπίτασης συνομαδώνονται σύμφωνα με τη διάκριση φίλου και εχθρού και συμπεριφέρονται αντίστοιχα, έτσι μπορούμε να παραστήσουμε και τη μικρή κοινωνία των επιστημόνων και των θεωρητικών ως όλο ειδικά προικισμένων και μορφωμένων υποκειμένων, τα οποία, ως μέλη της κοινωνίας in magno, ήτοι φορείς ανθρωπολογικά δεδομένων ιδιοτήτων και μορφών δράσης, συνομαδώνονται και συμπεριφέρονται σύμφωνα με κριτήρια ως εκ της υφής τους ταυτόσημα”. Στον Κονδύλη όμως, το εννοιολογικό δίπολο Φίλος-Εχθρός δεν αποτελεί το κεντρικότερο εννοιολογικό «κλειδί» της θεώρησής του, αλλά «στοιχίζεται» στην αφετηριακή ως προς την οικοδόμηση της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης έννοια της *ταυτότητας*. Βλ. *EIA*, σελ. 24: “Η ταυτότητα εκδηλώνεται κυρίως στη[ν] γρήγορη και ακριβή ικανότητα προσανατολισμού, δράσης και αντίδρασης. Όμως η ικανότητα αυτή χρησιμεύει πάντοτε στην υπέρβαση κάποιου εχθρού και αναπτύσσεται σε συνάφεια με το υπαρξιακό αίτημα υπέρβασης των εχθρών. Σε κάθε κοσμοεικόνα[,] ο εχθρός εμφανίζεται με τη μορφή των κατώτερων βαθμίδων της ιεραρχίας της, δηλαδή με τη μορφή όσων πραγμάτων ανακηρύσσονται *απαξίες*”. Στο εννοιολογικό ερμηνευτικό δίπολο Φίλος - Εχθρός όπως νοηματοδοτείται από τον Κονδύλη θα αναφερθώ διεξοδικότερα παρακάτω.

⁴⁴⁵ *ΕΠ*, §2, σελ. 47: “Η δυνατότητα ορθής γνώσης και κατανόησης και έτσι και η αρμοδιότητα να αποφασίζεις και να κρίνεις είναι εδώ συγκεκριμένα δεδομένη μόνο διά της *υπαρξιακής συμμετοχής*. Την ακραία περίπτωση σύγκρουσης μπορούν να την ξεκαθαρίσουν μόνο αυτοί που συμμετέχουν σ' αυτή μεταξύ τους: συγκεκριμένα, ο καθένας απ' αυτούς μπορεί μόνον ο ίδιος να αποφασίσει αν η διαφορετική ύπαρξη του Ξένου σημαίνει, στη συγκεκριμένα δεδομένη περίπτωση σύγκρουσης, *την άρνηση του δικού του τρόπου ύπαρξης* και ως εκ τούτου πρέπει να αντικρουστεί ή να καταπολεμηθεί, για να διαφυλαχθεί ο δικός του, *υπαρξιακός τρόπος ζωής*”, αλλά και λίγο παραπάνω, “*υπαρξιακά κάτι άλλο και ξένο*” (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Πρβλ. στο ίδιο, §3, σελ. 54: “[Ο]πως ακριβώς η λέξη Εχθρός έτσι και η λέξη σύγκρουση πρέπει να νοηθεί με το νόημα της υπαρξιακής της πρωτογένειας”. Ο Κονδύλης με τη σειρά του θα ορίσει το ένστικτο της αυτοσυντήρησης και την αύξηση ισχύος του υποκειμένου σε συνάφεια με την υπαρξιακή αγωνία, βλ. *ΙΑ*, σποράδην.

⁴⁴⁶ Βλ. *ΙΑ*., σποράδην.

της αριστερής σκέψης⁴⁴⁷, όσο όμως και τα κοινωνικοπολιτικά αδιέξοδα της αστικής κοινωνίας του 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα⁴⁴⁸. Ενδεικτικές επί παραδείγματι ως προς την αδυναμία ενσωμάτωσης της εργατικής τάξης και των συνδικάτων στην αστική κοινωνία, αλλά και ταυτόχρονα ως προς τη λειτουργία της ερμηνευτικής αρχής της ισχύος στο σμιττιανό έργο, είναι οι απόψεις του περί της δομής του *ισχυρού κράτους*⁴⁴⁹. Πέραν των όσων έχουν ήδη αναφερθεί για τον Schmitt και την

⁴⁴⁷ *ΕΠ*, σελ. 20 (εισ.): “Η θεωρία περί Φίλου και Εχθρού του Schmitt είναι μία απάντηση στο Μαρξισμό, η οποία διαφέρει ουσιαστικά από άλλες αστικές απαντήσεις κατά το ότι δεν ξεκινά από τις δυνατότητες ενσωμάτωσης της εργατικής τάξης (π.χ. διά του κοινοβουλευτισμού, εθνικιστικών ιδεολογιών κ.λ.π.), αλλά πολύ περισσότερο από την αποτυχία αυτών των μηχανισμών ενσωμάτωσης και τη διάλυση της πολιτικής ενότητας. Έτσι[,] ενώ ο Marx από τη διάγνωση του ταξικού χαρακτήρα της αστικής κοινωνίας και του αστικού κράτους συνήγαγε το θάνατο του κράτους και τη δημιουργία μ[ί]ας αταξικής κοινωνίας όχι ως το εγωιστικό συμφέρον μ[ί]ας τάξης, αλλά ως το γενικό συμφέρον, ο Schmitt από την ίδια ακριβώς διάγνωση συμπεραίνει με την ίδια καθαρότητα, ότι το κράτος είναι τότε μόνον κράτος όταν παραμένει ταξικό”, (με παραπομπή στο έργο του V. Neumann, *Der Staat im Bürgerkrieg. Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffs in der Politischen Theorie Carl Schmitts*, Frankfurt am Main - New York, 1980, σελ. 98-99). Για τον Κονδύλη, βλ. *ΙΙΙ*.

⁴⁴⁸ *ΕΠ*, σελ. 21 (εισαγ.): “Αυτό που ο Schmitt χαρακτηρίζει «κρίση της μοντέρνας μαζικής δημοκρατίας» δεν είναι τίποτε άλλο παρά αυτή η παρακμή αστικής ομοιογένειας ως απόρροια του εκδημοκρατισμού του κοινοβουλίου. Ο Schmitt έχει απόλυτη επίγνωση και συνείδηση αυτής της κατάστασης. Σε μ[ί]α εργασία του του 1927 συγκρίνει το «παλ[α]ϊό» με το «σημερινό» κοινοβούλιο (Carl Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, Berlin und Leipzig[,] 1927, σελ. 52-53): Το παλ[α]ϊό κοινοβούλιο ήταν η εκπροσώπηση εκείνων των τμημάτων του λαού, τα οποία πλήρωναν τους φόρους και τα οποία πλήρωναν αυτά τα ίδια ό, τι ψήφισαν ως φόρους. Έτσι[,] υπήρχε μ[ί]α σταθερή συνάρτηση μεταξύ λαϊκής εκπροσώπησης και πληρωμής φόρων. «Η περιβόητη φιλελεύθερη πρόταση [“]no taxation without representation[”] έχει τότε μόνον νόημα, όταν ισχύει και αντιστρόφως», [ό.π., σελ. 52]. Για το μοντέρνο (η υπογράμμιση δική μου), το σημερινό κοινοβούλιο αυτή η συνάρτηση δεν ισχύει πλέον”. Πρβλ. στο ίδιο, εισαγ. σελ. 28-29: “Μ[ί]α ιδιομορφία της [σμιττιανής οπτικής, προσθ. του συντ.] βρίσκεται στο ότι δεν αντιμάχεται μόνο το βασικό της «εχθρό», το μαρξισμό, αλλά και την κυρίαρχη αστική απάντηση σ’ αυτόν, το φιλελευθερισμό. Η πολιτική του Schmitt κατά του φιλελευθερισμού δεν χαρακτηρίζει την «Έννοια του Πολιτικού», αλλά και όλα του τα γραπτά αυτής της περιόδου. Η εκτίμησή του για τον φιλελευθερισμό είναι τελεσίδικη: [Ο] φιλελευθερισμός είναι ως ιδέα ξεπερασμένος. Πίσω απ’ αυτή την εκτίμηση κρύβεται μ[ί]α βαθύτερη εκτίμηση της σχέσης πολιτικής και οικονομίας, πολιτικού και οικονομικού συστήματος της «μοντέρνας» δημοκρατίας της Βαϊμάρης. Ο εκδημοκρατισμός των πολιτικών θεσμών δεν καθιστά μόνο την αποκλειστική εξασφάλιση αστικών συμφερόντων μέσω του κοινοβουλευτισμού αδύνατη, αλλά κάνει τον ίδιο τον κοινοβουλευτισμό «επικίνδυνο» γι’ αυτά τα αστικά συμφέροντα. Διότι η αστική τάξη αντιλαμβάνεται, ότι είναι μεν οικονομικά κυρίαρχη, αλλά δεν μπορεί να εξασφαλίσει και την πολιτική της κυριαρχία στο υπάρχον πολιτικό σύστημα. Το πολιτικό σύστημα γίνεται ένας δυνητικός κίνδυνος για το οικονομικό σύστημα και η αστική τάξη βρίσκεται μπροστά στο δίλημμα εν ανάγκη να παραιτηθεί από την ιδιαίτερη πολιτική της ύπαρξη για να σώσει την οικονομική της ύπαρξη. Έτσι[,] στη θεωρία του Schmitt, η αστική πλευρά καταπολεμά τα ίδια τα δικά της προοδευτικά πολιτικά επιτεύγματα, την ίδια την πολιτική της μορφή ύπαρξης, επειδή θεωρεί ότι η τελευταία τους συνέπεια στρέφεται ενάντια στα οικονομικά της συμφέροντα. Ο φιλελευθερισμός αναφέρεται σε μια άλλη εποχή, στην οποία ήταν ως ιδέα «ζωντανή» και ως αστική απάντηση στον μαρξισμό αποτελεσματική. «Σήμερα» αντιθέτως είναι ξεπερασμένος και μάλιστα «βλαβερός», διότι παρεμποδίζει την αστική τάξη από τη θετική εκτίμηση της αναγκαιότητας μ[ί]ας ανοιχτής σύγκρουσης. Η «Έννοια του Πολιτικού» του Carl Schmitt είναι η αγόρευση υπέρ της ανοιχτής σύγκρουσης, υπέρ του ταξικού αγώνα”. Για σύστοιχες απόψεις του Κονδύλη, βλ. *ΙΙΙ*.

⁴⁴⁹ “Κατά την περιγραφή της δομής του ισχυρού κράτους ο Schmitt διακρίνει μεταξύ της καθαρά οικονομικής σφαίρας του κράτους, της καθαρά ιδιωτικής σφαίρας και μιας Τρίτης σφαίρας, η οποία δεν είναι κρατική αλλ’ ωστόσο δημόσια [με παραπομπή στη διάλεξη του C. Schmitt, “Gesunde Wirtschaft im starken Staat”, δημοσιευμένη στο περιοδικό *Mitteilungen des Vereins zur Wahrung der gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen in Rheinland und Westfalen* («Langnamverein»), Heft 21, Ιαν. 1932, σελ. 24-25]. Αυτή η τρίτη σφαίρα είναι μ[ί]α οικονομική σφαίρα, «η οποία ανήκει στο δημόσιο συμφέρον ... όμως δεν είναι κρατική, αλλά οργανώνεται και διοικείται σύμφωνα με τους κανόνες της γνήσιας αυτοδιοίκησης από τους ίδιους τους φορείς της οικονομίας» [με παραπομπή στην

τοποθέτησή του έναντι μαρξισμού-φιλελευθερισμού, (βλ. ανωτ, υποσ), “ο αποκλεισμός κοινωνικών συμφερόντων από τη διαδικασία διαμόρφωσης της πολιτικής-κρατικής βούλησης σημαίνει τον αποκλεισμό κάθε δυνατότητας πολιτικής τους έκφρασης. Δεν σημαίνει -ακόμα κ[α]ι αν οδηγούσε στην κατάργηση κάθε οργάνωσης- μόνον την *αυτόματη υπερίσχυση των κοινωνικά ισχυροτέρων ομάδων, αλλά προπάντων την απόλυτη αδυναμία των κοινωνικά ανίσχυρων ομάδων, διότι το μόνο μέσο υπεράσπισης των συμφερόντων που έχουν αυτές οι τελευταίες συνίσταται στην επιρροή και συμμετοχή στις πολιτικές αποφάσεις*”⁴⁵⁰, (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Η σμιττιανή θεωρία, η οποία ορθώνεται στη λεσβίας οικοδομίας βάση του ουτιλιταριανισμού⁴⁵¹, μετέρχεται το σχήμα Φίλος - Εχθρός ώστε να αμφισβητήσει αυτήν ακόμα την ειρηνευτική (τουλάχιστον ως οφείλει να αφορά τις προθέσεις της) δυνατότητα των Ηνωμένων Εθνών υπό την ερμηνευτική προτεραιότητα της έννοιας του *Πολέμου*⁴⁵². Στις περισσότερες “βαρείες” δε αναλύσεις του Schmitt ως προς τη

ίδια διάλεξη, σελ. 25]. Το γεγονός ότι σ’ αυτήν τη σφαίρα δεν ανήκουν ορισμένοι φορείς, π.χ. τα εργατικά συνδικάτα, δεν είναι καθόλου παράξενο. Αυτά χαρακτηρίζονται από τον Schmitt «παράσιτα», τα οποία χρειάζονται μ[ί]α «οδονηρή χειρουργική επέμβαση» [με παραπομπή στη σελ. 21 της εν λόγω διάλεξης].

⁴⁵⁰ *ΕΠ*, σελ. 27, (εισαγ.).

⁴⁵¹ *ΕΠ*, §2, σελ. 45: “Διότι το Πολιτικόν έχει τα δικά του κριτήρια, τα οποία ενεργούν σε σύγκριση με προς τα διάφορα, σχετικά αυτόνομα πεδία του ανθρώπινου σκέπτεσθαι και πράττειν, ιδίως προς το ηθικό, αισθητικό και οικονομικό πεδίο, με τον δικό τους τρόπο, με τον δικό τους ιδιαίτερο τρόπο. Γι’ αυτό το Πολιτικόν θα πρέπει αναγκαστικά να έγκειται στις δικές του ιδιαίτερες τελικές διακρίσεις, στις οποίες δύναται να αναχθεί κάθε, με το ειδικό νόημα της λέξης, πολιτικό πράττειν. Ας υποθέσουμε ότι στο ηθικό πεδίο αυτές οι διακρίσεις είναι το Καλό και το Κακό· στο αισθητικό το Ωραίο και το Άσχημο· στο οικονομικό το Ωφέλιμο και το Επιζήμιο ή παραδείγματος χάριν το Προσοδοφόρο και το μη Προσοδοφόρο. Το ζήτημα είναι μετά, αν υπάρχει επίσης μ[ί]α ιδιαίτερη, ομοειδής μεν και μη ανάλογη {Στο πρωτότυπο: [Z]war nicht gleichartige und analoge (=μη ομοειδής μεν και μη ανάλογη). Πρόκειται προφανώς περί αβλεψίας. Το «nicht» περιττεύει, σημ. της μτφ.} με τις παραπάνω αλλά ανεξάρτητη ωστόσο απ’ αυτές, αυτόνομη και αυτή καθ’ εαυτήν προφανής διάκριση ως απλό κριτήριο του πολιτικού και σε τι συνίσταται”. Για τον χομπσιανό αλλά και κονδυλικό ουτιλιταριανισμό βλ. το πρώτο υποκεφάλαιο του πρώτου κεφαλαίου της παρούσας.

⁴⁵² *ΕΠ*, §8, σελ. 117-118: “Ουσιωδώς μη φιλοπόλεμη, και μάλιστα εκ της ουσίας της φιλελευθέρης ιδεολογίας, είναι μόνον η ορολογία. Ένας οικονομικά θεμελιωμένος ιμπεριαλισμός θα προσπαθήσει φυσικά να επιφέρει μ[ί]α κατάσταση στη γη, κατά την οποία θα μπορεί να χρησιμοποιεί ανενόχλητα τα μέσα της οικονομικής ισχύος του, όπως αποκλεισμό από πιστώσεις, αποκλεισμό από πρώτες ύλες, καταστροφή ξένων νομισμάτων κ.ο.κ., και κατά την οποία θα πορεύεται με αυτά. Θα το θεωρήσει «εξωοικονομική» [και όχι εξωοικονομική, διόρθ. του συντ.] βία», αν ένας λαός ή μ[ί]α άλλη ομάδα προσπαθήσει να αποφύγει την επίδραση αυτών των «ειρηνικών» μεθόδων. Θα χρησιμοποιήσει και οξύτερα, αλλά πάντα «οικονομικά» και ως εκ τούτου (σύμφωνα με αυτή την ορολογία) μη πολιτικά, ουσιωδώς ειρηνικά μέσα εξαναγκασμού, όπως π.χ. τα έχει απαριθμήσει η Κοινωνία των Εθνών της Γενεύης στις «Κατευθυντήριες Γραμμές» για την εφαρμογή του άρθρου 16 του Καταστατικού της Κοινωνίας Εθνών (αριθμός 14 της Απόφασης της 2ης Συνέλευσης της Κοινωνίας Εθνών, 1921): Διακοπή της εισαγωγής μέσων διατροφής για τον άμαχο πληθυσμό και αποκλεισμός πείνας. Τέλος, έχει επίσης στη διάθεσή του τεχνικά μέσα βίαιης θανάτωσης, τεχνικά τελειοποιημένα μοντέρνα όπλα, τα οποία με μ[ί]α κινητοποίηση κεφαλαίου και νου έχουν γίνει τόσο ανήκουστα χρήσιμα, ώστε εν ανάγκη να χρησιμοποιηθούν πραγματικά. Για την εφαρμογή τέτοιων μέσων δημιουργείται ένα νέο, ουσιωδώς ειρηνικό λεξιλόγιο, το οποίο δεν γνωρίζει πια τον πόλεμο, παρά μόνον εκτελέσεις, κυρώσεις, εκστρατείες τιμωρίας, ειρηνεύσεις, προστασία των συνθηκών, διεθνή αστυνομία, μέτρα για τη διασφάλιση της ειρήνης. Ο αντίπαλος δεν ονομάζεται πλέον Εχθρός, αλλά τίθεται, αντ’ αυτού, ως παραβάτης και ταραξίας της ειρήνης hors-la-loi και hors l’ humanité, και ένας διεξαγόμενος για τη διατήρηση ή επέκταση των θέσεων οικονομικής ισχύος διεξαγόμενος πόλεμος πρέπει να μεταβληθεί με μ[ί]α προπαγανδιστική κινητοποίηση σε «σταυροφορία» και σε «τελευταίο πόλεμο της ανθρωπότητας». Έτσι απαιτεί η πολωτικότητα [σημειώνω επιπροσθέτως «πολωτικότητα» αντί «πολιωτικότητα» στη σελ. 116, διόρθ. του συντ.] ηθικής και οικονομίας. Σ’ αυτή τη πολωτικότητα γίνεται όμως εμφανής μ[ί]α εκπληκτική συστηματικότητα και συνέπεια. Αλλά και αυτό το δήθεν μη πολιτικό και φαινομενικά μάλιστα αντιπολιτικό σύστημα ή εξυπηρετεί τις υφιστάμενες ή οδηγεί σε

σχέση δικαίου και «Πολιτικού»⁴⁵³, αποδεικνύεται ακόμα περισσότερο η συνάφεια με τις απόψεις του Κονδύλη περί μονοπωλίου της ερμηνείας από την κυριαρχούσα τάξη, θέσεις βέβαια οι οποίες παραπέμπουν απ' ευθείας στην αντιμετώπιση του *contract de riches* ως μέσου κατοχύρωσης και προάσπισης των αστικών δικαιωμάτων έναντι κάθε απειλής τους από τις υπόλοιπες τάξεις. Την ίδια στιγμή, ασκώντας κριτική στον (ατομικιστικό) φιλελευθερισμό εντοπίζει τις εσωτερικές του αντιφάσεις⁴⁵⁴, αλλά και αναδεικνύει εύστοχα τις (λαθεμένες κατά τον ίδιο) στοχεύσεις του⁴⁵⁵.

Κλείνοντας, όσο ισχύει ότι ο τρόπος με τον οποίο «διαβάζουμε τον Κονδύλη» συνθέτει και τα ανάλογα συμπεράσματα, στον ίδιο βαθμό ισχύει ότι η σμιττιανή θεώρηση του κράτους και παράλληλη θεωρία του *Πολιτικού* “δεν είναι μόνο μ[ί]α *αστική απάντηση* στο μαρξισμό, αλλά συγχρόνως και η *αστική επιβεβαίωση* της μαρξιστικής θεωρίας της πάλης των τάξεων [, καθώς] η διαφορά βρίσκεται [...] στα συμπεράσματα που συνάγονται απ' αυτή τη διάγνωση”⁴⁵⁶. Ενδεικτικό του κεντρομόλου χαρακτήρα των θέσεών του είναι το ότι ως «Εχθρός» αντιμετωπίζεται ο ταξικός αντίπαλος⁴⁵⁷ (υπενθυμίζω ωστόσο ότι για τον Marx ο αναγκαιοκρατικός

νέες κατατάξεις σε Φίλους και Εχθρούς και δεν δύναται να αποφύγει τη συνέπεια του Πολιτικού”. Για τον Κονδύλη και την αμφισβήτηση του Ο.Η.Ε., βλ *ΘΠ*, πρβλ. το άρθρο των Δ. Καρύδα και Γ. Φαράκλα, ό.π..

⁴⁵³ *ΕΠ*, §7, σελ. 100-101: “Από την άποψη της πολιτικής σκέψης είναι αυτονόητο και ούτε παράνομο, ούτε ανήθικο να ενδιαφερόμαστε για το πολιτικό νόημα τέτοιων αξιοποιήσεων του δικαίου και της ηθικής και ιδιαιτέρως να θέτουμε πάντα, όταν γίνεται λόγος για την «αρχή» [*Herrschaft*] ή μάλλον, για την κυριαρχία [*Souveränität*] «του» δικαίου, μερικές πιο συγκεκριμένες ερωτήσεις: [Π]ρώτον, αν «δικαίο» σημαίνει εδώ τους υπάρχοντες θετικούς νόμους και μεθόδους νομοθεσίας, που πρέπει να συνεχίσουν να ισχύουν· τότε συγκεκριμένα η «αρχή του δικαίου» δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά τη νομιμοποίηση ενός συγκεκριμένου *status quo*, για τη διατήρηση του οποίου έχουν αυτονόητα συμφέρον όλοι όσων η πολιτική δύναμη ή το οικονομικό όφελος σταθεροποιείται σ' αυτό το δικαίο. Δεύτερον, η επίκληση του δικαίου θα μπορούσε να σημαίνει ότι ένα ανώτερο ή ορθότερο δικαίο, ένα λεγόμενο φυσικό δικαίο ή δικαίο του ορθού λόγου, αντιπαράκειται στο δικαίο *status quo*· τότε είναι αυτονόητο για έναν πολιτικό ότι η «αρχή» ή «κυριαρχία» αυτού του είδους δικαίου σημαίνει την αρχή και την κυριαρχία των ανθρώπων, οι οποίοι μπορούν να επικαλούνται το ανώτερο δικαίο και να αποφασίζουν ποιο είναι το περιεχόμενό του και πώς και από ποιους πρέπει να εφαρμοστεί”.

⁴⁵⁴ *ΕΠ*, §8, σελ. 105-106: “Το ερώτημα όμως είναι αν από την καθαρή και συνεπή έννοια του ατομικιστικού φιλελευθερισμού μπορεί να αναπτύξει κανείς μ[ί]α ειδικώς πολιτική ιδέα. Διότι η άρνηση του Πολιτικού, η οποία εμπεριέχεται σε κάθε συνεπή ατομικισμό, οδηγεί βέβαια σε μ[ί]α πολιτική πρακτική δυσπιστίας απέναντι σε όλες τις νοητές πολιτικές δυνάμεις και μορφές κράτους, ποτέ όμως σε μ[ί]α δική της θετική θεωρία κράτους και πολιτικής”.

⁴⁵⁵ *ΕΠ*, §8, σελ. 106: “Η συστηματική θεωρία του φιλελευθερισμού αφορά σχεδόν μόνο τον εσωτερικό πολιτικό αγώνα κατά της κρατικής εξουσίας και προσφέρει μ[ί]α σειρά μεθόδους, για να μετριάσει και να ελέγξει αυτή την κρατική εξουσία χάριν της προστασίας της ατομικής ελευθερίας και της ιδιωτικής περιουσίας, για να μετατρέψει το κράτος σε ένα «συμβιβασμό» και τους κρατικούς θεσμούς σε μ[ί]α «βαλβίδα», και κατά τα λοιπά για να «εξισορροπήσει» τη μοναρχία απέναντι στη δημοκρατία, την δημοκρατία απέναντι στη μοναρχία, πράγμα που σε κρίσιμες εποχές -ιδιαίτερα το 1848- οδήγησε σε μ[ί]α πλήρη αντιφάσεων στάση, ώστε [...]”. Πρβλ. στο ίδιο §8, σελ. 107: “Όλο το φιλελεύθερο πάθος στρέφεται κατά της βίας και της ανελευθερίας. Κάθε προσβολή, κάθε διακινδύνευση της ατομικής, σύμφωνα με τις θεμελιώδεις αρχές, απεριόριστης ελευθερίας, της ιδιωτικής περιουσίας και του ελεύθερου ανταγωνισμού, ονομάζεται «βία» και είναι εο *ipso facto* κακό. Αυτό που τελικά αφήνει ο φιλελευθερισμός από το κράτος και την πολιτική, περιορίζεται στη διασφάλιση των συνθηκών ελευθερίας και στην απόλυση των διαταραχών της ελευθερίας”, (η υπογράμμιση στο «κάτι κακό» δική μου).

⁴⁵⁶ *ΕΠ*, σελ. 30, (εισαγ.).

⁴⁵⁷ *ΕΠ*, §4, σελ. 62: “Επίσης μ[ί]α «τάξη», με το μαρξιστικό νόημα της λέξης, παύει να είναι κάτι το καθαρά οικονομικό και γίνεται ένα πολιτικό μέγεθος, όταν φθάσει σ' αυτό το αποφασιστικό σημείο, δηλαδή όταν πάρει στα σοβαρά τον ταξικό «αγώνα» και μεταχειρίζεται τον ταξικό εχθρό ως πραγματικό Εχθρό και τον καταπολεμά είτε ως κράτος εναντίον κράτους είτε στον εμφύλιο πόλεμο εντός του κράτους. Η πραγματική σύγκρουση διαδραματίζεται κατόπιν τούτου αναγκαστικά όχι πλέον σύμφωνα με τους οικονομικούς νόμους, αλλά έχει - πλην των μεθόδων σύγκρουσης με το στενότατο

χαρακτήρας της ταξικής πάλης υπερέρχει εννοιολογικών διαφορισμών όπως ο σμιττιανός «Φίλος-Εχθρός»), ενώ το ανωτέρω δίπολο έχει τόση ισχύ εντός του σμιττιανού έργου ώστε να είναι ικανό να υπερβεί θρησκευτικές, οικονομικές, πολιτιστικές, εθνικές εννοιολογικές - ουσιαστικές κατατάξεις⁴⁵⁸, αλλά ακόμα και την ίδια την έννοια του Πολιτικού⁴⁵⁹. Τόσο βέβαια ο Κονδύλης, όσο και ο Schmitt, μπορούν να θεωρηθούν εκπρόσωποι της Realpolitik, της «πολιτικής των άμεσων αποτελεσμάτων»⁴⁶⁰, ενώ οι θέσεις τους σχετικά με τον ορισμό του πολέμου αν και διαφέρουν ως προς το ότι κατά τον Schmitt ο πόλεμος “δεν σημαίνει τον ανταγωνισμό, ούτε την «καθαρά πνευματική» σύγκρουση του διαλόγου, ούτε τη συμβολική «πάλη», την οποία εν τέλει διεξάγει πάντα κατά κάποιον τρόπο κάθε άνθρωπος, επειδή όπως έχουν τα πράγματα όλη η ανθρώπινη ζωή είναι ένας αγώνας

τεχνικό νόημα - και τις δικές της πολιτικές αναγκαιότητες και προσανατολισμούς, συμμαχίες, συμβιβασμούς, κ.ο.κ.”. Προς το τέλος δε του *Begriff des Politischen*, αποδίδει (απλοποιώντας ακόμα περισσότερο) ανθρωπολογικό χαρακτήρα στην ταξική διάκριση όπως τη συνέλαβε και εξέφρασε ο Marx. Βλ. §8, σελ. 112 στην ελληνική έκδοση: “Το εντυπωσιακότερο και ιστορικά αποτελεσματικότερο παράδειγμα είναι η από τον Karl Marx διατυπωθείσα αντίθεση αστού και προλετάριου, η οποία ζητά να συγκεντρώσει όλους τους αγώνες της παγκόσμιας ιστορία[ς] (ο δαίμων του τυπογραφείου παρέλειψε το τελικό σίγμα εδώ) σε έναν μοναδικό, τελευταίο αγώνα κατά του τελευταίου εχθρού της ανθρωπότητας, συμπύσσοντας τις πολλές μπουρζουαζίες της γης σε μί[ι]α μοναδική, τα πολλά προλεταριάτα σε ένα μοναδικό και παίρνοντας έτσι μί[ι]α φοβερή κατάταξη σε Φίλους και Εχθρούς”.

⁴⁵⁸ *ΕΠ*, §4, σελ. 63: “Η πραγματική κατάταξη σε Φίλους και Εχθρούς είναι υπαρξιακά τόσο ισχυρή και αποφασιστική, ώστε η μη πολιτική αντίθεση την ίδια στιγμή στην οποία θέτει κατά μέρος τα μέχρι τώρα «καθαρά» πολιτιστικά κριτήρια και κίνητρά της και υπόκειται στις νέες, ιδιόμορφες συνθήκες και συνέπειες της πολιτικής πλέον κατάστασης, οι οποίες, θεωρούμενες από εκείνο το «καθαρά» θρησκευτικό ή «καθαρά» οικονομικό και από τα άλλα «καθαρά» σημεία εκκίνησης, είναι συχνά ασυνεπείς και «ανορθολογικές”. Πρβλ. στο ίδιο, §4, σελ. 70: “Η πραγματική δυνατότητα της κατάταξης σε Φίλους και Εχθρούς αρκεί για να δημιουργήσει, πέραν του απλώς κοινωνικού-ενωτικού, μί[ι]α καθοριστική ενότητα, η οποία είναι κάτι το ειδικά διαφορετικό και απέναντι στις λοιπές συνενώσεις κάτι το αποφασιστικό [Με επίκληση συνδρομής θέσεων του Lederer (E.), στο περιοδ. *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, τόμ. 39, 1915, σελ. 349”]. Σημειώνω, ότι και για τον Schmitt, (όπως και για τον Κονδύλη, βλ. εισ. της παρούσας), η επιδίωξη οριοθέτησης της έννοιας της ορθολογικότητας συνδέεται με πλατωνικές αναζητήσεις έννοιας «Αγαθού», κ.λ.π., βλ. *ΕΠ*, §7, σελ. 91: “Οι αμέτρητες τροποποιήσεις και παραλλαγές αυτής της ανθρωπολογικής διάκρισης μεταξύ Καλού και Κακού δεν μπορούν να συζητηθούν εδώ λεπτομερώς. Η «κακότητα» μπορεί να εμφανίζεται ως διαφθορά, αδυναμία, δειλία, ηλιθιότητα ή και ως «ωμότητα», κυριαρχία των ενστίκτων, ζωτικότητα, ανορθολογικότητα κ.ο.κ., η «αγαθότητα» σε αντίστοιχες παραλλαγές ως ορθολογικότητα, τελειότητα, χειραγωγισμότητα, παιδαγωγισμότητα, συμπαθητική πραότητα κ.ο.κ.”.

⁴⁵⁹ *ΕΠ*, §4, σελ. 70: “Αν εκλείψει έστω και δυνάμει αυτή η ενότητα [ενότητα του κράτους εν όψει της έννοιας του Πολιτικού, προσθ. του συντ.], τότε εκλείπει και το ίδιο το Πολιτικόν. Μόνον όσο η ουσία του Πολιτικού δεν αναγνωρίζεται ή δεν λαμβάνεται υπ’ όψιν, είναι δυνατό να τεθεί μί[ι]α πολιτική ένωση πλουραλιστικά δίπλα σε μί[ι]α θρησκευτική, πολιτιστική, οικονομική ή άλλη ένωση και σε ανταγωνισμό με αυτές”.

⁴⁶⁰ *ΕΠ*, §3, σελ. 49-50: “Στο πεδίο του οικονομικού δεν υπάρχουν βέβαια Εχθροί παρά μόνον ανταγωνιστές, σε ένα πλήρως ηθικοποιημένο και ηθοποιημένο κόσμο υπάρχουν ίσως, πλέον, μόνον αντίπαλοι στο διάλογο. Ωστόσο το αν κανείς θεωρεί αποδοκιμαστέο ή μη το γεγονός, και βρίσκει ίσως σ’ αυτό ένα αταβιστικό κατάλοιπο βάρβαρων εποχών, ότι οι λαοί συνεχίζουν ακόμη, όπως πάντα, να χωρίζονται σε ομάδες κατά Φίλο και Εχθρό, ή ελπίζει ότι αυτή η διάκριση θα εξαφανιστεί μί[ι]α μέρα από τη γη, το αν είναι καλό και σωστό για παιδαγωγικούς λόγους να προσποιείται κανείς ότι γενικά δεν υπάρχει πλέον κανένας Εχθρός -όλα αυτά δεν λαμβάνονται εδώ υπ’ όψιν. Εδώ δεν πρόκειται για πλασματικότητες ή κανονιστικότητες, αλλά για την υπαρξιακή πραγματικότητα και τη ρεαλιστική δυνατότητα αυτής της διάκρισης. Μπορεί κανείς να συμμερίζεται ή όχι εκείνες τις ελπίδες και τις παιδαγωγικές προσπάθειες: το γεγονός ότι οι λαοί χωρίζονται σε ομάδες σύμφωνα με την αντίθεση Φίλου και Εχθρού, το ότι αυτή η αντίθεση είναι και σήμερα ακόμη πραγματική και για κάθε πολιτικά υπάρχοντα λαό, ως πραγματική δυνατότητα, δεδομένη, δεν μπορεί κανείς να το αρνηθεί με λογικό τρόπο”.

και κάθε άνθρωπος ένας «αγωνιστής»⁴⁶¹, ενώ για τον Κονδύλη η πάλη ενδέχεται και τις περισσότερες φορές είναι **ιδεολογική**⁴⁶², και ο πόλεμος οφείλεται στην πληθυσμιακή διαφορά μεταξύ των λαών⁴⁶³, γενικά ομοιάζουν⁴⁶⁴. Ωστόσο, (και εν συναφεία με τον “ρεαλισμό” των συσχετιζομένων με τον πόλεμο σμιττιανών θέσεων), “σε μ[ί]α οικονομικά προσδιορισμένη κοινωνία, της οποίας η τάξη, δηλαδή η προβλέψιμη λειτουργία, λαμβάνει χώρα στην περιοχή οικονομικών κατηγοριών, δεν μπορεί από καμ[ί]α νοητή άποψη να απαιτήσει κανείς ένα οποιοδήποτε μέλος της κοινωνίας να θυσιάσει τη ζωή του χάριν της απρόσκοπτης λειτουργίας της. Συγκεκριμένα, η θεμελίωση μ[ί]ας τέτοιας απαίτησης με οικονομικές σκοπιμότητες θα αποτελούσε αντίφαση προς τις ατομικιστικές αρχές μ[ί]ας φιλελεύθερης οικονομικής τάξης και δεν θα μπορούσε ποτέ να δικαιολογηθεί με τους κανόνες ή τα ιδεώδη μ[ί]ας νοούμενης ως αυτόνομης οικονομίας. Ο μεμονωμένος άνθρωπος μπορεί να πεθάνει εθελοντικά για ό, τι θέλει· αυτό είναι, όπως κάθε τι σημαντικό σε μ[ί]α ατομικιστική-φιλελεύθερη κοινωνία, εντελώς προσωπικό του ζήτημα, δηλαδή ζήτημα της ελεύθερης, μη ελεγχόμενης απόφασής του, το οποίο δεν αφορά κανέναν άλλον παρά μόνο τον ελεύθερα αποφασίζοντα”⁴⁶⁵, άποψη ενδεικτική της ευστοχίας του ως προς τις αντιφάσεις των φιλελεύθερων συστημάτων διακυβέρνησης.

⁴⁶¹ *ΕΠ*, §3, σελ. 54-55.

⁴⁶² Βλ. ενδ. *ΕΙΑ*, σελ. 24-25: “Εχθρός είναι οτιδήποτε γεννά ανησυχητικό αποπροσανατολισμό κ[α]ι επομένως κίνδυνο, οτιδήποτε εμποδίζει τον προσανατολισμό με τη θετική έννοια και μόνον αρνητικά μπορεί να ληφθεί υπ’ όψιν[ν] κατά την προσπάθεια προσανατολισμού. Άρα ο εχθρός δεν είναι υποχρεωτικά πρόσωπο· εξ’ ίσου καλά μπορεί να τον εκπροσωπεί ορισμένη ιδέα, η επικράτηση της οποίας απειλεί να γκρεμίσει την κοσμοεικόνα και την αντίστοιχη ταυτότητα -μολονότι στην πραγματικότητα το αίσθημα της αβεβαιότητας και της απειλής, δηλαδή την εχθρότητα, δεν την γεννά η ιδέα καθ’ εαυτή, αλλά η αναπόδραστη ενεργός ή δυναμική της σύνδεση με συγκεκριμένα πρόσωπα. Όπως ο εχθρός δεν είναι υποχρεωτικά συγκεκριμένο πρόσωπο, έτσι και το υποκείμενο, του οποίου η ταυτότητα εν μέρει θεμελιώνεται κ[α]ι εν μέρει κατασφαλίζεται ή νομιμοποιείται, δεν οφείλει να εμφανίζεται αυτοπροσώπως μέσα στην κοσμοεικόνα”.

⁴⁶³ Βλ. *ΘΠ*.

⁴⁶⁴ Για τον Schmitt, “ο πόλεμος είναι ο ένοπλος αγώνας μεταξύ οργανωμένων πολιτικών ενότητων, ο εμφύλιος πόλεμος είναι ένοπλος αγώνας εντός μ[ί]ας (καθισταμένης όμως έτσι προβληματικής) οργανωμένης ενότητας. Το ουσιώδες στην έννοια του όπλου είναι ότι πρόκειται για ένα μέσο φυσικής θανάτωσης ανθρώπων. Όπως ακριβώς η λέξη Εχθρός, έτσι και η λέξη σύγκρουση πρέπει να νοηθεί με το νόημα της υπαρξιακής της πρωτογένειας. [...]. Οι έννοιες Φίλος, Εχθρός και Σύγκρουση παίρνουν το πραγματικό τους νόημα διά της διαρκούς αναφοράς τους ιδίως στην πραγματική δυνατότητα της φυσικής θανάτωσης. Ο πόλεμος είναι συνέπεια της εχθρότητας, διότι αυτή είναι η υπαρξιακή άρνηση μ[ί]ας άλλης ύπαρξης. Ο πόλεμος είναι μόνο η ακραία πραγμάτωση της εχθρότητας. Δεν χρειάζεται να είναι κάτι το καθημερινό, το κανονικό, ούτε επίσης χρειάζεται να τον αισθάνεται κανείς ως κάτι το ιδεώδες ή το ευκαίο, πρέπει όμως ωστόσο να παραμείνει υπαρκτός ως πραγματική δυνατότητα όσο έχει νόημα η έννοια του Εχθρού”, (*ΕΠ*, §3, σελ. 54-55). Η ομοιότητα έγκειται στο ότι και οι δύο (Κονδύλης και Schmitt), αντιπαρέρχονται τον Clausewitz, {Schmitt: “Ο ίδιος ο πολεμικός αγώνας δεν είναι, ιδωμένος αυτός καθ’[ε]αυτόν, η «συνέχεια της πολιτικής με άλλα μέσα», όπως λανθασμένα παρατίθενται τις περισσότερες φορές οι περιβόητες λέξεις του Clausewitz [βλ. κυρ. την υποσ. 10 του ίδιου του Schmitt για τον Clausewitz], αλλά έχει, ως πόλεμος, τους δικούς του στρατηγικούς, τακτικούς και άλλους κανόνες και όψεις, που όμως όλα προϋποθέτουν ότι υπάρχει ήδη η πολιτική απόφαση για το ποιος είναι ο Εχθρός”, (*ΕΠ*, §3, σελ. 55-56)}, ενώ η έννοια του Εχθρού και του Φίλου *συνδέεται στενά τόσο στην κονδυλική όσο και στη σμιττιανή σκέψη με την έννοια του Πόλεμου* [(Πέραν των όσων ανωτέρω αναφέρονται), βλ. Schmitt: “Το φαινόμενο του Πολιτικού μπορεί να κατανοηθεί μόνο μέσω της αναφοράς στην πραγματική δυνατότητα κατάταξης σε Φίλους και Εχθρούς, αδιάφορο τι θρησκευτική, ηθική, αισθητική, οικονομική αξιολόγηση του Πολιτικού συνεπάγεται αυτή η κατάταξη. Ο Πόλεμος ως το ακραίο πολιτικό μέσο, αποκαλύπτει την αποτελούσα το θεμέλιο κάθε πολιτικής αντίληψης δυνατότητα αυτής της διάκρισης μεταξύ Φίλου και Εχθρού και ως εκ τούτου έχει νόημα μόνο όσο αυτή η διάκριση είναι πραγματικά δεδομένη ή τουλάχιστον δυνατή στην ανθρωπότητα”, ό.π., §3, σελ. 58].

⁴⁶⁵ *ΕΠ*, §5, σελ. 75-76.

Συγχρόνως όμως, η σμιττιανή σκέψη (ως πρόδρομος πλέον της κονδυλικής) τίθεται ενάντια στην κανονιστικότητα όπως εκφράστηκε στις λογκκρατικές τοποθετήσεις υπό το πρίσμα ότι υφίσταται έναντι της “κανονιστικής”, προτεραιότητα “υπαρξιακή”⁴⁶⁶, η οποία και προεδρεύει λειτουργιστικά στη συγκροτητική της έννοιας του πολέμου επιχειρηματολογικής δομής⁴⁶⁷.

Οι έννοιες στις οποίες μπορεί να εντοπιστεί η συνάφεια του θεωρητικού στοχασμού του Schmitt με εκείνον του Κονδύλη, είναι κατεξοχήν η έννοια της απόφασης, αλλά (και κυρίως) η έννοια του εχθρού (σε αντιστοιχία με την κονδυλική έννοια της έχθρας ως αντικείμενη προς την έννοια της φιλίας)⁴⁶⁸. Ο ίδιος ο Κονδύλης θα αρνηθεί την θεωρητική του συνάφεια με τον C. Schmitt, επισημαίνοντας τη[v] διαφοροποίησή του αναφορικά με το δίπολο φίλος-εχθρός (βλ τις συνεντεύξεις του).

Σκοπός του παρόντος υποκεφαλαίου ήταν να εκτεθεί συνοπτικά η σμιττιανή σκέψη ως μήτρα εντός της οποίας επώαστηκε ο φιλοσοφικοπολιτικός στοχασμός του στοχαστή από την Ολυμπία⁴⁶⁹, ειδικότερα δε αναφορικά με τις προαναφερθείσες

⁴⁶⁶ Βλ. *ΕΠ*, §5, σελ. 76-77: “Ο πόλεμος, η ετοιμότητα αγωνιζομένων ανθρώπων να θανατωθούν, η φυσική θανάτωση άλλων ανθρώπων οι οποίοι βρίσκονται στην πλευρά του Εχθρού, όλα αυτά δεν έχουν κανένα κανονιστικό, αλλά μόνον υπαρξιακό νόημα και μάλιστα στην άμεση πραγματικότητα της κατάστασης ενός πραγματικού αγώνα εναντίον ενός πραγματικού Εχθρού, όχι σε οποιαδήποτε ιδεώδη προγράμματα ή κανονιστικότητες. Δεν υπάρχει κανένας ορθολογικός, κανένας, όσο ορθός κ[α]ι αν είναι, κανόνας, όσο τέλειο κ[α]ι αν είναι, κοινωνικό ιδεώδες, καμ[ί]α νομιμοποίηση ή νομιμότητα, τα οποία θα μπορούσαν να δικαιολογήσουν το ότι οι άνθρωποι αλληλοεξοντώνονται γι’ αυτό”. Πέραν του σμιττιανού μεθοδολογικού ντεσιζιονισμού (“δεν υπάρχει κανένας ορθολογικός, κανένας, όσο ορθός κ[α]ι αν είναι, κανόνας), η συνάφεια με τις απόψεις του Κονδύλη είναι εμφανής. Πρβλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^β.

⁴⁶⁷ Βλ. C. Schmitt, *Η έννοια του Πολιτικού*, μφ., εισαγ.: Α. Λαβράνου, επιμ.: Γ. Σταμάτης, Αθήνα, Κριτική, 1988, §5, σελ. 78: “Το νόημα ενός πολέμου δεν βρίσκεται στο ότι διεξάγεται για ιδανικά ή για κανόνες δικαίου, αλλά στο ότι διεξάγεται εναντίον ενός πραγματικού Εχθρού”. Επιπροσθέτως, μία ομοιότητα στη δομή σκέψης των δύο μεγάλων στοχαστών έγκειται στο ότι ενώ για τον Schmitt “ο πανηγυρικός «διωγμός του πολέμου» δεν αναιρεί τη διάκριση μεταξύ Φίλου και Εχθρού, αλλά της δίνει μέσω των νέων δυνατοτήτων μ[ί]ας διεθνούς κήρυξης σε hostis νέο περιεχόμενο και νέα ζωή” (ό.π., §5, σελ. 79), στον Κονδύλη, η άρνηση της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης απλώς επιβεβαιώνει την ισχύ της, (*ΙΑ*). Αν και επί διαφορετικών θεμάτων, η ομοιότητα στη μορφολογία των επιχειρημάτων είναι εμφανής.

⁴⁶⁸ Και φυσικά, οι θέσεις τους αναφορικά με τις αξίες. Αντιπαραβάλλοντας τον θεωρητικό τους στοχασμό περί αξιών, μπορούμε να διαπιστώσουμε μία άμεση συνάφεια, καθώς, όσο για τον Schmitt “ο έσχατος κίνδυνος [...] δεν έγκειται ούτε καν στην ύπαρξη μέσωσων εξόντωσης και κάποιας προσχεδιασμένης δολιότητας των ανθρώπων. Συνίσταται στο αναπόφευκτο μ[ί]ας ηθικής υποχρέωσης. Οι άνθρωποι που μεταχειρίζονται εκείνα τα μέσα ενάντια σε άλλους ανθρώπους, νιώθουν αναγκασμένοι να εξοντώσουν και ηθικά αυτούς τους άλλους ανθρώπους, δηλαδή τα θύματα και αντικείμενά τους. Πρέπει να χαρακτηρίσουν την απέναντι πλευρά εγκληματική και απάνθρωπη στο σύνολό της, χωρίς καμία απολύτως αξία. Διαφορετικά είναι οι ίδιοι εγκληματίες και απάνθρωποι. Η λογική της αξίας και της έλλειψης αξίας αναπτύσσει όλη της την εξοντωτική συνέπεια. Προκαλεί δε νέες και συνεχώς βαθύτερες διακρίσεις, ποινικοποιήσεις και υποτιμήσεις, μέχρι τον αφανισμό κάθε ανάξιας να ζει ζωής”, (*ΘΑ*, σελ. 89), τόσο για τον Κονδύλη “δεν υπάρχουν αξίες, ούτε μάχονται αξίες αναμεταξύ τους, παρά μόνο συγκεκριμένες υπάρξεις, οι οποίες μέσω της διατύπωσης και της ερμηνείας αξιών προσπαθούν να ανατρέψουν ή να εδραιώσουν ορισμένες σχέσεις μεταξύ τους (*ΙΑ*, σελ. 135). Για τον Schmitt, πρβλ. στο ίδιο, σελ. 74.

⁴⁶⁹ Δεν θεωρώ εδώ περιττό να διευκρινίσω ότι η συστοίχιση του C. Schmitt με τον εθνικοσοσιαλιστικό χώρο μετά το 1933, η δράση του ως θεωρητικού του Ράιχ (βλ. ενδ. τις επιφυλλίδες του), καθώς και οι έντονα αντισημιτικές τοποθετήσεις του δεν μπορούν να θεωρηθούν (υπό την ορμή πιθανώς της απόδειξης της όντως υπάρχουσας συνάφειας με τη[v] σκέψη του Π. Κονδύλη) επιλήψιμες αναφορικά με τον στοχασμό του τελευταίου στο βαθμό τον οποίο δεν μπορεί να αποδειχθεί η οποιαδήποτε *ιδεολογική* σχέση μεταξύ των δύο. Βιαστικές αποτιμήσεις, οι οποίες λησμονούν τις πολιτικές καταβολές του στοχαστή από την Ολυμπία μπορούν να θεωρηθούν μόνο ως ιδεολογικά φορτισμένες ερμηνείες, ακόμα και αν στα έργα *Θεωρία Πολέμου*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1997, (στο εξής *ΘΠ*) και *Πλανητική πολιτική μετά τον ψυχρό πόλεμο*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1992, (στο εξής *ΠΠ*), εκτίθενται απόψεις

έννοιες, να προβληθεί με ποιον τρόπο η σμιττιανή περιγραφική θεωρία οδηγεί τον Κονδύλη στη διατύπωση της δικής του θεώρησης του πολιτικού ως το πεδίο απλώς στο οποίο εκδηλώνονται οι συσχετισμοί δυνάμεων των υποκειμένων τα οποία διάκινται εχθρικά ή φιλικά μεταξύ τους, και τέλος να διαπιστωθεί η ορθότητα των ενστάσεων τις οποίες εγείρει ο Π. Κονδύλης στον θεωρητικό του προκάτοχο στη συστηματική τους ανάλυση. Ο Κονδύλης αρνείται τη συνάφειά του με τον Schmitt αναφορικά με το ερμηνευτικό μοτίβο “φίλος-εχθρός”, στο *ΟΑ*, σελ. 108-109: “Επιμένω στο σημείο αυτό για λόγους ουσίας και όχι για να διεκδικήσω το δικαίωμα της θεωρίας μου να ονομάζεται «φιλοσοφική»· η έννοια της «φιλοσοφίας» είναι τόσο αόριστη, ώστε ευχαρίστως την παραχωρώ σ’ όποιον θέλει να την κρατήσει αποκλειστικά για τον εαυτό του. Επίσης[,] λόγοι ουσίας και όχι λόγοι επιστημολογικού γοήτρου με ωθούν να αρνηθώ την άποψη του κ. Γεωργίου ότι η κοινωνική μου οντολογία στην πραγματικότητα είναι απλώς πολιτική θεωρία, εφ’ όσον θέτει στο επίκεντρό της τη σχέση φίλου-εχθρού. Κατ’ αρχήν[,] είναι σφάλμα να χαρακτηρίζεται η σχέση αυτή μονομερώς «ανταγωνιστική», εφ’ όσον είναι εκπεφρασμένα διπλή, δηλώνει δηλ. ότι το υποκείμενο δεν έχει μόνο εχθρούς αλλά και φίλους [...]. Αλλά η η εννοιολογική σύγχυση προχωρεί πολύ βαθύτερα. Όπως είναι γνωστό, ο ορισμός της πολιτικής σχέσης ως σχέσης φίλου-εχθρού προέρχεται από τον C. Schmitt. Ο κ. Γεωργίου, τώρα, ακούει να γίνεται λόγος για σχέση φίλου-εχθρού, οι συνειρμοί του τον οδηγούν στον Carl Schmitt και με μόνο έρεισμα αυτούς τους συνειρμούς συμπεραίνει ότι εγώ αποδέχομαι τον ορισμό του Carl Schmitt και συνάμα τον γενικεύω, πολιτικοποιώντας έτσι την κοινωνική μου οντολογία. Αλλά σε ποιο κείμενό μου έχει διαβάσει ότι αποδέχομαι τον ορισμό του Schmitt; Όπως ελπίζω να δείξω εκτενώς σ’ ένα μελλοντικό μου δημοσίευμα, το κρίσιμο λογικό σφάλμα και άλμα του Schmitt είναι ότι πήρε μια σχέση με ανθρωπολογικό και καθολικό κοινωνικό βεληνεκές και τη χρησιμοποίησε για να οριοθετήσει και να ορίσει ένα πεδίο στενότερο από το πεδίο τόσο της ανθρωπολογίας όσο και της κοινωνίας· όμως[,] η ειδοποιός διαφορά του ευρύτερου γένους δεν μπορεί να συμπίπτει με την ειδοποιό διαφορά του στενότερου γένους, πιο απλά: το άλογο είναι τετράποδο ζώο, αλλά δεν μπορούμε να το ορίσουμε λέγοντας μόνον αυτό. Το ίδιο και η πολιτική: [E]ντός της υφίστανται σχέσεις φίλων-εχθρών, αλλά αυτές πρέπει να υφίστανται και εκτός της, άρα το ειδοποιό γνώρισμα της πολιτικής πρέπει να αναζητηθεί αλλού. Όπως είναι προφανές, αυτή η κριτική μου στον Schmitt διαφέρει ριζικά από τις συνήθεις κριτικές των ηθικιστών, οι οποίοι απορρίπτουν τον ορισμό του όχι γιατί είναι λογικά εσφαλμένος, αλλά γιατί θέλουν να πιστεύουν ότι από την πολιτική μπορεί να εξαλειφθεί το στοιχείο της έχθρας και η διηνεκής *δυνατότητα* μετεξέλιξης του στοιχείου αυτού σε θανάσιμη σύγκρουση. Αλλά η ύπαρξη έχθρας στην πολιτική και ο ορισμός της πολιτικής με βάση την έχθρα είναι δύο εντελώς διαφορετικά πράγματα –κι [’] έτσι αυταπατώνται όσοι νομίζουν ότι καταρρίπτοντας τον ορισμό του Schmitt θα «εξανθρωπίσουν» οριστικά και αμετάκλητα την πολιτική. Όπως και

οι οποίες δικαιολογημένα μπορούν να εκληφθούν ως κηήματα μιλιταριστικής σκέψης περισσότερο αρμόζουσας σε έναν εθνικόφρονα στοχαστή παρά έναν “λόγιο τροτσικιστή” (υπό την έννοια ότι η πολιτική του δράση ήταν σχεδόν ανύπαρκτη από όσο γνωρίζω τουλάχιστον) όπως ήταν ο Κονδύλης. Ο Κονδύλης δεν αποφεύγει να περιγράψει με λιγότερο “κοινωνιολογικά αποδεκτούς όρους” τη συντηρητική σκέψη λίγο πριν τον Β’ Παγκόσμιο στο *EDD*, σελ. 15, όπου αναφερόμενος στην προσπάθεια των νεομαρξιστών να διασώσουν τον προοδεντισμό της μαρξιστικής διαλεκτικής από τις αναγωγές της ως γεννώμενης (μόνο) από την αντίστοιχη εγγελιανή (κάτι που θα επανέφερε στο προσκήνιο τον ιδεαλισμό), θα αναφερθεί και στην αναγκαιότητα αυτής της προσέγγισης από πλευράς Lukács και Marcuse, “έργο ιδιαίτερα απαραίτητο μετά το 1933, όταν σημαντικά σημεία του εγγελιανού αποθέματος σκέψεων [Gedankengutes], απειλούνταν να σφετεριστούν από εθνικοσοσιαλιστικές ή εν πάση περιπτώσει δεξιών κατευθύνσεων τάσεις”.

να 'χει, η δική μου τοποθέτηση απέναντι στον παραπάνω ορισμό δείχνει ότι ο κ. Γεωργίου δεν έχει δίκιο όταν με μέμφεται ότι πολιτικοποιώ, άρα στενεύω την κοινωνική μου οντολογία. Αυτό θα συνέβαινε μονάχα εάν, όπως εκείνος υποθέτει αυθαίρετα, δεχόμουν τη θέση του C. Schmitt". Πέραν του ότι (πολύ πρόχειρα), θεωρώ αυθαίρετο *οποιοδήποτε λόγο με αναφορά στην κοινωνία ως διακριτή από την πολιτική* [περισσότερο απλά: κάθε λόγος περί κοινωνίας προϋποθέτει ότι η τελευταία είναι κατ' ανάγκη πολιτική], ο Κονδύλης στο ανωτέρω απόσπασμα (όπως και ο Θ. Γεωργίου) εκλαμβάνει (-ουν) τον όρο *πολιτική* στη συνάφειά του με τον όρο *κοινωνία* ή καλύτερα «την» κοινωνία είτε ως *apolitik* είτε (εν προκειμένω) ως *πολιτικοποιημένη*, καθώς θεωρεί (-ούν) ότι το λάθος του Schmitt έγκειται στο ότι παίρνει “μία σχέση με ανθρωπολογικό και καθολικό βεληνεκές και τη χρησιμοποιεί για να οριοθετήσει και να ορίσει ένα πεδίο στενότερο τόσο της ανθρωπολογίας όσο και της *κοινωνίας*” (ό.π., η υπογράμμιση δική μου), ενώ ο θεωρητικός του αντίπαλος Θ. Γεωργίου μέμφεται τον Κονδύλη ότι *πολιτικοποιεί*, “άρα στενεύει την κοινωνική του οντολογία” , (ό.π., οι υπογραμμίσεις δικές μου). Πώς είναι πρακτικά εφικτό να στενεύει μία κοινωνιολογική θεώρηση όταν αντιμετωπίζει την κοινωνία ως πολιτική στο βαθμό τον οποίο κάθε (ιστορικά υπαρκτή τουλάχιστον) κοινωνία είναι εκ γενετής *αναγκαία πολιτική*; Εάν η έννοια της ανθρωπολογίας έχει μεγαλύτερο εύρος από εκείνη της πολιτικής, τίνι τρόπο δικαιολογείται η χρήση εντός της κονδυλικής σκευής (πολιτικών ούτως ή άλλως όσο και κατά τον ίδιο) εννοιών όπως της *φιλίας* και της *έχθρας*; (φίλος ή εχθρός μπορεί να είναι κάποιος μόνο μέσα σε μία πολιτική κοινωνία), της αύξησης της ισχύος, κ.λ.π.;

Κλείνοντας, και εν συναφεία με τα όσα έχουν προηγηθεί, “[π]ολιτική σκέψη και πολιτικό ένστικτο δοκιμάζονται λοιπόν θεωρητικά και πρακτικά στην ικανότητα της διάκρισης μεταξύ Φίλου και Έχθρου. Τα ύψιστα σημεία της μεγάλης πολιτικής είναι ταυτόχρονα οι στιγμές, στις οποίες βλέπει κανείς συγκεκριμένα και καθαρά τον Έχθρο ως Έχθρο. [...]. Αλλά και αντιστρόφως: [Π]αντού στην πολιτική ιστορία, στην εξωτερική όσο και στην εσωτερική πολιτική, η ανικανότητα ή η απροθυμία γι' αυτή εμφανίζεται ως σύμπτωμα του πολιτικού τέλους. Στη Ρωσία[,] οι καταρρέουσες κοινωνικές τάξεις ανύψωσαν ρομαντικά πριν την Επανάσταση τον Ρώσο αγρότη σε καλό, χρηστικό και χριστιανικό μουζικό. Σε μία ευρισκόμενη σε σύγχυση Ευρώπη[,] μία ρελατιβιστική μπουρζουαζία πάσχιζε να κάνει όλους τους νοητούς εξωτικούς πολιτισμούς αντικείμενο της αισθητικής της κατανάλωσης. Πριν από την Επανάσταση του 1789[,] η αριστοκρατική κοινωνία της Γαλλίας διακατεχόταν από τον οίστρο για τον “εκ φύσεως καλό άνθρωπο” και τον [“]συγκινητικά ενάρετο λαό[”]”⁴⁷⁰.

Στις άλλες πηγές του Π. Κονδύλη⁴⁷¹ οφείλουμε να συμπεριλάβουμε και τον Spinoza φυσικά⁴⁷². Είναι ευκρινές, προσεγγίζοντας προσεκτικά τη[v] γενικότερη ανθρωπολογία του Π. Κονδύλη, ότι ο ηθικός αποχρωματισμός της Φύσης, ο οποίος επετεύχθη με τον φιλοσοφικό στοχασμό του Baruch Spinoza, έχει επηρεάσει τη σκέψη του προσανατολίζοντάς την γενικότερα προς την έννοια της *περιγραφικότητας*⁴⁷³. Όμως, (και πάντα αναφορικά με τη συνάφεια Κονδύλη-Spinoza ως προς το αίτημα της περιγραφικότητας, ο Spinoza παρέμεινε περιγραφικός, γιατί πολύ απλά απέφυγε να μιλήσει για ηθική, έστω και αν τιτλοφόρησε το κυριότερο έργο του υπό τον τίτλο “Ηθική”. Αν εξετάσουμε τη σκέψη του Spinoza προσεκτικά,

⁴⁷⁰ *ΕΠ*, σελ. 102-103.

⁴⁷¹ Πέραν των στοχαστών τους οποίους αναφέρει στο άρθρο του “Οι στοχαστές που επηρέασαν τη σκέψη μου”, *Ελευθεροτυπία*, 25 Ιούλη 1998, (σελ. 16).

⁴⁷² Βλ. *ΑΧ* κυρίως, αλλά και άλλες κονδυλικές διατυπώσεις.

⁴⁷³ Πρβλ. *ΕΑ*, σελ. 187. (Αναφορικά με τον Hobbes και τη[v] στόχευση του περιγραφισμού).

βλέπουμε ότι η περιγραφικότητά του περιορίζεται στους τομείς της κοσμολογίας και της πολιτικής, αφού, με την *Πραγματεία Περί της Διόρθωσης της Νόησης*, (αλλά και με τη[ν] γενικότερη στόχευση της Ηθικής), ο Spinoza θα υποδείξει τρόπους “ρύθμισης” των γνωσιολογικών διαδικασιών του ανθρώπινου νου, θα προχωρήσει δηλαδή σε μία κανονιστική ανθρωπολογία. Ό, τι ο Κονδύλης δείχνει να υιοθετεί από τη σπινοζική σκέψη (αναφορικά πάντα με το αίτημα της περιγραφικότητας), δεν παραμένει ωστόσο στις διατυπώσεις περί Φύσεως, αλλά γίνεται η προσπάθεια να μεταφερθεί στη[ν] δική του ανθρωπολογία. Και το να εντοπίσουμε την παρανόηση (ή καλύτερα τη λαθεμένη υιοθέτηση της σπινοζικής περιγραφικότητας) είναι εξαιρετικά απλό, και φυσικά, είναι απλούστερος ο λόγος για τον οποίο η διαφοροποίηση λαμβάνει χώρα. Οι οπτικές γωνίες των δύο στοχαστών είναι διαφορετικές. Ενώ ο Κονδύλης μιλά παίρνοντας ουσιαστικά –ή προσπαθώντας να πάρει τον λόγο εξ’ ονόματος “όλων των ανθρώπων”-, στο έργο του Spinoza –τουλάχιστον αναφορικά με ζητήματα κοσμολογίας-, είναι σαν να μιλά η ίδια η φύση. Δηλαδή: Ενώ ο Κονδύλης προσπαθεί να αποδείξει ότι δεν υφίσταται ανάγκη να υπάρχει λόγος περί Ηθικής, στον Spinoza, δεσπόζει (υπόρρητα) η απλούστατη ιδέα ότι ουσιαστικά, *δεν υπάρχει Ηθική* (με την έννοια της Ηθικολογίας βέβαια, με την έννοια της υπόδειξης κανόνων του ορθού ηθικού πράττειν), αφού η ίδια η νόηση υπαγορεύει –εάν και εφ’ όσον ένας άνθρωπος κατέχει τη[ν] σοφία⁴⁷⁴, το πώς πρέπει (εάν θέλει να αυξήσει τους όρους και τις δυνατότητες της διαβίωσής του, αυξάνοντας τα ενεργητικά του συναισθήματα) να ενεργεί.

⁴⁷⁴ Υπό το πρίσμα της διάκρισης μεταξύ ενός σοφού και ενός αμαθούς ανθρώπου, ο Spinoza, συγκροτεί μία ανθρωπολογία του γνωρίζειν, συνθέτει δηλαδή την κοινή πρακτική της καθημερινής ζωής του σοφού ανθρώπου με την οπτική της ιδιαίτερης ιδιοσυστασίας του ως όντος το οποίο γνωρίζει με βάση το τρίτο είδος γνώσης. Αφιερωμένο στο θέμα αυτό είναι το άρθρο του Otto Pfersmann, “Spinoza et l’ anthropologie du savoir”, στα πρακτικά του συνεδρίου «Spinoza, Science et Religion. De la méthode géométrique à l’ interprétation de l’ écriture Sainte», Vrin, Paris, 1982, σελ. 55-63, υπό το πρίσμα της εκδήλωσης της ενότητας θεωρίας και πράξης σε κοινωνικό επίπεδο. Ας προσθέσουμε εδώ και τη σημείωση του J. Lacroix, από το *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris, 1970, σελ. 125: “Ο σπινοζισμός δεν είναι μία φιλοσοφία της συνείδησης, αλλά [μία φιλοσοφία] της ανταμοιβής της συνείδησης”, (η μτφ. δική μου).

Κεφάλαιο Δεύτερο.

Όροι διάρθρωσης της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης.

I. Ο γνωσιοθεωρητικός σκεπτικισμός του Π. Κονδύλη ως πυρήνας της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης.

Στα όσα προηγήθηκαν, έγινε προσπάθεια να δειχτεί με ποιόν τρόπο η περιγραφική θεωρία της απόφασης αντλεί το εννοιολογικό της λογισμικό από την χομπσιανή ανθρωπολογία και οικοδομείται μεθοδολογικά έχουσα ως θεμέλιό της την βεμπεριανή επιστημολογία. Στις γραμμές που ακολουθούν, γίνεται προσπάθεια να εκτεθεί αναλυτικά ο τρόπος συγκρότησης της κατά Κονδύλη περιγραφικής αποφασιαρχικής θεωρίας και του ηθικού σχετικισμού στον οποίο ο κονδυλικός σκεπτικισμός⁴⁷⁵ ως κινητήριο μοχλός της περιγραφικής θεωρίας την οποία εκθέτει

⁴⁷⁵ Αν και ο Κονδύλης δεν αποδέχεται τον χαρακτηρισμό του σκεπτικιστή, (βλ. *ΟΑ*, σελ. 117, *ΜΠ*, σελ. 154: “Κάτω απ’ αυτές τις αμφίβολες προϋποθέσεις ο κ. Βιρβιδάκης με κατατάσσει στους σκεπτικιστές, χωρίς εγώ να έχω γράψει πουθενά ότι ανήκω σ’ αυτούς και χωρίς να θεωρώ τον εαυτό μου ως τέτοιο”), το ζήτημα κατά πόσο τελικά ο Κονδύλης τάσσεται (ρητώς) με τον σκεπτικισμό ή όχι δημιουργεί αρκετά προβλήματα. Σε άλλο σημείο του έργου του θα κρατήσει μετριοπαθέστερη θέση, (“δεν θεωρώ τον εαυτό μου σκεπτικιστή με την τρέχουσα έννοια”, *ΑΧ*, σελ. 23), ενώ υπόρρητα, και παρά την αντίθετη επιδίωξή του (“ενάντια στον γνωσιοθεωρητικό σκεπτικισμό υποστηρίζω εμφατικά στο βιβλίο μου [πρόκειται για το *ΙΑ*, σημ. του συντ.] τη δυνατότητα γνώσης των ανθρωπίνων πραγμάτων και την κατάρτιση μιας κοινωνικής οντολογίας, και όταν ζητώ την αξιολογικά ελεύθερη θεώρηση το κάνω ακριβώς για να θεμελιώσω μία τέτοια γνώση η πρόθεση εδραίας γνώσης δεν μπορεί λοιπόν να μου αμφισβητηθεί”, *ΟΑ*, σελ. 117, *ΜΠ*, σελ.154), παραδέχεται τη σύνταξή του με τον σκεπτικισμό, όταν θεωρεί τις επιχειρηματολογικές προϋποθέσεις της θεωρίας της απόφασης ως εραπτόμενες με αυτόν, [βλ. *ΙΑ*, σελ. 16: “Αν εκπροσωπούσαν απροκάλυπτα τον εγγενή ριζοσπαστικό σκεπτικισμό της αξιολογικά ελεύθερης θεώρησης, δηλαδή την αδιαφορία της απέναντι σε κανονιστικές αρχές”, ή, “(Στην παραδοσιακή του μορφή το επιχείρημα έχει ως εξής: Πώς μπορεί να είναι ο σκεπτικιστής σίγουρος για την ορθότητα της δικής του θέσης αφού αμφισβητεί την ορθότητα όλων των θέσεων;”), (ό.π., σελ. 18). Επιπλέον, η άποψή του ότι δεν υφίσταται μία ηθική θεωρία η οποία θα “εξηγήσει εμπειρικά τους λόγους της πρακτικής αποτυχίας των ηθικών θεωριών ως σήμερα, χωρίς ταυτόχρονα να αυτοαναιρείται ως θεωρία”, (*ΟΑ*, σελ 124), δεν μπορεί να εκληφθεί αν όχι ως *οδηγούσα*, τουλάχιστον ως *αφορμώμενη* από τον σκεπτικισμό; Τις συνθήκες άρνησης όχι μόνο του σκεπτικισμού, αλλά και του μηδενισμού (υπό την πεσσιμιστική και όχι μη δεοντολογικά κανονιστική έννοια) από τη θεωρία του ο Κονδύλης αναλύει εκτενώς στο *ΟΑ*, (ό.π., σελ. 117): “Ο, τι ονομάζω ο ίδιος «μηδενισμό» της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης δεν σχετίζεται με κανενός είδους σκεπτικισμό, παρά σημαίνει, [...], ότι ο κόσμος και ο άνθρωπος εξ’ αντικειμένου δεν έχουν νόημα”, αλλά και 119 (ό.π.). Ακόμα και αν δεχτούμε το ότι η θεωρία της απόφασης είναι μηδενιστική υπό την έννοια που θεωρεί ο Κονδύλης (όχι δηλαδή απαραίτητα υπό την έννοια ενός απαισιόδοξου μηδενισμού μιας υπαρξιστικά προσανατολισμένης φιλοσοφίας), και ότι γνωσιοθεωρητικός και ηθικός σκεπτικισμός διακρίνονται σαφώς μεταξύ τους (ό.π.), η προαναφερθείσα πλήρης αποτυχία όλων των ηθικών θεωριών πώς μπορεί να εκληφθεί αν όχι ως μία πεσσιμιστική (ηθικά) μηδενιστική θέση; Κατά πόσο τελικά η διάκριση γνωσιοθεωρίας και ηθικής είναι ικανή να άρει τον επελαύνοντα στις περισσότερες σχετικές διατυπώσεις του Κονδύλη πεσσιμιστικό μηδενισμό; Για το ερώτημα κατά πόσο τελικά η θεωρητική στάση του Κονδύλη επιβεβαιώνει ή όχι τον χαρακτηρισμό του σκεπτικιστή γενικά, βλ. επίσ. Π. Νούτσος, “Στις ρίζες της κοινωνικής «οντολογίας»: Μέθοδος και Πολιτική στη σκέψη του Π. Κονδύλη, στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την “κοινωνική οντολογία”*, επ. ημερ., Ελληνικά. Γράμματα-Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001, σελ. 109 κ.ε.. Εκτιμώ επιπλέον, ότι ο Κονδύλης δεν αντιλαμβάνετο τον όρο *Σκεπτικός* υπό την έννοια του *Ζητητικός*, [πρβλ. υποσ. της παρούσας, αναφορικά με τη διάκριση μεταξύ *Nescio* και *Nesciam*, καθώς και το άρθρο (με απ’ ευθείας αναφορές στους Πύρρωνα και Σέξτο Εμπειρικό), του Β. C. Southgate, “Ataraxia or Pytho’ s aims and achievements”, *Σκέψ.*, τόμ. 1, 1990, σελ. 7-26 για τη “θετική φύση του Πυρρωνισμού η οποία εκφράζεται ακόμα περισσότερο στους σκοπούς της, ή στον υπέρτατο σκοπό, ο οποίος είναι, (ξανά) «η ελπίδα κατάκτησης του εφησυχασμού» ή της «αταραξίας”], (σελ. 10, οι παρενθέσεις δικές μου)], αλλά αποδίδει στον σκεπτικισμό μόνο την ιδιότητα του φιλοσοφείν ριζικώς

οδηγεί, έχοντας τον στόχο να θεμελιώσει στις παραδοχές της την ταύτισή του με μία συγκεκριμένη φιλοσοφική παράδοση, αυτή των προκατόχων του. Η πρώτη φορά κατά την οποία ο Π. Κονδύλης συνδέει ρητώς στο κείμενό του τη θεωρία της απόφασης με τον σκεπτικισμό, (παρά το ότι για τον ίδιο “δεν υφίσταται κα[μ]μία λογικά αναγκαία συνάφεια ανάμεσα στον γνωσιοθεωρητικό σκεπτικισμό και στον ηθικό σχετικισμό”⁴⁷⁶), θα σημάνει μεθοδολογικά την έναρξη συγκρότησης της δικής του “περιγραφικής” θεωρίας της απόφασης. Η προσπάθεια όμως αποσύνδεσης μεταξύ των δύο αυτή όπως θα δειχθεί δεν θεμελιώνεται σε εδραία επιχειρήματα και συνεπώς αποτελεί μία *sine qua non* προϋπόθεση, καθώς τίθεται *αυθόρμητα* (ντεσιζιονισμός). Περισσότερο απλά: Εκ πρώτης όψεως ο σκεπτικισμός δεν οδηγεί άρδην στην κονδυλική αποφασιαρχική θεωρία, καθώς ο γνήσιος σκεπτικισμός ουσιαστικά απαγορεύει την υιοθέτηση μίας γενικής τοποθέτησης του ερευνητή με τη σύστοιχη εδραίωση της κοσμοεικόνας στην οποία η αποφασιαρχική θεωρία (εν προκειμένω) οδηγεί. Η αντίφαση είναι υπέρ το δέον εμφανής, στον βαθμό τον οποίο μπορεί να αποδειχθεί εδώ ότι τελικά ο κονδυλικός σκεπτικισμός *οδηγεί* σε σχετικισμό και δη ηθικό. Σε αυτήν την περίπτωση, ο σκεπτικισμός ως θεμέλιο της κονδυλικής αποφασιαρχικής θεωρίας καταρρέει, αφήνοντας *εκκρεμή* την περιγραφική θεωρία της απόφασης σε τέτοιο βαθμό, ώστε να την κάνει να αναζητήσει αλλού τα γνωσιοθεωρητικά της θεμέλια (ισχύς, δίπολο φίλος-εχθρός, γούστο, μελαγχολία κ.ο.κ.). Οι έννοιες της κοσμοεικόνας, της ταυτότητας της κοσμοθεωρίας (*Weltanschauung*) καθώς και το δίπολο Φίλος - Εχθρός λειτουργούν ρυθμιστικά εντός της τοποθέτησης του Κονδύλη έναντι των επιστημονικών κοινοτήτων, εξαρτώμενες δε άμεσα από τις πρωτεύουσες ιεραρχικά έννοιες της *ισχύος* (επίτασης, αύξησης/επαύξησης της ισχύος) και της *απόφασης*, συγκεντρώνοντας την επιχειρηματολογία υπέρ του αναγκαία δομικού τους ρόλου σε κάθε επιστημολογικό *status* των εκάστοτε (σύμφωνα πάντα και με τον ίδιο) «συνομαδώσεων»⁴⁷⁷. Η

αμφισβητώντας, δεν αναγνωρίζει δηλαδή την περίπτωση να διακατέχεται ένας σκεπτικός από γνήσιο απορητικό/ζητητικό κίνητρο.

⁴⁷⁶ Αφού “η απόφαση: «δεν μπορώ να γνωρίσω τα πράγματα, άρα δεν υπάρχουν αντικειμενικές αξίες» είναι λογικά εσφαλμένη. Από τη θέση «δεν μπορώ να γνωρίσω τα πράγματα», προκύπτει απλώς ότι «δεν μπορώ να γνωρίζω αν οι αξίες είναι αντικειμενικές»”, *AX*, σελ. 100

⁴⁷⁷ Βλ. *EIA*, σελ. 25-28: “Στη νεότερη μαθηματική-φυσικοεπιστημονική κοσμοεικόνα, η οποία ήδη για πολεμικούς λόγους ήταν υποχρεωμένη να εξοβελίσει κάθε (ανοιχτό) ανθρωπομορφισμό, το υποκείμενο του δημιουργού της κοσμοεικόνας αρχικά περνά εντελώς στο περιθώριο, ενώ η σύνδεση της ταυτότητάς του με την κοσμοεικόνα, η οποία προκύπτει από τη θεωρητική-επιστημονική του απόφαση, γίνεται έμμεση και συμβολική. Με άλλα λόγια, το περιεχόμενο της θεωρίας και η ιεράρχηση των ιδεατών αξιών στο εσωτερικό της αποτελούν μ[ί]α συμβολική σύνοψη της επιδίωξης προσανατολισμού και ισχύος στο σύνολό της, ήτοι όλων των τοποθετήσεων του θεωρητικού-επιστημονικού υποκειμένου έναντι φίλων και εχθρών· μολονότι το υποκείμενο τούτο δεν εμφανίζεται καθόλου το ίδιο μέσα στη θεωρία, ωστόσο, καθώς διατυπώνει τη θεωρία, ανακοινώνει την ταυτότητά του με το *ότι* προβάλλει απέναντι σε άλλα υποκείμενα ως εκπρόσωπος *τούτης* της θεωρίας και *τούτης* της κοσμοεικόνας, καταλαμβάνοντας την αντίστοιχη θέση μέσα στην κοινότητα των ομοτέχνων του. [Σημειώνω εδώ ότι πέραν του ότι στο εν λόγω σημείο ο στοχαστής από την Ολυμπία απαξιώνει έμμεσα τη λειτουργία και το έργο της επιστήμης με τον υποβιβασμό της σε *τέχνη*, («κοινότητα των ομοτέχνων του»), η αντίφαση των θέσεων του είναι εμφανής. Περισσότερο συγκεκριμένα, το (ψευδ)ερώτημα *εάν* τελικά το υποκείμενο της επιστημονικής κοσμοεικόνας εμφανίζεται ή δεν εμφανίζεται στη θεωρία παραμένει ουσιαστικά αναπάντητο]. Ο προσανατολισμός και η επαύξηση της ισχύος, ήτοι η επιτυχής ενεργοποίηση της ταυτότητας του υποκειμένου διασφαλίζονται στην περίπτωση αυτή [...] με το ότι το υποκείμενο, υποτυπώνοντας μ[ί]α (μαθηματική ή φυσική) θεωρία, ανακαλύπτει τον τρόπο που του ταιριάζει για να βρει τη θέση του μέσα στην εκάστοτε ενδιαφέρουσα κοινωνία θεωρητικών, για να τοποθετηθεί απέναντι στα φλέγοντα ζητήματά της και μαζί απέναντι στους ομοτέχνους του. Η διαμόρφωση της θεωρίας ως πράξη ή διαδικασία της απόφασης, όπως εμείς εννοούμε τον όρο, συγχωνεύεται λοιπόν με τη συγκρότηση της ταυτότητας του θεωρητικού *ως* θεωρητικού. Τούτος κατέχει ταυτότητα στο βαθμό όπου μπορεί να προσανατολισθεί στο πεδίο της

μεθοδολογική του σκοπιά, η αποκρυστάλλωση της οποίας θα πραγματοποιηθεί με την έκδοση των συναφών του συστηματικών έργων *EIA*, *HIO*, των συνεντευξέων του και του ημιτελούς *Das Politische und der Mensch (Grundzüge der Sozialontologie)*, περιθωριοποιεί (σύμφωνα με τον ίδιο πάντα), τον θεωρητικό του στοχασμό, καθώς, το περιγραφικό μεταεπίπεδο της θεωρίας της απόφασης “παραμένει στο περιθώριο και απευθύνεται σε όσους είναι σε θέση να εκτιμήσουν γνώσεις και διαπιστώσεις πρακτικά περιττές ή και ανασχετικές. Αν σε ορισμένες εποχές γνωρίζει περισσότερη δημοσιότητα, ο λόγος είναι απλώς ότι η κανονιστική σκέψη βρίσκεται σε κρίση και θέλει να αυτοεπιβεβαιωθεί ασκώντας πολεμική εναντίον της και αναζητώντας αποδιοπομπαίους τράγους”⁴⁷⁸. Με την αυτοτοποθέτησή του αυτή στο περιθώριο⁴⁷⁹

θεωρίας και να εγείρει αξιώσεις ισχύος, ήτοι να ορίσει τον εαυτό του σε σχέση με άλλους θεωρητικούς (ως εκπροσώπους άλλων θέσεων και φορείς αντίστοιχων ταυτοτήτων). Η συγχώνευση της συγκρότησης της ταυτότητας με τη διαμόρφωση της θεωρίας γίνεται πρόδηλη αν δούμε τα πράγματα πιο προσεκτικά και διαπιστώσουμε ότι κάθε θέση γεννιέται ως αντίθεση ή, πράγμα εν τέλει ταυτόσημο, ως προσπάθεια διαμεσολάβησης μεταξύ δύο αντίθετων θέσεων. [...] Ο θεωρητικός ή ο επιστήμονας ίσως έχει την εντύπωση ότι ερευνά τον εξωανθρώπινο κόσμο ή αμιγή λογικά μεγέθη, όμως εκείνος ο κόσμος και τούτα τα μεγέθη φτάνουν ως τον ίδιο με τη διαμεσολάβηση της εκάστοτε ενδιαφέρουσας κοινωνίας και η διερεύνησή τους ισοδυναμεί με τη διερεύνηση των δυνατοτήτων πορισμού μί[ι]ας πάγιας θέσης, ήτοι ταυτότητας και ισχύος στο πλαίσιο της κοινωνίας αυτής. Ακριβώς για αυτό[...] ο θεωρητικός βεβαιώνεται για την αλήθεια των πορισμάτων του μονάχα αν μπορεί να καταβάλει με τα επιχειρήματά του όλες τις άλλες τοποθετήσεις: μπροστά σ’ αυτό το ύψιστο κριτήριο αλήθειας μέσα στην πρακτικά ενδιαφέρουσα κοινωνία έρχεται σε δεύτερη μοίρα η άμεση σύγκριση μεταξύ πορίσματος και γνωστικού αντικειμένου (αν υποθέσουμε ότι είναι καν δυνατή). Αίσθημα ισχύος είναι εδώ το αίσθημα ότι η οικεία ταυτότητα ως θεωρητικού παραμένει άτρωτη, εφ’ όσον κάθε άλλη τοποθέτηση μπορεί να ανασκευασθεί. Ωστε τη συνύφανση γνώσης και ισχύος δεν πρέπει να την κατανοήσουμε μονάχα όπως ο Bacon, δηλαδή με την έννοια ότι η γνώση δίνει ισχύ, αλλά επίσης και με την έννοια ότι η γνώση είναι ισχύς, ήτοι συμπυκνωμένη έκφραση των αξιώσεων ισχύος ορισμένης ταυτότητας”. Για το ότι «κάθε θέση γεννιέται ως αντίθεση, βλ. *EIA*, σελ. 50: “Ξεκινούμε από τη βασική διαπίστωση ότι κάθε θεωρητική θέση γεννιέται ως αντίθεση”. Κρίνω απαραίτητο να σχολιάσω ότι πέραν του ότι ο Κονδύλης με τις εν λόγω απόψεις αμφισβητεί ευθέως και χωρίς να προσφέρει σύστοιχα επιχειρήματα τις προθέσεις ουσιαστικά όλων των επιστημονικών κοινοτήτων γενικά και των επιστημόνων ειδικότερα (ατομικά), θέτει (με την εξαίρεσή της από τα πλαίσια της επιστημολογικής του θεώρησης) τη δική του επιστημονική τοποθέτηση εκτός δυνατότητας επιστημολογικής κριτικής, διενεργεί δε εν *κρυπτώ* (άνευ επιχειρημάτων) αυτή του την επιστημολογική απόφαση. Την ίδια στιγμή, η ανάγνωση της θεώρησής του με άξονα τον ίδιο, επιβεβαιώνει την ανεπιτυχή προσπάθεια αυτοεξαίρεσης των επιστημολογικών του θέσεων: “Μόνο[ν] με τη θεωρητική συγκρότηση ενός τέτοιου όλου μπορεί να δοθεί απάντηση σε έσχατα ερωτήματα, και όποιος θέλει να επιβιώσει μακροπρόθεσμα μέσα στην πολεμική οφείλει να αποδείξει την ικανότητά του να δίνει απαντήσεις σε έσχατα ερωτήματα, δηλαδή να παρέχει σίγουρο προσανατολισμό, κρατώντας βέβαια για τον εαυτό του το μονοπώλιο της απόφασης σχετικά με το ποια είναι τα «αληθινά» έσχατα ερωτήματα και υποβαθμίζοντας τα έσχατα ερωτήματα του εχθρού του σε ψευδοερωτήματα”, (*EIA*, σελ. 40).

⁴⁷⁸ *IA*, σελ. 14-15. Πρβλ. *OA*, σελ. 118, 123.

⁴⁷⁹ Ρητώς ο Κονδύλης αναφέρεται αρκετές φορές σ’ αυτή του την αυτοπεριθωριοποίηση. Άλλες φορές όμως αναφέρεται στη θεωρία του ως μεταεπίπεδη, (ουσιαστικά μεταφιλοσοφία), και το ερώτημα το οποίο ευθέως εκβάλλει λόγω της εμφανούς αντίφασης, είναι το τι τελικά εκ των δύο ισχύει. Επιπλέον (και κυρίως), τι υποχρεώνει τους υπολοίπους να αναγνωρίσουμε φιλοσοφικό χαρακτήρα στην “περιθωριοποιημένη σκέψη” (Εάν αποτελεί περιθώριο, υπό ποία έννοια είναι δυνατόν να εκληφθεί έστω ως “μετα”-φιλοσοφία); Ζητήματα ταυτότητας-ετερότητας, όπως αναφέρθηκε χαρακτηριστικά, υποχρεώνουν να ορίσουμε το έτερο μέσω του ταυτού. Τι όμως θα μπορούσαμε να ορίσουμε ως περιθώριο στη φιλοσοφία γενικά; Την μη επιδοκιμασμένη σκέψη ή την ανατρεπτική; Ο Κονδύλης πάντως χρησιμοποιεί τον όρο με την έννοια του ότι η θεωρία του δεν είναι επιδοκιμασμένη, ωστόσο όμως η “περιγραφική” θεωρία της απόφασης έγινε εκτός από αντικείμενο κριτικής, αντικείμενο αποδοχής. Το ευρύτερο βέβαια ερώτημα το οποίο καθιστά *ψευδερώτημα* το ερώτημα το οποίο υποβάλλει η κονδύλικη *αναστοχαστική* (και διη στο συγκεκριμένο σημείο εσκεμμένα προβαλλόμενη ως αναστοχαστικά *υποτιμώσα τον εαυτό* της) σκέψη παραμένει το εάν υπάρχει περιθώριο στη φιλοσοφία γενικά. Αν όντως η θεωρητικοφιλοσοφική του πρόταση παρέμεινε στο περιθώριο ποιος ο λόγος να γνωρίσει τελικά τόση δημοσιότητα; Επιπροσθέτως, η αναγνώριση της κονδύλικής θεώρησης ως

της φιλοσοφίας το έργο του Π. Κονδύλης αποκτά εξαιρετική σημασία. Με τον τρόπο αυτό θα αντιπαρατεθεί σε ολόκληρη τη φιλοσοφική παράδοση οποία έχει τις καταβολές της στον Σωκράτη⁴⁸⁰ και σχετίζεται τόσο με την προσπάθεια απόδοσης πλήρους νοήματος και σαφούς ορισμού στο περιεχόμενο μίας έννοιας όσο και με το αίτημα του φιλοσοφικού λόγου να αποτελέσει λόγο εδραίο, θεμελιωτικό, η εκφορά του οποίου θα συνοδεύεται από την επιδίωξη νομιμοποίησης των φιλοσοφικών πορισμάτων τα οποία θα θεωρούνται πλέον ως πορίσματα μίας αυστηρής επιστήμης. Ο ίδιος ο Κονδύλης εναντιώνεται στον πλατωνικό λόγο υποβιβάζοντάς τον σε λόγο εργαλειακό, λόγο επίκουρο στην επιδίωξη ισχύος⁴⁸¹ τάσσοντας εαυτόν σαφώς όχι

“μεταεπίπεδης”, προϋποθέτει θεωρητικά (είτε είναι ορθή, είτε σφαλερή), όλες τις προηγούμενες. Με ποιον τρόπο όμως την ίδια στιγμή την οποία τις προϋποθέτει (και σύμφωνα με τον Κονδύλη τις υπερβαίνει) “περιθωριοποιείται”; Τα ερωτήματα αυτά, όσο απλοϊκά και αν φαίνονται με μία πρώτη ματιά, είναι ικανά να οδηγήσουν (τοποθετημένα ως “ιοί” στην καρδιά της κονδυλικής θεωρητικής σκευής) την ανασκευή του χαρακτήρα της ως “περιθωριακή/περιθωριοποιημένη”.

⁴⁸⁰ “Ορίζουμε μία έννοια όταν θα την περιγράψουμε με τόσες και τέτοιες λέξεις, ώστε να μην μπορούμε στο τέλος ούτε να προσθέσουμε, ούτε να αφαιρέσουμε, ούτε να αλλάξουμε μία λέξη χωρίς να αλλάξει το νόημα της λέξης που επιθυμούμε να ορίσουμε”. Ο Κονδύλης εκτιμά ότι ο Σωκράτης όχι μόνο “διαλεκτικωτέρους έποιε τούς συνόντας” (όπως παραδίδει ο Ξενοφών, *Απομν.*, IV, V, 12), αλλά αντίθετα ήταν ένας “επα□ων του περιθωρίου” (*ΙΑ*, 232). Σύντομη αλλά ουσιαστική ανασκευή της ανωτέρω θέσης, στην επιστημονική ανακοίνωση του Π. Νούτσου, “Περί Ειρωνείας”, στην επιστ. επετ. “Δωδώνη” του Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φ.Π.Ψ. του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, παράρτημα αρ. 72, *Ξανά για τον Σωκράτη* (αφιέρωμα στον ομότιμο καθηγητή Νίκο Κ. Ψημμένο), Ιωάννινα, Τομέας Φιλοσοφίας Παν/ιου Ιωαννίνων, 2004, σελ. 219-228. (Απ’ όπου και οι πληροφορίες ως προς τον χαρακτηρισμό του Σωκράτη από τον Ξενοφώντα).

⁴⁸¹ Ο Κονδύλης δεν χρησιμοποιεί καθόλου κολακευτικά λόγια όταν αναφέρεται στον Πλάτωνα. Βλ. *ΗΙΟ*, σελ 60-62, όπου “η προσπάθεια του Πλάτωνα να επεξεργασθεί εννοιολογικά τη διαφορά μεταξύ Αγαθού (ή Λόγου) και Ηδονής (ή Ισχύος)” –έχει υπ’ όψιν του φυσικά τον περίφημο διάλογο μεταξύ Σωκράτη και συνομιλητών του Καλλικλή και Πόλου (*Γοργίας* 466a-482c κ.ε.)-, χαρακτηρίζεται ως *σόφισμα εναντίον της σοφιστικής*, καθώς “το Αγαθό ορίζεται δια φιλοσοφικού διατάγματος με κριτήρια ηθικά και κανονιστικά, ο [δε] αμέριστος και αντικειμενικός του χαρακτήρας προϋποτίθεται επίσης αξιωματικά, ενώ η πληθώρα των δυνατών και μαρτυρημένων αντιλήψεων περί Αγαθού εκτοπίζεται a limine στην επικράτεια της απλώς υποκειμενικής γνώμης, της *δόξης*”. Πέραν του ότι ο Κονδύλης ταυτίζει εδώ βιαστικά την ηδονή με την απόκτηση ισχύος (ενώ σε άλλο σημείο η ηδονή ακολουθεί αξιωματικά την απόκτηση ισχύος, για τον ίδιο, “οι αξιωματικές αποφάνσεις αρθρώνουν βέβαια αξιώσεις ισχύος, και στην περίπτωση μας τα πράγματα δεν είναι διαφορετικά, [αφού] ο Πλάτων δεν αποκρύπτει ότι τον ορισμό του Αγαθού δεν τον θεωρεί υπόθεση του καθενός· εδώ χρειάζεται ένας ειδικός ή ειδήμων, του οποίου την ταυτότητα μαντεύουμε εύκολα” (υπαινισσόμενος φυσικά τον Πλάτωνα), για να καταλήξει ότι “η θεωρητική αποσύνδεση του Λόγου από την επιδίωξη ισχύος προβάλλεται σιωπηρά μέσα στην ψυχή και στα κίνητρα εκείνου, ο οποίος μιλά στο όνομα του Λόγου, έτσι ώστε ήδη το γεγονός, ότι μιλά στο όνομα του Λόγου, τον απαλλάσσει από κάθε υποψία ότι διακατέχεται από το πάθος της ισχύος. Αντίθετα, φαίνεται να καθοδηγείται από την «αληθινή βούληση», και μπορεί τώρα να υπαγορεύσει στους άλλους τι να κάμουν και τι να μην κάμουν” (σελ. 62). Η τελευταία αυτή θέση του Κονδύλη τον οδηγεί μάλιστα να υποστηρίξει (ό.π.), ότι “δεν θα υπερβάλαμε καθόλου αν υποστηρίζαμε ότι ο Πλάτων οφείλει την κεντρική του θέση μέσα στη φιλοσοφική παράδοση στο γεγονός ότι διαμόρφωσε τη βασική στρατηγική, η οποία επιτρέπει σε κάποιον να εγείρει ύμιστες αξιώσεις ισχύος αποκηρύσσοντας παράλληλα με έμφαση κάθε επιδίωξη ισχύος και κάθε βία”. Πρβλ. *ΜΠ*, σελ. 142-143: “Αν κανείς χρειάζεται ένα αρχιμήδαιο σημείο πέρα από την ανθρώπινη=υποκειμενική προοπτική πρέπει να το αναζητήσει στον Θεό ή στην πλατωνική Ιδέα του Αγαθού. Αλλά και πάλι δεν θα βρει την επιθυμητή λύση. Γιατί οι επιταγές του Θεού και του Αγαθού ήταν, είναι και θα είναι αντικείμενο της ερμηνείας συγκεκριμένων υποκειμένων μέσα σε συγκεκριμένες καταστάσεις”. Εκτιμώ, ότι παρ’ όλη τη[ν] φαινομενική ευφυΐα του αποσπάσματος, ο Κονδύλης φέρνει ο ίδιος “θύμα” της θεωρίας του κατά την ανάγνωση του πλατωνικού διαλόγου –δεν θα μπορούσε άλλωστε να συμβεί διαφορετικά, αφού ισχυριζόμενος ότι σε οποιαδήποτε αξίωση του φιλοσόφου να μιλήσει στο όνομα του Λόγου λανθάνει η εγγενής τάση (του) για αύξηση της ισχύος, δέχεται συγχρόνως και ως προϋπόθεση της εκδίπλωσης του πλατωνικού συλλογισμού την αύξηση ισχύος του ίδιου του Πλάτωνος. Έτσι όμως, του καταλογίζει a priori ως σκοποθεσία την *αξίωση έγερσης ισχύος*, (a priori διότι μόνο ο ίδιος ο Πλάτων ήταν σε θέση να γνωρίζει αν σκοπός του ήταν να

μόνο στη σκεπτικιστική παράδοση όπως ο ίδιος επιδιώκει της οποίας όμως δεν διευκρινίζει τη χροιά⁴⁸², αλλά και στον ηθικά σχετικοποιούντα λόγο των σοφιστών⁴⁸³. Με τη θεωρητική αυτή του στάση όμως ουσιαστικά εδραιώνει την αναγκαιότητα εκφοράς αντικρουστικής επιχειρηματολογίας, καθώς άνευ της παρουσίας των σκεπτικιστικών ενστάσεων του σοφιστή (είτε ο λόγος του εκφέρεται ως λόγος εριστικός, είτε ως λόγος κυνικός, είτε ως λόγος ρητορικός -ο οποίος σκοπό έχει να “σώσει τα φαινόμενα”), ο φιλοσοφικός λόγος τελεί εν αμηχανία⁴⁸⁴. Το ερώτημα το οποίο όμως πρέπει ευκρινώς να απαντηθεί είναι κατά πόσο τελικά ο Κονδύλης είναι όντως σκεπτικιστής κατά την διατύπωση των θέσεων του και η απάντηση σε αυτό το ερώτημα έχει δοθεί⁴⁸⁵.

ανξήσει την ισχύ του ή όχι). Ο Πλάτων βέβαια επιπροσθέτως, είχε νοηματοδοτήσει την έννοια αλλά και το ρόλο του φιλοσόφου διαφορετικά, προσδιορίζοντας τη φιλοσοφία ως επιστήμη. Το πλατωνικό κίνητρο –με βάση το οποίο μέμφεται από τον κονδυλικό λόγο-, παραμένει όμως στο επίπεδο των προτάσεων του Πλάτωνα και όχι του Κονδύλη, και δεν είναι εδώ δύσκολο να διαφανεί ότι ο συλλογισμός του Κονδύλη μεταθέτει τον προβληματισμό από το επίπεδο του ερευνητικού διαλόγου για τη ζωή και το έργο του μεγάλου σοφού σε αυτό της *αξιοπιστίας των προθέσεών του*. Ο Πλάτων εξάλλου είχε ασκήσει κριτική στην επιδίωξη αύξησης ισχύος από την καθεστευκία τάξη, βλ. *Θεαίτητος*, 173c 7 – d 6: “[Σ]πουδαί δὲ ἑταιριῶν ἐπ’ ἀρχᾶς καὶ σύνοδοι καὶ δεῖπνα καὶ σὺν αὐλητρίσι κῶμοι, οὐδὲ ὄναρ πράττειν προσίσταται αὐτοῖς”, (173d 4-6). Είχε επίσης προβλέψει και τους κινδύνους τους οποίους κρύβει η χρήση της διαλεκτικής όταν καθίσταται όπλο για την επιβολή των απόψεων και όχι μέσο για την αναζήτηση της αλήθειας: Για τον Πλάτωνα, “οι νέοι άνθρωποι χαίρονται με τους εριστικούς διαλόγους· μοιάζουν με τα νεαρά σκυλιά που ορμάνε το ένα στο άλλο. Μόνο ύστερα από μακρόχρονες προσπάθειες και αφού φτάσει στην ηλικία των πενήντα χρόνων, μπορεί κανείς να γίνει ένας διαλεκτικός ο οποίος πραγματικά ψάχνει για την αλήθεια”, (βλ. *Πολιτεία*, 534e, πρβλ. 538b –540a). Παρά την αυστηρότητα του ανωτέρω αποσπάσματος, δεν είναι δύσκολο να διαφανεί ότι ο Πλάτων διαβλέπει –προειδοποιώντας-, τους κινδύνους τους οποίους κρύβει η αλόγιστη χρήση των δυνατοτήτων του αρθρωμένου [Δ]όγου και η εργαλειοποίησή του. Εκτός του Πλάτωνος, αντισοφιστικές απόψεις αναπτύσσει και ο Αριστοτέλης στο έργο του, (βλ. π.χ. *Ηθικά Νικομάχεια* 9-10). Για τη διαμάχη ορθολογιστή/σοφιστή, πρβλ. ανωτέρω υποσ. της παρούσας. Για αντίλογο, (πέραν της αποκατάστασης της σοφιστικής στον φιλοσοφικό “χάρτη” με το κλασικό πλέον έργο του Hegel, *Η αναβίωση της σοφιστικής*), βλ. αρχ. την μελέτη του W. K. C. Guthrie, *Οι σοφιστές*, μτφ.: Δ. Τσεκουράκης, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1991, (1989). Ο Κονδύλης (υπό την ίδια οπτική βέβαια η οποία χαρακτηρίζει σύνολη την ιστοριοφιλοσοφική του παραγωγή), σχολίασε και την “Παρουσία του Πλάτωνα στο[ν] νεοελληνικό διαφωτισμό”, *Τα Ιστορικά*, τεύχ. 1, 1 (1983), σελ. 85-100 (στο εξής *Ιστορ.*).

⁴⁸² Βλ. χαρακτ. ανωτέρω υποσ.

⁴⁸³ Σοφιστικός λόγος ο οποίος εκθειάζεται στο *ΗΙΟ*, σελ. 56-58. (Η αντίφαση με την άποψη που αναφέρει ο ίδιος είναι παραπάνω από εμφανής).

⁴⁸⁴ Βλ. ενδ. Στ. Δημητρίου, *Θεμελίωση και Ανασκευή. Επιχείρημα, νοηματική ταυτότητα και φιλοσοφική Αξιολογία*, πρόλ. Κ. Ψυχοπαίδης, Εστία, Αθήνα, 2003, σελ. 56-57 (και σχόλιο): “Τα ανωτέρω επιχειρήματα συμβάλλουν μεθοδολογικά στην αναζήτηση της αναγκαιότητας όχι απλώς του φιλοσόφου, του Σωκράτη, αλλά του ίδιου του σοφιστή, του Ευθύδημου. [Ο εριστικός είναι αναγκαίος για τον φιλόσοφο, διότι έτσι ο τελευταίος μπορεί να εξάρει τη σπουδαιότητα του φιλοσοφικού λόγου, ο οποίος φαίνεται ασυμβίβαστα αντίθετος προς την εριστική παρακμή, κατά την πλατωνική περιγραφή της, σχ. 56 του συγγρ.]. Ο φιλοσοφικός λόγος, προκειμένου να αρθρωθεί με αποτελεσματικότητα, δηλαδή προκειμένου να διασφαλίσει την αναγκαιότητα και τη δεσμευτικότητά του, πρέπει να επιτύχει την αποτελεσματική εκφορά του. Προϋπόθεση αυτής της αποτελεσματικότητας είναι η απευθυνσή του προς τον σοφιστή. Το γεγονός, όμως, ότι ο εριστικός αντίπαλος, ο Ευθύδημος, χρησιμοποιεί μία θεωρία για τη γλώσσα και τη νοηματική ταυτότητα μέσω της αρχής περί ισομορφικής και αμφομονοσήμαντης σχέσης μεταξύ γλώσσας και πραγματικότητας (ονόματος και πράγματος), υποχρεώνει το φιλοσοφικό λόγο να μιλήσει για τη γλώσσα στο σύνολό της, [...]. Η αναγκαιότητα της θεμελίωσης μέσω του εντοπισμού της έλλειψής της και της απουσίας της φιλοσοφικής γνώσης χρειάζεται την αγωνιστική αντιμετώπιση του εριστικού: Αυτός οικοδομεί την αυθαίρετη εριστική (σοφιστική) θεωρία του, όπως την περιγράφει ο Πλάτων, σ’ έναν κενό χώρο, τον οποίο, για να τον καταλάβει το θεωρητικό ενέργημα του φιλοσοφικού λόγου, θα πρέπει ο λόγος αυτός να απευθυνθεί στο σοφιστή με σκοπό την εξουδετέρωσή του”.

⁴⁸⁵ Βλ. υποσ. 475.

Για τον Κονδύλη “δεν υφίσταται καμ[μ]ία λογικά αναγκαία συνάφεια ανάμεσα στον γνωσιοθεωρητικό σκεπτικισμό και στον ηθικό σχετικισμό”⁴⁸⁶, και η περιγραφική θεωρία της απόφασης “παραμένει στο περιθώριο και απευθύνεται σε όσους είναι σε θέση να εκτιμήσουν γνώσεις και διαπιστώσεις πρακτικά περιττές ή και ανασχετικές. Αν σε ορισμένες εποχές γνωρίζει περισσότερη δημοσιότητα, ο λόγος είναι απλώς ότι η κανονιστική σκέψη βρίσκεται σε κρίση και θέλει να αυτοεπιβεβαιωθεί ασκώντας πολεμική εναντίον της και αναζητώντας αποδιοπομπαίους τράγους⁴⁸⁷. Όπως τονίστηκε, η τοποθέτηση του Κονδύλη στο περιθώριο είναι εξαιρετικής σημασίας⁴⁸⁸, καθώς αποδεικνύει την τάση του να τοποθετεί εσκεμμένα την περιγραφική θεωρία της απόφασης στο ηθικά σχετικιστικό λόγο των σοφιστών⁴⁸⁹. Στην ανωτέρω διαμάχη βέβαια μεταξύ σχετικιστή και

⁴⁸⁶ Αφού “η απόφαση: «δεν μπορώ να γνωρίσω τα πράγματα, άρα δεν υπάρχουν αντικειμενικές αξίες» είναι λογικά εσφαλμένη. Από τη[v] θέση «δεν μπορώ να γνωρίσω τα πράγματα», προκύπτει απλώς ότι «δεν μπορώ να γνωρίζω αν οι αξίες είναι αντικειμενικές», ΑΧ, σελ. 100.

⁴⁸⁷ ΙΑ, σελ. 14-15.

⁴⁸⁸ Βλ. *IHO*, σελ. 60-62, όπου “η προσπάθεια του Πλάτωνα να επεξεργασθεί εννοιολογικά τη διαφορά μεταξύ Αγαθού (ή Λόγου) και Ηδονής (ή Ισχύος)” –αναφέρεται φυσικά στον περίφημο διάλογο μεταξύ Σωκράτη και συνομιλητών του Καλλικλή και Πώλου στον *Γοργία* 466a-482c κ.ε.ε., χαρακτηρίζεται ως *σόφισμα εναντίον της σοφιστικής*, καθώς “το Αγαθό ορίζεται διά φιλοσοφικού διατάγματος κριτήρια ηθικά και κανονιστικά, ο [δε] αμέριστος και αντικειμενικός του χαρακτήρας προϋποτίθεται επίσης αξιωματικά, ενώ η πληθώρα των δυνατών και μαρτυρημένων αντιλήψεων περί Αγαθού εκτοπίζεται a limine στην επικράτεια της απλώς υποκειμενικής γνώμης, της *δόξης*”. Για τον Κονδύλη, “οι αξιωματικές αποφάνσεις αρθρώνουν βέβαια αξιώσεις ισχύος, και στην περίπτωση μας τα πράγματα δεν είναι διαφορετικά. Άλλωστε ο Πλάτων δεν αποκρύπτει ότι τον ορισμό του Αγαθού δεν τον θεωρεί υπόθεση του καθενός· εδώ χρειάζεται ένας ειδικός ή ειδήμων, του οποίου την ταυτότητα μαντεύουμε εύκολα” (υπαινίσσεται φυσικά τον Πλάτωνα), για να καταλήξει (σελ. 62) στο ότι “η θεωρητική αποσύνδεση του Λόγου από την επιδίωξη ισχύος προβάλλεται σιωπηρά μέσα στην ψυχή και στα κίνητρα εκείνου, ο οποίος μιλά στο όνομα του Λόγου, έτσι ώστε ήδη το γεγονός, ότι μιλά στο όνομα του Λόγου, τον απαλλάσσει από κάθε υποψία ότι διακατέχεται από το πάθος της ισχύος. Αντίθετα, φαίνεται να καθοδηγείται από την «αληθινή βούληση», και μπορεί τώρα να υπαγορεύσει στους άλλους τι να κάμουν και τι να μην κάμουν”. Η τελευταία αυτή θέση του Κονδύλη τον οδηγεί μάλιστα να υποστηρίξει (ό.π.), ότι “δεν θα υπερβάλλαμε καθόλου αν υποστηρίζαμε ότι ο Πλάτων οφείλει την κεντρική του θέση μέσα στη φιλοσοφική παράδοση στο γεγονός ότι διαμόρφωσε τη βασική στρατηγική, η οποία επιτρέπει σε κάποιον να εγείρει ύψιστες αξιώσεις ισχύος αποκηρύσσοντας παράλληλα με έμφαση κάθε επιδίωξη ισχύος και κάθε βία”. Για απάντηση, βλ. υποσ. 481 της παρούσας.

⁴⁸⁹ Ο οποίος εκθειάζεται στο *HIO*, σελ. 56-58. Η έμμεση αντίφαση με την άποψη που αναφέρει ο ίδιος («δεν μπορώ να γνωρίζω αν οι αξίες είναι αντικειμενικές»), είναι περισσότερο από εμφανής. Πέραν των όσων αναφέρω για τον Κονδύλη ως αμετροεπή στις κρίσεις του για τον Πλάτωνα (βλ. εισαγ, υποσ. 481, της παρούσας ως προς το ότι μόνο ο Πλάτων ήταν σε θέση να γνωρίζει την εντιμότητα των κινήτρων του, επιθυμώ να καταθέσω την ανάλυση του διαλόγου του Σωκράτη με τον Θρασύμαχο, από τον Α. Νεχαμά για το ίδιο θέμα: “Ας αρχίσουμε με τη γνωστή επίθεση του Θρασυμάχου στον Σωκράτη κατά τη διάρκεια της συζήτησής τους περί δικαιοσύνης στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*: «Μα τον Ηρακλή! είπε». «Τούτη είναι η συνηθισμένη προσποίηση (*είωθυϊα εἰρωνεία*) του Σωκράτη. Είχα προείπει σε τούτους εδώ τους ανθρώπους ότι θα αρνιόσουν ν’ απαντήσεις, ότι θα προσποιούσουν [‘προσποιείσο’, διόρθ. του συντ.] (εἰρωνεύσοιο) και ότι θα έκανες οτιδήποτε άλλο εκτός από το να απαντήσεις, αν κάποιος έθετε το ερώτημα σε σένα» (*Πολ.* 337a 4-7). Η μετάφραση της λέξης *εἰρωνεία* από τον Βλαστό ως «προσποίηση» του επιτρέπει να υποστηρίξει ότι οι αντίπαλοι του Σωκράτη τον έβλεπαν συχνά ως αριστοφανικό απατεώνα: «Ο Θρασύμαχος κατηγορεί τον Σωκράτη ότι ψεύδεται όταν λέει ότι δεν έχει ο ίδιος απαντήσεις στις ερωτήσεις που θέτει στους άλλους: [Α]σφαλώς και έχει, διαμαρτύρεται ο Θρασύμαχος, αλλά καμώνεται πως δεν έχει, για να τις κρατήσει συγκαλυμμένες, έτσι ώστε να έχει ελεύθερο το πεδίο να εφορμήσει στη δική μας και να την κομματιάσει, ενώ οι δικές του είναι προστατευμένες από κάθε επίθεση» {παραπέμποντας στο μνημειώδες G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge[.]1991, σελ. 24, στην ελλ. έκδοση 61-62, πρβλ. *Krat.* 383b8-384a4, όπου ο Ερμογένης κατηγορεί τον Κρατύλο για το *εἰρωνεύεσθαι*, επειδή παριστάνει (*προσποιούμενος*) ότι έχει

ορθολογιστή φιλοσόφου, η έννοια της απροσδιοριστίας την οποία μετέρχεται ο σχετικιστής με σκοπό να αναδείξει τον δογματισμό του ορθολογιστή μπορεί να αφαιρεθεί από την εξάρτηση του σχετικιστή και να τοποθετηθεί στο πεδίο της, εκείνο δηλαδή των φυσικών επιστημών⁴⁹⁰, με αποτέλεσμα τον περιορισμό του βεληνεκού της μόνο στα πλαίσια των επιστημών αυτών. Στην “καρδιά” της κονδυλικής

συγκεκριμένες απόψεις τις οποίες θα αποσαφήνιζε εάν το ήθελε, παρ’ ότι στην πραγματικότητα δεν έχει. [...]. Πρβλ. επίσ. Σοφ. 268a1-b5, όπου ο «είρων» σοφιστής παρουσιάζεται ως εκείνος που ισχυρίζεται ότι γνωρίζει όλα τα πράγματα τα οποία μόνο ο φιλόσοφος μπορεί να ξέρει). Η μόνη κατηγορία του Θρασύμαχου είναι ότι ο Σωκράτης ψεύδεται ως προς το ότι γνωρίζει ή, μάλλον, ως προς το ότι πιστεύει ότι γνωρίζει τι είναι δικαιοσύνη. Όμως, στην πραγματικότητα, η θέση του Θρασύμαχου είναι πιο σύνθετη. Ο σοφιστής έχει αρχίσει σιγά σιγά να εξάπτεται κατά τη συζήτηση με τον Σωκράτη για τη φύση της δικαιοσύνης’ μην μπορώντας να συγκρατηθεί άλλο, εκρήγνυται με μια επίθεση γεμάτη εμπάθεια. Ο Σωκράτης απαντά ήρεμα ζητώντας από τον Θρασύμαχο να μη θυμώνει με τον Πολέμαρχο και τον ίδιο: εάν δεν κατάφεραν μέχρι τώρα να ορίσουν τι είναι δικαιοσύνη, να είναι βέβαιος ο Θρασύμαχος ότι δεν το έκαναν επίτηδες’ δεν θα έκαναν ποτέ εσκεμμένα παραχωρήσεις όσον αφορά την έρευνα αυτού που, όπως λέει, είναι για τους ίδιους πιο πολύτιμο κι’ απ’ το χρυσάφι. Ο Θρασύμαχος δεν θα πρέπει ούτε για μια στιγμή να υποθέσει ότι ο σκοπός τους να ανακαλύψουν τι είναι δικαιοσύνη δεν ήταν απολύτως ειλικρινής: «δεν πρέπει να το σκέφτεσαι καθόλου αυτό» συνεχίζει ο Σωκράτης, «αλλά αντιθέτως» -όπως κάνω εγώ- ότι δεν είμαστε σε θέση να το βρούμε. Ως εκ τούτου, είναι σίγουρα πολύ πιο σωστό να μας λυπάστε εσείς οι έξυπνοι άνθρωποι παρά να μας φέρεστε απότομα». (Πολ. 336b9-337a2) [...]. Και αυτή η τελευταία δήλωση είναι που παρακινεί τον Θρασύμαχο να επιτεθεί κατά της «συνηθισμένης είρωνειας» του Σωκράτη. Θα πρέπει μήπως να φανταστούμε ότι κατηγορεί τον Σωκράτη για προσποίηση ή για παραπλάνηση; Ο Θρασύμαχος στρέφει την προσοχή μας σε αυτό που ο ίδιος θεωρεί ψευτο-ταπεινοφροσύνη του Σωκράτη, την οποία ισχυρίζεται ότι μπορεί εύκολα να διακρίνει και την οποία του φαίνεται πως ο Σωκράτης παραφουσκώνει τόσο ώστε δεν μπορεί να ξεγελάσει κανέναν. Ο Θρασύμαχος δεν κατηγορεί τον Σωκράτη ότι ψεύδεται’ τον μέμφεται για το ότι δεν εννοεί αυτά που λέει (η υπογράμμ. δική μου) και, επιπροσθέτως για το ότι δεν κρύβει την έλλειψη ειλικρίνειας που τον διακρίνει. Ο Σωκράτης προφανώς δεν πιστεύει, λέει ο Θρασύμαχος, ότι ο σοφιστής είναι εξυπνότερος από τον ίδιο. Κατηγορεί τον Σωκράτη ότι παριστάνει πως έχει άγνοια του τι εννοεί πραγματικά (και εδώ πρόκειται για το αντίθετο από αυτά που λέει) και ότι εσκεμμένα δεν κρύβει το γεγονός ότι τους εμπναιζει. Ο Θρασύμαχος ισχυρίζεται ότι μόνο ο Σωκράτης προσπαθεί να τον ξεγελάσει –το τέχνασμά του είναι υπερβολικά προφανές για να πετύχει κάτι τέτοιο- αλλά και ότι υπεκφεύγει: [Λ]έει πράγματα που δεν τα εννοεί, αποστασιοποιείται, αποσυνδέεται από τις λέξεις που χρησιμοποιεί’ εμφανίζεται να κολακεύει τον Θρασύμαχο, ενώ στην πραγματικότητα του δείχνει την περιφρόνησή του. Εκείνο που εξοργίζει τον Θρασύμαχο δεν είναι η πρόθεση του Σωκράτη να τον ξεγελάσει, αλλά η προφανής άρνησή του να αναλάβει την ευθύνη των πραγματικών σημασιών των λόγων του. Το ξέρει ότι ο Σωκράτης δεν τον θεωρεί έξυπνο ούτε σοφό. Εκείνο που νιώθει είναι ότι ο Σωκράτης έχει καταφέρει εν τέλει να τον γελοιοποιήσει και όχι ότι τον εξαπάτησε χωρίς αποτέλεσμα. Η γελοιοποίηση και η διακωμώδηση συνιστούν, στην καλύτερη περίπτωση, περιφερειακά χαρακτηριστικά της αριστοφανικής *είρωνειας*, σκοπός της οποίας, όπως και σκοπός του ψεύδεσθαι γενικότερα είναι να περνάει απαρατήρητη. Ωστόσο, πρόκειται επίσης για ουσιώδη χαρακτηριστικά της ειρωνείας έτσι όπως την εννοούμε σήμερα. Το παραπάνω χωρίο δείχνει ότι ακόμα και οι πιο αρνητικές χρήσεις της λέξης *είρωνεία* που αναφέρονται στον Σωκράτη, δεν εμπεριέχουν στον πυρήνα τους την έννοια της εξαπάτησης νοούμενης απλώς ως ψεύδος. Τι γίνεται όμως με εκείνες τις περιπτώσεις όπου ο όρος χρησιμοποιείται θετικά, όχι ως κατηγορία αλλά ως απλή περιγραφή ή διευκρινιστική αναφορά στην προσωπικότητα του Σωκράτη, ίσως δε ακόμα και ως φιλοφρόνηση; Αποκλείουν άραγε εντελώς την έννοια της εξαπάτησης, όπως υποστηρίζει ο Βλαστός; Όχι δεν την αποκλείουν. Όμως η «εξαπάτηση» είναι πολύ βαριά λέξη γι’ αυτό που εγώ θέλω να καταδείξω. Η απλή αντίθεση μεταξύ ειλικρίνειας και ψεύδους δεν μπορεί να συλλάβει ούτε τον χαρακτήρα του Σωκράτη ούτε τον τρόπο του να ασκεί τη φιλοσοφία” (η υπογράμμιση δική μου).

⁴⁹⁰ Αναφέρομαι φυσικά στην κβαντική θεωρία και τη “δυνατότητά” της να περιορίζει την ακρίβεια με την οποία κάθε επιτρεπτή κατάσταση μπορεί να καθορίσει τη θέση και την ορμή, όπως επίσης το χρόνο και την ενέργεια, άλλως ειπείν στις «σχέσεις απροσδιοριστίας» του Heisenberg. Παραμένει ωστόσο ερώτημα πώς δικαιολογείται η μεταφορά της έννοιας της σχετικότητας από το ένα επιστημονικό πεδίο στο άλλο. Πρβλ. εισαγ. της παρούσας ως προς τη χρήση του όρου σχετικός, σχετικότητα, σχετικισμός.

κοινωνικής οντολογίας εδράζεται ο (κονδυλικός σύμφωνα και με τα ανωτέρω) γνωσιοθεωρητικός σκεπτικισμός⁴⁹¹. Από τον σκεπτικισμό αυτόν προέρχεται η απόφανση ότι η “κοινωνική οντολογία δεν παρέχει ένα ύψιστο πραγματολογικό ή κανονιστικό κριτήριο προς παρατήρηση της ανθρώπινης κοινωνίας και ιστορίας, αλλά παρέχει τη θεμελιώδη εκείνη ανάλυση από την οποία προκύπτει γιατί είναι αδύνατη η εύρεση ενός τέτοιου κριτηρίου”⁴⁹². Είναι λοιπόν αναγκαίο να εξεταστεί ο γνωσιοθεωρητικός σκεπτικισμός αυτός όχι μόνο αναφορικά με την εσωτερική λογική του συνέπεια, αλλά και αναφορικά με την επιδίωξή του να αποτελέσει τον σκληρό πυρήνα μιας κοινωνικής θεωρίας τευτονικού τύπου⁴⁹³. Γιατί, παρά το ότι ο Π. Κονδύλης είχε επισημάνει την αδυναμία συναγωγής ενός υψίστου πραγματολογικού ή κανονιστικού κριτηρίου⁴⁹⁴ για την παρατήρηση της ανθρώπινης κοινωνίας και ιστορίας άλλοτε ρητώς και άλλοτε υπόρρητα, (συνομαδώνοντας πλέον ο ίδιος έννοιες όπως *ισχύς, φίλος-εχθρός, γούστο, αυτοσυντήρηση* σε ένα ενιαίο εννοιολογικό πλέγμα το οποίο συνέχει και συντηρεί την περιγραφική θεωρία της απόφασης), αναγορεύει

⁴⁹¹ Βλ. ανωτ. υποσ. της παρούσας.

⁴⁹² *ΑΧ*, σελ. 73. Παρακάτω, θα αναφερθεί και στη διαφορά μεταξύ της κοινωνικής οντολογίας, η οποία “διαπιστώνει ότι ο άνθρωπος μπορεί, ως φίλος, να θυσιάσει για άλλους ανθρώπους ή ως εχθρός, να τους σκοτώσει” και της οποίας δουλειά είναι “να κάνει κατανοητή μια τέτοια πλαστικότητα που επιτρέπει την κίνηση ανάμεσα σε ριζικά αντίθετους πόλους της κοινωνιολογίας”, της οποίας δουλειά είναι να βρεί “υπό ποιες συνθήκες και ποιες τυπικές μορφές συμβαίνει μάλλον το ένα ή μάλλον το άλλο, πότε π.χ. πρέπει να αναμένεται ειρήνη μεταξύ των ανθρώπων και πότε μάλλον πόλεμος” και της ιστορίας [της οποίας δουλειά είναι] “να αναζητήσει τις αιτίες στις οποίες οφείλεται η α ή β συγκεκριμένη ειρήνη και ο α ή β συγκεκριμένος πόλεμος”. Πρβλ. την κριτική στην συγκεκριμένη θέση από τον Ε. Γκανά, “Μεταμορφώσεις της Ισχύος”, *Νέα Εστία*. Σαφές γαρ ωστόσο ότι ως εξ’ ολοκλήρου “δουλειά της ιστορίας”, [άπαξ και ο Ολύμπιος χρησιμοποιεί ενικό (“δουλειά”) και όχι πληθυντικό (“δουλειές” (ή ενδεχομένως “εργασίες”)]), δεν εκλαμβάνεται η αναζήτηση των αιτιών “να αναζητήσει τις αιτίες στις οποίες οφείλεται η α ή β συγκεκριμένη ειρήνη και ο α ή β συγκεκριμένος πόλεμος”. Το γεγονός ότι ο Π. Κονδύλης “δεν συμμερίζεται τον χαρακτηρισμό του «σκεπτικιστή””, (βλ. Π. Νούτσος, «Στις ρίζες της κοινωνικής οντολογίας», στο συλλογικό *Π. Κονδύλης, για την κοινωνική οντολογία*, επ. ημερ., Ελληνικά Γράμματα – Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001, σελ. 109), δεν τον διασώζει από το να μην είναι σκεπτικιστής. (Χρησιμοποιώ εσκεμμένα το “διασώζει” λόγω του ότι ο άκρατος σκεπτικισμός ίσως οδηγεί και σε ψυχοπαθολογικές αντιλήψεις περί του πραγματικού σύμφωνα με τις οποίες οποιαδήποτε ταύτιση σημαίνει ταυτόχρονα και απόλεια του εαυτού. Σχετικά βλ. τη θεώρηση αμιγώς μπιχεβουριστικών θεωριών). Ως προς τον κονδύλειο σκεπτικισμό (δεν τον διασώζει από το να μην είναι σκεπτικιστής), βλ. επί παραδείγματι την αμιγώς σκεπτικιστική μεθοδολογικά του θέση ότι δεν υφίσταται μία ηθική θεωρία η οποία “θα εξηγήσει εμπειρικά τους λόγους της πρακτικής αποτυχίας των ηθικών θεωριών ως σήμερα, χωρίς ταυτόχρονα να αυτοαναιρείται ως θεωρία”, *ΟΑ*, σελ. 124. Ο ίδιος δε, σε άλλο σημείο του έργου του υποστηρίζει ρητώς ότι είναι σκεπτικιστής αποφεύγει όμως να εξηγήσει το είδος του σκεπτικιστικού φιλοσοφείν το οποίο και υιοθετεί. Για το ότι η κοινωνική οντολογία προσφέρει τα δεδομένα εκείνα εξ’ αιτίας των οποίων φαίνεται γιατί είναι αδύνατη η συναγωγή ενός υψίστου κριτηρίου για την παρατήρηση της ανθρώπινης κοινωνίας, βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 358.

⁴⁹³ Αναφορικά με το ότι στο ημιτελές έργο του *Das Politische und der Mensch, (Grundzüge der Sozialontologie)* επιχειρείται η σύσταση μιας μεγάλων αξιώσεων και προδιαγραφών θεωρίας σύμφωνα με τις επιταγές της γερμανόφωνης φιλοσοφίας, βλ. Γ. Αποστολοπούλου, «Ο Κονδύλης και το ζήτημα της κοσμοεικόνας», στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την “κοινωνική οντολογία”*, επ. ημερ., Ελληνικά. Γράμματα-Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001, σελ. 123-124. Για το ίδιο το κείμενο του Κονδύλη βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 364: “Αυτή η τυπική θεώρηση μας επιτρέπει να φωτίσουμε βασικές πτυχές της στοιχειώδους μηχανικής των συνδυασμών μεταξύ φιλίας και εχθρότητας· η συγκεκριμένη ανάλυσή τους από περίπτωση σε περίπτωση ανήκει ασφαλώς στην αρμοδιότητα του ιστορικού και του κοινωνιολόγου, καθώς η τυπική, δηλαδή αποκομμένη από τους εκάστοτε δρώντες θεώρηση, την οποία είναι καταδικασμένη να κάνει η κοινωνική οντολογία λόγω της γενικευτικής της αξίωσης [...]”.

⁴⁹⁴ Βέβαια, το να αποτελεί σκοπό της κοινωνιολογικής έρευνας η εύρεση όχι ενός μόνο “ύψιστου” κριτηρίου αλλά περισσότερων “μεσαίου βεληγεκούς” αποτελεί ένα διαφορετικής υφής ζήτημα το οποίο ενώ θα μπορούσε, δεν είχε απασχολήσει τον Π. Κονδύλη.

το εννοιολογικό πλέγμα σε απόλυτη ερμηνευτική προοπτική. Έτσι, εάν αναιρεθεί ο πυρήνας της θεωρίας του, αναιρείται ταυτόχρονα και η θεωρία στην ολότητά της. Η ρευστότητα επί παραδείγματι της μεθοδολογικής «περιγραφικής» του σκευής στη διαχείριση του υλικού του διαπιστώνεται όταν ο ίδιος αναγκάζεται να προσφύγει στην «ιστορία των προβλημάτων»⁴⁹⁵ για να επιλύσει τη συναφή με το υλικό αυτό προβληματοθεσία⁴⁹⁶. Με ποιον όμως τρόπο επιδιώκεται να παραχθεί επιστημονικά ο στόχος της περιγραφικότητας;

Στο *EIA*, κατεξοχήν επιστημολογικό έργο του Π. Κονδύλη (μέχρι και τη συγγραφή του *GSO*),⁴⁹⁷ ευθύς εξαρχής, στην ανασκόπηση των επιστημολογικών αναζητήσεων του δευτέρου ημίσεως του 17ου αιώνα και έπειτα, ο Κονδύλης τονίζει τον σε όλο σχεδόν το έργο του δομικό γνωσιοθεωρητικό ρόλο τόσο της *ισχύος* όσο και της συναρτώμενης με αυτήν έννοιας της *απόφασης*⁴⁹⁸, διακρίνοντας μεταξύ

⁴⁹⁵ Αναφέρομαι κυρίως στα έργα στα οποία παρουσιάζεται ως ιστορικός [αλλά και κριτικός] των ιδεών. Βλ. π.χ. *Ο ευρωπαϊκός διαφωτισμός*, σποράδην, πρβλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^ο, σελ. 305-306: “Η ταύτιση της μορφής με την εγγύτητα και την απόσταση ή τη σύνδεση και την αποσύνδεση, όσο λογικά επισφαλής και αν είναι, εμπεριέχει εν τούτοις την ομολογία ότι ο διαχωρισμός μεταξύ μορφής και περιεχομένου μπορεί να γίνει μόνο σε ένα επίπεδο στο οποίο το κυρίως θέμα είναι το φάσμα της κοινωνικής σχέσης γενικά. Όταν όμως αντιλαμβάνεται κανείς τη μορφή ως σταθερό σχηματισμό ή κρυστάλλωμα σχέσεων, η ανάλυση πρέπει να είναι ιστορική και να αφορά το περιεχόμενο.”

⁴⁹⁶ “Πώς θα μπορούσε αλλιώς να συμβεί, εφόσον και για τον ίδιο ίσχυε ότι η ενδεχόμενη συνταύτιση «φαινομένου» και «ουσίας» θα είχε καταστήσει την επιστημονική γνώση περιττή;”, (Π. Νούτσος, “Στις ρίζες της «κοινωνικής οντολογίας»: Μέθοδος και Πολιτική στη σκέψη του Π. Κονδύλη, στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την “κοινωνική οντολογία”*, επ. ημερ., Ελληνικά Γράμματα-Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001, σελ. 115, όπου και κάποιες πρώτες αναφορές για τον τρόπο πρόσληψης της μαρξικής σκέψης από τον Π. Κονδύλη, οι οποίες διανοίγουν ωστόσο μια ευρύτερη προβληματική σχετικά).

⁴⁹⁷ Πριν τη διερεύνηση των συνιστωσών της κονδυλικής επιστημολογικής “πρότασης”, καταθέτω ένα εννοιολογικό γλωσσάρι των επιστημολογικών όρων οι οποίοι χρησιμοποιούνται εδώ. Έτσι, ως “εξηγητέο” (explanandum), χαρακτηρίζεται το γεγονός το οποίο αποτελεί αντικείμενο προς εξήγηση (περισσότερο απλά: “οφείλει να εξηγηθεί”), ως **εξηγούν** (explanans) ό, τι πραγματοποιεί την εξήγηση (επιστ. πρόταση/πείραμα). Στη βάση της συγκεκριμένης διόπτεισης υφίστανται προτάσεις “εξηγητέες” (explanandum statements), εξηγητέα (ή μη εξηγητέα) **γεγονότα** (explanandum-non explanandum facts), προτάσεις (αλλά και γεγονότα) **εξηγούσες/εξηγούντα** (explanans statements/explanans facts).

⁴⁹⁸ Βλ. *EIA*, σελ. 12-13: “Αλλά από τη στιγμή όπου άρχισε η εξιστορίκευση των φυσικών επιστημών και το φυσικοεπιστημονικό υποκείμενο κατανοήθηκε και, ή προ παντός, ως υποκείμενο κοινωνικό και ιστορικό, η υποκειμενική διάσταση της φυσικοεπιστημονικής γνώσης όφειλε να αναχθεί και, ή προ παντός, στην επίρεια κοσμοθεωρητικών και ιδεολογικών παραγόντων με την ευρεία έννοια των όρων. Όχι λίγοι κατέληξαν μάλιστα στο συμπέρασμα ότι πίσω από τις μεγάλες θεωρητικές γενικεύσεις κρύβονται απλώς πολύ ανθρώπινες επιθυμίες και ελπίδες κ[α]ι έτσι υποχρεωτικά έθεσαν εκ νέου τα παλαιά ερωτήματα: Τι είναι γνώση; Τι είναι ορθολογικότητα; Τι είναι υποκειμενικό και τι αντικειμενικό, τι είναι πάγιο επιστημονικό απόκτημα και τι απλώς σχετική γνώμη, δεμένη σε ορισμένη σκοπιά; Οσαδήποτε και αν λεχθούν, στη συνάφεια αυτή, γύρω από «νοοτροπίες» και «στυλ» σκέψης ή γύρω από τις δομικές ομοιότητες μεταξύ επιστήμης και «μύθου» ή «τέχνης», ωστόσο ο χαρακτήρας και το βεληνεκές της υποκειμενικής διάστασης της φυσικοεπιστημονικής γνώσης δεν συλλαμβάνονται αν δεν θεωρηθούν στην προοπτική των θεμελιωδών κατηγοριών της ισχύος και της απόφασης. Πέραν τούτου, μονάχα μέσα σ’ αυτήν την προοπτική είναι δυνατή μ[ί]α ενιαία και ενοποιητική θεώρηση των θεμελιωδών μορφών της ανθρώπινης σκέψης και γνώσης, έτσι ώστε να μπορούν να υπαχθούν σ’ έναν μεγάλο κοινό ερμηνευτικό παρονομαστή οι επιστήμες της φύσης και του ανθρώπου ή οι δραστηριότητες του φυσικοεπιστημονικού και του ιστορικοκοινωνικού υποκειμένου. Με τη συνεπή ερμηνευτική εφαρμογή των δύο θεμελιωδών κατηγοριών της ισχύος και της απόφασης υπερβαίνεται μία απλώς φαινομενολογική περιγραφή, η οποία δεν μπορεί να προχωρήσει παραπέρα από την αναγωγή του περιεχομένου της σκέψης στο στυλ ή στη δομή της. Ξεκινώντας από τις θεμελιώδεις κατηγορίες της ισχύος και της απόφασης προχωράμε ίσαμε τις ανθρωπολογικά δεδομένες προϋποθέσεις σχηματισμού θεωριών εν γένει και συνάμα είμαστε σε θέση να συλλάβουμε τον σχηματισμό της εκάστοτε θεωρίας στη συγκεκριμένη του ιστορικότητα”. Γενικά, στο *EIA*, ο όρος «απόφαση», συνδέεται ποικιλοτρόπως με τον όρο της ισχύος, ιδιαίτερος δε με την έννοια του ότι η

ισχύος και εξουσίας⁴⁹⁹, προσδιορίζοντας τις δύο έννοιες όχι ως περιεχόμενα της επιστημολογικής διόπτευσης, αλλά μορφές, «πλαίσια» προσανατολισμού τους⁵⁰⁰.

Ο Κονδύλης προσδιορίζει ότι ως απόφαση ΔΕΝ ορίζεται η “συνειδητή εκλογή μεταξύ δεδομένων εναλλακτικών λύσεων, σύμφωνα με την καθιερωμένη γλωσσική χρήση”⁵⁰¹, αλλά “μ[ί]α πολύ περιεκτικότερη πράξη ή διαδικασία, μέσα στην οποία, μεταξύ άλλων, διατυπώνονται και εναλλάγματα ή διαζεύγματα”⁵⁰². Ωστόσο, ο ορισμός της απόφασης ο οποίος κατατίθεται δεν αποτελεί πολύ περισσότερο περιεκτικό ορισμό της, αλλά μάλλον μία επαναδιατύπωση του «κλασικού» ορισμού, ή (και καλύτερα) μία εξελιγμένη γλωσσικά μορφή του. Χρησιμοποιώντας τα λόγια του: “Απόφαση (de-cisio, Ent-scheidung) είναι λοιπόν μ[ί]α εν μέρει συνειδητή και εν μέρει υποσυνείδητη πράξη ή διαδικασία διαχωρισμού κατά την οποία γεννιέται μ[ί]α οργανωμένη και ιεραρχημένη κοσμοεικόνα που εγγυάται την απαραίτητη για την αυτοσυντήρηση ικανότητα προσανατολισμού και εξυπηρετεί την επιδίωξη ισχύος παρέχοντας πάγια ταυτότητα. Εδώ διαχωρίζεται ό, τι χρησιμεύει στη διαμόρφωση της κοσμοεικόνας και της ταυτότητας, δηλαδή στην επιδίωξη της αυτοσυντήρησης και της αυτοεπίτασης, από ό, τι φαίνεται άχρηστο ή βλαβερό για τους σκοπούς αυτούς. Το υποκείμενο, καθώς πασχίζει να αποκτήσει ταυτότητα, απελευθερώνεται από την ιλιγγιώδη πληθώρα των εντυπώσεων, οι οποίες το κατακλύζουν απ’ όλες τις μεριές και από μόνες τους δεν δίνουν νόημα, αντικαθιστώντας, με το κόψιμο του γόρδιου δεσμού τούτον τον χαοτικό προκαταρκτικό κόσμο μ’ έναν εύτακτο κόσμο και επιφυλάσσοντας συνάμα στον εαυτό του μ[ί]α μεστή νοήματος θέση μέσα στον τελευταίο - συνδένοντας, μ’ άλλα λόγια, το νόημα του κόσμου με τη δική του θέση μέσα σ’ αυτόν”⁵⁰³.

απόφαση αποκτά περιεχόμενο (αύξηση ισχύος του υποκειμένου), όταν αυτοκατανοείται ως τέτοιου είδους προσπάθεια.

⁴⁹⁹ *EIA*, σελ. 15. Σημειώνω ωστόσο ότι στη γερμανική γλώσσα, ο όρος «Macht» χρησιμοποιείται κατά προτίμηση, άλλοτε ως *ισχύς*, άλλοτε ως *εξουσία*, άλλοτε δε ως *δύναμη*. Στον Schmitt επί παραδείγματι, εν αντιθέσει με τον Κονδύλη, χρησιμοποιείται ως *εξουσία* (βλ. C. Schmitt, *Η έννοια του Πολιτικού*, μτφ., εισαγ.: Α. Λαβράνου, επιμ.: Γ. Σταμάτης, Κριτική, Αθήνα, 1988, §8, σελ. 109). Ο Spinoza, (και ευελπιστώ να μην καθίσταμαι αμετροεπής στις αναφορές μου στον Ολλανδό), πολύ εύστοχα, χαρακτηρίζει ως εξουσία τη *φθορά* της δύναμης. Για τον Κονδύλη επιπλέον πρβλ. *EIA*, σελ. 64-65: “όποιος λοιπόν αποδέχεται την προοπτικότητα και την ιστορικότητα της γνώσης πρέπει, αν είναι συνεπής, να κατανοήσει το φαινόμενο της επιστήμης υπό το πρίσμα των θεμελιωδών κατηγοριών της ισχύος και της απόφασης. Αποφασιστικής σημασίας για την επιστημονική πρόοδο είναι και η συλλογική αξίωση ισχύος της επιστήμης, ήτοι η πίστη στην αντικειμενικότητα των πορισμάτων της και στην εκ φύσεως υπεροχή του γνωστικού της τρόπου. Όπως η συνεπής εφαρμογή της αρχής της διάμευσης, έτσι και η υπονόμηση αυτής της αξίωσης ισχύος και αυτής της πίστης θα έθετε σε κίνδυνο την επιστήμη in toto. Αυτό το διαισθάνονται ενστικτωδώς οι επιστημολόγοι και οι επιστήμονες εκείνοι, οι οποίοι στα τελευταία χρόνια καταπολεμούν όλο και σφοδρότερα τις ιστορικές και σχετικιστικές τάσεις”.

⁵⁰⁰ Βλ. *EIA*, σελ. 19: “Πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα στην κοινωνικοπολιτική και ιδεολογική επίδραση, η οποία συνδέεται με τόπο και χρόνο και αφορά στο περιεχόμενο της σκέψης (λ.χ. η απόρριψη της αιτιοκρατίας ή του υλισμού από μέρους ενός φυσικού επιστήμονα για κοσμοθεωρητικούς λόγους και σε συμφωνία με ορισμένα εξωεπιστημονικά ρεύματα) και στις μορφές, με τις οποίες εκδιπλώνεται η επιδίωξη ισχύος στο θεωρητικό-επιστημονικό πεδίο και οι οποίες είναι, ως επί το πλείστον, ανεξάρτητες από την εκάστοτε επιρροή κοινωνικά προσδιορισμένων παραγόντων συναφών με το περιεχόμενο της σκέψης”.

⁵⁰¹ *EIA*, σελ. 20-21.

⁵⁰² *EIA*, σελ. 21.

⁵⁰³ *EIA*, σελ. 21. Πρβλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 312: “Η εσωτερική και/ή η εξωτερική τοποθέτηση ενός υποκειμένου απέναντι στην ταυτότητα και την ισχύ ενός άλλου συνιστά την κοινωνική τους εγγύτητα ή την κοινωνική τους απόσταση. (Σημειωτέον ότι η ταυτότητα και η ισχύς επιβεβαιώνονται ή αμφισβητούνται ανάλογα με αυτό που τα εκάστοτε υποκείμενα θεωρούν δική τους και αντίστοιχα ξένη ταυτότητα και εξουσία). Αυτός ο καθορισμός της εγγύτητας και της απόστασης παραπέμπει σε

Όπως ακριβώς η υφή των σχέσεων εντός του κοινωνικού, έτσι και η στόχευση της επιστημονικής αντικειμενικότητας υπαγορεύεται, σύμφωνα με τον Κονδύλη, από τις επιταγές της ταυτότητας και το αίτημα επίτευξής της συνδέεται με τις εκάστοτε αποφάνσεις των υποκειμένων της ταυτότητας. Τα κίνητρά της δε, **δεν προσδιορίζονται** από τυχόν ανεπίβουλες προθέσεις, αλλά από τις λανθάνουσες (και γνωσιοθεωρητικά) ερμηνευτικές κατηγορίες της *ισχύος* και της *απόφασης*⁵⁰⁴. Σε άλλο σημείο του έργου του, ο Π. Κονδύλης θα εξηγήσει αναλυτικότερα την έννοια της ταυτότητας στη συναρμογή της με το εξηγητικό δίπολο φίλος-εχθρός⁵⁰⁵.

περιεχόμενα που, όπως είπαμε ήδη, αν ληφθούν υπόψη, το τυπικό κριτήριο της εγγύτητας και της απόστασης από αίτημα της «καθαρής κοινωνιολογίας» μετατρέπεται σε συνιστώσα μ[ί]ας κοινωνικής οντολογίας”.

⁵⁰⁴ Βλ. *EIA*, σελ. 22-23: “Ωστε η κοσμοεικόνα είναι έργο του υποκειμένου, προσδιορίζεται από τις ανάγκες προσανατολισμού, αυτοσυντήρησης και ισχύος ενός υποκειμένου και επομένως είναι υποκειμενική. Όμως[,] υποχρεώνεται να εγείρει για τον εαυτό της την αξίωση της αντικειμενικότητας, για τρεις κυρίως λόγους: Πρώτον, η πίστη στην αντικειμενικότητα της κοσμοεικόνας επενεργεί πάνω στο υποκείμενο της απόφασης, από την οποία προήλθε η κοσμοεικόνα, αποφορτίζοντας κ[α]ι ενθαρρύνοντάς το, εφ’ όσον παραμερίζει τις αμφιβολίες για την ορθότητα της απόφασης και μαζί τους τις αβεβαιότητες και τις δυσκολίες προσανατολισμού. Δεύτερον, η ίδια πίστη ικανοποιεί μ[ί]αν απαίτηση που θέτει κατ’ αρχήν κάθε κοινωνία στα μέλη της προκειμένου να διασφαλίσει τη συνοχή της. Το γενικά αναγνωρισμένο γεγονός, ότι τούτη η συνοχή μπορεί να επιτευχθεί μονάχα με τη χαλιναγώγηση της υποκειμενικής αυθαιρεσίας και τη συμμόρφωση με γενικά ισχύοντες κανόνες, παίρνει στο πεδίο των ιδεατών μεγεθών τη μορφή της πεποίθησης για την ανωτερότητα του αντικειμενικού απέναντι σε απλώς υποκειμενικές εμπνεύσεις και ιδέες· γι’ αυτό και μέσα σε μ[ί]αν οργανωμένη κοινωνία η αξίωση ισχύος, αν και από τη φύση της μπορεί να προβληθεί μονάχα από ένα υποκείμενο κ[α]ι επομένως δεν μπορεί παρά να είναι υποκειμενική, είναι δυνατό να επιβληθεί μονάχα όταν εμφανίζεται όχι ως αποκύημα υποκειμενικών κινήτρων και στόχων παρά αντίθετα ως απαίτηση βγαλμένη από τη γνώση αντικειμενικά δεδομένων συναφειών και ωφέλιμη για το γενικό καλό. Τρίτον, η υποκειμενική κοσμοεικόνα μπορεί και πρέπει να αξιώσει αντικειμενικότητα για λογαριασμό της, επειδή μόνο με βάση τα κριτήρια που παρέχει η ίδια ορίζεται τι θα θεωρηθεί αντικειμενικό και τι υποκειμενικό· ο ισχυρισμός της οικείας αντικειμενικότητας προηγείται μέσα σε κάθε κοσμοεικόνα των επί μέρους περιεχομένων της, σ’ αυτήν εδράζονται οι αποφάνσεις της κοσμοεικόνας για τον κόσμο”. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 43-44: “Γιατί, ακόμα και υπό ιδεώδεις προϋποθέσεις, η απάντηση στο ερώτημα: [Π]οιος μεθοδικός κανόνας πρέπει να εφαρμοσθεί σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, επαφίεται αναγκαστικά στην κρίση του ερευνητή και δεν είναι σπάνιο το φαινόμενο να προκύπτουν πολύ διαφορετικά αποτελέσματα από την επίκληση της ίδιας μεθόδου”.

⁵⁰⁵ Πρόκειται για το *ΠΑΝ*, τόμ. 1^ο, σελ. 333: “Λαμβάνοντας υπόψη την πολυπλοκότητα και τη στενή αλληλεξάρτηση των ενεργών παραγόντων μπορούμε να κάνουμε μόνο την ακόλουθη γενική διαπίστωση: Όπου τίθεται το ζήτημα της αυτοσυντήρησης –και αυτό σημαίνει ανθρωπολογικά και κοινωνικοοντολογικά: [Τ]ο ζήτημα της ταυτότητας-, τίθεται και το ζήτημα της εξουσίας, οπότε είναι αναπόφευκτη και η διάκριση μεταξύ φίλου και εχθρού μαζί με τη σχετική επιλογή. Έτσι φαίνεται εύλογη η θέση ότι το φάσμα της κοινωνικής σχέσης καταλαμβάνεται και διαμορφώνεται από συγκεκριμένα υποκείμενα ανάλογα με τον τρόπο, τον βαθμό και την ένταση που τα χαρακτηρίζει όταν αυτά τα υποκείμενα θέτουν το ζήτημα της ταυτότητας σε σχέση με τον εαυτό τους και τους άλλους. Ανάμεσα στους δύο πόλους του φάσματος και σε μεγάλη έκταση, δηλαδή σε πάρα πολλές περιπτώσεις κοινωνικών σχέσεων, το ζήτημα της ταυτότητας δεν τίθεται άμεσα και ανοιχτά –όχι βέβαια επειδή δεν υπάρχει, αλλά επειδή με φόντο τις ήδη σταθερές ιδιωτικές ή δημόσιες σχέσεις εξουσίας μπορεί ή ακόμη και πρέπει να μείνει στο περιθώριο. Όταν τη θέτουμε ρητά και ασυμβίβαστα, αυτό οδηγεί την κοινωνική σχέση σε έναν από τους δύο πόλους του φάσματος: Η (ακραία) εχθρότητα είναι η απόλυτη άρνηση της ταυτότητας του άλλου, που φθάνει μέχρι την πνευματική και φυσική του εξόντωση, η (ακραία) φιλία είναι η απόλυτη επιβεβαίωση της ταυτότητας του άλλου, που φθάνει μέχρι την πνευματική και φυσική αυτοθυσία. Στην πλήρη εχθρότητα η ταυτότητα θέλει την πλήρη αναγνώριση για τον εαυτό της· στην πλήρη φιλία η πλήρης αναγνώριση παρέχεται σε έναν άλλον. Αλλά και στις δύο περιπτώσεις, και ανεξάρτητα από τα αντίστροφα πρόσημα, το ζήτημα της ταυτότητας ως ζήτημα αναγνώρισης ή εξουσίας παραμένει σε όλη την έκταση καθοριστικό. Όσον αφορά το βάρος του ζητήματος της ταυτότητας όλοι οι παρατηρητές των ανθρώπινων πραγμάτων είχαν άλλωστε ανέκαθεν σαφή αντίληψη”. Ο Κονδύλης στο ίδιο σημείο (υποσ. 68) αναγγέλλει και την πρόθεσή του να

Οι έννοιες της κοσμοεικόνας, της ταυτότητας της κοσμοθεωρίας (Weltanschauung) καθώς και το δίπολο Φίλος - Εχθρός λειτουργούν ρυθμιστικά εντός της τοποθέτησης του Κονδύλη έναντι των επιστημονικών κοινοτήτων, εξαρτώμενες δε άμεσα από τις πρωτεύουσες ιεραρχικά έννοιες της *ισχύος* (επίτασης, αύξησης/επαύξησης της ισχύος) και της *απόφασης*, συγκεντρώνουν την επιχειρηματολογία υπέρ του αναγκαία δομικού τους ρόλου σε κάθε επιστημολογικό status των εκάστοτε (σύμφωνα πάντα και με τον ίδιο) «συνομαδώσεων»⁵⁰⁶.

επεκταθεί στο ζήτημα της ταυτότητας στον τρίτο τόμο του *ΠΑΝ*, τόμος ο οποίος όπως γνωρίζουμε δεν γράφτηκε ποτέ.

⁵⁰⁶ Βλ. *EIA*, σελ. 25-28: «Στη νεότερη μαθηματική-φυσικοεπιστημονική κοσμοεικόνα, η οποία ήδη για πολεμικούς λόγους ήταν υποχρεωμένη να εξοβελίσει κάθε (ανοιχτό) ανθρωπομορφισμό, το υποκείμενο του δημιουργού της κοσμοεικόνας αρχικά περνά εντελώς στο περιθώριο, ενώ η σύνδεση της ταυτότητάς του με την κοσμοεικόνα, η οποία προκύπτει από τη θεωρητική-επιστημονική του απόφαση, γίνεται έμμεση και συμβολική. Με άλλα λόγια, το περιεχόμενο της θεωρίας και η ιεράρχηση των ιδεατών αξιών στο εσωτερικό της αποτελούν μ[ί]α συμβολική σύνοψη της επιδίωξης προσανατολισμού και ισχύος στο σύνολό της, ήτοι όλων των τοποθετήσεων του θεωρητικού-επιστημονικού υποκειμένου έναντι φίλων και εχθρών· μολονότι το υποκείμενο τούτο δεν εμφανίζεται καθόλου το ίδιο μέσα στη θεωρία, ωστόσο, καθώς διατυπώνει τη θεωρία, ανακοινώνει την ταυτότητά του με το *ότι* προβάλλει απέναντι σε άλλα υποκείμενα ως εκπρόσωπος *τούτης* της θεωρίας και *τούτης* της κοσμοεικόνας, καταλαμβάνοντας την αντίστοιχη θέση μέσα στην κοινότητα των ομοτέχνων του. [Σημειώνω εδώ ότι πέραν του ότι στο εν λόγω σημείο ο στοχαστής από την Ολυμπία απαξιώνει έμμεσα τη λειτουργία και το έργο της επιστήμης με τον υποβιβασμό της σε *τέχνη*, («κοινότητα των ομοτέχνων του»), η αντίφαση των θέσεών του είναι εμφανής. Περισσότερο συγκεκριμένα, το (ψευδ)ερώτημα *εάν* τελικά το υποκείμενο της επιστημονικής κοσμοεικόνας εμφανίζεται ή δεν εμφανίζεται στη θεωρία παραμένει ουσιαστικά *αναπάντητο*]. Ο προσανατολισμός και η επαύξηση της ισχύος, ήτοι η επιτυχής ενεργοποίηση της ταυτότητας του υποκειμένου διασφαλίζονται στην περίπτωση αυτή [...] με το ότι το υποκείμενο, υποτυπώνοντας μ[ί]α (μαθηματική ή φυσική) θεωρία, ανακαλύπτει τον τρόπο που του ταιριάζει για να βρει τη θέση του μέσα στην εκάστοτε ενδιαφέρουσα κοινωνία θεωρητικών, για να τοποθετηθεί απέναντι στα φλέγοντα ζητήματά της και μαζί απέναντι στους ομοτέχνους του. Η διαμόρφωση της θεωρίας ως πράξη ή διαδικασία της απόφασης, όπως εμείς εννοούμε τον όρο, συγχωνεύεται λοιπόν με τη συγκρότηση της ταυτότητας του θεωρητικού *ως* θεωρητικού. Τούτος κατέχει ταυτότητα στο βαθμό όπου μπορεί να προσανατολισθεί στο πεδίο της θεωρίας και να εγείρει αξιώσεις ισχύος, ήτοι να ορίσει τον εαυτό του σε σχέση με άλλους θεωρητικούς (ως εκπροσώπους άλλων θέσεων και φορείς αντίστοιχων ταυτοτήτων). Η συγχώνευση της συγκρότησης της ταυτότητας με τη διαμόρφωση της θεωρίας γίνεται *πρόδηλη* αν δούμε τα πράγματα πιο προσεκτικά και διαπιστώσουμε ότι κάθε θέση γεννιέται ως αντίθεση ή, πράγμα εν τέλει ταυτόσημο, ως προσπάθεια διαμεσολάβησης μεταξύ δύο αντίθετων θέσεων. [...]. Ο θεωρητικός ή ο επιστήμονας ίσως έχει την εντύπωση ότι ερευνά τον εξωανθρώπινο κόσμο ή αμιγή λογικά μεγέθη, όμως εκείνος ο κόσμος και τούτα τα μεγέθη φτάνουν ως τον ίδιο με τη διαμεσολάβηση της εκάστοτε ενδιαφέρουσας κοινωνίας και η διερεύνησή τους ισοδυναμεί με τη διερεύνηση των δυνατοτήτων πορισμού μ[ί]ας πάγιας θέσης, ήτοι ταυτότητας και ισχύος στο πλαίσιο της κοινωνίας αυτής. Ακριβώς για τούτο[...] ο θεωρητικός βεβαιώνεται για την αλήθεια των πορισμάτων του *μονάχα* αν μπορεί να καταβάλει με τα επιχειρήματά του όλες τις άλλες τοποθετήσεις· μπροστά σ' αυτό το ύψιστο κριτήριο αλήθειας μέσα στην πρακτικά ενδιαφέρουσα κοινωνία έρχεται σε δεύτερη μοίρα η άμεση σύγκριση μεταξύ πορίσματος και γνωστικού αντικειμένου (αν υποθέσουμε ότι είναι καν δυνατή). Αίσθημα ισχύος είναι εδώ το αίσθημα ότι η οικεία ταυτότητα ως θεωρητικού παραμένει άτρωτη, εφ' όσον κάθε άλλη τοποθέτηση μπορεί να ανασκευασθεί. Ωστε τη συνύφανση γνώσης και ισχύος δεν πρέπει να την κατανοήσουμε *μονάχα* όπως ο Bacon, δηλαδή με την έννοια ότι η γνώση *δίνει* ισχύ, αλλά επίσης και με την έννοια ότι η γνώση *είναι* ισχύς, ήτοι συμπτυκνωμένη έκφραση των αξιώσεων ισχύος ορισμένης ταυτότητας». Κρίνω απαραίτητο να σχολιάσω ότι πέραν του ότι ο Κονδύλης με τις εν λόγω απόψεις αμφισβητεί ευθέως και χωρίς να προσφέρει σύστοιχα επιχειρήματα τις προθέσεις ουσιαστικά όλων των επιστημονικών κοινοτήτων γενικά και των επιστημόνων ειδικότερα (ατομικά), θέτει (με την εξαίρεσή της από τα πλαίσια της επιστημολογικής του θεώρησης) τη δική του επιστημονική τοποθέτηση *εκτός δυνατότητας επιστημολογικής κριτικής*, διενεργεί δε *εν κρυπτώ* (άνευ επιχειρημάτων) αυτή τη την επιστημολογική απόφαση. Την ίδια στιγμή, η ανάγνωσή της θεώρησής του με άξονα τον ίδιο, επιβεβαιώνει την ανεπιτυχή προσπάθεια αυτοεξαίρεσης των επιστημολογικών του θέσεων: «Μόνο[ν] με τη θεωρητική συγκρότηση ενός τέτοιου όλου μπορεί να δοθεί απάντηση σε έσχατα ερωτήματα, και όποιος θέλει να επιβιώσει μακροπρόθεσμα μέσα στην πολεμική οφείλει να αποδείξει την ικανότητά

Η κονδυλική ιστορικοκριτική σκοπιά αντιμετωπίζει με ιδιαίτερο τρόπο την επανοηματοδότηση του περιεχομένου των φυσικών επιστημών με τον εμπλουτισμό τους από το ιστορικό στοιχείο, απαξιώνοντας το μέγεθος του επιστημολογικού της βεληνεκούς, προβάλλοντας ως πρωταρχικότερη την σε όλα του τα συστημικά έργα εκπεφρασμένη ανθρωπολογική έποψη⁵⁰⁷. Ο υποκειμενισμός των θεωρητικών θέσεων εκλαμβάνεται ως δεδομένος, σύμφωνα με τη σκέψη του Π. Κονδύλη⁵⁰⁸, η δε επιστημονική παρατήρηση και πείραμα εκλαμβάνονται ως οπωσδήποτε έμφορτες θεωρίας, με την παράλληλη περιθωριοποίηση μίας πιθανής αυτονομίας του επιστημονικού Λόγου και των ανακαλύψεών του⁵⁰⁹. Ως προς τις *caeteris paribus* διεξαγωγής πειράματος, επιφυλάσσεται κριτική στάση από τον Π. Κονδύλη, στον βαθμό τον οποίο δεν κάνουν τίποτε άλλο από το να απομονώνουν περιχαρακώνοντας τον «κόσμο του πειράματος» από τον «εξωτερικό κόσμο»⁵¹⁰. Σύμφωνα με τις απόψεις του, δεν υφίσταται αναπαραγωγή του φυσικού κόσμου εντός των πειραματικών συνθηκών, αλλά υποταγή του «σε ορισμένη θεώρηση, στην οποία πάλι διαφαίνεται κυριαρχικά η συγκεκριμένη ταυτότητα ενός υποκειμένου»⁵¹¹. Οι θεωρητικές γενικεύσεις ως επιστημονικά πορίσματα επιβεβαιώνουν τις γενικές θέσεις του ως εκδηλώσεις ισχύος⁵¹², ενώ, «όσο ευρύτερη είναι η γενίκευση, τόσο μικρότερο είναι το εμπειρικό της περιεχόμενο και η εμπειρική της ελεγχιμότητα. Το αντίτιμο για την επίτευξη λογικής συνοχής σε ανώτερο επίπεδο γενίκευσης είναι η συνοπτική πραγμάτευση ή απίσχναση του εμπειρικού περιεχομένου ενός κατώτερου επιπέδου»⁵¹³.

του να δίνει απαντήσεις σε έσχατα ερωτήματα, δηλαδή να παρέχει σίγουρο προσανατολισμό, κρατώντας βέβαια για τον εαυτό του το μονοπώλιο της απόφασης σχετικά με το ποια είναι τα «αληθινά» έσχατα ερωτήματα και υποβαθμίζοντας τα έσχατα ερωτήματα του εχθρού του σε ψευδοερωτήματα», (*EIA*, σελ. 40).

⁵⁰⁷ *EIA*, σελ. 29-30: «Στο πλαίσιο της εξιστορίκευσης των φυσικών επιστημών, όπως επιχειρήθηκε στις τελευταίες δεκαετίες, υπογραμμίστηκε συχνά ο ρόλος της κοινής γνώμης και του εξωτερικού κοινωνικού συσχετισμού δυνάμεων για τη διαμόρφωση και την επικράτηση θεωριών. Αλλά στον κοινωνιολογικό[ν] αυτόν παράγοντα, του οποίου άλλωστε η επιρροή είναι σε γενικές γραμμές αδιαμφισβήτητη, φαίνεται μ[ί]α μόνο έποψη του προβλήματος της ισχύος μέσα στο ιδιαίτερο τούτο πεδίο των ιδεατών μεγεθών· απεναντίας, παραγνωρίζεται η βαθύτερη εκείνη ανθρωπολογική και γνωσιοθεωρητική έποψη, η οποία συναρτάται με την υφή της πράξης ή διαδικασίας της απόφασης - κ[α]ι εδώ πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η κοινωνιολογική έποψη δεν αποτελεί παρά την συντελούμενη μέσα σε μ[ί]α συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία ιδιόμορφη συμπίκνωση, τροποποίηση και συνάμα προβολή ή προέκταση της ανθρωπολογικής έποψης, που με τη σειρά της δεν μπορεί να ενεργοποιηθεί παρά με ορισμένη ιστορική και κοινωνική μορφή».

⁵⁰⁸ *EIA*, σελ. 31: «Από πολύ[ν] καιρό έχει επισημανθεί το αυτονόητο, ότι δηλαδή καμ[μ]ία παρατήρηση δεν μπορεί να γίνει έξω από ορισμένη υποκειμενική προοπτική, ότι η διαπίστωση των γεγονότων συνεπάγεται ή προϋποθέτει ορισμένη θεωρία, η οποία λανθάνει ακριβώς μέσα στην υποκειμενική αυτή προοπτική, και ότι επομένως ταυτίζεται με μ[ί]αν έμμεση τουλάχιστον ερμηνεία τους».

⁵⁰⁹ *EIA*, σελ. 31-32: «[Υ]π' αυτές τις συνθήκες η προσπάθεια να συρθούν σαφείς διαχωριστικές γραμμές μεταξύ παρατηρήσεων και καθαρής θεωρίας ή μεταξύ ανακάλυψης και αιτιολόγησης ισοδυναμεί με τετραγωνισμό του κύκλου. Ακόμα και ως προς την παρατήρηση με την πιο στενή έννοια του όρου, δηλαδή το απλό προσεκτικό κοίταγμα, μπορεί να διαπιστωθεί ότι, στον βαθμό όπου αντικείμενα γίνονται αντιληπτά ως μορφές, στην παρατήρηση παρεισφρέουν στοιχεία αναγόμενα στο ατομικά ή κοινωνικά προσδιορισμένο στυλ σκέψης και αντίληψης του παρατηρητή· κάτι παρόμοιο μπορεί να λεχθεί για τις επιπτώσεις της γλωσσικής διατύπωσης των παρατηρήσεων, εφ' όσον μάλιστα οι παρατηρήσεις μονάχα μέσα στο ένδυμα της γλώσσας αποκτούν σημασία για την επιστημονική έρευνα». Πρβλ. το σημείο όπου αναφέρεται σε «ατομικά χαρίσματα του ερευνητή».

⁵¹⁰ *EIA*, σελ. 32.

⁵¹¹ *EIA*, σελ. 32.

⁵¹² *EIA*, σελ. 33. Βέβαια, το τι διασώζει τις δικές του γενικεύσεις από το να διεκδικούν ορθότητα (και συνεπώς να αυξάνουν την δική του ισχύ) παραμένει αναπάντητο από τον ίδιο ερώτημα.

⁵¹³ *EIA*, σελ. 36.

Οι γνωσιοθεωρητικές θέσεις του Κονδύλη πέραν ωστόσο των περιτολογιών, (βλ. *EIA*, σελ. 38, ως προς το ότι τα «γεγονότα» αντιμετωπίζονται ως γεγονότα αφού πρώτα αξιολογηθούν από το πλαίσιο θεωρίας το οποίο αναλαμβάνει την εξήγησή τους), εξειδικεύουν την υφή τους ως πορίσματα στις περιπτώσεις στις οποίες η γλώσσα του Κονδύλη, λαμβανομένου υπόψη του γνωστικού του πλούτου, καθίσταται περισσότερο απαιτητική⁵¹⁴. Συνοπτικά, ως προς τη σχέση (κοσμο)θεωριών, *ισχύος* και *απόφασης*, κάθε θεωρία εγείρεται ως αξίωση ισχύος στον βαθμό κατά τον οποίο επιζητεί να *προάγει* το επιστημονικό έργο, διεκδικώντας τη δυνατότητα να δίνει αυτή και μόνον αυτή απαντήσεις σε καίρια γνωσιοθεωρητικά ερωτήματα⁵¹⁵, αλλά και ερωτήματα τα οποία συνδέονται με το *κριτήριο της αλήθειας* (αναζήτησης της «αλήθειας»)⁵¹⁶.

Στη γενικότερή του κριτική των προγενεστέρων γνωσιοθεωρητικών τοποθετήσεων, ενώ αποδέχεται το σχετικό εννοιολογικό status⁵¹⁷, επανερμηνεύει τις εκάστοτε θεωρήσεις υπό την οπτική της δικής του γνωσιοθεωρητικής σκοπιάς. Έτσι, η θεώρηση του Kuhn υποβαθμίζεται με το να υποστηρίζεται από τον Κονδύλη ότι η αξίωση ισχύος και η πολεμική διαμορφώνουν τη μετάβαση από το ένα παράδειγμα στο άλλο⁵¹⁸, ενώ, τα κριτήρια του Popper σχετικοποιούνται⁵¹⁹, προς όφελος του

⁵¹⁴ Βλ. *EIA*, σελ. 38-39: «Έτσι, η παρατήρηση των επί μέρους φαινομένων επιχειρείται, συνειδητά ή ασυνειδητά, κρατώντας το μάτι στυλωμένο στις ανάγκες συγκρότησης ενός θεωρητικού όλου, η επαγωγή γίνεται μεταμφιεσμένη απαγωγή. Το θεωρητικό εγχείρημα, έχοντας ως στόχο του την ολότητα, δεν αρχίζει από μεμονωμένα προβλήματα, αλλά από το (συχνά άρρητο) γενικό, και μάλιστα κοσμοθεωρητικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο άλλωστε πρωτοσυγκροτούνται τα προβλήματα ως συγκεκριμένα προβλήματα».

⁵¹⁵ Βλ. *EIA*, σελ. 39-40: «[...] καταφαίνεται η συνύφανση της φυσικοεπιστημονικής έρευνας σε όλα τα επίπεδα, προ παντός τα ανώτερα και τα ανώτατα, με μ[ί]αν κοσμοθεωρητική απόφαση και με τη συναφή αξίωση ισχύος. Κάτι διαφορετικό δεν θα ήταν δυνατό, γιατί, ό, τι σε επιστημονική-ορθολογιστική προοπτική εμφανίζεται ως εγγενής ανάγκη ή πόρισμα της λογικής τής έρευνας διαμορφώνεται μέσα στην πράξη ή διαδικασία της απόφασης ως άρθρωση μ[ί]ας αξίωσης ισχύος στο πεδίο της θεωρίας. Ως αξίωση ισχύος, μ[ί]α γενική θεωρία είναι πάντα υποχρεωμένη να αποφαίνεται κάτι παραπάνω απ' ό, τι μπορεί να αποδείξει, να προχωρά πάντα παραπέρα από τα γνωστά φαινόμενα κ[α]ι ακόμα και από τους γνωστούς «νόμους»».

⁵¹⁶ Για κριτική βλ. ανωτέρω υποσ. της παρούσας.

⁵¹⁷ Βλ. επί παραδείγματι *EIA*, σελ. 56: «Η αλλαγή που συντελείται στις λεγόμενες επιστημονικές επαναστάσεις μπορεί να χαρακτηριστεί ως γενική αλλαγή παραδείγματος, όταν κανείς συγκρίνει ιδεοτυπικά τα δύο παραδείγματα και διερευνά, εξ['] ίσου ιδεοτυπικά και αφηρημένα, την αντικατάσταση του ενός από το άλλο.»

⁵¹⁸ Βλ. *EIA*, σελ. 55-56, 57-58, 58-60 (αντίστοιχα): «Αλλά από τη συγκεκριμένη μελέτη των συγκεκριμένων καταστάσεων μπορεί απλώς να προκύψει το γενικό συμπέρασμα ότι μπορούμε να φανταστούμε άπειρες νέες συγκυρίες, ότι δηλαδή η αλλαγή και η καθημερινότητα, η παράδοση και η ρήξη ορίζονται και πραγματώνονται πάντοτε εκ νέου. Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο δεν μπορεί να υποτυπωθεί in abstracto κάποια «λογική της έρευνας» (εκτός κ[α]ι αν αυτό γίνει ως θεωρητική αξίωση ισχύος), αφού η χρήση της επαγωγής και της απαγωγής, της μεθόδου και της ενόρασης κατ' ανάγκη παραλλάζει έντονα ανάλογα με την κατάσταση και με το υποκείμενο. Το αποτέλεσμα της έρευνας δεν διαμορφώνεται ως αποκορύφωση μ[ί]ας λογικής κλίμακας, την οποία πρέπει κανείς να ανεβεί οπωσδήποτε, παρά μάλλον ως η συνισταμένη των τοποθετήσεων του υποκειμένου απέναντι σε φιλικές και εχθρικές θέσεις, ως προσδιορισμός της δικής του θέσης και της δικής του ταυτότητας μέσα στην εκάστοτε ενδιαφέρουσα κοινότητα -είτε αυτό επιτυγχάνεται γρήγορα και άκοπα είτε όχι. [...] Κατ' αρχήν πρέπει να δεχτούμε ότι η πολεμική σκοπιμότητα αποφασίζει αν μ[ί]α νεοφανής θεωρία θα διατυπώσει μ[ί]α καινούργια εννοιολογία ή θα χρησιμοποιήσει την επικρατούσα, είτε ερμηνευοντάς την εκ νέου είτε εντάσσοντάς την σε νέο πλαίσιο και αλλάζοντας έτσι το νόμά της. Ωστε ανάλογα με την κατάσταση και το[ν] συσχετισμό των δυνάμεων το νέο μπορεί να εμφανισθεί επί σκηνής είτε ως ριζοσπαστική άρνηση[.] είτε ως συμμετρική συνέχιση του παλαιού, και γι' αυτό η υιοθέτηση ορισμένων στοιχείων ή και βασικών μοτίβων μ[ί]ας θεωρίας από μέρους μ[ί]ας νεότερης δεν αποτελεί τελεσίδικη απόδειξη ότι η δεύτερη συνιστά οργανική μετεξέλιξη της πρώτης· συχνά πρόκειται για την περίπτωση όπου μία παράταξη, μην έχοντας ακόμα εδραιώσει τη θέση της, χρησιμοποιεί ενάντια στην κατεστημένη τα ίδια της τα όπλα. [...] Η σύγκριση των θεωριών είναι δυνατή μονάχα σε συνάφεια με

κονδυλικού ορισμού της «ανώτερης» επιστήμης⁵²⁰. Συγκεφαλαιωτικά, η πίστη στην αντικειμενικότητα της επιστήμης, αποτελεί απλώς μεταμφίεση της τάσεως αύξησης της ισχύος των υποκειμένων⁵²¹, ενώ, ο “έμπρακτα αναρχικό[ς] χαρακτήρα[ς] της επιστήμης”⁵²², αντιστοιχεί στη “βούληση ορισμένων υποκειμένων να μεθοδεύουν την επιστημονική τους εργασία αντικειμενικά (όχι αναρχικά)”⁵²³, καθώς η εν λόγω βούληση “εκφράζει μ[ί]αν αξίωση ισχύος, ήτοι μ[ί]αν αξίωση αντικειμενικότητας ως προς την οικεία απόφαση, και ακριβώς από τον αγώνα μεταξύ των διαφόρων αξιώσεων ισχύος γεννιέται η αναρχική ιστορική ποικιλομορφία”⁵²⁴. Η αντίθεση του Π. Κονδύλη στο “ορθολογιστικό κατεστημένο” ως ανίκανο να υπερβεί τον υποκειμενισμό⁵²⁵ προσδιορίζει και τη στάση του έναντι της ηθικής αξιολογικής

τον αποφασιστικό αγώνα για την ερμηνεία τους, τη στράτευσή τους στο θεωρητικό μέτωπο. Η κοινή εννοιολογία μπορεί να είναι απλώς και μόνο το κοινό πεδίο μάχης, το οποίο, όπως είπαμε, οι εχθροί μοιράζονται υποχρεωτικά. Η τυπική ή ορολογική και εννοιολογική συμμετρία διόλου δεν εγγνύται την εσωτερική ειρήνη και τη συνέχεια στο πεδίο της θεωρίας, το ίδιο όπως και η ασυμμετρία δεν εμποδίζει την επικοινωνία –απλώς την κάνει εχθρική πράξη. Το πρόβλημα της συμμετρίας και της ασυμμετρίας πρέπει επί πλέον να τίθεται διαφορετικά, ανάλογα με τον βαθμό και με την αξίωση γενικότητας των θεωριών. Όσο γενικότερη είναι μ[ί]α θεωρία, τόσο μεγαλύτερη είναι η αξίωση ισχύος του υποκειμένου που συνδέει μ’ αυτήν τη θεωρητική του ταυτότητα. Όπως και στην κοινωνία in magno, έτσι και στη μικρή κοινωνία της θεωρίας υπάρχουν διαφορετικά υποκείμενα και διαφορετικές αξιώσεις ισχύος· και όπως στην πρώτη η μεγάλη μάζα διαμορφώνει την απόφασή της ως επί το πλείστον υπό τη μορφή μ[ί]ας ταύτισης με ήδη υφιστάμενα πρότυπα αποφάσεων, έτσι και τα πλείστα μέλη της δεύτερης προσανατολίζονται στο κυρίαρχο πλαίσιο και ικανοποιούν τις συγκρατημένες θεωρητικές τους αξιώσεις ισχύος με τρόπο επίσης συγκρατημένο. Η διάκριση μεταξύ επαναστατικής και φυσιολογικής επιστήμης κατανοείται λοιπόν πολύ καλά με τις θεμελιώδεις κατηγορίες της ισχύος και της απόφασης, αλλά από την καθ’ εαυτήν σαφή αυτή διάκριση δεν μπορούν να συναχθούν άμεσα νομοτέλειες σχετικά με την αλληλοδιαδοχή των δύο αυτών ειδών επιστήμης. Γιατί η ποικιλομορφία των αξιώσεων ισχύος και του συσχετισμού δυνάμεων καθιστά δυνατές όλες τις παραλλαγές φυσιολογικής και επαναστατικής επιστήμης, και μάλιστα καθιστά δυνατή τόσο τη σκλήρυνση όσο και τη ρευστοποίηση των δ[ύ]ο ετούτων εννοιών. Το ένα και μοναδικό μοντέλο επιστημονικών επαναστάσεων είναι εξ[ί] ίσου αβάσιμο όσο και ένα αντίστοιχο, μοναδικό μοντέλο πολιτικών επαναστάσεων”.

⁵¹⁹ *EIA*, σελ. 60-61: “Ιστορικά ανεπαρκής δεν είναι λοιπόν μονάχα τούτη ή εκείνη η φορμαλιστική αντίληψη περί επαναστάσεων και ομαλότητας, περί συνέχειας και ρήξεως μέσα στην επιστήμη, αλλά και η επιστημονική-ορθολογιστική πρόταξη κριτηρίων όπως λ.χ. η διαψευσιμότητα. Ήδη έχει παρατηρηθεί από διάφορες πλευρές ότι με βάση τέτοια κριτήρια δεν είναι δυνατή η διάκριση μεταξύ επαναστατικών και δομικά ασήμαντων αλλαγών στο χώρο της επιστήμης”.

⁵²⁰ Ο κονδυλικός ορισμός της «ανώτερης επιστήμης», υπερβαίνοντας τη διάκρισή της σε «έγκριτη» και «μη έγκριτη» (παραγωγική ως προς την επίλυση επιστημονικών προβλημάτων και ανεπιτυχής ως προς τους σκοπούς της), αποτελεί ακόμα μία μεθοδολογική μεθόδευση απαξίωσης και σχετικοποίησης των υπολοίπων προς όφελος επίρρωσης των δικών του επιστημολογικών θέσεων: “Την εξέλιξη της επιστήμης δεν την επηρεάζει οποιοδήποτε πρόβλημα και οποιαδήποτε υπόθεση, ούτε και οποιαδήποτε διάψευση σε οποιαδήποτε στιγμή· παρόμοια ή ταυτόσημα προβλήματα και υποθέσεις μπορούν να έχουν ουσιαστικά διαφορετικό βάρος σε διαφορετικές συγκεκριμένες καταστάσεις. Ανώτερη επιστήμη λοιπόν είναι στην πράξη όχι εκείνη που λύνει τα προβλήματα, αλλά εκείνη που προσδιορίζει ποια είναι τα προβλήματα. Από τον προσδιορισμό αυτόν συνάγεται ο ορισμός και η αξία της εμπειρίας, άρα και η απόφαση ως προς το εάν μ[ί]α υπόθεση έχει υποστεί επιτυχώς τη βάση του εμπειρικού ελέγχου”, (*EIA*, σελ. 61).

⁵²¹ *EIA*, σελ. 64-65: “Αποφασιστικής σημασίας για την επιστημονική πρόοδο είναι και η συλλογική αξίωση ισχύος της επιστήμης, ήτοι η πίστη στην αντικειμενικότητα των πορισμάτων της και στην εκ φύσεως υπεροχή του γνωστικού της τρόπου. Όπως η συνεπής εφαρμογή της αρχής της διάψευσης, έτσι και η υπονόμηση αυτής της αξίωσης ισχύος και αυτής της πίστης θα έθετε σε κίνδυνο την επιστήμη in toto. Αυτό το διαισθάνονται ενστικτωδώς οι επιστημολόγοι και οι επιστήμονες εκείνοι, οι οποίοι στα τελευταία χρόνια καταπολεμούν όλο και σφοδρότερα τις ιστορικές και σχετικιστικές τάσεις”.

⁵²² *EIA*, σελ. 63.

⁵²³ *Ο.π.*, σελ. 63.

⁵²⁴ *EIA*, σελ. 63-64.

⁵²⁵ *EIA*, σελ. 63: “Παραμένει δέσμιος κλασσικών ορθολογιστικών προκαταλήψεων όποιος συγγεί την υποκειμενική ανάπτυξη της σκέψης με την αντικειμενική της λειτουργία, όποιος δέχεται τη

σκέψης και της σύστοιχης επιστημολογίας της γενικά⁵²⁶, προσδιορίζοντας και εν κατακλείδι προτείνοντας ως γενική επιστημολογική αντιπρόταση έναν «ανώτερο πραγματισμό», μία απομακρυσμένη «από τον ίδιο τον πραγματισμό, στο βαθμό όπου αυτός ενστερνίζεται την ορθολογιστική προκατάληψη ότι είναι δυνατή μ[ί]α συμμετρία ανάμεσα στα συνειδητά κίνητρα και τα αντικειμενικά αποτελέσματα της πράξης»⁵²⁷, επιστημονική θεωρία.

Πώς επιτυγχάνεται –αν επιτυγχάνεται– ο διαχωρισμός μεταξύ γνωσιοθεωρητικού και ηθικού σκεπτικισμού και συναφώς ο διαχωρισμός ορθολογικότητας της επιστημονικής μεθόδου – ορθολογικότητας ενός λόγου περί αξιών– στον Κονδύλη; Περισσότερο απλά, (και εκτός κονδυλικού συγκεκριμένου): Είναι εφικτό να επιτευχθεί ο ανωτέρω διαχωρισμός στον βαθμό κατά τον οποίο κάθε λόγος περί αξιών αναφέρεται παραδοσιακά στη φιλοσοφία σε γνωσιοθεωρητικούς προβληματισμούς⁵²⁸; Είναι γεγονός ότι ο Κονδύλης δεν αναφέρεται σε ορθολογικότητα κατά τη διαπίστωση μίας bona fide επιστημονικής εξήγησης ενός λόγου περί αξιών και αρκείται σε διατυπώσεις περί ορθολογικότητας της επιστημονικής μεθόδου γενικά⁵²⁹.

Επιπλέον, διατυπώνει ο Κονδύλης ευρετικό (της αλήθειας) επιστημολογικό μοντέλο; Και εάν διατυπώνει, με βάση ποιον προσδιορισμό της έννοιας της αλήθειας στις πολλαπλές εκφάνσεις της μπορεί να προσεγγιστεί το μοντέλο αυτό;

Γενικά, την αλήθεια μπορούμε να την αντιμετωπίσουμε ως:

- α. Αλήθεια ως αποτέλεσμα της τυπικής (λογικής) σκέψης.
- β. Αλήθεια στη συνάρτησή της με το ψεύδος (πλάνη, εξαπάτηση).
- γ. Αλήθεια και γίνεσθαι. Κατά πόσο είναι αληθής η αντίληψή μας για το γίνεσθαι.
- δ. Αλήθεια και ανθρωπολογία/εθνολογία. Κατά πόσο η έννοια της αλήθειας είναι ικανή να εμπλακεί στην έρευνα των πολυπολιτισμικών (και συναφώς κονβεντιοναλιστικών) δομών των κοινωνικών συνθηκών.
- ε. Αλήθεια και ελευθερία. Η αλήθεια ως απελευθερωτική Φιλοσοφία
- στ. Αλήθεια με βάση τη διάκριση των τάξεων, αλήθεια και ταξικός αγώνας (συναφές με το ε), αλήθεια ως έννοια συγκροτητική των κοινωνικών δομών, ως όρος ο οποίος επαναδιεκδικείται και ανάλογα με την ανάδραση μεταξύ κοινωνίας-θεωρίας αξιολογείται εντός της κοινωνιολογικής έρευνας. (Η αλήθεια ως αξία).

Παράλληλα, τι ισχύει με την έννοια της ορθολογικότητας; Όταν ο Κονδύλης αναφέρεται σε [Λ]όγο και σε αντιμαχόμενες παρατάξεις οι οποίες διεκδικούν το μονοπώλιο της ερμηνείας του, είναι προφανές ότι (εξαιρώντας την αναφορά του στον Πλάτωνα) έχει σαφώς υπ' όψιν του την ιστορία της Φιλοσοφίας της νεωτερικότητας.

δυνατότητα μ[ί]ας σταθμητής αντιστοιχίας ανάμεσα στην πράξη και στον τρόπο με τον οποίο κατανοούν τον εαυτό τους οι πράττοντες, και τέλος όποιος από τη γνώση των μηχανισμών της πράξης αναμένει καλύτερα αποτελέσματα για την ίδια την πράξη”.

⁵²⁶ Βλ. *EIA*, σελ. 65-66: “Όπως και σε άλλα πεδία, και προ παντός στο πεδίο της ηθικής και αξιολογικής θεωρίας, έτσι και στο πεδίο της επιστημολογίας ο ιστορικός σχετικισμός διαγνώθει τα πράγματα καλύτερα από τους εχθρούς του, όμως η ίδια εκείνη πράξη, την οποία ορθά περιγράφει, μπορεί να συνεχισθεί μονάχα αν τον αγνοεί ή και τον καταδιώκει. [...]. Ούτε και μελλοντικά θα καταφέρει κανείς να αντλήσει από μ[ί]αν ιστοριστική-σχετικιστική θεώρηση κανονιστικά πορίσματα, όμως ακριβώς τέτοια χρειάζονται όσοι δρουν”.

⁵²⁷ *EIA*, σελ. 66.

⁵²⁸ Βλ. ενδ. υποσ. της παρούσας. Παρεμπιπτόντως, αποτελεί εμφανέστατη αντίφαση με τις γνωσιοθεωρητικές του θέσεις (διάκριση γνωσιοθεωρίας/ηθικής δεοντολογίας) το γεγονός ότι ο ίδιος ο Κονδύλης όταν επιδιώκει να θεμελιώσει τις απόψεις του περί αδυναμίας θεμελίωσης μίας αξιακής δεοντολογίας, ανατρέχει σε επιχειρηματολογία γνωσιολογικής υφής.

⁵²⁹ Βλ. ενδ. *EIA*, σποράδη.

Πέραν του χαρακτηρισμού του [Λ]όγου ως εγγενώς ορθού από τον Hobbes, ο Κονδύλης δείχνει να αδιαφορεί για τα πλαίσια ορισμού τα οποία θέτει η αριστοτελική σκέψη στη συστηματοποίησή της στο *Όργανον*⁵³⁰, όπου ο [Λ]όγος, συνδεδεμένος μόνο με τις επιστημολογικές του εκφάνσεις (ο Λόγος ως Λογική), απέχει πολύ από ό,τι αργότερα, μπορεί να ονομασθεί αναβάθμιση του λόγου από δομική/μεθοδολογική συνιστώσα –της οποίας τα θεμέλια βρίσκονται συνεχώς υπό αμφισβήτηση, σε υπέρτατη αρχή της φιλοσοφικής σκέψης. Έτσι, θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως (ορθό) Λόγο,⁵³¹ απλώς την προσπάθεια της νόησης να αποφεύγει την αρχή της μη αντίφασης, (Παρμενίδης, εγκόλπωση των αντιφάσεων, ανάδειξη μίας θετικής διαλεκτικής του Λόγου κ.λ.π.). αλλά και την προσπάθεια η οποία έγινε αρκετά χρόνια αργότερα από τον Κ. Ψυχοπαίδη⁵³².

⁵³⁰ Ενδεικτικό είναι το γεγονός ότι στο σύνολο έργου του, πέραν από κάποιες διάσπαρτες αναφορές στο αριστοτελικό έργο και την προσφορά του, (βλ. π.χ. *ΑΧ* σποράδη), ο Κονδύλης δεν ασχολείται επισταμένως με την αριστοτελική σκέψη.

⁵³¹ Βλ. ενδ. Κ. Πέτσιος, *Η Λογική στη νεότερη Ελλάδα*, τόμ. 2^{ος}, Ιωάννινα, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1999, σελ. XI (εισ. παρατ): “Ο λόγος, ως *differentia specifica* του ανθρώπου και συμφυής ενότητα σκέψης και γλώσσας προσδιορίζεται στη σημαντική του από αρχές και κανόνες που υποδεικνύουν τα λανθάνοντα ατοπήματα της συλλογιστικής πορείας και προσανατολίζουν τη διόδευση προς το φιλοσόφημα [έχοντας βέβαια ως προϋπόθεση την πλατωνική διάκριση μεταξύ φιλοσοφήματος, φιλοσοφούντος, περί φιλοσοφίας, σημ. του συντ.], και τη συγκρότηση της γνώσης. [...] Η Λογική οικειώνοντας την ανθρώπινη διάνοια με τα κριτήρια του ορθώς συλλογίζεσθαι αναδεικνύεται σε ουσιώδη πτυχή του φιλοσοφείν αφού συμβάλλει στη συνειδητοποίηση των λογικών αρχών, την αναγνώριση των τυπικών δομών του νοείν, την ανίχνευση των γνωστικών αναβαθμών και τη διαμόρφωση της μεθόδου και καθιστά εναργή την άρρηκτη συνάφεια του περιεχομένου του διανοείσθαι με τον τρόπο αποκρυστάλλωσής του”. Βέβαια, ο “ορθολογισμός” του παραπάνω ορισμού, ή καλύτερα η “επιδίωξη ορθολογικοποίησης” του ορισμού θα μπορούσε να εκληφθεί από τον Κονδύλη ως ακόμα μία προσπάθεια απλώς ορισμού μίας έννοιας η οποία από τη φύση της παραμένει συγκεχυμένη. Όμως, -και αυτό πρέπει να τονιστεί, τόσο για την παρούσα διατριβή, όσο και για την ιστορία της Φιλοσοφίας, η άποψη του Κονδύλη περί διαφορετικών επιδιώξεων νοηματοδότησης της έννοιας του Λόγου (και συναφώς της ορθολογικότητας, κ.λ.π., αδυναμία ουσιαστικά σύγκλισης ορισμού, βλ. ενδ. *ΟΑ*), πέραν του ότι αποτελεί μία απλώς ερμηνεία η οποία λαμβάνει την αδυναμία αυτή ως *a priori* δεδομένη (πολλές φορές μάλιστα η ερμηνευτική του σκοπιά επιβάλλεται και στην μετέπειτα έρευνα, βλ. π.χ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^β, σποράδη), αδιαφορεί για έναν περισσότερο δομικό/μορφολογικό ορισμό του [Λ]όγου, ο οποίος αδιαφορεί για τις κονδυλικές αιτιάσεις. Πιο απλά: Κατά τον ορισμό εννοιών μπορεί να υφίσταται κανονιστικότητα, –εξάλλου, *ορίζω* καταρχάς σημαίνει *διαίρω*, *αποχωρίζω* κάτι από κάτι άλλο, (βλ. Ι. Σταματάκου, *Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήναιον, Αθήνα, 1949, σελ. 704), η κανονιστικότητα όμως του ίδιου του Λόγου [ή καλύτερα: η επιδίωξη του να αποτελεί ο [Λ]όγος κανονιστική αρχή] δεν μπορεί να συσχετιστεί με ορισμούς όπως ο ανωτέρω, καθώς η έννοια του [Λ]όγου προσδιορίζεται (και αυτό μπορεί να ισχύει γενικά) αναφορικά με τα *προβλήματα* τα οποία προσπαθεί να επιλύσει προβάλλοντάς τα, και όχι ως επιβουλόμενος αναγκαία (όπως υποστηρίζει ο Κονδύλης) τη θεωρητική –και συνεκδοχικά πρακτική-κυριαρχία. Βλ. π.χ. παρακάτω, (ό.π., σελ. XII): “Τούτη η σύζευξη μορφής και περιεχομένου προκαλεί την αναλύουσα σκέψη, στο βαθμό που η τελευταία φιλοδοξεί να απεικονίσει ή να παρουσιάσει και να προβάλλει νοηματοδοτημένη την πραγματικότητα στον ορίζοντα της διυποκειμενικής συννενόησης και οδηγεί στη διατύπωση λογικών, γνωσιοθεωρητικών και επιστημολογικών προβλημάτων, που καταγράφονται ως καταστατικά γνωρίσματα και θεματικοί πυρήνες της φιλοσοφικής σκέψης”.

⁵³² “Η αποφασιαρχική στιγμή του ψυχοπαιδικού μοντέλου –εναντίωση στον σχετικισμό!- εμμένει, απέναντι σε μία συνθήκη απροσδιοριστίας όπως αυτή την οποία παράγει η αντίθεση της μηχανιστικής στην κοινωνία, αποφασίζοντας υπέρ του λόγου/αιτίας (*raison*), για παράδειγμα, υπέρ του να προϋποτίθεται η αντικειμενικότητα [*Πολιτική μέσα στις έννοιες*, *op. cit.* σελ. 76, 114, 119. “Η διαλεκτική του λόγου και οι αντινομίες της κριτικής της”, πρόλ. Στο Μ. Horkheimer – T. W. Adorno, *Η Διαλεκτική του λόγου*, (ελλ. μτφ.), Αθήνα, 1996, σελ. 448, σχ. του (των) συγγρ.]. Επιπλέον, έναντι μίας κοινωνίας η οποία (λόγω του είναι ντιβιντουαλιστική και συνεπώς φαινομενικά κατάλληλη για τον “μεθοδολογικό ατομισμό”) δεν γνωρίζει εάν θα πρέπει να προτιμήσει την μηχανιστική ή τελεολογική, οφείλει να επιλέξει υπέρ της δεύτερης, την μόνη ουσιαστικά της οποίας το πλαίσιο αναστοχασμού εξηγεί τον υπάρχοντα μηχανισμό και σκοπιμότητα: τον καπιταλιστικό ψευδοορθολογισμό, και την δυναμική της πραγματικώς ορθολογικής υπέρβασής του”, Δ. Καρύδα και

Ο Κονδύλης δεν αγνοούσε ότι ο εγγενής σκεπτικισμός και το ενδεχόμενο της έκπτωσης της περιγραφικής θεωρίας σε κανονιστική και μηδενισμό είναι δυνατά⁵³³. Όμως, σύμφωνα με τον ίδιο, “οι θεμελιώδεις θέσεις ή αποφάσεις είναι δυνατόν να εξηγηθούν επίσης με ψυχολογικοκοινωνιολογικά μέσα –τουλάχιστον εν μέρει-, γενετικά, όπως επίσης και να πραγματοποιηθεί η παρακολούθησή τους εντός της νοητικής ανέλιξης με λογικοδομικό τρόπο. Διότι, από την στιγμή που προκύπτει η θεμελιώδης θέση, έχει την λογική της, η οποία, ιδωμένη τυπικά υπόκειται στους νόμους της [Λ]ογικής. Ακόμα και υπό τις προαναφερθείσες μεθοδολογικές προϋποθέσεις, προϋποθέτοντας βέβαια την ανώτερη λογικότητα της Φιλοσοφίας, δεν αδικείται ο, τι συνηθίζουμε να αποκαλούμε «φιλοσοφική ανάλυση»⁵³⁴. Τι εννοεί όμως ως *ανώτερη λογικότητα* της Φιλοσοφίας; Υπάρχουν άραγε *βαθμοί λογικότητας*; Όχι. Ή υπάρχει λογικότητα ή δεν υπάρχει.

Είναι σίγουρο πάντως ότι ο σκεπτικισμός, όπως τον εννοεί ο Κονδύλης, οδηγεί σίγουρα σε αποφασισαρχία. Γιατί πολύ απλά, το να έχω ενστάσεις προς οποιαδήποτε θεώρηση δέχεται την αξιολογία ως συνέταιρο της κοινωνιολογικής έρευνας και παρεισφύρει σε οποιοδήποτε πόρισμα μίας αξιολογικά δομημένης θεώρησης, είναι το ίδιο μία απόφαση. Δηλαδή, ακόμα και το να γίνει επιλογή της μίας θεώρησης έναντι της άλλης αποτελεί μία απόφαση η οποία προήλθε από τον σκεπτικισμό. Οδηγούμαστε έτσι στην προσπάθεια σχετικιστικής αποδιάρθρωσης των

Γ. Φαράκλα, «Kondylis et Psychopedis: Le conflit du relativisme», *RD*, τόμ. 51, (Philosopher en Grèce aujourd' hui), 2006 (Janvier), (σελ. 44-45, η μφ. δική μου).

⁵³³ Γενικότερα, το άρθρο του Στ. Βιρβιδάκη, “Η αμφισβήτηση της ηθικής αντικειμενικότητας” στο συλλογικό *Π. Κονδύλης. Για την “ Κοινωνική Οντολογία ”*, επ. ημερ., Ιωάννινα, Ελληνικά Γράμματα-Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, 2001, σελ. 17-35, το οποίο δομείται στη βάση της απάντησης του Π. Κονδύλη στον ίδιο και τον Θ. Γεωργίου με κείμενο το οποίο πρωτοδημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Λεβιάθαν*, τεύχ. 15, (περ. Β’), σελ. 104-130, με τον τίτλο *ΟΑ* (“Οφειλόμενες Απαντήσεις”, περιλαμβάνεται επίσης και στο *ΜΠ*, σελ. 136-172), βρίθεται από βεβαιωμένες εκτιμήσεις των γνωσιοθεωρητικών απόψεων του Π. Κονδύλη. Βλ. χαρακτ. σελ. 20, υποσ. 4 περί απόρριψης του γενικού γνωσιολογικού σκεπτικισμού από τον Κονδύλη (ο οποίος όμως παραδέχεται ρητώς ότι τάσσεται με τον σκεπτικισμό, βλ. *ΑΧ*, σελ. 123, 126, όπου ο Κονδύλης αναφέρεται ρητώς στη θεωρία του ως αφορμώμενη από τον σκεπτικισμό), και περί “(μηδενισμο[ύ]) της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης, που ορίζεται ως θέση σύμφωνα με την οποία «ο κόσμος και ο άνθρωπος εξ’ αντικειμένου δεν έχουν νόημα»”, (ό.π.). Ο Βιρβιδάκης παραλλάσσει όχι μόνο την διατύπωση του Κονδύλη, αλλά και το νόημα της θέσης του, η οποία τίθεται ως επιχειρηματολογία του τελευταίου στις ενστάσεις του Θ. Γεωργίου, και βασίζεται σε προηγούμενη θέση (“παρά σημαίνει, με την έννοια που ήδη εξήγησα αναφερόμενος στον κ. Γεωργίου”, *ΟΑ*, σελ.117), και η οποία μπορεί να εντοπιστεί στις αρχές του εν λόγω κειμένου (σελ. 107): “Εξηγούμαι: [Ο]ταν λέμε ότι ο κόσμος και ο άνθρωπος δεν έχουν αντικειμενική αξία και αντικειμενικό νόημα, εννοούμε ότι όση αξία και όσο νόημα έχουν το παίρνουν από ενεργήματα συγκεκριμένων υποκειμένων”. Το άρθρο προσφέρει βέβαια και αρκετά εύστοχα και τεκμηριωμένα συμπεράσματα, αναφορικά π.χ. για την κανονιστικότητα της περιγραφικής θεωρίας, (“βέβαια ο Κονδύλης δεν μας λέει τι να *πράξουμε*, και σ’ αυτό είναι συνεπής. Όμως μας λέει τι να *πιστέψουμε* [...]. Είναι προφανώς πεπεισμένος για την αλήθεια της, [περιγραφικής θεωρίας της απόφασης], [...]”, (σελ. 29, παραπέμποντας προφανώς στα λόγια του Κονδύλη: “Όταν λοιπόν διαπιστώνουμε ότι οι άνθρωποι θέλουν να αυτοσυντηρηθούν, δηλ. να αποκτήσουν ταυτότητα και ικανότητα προσανατολισμού, δεν τους λέμε τι *οφείλουν* να κάνουν, γιατί η αυτοσυντήρησή τους δεν είναι κάτι που μπορούν και να μην το κάνουν”, *ΟΑ*, σελ. 115 ή *ΜΠ*, σελ. 152), αλλά και [αναφορικά] με τον αφελές εμπειρισμό του τελευταίου. (Βλ. σελ. 28, όπου “ασφαλώς ο Κονδύλης, εκτός από την υιοθέτηση κάποιου λιγότερο ή περισσότερο αφελούς εμπειρισμού που τον κάνει να απαιτεί η αξία να είναι «διαπιστώσιμη όπως λ.χ. το μήκος και το βάρος ενός σώματος» (*ΟΑ*, σελ 117), δεν αμφιβάλει ότι η επιστημονική γνώση και μάλιστα στο βαθμό που παραμένει επιστημονική [...]”). Ο Κονδύλης είχε βέβαια γνώση των ενστάσεων αυτών όπως πρωτοδημοσιεύθηκαν στα προαναφερθέντα άρθρα του *Λεβιάθαν*. Περισσότερο προσεκτικές αναγνώσεις των γνωσιοθεωρητικών απόψεων του Π. Κονδύλη, στο έργο του Π. Νούτσου, *Ιστορικών και φιλοσόφων έλεγχος*, Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2008, σελ. 138-141 (όπου και κριτική των θέσεων του Βιρβιδάκη), 144, 145, 151.

⁵³⁴ *EDD*, (πρόλ.).

όρων συγκρότησης μίας θεωρίας η οποία ελαύνεται μεν από την περιγραφή των κοινωνικών συνθηκών (περιγραφικότητα) μεταβάλλεται ωστόσο σε μία κανονιστικού τύπου θεώρηση (μαρξισμός), η οποία εμπεριέχει και την έννοια μίας διαλεκτικής κριτικής των κοινωνικών σχέσεων όπως αυτές εκφράζονται στις κοινωνικά ισχύουσες δομές με άξονα την υπέρβαση του αντιφατικού χαρακτήρα τους με την πρόταξη χρήσης μίας διαλεκτικοποίησης της τυπικής λογικής η οποία συνέχει τη θέση του “πράγματος” καθώς αρνείται τον εαυτό του. Δεχόμαστε ότι οι αξίες “πάσχουν”, τις αρνούμαστε κατά έναν τρόπο για να τις θεμελιώσουμε εν συνεχεία. Μία αναδρομή στον Ψυχοπαίδη θα ήταν οπωσδήποτε επωφελής⁵³⁵ ώστε να μπορέσουμε να ανασκευάσουμε την περιγραφική θεωρία της απόφασης ως θεώρηση η οποία οδηγεί τις έννοιες και τις αξίες στην άρση.

Ο γνωσιοθεωρητικός σκεπτικισμός του Κονδύλη είναι εκείνος που υπαγορεύει ουσιαστικά την υιοθέτηση μίας συγκεκριμένης κοσμοεικόνας, και την συστοίχιση με την περιγραφική θεωρία της απόφασης. Η αδυναμία απόδειξης της αντικειμενικότητας των αξιών είναι και αυτή μία θεωρητική στάση, η οποία οδηγεί σε μίαν απόφαση (ντεσιζιονισμός). Στο βαθμό τον οποίο που (κατά Κονδύλη), η αντικειμενικότητα των αξιών δεν είναι επαρκώς αποδείξιμη, η αντίφαση είναι εμφανής. Εντός της κοσμοεικόνας, συμπεριλαμβάνονται και συγκεκριμένες νοηματοδοτήσεις ηθικών/αξιολογικών εννοιών, έστω και αν ο στόχος της αντικειμενικότητας δεν είναι εφικτός. Ποιοι λόγοι οδηγούν το υποκείμενο να υιοθετήσει τη[ν] συγκεκριμένη κοσμοεικόνα⁵³⁶, (ακόμα και αν η κοσμοεικόνα αυτή λέγεται “περιγραφική θεωρία της απόφασης”), τη στιγμή την οποία δεν γνωρίζει πραγματικά ότι η διαδικασία του πράττειν (έστω και μερικώς αντικειμενική – αν όχι αυστηρά υποκειμενική) συνδέεται με τη[ν] βεβαιότητα; Εδώ υφίσταται προσποίηση, (δεν είμαι βέβαιος ως προς την αλήθεια των γνωσιοθεωρητικών μου αποφάσεων, ωστόσο τις χρησιμοποιώ ώστε να προσανατολιστώ) και το χειρότερο είναι, ότι η προσποίηση διενεργείται εν γνώσει του δράντος υποκειμένου να εξαπατηθεί. Το ερώτημα όμως είναι: Είναι σε θέση οι γύρω να εξαπατηθούν; Επιπλέον, ελλοχεύει πάντα ο κίνδυνος να είναι η κοσμοεικόνα όχι αληθής, αλλά αληθοφανής και πιθανοκρατική. Στην περίπτωση αυτή η ταυτότητα όχι μόνο δεν είναι πάγια (όπως υποστηρίζει ο Κονδύλης, βλ. *ΙΑ*), αλλά ταλανίζεται από το βαθμό αληθείας ο οποίος και διέπει την κοσμοεικόνα και τη σύστοιχη ταυτότητα. Ίσως γι’ αυτόν τον λόγο, ο Κονδύλης στο ύστερο έργο του (*ΙΑΝ*) αναγνωρίζει στην ταυτότητα ένα μεταβαλλόμενο και όχι έναν αυστηρό και πάγιο χαρακτήρα.

Ουσιαστικά, ο Κονδύλης υποστηρίζει την αδυναμία παροχής οποιασδήποτε δικαιολόγησης, αποτίμησης έστω και εν τέλει βεβαιότητας αναφορικά με το περιεχόμενο των αξιών την οποία θα ήταν ικανή να προσφέρει μία γνωσιοθεωρητική οδός. Αν και αποφεύγει να εμπλακεί στον σύγχρονό (του) γνωσιοθεωρητικό προβληματισμό⁵³⁷ θα αποφανθεί απλώς ότι “η δυνατότητα των αξιών να είναι

⁵³⁵ Βλ. την “οργάνωση” της μαρξικής έννοιας της διαλεκτικής (μεθόδου) από τους K. Lotter, R. Meiners και E. Treptow, στο *Marx-Engels. Begriffslexikon*, München, C. H Verlag, (η μτφ. δική μου) η οποία λαμβάνοντας υπ’ όψιν τις συγκεκριμένες δοθείσες εμφανίσεις [της κοινωνίας], είναι ικανή “να φτάσει στην [...] από την αναλυτική σύνθεση και με την βοήθεια της αφαίρεσης, στον ουσιαστικό καθορισμό του εξεταζόμενου αντικειμένου (Gegenstandes), εδώ, του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. (Ουσία [του αντικειμένου])”. Ας σημειωθεί ότι ο Marx, όχι τυχαία, χρησιμοποιεί τον όρο *Gegenstand*, αντί του όρου *Objekt*.

⁵³⁶ Για τον Κονδύλη, η διαμόρφωση της κοσμοεικόνας δεν συνδέεται απαραίτητα με ορθολογικές διαδικασίες. Βλ. *ΙΑ*, σελ 54, πρβλ. υποσ. 303 της παρούσας, όπου και σχολιασμός της σχετικής θέσης.

⁵³⁷ Στο *ΕΙΑ*, πρώιμο γνωσιοθεωρητικό έργο του Κονδύλη, οι έμμεσες αναφορές περιορίζονται στο έργο των Kuhn και Popper.

αντικειμενικές δεν αποδεικνύεται επαρκώς⁵³⁸ υποβιβάζοντας ουσιαστικά την έννοια της ορθολογικότητας στο πεδίο των γλωσσικών όρων προσέγγισης και ερμηνείας της από τις (επιστημονικές ή μη) κοινότητες⁵³⁹, διενεργώντας έτσι την απίσχνασή του

⁵³⁸ Βλ. χαρακτ. *ΜΠ*, σελ. 142: “Ακόμα και αν όλοι ανεξαιρέτως οι άνθρωποι ήσαν σύμφωνοι ότι η ύπαρξή τους έχει νόημα και αξία, ακόμα και αν όλοι ανεξαιρέτως ομονοούσαν ως προς το ποιο ακριβώς είναι αυτό το νόημα και αυτή η αξία, και πάλι δεν θα αποδεικνυόταν η αντικειμενικότητα της αξίας και του νοήματος –για τον απλό λόγο, για τον οποίο και στην καθημερινή μας ζωή δεν κρίνουμε τους άλλους με βάση την ιδέα που έχουν οι ίδιοι για τον εαυτό τους”. (Ακριβώς. Τους κρίνουμε με μία έστω συμβατιστική έννοια. Αντικειμενικότητα δλδ. ενδέχεται να υπάρχει, έστω και αν είναι συναινετική).

⁵³⁹ Αν και χρησιμοποιώ ορολογία διαφορετική από αυτήν του Κονδύλη, θεωρώ αυτονόητο ότι στο βαθμό που οι “αντιτιθέμενες πλευρές μάχονται για το μονοπώλιο της ερμηνείας” (βλ. *ΜΠ*), οι ίδιες (ως κοινότητες, –έστω συνομαδάσεις υπό κονδυλική ορολογία) διαμορφώνουν το δικό τους εννοιολογικό πλαίσιο νοηματοδότησης αρχικά και θεμελίωσης εν συνεχεία της έννοιας της ορθολογικότητας. Το ερώτημα το οποίο μπορεί να διατυπωθεί ενάντια στον Κονδύλη είναι απλό. Με ποιο κριτήριο (αν όχι ενδοκοινοτικό) μπορεί να κριθεί η αδυναμία των αντιτιθέμενων πλευρών να προσδιορίσουν εφάπαξ την έννοια της ορθολογικότητας; Αν και ο Κονδύλης παραδέχεται (δεν είναι δυνατόν φυσικά να γνωρίζουμε αν είχε λάβει υπ’ όψιν του τέτοιου είδους ενστάσεις) την αδυναμία συναγωγής ενός τέτοιου κριτηρίου (βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 2^α, τελευταίο κεφάλαιο), υπό ποία οπτική *αποφασίζει* (διότι περί απόφασης πρόκειται εφ’ όσον δεν θεμελιώνει επαρκώς τη θεωρητική του στάση) την αδυναμία των αντιτιθέμενων πλευρών να ορίσουν επαρκώς και αναντιστρεψίμως έννοιες όπως ορθολογικότητα, ορθός [Α]όγος, κ.λ.π.; Το παράδοξο είναι ότι σε απάντησή του στην ερώτηση του Μ. Τεσρα (*ΑΧ*, σελ. 17-18), αν είναι δυνατόν να υφίσταται λογική σκέψη χωρίς να είναι πολεμική (στην εισαγωγή του *ΚΜ*, διαβάζει κανείς “η σκέψη είναι από τη φύση της πολεμική”), υποστηρίζει (και το επιχειρήμα του είναι ορθό, αν εξαιρέσουμε ότι η διάκριση που εισάγει μεταξύ ηθικής/κανονιστικής και ελεύθερης/περιγραφικής σκέψης είναι αυθαίρετη) ότι “το αντίθετο της λογικής σκέψης δεν είναι η πολεμική σκέψη, αλλά η μη λογική ή η λογικά εσφαλμένη σκέψη. Η λογική διόλου δεν ταυτίζεται με την ηθική-κανονιστική «ορθολογικότητα» παρά συνίσταται στην επιχειρηματολογικά ορθή ανάπτυξη μίας θέσης όπου η ορθότητα μετριέται με τυπικά κριτήρια, λ.χ. την έλλειψη λογικών αλμάτων, δίσημων όρων κτλ. Μπορεί λοιπόν να κρίνει κανείς αν μία θεμελιώδης κοσμοθεωρητική απόφαση θεωρητικοποιήθηκε ορθά από λογική άποψη, όμως η αποτίμηση της «ορθολογικότητάς» της είναι εντελώς άλλο ζήτημα. Η ηθική-κανονιστική και η αξιολογικά ελεύθερη-περιγραφική σκέψη μπορούν εξ’ ίσου να αναπτυχθούν λογικά. Η λογική μπορεί να θεθεί στην υπηρεσία όλων των δυνατών θέσεων ακριβώς επειδή δεν τις παράγει από την άποψη αυτή η λογική, και η λογική σκέψη εν γένει, είναι ουδέτερες”. Είναι εύκολο να γίνει κατανοητό ότι ο Κονδύλης δεν απαντά ευθέως στον Τεσρα, αλλά μετακυλίζει τον προβληματισμό στο πλαίσιο μίας ακόμα διάκρισης, της διάκρισης λογικότητας/μη λογικότητας. Το επιχειρήμα του Κονδύλη δείχνει περισσότερο προβληματικό αμέσως παρακάτω: “Μολονότι τώρα η πολεμική και η λογική συνέπεια κατ’ αρχήν δεν αποκλείουν η μία την άλλη, στην ιστορία των ιδεών εμφανίζεται συχνά το φαινόμενο η πρώτη να παραγκωνίζει τη δεύτερη” (ό.π.). Το ότι η λογική “μπορεί να θεθεί στην υπηρεσία όλων των δυνατών θέσεων”, σημαίνει ότι μπορεί να θεθεί στην υπηρεσία όλων των πιθανών θέσεων (αντιμαχόμενων ή μη μεταξύ τους). Η ένσταση στον Κονδύλη προκύπτει από τη στιγμή την οποία υποβιβάζει την έννοια της λογικής από αρχή την οποία οφείλει να επιδιώκει κάθε επιχειρηματολογία, σε αυτονόητο τρόπο σκέψης. Περισσότερο απλά: Αν λογική και πολεμική σκέψη διαφέρουν ως προς την ποιότητα, ποιος ο λόγος να γίνεται η σύγκριση μεταξύ τους; Πώς είναι δυνατόν “η πρώτη να παραγκωνίζει την δεύτερη” όταν (και) η πολεμική σκέψη δύναται να είναι λογική; Αναπτύσσοντας το επιχειρήμα του ο Κονδύλης θα επιβεβαιώσει τη συγκεκριμένη ένσταση. Λίγο παρακάτω, (σελ. 18), αποφαινεται ότι “η περιγραφική και αξιολογικά ελεύθερη σκέψη μπορεί επίσης να εκδιπλωθεί μη λογικά, όμως στην περίπτωση αυτή, ο λόγος δεν είναι η επικράτηση του πολεμικού στοιχείου”, (εννοώντας προφανώς ότι δεν εκδιπλώνεται λογικά επειδή η ίδια δεν είναι λογική). Το κονδυλικό επιχειρήμα –και οι συνέπειές του– πάσχει ακόμα περισσότερο όταν σε απάντησή του σε ερώτημα του Σ. Κουτρούλη (ο.π., σελ. 95), ο Κονδύλης διακρίνει μεταξύ ορθολογισμού της επιστημονικής γνώσης και ορθολογισμού των αξιών: Αν –σύμφωνα και με τα παραπάνω–, δεχτούμε ότι η διάκριση υφίσταται μεταξύ ορθολογισμού και ανορθολογισμού (έστω και αν οι αντίπαλες παρατάξεις αλληλοκατηγορούνται για ανορθολογισμό) και υιοθετήσουμε τον χαρακτήρα της “δομής σκέψης” για την έννοια του ανορθολογισμού (ανορθολογικές θεωρίες) για ποιο λόγο θα πρέπει να καθαμαίξουμε τη συζήτηση περί αξιών από τον ορθολογικό της χαρακτήρα –έστω και αν δεν είναι “αρκετά ορθολογικός” (Με το “αρκετά ορθολογικός” οπνονόω φυσικά –και ελπίζω να γίνεται αποδεκτό–, ότι τουλάχιστον επιδιώκει να είναι ορθολογικός); Αν “η

(ακόμα και στο ίδιο το έργο του) ιδρυτικού ερωτήματος: Τι είναι ορθολογικότητα; Εάν ο όρος δεν μπορεί σύμφωνα με τον ίδιο να οριστεί επαρκώς, και η επίκληση της έννοιας της ορθολογικότητας γίνεται με σκοπό την επίρρωση της εκατέρωθεν επιχειρηματολογίας, υπό την σκέπη ποίας έννοιας αρθρώνονται τα δικά του επιχειρήματα αν όχι της ορθολογικής; Αντίστροφα: Αν απέχουν από μία (ανέφικτη να οριστεί καθολικά) έννοια της ορθολογικότητας, πώς θα πρέπει να χαρακτηριστούν τα επιχειρήματα του Κονδύλη; Στο σημείο αυτό, και προς επίλυση των συγχύσεων στις οποίες οδηγεί η κονδυλική σκέψη μπορεί να απαντήσει αφενός η σωκρατική μαιευτική μέθοδος, αλλά και να αντιπαρατεθεί η αριστοτελική (τυπική) λογική, η σύνδεσή της με μία έννοια ορθολογικότητας, και οι συνέπειές της αναφορικά με την αποφυγή ενός ηθικού σχετικισμού⁵⁴⁰, έστω και αν τελικά οι ηθικές/αξιολογικές προτάσεις κατά Αριστοτέλη δεν αποζητούν απόλυτες τιμές αληθείας και ορθότητας. Ως παράδειγμα της σωκρατικής μαιευτικής μεθόδου, αλλά και δυνατότητας σαφούς ορισμού μίας έννοιας, μπορεί να εκληφθεί ο σωκρατικός διάλογος *Θεαίτητος*, όπου και συναντούμε τους πρώτους ορισμούς τόσο του [Λ]όγου, όσο και της επιστήμης. Στις ταυτολογίες του Θεαίτητου (“γνώση είναι η γνώση κατασκευής υποδημάτων”)⁵⁴¹, ο Σωκράτης απαντά ότι “γελοία ἄρα ἢ ἀπόκρισις τῶν ἐρωτηθέντων ἐπιστήμη τί ἐστίν, ὅταν ἀποκρίνηται τέχνης τινὸς ὄνομα. τινὸς γὰρ ἐπιστήμην ἀποκρίνεται οὐ τοῦτ’ ἐρωτηθείς”⁵⁴², όπου με την εισαγωγή της διάκρισης γνώσης και επιστήμης, θα καταθέσει και έναν πρώτο ορισμό της μαιευτικής⁵⁴³. Ο Θεαίτητος θα επανέλθει σχετικοποιώντας, με τη χρησιμοποίηση των

θεμελίωση ή υπεράσπιση των αξιών είναι δυνατή τόσο με ορθολογικά όσο και με ανορθολογικά μέσα (π.χ. η επίκληση του «ηθικού αισθήματος», της «συμπόνοιας» κ.λπ.), (ό.π.), όπως πολύ σωστά επισημαίνει ο Κονδύλης (έχοντας εικάζω υπ’ όψιν του το έργο των Hutcheson και Hume), και “ο επιστημονικός ορθολογισμός δεν έχει βέβαια καμ[μία] σχέση με μία νοησιαρχική άρθρωση εννοιών όπου το αποκλειστικό κριτήριο της αλήθειας είναι η λογική συνοχή”, η οποία έχει επιστημονική αξία μόνο “αν «σώζει τα φαινόμενα»”, (ό.π.), και οι “λεγόμενες «μεθοδολογικές συζητήσεις» σχετίζονται περισσότερο με τον σχηματισμό ιδεολογικών παρατάξεων εντός του στρώματος των επιστημόνων και λιγότερο με την ουσιαστική πρόοδο της γνώσης”, (ό.π., σελ. 96), τίνι τρόπω “η ατομική παιδεία και τα ατομικά κριτήρια του εκάστοτε ερευνητή” (ό.π.), αναγορεύονται σε κριτήριο ορθολογικότητας της επιστημονικής (και μόνο) γνώσης; Η μεθοδολογική γενίκευση του Π. Κονδύλη (η οποία δεν αίρει την προβληματική που δημιουργεί η γενική διάκριση ορθολογική/ανορθολογική σκέψη της επιχειρηματολογίας ωστόσο το συμπέρασμα υιοθετεί αποφαινόμενος έτσι εμμέσως υπέρ της ισχύος της), είναι νομίζω και ενδεικτική του τρόπου με τον οποίο επεδίωξε να προσπελάσει δισηπύλτα γνωσιοθεωρητικά προβλήματα τα οποία δημιουργεί η διάκριση “αξιολογικά ελεύθερη” από τη μία και ηθική/κανονιστική σκέψη από την άλλη.

⁵⁴⁰ Η διδασκαλία περί ηθικής περιλαμβάνει μεγάλο τμήμα του αριστοτελικού corpus. *Ηθικά Νικομάχεια*, *Ηθικά Ευδήμεια*, *Ηθικά Μεγάλα*, αφιερώνονται κατεξοχήν σε ζητήματα ηθικής φιλοσοφίας, με την δε αποκρυστάλλωση του αριστοτελικού στοχασμού γύρω από ζητήματα ηθικής, να συντελείται με την ολοκλήρωση της συγγραφής των *Πολιτικών*, και του *Μετά τα Φυσικά*. Για τα *Ηθικά Νικομάχεια* ως πραγματεία η οποία “έχει ως μοναδικό της αντικείμενο την αυτονομία του ηθικού λόγου”, βλ. Π. Κόντος, *Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία. Φρόνησις, Τέχνη, Σοφία*, Κριτική, Αθήνα, 2000, σελ. 14. Καλή και αναλυτική εισαγωγή στην αριστοτελική σκέψη αποτελεί επίσης το έργο του I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, (2 τόμ.), μτφ.: Π. Κοτζιά-Παντελή (Α’ τόμ.), Α. Γ. Κατσιβελα (Β’ τόμ.), Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1994, 19661.

⁵⁴¹ “Σκυτική”, (σκυτοτομική), *Θεαίτ.*, 146d 1-10.

⁵⁴² *Θεαίτ.*, 146d 7-10.

⁵⁴³ “[Γ]’ Α]γρονός είμι σοφίας, καί ὅπερ ἤδη πολλοί μοι ὠνειδισαν, ὡς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποφαινόμεναι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν, ἀληθὲς ὄνειδίζουσιν. τὸ δὲ αἴτιον τούτου τὸδε· μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν”. (*Θεαίτ.*, 150c 4 - d9. Πρβλ. 157c 8-10). Ως προς τη μαιευτική μέθοδο, πρβλ. ἐπίσ. 210b 8 - d2.

λόγων του Πρωταγόρα του Αβδηρίτη⁵⁴⁴, ενώ ο Σωκράτης θα απαντήσει έχοντας ως αβελτηρία τη διάκριση ουσίας/φαινομένου⁵⁴⁵, προσδιορίζοντας ταυτόχρονα και τα αρχιμήδεια σημεία του φιλοσοφικού στοχασμού, *ἀπορεῖν*⁵⁴⁶ και *θαυμάζειν*⁵⁴⁷, αναλύοντας εν ολίγοις ζητήματα ταυτότητας - ετερότητας αναφορικά με την επιδίωξη σαφούς προσδιορισμού μίας έννοιας⁵⁴⁸.

Η πλατωνική γνωσιοθεωρία εντοπίζεται από τον στίχο 165b 3-4 και έπειτα, όπου ο “πελταστικός άνηρ”, (έλλοχῶν ἄν), ορίζεται ως “μισθοφόρος ἐν λόγοις [ἔστιν}, προσθ. του συντ.]”⁵⁴⁹, ενώ η πρώτη ανασυγκρότηση της σωκρατικής διδασκαλίας⁵⁵⁰ η οποία αποσκοπεί στη θεμελίωση της μονοσημαντότητας μίας έννοιας στους στίχους 165e 8 - 168c 6⁵⁵¹. Στους ανωτέρω στίχους, ο Σωκράτης ουσιαστικά υιοθετεί τη σχετικιστική θέση του Πρωταγόρα ώστε να την αναιρέσει εν συνεχεία με βάση τη θέση ότι υπάρχουν ανώτερες και καλύτερες για την ανθρώπινη ψυχή και τη θέαση του αγαθού αντιλήψεις⁵⁵². Ολοκληρωμένη η ανáιρεση των θέσεων του Πρωταγόρα και της ευρέως επικρατούσας άποψης ως προς το σημασιολογικό ποιόν της έννοιας εγχειρείται στους στίχους 172b 6 - 9⁵⁵³ και 173a 10 - b5⁵⁵⁴. Ο Σωκράτης, για να καταλήξει, σκιαγραφεί το πορτραίτο του σοφού ως απέχοντα από τα κοινά και την ευτελίζουσα συμπεριφορά η οποία τα συνοδεύει εκάστοτε, έχοντας αβελτηρία μία αυστηρά ειρωνική διάθεση. Παραπέμπω (174b 9 - d1, τα εισαγωγικά στο «πέφτοντας» δικά μου): “Λοιπόν φίλε μου, ο τέτοιου είδους άνθρωπος

⁵⁴⁴ “[Π]άντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν”. (Η φράση μας είναι γνωστή από τον *Θεαίτ.*, 152a 3-5). Το σύγγραμμα το οποίο ξεκινά με την ανωτέρω φράση είναι το *Αλήθεια ή Καταβάλλοντες*, με τη δε κρίση του Σωκράτη να συνοψίζεται στη φράση: “καὶ οὐ φάσκοντες ἀγωνισταὶ ἀλλὰ φιλόσοφοι εἶναι λαυθάνομεν”, (*Θεαίτ.*, 164c 10 - d1).

⁵⁴⁵ “Πότερον οὖν τότε αὐτὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα ψυχρὸν ἢ οὐ ψυχρὸν φήσομεν: ἢ πεισόμεθα τῷ Πρωταγόρᾳ ὅτι τῷ μὲν ῥιγοῦντι ψυχρὸν, τῷ δὲ μὴ οὐ;”, (*Θεαίτ.*, 152b 6-8, πρβλ. 154b 4-10, 160d 8-11).

⁵⁴⁶ Βλ. *Θεαίτ.*, 145e 8 - 146a 1: “Τοῦτ’ αὐτὸ τοίνυν ἐστὶν ὁ ἀπορῶ καὶ οὐ δύναμαι λαβεῖν ἱκανῶς παρ’ ἑμαυτῶ, ἐπιστήμη ὅ τί ποτε τυγχάνει ὄν”. Για το *ἀπορεῖν*, βλ. επίσης *Θεαίτ.*, 187d 2 - 191a 4, αλλά και 187d 2, 191a 4.

⁵⁴⁷ *Θεαίτ.*, 155d 3, πρβλ. *Απολογία*, 23b.

⁵⁴⁸ *Θεαίτ.*, 158e 7-11. (“Ανόμοιον”, 159a 3).

⁵⁴⁹ *Θεαίτ.*, 165d 6.

⁵⁵⁰ Βλ. *Θεαίτ.*, 167a 5-6: “[Ο]ὔτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἐτέρας ἔξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον”. (Έχει προηγηθεί βέβαια η άποψη ότι ο ασθενής δεν είναι αμαθής, ούτε ο υγιής σοφότερος επειδή σχηματίζουν διαφορετικές αντιλήψεις). Πρβλ. γενικά *Θεαίτ.*, 178c 1-8, (παράδειγμα με τη θερμότητα) Η ανασυγκρότηση αρχικά και η απόρριψη των σχετικών θέσεων εν συνεχεία από τον Σωκράτη περιλαμβάνεται στους στίχους 175e 8 - 168e, ειδικότερα δε, ως προς την *πολυσημία* και την *αμφισημία* των προς διερεύνηση όρων βλ. 168b 8 - c6: “[Α]λλ’ οὐχ ὡςπερ ἄρτι, ἐκ συνηθείας ῥημάτων τε καὶ ονομάτων, ἃ οἱ πολλοὶ ὅπη ἂν τύχωσιν ἔλκοντες ἀπορίας ἀλλήλοις παντοδαπὰς παρέχουσι”).

⁵⁵¹ Ο Σωκράτης οικειώνεται (αρχικά) τη σχετικιστική θέση του Πρωταγόρα στο *Θεαίτ.*, 169d 4 - 9.

⁵⁵² *Θεαίτ.*, 170 c2 - 8 και e4 - 5 αντίστοιχα: “Τί οὖν, ὦ Πρωταγόρα, χρῆσόμεθα τῷ λόγῳ: πότερον ἀληθῆ φῶμεν αἰεὶ τοὺς ἀνθρώπους δοξάζειν, ἢ ποτὲ μὲν ἀληθῆ, ποτὲ δὲ ψευδῆ;”, και “Τί οὖν; [Β]ούλει λέγωμεν ὡς σὺ τότε σ’ αὐτῶ μὲν ἀληθῆ δοξάζεις, τοῖς δὲ μυρίοις ψευδῆ;”.

⁵⁵³ “[Κ]οινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε ὅταν δόξη καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον· καὶ ὅσοι γε ἂν μὴ παντὰ πᾶσι τὸν Πρωταγόρου λόγον λέγωσιν, ὧδέ πως τὴν σοφία ἄγουσι”.

⁵⁵⁴ “Μετρίως ἄρα ἡμῖν πρὸς τὸν διδάσκαλόν σου εἰρήσεται, ὅτι ἀνάγκη σαυτῶ ὁμολογεῖν σοφώτερόν τε ἄλλον ἄλλου εἶναι καὶ τὸν μὲν τοιοῦτον μέτρον εἶναι, ἐμοὶ δὲ τῷ ἀνεπιστήμονι μηδὲ ὅπως οἰοῦν ἀνάγκη εἶναι μέτρῳ γίνεσθαι, ὡς ἄρτι με ἠνάγκαζεν ὁ ὑπὲρ ἐκείνου λόγος, εἴτ’ ἐβουλόμην εἶτε μὴ, τοιοῦτον εἶναι”, πρβλ. υποσ. 176 της μετάφρασης του έργου από τις εκδόσεις «Κάκτορ».

συναναστρεφόμενος με τον καθένα κατ' ιδίαν και δημόσια όπως έλεγα στην αρχή, όταν ενώπιον δικαστηρίου κάνει λόγο για τα πράγματα που είναι κοντά στα πόδια του και μπροστά στα μάτια του, προκαλεί γέλιο όχι μόνο στις γυναίκες της Θράκης αλλά και υπό άλλο πλήθος «πέφτοντας» λόγω της απειρία[ς]⁵⁵⁵ του σε πηγάδια και σε κάθε απορία, ενώ η ανικανότητά του είναι φοβερή και δείχνει την εντύπωση ανοησίας. Στις λοιδορίες, δεν μπορεί ο ίδιος να λοιδορήσει κανέναν, γιατί δεν ξέρει κανένα κακό για άλλον, επειδή δεν έχει φροντίσει για τούτο". Η οριστική καταδίκη των θέσεων του Πρωταγόρα επιχειρείται στους στίχους 183 b8 - c2: "Ούκοῦν, ὦ Θεόδωρε, τοῦ τε σοῦ ἑταίρου ἀπηλλάγμεθα, καὶ οὐπω συγχωροῦμεν αὐτῶ πάντ' ἄνδρα πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι, ἂν μὴ φρόνιμός τις ᾗ"⁵⁵⁶, δεδομένου ότι "ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῶ περὶ ἐκείνων συλλογισμῶ". Η αντίφαση των σχετικών επιχειρημάτων πέραν του ότι δείχνει την αδυναμία των θέσεων του Πρωταγόρα ως προς τη γνωσιοθεωρητική τους δεσμευτικότητα⁵⁵⁷, λειτουργεί και ως νοητικό «μέσο» στο να αναδείξει την αντίστοιχη σωκρατική επιχειρηματολογία σε όλο της το μεγαλείο λειτουργώντας ως πέρασμα από τα επιχειρήματα στο νόημα των λέξεων, και δη των σωκρατικών περί [Λ]όγου. Έτσι, η επιστήμη (και οι προτάσεις της), ορίζεται ως δόξα αληθής μετά λόγου, όπου ως δόξα εννοείται η διακριτή από τη γνώση εποπτεία του υλικού, ως δόξα αληθής νοείται η διαφοροποιημένη (από την ψευδή) αληθής κρίση⁵⁵⁸, και τέλος ως [Λ]όγος νοείται το έλλογο στοιχείο του φιλοσοφικού στοχασμού. Ο [Λ]όγος όμως θα οριστεί και διαφορετικά, ως πορεία κατανόησης του όλου, (κατανόησης του συνόλου ή μίας λέξης είτε μίας πρότασης μέσω της ανάλυσης των επιμέρους στοιχείων της)⁵⁵⁹, αλλά και ως αντίληψη της διαφοράς⁵⁶⁰. Κλείνοντας, ο [Λ]όγος επιπλήττει⁵⁶¹ (δικαστήριο του [Λ]όγου σύμφωνα με τον Hegel αρκετά χρόνια μετά) και οδηγεί σε μία εξ' αρχής προσπάθεια κατανόησης και ορισμού του. Παράλληλα με τα ανωτέρω, θα στοιχειοθετηθεί (προκύψει) και ο ορισμός της επιστήμης, αρχικά ως δόξα αληθής μετά λόγου⁵⁶², εν συνεχεία ως δόξα ὀρθή μετά ἐπιστήμης διαφορότητας⁵⁶³. Το ενδεχόμενο δε να μη γνωρίζουμε ότι γνωρίζουμε αποκλείεται εντελώς από τη σωκρατική σκέψη⁵⁶⁴, και ο διάλογος κλείνει αφήνοντας στη μαιευτική το ρόλο του εξολκέα της σκέψης ώστε να προκύψουν σαφέστεροι ορισμοί. Στον πλατωνικό διάλογο *Θεαίτητος*, στοιχειοθετούνται οι αρμοί της πλατωνικής επιστημολογίας την οποία θα συνεχίσει ο Αριστοτέλης αφού πρώτα "αναποδογυρίσει" την πλατωνική διόδευση (Umstülpung).

⁵⁵⁵ Ο «δαίμων του τυπογραφείου» έχει χτυπήσει στη μτφ. των εκδόσεων την οποία και χρησιμοποίηω (στο «απειρίας» έχει παραληφθεί το τελικό σίγμα).

⁵⁵⁶ Πρβλ. σχ. 76 της έκδοσης από τη μεταφραστική ομάδα των εκδόσεων «Κάκτος».

⁵⁵⁷ 186 d2 - 3.

⁵⁵⁸ Για τη διάκριση αληθούς και ψευδούς κρίσης βλ. 193a 1, 195d 3 και κυρίως 195c 6 - d2: "ἂν τις ἔρηται με· «[* ω] Σώκρατες, ἠύρηκας δὴ ψευδῆ δόξαν, ὅτι οὔτε ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐστί πρὸς ἀλλήλας οὔτ' ἐν ταῖς διανοαῖς, ἀλλ' ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν; »".

⁵⁵⁹ "[Τ]ὸ δ' ἄρτι λεχθὲν διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον", *Θεαίτ.*, 208c 6-7.

⁵⁶⁰ Λόγος δέ γε ἦν ἡ τῆς σῆς διαφορότητος ἐρμηνεία", *Θεαίτ.*, 209a 5 - 6.

⁵⁶¹ *Θεαίτ.*, 200c 9.

⁵⁶² Ο ορισμός θα επαναληφθεί στο στίχο 202c 8 - 9.

⁵⁶³ *Θεαίτ.*, 210a 4 - 5, ενώ έχει ήδη προηγηθεί και ο δεύτερος ορισμός λίγο παραπάνω, στους στίχους 208c 2 - 4: "[Τ]ι ἔφαμεν λόγον θήσεσθαι τὸν ἐπιστήμην ὀριζόμενον δόξαν εἶναι ὀρθὴν μετὰ λόγου", την ίδια στιγμή όμως κατά την οποία η μαιευτική μέθοδος υπαγορεύει την περαιτέρω αναζήτηση ορισμών (βλ. *Θεαίτ.*, 210b 8 - 9, ο διάλογος κλείνει εξάλλου με την υπόσχεση του Σωκράτη να ξανασυζητήσουν, καθώς επείγει και η απάντησή του στην κατηγορία του Μέλλητου).

⁵⁶⁴ *Θεαίτ.*, 199a 6 - 10.

Ο Αριστοτέλης επεδίωξε να θεμελιώσει τη δυνατότητα διατύπωσης ηθικών προτάσεων στη βάση του διαλεκτικού συλλογισμού, επιδιώκοντας παράλληλα να αποδείξει τη δυνατότητα των προτάσεων αυτών να είναι αληθείς και επιστημονικές.

Η διδασκαλία *περί ηθικής* περιλαμβάνει μεγάλο τμήμα του αριστοτελικού corpus: *Ηθικά Νικομάχεια*⁵⁶⁵, *Ηθικά Ευδήμεια*, *Ηθικά Μεγάλα*, αφιερώνονται κατεξοχήν σε ζητήματα ηθικής φιλοσοφίας, με την δε αποκρυστάλλωση του αριστοτελικού στοχασμού γύρω από ζητήματα ηθικής να συντελείται με την ολοκλήρωση της συγγραφής των *Πολιτικών*, και του *Μετά τα Φυσικά*.

Όπως ειπώθηκε, ο Αριστοτέλης επιδιώκει να θεμελιώσει τη δυνατότητα διατύπωσης ηθικών προτάσεων στη βάση του *διαλεκτικού συλλογισμού*. Ως πρώτο άμεσο ερώτημα από τους όρους “διαλεκτικός” και “συλλογισμός” προκύπτει ο ορισμός τους, το τι ορίζεται ως διαλεκτικός και τι ως συλλογισμός κατά τον Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος φιλόσοφος ο οποίος θα διακρίνει ανάμεσα σε δύο είδη επιχειρηματολογίας, τα οποία και οδηγούν στη γνώση: Την επαγωγή και την παραγωγή. Η παραγωγή ή *απόδειξη*, είναι η διαδικασία η οποία σχετίζεται με καθολικές έννοιες, με τα *καθόλου*, ενώ, αντίθετα, η επαγωγή είναι η διαδικασία η οποία αφορμάται από τα *καθέκαστα*⁵⁶⁶. Παραγωγή και επαγωγή χρησιμοποιούν ως μεθοδολογικό εργαλείο τους το *συλλογισμό*, “λόγος ἐν ζῷ τεθέντων τινῶν ἐτέρων τι τῶν κειμένων ἐξ’ ἀνάγκης συμβαίνει”⁵⁶⁷, ουσιαστικά ο τρόπος με τον οποίο “τὸ διὰ τοῦ ἐτέρου θάτερον ἄκρον τῶ μέρω συλλογίσασθαι, οἷον εἰ τῶν Α Γ μέσον τὸ Β, διὰ τοῦ Γ δεῖξαι τὸ Α τῶ Β ὑπάρχον”⁵⁶⁸. Ενώ η παραγωγή όμως συνδέεται αποκλειστικά με τη λογική διεργασία, την αυστηρή επιστήμη, αδιαφορώντας για τα εμπειρικά δεδομένα, η επαγωγή έχει ως σημείο προέλευσης την εμπειρική παρατήρηση προσφέροντας τα δεδομένα εκείνα ώστε να λειτουργήσει εν συνεχεία η νόηση *βάσει παραγωγής*. Τι όμως προσφέρει ο συλλογισμός ως συ[ν]-λογισμός στις διαδικασίες παραγωγής και επαγωγής; Για τον Αριστοτέλη, “ὁ συλλογισμὸς δείχνει τις λογικὲς σχέσεις τριῶν ὀρων: του μεγαλύτερου, του μικρότερου και του μέσου σε τρεις προτάσεις: Τη μεγαλύτερη, τη μικρότερη και τη συμπερασματική. Η μεγαλύτερη δένεται με τη συμπερασματική[,] μέσω της μικρότερης, και χρησιμοποιεί για τον σκοπό αυτό τον μέσο ὄρο”⁵⁶⁹. Περισσότερο χαρακτηριστικά, ως επαγωγικός συλλογισμός μπορεί να εκληφθεί ο κάτωθι,

⁵⁶⁵ Για τα *Ηθικά Νικομάχεια* ως πραγματεία η οποία “έχει ως μοναδικό της αντικείμενο την αυτονομία του ηθικού λόγου”, βλ. Π. Κόντος, *Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία. Φρόνησις, Τέχνη, Σοφία, Κριτική*, Αθήνα, 2000, σελ. 14. Καλή και αναλυτική εισαγωγή στην αριστοτελική σκέψη αποτελεί επίσης το έργο του I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, (2 τόμ.), μτφ.: Π. Κοτζιά-Παντελή (Α’ τόμ.), Α. Γ. Κατσίβελα (Β’ τόμ.), Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1994, 19661.

⁵⁶⁶ *Αναλυτικά Ὑστερα*, 81a, 39-40, 81b, 1: “Ἐἵπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει, ἔστι δ’ ἢ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἢ δ’ ἐπαγωγῇ ἐκ τῶν κατὰ μέρος”.

⁵⁶⁷ *Αναλυτικά Πρότερα*, 24b, 18-20. Με ἄξονα την ποιότητα των ὀρων, ο Αριστοτέλης θα διακρίνει (ορίσει) τρία είδη συλλογισμού: α. διαλεκτικό, β. ρητορικό, γ. επιστημονικό, (βλ. *Αναλυτικά Πρότερα*, 68b, 10 κ.ε., πρβλ. *Ρητορική*, 1358a, 11).

⁵⁶⁸ *Αναλυτικά Πρότερα*, 68b, 15-17.

⁵⁶⁹ Βλ. σχετικά, Βλ. Σιμηλιώτης, “Η έννοια της επαγωγής στον Αριστοτέλη”, *Αριστοτέλης, Είκοσι οκτώ ομόκεντρες μελέτες, Αφιέρωμα στον J. P. Anton*, τόμ. Β’, επιμ.: Γ. Αραμπατζής, εκδ.: Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, Παπαδήμας, Αθήνα, 2003, 86-110, (87). *Μέσος ὄρος* είναι για τον Αριστοτέλη το υποκειμένο στη μεγαλύτερη πρόταση και το κατηγορούμενο στο συμπέρασμα (παραγωγή), η οποία όταν ισχύει καθιστά το συλλογισμό *επιστημονικό* (βλ. *Αναλυτικά Ὑστερα*, 73a, 21), ή το ίδιο το συμπέρασμα στο επαγωγικό επιχειρηματολογεῖν, (βλ. *Αναλυτικά Πρότερα*, 68b, 15-17), όπου “ἐπαγωγῇ μὲν οὖν ἐστὶ καὶ ὁ ἐξ’ ἀπαγωγῆς συλλογισμὸς τὸ διὰ τοῦ ἐτέρου θάτερον ἄκρον

- Y-K. Ο άνθρωπος, το άλογο, ο ημίονος είναι μακρόβια.
 Y-M.O. Ο άνθρωπος, το άλογο, ο ημίονος είναι άχολα.
 M.O.-K. Όλα τα άχολα ζώα είναι μακρόβια⁵⁷⁰,

ενώ ως παραγωγικός, ο εξής:

- M.O.-K. Όλα τα άχολα ζώα είναι μακρόβια.
 Y-M.O. Ο άνθρωπος, το άλογο, ο ημίονος είναι άχολα.
 Y-K. Ο άνθρωπος, το άλογο, ο ημίονος είναι μακρόβια⁵⁷¹.

[Στον επαγωγικό (εμπειρικό) συλλογισμό, ο μέσος όρος είναι *αποτέλεσμα* (συμπέρασμα) του συλλογισμού, στον δε παραγωγικό *προκείμενη*].

Εν τέλει, αποτελεί η επαγωγή μεθοδολογικό εργαλείο του διαλεκτικού συλλογισμού –ο οποίος και ενδιαφέρει-, ή (διαφορετικά), είναι ο διαλεκτικός συλλογισμός παραγωγικός ή επαγωγικός συλλογισμός; Σύμφωνα με το αριστοτελικό κείμενο, είναι ευδιάκριτο ότι η επαγωγή *αποτελεί* μέθοδο του συλλογισμού⁵⁷², όμως για να διατυπώσουμε καθολικές προτάσεις είναι αναγκαία και η συνδρομή της *παραγωγής*. Αν συσχετίσουμε την παραπάνω προϋπόθεση με το γεγονός ότι οι ηθικές προτάσεις επιδιώκουν να αποτελούν αντικειμενικές προτάσεις καθολικού κύρους, η επαγωγή αποδεικνύεται από μόνη της ανεπαρκής ώστε να αποτελέσει ασφαλές εργαλείο διατύπωσης ηθικών προτάσεων. Ανεξαρτήτως είδους της επαγωγής το οποίο προκρίνεται ως το πλέον ορθό⁵⁷³, βέβαιον παραμένει ότι κατά την επαγωγική

τῷ μέσω συλλογίσασθαι”. Ο διαλεκτικός συλλογισμός συνεπώς, στην περίπτωση κατά την οποία το συμπέρασμά του ισχύει, καθίσταται *επιστημονικός*.

⁵⁷⁰ *Αναλυτικά Πρότερα*, 68b, 18-29.

⁵⁷¹ Για την αντιστροφή του επαγωγικού επιχειρήματος σε παραγωγικό, βλ. *Αναλυτικά Πρότερα*, 68b, 20. Για τυχόν ενστάσεις αναφορικά με το ότι ο Αριστοτέλης διαπράττει *λήψη του ζητουμένου*, παραθέτω τα σχόλια του Βλ. Σιμητιλιώτη, (ό.π., σελ. 90, σχόλιο): “Ο Αριστοτέλης βέβαια δεν αγνοούσε αυτήν την αντίρρηση, αλλά θεωρούσε ότι η μετάβαση από τις προκείμενες στο συμπέρασμα αποτελεί γνήσια κίνηση της σκέψης, εξηγεί αυτό που ήταν ενδιάθετο, ενεργοποιεί μία γνώση που υπήρχε μόνο εν δυνάμει (*Αναλυτικά Πρότερα*, 67a, 12–b11 και *Αναλυτικά Ύστερα*, 71a, 24–b8, 86a, 22–29). Ο συλλογισμός διακρίνεται από τη λήψη του ζητουμένου κατά το εξής: ενώ στον πρώτο οι δύο προκείμενες μαζί συνεπάγονται το συμπέρασμα, στη δεύτερη το συμπέρασμα μπορεί να συναχθεί από μία μόνο προκείμενη. (*Αναλυτικά Πρότερα*, 65a, 10-25). [Πρβλ.] W. D. Ross, *Ο Αριστοτέλης*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1993, σελ. 60, 61, 423”.

⁵⁷² Βλ. *Τοπικά*, 105a, 10-19: “Διωρισμένων δὲ τούτων χρὴ διελέσθαι πόσα τῶν λόγων εἶδη τῶν διαλεκτικῶν. [Ἔ]στι δὲ τὸ μὲν ἐπαγωγή, τὸ δὲ συλλογισμός. Καὶ συλλογισμὸς μὲν τί ἐστιν, εἴρηται πρότερον, ἐπαγωγή δὲ ἢ ἀπὸ τῶν καθ’ ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος· οἶον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κράτιστος καὶ ἡνίοχος, καὶ ὅλως ἐστὶν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος. Ἔστι δ’ ἢ μὲν ἐπαγωγή πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, ὁ δὲ συλλογισμὸς βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον”.

⁵⁷³ Παρά το ότι ο Αριστοτέλης ορίζει την επαγωγή ως “το είδος συλλογισμού το οποίο έχει ως σκοπό το συσχετισμό του ακραίου όρου με τον μέσο όρο μέσω ενός άλλου ακραίου όρου” (*τέλεια επαγωγή*, βλ. *Αναλυτικά Πρότερα*, 68b, 15-17), σε άλλο σημείο του έργου του αναφέρεται σε *διαλεκτική επαγωγή* (μετάβαση της αλήθειας από τις προκείμενες στο συμπέρασμα άνευ αναμφίλεκτων αποδείξεων, μέσω

διαδικασία, η αλήθεια μεταβαίνει από τις προκείμενες στο συμπέρασμα, όμως η μετάβαση από μόνη της δεν επαρκεί για να βεβαιώσει ότι οι προτάσεις ηθικού περιεχομένου, στο βαθμό που προκύπτουν μόνο ως επαγωγικές προτάσεις, διεκδικούν τη δυνατότητα να είναι προτάσεις αληθείς (υπό την προϋπόθεση βέβαια ότι και οι προκείμενές τους αληθεύουν). Η χρήση της παραγωγής, η οποία θα αφορμηθεί από τα εμπειρικά δεδομένα, -γνώση των οποίων προσφέρει η επαγωγή-, κρίνεται απαραίτητη.

Τι ακριβώς ορίζει ο Αριστοτέλης όμως ως *διαλεκτικό*⁵⁷⁴ συλλογισμό; Τα βασικά ερωτήματα που προκύπτουν από την ανάγνωση των *Τοπικών* και των *Ηθικών Νικομαχείων* και σχετίζονται με τον *διαλεκτικό* συλλογισμό μπορούν να συνοψιστούν στα εξής:

1. Πώς ορίζεται (και πώς διακρίνεται από τον αποδεικτικό) ο διαλεκτικός συλλογισμός κατά τον Αριστοτέλη,
2. Για ποιους λόγους προκρίνεται ο διαλεκτικός αντί του αποδεικτικού συλλογισμού στη διατύπωση των ηθικών προτάσεων, και
3. Τίνι τρόπω ο διαλεκτικός συλλογισμός λειτουργεί ως θεμελιωτική επιχειρηματολογία της ηθικής.

1. Για τον Αριστοτέλη, ο διαλεκτικός συλλογισμός είναι ο “έξ’ ἐνδόξων συλλογιζόμενος συλλογισμός”⁵⁷⁵, ο συλλογισμός δηλαδή ο οποίος αφορμάται από τα ἐνδόξα, τα οποία με τη σειρά τους ορίζονται ως “τὰ δοκούντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις”⁵⁷⁶, ως γενικώς δηλαδή παραδεκτές αρχές. Τα ἐνδόξα δεν

δηλαδή επιμέρους περιπτώσεων, βλ. *Τοπικά*, Α’ 12), και σε επαγωγή *διὰ της ενοράσεως* (μία μόνο επιμέρους περίπτωση παρέχει βεβαιότητα ισχύος του γενικού κανόνα). Ανάλυση της ανωτέρω προβληματικής με παράλληλη παροχή επιχειρηματολογίας υπέρ του σαφέστατα (σύμφωνα πάντα με τον ίδιο) διακριτού χαρακτήρα των τριών ειδών επαγωγής στο άρθρο του Βλ. Σιμηλιώτη, “Η έννοια της επαγωγής στον Αριστοτέλη”, *ό.π.*, σελ. 86-110.

⁵⁷⁴ Εξαιρετικό ως εισαγωγικό στην πορεία της έννοιας της διαλεκτικής εντός της ιστορίας της φιλοσοφίας είναι το άρθρο του Σ. Δεληβογιατζή, “Θετική και αρνητική διαλεκτική (Η Αριστοτέλης και Hegel)”, στο συλλογικό *Αριστοτέλης, Είκοσι οκτώ ομόκεντρες μελέτες, Αφιέρωμα στον J. P. Anton*, (ό.π., τόμ. Α’, σελ. 71-85), όπου οι όροι θετική και αρνητική εννοούνται στην τυπικά λογική τους σημασία. Στον Hegel θα πραγματοποιηθεί αργότερα ο “προβιβασμός της διαλεκτικής σε κατεξοχήν κατηγορία της σκέψης”, καθώς “το καινούργιο στην εγελιανή παρέμβαση συνίσταται σε μια πρόταξη του «αρνητικού» με την έννοια της «θετικότητας» των αντιθέσεων κυρίως σε οντολογικό επίπεδο: το πράγμα θέτει την ταυτότητά του καθώς αντιτίθεται στην άρνηση του εαυτού του· ορίζεται δηλαδή μέσα από την καθολική ενεργοποίηση της αντίφασης (: εσωτερικής και εγγενούς διαφοράς)”, (ό.π., σελ. 80). Για μία καθολικότερη επαφή με την ιστορική διαδρομή του όρου “διαλεκτική”, στη φιλοσοφία των Νέων Χρόνων προτείνω αρχικά τη διδ. διατριβή του Π. Κονδύλη *Die Entstehung der Dialektik*, E. Klett - J. G. Kotta, Stuttgart, 1979, την “ελαφρώς περικεκομμένη και κατά μερικές παρατηρήσεις συμπληρωμένη διατύπωση μίας εργασίας η οποία ολοκληρώθηκε το καλοκαίρι του 1976 και έγινε δεκτή στο WS 1977/78 από την Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου της Χαϊδελβέργης ως διατριβή”, (σελ. 17). Βλ. επίσης (ως επιρρωνύουσα μία μαρξιστικά προσανατολισμένη άποψη αντιμετώπισης της έννοιας της διαλεκτικής) Ε. Μπιτσάκη, *Δρόμοι της Διαλεκτικής*, Άγρα, Αθήνα, 2003.

⁵⁷⁵ *Τοπικά*, 100a, 30. Βλ. επίσης *Τοπικά*, 164a, 16-b4: “Ὅλως δ’ ἐκ τοῦ γυμνάζεσθαι διαλεγόμενον πειρατέον ἀποφέρεσθαι ἢ συλλογιζόμενον περὶ τινος ἢ λύσιν ἢ πρότασιν ἢ ἔνστασιν, ἢ εἰ ὀρθῶς τις ἤρετο ἢ εἰ μὴ ὀρθῶς, ἢ αὐτὸς ἢ ἕτερος καὶ παρὰ τὶ ἐκάτερον. Ἐκ τούτων γὰρ ἡ δύναμις, τὸ δὲ γυμνάζεσθαι δυνάμεως χάριν, καὶ μάλιστα περὶ τὰς προτάσεις καὶ ἐνστάσεις· ἔστι γὰρ ὡς ἀπλῶς εἶπεν διαλεκτικὸς ὁ προτατικὸς καὶ ἐνστατικὸς”. Πρβλ. *Αναλυτικά Πρότερα*, Α’ 24b, 11: “[...] λήψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου”.

⁵⁷⁶ *Τοπικά*, 100b, 21-23.

είναι αυταπόδεικτα όπως τα πρώτα και αληθή⁵⁷⁷, (τα οποία δεν χρήζουν ετέρων αρχών ώστε να γίνουν πιστευτά, όπως είναι επί παραδείγματι τα θεωρήματα της επιστήμης των μαθηματικών), αλλά θεωρούνται είτε αποτελέσματα λογικής επιχειρηματολογίας, είτε απλές γνώμες (“δόξες”, υπό την πλατωνική έννοια). Στη διάκριση αυτή, θεμελιώνεται και η διάκριση μεταξύ αποδεικτικού και διαλεκτικού συλλογισμού⁵⁷⁸.

2. Ο διαλεκτικός συλλογισμός προκρίνεται έναντι του αποδεικτικού λόγω του ότι σχετίζεται με τα προβλήματα ορθοπραξίας τα οποία και αποτελούν αντικείμενο της [H]θικής σύμφωνα με τον Αριστοτέλη⁵⁷⁹. Ως “πρόβλημα”, ορίζεται σύμφωνα με το αριστοτελικό κείμενο το “διαλεκτικόν θεώρημα τὸ συντεῖνον ἢ πρὸς αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἢ πρὸς ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν, ἢ αὐτὸ ἢ ὡς συνεργὸν πρὸς τι ἕτερον τῶν τοιούτων, περὶ οὗ ἢ οὐδετέρως δοξάζουσιν ἢ ἐναντίως [οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἢ] οἱ σοφοὶ τοῖς πολλοῖς ἢ ἑκάτεροι αὐτοὶ ἑαυτοῖς”⁵⁸⁰. Συνδυάζοντας

⁵⁷⁷ Για τον Αριστοτέλη, τα πρώτα είναι και αληθή. Ο νόμος, η νόηση, είναι η αρχή οποιασδήποτε άμεσης ενόρασης των γενικών αρχών, οι οποίες γίνονται γνωστές επαγωγικά, επάγονται, «τις φέρνουμε» δηλαδή κοντά μας και τις παρατηρούμε.

⁵⁷⁸ Βλ. *Αναλυτικά Πρότερα*, 24α, 22-28: “Διαφέρει δὲ ἡ ἀποδεικτικὴ πρότασις τῆς διαλεκτικῆς, ὅτι ἡ μὲν ἀποδεικτικὴ λήψις θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεως ἐστὶν [οὐ γὰρ ἔρωτᾶ, ἀλλὰ λαμβάνει ὁ ἀποδεικνύων], ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἀντιφάσεως ἐστὶ. [Ο]ὐδὲν διοίσει πρὸς τὸ γενέσθαι τὸν ἑκατέρου συλλογισμόν· καὶ γὰρ ὁ ἀποδεικνύων καὶ ὁ ἐρωτῶν συλλογίζεται λαβὼν τι κατὰ τινος ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν”. Πέραν του διαλεκτικού και του αποδεικτικού συλλογισμού (αξιωματικο-παραγωγικός), ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε ρητορικό (βλ. *Ρητορική*, 1358α, 11), καθώς και εριστικό συλλογισμό, ο οποίος είναι “συλλογισμός ὁ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων μὴ ὄντων δέ, καὶ ὁ ἐξ ἐνδόξων ἢ φαινομένων ἐνδόξων φαινόμενος”, (βλ. *Τοπικά*, 100 b, 23-25), ο οποίος δεν [πρέπει να] λέγεται συλλογισμός διότι “φαίνεται μὲν συλλογίζεται, συλλογίζεται δ’ οὐ” (βλ. *Τοπικά*, 101α, 3-4). Ωστόσο, θα ήταν βεβιασμένο να εκλάβουμε την παραπάνω αριστοτελική φράση ως απαξιοτική για τον εριστικό συλλογισμό. Αντίθετα με τον Πλάτωνα, για τον οποίο “οι νέοι ἄνθρωποι χαίρονται με τους εριστικούς διαλόγους [και] μοιάζουν με τα νεαρά σκυλιά που ορμάνε το ένα στο άλλο, [και] μόνο ύστερα από μακρόχρονη προσπάθεια και αφού φτάσει στην ηλικία των πενήντα χρόνων, μπορεί κανείς να γίνει ένας διαλεκτικός που πραγματικά ψάχνει για την αλήθεια” (βλ. *Πολιτεία*, 534e, πρβλ. 538b –540a), ο Αριστοτέλης, τόσο στα *Τοπικά*, όσο και στο *Μετά τα Φυσικά* (1006α, 18-21), θα συμπεράνει ότι η εριστική συνομιλία είναι τέχνη ισότιμη με τις υπόλοιπες, δεν αποτελεί όμως διαλεκτική συνομιλία όταν γίνεται ανέντιμα. (Η σύγκριση μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη απευθείας από τον I. Düring, ὁ.π., τόμ. Α’, σελ. 142).

⁵⁷⁹ Βλ. σχετικά Α. Μπαγιόνας, “Διαλεκτικός συλλογισμός και αριστοτελική Ηθική”, *Αριστοτέλης, Εἰκοσι ὀκτὼ ὁμόκεντρες μελέτες, Αφιέρωμα στον J. P. Anton*, ὁ.π., τόμ. Β’, σελ. 213-223.

⁵⁸⁰ *Τοπικά*, 104b, 1-5. Ακριβώς το γεγονός ότι η έννοια του προβλήματος σχετίζεται με αντίθετες γνώμες, επιτάσσει την ενεργοποίηση της διαλεκτικής, ως τη μέθοδο μέσω της οποίας οι αντιφάσεις αίρονται. Ολοκληρωμένη έποψη της διαλεκτικής ως «οργανωμένο πνεύμα της αντίθεσης» (σύμφωνα με τον Adorno, στο *Τρεις μελέτες για τον Hegel*, μτφ.: Ν. Λίβος, Κριτική, Αθήνα, 1992), συναντά ο μελετητής στο τευτονικού τύπου εγγεγραμμένο φιλοσοφικό σύστημα, όπου ως διαλεκτική ο ίδιος ο Hegel ορίζει: α. την ανώτερη ορθολογική κίνηση, κατά την οποία εντελώς χωριστοί όροι περνούν ο ένας στον άλλο δυνάμει αυτού που είναι και η προϋπόθεση του χωρισμού τους καταργείται, (G. Hegel, *Η επιστήμη της Λογικής*, εισ.-μτφ.-σχ.: Δ. Τζωρτζόπουλος, Δωδώνη, Αθήνα, 1998, Α’ τόμ., βιβλ. 2^ο, σελ. 25-33, -βλ. κυρίως τα σχόλια του μεταφραστή στη σελ. 25 για την αποφυγή χρήσης της “οικτρής σχηματοποίησης του γνωστού τριαδικού σχήματος θέση-αντίθεση-σύνθεση και την «ευάρεστη» παρουσία αυτής της σχηματικής εκλογίκευσης [η οποία] συνδέεται κυρίως με βιαστικές ερμηνείες ιδεολογικής καθηκοντολογίας ή επιπόλαιης φιλοσοφίας του εγχειριδίου”). Η κατάργηση της αντίφασης “σχετίζεται κατ’ αρχήν με τη θεματοποίηση της πρώτης άρνησης, η οποία είχε ως αποτέλεσμα το μηδέν” η αντίφαση εδώ εκφράζεται ως εξής: η κίνηση αυτοσχετισμού οδηγούσε πάντα σε απόλεια του Εαυτού. Η αντίφαση διαλύεται, όταν η κίνηση αυτοσχετισμού έχει το χαρακτήρα τέτοιων σημασιακών ανατροπών που ο αυτοσχετισμός και η ανασκοπημένη ετερότητα δεν αντιφάσκουν στην αντί-θεσή τους, αλλά αλληλοπροϋποτίθενται”, (στο ίδιο, Α’ τόμ., βιβλ. 2^ο, σελ. 144-145, σχ. του μτφ.), β. η

την αριστοτελική θέση για τον διαλεκτικό συλλογισμό ως μέθοδο αναζήτησης ορθών ηθικών απαντητικών προτάσεων (και συνεκδοχικά ρυθμιστών για την τέλεση πράξεων) σε προβλήματα με τον ορισμό του προβλήματος ως “διαλεκτικό θεώρημα συντείνουν πρὸς αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἢ πρὸς ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν”, αναδύεται το ερώτημα εάν τελικά ενδέχεται οι ηθικές προτάσεις να είναι εκτός από αειρέτες ή αποφευκτές, και αληθείς. Πέραν των ὅσων αναφέρθηκαν σχετικά με τον διαλεκτικό συλλογισμό ως επαγωγικό αρχικά συλλογισμό, (ο οποίος δύναται υπό προϋποθέσεις να είναι αληθής), η απάντηση δεν δίνεται άμεσα από τον Αριστοτέλη και μάλλον θα πρέπει να θεωρήσουμε το ανωτέρω ερώτημα ως μέρος του (ευρύτερου) ερωτήματος εάν τελικά η [H]θική αποτελεί επιστήμη *αυτόνομη* κατά τον Αριστοτέλη, ή (διαφορετικά), εάν οι σχετιζόμενες με αυτήν προτάσεις είναι προτάσεις επιστημονικές ή όχι. Ο Ross δεν φαίνεται να συναινεί υπέρ της αυτονομίας του ηθικού λόγου στον αριστοτελικό στοχασμό, αφού θεωρεί ότι για τον Αριστοτέλη, η ηθική είναι μέρος της ανώτατης, της πολιτικής επιστήμης την οποία και επικουρεί. Όμως στα *Τοπικά*, η μεθοδολογική πρακτική του διαλεκτικού συλλογισμού *θεμελιώνεται*⁵⁸¹. Η μέθοδος για τον Αριστοτέλη καθορίζει “πρὸς πόσα καὶ ποῖα καὶ

σύλληψη των αντιθέτων στην ενότητά τους ή του θετικού μέσα στο αρνητικό, γ. η εγγενής υπέρβαση, όπου η μονόπλευρη και περιορισμένη φύση των νοητικών προσδιορισμών εκτίθεται ως αυτό που είναι, δηλαδή ως άρνησή τους, (βλ. *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, σελ. 75), και δ. η ιδιαίτερη ψυχή του υποκειμένου, (βλ. G. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, W. 7.84). Για τον Adorno, “δεν θα ήταν ανάρμοστο να ορίσουμε την [εγελιανή] διαλεκτική μέθοδο ως εκείνη που ξεπερνά το ρήγμα μεταξύ απαγωγής και επαγωγής που το διέπει μιά εκπραγματισμένη σκέψη, στο οποίο άλλωστε εναντιώθηκαν ρητά οι πιο παλαιές διατυπώσεις της διαλεκτικής στο γερμανικό ιδεαλισμό, εκείνες του Fichte”, (T. Adorno, *Αισθητική Θεωρία*, μφ.: Λ. Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000, σελ. 577). Για τη διαφοροποίηση της εγελιανής από τη φιχτική νοηματοδότηση του όρου “διαλεκτική”, βλ. ενδ. τη διδ. διατριβή του Π. Κονδύλη, *Die Entstehung der Dialektik*, Stuttgart, E. Klett - J. G. Kotta, 1979, (κυρίως το 5^ο μέρος του II^{ου} κεφ. § β’, “Η ερμηνεία του Kant από τον Storr και η διαφοροποίηση του Hegel από τον Fichte”, σελ. 432-440. Για τον Αριστοτέλη, η διαλεκτική συνδέεται με την παραγωγή και δεν καταργεί την αρχή της μη αντίφασης, βλ. Σ. Δεληβογιατζή, “Θετική και αρνητική διαλεκτική [H Αριστοτέλης και Hegel]”, στο συλλογικό *Αριστοτέλης, Είκοσι οκτώ ομόκεντρες μελέτες, Αφιέρωμα στον J. P. Anton*, τόμ. Α’, επιμ.: Γ. Αραμπατζής, εκδ.: Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, ό.π., σελ. 72-73: “Οντας παραγωγή του επιφανειακού και του πιθανού, η διαλεκτική σχετίζεται, σ’ αυτόν, με την κατά προσέγγιση ή ανεξέλεγκτη γνώση, χωρίς όμως να θέτει σε αμφισβήτηση την αρχή της μη αντίφασης. Ο διαλεκτικός συλλογισμός είναι ένας άνογος λογικά συλλογισμός, μόνο που ξεκινάει από μη αποδεικτικές (αληθινές) προτάσεις. [...] Η κριτική του Αριστοτέλη στον Ηράκλειτο, στο *Μετά τα Φυσικά*, δείχνει άλλωστε πού τοποθετείται η όλη διάκριση μεταξύ αναλυτικής και διαλεκτικής: όχι στο επίπεδο κατάργησης της αρχής της μη αντίφασης (*Μετά τα Φυσικά*, 1005b, 19-30), αλλά σε επίπεδο βεβαιότητας ή μη στο ξεκίνημα μιας συλλογιστικής διαδικασίας”. Για τον Hegel ως συνεχιστή της αριστοτελικής παράδοσης αναφορικά με τον κλάδο της λογικής, αλλά -και κυρίως-, για τη σαφή σύνδεση της λογικής με το δίκαιο από την εγελιανή σκέψη, βλ. τον πρόλογο της ελληνικής έκδοσης της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* από τον Στ. Γιακουμή, Δωδώνη, Αθήνα, 2004, σελ. 18: “Ο νοηματικός κύκλος έκλεισε, ο δε Hegel επιτέλεσε και ολοκλήρωσε το βαθυστόχαστο έργο του αποτιόντας συγχρόνως φόρο τιμής προς τους αρχαίους πρωτοπόρους της σκέψης, ιδιαίτερα δε τον Αριστοτέλη, του οποίου τα *Ηθικά Νικομάχεια* και τα *Πολιτικά* κατά παραδειγματικό τρόπο συνένωσε και κωδικοποίησε στο δικό του [...] σύγγραμμα *Φυσικό Δίκαιο και Πολιτειακή Επιστήμη σε Επιτομή*. Και μόνο από τον τίτλο του έργου αυτού αλλά και από όσα εκτέθηκαν ανωτέρω προκύπτει ότι η άστοχη διάκριση του δικαίου σε φυσικό και θετικό αποτελεί παρεξήγηση”. Ερμηνεία (τέλος) του αριστοτελικού στοχασμού με άξονα την άρση της διάκρισης μεταξύ των όρων “φυσικό” και “θετικό” δίκαιο, στον G. P. Henderson, “Politics, Morals, Nature and Convention”, *Δωδώνη, Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, τεύχ. 2, Αθήνα, 1972, σελ. 85-99.

⁵⁸¹ Βλ. W.D. Ross, ό.π., σελ. 19. Ο Ross μάλλον σφάλει όταν αναφέρει ότι ο Αριστοτέλης “διακρίνει την πολιτική επιστήμη σε δύο μέρη, σε ηθική και πολιτική”. Αν θεωρεί ότι η ηθική και η πολιτική, (υποδιαίρεσεις της πολιτικής επιστήμης), δεν είναι επιστήμες, τότε ως τι θα τις εκλάβουμε; Στο συγκεκριμένο απόσπασμα από τη μελέτη του Βρετανού εάν πρέπει να εκλάβουμε τους όρους «ηθική»

περί τίνων οί λόγοι⁵⁸², καθορίζει δηλαδή ποσοτικά, συστασιολογικά και ποιοτικά το αντικείμενο της έρευνας. Πέραν του *latu sensu* αυτού ορισμού ο οποίος αναφέρεται στο ποιόν της μεθόδου εν γένει, ο Αριστοτέλης θα ορίσει *strictu sensu* και τη μέθοδο της Ηθικής Φιλοσοφίας στα *Ηθικά Νικομάχεια*, όπου “ως «σκέψεις», περιγράφεται η θεωρητική έρευνα η οποία ξεκινάει από ορισμένη αρχή και τηρεί ορισμένους κανόνες. Η μέθοδος της ηθικής φιλοσοφίας «περιγράφει» το αντικείμενό της, δηλαδή το «αγαθόν αρχικά σε γενικές γραμμές, σε συνέχεια με μεγαλύτερη ακρίβειαν», λαμβάνοντας όμως υπ’ όψιν την «ύποκειμένην ύλην» της ηθικής φιλοσοφίας⁵⁸³ και το «ἴδιόν» της, δηλαδή την ειδοποιό διαφορά της σε σχέση με άλλους φιλοσοφικούς κλάδους⁵⁸⁴. Για ποιους γνωσιοθεωρητικούς λόγους προκρίνεται ο διαλεκτικός έναντι του αποδεικτικού συλλογισμού στη διατύπωση ηθικών προτάσεων από τον Αριστοτέλη κατέστη νομίζω φανερό. Στην ηθική γνώση, καταλήγει ο Σταγίριτης, ο διαλεκτικός συλλογισμός προτιμάται από τον αποδεικτικό (χρήση του οποίου συναντά κανείς στη γεωμετρία, πρόκειται δηλαδή για ένα αυστηρά παραγωγικό μοντέλο επιχειρηματολογίας) διότι:

1^{ov}. Αναφέρεται στα “ποιεῖν” και “πράττειν”, τα οποία συνδέονται με απόψεις που “ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν”, και συνεπώς δεν διεκδικεί οπωσδήποτε απόλυτες τιμές αληθείας,

2^{ov}. Οι ηθικές προτάσεις ισχύουν συνήθως “ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ”, ακριβώς όπως και τα ἔνδοξα, παρά το ότι ἐνδέχεται να καταστούν εν τέλει προτάσεις επιστημονικού κύρους⁵⁸⁵,

3^{ov}. Οι ηθικές προτάσεις είναι καταληκτικές του *βουλεύεσθαι*⁵⁸⁶ και του *προαιρεῖσθαι*⁵⁸⁷ προτάσεις και όχι προτάσεις της *αὐστηρῆς ἐπιστήμης* –η οποία αναφέρεται στο αναγκαῖο, το αἰώνιο και το μεταδόσιμο (*μαθητόν*)⁵⁸⁸, και

και «πολιτική» ως επιθετικούς προσδιορισμούς εννοούμενου ουσιαστικού ποια λέξη θα πρέπει να εννοήσουμε ως ουσιαστικό; Ας σημειωθεί ότι ο Αριστοτέλης δεν αναφέρει ποτέ την ηθική ως διακριτή επιστήμη, αλλά μόνο ως «σπουδή του χαρακτήρα» (του ἤθους), (*Αναλυτικά Ὑστερα*, 89b, 9), ή ως «αναλύσεις μας του χαρακτήρα», (*Πολιτικά*, 1261a, 31).

⁵⁸² *Τοπικά*, 101b, 12.

⁵⁸³ *Ηθικά Νικομάχεια*, 7, 1088a, 1 κ.ε..

⁵⁸⁴ Βλ. Α. Μπαγιόνας, ὁ.π., σελ. 214.

⁵⁸⁵ Πρβλ. υποσ. 569 της παρούσας.

⁵⁸⁶ Το *βουλεύεσθαι* για τον Αριστοτέλη δεν ενεργοποιείται αυθόρμητα, αλλά αποτελεί πράξη συνειδητή, λόγω της ικανότητας του ανθρώπου να διαθέτει μνήμη, (βλ. *Περί μνήμης και αναμνήσεως*, 453a, 10-14): “Αἴτιον δ’ ὅτι τὸ ἀναμνησθεσθαι ἐστὶ οἶον συλλογισμὸς τις· ὁ, τι γὰρ πρότερον εἶδεν ἢ ἤκουσεν ἢ τοιοῦτον ἔπαθε, συλλογίζεται ὁ ἀναμνησκόμενος, καὶ ἔστιν οἶον ζήτησις τις. Τούτων δ’ ἡς καὶ τὸ βουλευτικὸν ὑπάρχει, φύσει μόνοις συμβέβηκεν. Καὶ γὰρ τὸ βουλεύεσθαι συλλογισμὸς τις ἐστίν”. Πρβλ. *Divisiones Aristotelae*, 15, 5-10: “Τούτων δὲ [μερῶν τῆς ψυχῆς], τὸ μὲν λογιστικὸν ἐστὶν αἴτιον τοῦ βουλεύεσθαί τε καὶ λογίζεσθαι καὶ διανοεῖσθαι καὶ τῶν τοιούτων πάντων”.

⁵⁸⁷ Ὡς *προαιρεῖσθαι* (προαίρεσις), ορίζεται από τον Αριστοτέλη η ηθελημένη κατά την ορθή κρίση επιλογή μίας απόφασης έναντι μίας άλλης, (βλ. ενδ. *Τοπικά*, 126a, 36, 126b, 10, 151a, 5). Η προαίρεση διακρίνεται από τη *βούληση* διότι μπορεί να προαιρείται κανείς μόνο κάτι το οποίο υπάρχει και το να αποκτηθεί είναι εφικτό, (βλ. *Ηθικά Νικομάχεια*, 1111b, 20-23: “Προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίει ἂν ἡλίθιος εἶναι· βούλησις δ’ ἐστὶ <καὶ> τῶν ἀδυνάτων, οἶον ἀθανασίας”). Η *προαίρεση* (τέλος), αντιτίθεται στην *ἐπιθυμία*, (βλ. *Ηθικά Νικομάχεια*, 1111b, 15-16: “Καὶ προαιρέσει μὲν ἐπιθυμία ἐναντιοῦται, ἐπιθυμία δ’ ἐπιθυμία οὐ”), ενδεικτικό σημεῖο της γενικότερης αριστοτελικῆς άποψης περί δυνατότητας *χαλιναγώγησης* των παθῶν.

⁵⁸⁸ Για τον Αριστοτέλη, η επιστήμη “αρχίζει πάντοτε από το γνωστό και προχωρεί με επαγωγή ή με συλλογισμό. Αλλά η επαγωγή δεν αποτελεί [από μόνη της] επιστημονική διεργασία· απλώς παρέχει

4^{ov}. Η διατύπωση των ηθικών προτάσεων προϋποθέτει εγγενώς το διαλογικό στοιχείο των αντικρουόμενων πλευρών, τις σχετικές *ἀπορίες*⁵⁸⁹ και τα επιμέρους *προβλήματα* τα οποία ανακύπτουν από την εξέταση των απόψεων λόγω της *ὁμωνυμίας*⁵⁹⁰ της ορολογίας των ηθικών προτάσεων, αλλά και του γεγονότος ότι υφίστανται *ἐκάστοτε* “ἀγαθά και καλά”⁵⁹¹.

3. Εν τέλει, ο διαλεκτικός συλλογισμός θεμελιώνει τις ηθικές προτάσεις και την επιχειρηματολογία σχετικά με αυτές; Η απάντηση δεν δίδεται μονολεκτικά από τον Αριστοτέλη. Καθίσταται όμως φανερό κατά την ανάγνωση των συναφών αριστοτελικών αποσπασμάτων τα οποία και εδώ αναλύθηκαν κατά το δυνατόν, ότι οι ηθικές προτάσεις μπορούν να διατυπωθούν *μόνο* μέσω του διαλεκτικού συλλογισμού. Την ίδια στιγμή, η ηθική συμπεριφορά δεν εξαρτάται μόνο από προτάσεις οι οποίες σχετίζονται με την ηθική. Ολόκληρη η αριστοτελική ηθική είναι προσανατολισμένη στην *ἰδέα του Ἀγαθού* και στην επίτευξη της *εὐδαιμονίας* η οποία συνδέεται σαφώς με την έννοια της *εὐπραξίας*⁵⁹². Η ηθική συμπεριφορά σχετίζεται επιπροσθέτως με το *ἔθος*, το οποίο μπορεί να προέρχεται είτε από την οικογένεια⁵⁹³, είτε από το πολίτευμα “και τα ἔθιμα που πρέπει να εφαρμόζει ὥστε να είναι καλύτερο”⁵⁹⁴, είτε από τον ίδιο τον άνθρωπο λόγω της δυνατότητάς του σύμφωνα με τον Αριστοτέλη να *αὐτοεκπαιδεύεται*, ὥστε να αποκτήσει τη δυνατότητα της ορθῆς ηθικά

τις πρώτες αρχές από τις οποίες ξεκινά η συλλογιστική διεργασία, δηλαδή η επιστήμη. Η επιστήμη είναι ἕξι αποδεικτική, δηλαδή ἕξι για ἀπόδειξη, (βλ. *Τοπικά*, b, 14-36)”, W. D. Ross, ὀ.π., σελ. 307, (η υπογράμμιση δική μου).

⁵⁸⁹ [Και] το *ἀπορεῖν* αποτελεί για τον Αριστοτέλη εφελτήριο ενεργοποίησης του συλλογισμού (διαλεκτικού ἢ μη, βλ. *Σοφιστικοὶ Ἐλεγχοί*, 182b, 32-183a, 20).

⁵⁹⁰ Τον προβληματισμό ο οποίος προκύπτει από την ὁμωνυμία στη χρήση των ὀρων της καθημερινῆς γλώσσας εἶχε ἤδη ἀναλάβει να ἐπιλύσει ο Πλάτων (βλ. κυρίως *Σοφιστής*). Ο Αριστοτέλης με τους *Σοφιστικούς Ἐλέγχους* θα συστηματοποιήσει το πρωτογενές επιχειρηματολογικό πλατωνικό οπλοστάσιο. Ανασυγκρότηση της ἀνωτέρω προβληματικῆς με εξέταση των ἐκατέρωθεν επιχειρημάτων σοφιστή (εριστικού) και διαλεκτικού φιλοσόφου στη μελέτη του Στ. Δημητρίου, *Θεμελίωση και Ἀνασκευή. Ἐπιχείρημα, νοηματικὴ ταυτότητα και φιλοσοφικὴ Ἀξιολογία*, πρόλ. Κ. Ψυχοπαίδης, Εστία, Αθήνα, 2003. Βλ. ἐιδικὰ σελ. 80-81, ὅπου ἀναδεικνύονται και οι συνέπειες οι οποίες ἐκβάλλουν ἀπό την ἐπιδίωξη του σοφιστή να ἐκφέρει φιλοσοφικό λόγο: “Ο κίνδυνος, λοιπόν, που ἀναφύεται ἀπό τον διαρκή διπλασιασμό του σοφιστή μέσα στην ἐξαμβλωματικὴ συνθήκη του πολιτικού βίου, ἐπεται της ἀποδιάρθρωσης των ἀξιακῶν ὀρων, οι οποίοι ἐγγυώνται το ορθό, ἐνάρετο πολιτικό πράττειν”.

⁵⁹¹ Πρβλ. Α. Μπαγιόνας, ὀ.π., σελ. 213-223 (κυρίως τα σχόλια ἀναφορικά με το ὅτι ο Αριστοτέλης δεν προκρίνει μία καζουιστικὴ/σχετικιστικὴ ηθικὴ θεωρία, οὔτε ἀντίθετα ἓνα μονώτη βίο).

⁵⁹² “Λέγωμεν δ’ ἀναλαβόντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινός ὀρέγεσθαι, τί ἐστὶν οὐ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατων τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. Ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὀμολογεῖται τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαριέντες λέγουσιν, τὸ δ’ εὐ ζῆν καὶ τὸ εὐ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσιν τῷ εὐδαιμονεῖν· περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστὶν ἀμφισβητοῦσιν καὶ οὐχ ὀμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν. Οἱ μὲν γὰρ τῶν ἐναργῶν τι καὶ φανερῶν, οἷον ἡδονὴν ἢ πλοῦτον ἢ τιμὴν, ἄλλοι δ’ ἄλλοιπολλάκις δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ἕτερον”, (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1095a, 14-22). Ουσιαστικὰ η *εὐδαιμονία* δεν ἀποτελεῖ ἐπιβράβευση της εὐπραξίας μετὰ το πέρας του παρόντος βίου, ἀλλὰ *ταυτίζεται* με την εὐπραξία, κάθε φορά που η τελευταία λαμβάνει χώρα, (βλ. *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1095a, 19-20): “Τὸ δ’ εὐ ζῆν καὶ τὸ εὐ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσιν τῷ εὐδαιμονεῖν”, (βλ. ἀνωτερ.). Το ἴδιο ἰσχύει και για την *ἀρετὴ*, (βλ. ἐνδεικτ. *Φυσικά*, 246a, 13: “Ἡ ἀρετὴ τελείωσις τῖς [...] τότε γὰρ ἐστὶ μάλιστα κατὰ φύσιν”. Για λεπτομέρειες πάνω στο ζήτημα της ταύτισης εὐπραξίας-εὐδαιμονίας, βλ. Π. Κόντος, ὀ.π., σελ. 37-43.

⁵⁹³ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1180b, 4-5.

⁵⁹⁴ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1081b, 24.

συμπεριφοράς⁵⁹⁵. Συναφώς, η αριστοτελική θεωρία περί ηθικής (για την οποία συγκροτημένη άποψη σχηματίζει ο ερευνητής με την παράλληλη μελέτη των έργων *Ηθικά Νικομάχεια*, *Μεγάλα*, και *Ευδήμεια*⁵⁹⁶), προϋποθέτει τη γενικότερη θεωρία του Αριστοτέλη περί παθών, τη στόχευση της αριστοτελικής γνωσιοθεωρίας ως προς την επίτευξη ορισμού μίας έννοιας⁵⁹⁷, το γεγονός ότι η ίδια η φρόνηση⁵⁹⁸ είναι επιτακτική⁵⁹⁹, και τέλος την απόληξη της ηθικής θεωρίας του, την αριστοτελική δηλαδή θεωρία περί δικαιοσύνης⁶⁰⁰, εντός της οποίας δίκαιο και έθος συμπλέκονται ποικιλοτρόπως. Οι προτάσεις της ηθικής γνώσης, αλλά και η ηθική αυτή καθαυτή συνδέονται ευκρινώς στο αριστοτελικό συγκείμενο με τη δικαιοπραξία, (η οποία ορίζεται ως μεσότητα ανάμεσα στο “άδικειν τινά καί άδικεΐσθαι υπό τινος”⁶⁰¹), την επιείκεια⁶⁰², τη φρόνηση⁶⁰³, αλλά και τη συστατική της γενικότερης αριστοτελικής σκέψης θεωρία περί μεσότητος⁶⁰⁴.

Το ερώτημα στο οποίο δεν δόθηκε ακόμη οριστική απάντηση αφορά στο τι είδους γνώση αποτελεί η ηθική γνώση. Επιγραμματικά θα μπορούσαμε να απαντήσουμε ότι η ηθική αναφέρεται από τον Αριστοτέλη απλώς ως “σπουδή του χαρακτήρα”⁶⁰⁵, ή και ως “αναλύσεις μας του χαρακτήρα”⁶⁰⁶, καταβάλλεται δε σαφής προσπάθεια στο αριστοτελικό έργο να διακριθούν οι ηθικές προτάσεις από τις φυσικές και τις λογικές (ή καλύτερα: από τις προτάσεις της φυσικής και τις προτάσεις της λογικής)⁶⁰⁷. Όμως, υπάρχουν σημεία του πρώιμου αριστοτελικού έργου, στα οποία η

⁵⁹⁵ Βλ. ενδ. Σπ. Δ. Κυριαζόπουλος, *Πολιτικά αίτια της ηθικής του Αριστοτέλους*, Ιωάννινα, 1971, σελ. 99: “Εφόσον δια της πράξεως πρέπει ο άνθρωπος να χειραγωγήσει τη φύση του, χρειάζεται, προ πάντων την άσκηση, με αποτέλεσμα στην περίπτωση αυτή να εμφανίζεται ως κύριο γνώρισμα των ενάρετων ενεργειών η δύναμις της συνήθειας εις την πραγματοποιήσιν των”.

⁵⁹⁶ Βλ. I. Düring, ό.π., τόμ. Β’, σελ. 221: “Οι τρεις Ηθικές έχουν κοινό σχέδιο. Η βάση είναι κοινή ακόμα και όσον αφορά το θεωρητικό περιεχόμενο’ σε γενικές γραμμές, στα κρίσιμα ερωτήματα παίρνουμε τις ίδιες απαντήσεις”.

⁵⁹⁷ Για τον Σταγίριτη, ο ορισμός μίας έννοιας προκύπτει με τη συλλογή των ιδιοτήτων της, η οποία όταν τελειώσει θα έχει το ίδιο πλάτος με την έννοια που πρέπει να οριστεί. Για τις 10 κατηγορίες του Αριστοτέλη και τον ορισμό, βλ. γενικότερα τα *Αναλυτικά Ύστερα*. Εδώ υπενθυμίζω: Ουσία, ποιότητα, ποσότητα, σχέση, τόπος, χρόνος, κατάσταση, τοποθέτηση, ενέργεια, πάθος.

⁵⁹⁸ *Φρόνησις*: α. η θεωρητική γνώση της αλήθειας, (*Προτρεπτικός*, Β’ 46, Β’ 103), β. έξις πρακτική, (ηθική γνώση/πρακτική σοφία, *Προτρεπτικός*, Β’ 41), γ. μόριον αρετής και ευδαιμονίας, (*Προτρεπτικός*, Β’ 68). Για τη μετακίνηση του νοήματος της έννοιας της φρόνησης από το πλαίσιο της θεωρητικής σε εκείνο της πρακτικής γνώσης, βλ. υποσ. 611 του παρόντος.

⁵⁹⁹ *Ηθικά Νικομάχεια* 1143a, 8-9. Για τη σαφή τελεολογία της αριστοτελικής ηθικής (ορθότητα της ηθικής αρετής η οποία έχει γνώση του ανώτερου αγαθού, γνώση η οποία επετεύχθη μέσω του θεωρητικού νού), βλ. *Ηθικά Ευδήμεια*, 1227b, 22 - 1288a, 2, σημείο από το οποίο προκύπτει ότι η αφετηρία του πράττειν ταυτίζεται με το πέρας του νοεΐν. Πρβλ. τις απόψεις του Ross, ό.π., σελ. 266, όπου “η ηθική του Αριστοτέλη είναι σαφώς τελολογική”.

⁶⁰⁰ Βλ. *Ηθικά Νικομάχεια*, 1179a, 33 μέχρι τέλος.

⁶⁰¹ *Ηθικά Νικομάχεια*, 1133b, 30-31: “Μέσον έστι τοϋ άδικειν καί άδικεΐσθαι”.

⁶⁰² *Ηθικά Νικομάχεια*, 1138a, 2-3: “Καί ή έξις αύτη επιείκεια, δικαιοσύνη τις οϋσα καί οϋχ έτέρα τις έξις”.

⁶⁰³ Αναλυτικά για την έννοια της φρόνησης στην αριστοτελική σκέψη, βλ. υποσ. 608-612 του παρόντος.

⁶⁰⁴ *Ηθικά Νικομάχεια*, 1107a-1113b, 2.

⁶⁰⁵ *Αναλυτικά Ύστερα*, 89b, 9.

⁶⁰⁶ *Πολιτικά*, 1261a, 31.

⁶⁰⁷ Βλ. *Τοπικά*, 105b, 19-29: “Έστι δ’ ώς τύπω περιλαβεΐν τών προτάσεων καί τών προβλημάτων μέρη τρία: αί μέν γάρ ήθικαί προτάσεις εισίν, αί δέ φυσικαί, αί δέ λογικαί. Ήθικαί μέν οϋν αί τοιαϋται, οΐον πότερον δεΐ τοΐς γονεϋσι ή τοΐς νόμοις πειθαρχεΐν, έάν διαφωνώσιν· λογικαί δέ οΐον πότερον τών εναντίων ή αύτη έπιστήμη ή οϋ· φυσικαί δέ οΐον πότερον ό κόσμος άΐδιος ή οϋ. Όμοίως δέ καί τά προβλήματα. Ποΐαί δ’ έκασται τών προειρημένων, όρισμῶ μέν οϋκ εύπετες άποδοϋναι περι αύτῶν· τῆ δέ διά της έπαγωγῆς

έννοια της *φρόνησης*, –έννοια κεντρική στην αριστοτελική θεωρία περί ηθικής-, χρησιμοποιείται ως ταυτόσημη με την έννοια της *επιστήμης*⁶⁰⁸. Την ίδια στιγμή, μπορεί να εντοπιστεί και μία σαφής προσπάθεια από τον Αριστοτέλη να διακριθεί η *φρόνηση* –αποτέλεσμα της ηθικής γνώσης, από οποιαδήποτε *τέχνη*⁶⁰⁹, αλλά και από τη *σοφία*, η οποία θεωρεί “τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἰ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν” και ὄχι τα “ἐνδεχόμενα”, τα οποία εξετάζει η *φρόνηση*⁶¹⁰. Σύμφωνα και με τα παραπάνω, εάν η ηθική γνώση δεν είναι γνώση θεωρητική, αποτελεί σαφώς *διακριτό* από αυτήν είδος γνώσης. Ως τί είδους γνώση όμως πρέπει να κατηγοριοποιηθεί; Για να δοθεί οριστική απάντηση, είναι αναγκαίο να ληφθούν υπ’ ὄψιν δύο ακόμα παράμετροι της αριστοτελικής σκέψης: Αφενός, ο τελεολογικός χαρακτήρας του γενικότερου αριστοτελικού φιλοσοφικού στοχασμού και των απόψεων του Αριστοτέλη περί ηθικής ειδικά, βάσει των οποίων η ηθική διδασκαλία δεν περιορίζεται στη θεωρητική γνώση (ὅπως συνέβαινε σύμφωνα με τον ίδιο στη σωκρατική σκέψη⁶¹¹), αλλά συμπλέκει τη *φρόνηση* (τέλος καθ’ ἑαυτήν)⁶¹² με το *ἔθος*, την συνήθεια, αποδίδοντάς της *αμιγῶς πρακτικό περιεχόμενο*, καθιστώντας έτσι την ηθική γνώση γνώση *ἐπί των πρακτέων*, γνώση *πρακτική*. Αφετέρου, (και λαμβάνοντας επιπροσθέτως υπ’ ὄψιν τη διάκριση της επιστημονικής γνώσης από τον Αριστοτέλη σε *θεωρητική* και *ποιητική*)⁶¹³, είμαστε υποχρεωμένοι, - στον βαθμό που έχει αποδειχθεί και το σαφέστατον του πρακτικού χαρακτήρα της ηθικής γνώσης σύμφωνα με τον ίδιο-, να ορίσουμε (συνεκδοχικά) την ηθική ως *ποιητική* (επιστημονική) *πρακτική γνώση*.

Σχετικά με την επιδίωξη αναίρεσης της επιχειρηματολογικής δομής του Π. Κονδύλη, εαν (δεχόμενοι βέβαια ὅ, τι έχει ως τώρα ειπωθεί) ως “πρότυπο” μοντέλο ορθής επιχειρηματολογίας (ειδικότερα δε λαμβανομένων υπ’ ὄψιν και των προαναφερθέντων), εκλαμβάνεται το *παραγωγικό* *επιχείρημα*, (ὅπου σε ένα σύνολο προτάσεων, μία απομονώνεται, αποτελούσα το *συμπέρασμα* του επιχειρήματος ενώ οι απομένουσες προτάσεις συνιστούν τις *προκείμενες* ὅπως έχει ήδη αναφερθεί, έχοντας επιπροσθέτως υπ’ ὄψιν τις “συνθήκες ἐπάρκειας” των παραγωγικών νομολογικών εξηγήσεων ὅπως αυτές εκφράζονται στο Hempel/Oppenheim μοντέλο της

συνηθεία πειρατέον γνωρίζειν ἑκάστην αὐτῶν, κατὰ τὰ προειρημένα παραδείγματα ἐπισκοποῦντα”.

⁶⁰⁸ *Προτρεπτικός*, Β’ 71. Ωστόσο, ο Αριστοτέλης τονίζει ὅτι η *φρόνηση* δεν είναι *οὔτε* επιστήμη *οὔτε* τέχνη (*Ἠθικά Νικομάχεια* 1140b, 1-2).

⁶⁰⁹ Βλ. π.χ. *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1140b, 24-28: “Δῆλον οὖν ὅτι ἀρετὴ τις ἐστὶ καὶ οὐ τέχνη [ἢ φρόνησις]. Δυσὸν δ’ ὄντων μερῶν τῆς ψυχῆς τῶν λόγων ἔχοντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετὴ, τοῦ δοξαστικοῦ· ἢ τὲ γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἢ φρόνησις”.

⁶¹⁰ *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1139a, 7-8.

⁶¹¹ Βλ. *Ἠθικά Ενδήμεια*, 1216b, 6-10: “Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης ᾤετ’ εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετὴν, [Κ]αὶ ἐπεζήτει τί ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ τί ἡ ἀνδρεία καὶ ἕκαστον τῶν μορίων αὐτῆς. Ἐποίη γὰρ ταῦτ’ εὐλόγως. Ἐπιστήμας γὰρ ὤετ’ εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ’ ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην εἶναι καὶ δίκαιον. Ἄμα μὲν γὰρ μεμαθήκαμεν τὴν γεωμετρίαν καὶ οἰκοδομίαν καὶ ἐσμὲν οἰκοδόμοι καὶ γεωμέτραι. Διόπερ ἐζήτηε τί ἐστὶν ἀρετὴ, ἀλλ’ οὐ πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων”. Στην πρώτη του ηθική πραγματεία ὠστόσο, τον *Προτρεπτικό*, ο Αριστοτέλης δείχνει να υιοθετεί τη σωκρατική θέση. Στα μεταγενέστερα ὅμως συγγράμματά του περί ηθικής διακρίνει σαφώς τη *φρόνηση* από τη θεωρητική γνώση, τη *σοφία*.

⁶¹² Αναίρεση της θέσης ὅτι αφοῦ η φρόνησις εἶναι τέλος καθ’ ἑαυτήν δεν παράγει τίποτα, στον *Προτρεπτικό*, Β’ 68-69.

⁶¹³ Για τον Αριστοτέλη, ο πρακτικός χαρακτήρας (ὄλων) των επιστημῶν εἶναι αυτονόητος. Βλ. I. Düring, ὁ.π., τόμ. Β’, σελ. 188, (υποσ. 135).

επιστημονικής εξήγησης⁶¹⁴ (ή μοντέλο του επικαλύπτοντος νόμου). Έτσι, σε ένα έγκυρο παραγωγικό επιχείρημα,

⁶¹⁴ Ως “συνθήκες επάρκειας” στο εν λόγω μοντέλο, ορίζονται:

1. Ότι το εξηγητέο πρέπει να είναι *λογική συνέπεια του εξηγούντος*, η εξήγηση δηλαδή πρέπει να συνιστά ένα λογικά έγκυρο παραγωγικό επιχείρημα,
2. Ότι στο εξηγούν πρέπει να περιέχεται ένας τουλάχιστον γενικός νόμος ο οποίος θα πρέπει να είναι απαραίτητος για τη συναγωγή του εξηγητέου. Αν ο νόμος εξαλειφόταν, χωρίς να προστεθούν νέες προκειμένες, τότε το επιχείρημα δεν θα ήταν πλέον έγκυρο.
3. Ότι το εξηγούν πρέπει να έχει εμπειρικό περιεχόμενο, (πρέπει δηλαδή να είναι δυνατός ο έλεγχός του καταρχήν μέσω πειράματος ή παρατήρησης), και
4. Οι προτάσεις οι οποίες συνιστούν το εξηγούν πρέπει να είναι *αληθείς* (η υπογράμμιση δική μου). Όλα τα ανωτέρω (όπως και οι όροι σύστασης ενός παραγωγικού επιχείρηματος) αντλούνται από το σύγγραμμα *Εισαγωγή στην Επιστήμη της Φιλοσοφίας*, (βλ. υποσ. 651 της παρούσας). Ενδεικτικά, ας σημειωθούν ακόμα δύο επιχειρηματολογικά «μοντέλα», με σκοπό την ιδίως ύψευσι διάγνωση της ορθότητας της εδώ κατατιθέμενης επιχειρηματολογίας από τον αναγνώστη, (ως ήδη αναφέρθηκε),

I. Το υποθετικοπαραγωγικό μοντέλο, (αυστηρή λογική δομή και από την εμπειρική της θεμελίωση), το οποίο

α. μπορεί να αποτελείται είτε από

1. *Αναλυτικές προτάσεις*, [οι οποίες είναι αληθείς δυνάμει της μορφής τους ή του νοήματος των σημείων από τα οποία αυτές απαρτίζονται· συνεπώς είναι αληθείς υπό οποιοσδήποτε συνθήκες (δηλαδή a priori) και δεν έχουν εμπειρικό περιεχόμενο (προτάσεις μαθηματικών και Λογικής)] είτε από,
2. *Συνθετικές προτάσεις*, οι οποίες είναι εμπειρικές και χρειάζονται συνεπώς εμπειρικό έλεγχο (επαλήθευση, διάψευση, επικύρωση)· το κριτήριο αλήθειας τους δηλαδή δεν είναι μόνο τυπικό αλλά και υλικό. (Προτάσεις “Realwissenschaften”), έχει δε ως

β. “προϋποθέσεις σύστασης” το ότι

3. Τη θέση των αισθητηριακών εμπειριών του υποκειμένου παίρνουν τώρα οι *Protokollsätze*, (προτάσεις πρωτοκόλλου οι οποίες δεν επιδέχονται περαιτέρω αναγωγή σε άλλες προτάσεις, καθώς υποστηρίζεται ότι αυτές είναι ο τύπος εντός του οποίου “συναντιούνται” αναντίρρητα γλώσσα και πραγματικότητα).
4. Ισχύει η βασική διάκριση μεταξύ προτάσεων *θεωρητικών* (γλώσσας) και *παρατηρήσιμων*. (Ως προς την εξάρτηση των ανωτέρω θέσεων από την κλασική αριστοτελική γνωσιοθεωρία βλ. ανωτ. υποσ. της παρούσας. Ο Carnap δισχυρίζεται ότι οφείλουμε να αρχίζουμε από τη θεωρητική γλώσσα με κατασκευή συστημάτων αξιωμάτων, παρατηρεί δε ότι η διάκριση παρατηρησιακών και θεωρητικών όρων δεν είναι οντολογικά αποδεκτή καθώς η διχοτόμηση αυτή έχει πραγματολογικό χαρακτήρα. (π.χ. ο ιός κάποτε ήταν θεωρητική έννοια (υπόθεση), ενώ τώρα έγινε παρατηρήσιμη, γεγονός). Αργότερα, (και είναι σημαντικό καθώς προμηνύει επίσης τις μεταγενέστερες απόψεις του Th. Kuhn), ο Hempel θα συμφωνήσει με τον Carnap ως προς την πραγματολογική βάση, αλλά θα προσθέσει την παράμετρο του «βαθμού συμφωνίας» των ερευνητών.
5. Η ερμηνεία είναι *μερική* της θεωρητικής γλώσσας.
6. Η εμπειρική σημασία των θεωρητικών εννοιών (όρων) καθορίζεται από τη θέση την οποία έχουν μέσα στη θεωρία *στο σύνολό της*, και

II. Το μοντέλο των “απαραίτητων γνωσιοθεωρητικών παραδοχών”, όπου,

α) Σε περίπτωση σύγκρουσης ανάμεσα σε αποφάνσεις διαφόρων βαθμίδων υπερισχύει η κατώτερη βαθμίδα (η εμπειρική περιοχή βάση). Η θεωρητική γλώσσα (υπερεμπειρική περιοχή) έχει ΚΑΝΟΝΕΣ ΑΝΤΙΣΤΟΙΧΙΣΗΣ οι οποίοι παρέχουν μερική ερμηνεία των θεωρητικών εννοιών.

1. Ολόκληρο το περιεχόμενο του συμπεράσματος είναι παρόν, (τουλάχιστον υπόρρητα) εντός των προκειμένων. [Η παραγωγή είναι δηλαδή μη ενισχυτική (non-ampliative)].
2. Αν οι προκειμένες είναι αληθείς, τότε και το συμπέρασμα πρέπει να είναι αληθές. Η έγκυρη παραγωγή διατηρεί κατ' αναγκαίο τρόπο την αλήθεια (necessarily truth-preserving) κατά τη μετάβαση από τις προκειμένες στο συμπέρασμα.
3. Αν νέες προκειμένες προστεθούν σε ένα έγκυρο παραγωγικό επιχείρημα (και καμία από τις αρχικές δεν έχει μετατραπεί ή απαλειφθεί), τότε το επιχείρημα παραμένει έγκυρο. Η παραγωγή είναι αδιάβρωτη-μη αναπόδεικτη (erosion-proof), και
4. Η εγκυρότητα της παραγωγής είναι μια υπόθεση του όλα ή τίποτα. Η εγκυρότητα δεν είναι κάτι που υφίσταται κατά βαθμούς. Ένα επιχείρημα είναι ολοκληρωτικά είτε έγκυρο είτε μη έγκυρο.

Αν δεχτούμε ότι η κονδυλική θέση σύμφωνα με την οποία λόγω αδυναμίας καθολικής γνώσης “των πραγμάτων” δεν καθίσταται δυνατόν να γίνει γνωστό αν οι αξίες είναι αντικειμενικές είναι ορθή, όντως δεν διολισθαίνουμε σε αξιακό σχετικισμό, στο βαθμό τον οποίο το συμπέρασμα το οποίο προκύπτει (ανεξαρτήτως ορθότητας της προκειμένης, ζήτημα το οποίο θα εξεταστεί λίγο παρακάτω), ως αυτονόητο, είναι και ορθό, θεμελιώνεται δε στην (ενδοσυστημική) δική του διάκριση μεταξύ ηθικής και επιστημονικής γνώσης. Όμως είναι προφανές ότι το ανωτέρω σόφισμα, απλώς (και μη τηρώντας την ανωτέρω οριοθέτηση μεταξύ των γνωστικών πεδίων) μετακινεί τον σκεπτικιστικό προβληματισμό από τη “γνώση των πραγμάτων” στη γνώση της αντικειμενικότητας των αξιών. Δηλαδή, [πέραν του ότι έχουμε συμπέρασμα το οποίο προκύπτει αναγκαία από μία και μόνο προκειμένη, (συλλογισμός επαγωγικός)], ο Π. Κονδύλης είτε απλώς ταυτολογεί όταν δεν αναφέρει τι ακριβώς είναι οι αξίες (εαν ειδικότερα δεν αποτελούν και αυτές “πράγματα”), είτε αποφεύγει να επιδιώξει την άμεση επίλυση του γνωσιοθεωρητικού προβλήματος. Και αυτό δεν είναι τυχαίο. Το ανωτέρω επιχείρημα έχει κατατεθεί ως αντεπιχείρημα από τον Κονδύλη στη θέση “δεν μπορώ να γνωρίσω τα πράγματα, άρα δεν μπορώ να γνωρίζω αν οι αξίες είναι αντικειμενικές”. Είναι προφανές, ότι ο Κονδύλης στην προσπάθειά του να ανασκευάσει τις κατηγορίες περί αποφασιοκρατίας (και παράλληλα σχετικισμού) επικαλείται τον σκεπτικιστικό δάκτυλο προς όφελος των συμπερασμάτων του. Περισσότερο απλά: Ο ίδιος παραδέχεται την αδυναμία (του) να διαπιστώσει την αντικειμενικότητα ή μη των αξιών μόνο προς όφελος της ενίσχυσης των επιχειρημάτων του, προς επίρρωση ούτως ειπείν των θέσεών του. Ωστόσο, σε άλλο σημείο του έργου του υποστηρίζει ότι η γνώση των πραγμάτων είναι σε ικανοποιητικό βαθμό επαρκής. Αυτό είναι καθ' όλα θεμιτό στο βαθμό που όντως

β) Η εξήγηση “κινείται από πάνω προς τα κάτω”. (Οι θεωρητικοί νόμοι εξηγούν τους πειραματικούς ενώ θεωρητικοί και πειραματικοί νόμοι εξηγούν και προβλέπουν την πραγματικότητα).

Η Παρατηρησιακή γλώσσα (εμπειρική περιοχή) έχει ΚΑΤΑΔΕΙΚΤΙΚΟΥΣ ΟΡΙΣΜΟΥΣ οι οποίοι διασφαλίζουν άμεση επαφή με την πραγματικότητα και πλήρη ερμηνεία των παρατηρησιακών εννοιών → πραγματικότητα, ενώ ως

γ. Αίτημα του νοήματος, ορίζεται ο κανόνας του οποίου οι θεωρητικοί όροι κυριολεκτικά στερούνται νοήματος μέχρις ότου δοθούν κάποιες συνθήκες ή κάποιιοι κανόνες που καθορίζουν ποια παρατηρήσιμη κατάσταση θα μετρούσε ως ένα επιμέρους παράδειγμα των όρων αυτών.

αποτελεί ένα ειλικρινές καταφύγιο της σκέψης όταν έρχεται αντιμέτωπη με ερωτήματα που αφορούν τα όρια της γνώσης, ο ίδιος όμως επιδιώκει να αναιρέσει θεωρητικά την ύπαρξη των ίδιων [με αβελτηρία των (οποιοδήποτε) σκεπτικισμό] κινήτρων στους θεωρητικούς του αντιπάλους. Σε κάθε περίπτωση, βασικότερο ερώτημα στο ανωτέρω κονδυλικό επιχείρημα δεν είναι αν υπάρχουν τελικά “αντικειμενικές αξίες”, αλλά αν τελικά σχετίζεται και σε ποιο βαθμό η γνώση των “πραγμάτων” με τη[ν] γνώση της αντικειμενικότητας των αξιών. Τίτι τρόπω δηλαδή η γνώση των πραγμάτων οδηγεί (αν οδηγούσε) στη γνώση της αντικειμενικότητας ή μη αντικειμενικότητας των αξιών; Για να μιλήσουμε και “κονδυλικά”: Οφείλουμε να επιδιώξουμε να γνωρίσουμε τα “πράγματα” (παρεμπιπτόντως και μόνο “τα πράγματα”), αν θέλουμε να διαπιστώσουμε την αντικειμενικότητα ή όχι των αξιών; Πέραν του ότι “το πράγμα, το κοινωνικό αυτό ιερογλυφικό”⁶¹⁵, είναι όρος ποώδης με την έννοια του ανεπαρκούς και υπερβολικά γενικός για μία σαφέστερη περιγραφή και εξήγηση της πολυσχιδούς κοινωνικής ζωής⁶¹⁶, είναι φανερό ότι ο Κονδύλης ανασκευάζει το αντίπαλο επιχείρημα με το να επαναστρέφει την επιχειρηματολογία του στις πυρηνικές έννοιες της θεωρίας του (επικαλούμενος σχεδόν κάθε φορά τον γνωσιολογικό του σκεπτικισμό), αποφεύγοντας ουσιαστικά να δώσει οριστική απάντηση στο ερώτημα αν είναι τελικά εφικτό να υφίστανται αντικειμενικές αξίες ή όχι, ανεξαρτήτως του αν μπορούμε να τις “γνωρίσουμε”. Με τη ρητή (ή και πολλές φορές υπόρρητη) αυτή εποχή, ο Κονδύλης αποφεύγει όντως (αν και πιθανόν τεχνηέντως), την άμεση έκπτωση σε αξιακό σχετικισμό, δεν προσφέρει όμως επαρκή επιχειρήματα και για την αποφυγή του. Σε άλλο σημείο του έργου του⁶¹⁷ αν και αυτό δεν είναι αρχικώς εμφανές⁶¹⁸, ο αξιακός σχετικισμός ενσφηνωματικά εκλαμβάνεται ως δεδομένος, τη[ν] στιγμή μάλιστα κατά την οποία ο ίδιος ο Κονδύλης -στην προσπάθειά του πάντα εκτιμώ να αποφυγή μια ρητή παραδοχή της σχετικοκρατίας-, δεν έχει προσφέρει επιχειρήματα επαρκώς θεμελιωμένα ενάντια στον σχετικισμό⁶¹⁹.

⁶¹⁵ Ο όρος ανήκει στον Κ. Marx. Επίσης, “το πράγμα, το αντικείμενο της κοινωνικής γνώσης, δεν είναι απαλλαγμένο από το δέον, κάτι απλώς υπάρχον –σε τέτοιο μεταβάλλεται μόνο με τις τομές της αφαιρετικής σκέψης-, όπως ακριβώς και οι αξίες δεν μπορούν να καρφωθούν αντιπέρα, σε έναν ουρανό ιδεών”, Τ. Adorno, στο συλλογικό *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ.: Κουζέλης Γ., Ψυχοπαίδης Κ., Αθήνα, Νήσος, 1996, σελ. 344. Σχετικά με τον όρο “πραγμάτων”, και την χρήση του υπό την έννοια των «υποθέσεων», βλ. υποσ. 142 της παρούσας. Για την αποδοχή και χρήση του όρου “υποθέσεων” από τον Κονδύλη, (στα πλαίσια πάντα του «μεταθεωρητικού επιπέδου της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης», βλ. *ΟΑ*, σελ. 126: “Ο θεωρητικός, όσο παραμένει στο επίπεδο της περιγραφής, δεν μπορεί εκ των πραγμάτων να στρατευθεί υπέρ της μίας ή της άλλης υπόθεσης”.

⁶¹⁶ Ως “πράγματα” δεν μπορούν να χαρακτηριστούν φυσικά τα γεγονότα ή οι ίδιες οι κοινωνικές σχέσεις η ανάλυση των οποίων συμβάλλει στην κατανόηση της κοινωνικής ζωής.

⁶¹⁷ Βλ. *ΙΑ*, σελ. 124: “Κυρίαρχος είναι όποιος μπορεί να ερμηνεύει δεσμευτικά δήθεν αντικειμενικές αρχές”.

⁶¹⁸ Είναι φανερό ότι στην παραπάνω πρόταση κεντρική έννοια είναι ο *κυρίαρχος* (αρχικά ως υποκείμενο της φράσης, αφετέρου ως περισσότερο αρμόδιος να ερμηνεύει τις αρχές), όμως υπόρρητα, το γεγονός ότι η γνώμη του κυρίαρχου είναι υποκειμενική λαξεύει τη δυνατότητα ενσφίνωσης του σχετικισμού στις γνωσιοθεωρητικές, ηθικές και πολιτικές του αποφάσεις (ερμηνείες). Βέβαια, (και ο Κονδύλης δεν το αναφέρει αυτό), ως κυρίαρχο θα μπορούσαμε να εκλάβουμε ένα συλλογικό σώμα (στην κοινοβουλευτική δημοκρατία αυτό ακριβώς συμβαίνει), όμως η αντικειμενικότητα της ερμηνείας πάλι βρίσκεται εν αμφιβόλω. Στη σύγχρονη κοινοβουλευτική μας ιστορία συνταγματικά κενά, αμφίσημες ερμηνείες του γράμματος του νόμου και πολλά άλλα μαρτυρούν υπέρ της θέσεως “υποκειμενικότητα στην ερμηνεία”.

⁶¹⁹ Στο ανωτέρω παράδειγμα, εφαρμόστηκε ακριβώς η μεθοδολογική αρχή ανασκευής του τύπου: “Μπορώ να υποθέσω την αλήθεια του κονδυλικού επιχειρήματος για να την αναιρέσω, εάν και εφ’ όσον αυτή είναι αντιφατική”.

Η κονδυλική δε επιχειρηματολογική διόδευση, αναιρείται ακόμα και αν αφαιρέσουμε από την επιχειρηματολογική δομή της δικής μας ανασκευαστικής σκόπευσης την έννοια “αλήθεια”, υιοθετώντας ως επιχειρηματολογική αρχή, την αρχή της συνεπαγωγής, η οποία ισχύει ανεξαιρέτως αληθείας των προκείμενων της [π.χ. εάν δεν βρέχει αύριο, θα πάμε κινηματογράφο (επιχείρημα όπου το νευραλγικό ζήτημα της αλήθειας απέχει από το να επηρεάζει τον γενικότερο συμπερασμό)]. Περισσότερο απλά: Ανεξαρτήτως αληθείας, η μετάβαση από την μία πρόταση στο συμπέρασμα είναι ορθή.

II. Εννοιολογικό πλαίσιο και δομή της κονδυλικής επιχειρηματολογίας για την “περιγραφική θεωρία της απόφασης”.

Στην εισαγωγή της ανά χείρας συγγραφής επιχειρήθηκε μία σύντομη αναδρομή στη[v] διαμάχη του φιλοσοφικού στίβου ανάμεσα στις αποφασιοκρατικές θεωρήσεις και σε εκείνες που ως άξονα έχουν την άρση του αξιακού σχετικισμού που αυτές υπαγορεύουν ή τον μετριασμό του σχετικιστικού επιχειρήματος, με την ένταξή του σε μία γενικότερη ορθολογική θεωρία της οποίας επιχείρησαν να δείξουν την ανωτερότητα έναντι της σχετικιστικής στην ερμηνεία της κοινωνικής συγκρότησης και συνέχειας, αλλά και στη χρησιμότητά της ως εργαλείο συγκρότησης ελλόγων θεσμίσεων οι οποίες και ρυθμίζουν την ομαλότητα της τελευταίας.

Το βασικότερο σημείο το οποίο και πρέπει να εξεταστεί εδώ είναι η διάκριση (η οποία δεν είναι εμφανώς ορατή στο έργο του Π. Κονδύλη) μεταξύ περιγραφικής σκέψης και περιγραφικής θεωρίας της απόφασης. Ως απόφαση [de-cisio, Entscheidung] ορίζεται από τον Κονδύλη “μ[ί]α εν μέρει συνειδητή και εν μέρει υποσυνείδητη πράξη ή διαδικασία διαχωρισμού κατά την οποία γεννιέται μ[ί]α οργανωμένη και ιεραρχημένη κοσμοεικόνα που εγγυάται την απαραίτητη για την αυτοσυντήρηση ικανότητα προσανατολισμού και εξυπηρετεί την επιδίωξη ισχύος παρέχοντας πάγια ταυτότητα⁶²⁰. Εδώ διαχωρίζεται ό, τι χρησιμεύει στη διαμόρφωση της κοσμοεικόνας και της ταυτότητας, δηλαδή στην επιδίωξη της αυτοσυντήρησης και της αυτοεπίτασης, από ό, τι φαίνεται άχρηστο ή βλαβερό για τους σκοπούς αυτούς. Το υποκείμενο, καθώς πασχίζει να αποκτήσει ταυτότητα, απελευθερώνεται από την ιλιγγιώδη πληθώρα των εντυπώσεων, οι οποίες το κατακλύζουν απ’ όλες τις μεριές και από μόνες τους δεν δίνουν νόημα, αντικαθιστώντας, με το κόψιμο του γόρδιου δεσμού τούτον τον χαοτικό προκαταρκτικό κόσμο μ’ έναν εύτακτο κόσμο και επιφυλάσσοντας συνάμα στον εαυτό του μ[ί]α μεστή νοήματος θέση μέσα στον τελευταίο - συνδέοντας, μ’ άλλα λόγια, το νόημα του κόσμου με τη δική του θέση μέσα σ’ αυτόν”⁶²¹. Ως περιγραφική (κατά Κονδύλη) σκέψη, μπορεί να οριστεί γενικότερα η απομακρυσμένη από αξιολογικές κρίσεις σκέψη, η οποία είναι μία μορφή (δομή, τρόπος) σκέψης⁶²², και διακρίνεται σαφώς από την περιγραφική θεωρία της απόφασης η οποία σχετίζεται με περιεχόμενα, όσο και αν ο Κονδύλης, σε αρκετές περιγραφές του “της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης”, επιδιώκοντας να της προσδώσει καθαρά δομικό χαρακτήρα⁶²³, συγχέει το πεδίο της δράσης της με εκείνο της περιγραφικής σκέψης.

Προκειμένου να ελεγχθούν οι προϋποθέσεις συγκρότησης του descriptiver Dezisionismus, του εννοιολογικού πλέγματος το οποίο υφαίνει και του θεωρητικού περιγραφικού μεταεπιπέδου [deskriptiver Metaebene] το οποίο “αποτελεί το επίπεδο

⁶²⁰ Περισσότερες λεπτομέρειες αναφορικά με την έννοια της ταυτότητας στο ΠΑΝ, τόμ. Β’, σελ. 768-769.

⁶²¹ ΕΙΑ, σελ. 21.

⁶²² Βλ. ΙΑ, σποράδην. Πρβλ. ΟΑ, σελ. 126: “Η παραίτηση ως Δέον διόλου δεν διαφέρει μορφολογικά από την ηθική στράτευση ως Δέον διαφέρει μόνο ως προς το περιεχόμενο –αλλά η περιγραφική θεωρία, εφ’ όσον δεν κάνει η ίδια αξιολογήσεις και δεν αποτιμά τις προτιμήσεις του καθενός, δεν ασχολείται με τα περιεχόμενα, παρά μόνο με τη μορφή των αποφάσεων”. Πέραν του ότι η “περιγραφική θεωρία” μόλις έκανε μία αξιολόγηση («δεν διαφέρει μορφολογικά/παρά μόνο ως προς το περιεχόμενο»), ερώτημα παραμένει το τι ορίζει ο Κονδύλης ως “μορφή” της απόφασης;

⁶²³ Ο ίδιος ο Κονδύλης το επισημαίνει αυτό, (βλ. ΙΑ, σελ. 220), αλλά ωστόσο δεν αποφεύγει το σφάλμα (το οποίο και τον οδηγεί στις περαιτέρω συγχύσεις) να θεωρήσει ότι και η περιγραφική θεωρία της απόφασης αποτελεί δομή σκέψης άνευ περιεχομένου.

όλων των επιπέδων”⁶²⁴, όπως ο ίδιος ευαγγελίζεται, διερευνάται αρχικά ακριβώς η εσωτερική συνοχή συνισταμένων (ουσιαστικά Basisätze) της κονδυλικής επιστημολογικής περιγραφικής σκέψης και ορολογίας και η σχέση της με την κονδυλική αποφασιαρχική θεώρηση, τόσο κατά τη θεωρητική της συγκρότηση, όσο και κατά την πρακτική της εφαρμογή⁶²⁵. Έτσι, εκτίθεται αρχικά η κονδυλική αποφασιαρχική θεωρία ως το οικοδόμημα το οποίο συσταίνουν οι βασικοί στο κονδυλικό έργο όροι της *ισχύος*, της *απόφασης*, της *ταυτότητας*, της *κοσμοεικόνας*, της *φιλίας* και της *έχθρας*, του *γούστου*. αναλύονται δε εν συνεχεία κριτικά οι συγκεκριμένοι όροι αυτοί, τόσο αναφορικά με την απόδοση νοήματος από τον Π. Κονδύλη, όσο και αναφορικά με τη σημασία τους εντός του ενδιαιτήματος της κονδυλικής θεωρητικής πρότασης. Σκοπός του παρόντος υποκεφαλαίου είναι να καταδειχτεί εμφανώς η ανεπάρκεια της κονδυλικής ορολογίας να συστήσει αξιολογική θεωρία καθολικού κύρους, με άξονα την προσπάθεια *υποβίβασης της στα πλαίσια του*

⁶²⁴ Το επίπεδο των επιπέδων ονομάζεται από τον Π. Κονδύλη «ανθρώπινα πράγματα» και αποτελεί το “περιεχόμενο” της κοινωνικής οντολογίας του, (βλ. *ΑΧ*, σελ. 84, όπου “από την άλλη πλευρά, η εσωτερική λογική της κατανόησης συγκεκριμένων περιπτώσεων, μέσα στην αυτόματη και ακατάσχετη προέλασή της, απαιτεί την ένταξη των τελευταίων σε συνεχώς ευρύτερες συνάψεις, έως ότου φτάσουμε στο επίπεδο όλων των επιπέδων, δηλαδή σε ό,τι –ελλείψει καλύτερου– ονομάζουμε τα «ανθρώπινα πράγματα». Όπως υπαινίχθηκα, η κοινωνική οντολογία οφείλει να συνεργάζεται στενότερα με τις κοινωνικές επιστήμες, [...]”).

⁶²⁵ Αφορμώμενοι από το εύρος επάλληλων ενδιαφερόντων του Π. Κονδύλη αναφορικά με την ιστορία της φιλοσοφίας, είμαστε σε θέση να διαπιστώσουμε με σαφήνεια, ουκ ολίγες φορές, τη μεθοδολογική σκοπιά του, η οποία –σύμφωνα με τον ίδιο–, καθιστά “«πρόδηλη» την ενότητα των βασικών πτυχών της ανθρώπινης συμπεριφοράς και κατά τον ίδιο τρόπο κατανοήσιμη «την εσωτερική λογική της εκδίπλωσής της στους τομείς της φιλοσοφικής, πολιτικής, κοινωνικής και ιστορικής πράξης»”, Βλ. *ΑΧ*, σελ. 10, πρβλ. *Das Politische und der Mensch, (Grundzüge der Sozialontologie)*, Band 1: *Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität*. (Aus dem Nachlaß herausgeben von Falk Horst), Berlin, Akademie Verlag, 1999, σελ. 185, 219. Η μεθοδολογική σκοπιά του Π. Κονδύλη διαπιστώνεται και από τον ίδιο, (βλ. π.χ. τη συνέντευξη που παραχώρησε στον Σπύρο Τσακνιά, στο περιοδικό *Διαβάζω*, τεύχ. 384, Απρίλιος 1998, σελ. 122-137). Στην ερώτηση αν τελικά είναι αριστερός ή δεξιός, ο Π. Κονδύλης απαντά: “Όταν ανατέμνω τις ιδεολογικές ψευδαισθήσεις των «δεξιών», πλείστοι όσοι με θεωρούν «αριστερό» όταν υποβάλλω σε βάσανο τις αντίστοιχες αυταπάτες των «αριστερών», πλείστοι όσοι με χαρακτηρίζουν «δεξιό». Η δική μου τοποθέτηση παραμένει, βέβαια, αμετάβλητη και στις δύο περιπτώσεις. Γιατί και στις δύο χρησιμοποιώ τα ίδια αναλυτικά εργαλεία, και στις δύο πρόθεσή μου δεν είναι να προσφέρω πολεμικά επιχειρήματα στη μία πλευρά εναντίον της άλλης, αλλά να δω τα πράγματα σε μιαν ευρύτερη και υπέρτερη προοπτική –και μία τέτοια προοπτική είναι, ως γνωστόν, άχρηστη σε όσους μάχονται για την παράταξή τους, μαχόμενοι ταυτόχρονα (ιδιοτελώς ή ανιδιοτελώς, αυτό δεν ενδιαφέρει εδώ) για τον εαυτό τους, ήτοι για την ταυτότητά τους που τους επιτρέπει να προσανατολίζονται και να επιβιώνουν κοινωνικά”. Σχετικά με το ανωτέρω παράθεμα, ο Π. Κονδύλης, πέραν του ότι ταυτίζει βεβαιωμένα πολιτική συνείδηση και κομματικοποίηση του υποκειμένου, περιέρχεται σε αντίφαση με βασικές αρχές της ανθρωπολογίας του. Στον βαθμό που “ο «κόσμος» βλέπεται πάντοτε σε ορισμένη προοπτική και είναι αδύνατον να θεωρήσουμε ταυτόχρονα από τα έξω τούτη την προοπτική και τον κόσμο για να επιχειρήσουμε μία σύγκριση μεταξύ τους”, (*ΙΑ*, σελ. 25), και που το αντικειμενικά υπαρκτό ορίζεται “ως το σύνολο όλων των δυνατών προκαταρκτικών κόσμων καθώς και όλων των φαινομένων κόσμων που προήλθαν από αποφάσεις”, (ό.π., σελ. 26), (γνώση από το υποκείμενο ότι εκτός από τη δική του υπάρχουν και άλλες κοσμοθεωρητικές κατασκευές), ισχύει και για τον ίδιο το ότι η θεωρητική του αντίληψη αναφορικά με το [βασικότερο] ερώτημα *τι είναι* αριστερά (και συναφώς *τι είναι* δεξιά) εδράζεται στο προϋπάρχον εννοιολογικό status το οποίο σμιλεύει η ιστορία, και συνεπώς, η αντίληψή του αυτή αποτελεί έμφορτη θεωρία υποκειμενική αντίληψη την οποία παραλαμβάνει όχι εκ των έξω, αλλά ακριβώς από το εννοιολογικό status αυτό. Πιο συγκεκριμένα: Όταν ο Π. Κονδύλης υιοθετεί και χρησιμοποιεί ορολογία δανεισμένη από το εννοιολογικό οπλοστάσιο της αριστεράς, *εκφράζεται σαν* αριστερός και αντίθετα. Το γεγονός ότι ο ίδιος δεν εντάσσει εαυτόν στη μία ή στην άλλη “κοσμοθεωρία” (όπως θα έλεγε και ο ίδιος), δεν συνεπάγεται αυτόματα και υπεροχή του επιστημολογικού του μοντέλου. Το επιχειρήμα το οποίο καταθέτω, αποτελεί απλώς άλλη μία εφαρμογή της επιχειρηματολογικής τακτικής *σχετικοποίησης του σχετικιστικού λόγου*, προς όφελος της εκφοράς υγιούς (με αναφορά στο γενικό) φιλοσοφικού λόγου.

αληθοφανούς⁶²⁶, και να αποδειχθεί [με άξονα πάντα τον εντοπισμό του σφάλματος λόγω του λογικού άλματος το οποίο πραγματοποιεί ο Κονδύλης για την επίτευξη της σύνδεσης μεταξύ περιγραφικής σκέψης (η οποία εξετάζει τις μορφές των θεωριών -μορφική/δομική σκέψη ως μεθοδολογία) και περιγραφικής θεωρίας της απόφασης, η οποία συνδέεται μεν με την περιγραφική σκέψη, διαφοροποιείται όμως από αυτήν στον βαθμό τον οποίο η ίδια προσφέρει περιεχόμενο, έστω και αν κατά τον Κονδύλη “δεν προσφέρει από την πλευρά της κανένα περιεχόμενο (εκτός από την περιγραφή δομών σκέψης στις ανθρωπολογικές εξαρτήσεις τους) ζητώντας από τους άλλους να το αποδεχθούν”⁶²⁷], ο σχετικός χαρακτήρας της.

Την περιγραφική θεωρία της απόφασης συναντά ο μελετητής εκτεθειμένη συστηματικά στο μνημειώδες, από πλευράς κριτικής η οποία του ασκήθηκε, έργο του Π. Κονδύλη, *Ισχύς και απόφαση. Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών*⁶²⁸. Η κονδυλική “περιγραφική θεωρία” δεν είναι πρακτικά εφικτό να επανεκτεθεί εδώ στο σύνολό της, αν και κάτι τέτοιο ίσως και να αποτελεί το ιδανικό μίας κριτικής ερμηνείας της, ενός ελέγχου της δηλαδή λέξη προς λέξη, ωστόσο, με άξονα το προαναφερθέν σύγγραμμα και μεθοδολογικό εργαλείο το δίπολο hard core-protective belt, επιλέγονται και ελέγχονται κριτικά τα βασικά σημεία της. Η διάκριση πυρήνα-κλοιού στην περιγραφική θεωρία εξυπηρετεί την ανάδειξη των σημείων εκείνων των οποίων η θεωρητική αναίρεση καθιστά ουσιαστικά περιττή την αναίρεση και των συνεπειών τους, αφού ως protective belt εκλαμβάνονται τα συμπεράσματα του Π. Κονδύλη. Αν δηλαδή αποδειχτεί ότι υπάρχουν σημεία στην κονδυλική σκέψη, τα οποία αποτελούν και πυρήνα της θεωρίας του, τότε, παύουν να αποτελούν εχέγγυα του περιγραφικού χαρακτήρα κατάθεσης των απόψεών του, αφού, θέλοντας και μη, ο ίδιος έχει προβεί σε μία αξιολόγηση⁶²⁹ (έστω και υπόρρητη) των θέσεών του (για

⁶²⁶ Η θεωρία της αληθοφάνειας (verisimilitude theory), η οποία αποκτά από τον Lakatos γνωσιοθεωρητική διάσταση και ισχύ (ενώ στην κλασ[σ]ική φιλοσοφία κατέχει δευτερεύουσα θέση), εκδηλώνεται ως αναγνώριση της προόδου της επιστημονικής εργασίας, ανεξαρτήτως πιθανής αποτυχίας ή επιτυχίας της.

⁶²⁷ *ΙΑ*, σελ. 221-222.

⁶²⁸ Στα γερμανικά *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Erns Klett Verlag für Wissen und Bildung GmbH, Stuttgart[d], 1984. Απαραίτητη ωστόσο για μία πληρέστερη θεώρηση της κονδυλικής περιγραφικής θεωρίας της απόφασης είναι η μελέτη του μεταγενέστερου *Επιστήμη, Ισχύς και Απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα, 2001, (*EIA*), κείμενο πρωτοδημοσιευμένο στο περιοδικό *Δευκαλίων*, τεύχ. 12/2, Φεβρουάριος 1994, σελ. 157-179, στα γερμανικά “Wissenschaft, Macht und Entscheidung”, στο συλλογικό *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkes*, Stachowiak, H., (επιμ.), τόμ. 5, Meiner, Hamburg, 1995, σελ. 81-101, καθώς και του *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, Στιγμή, Αθήνα, 1992, (*HIO*), έργο το οποίο γνώρισε τριμερή δημοσίευση στη γερμανική γλώσσα: Το πρώτο μέρος του “Οι φιλόσοφοι και η ηδονή” ως εισαγωγή στη συλλογή κειμένων *Der Philosoph und die Lust*, Frankfurt am Mein, 1991, σελ. 11-34. Το δεύτερο μέρος του “Οι φιλόσοφοι και η ισχύς” ως εισαγωγή στη συλλογή κειμένων *Der Philosoph und die Macht*, Hamburg, 1992, σελ. 9-36. Το τρίτο μέρος, (τέλος), “Ουτοπία και ιστορική πράξη”, αποτελεί συμβολή του Π. Κονδύλη στον τιμητικό, για τα 70 χρόνια του καθηγητή Η. -J. Arndt, τόμο *Festschrift für H. -J. Arndt zum 70. Geburtstag*, Bruchsal, 1993, σελ. 163-175. Δυστυχώς, ο αιφνίδιος θάνατος του διανοητή άφησε ημιτελές το έργο του *Das Politische und der Mensch*, ωστόσο, έχει δημοσιευθεί ο πρώτος (και μοναδικός) τόμος του με υπότιτλο *Grundzüge der Sozialontologie*, Horst, F., (επιμ.), Berlin, Akademie Verlag, Berlin, 1999. Στην “ειδική σχέση που εγκαθιδρύεται [λόγω της ανωτέρω έκδοσης] με το σύνολο των δημοσιευμάτων του Κονδύλη”, όπως έχει επισημανθεί (βλ. Νούτσος, Π., “Στις ρίζες της «κοινωνικής οντολογίας»: Μέθοδος και Πολιτική στη σκέψη του Π. Κονδύλη”, σελ. 101, στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την “κοινωνική οντολογία”*, επ. ημερ., Ιωάννινα, Ελληνικά. Γράμματα-Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, 2001, σελ. 101-118, θα επανέλθω αναλυτικά όταν επιχειρηθεί η διακρίβωση της ειδικής σχέσης αυτής, στο II υπόκ. του τρίτου κεφαλαίου της παρούσας συγγραφής.

⁶²⁹ Ο ίδιος ο Κονδύλης αυτοχαρακτηρίζεται “λόγιος”, (βλ. τα εσώφυλλα των περισσότερων βιβλίων του), ωστόσο, θα ήταν συνεπέστερο εάν χαρακτηριζόταν τον εαυτό του επιστήμονα (καθώς ο ίδιος

παράδειγμα, η άποψη του για τη σημασία του διπόλου φίλος-εχθρός στη δημιουργία ταυτότητας, για τον καθοριστικό ως προς τον προσανατολισμό και το ηθικό ποιόν του ανθρώπου ρόλο του γούστου, κ.λ.π.), δεχόμενοι επιπλέον ότι και η ίδια του η θεωρία εντάσσεται στο πραγματικό, ανατροφοδοτείται δηλαδή από την κοινωνική διαδικασία, κάτι που συνεπάγεται τη ρευστότητά της. Στις γραμμές που ακολουθούν λοιπόν, ως “hard core” εκλαμβάνονται οι κονδυλικοί ορισμοί, ως “protective belt” η συναφής επιχειρηματολογία και τα συμπεράσματα της κονδυλικής σκέψης.

Η κονδυλική ντεσιζιονιστική θεωρία αντιτίθεται στις προγενέστερες της σύμφωνα με τον εμπνευστή της λόγω του ότι είναι *αυστηρά περιγραφική*⁶³⁰, αποτελώντας δομή σκέψης⁶³¹ (ουσιαστικά μεθοδολογία) και όχι θεωρία η οποία συσταίνεται ως έχουσα *περιεχόμενο*. Η διάκριση την οποία ο Κονδύλης εισάγει αναφορικά με τη δική του θεωρία της απόφασης και τις προηγούμενες ντεσιζιονιστικές θεωρίες εντοπίζεται σύμφωνα με τον ίδιο στο γεγονός ότι, ενώ οι προγενέστερες θεωρίες είναι θεωρίες κανονιστικές (επιταγματικές), “στρατευμένες θεωρίες της απόφασης”, η δική του παραμένει *αυστηρά περιγραφική*⁶³². Πάνω στην ίδια επιχειρηματολογία θα δομηθεί και ένα από τα βασικότερα επιχειρήματα του Κονδύλη έναντι των εχθρών της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης. Παραθέτω εδώ

παράγει θεωρία (ακόμα και όταν συγγράφει ως ιστορικός της φιλοσοφίας, δεν μπορούμε να του επισυνάψουμε απλώς τον χαρακτηρισμό ενός ιστοριογράφου τύπου Θουκυδίδη, αλλά ενός ιστορικού της φιλοσοφίας δυτικού τύπου, όπως επί παραδείγματι ο Aron).

⁶³⁰ Βλ. *ΙΑ*, σελ. 9-10.: “Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΠΟΦΑΣΗΣ, που εκτίθεται σ’ αυτό το βιβλίο, θέλει να παραμείνει *αυστηρά περιγραφική*. Το μέλημά μας δεν είναι η υπεράσπιση του δικαιώματος μιας ύπαρξης, η οποία *ταλανίζεται* από αφαιρέσεις και συστήματα, ωστόσο ακατάπαυστα *πάλ्लεται* κι’ αναζητεί δικούς της δρόμους, να παίρνει αποφάσεις απόλυτα αυτόνομες και βαθύτατα προσωπικές· αυτό το δικαίωμα υπεράσπιζαν μέχρι σήμερα οι κρατούσες *παραλλαγές* της θεωρίας της απόφασης, όπως εμφανίζονται στις λεγόμενες *υπαρξιστικές φιλοσοφίες*. Εμείς θα δείξουμε, αντίθετα, ότι τούτη η στρατευμένη θεωρία της απόφασης δεν μπορεί ποτέ να επιβληθεί *μακροπρόθεσμα* ή σε έκταση κοινωνικά αξιόλογη όσο κι αν αποτέλεσε ή αποτελεί ακόμα *φυσιολογικό φαινόμενο* διαμαρτυρίας μέσα σε ορισμένες συγκυρίες της ιστορίας των ιδεών. Από την *άλλη μεριά*, επιθυμούμε να αποδείξουμε ότι και η σκέψη εκείνη, η οποία θα ήθελε να εμφανιστεί ως *αντίπαλη* της στρατευμένης θεωρίας της απόφασης, είναι *de facto υποχρεωμένη* να εκτυλιχθεί και να δομηθεί πάνω στη βάση μιας απόφασης, όσο έντονα και αν το αμφισβητεί αυτό [...]”.

⁶³¹ *ΙΑ*, σελ. 220-221: “Επειδή η περιγραφική θεωρία της απόφασης δεν ενδιαφέρεται για το περιεχόμενο, αλλά κυρίως για τη δομή της σκέψης, είναι δηλαδή μια *μορφολογία* της σκέψης στη συνύφανσή της με την *επιδίωξη* της αυτοσυντήρησης και με την *πολεμική*, [...]”.

⁶³² Βλ. *ΙΑ*, σελ. 10-11. “Η ίση απόσταση της δικής μας θεωρίας τόσο από τη στρατευμένη θεωρία της απόφασης όσο από τους *αντιπάλους* της δίδεται ήδη εξ αιτίας του περιγραφικού της χαρακτήρα. Γιατί, σε αντίθεση με αυτήν, και οι δύο *παραπάνω αντιλήψεις* εδράζονται σε *κανονιστικές πεποιθήσεις*. Η στρατευμένη θεωρία της απόφασης βλέπει την απόφαση όχι απλώς ως *αναπόδραστη πραγματικότητα*, αλλά την έχει *αναγορεύσει* σε καθήκον και συχνά την *μετέτρεψε* σε *παθητική* και *δραματική τελετουργία*· γι’ αυτό και θα μπορούσε να ονομαστεί *επιταγματική* η *κανονιστική* θεωρία της απόφασης. Κατά την *άποψη* της, το άτομο *οφείλει* να γνωρίσει *υπαρξιακά ύψη* και *βάθη*, *τινάζοντας* πάνωθ’ του τον *κονιορτό* του καθημερινού και του *αυτονόητου*, *αποσειόντας* την *πίεση* υπερπροσωπικών ή απρόσωπων κοινωνικών και πνευματικών *θεσμίσεων*, και *δοκιμάζοντας* στο *πετσί* του και σ’ όλη τους τη *δριμύτητα* τις *εναλλακτικές λύσεις* των *προβλημάτων* της *ζωής*. Οποιος μπορεί να *περιέλθει* σ’ αυτήν την *κατάσταση* και να *σηκώσει* τέτοια *ευθύνη*, όποιος *κρατά* ανά *πάσα* *στιγμή* τη *γνωστική* και *ηθική* του *συνείδηση* *ξάγρυπνη* και *έτοιμη* για τη *μεγάλη απόφαση*, αυτός θεωρείται *eo ipso αξιότερος* από όσους *βολεύονται* με *έτοιμες βεβαιότητες* και *κανονιστικές αρχές*. Ο *έμπρακτος* *υποβιβασμός* των *αντιπάλων* της θεωρίας της απόφασης, ο οποίος *προκύπτει* από τούτη την *τοποθέτηση*, *προφανώς* *θεμελιώνεται* σε *μιαν* *ορισμένη αξιολογική αντίληψη* για τον *«αληθινό»* *προορισμό* της *ανθρώπινης ύπαρξης*. Ωστόσο η *αντίληψη* αυτή *παραγνωρίζει* πόσο *μεγάλη* *υπαρξιακή ένταση* είναι *ικανή* να *αναπτύξει* μια *ανθρώπινη στάση*, η οποία *ρητά* και *απροκάλυπτα* *κατανοεί* τον *εαυτό* της *ακριβώς* ως *στάση* *υπαγορευόμενη* από το *καθήκον* ή και ως *πρόσχαρη υποταγή* σε *κάθε* *λογής εξουσιαστικές αρχές*· *παραγνωρίζει* επίσης πόσο *κοντά* *βρίσκεται* συχνά η *υπαρξιακή ένταση* τούτης *εδώ* της *στάσης* προς την *ένταση* της *προσωπικής απόφασης*”.

το επιχείρημα το οποίο καταθέτει ο Κονδύλης αυτούσιο, με σκοπό την αναίρεσή του βάσει της θέσης ότι οποιαδήποτε θεωρία αναζητά τα κριτήρια της επιστημονικότητάς της στις ίδιες της διατυπώσεις (θέσεις) της, και στο βαθμό τον οποίο είναι αδύνατη μία εξωθεωρητική της αναφορά, είναι ουσιαστικά αδύνατος ο οποιοσδήποτε διάλογος με άλλη θεωρία, ειδικότερα δε αν δεχτούμε (όπως επιθυμεί ο Κονδύλης, αλλά δεν ισχύει όπως απέδειξα) ότι η περιγραφική θεωρία της απόφασης ούσα μία θεωρία ανάλυσης “μορφών σκέψης” και όχι περιεχομένων είναι αδύνατον να αναιρεθεί⁶³³. Αναλογιζόμενοι τη διαφορά ποιότητας μεταξύ της θεωρίας της απόφασης και οποιασδήποτε άλλης (κανονιστικής) θεωρίας, η μεταξύ τους σύγκριση και η απόδειξη της “θεωρητική[ς] υπεροχή[ς] της αξιολογικά ελεύθερης θεώρησης, και της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης γενικά, απέναντι σ’ όλες τις παραλλαγές της κανονιστικής θεώρησης”⁶³⁴ είναι εκ φύσεως αδύνατη. Η αυτοαναφορικότητα τόσο της περιγραφικής σκέψης, όσο και της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης εξορύσσεται εύκολα από τις τυπικολογικές διατυπώσεις του Κονδύλη⁶³⁵ αλλά και από τον ίδιο τον χαρακτήρα της περιγραφικής σκέψης στον βαθμό τον οποίο αυτή αποτελεί –σύμφωνα με τον Κονδύλη- δομή σκέψης και δεν συνδέεται με την παροχή θεωρητικού περιεχομένου⁶³⁶: “Ωστόσο οι εκπρόσωποι της κανονιστικής θεώρησης αδυνατούν να επινοήσουν εναντίον της αξιολογικά ελεύθερης θεωρίας επιχειρήματα τα οποία, αν εξεταστούν αποκλειστικά από μορφική και δομική άποψη, να μην αποτελούν γλαφυρά παραδείγματα ακριβώς εκείνου του τρόπου σκέψης που, σύμφωνα με τις διαπιστώσεις της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης, χαρακτηρίζει κάθε κανονιστική θεωρία”⁶³⁷. Η αυτοαναφορικότητα του παραπάνω αποσπάσματος –εκτός του ότι είναι προφανής-, οδηγεί τον Κονδύλη (αμέσως παρακάτω) αφού πρώτα “επανεισάγει” τη διάκριση μεταξύ μορφής και περιεχομένου των αντιτιθέμενων θεωριών (εννοώντας την περιγραφική και την κανονιστική), να περιέλθει σε αντίφαση όταν θα υποστηρίξει ότι τα επιχειρήματα τα οποία στρέφονται ως προς το περιεχόμενό τους εναντίον της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης “αποτελούν απλώς υποκειμενικές αναιρέσεις της και ταυτόχρονα αθέλητες αντικειμενικές επιβεβαιώσεις της”, (*ΙΑ*, σελ. 221). Πέραν του ότι ο Κονδύλης δεν υπεισέρχεται στην υφή της διάκρισης υποκειμενική αναίρεση-αντικειμενική βεβαίωση (στον τρόπο δηλαδή με τον οποίο η περιγραφική θεωρία της απόφασης μπορεί μεν να αναιρεθεί από έναν αντίπαλό της, αλλά ωστόσο η αναίρεση αυτή προσδίδει αντικειμενικό κύρος στην θεωρία της απόφασης, μη λαμβάνοντας υπ’ όψιν του το ενδεχόμενο η αναίρεση της “περιγραφικής θεωρίας της απόφασης” από τους περισσότερους των αντιπάλων της να προσδίδει αντικειμενικό κύρος στην *κανονιστική σκέψη* και υποκειμενική χροιά στη *δήθεν περιγραφικότητα*)⁶³⁸, αντιφάσκει όταν προσδιορίζει την πολεμική

⁶³³ Στην ίδια προβληματοθεσία αναπτύχθηκε ουσιαστικά και ο διάλογος μεταξύ Θ. Γεωργίου και Π. Κονδύλη, αλλά (και σε μικρότερο βαθμό) μεταξύ Στ. Βιρβιδάκη και Π. Κονδύλη.

⁶³⁴ *ΙΑ*, σελ. 220.

⁶³⁵ Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 220.

⁶³⁶ Βλ. *ΙΑ*, σελ. 220: “Επειδή η περιγραφική θεωρία της απόφασης δεν ενδιαφέρεται για το περιεχόμενο, αλλά κυρίως για τη δομή της σκέψης, είναι δηλαδή μία μορφολογία της σκέψης στη συνύφανσή της με την επιδίωξη της αυτοσυντήρησης και με την πολεμική, γι’ αυτό και δεν μπορεί να αναιρεθεί με αντεπιχειρήματα αναφερόμενα στο περιεχόμενό της”. Η αντίφαση έγκειται στο ότι τελικά η επιδίωξη της αυτοσυντήρησης και η αύξηση της ισχύος αποτελούν το περιεχόμενο της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης. Ακόμα φορά, η αλήθεια της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης υποτίθεται ώστε να αναιρεθεί στη συνέχεια με άξονα το γεγονός ότι είναι αντιφατική.

⁶³⁷ *ΙΑ*, σελ. 220.

⁶³⁸ Η άποψη ότι η “πολεμική εναντίον της ... αποδιοπομπαίους τράγους”, δεν μπορεί να υποβαθμίσει το βαθμό σημασίας της επιβεβαίωσης της κανονιστικής σκέψης. Αν δηλαδή η επιβεβαίωση θεμελιώνεται σε περισσότερο εδραία (της “περιγραφικής θεωρίας”) επιχειρήματα τα οποία καταθέτει η “κανονιστική σκέψη”, είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε και την υπεροχή των επιχειρημάτων αυτής ακόμα και αν

μεταξύ περιγραφικής θεωρίας/κανονιστικών θεωριών ως αντίθεση με την επίκληση περιεχομενικών επιχειρημάτων από πλευράς κανονιστικής σκέψης. Περισσότερο απλά: Πώς είναι δυνατόν να αναιρέσει ένας εκπρόσωπος της κανονιστικής την περιγραφική σκέψη (και όχι θεωρία της απόφασης αφού η τελευταία διαθέτει περιεχόμενο, (βλ. ανωτέρω), χρησιμοποιώντας επιχειρήματα αναφορικά με το περιεχόμενό της τη[ν] στιγμή κατά την οποία η ίδια δεν έχει περιεχόμενο;⁶³⁹. Ο Κονδύλης ολοκληρώνει το επιχειρήμά του αναφέροντας ότι “η βασιμότητα της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης αποδειχνεται ακριβώς από τις αντιρρήσεις των εχθρών της, αρκεί αυτές να θεωρηθούν ως δομές και όχι ως περιεχόμενα”⁶⁴⁰. Πώς όμως είναι δυνατόν οι αντίπαλες θεωρίες να εκκινούν την πολεμική τους εναντίον της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης στη βάση του περιεχομένου της (ισχύς, αυτοσυντήρηση, κ.λ.π.), αλλά να την επιβεβαιώνουν (ως μορφή σκέψης) εάν εκληθούν ως μορφές σκέψης; Εάν τελικά το περιεχόμενο της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης αναιρείται (όπως και συμβαίνει σύμφωνα με τα παραπάνω), και από την περιγραφική θεωρία της απόφασης απομένει ως αλώβητος μόνο ο χαρακτήρας της ως *δομή σκέψης*, τότε ποιος λόγος μας υποχρεώνει να μην δεχτούμε ότι η «περιγραφική θεωρία της απόφασης» είναι κενή περιεχομένου και ως τέτοια δεν θα πρέπει καταρχάς να εκλαμβάνεται ως *θεωρία*; Ο Κονδύλης αρκείται σε μία γενικότατη αναφορά ότι “η περιγραφική θεωρία της απόφασης προσπορίζεται αυτά τα θεωρητικά πλεονεκτήματα επειδή η ίδια ερευνά, αποκλειστικά δομές σκέψης και δεν θεωρεί κανένα περιεχόμενο εχθρικό απέναντί της, επομένως και δεν προσφέρει από την πλευρά της κανένα περιεχόμενο (εκτός από την περιγραφή δομών σκέψης στις ανθρωπολογικές εξαρτήσεις τους) ζητώντας από τους άλλους να το αποδεχθούν”⁶⁴¹. Είναι πασιφανές βέβαια, ότι η “περιγραφική θεωρία της απόφασης” όχι μόνο προσφέρει περιεχόμενο, αλλά και ότι προσφέροντας περιεχόμενο, απολλύεται από το μορφολογικό της (και μόνο κατά Κονδύλη) χαρακτήρα. Ο Κονδύλης τοιουτοτρόπως, δεν λαμβάνει υπ’ όψιν του και το απλούστερο ενδεχόμενο όχι μόνο να μην εναντιώνονται στην “περιγραφική θεωρία της απόφασης” οι “εχθροί” της⁶⁴², αλλά να αδιαφορούν ουσιαστικά για την ύπαρξή της την ίδια, (κάτι που -για να χαριτολογήσω και λίγο- *δυστυχώς δεν συμβαίνει εδώ*). Στην περίπτωση αυτή, οι όροι οι οποίοι συνοδεύουν την περιγραφική θεωρία της απόφασης αντιστρέφονται⁶⁴³ και ως εχθρικά διακεείμενη (στις κανονιστικές) θεωρία καθίσταται η κονδυλική, συγκροτείται η ίδια δηλαδή ως πολεμική. Εξάλλου, (και δεν θα ήταν δυνατόν να μην είναι για τον ίδιο τον Κονδύλη έτσι), ο ίδιος ο χαρακτήρας της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης συγκροτείται μετά την άσκηση πολεμικής όχι μόνο στις προγενέστερες θεωρίες της απόφασης⁶⁴⁴, αλλά και στην ίδια την κανονιστική σκέψη,

πρόθεσή τους παραμένει η αυτοεπιβεβαίωση. Περισσότερο απλά. Ανεξαρτήτως του εάν η στρατηγική της κανονιστικής σκέψης επιβεβαιώνει ή όχι την ανωτέρω κονδυλική διατύπωση ο ανώτερος χαρακτήρας των επιχειρημάτων της (όταν καθίσταται επαρκώς αποδείξιμος) είναι αδιαμφισβήτητος.

⁶³⁹ Ο Κονδύλης στο *ΟΑ*, σελ. 116, (*ΜΠ*, σελ. 153), θα μιλήσει για “λειτουργική ισοτιμία όλων των αξιολογικών προσανατολισμών” διακρίνοντας έτσι σαφέστερα μεταξύ μορφής (της δικής του) και περιεχομένου (των υπολοίπων) θεωριών. Έτσι όμως, ενισχύει ακόμα περισσότερο το (κατατιθέμενο εδώ) επιχείρημα υπέρ της αδυνατότητας σύγκρισης μεταξύ των δύο.

⁶⁴⁰ *ΙΑ*, ό.π.

⁶⁴¹ *ΙΑ*, σελ. 121. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 221-222.

⁶⁴² Την στιγμή μάλιστα που η ίδια η αξιολογικά ελεύθερη θεώρηση διεκδικεί για τον εαυτό της το δικαίωμα να έχει “προνομακική θέση στον χώρο της θεωρίας επειδή δεν έχει εχθρούς (από την πλευρά της τουλάχιστον), με άλλα λόγια επειδή παραιτείται από την ενεργή συμμετοχή στη ζωή”, *ΙΑ*, σελ. 222.

⁶⁴³ Βλ. ανωτ. υποσ.

⁶⁴⁴ Βλ. *ΙΑ*. Πρβλ. τις απόψεις του Θ. Γεωργίου από το *ΟΑ*, όπου υποστηρίζεται ότι η ίδια η περιγραφική θεωρία της απόφασης συγκροτείται ως *ενάντια σε προηγούμενες θεωρίες*.

προλαμβάνοντας ουσιαστικά την θεωρητική της αντίδραση, όταν αυτή εκδηλώνεται. Εάν για τον Κονδύλη η πολεμική σκέψη αποτελεί ουσιαστικά συγκροτητική των θέσεων σκέψη και προηγείται ουσιαστικά της λογικής επιχειρηματολογίας, με ποιόν τρόπο μπορεί να συνδυαστεί η απουσία εχθρών “(από την πλευρά της τουλάχιστον)”⁶⁴⁵, με τους όρους γένεσής της οι οποίοι υπαγορεύονται από τον συγκροτητικά εναντιωτικό χαρακτήρα της; Στα ερωτήματα αυτά η περιγραφική θεωρία της απόφασης δεν μπορεί να απαντήσει και ο λόγος είναι ότι η κονδυλική “περιγραφική θεωρία της απόφασης” μπορεί να χαρακτηριστεί ως θεωρία κυκλική⁶⁴⁶. Ο Κονδύλης θεωρεί αδύνατη την ανασκευή της περιγραφικής θεωρίας του της απόφασης, και είναι αντίθετος με την επιχειρηματολογία η οποία έχει ως σκοπό τη σχετικοποίησή της⁶⁴⁷. Η άποψή του αυτή είναι απολύτως φυσιολογική, στο βαθμό τον οποίο επιδιώκει τη λογική της υπεράσπιση εναντίων των θεωρητικών της

⁶⁴⁵ *ΙΑ*, σελ. 222.

⁶⁴⁶ Ο Π. Κονδύλης θεωρεί ανακυκλούμενες ωστόσο “τις προγενέστερες ντετσιζιονιστικές θεωρίες” και όχι τη δική του. Βλ. σχετικά *ΙΑ*. Πρβλ. γενικά τις παρατηρήσεις μου για τον αυτοεπιβεβαιωτικό χαρακτήρα της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης, λίγο παρακάτω (υποσ. 654).

⁶⁴⁷ *ΙΑ*, σελ. 17-19: “Επί πλέον, μερικές φορές ελλοχεύει και ο φόβος ότι η συνεπής και ολόπλευρη θεμελίωση της αξιολογικής ελευθερίας θα της αφαιρούσε τον χαρακτήρα αυστηρής επιστημολογικής αρχής και θα την μετέτρεπε σε μια καινούργια μορφή ύποπτης ιδεολογικής ερμηνείας του κόσμου. Γιατί, αν γίνει παραδεκτή η συνάρτηση της αξιολογικά ελεύθερης θεώρησης με μian ορισμένη αντίληψη για τα ανθρώπινα πράγματα, τότε η θεώρηση αυτή φαίνεται εγκλωβισμένη στην ίδια εκείνη σχετικότητα, η οποία κατά την άποψή της προσιδιάζει αποκλειστικά στην υφή ορισμένων θεωρήσεων δεμένων με ορισμένες αξίες. Πράγματι, ενάντια στη θεωρία της απόφασης και [σ]τον σκεπτικισμό – των οποίων η αναγκαία λογική συνάφεια με την αξιολογικά ελεύθερη θεώρηση ορθά διαπιστώνεται από τους αντιπάλους, έστω και αν αυτό γίνεται απλώς για λόγους πολεμικής- συχνότατα χρησιμοποιούνται επιχειρήματα του τύπου: η θεωρία της απόφασης σχετικοποιεί τα πάντα ανάγοντάς τα σε αποφάσεις αναγκαία συνδεδεμένες με συγκεκριμένη τοποθέτηση και προοπτική· εφ’ όσον και η ίδια, σύμφωνα με τις δικές της προϋποθέσεις, πηγάζει από μια τέτοια απόφαση, δεν μπορεί [παρά] να είναι θεωρητικά δεσμευτική και πειθαναγκαστική. (Στην παραδοσιακή του μορφή το επιχείρημα έχει ως εξής: πώς μπορεί ο σκεπτικιστής να είναι πεπεισμένος για την ορθότητα της δικής του θέσης, αφού αμφισβητεί την ορθότητα όλων των θέσεων;). Τέτοια αγοραία φιλοσοφικά επιχειρήματα έχουν ωστόσο μόνο ρητορική, δηλαδή ψυχολογική αξία και μπορούν να ανασκευαστούν ήδη με τα εργαλεία της τυπικής λογικής. Αν διατυπωθούν σε μορφή κλασσικού συλλογισμού, τότε στη μείζονα πρόταση γίνεται δεκτό εκείνο που απορρίπτεται στο συμπέρασμα, δηλαδή το συμπέρασμα αντιφάσκει προς την προκειμένη αντί να την περιέχει· όμως είναι λογικά εσφαλμένο να γίνεται δεκτή η θεμελιώδης θέση του σκεπτικισμού προκειμένου να αμφισβητηθεί μ’ αυτόν τον τρόπο η εγκυρότητα του ίδιου του σκεπτικισμού. Άλλωστε ο σκεπτικισμός εκείνος, ο οποίος συνδέεται με την (περιγραφική) θεωρία της απόφασης δεν αφορά τη δυνατότητα αντικειμενικής γνώσης, παρά μόνο τη δυνατότητα διατύπωσης αντικειμενικά έγκυρων κανονιστικών αρχών. Τούτη η αντιδιαστολή μεταξύ αντικειμενικής γνώσης και αντικειμενικών κανονιστικών αρχών συνεπάγεται ότι η πρώτη παρεμποδίζεται σε κάθε της βήμα από την προσπάθεια να πορισθεί κανείς τις δεύτερες – όπου με τον όρο «κανονιστικές αρχές» δεν εννοούμε απλώς τις συνήθεις ηθικές εντολές, παρά κάθε κοσμοεικόνα υποτυπωμένη με βάση την επιταγή της αυτοσυντήρησης και της διεύρυνσης της ισχύος ενός ατόμου ή μιας συλλογικής οντότητας· μόνο στο πλαίσιο μιας τέτοιας κοσμοεικόνας φαίνεται ότι και η ηθική, με την στενότερη έννοια του όρου, έχει ερείσματα και νόημα. Αυτό με τη σειρά του σημαίνει ότι μόνο η παραίτηση από κάθε κανονιστική αρχή και από κάθε αξίωση για αυτοσυντήρηση και ισχύ μπορεί να καταστήσει δυνατή τη γνώση των ανθρωπίνων πραγμάτων. Το τίμημα της αξιολογικά ελεύθερης γνώσης είναι η ζωή, γι’ αυτό είναι μηδαμινές οι πιθανότητες να γίνει μιά τέτοια γνώση κοινωνικά αποδεκτή”. Ο Κονδύλης επαναλαμβάνει την άποψη αυτή περί αδυναμίας ανασκευής του σκεπτικισμού από τους αντιπάλους του και στο *ΗΟ*. Επίσης στο *ΟΑ*, σελ. 113 και *ΑΟ*, σελ. 22. Ο αντίλογος στο παραπάνω επιχείρημα του Κονδύλη διατυπώνεται για ακόμη μία φορά με βάση το σκεπτικό: “Μπορώ να υποθέσω την αλήθεια της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης και στη συνέχεια να την αναιρέσω εάν αυτή είναι αντιφατική”.

αντιπάλων⁶⁴⁸. Αγνοεί όμως ωστόσο το επιχείρημα της ζηνώνειας διαλεκτικής σκέψης⁶⁴⁹, αλλά και ευκλείδειας γεωμετρίας, οι οποίες υποθέτουν ό, τι επιδιώκουν τελικά να αναιρέσουν. Στην περίπτωση του Κονδύλη, η μορφή του ζηνώνειου επιχειρήματος μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: “Μπορώ να υποθέτω την αλήθεια του κονδυλικού έργου για να την αναιρέσω, αρκεί να είναι αντιφατική. Τέτοια είναι η περίπτωση του σκεπτικισμού. Αν αληθεύει ότι *τίποτα* δεν αληθεύει, τότε δεν αληθεύει ούτε ότι *τίποτα* δεν αληθεύει», άρα “κάτι” αληθεύει⁶⁵⁰. Πέραν όμως του ζηνώνειου/ευκλείδειου επιχειρήματος ο Κονδύλης φαίνεται να αγνοεί ότι το ίδιο το δικό του επιχείρημα εκδιπλώνεται σύμφωνα με το επαγωγικό μοντέλο επιστημονικής εξήγησης⁶⁵¹ το οποίο μεθοδολογικά ελέγχεται για τη[v] μετάβαση της αλήθειας από τις προκειμένες στο συμπέρασμα. Εν προκειμένω, το επιχείρημα του Κονδύλη όχι μόνο είναι επαγωγικό, αλλά ανήκει στην ιδιαίτερη τάξη επιχειρημάτων σύμφωνα με την οποία η αλήθεια μεταβαίνει στο συμπέρασμα από **μία και μόνο προκειμένη**⁶⁵². Η διάκριση όμως μεταξύ περιγραφικής σκέψης και περιγραφικής θεωρίας της απόφασης, και η κατηγορία περί κυκλικότητας της δεύτερης δεν σχετίζεται με την

⁶⁴⁸ Ο Κονδύλης, υπερασπιζόμενος εν γένει την ορθότητα της πρότασής του, επαληθεύει ακριβώς το ότι τελικά η θεωρία του δεν επίσταται της αντιπαράθεσης περιγραφικής-κανονιστικής σκέψης, αλλά ότι τελικά λαμβάνει θέση εντός της αντιπαράθεσης αυτής.

⁶⁴⁹ Για τον Ζήνονα (στον *Παρμενίδη*) και την προσπάθεια υπέρβασης της εγγενούς αντίφασης της βασικής πλατωνικής διαλεκτικής θέσης “όλα είναι και δεν είναι”, βλ. τα σχόλια του G. Martin, στο *Πλάτων*, μτφ.: Φ. Πρεβεδούρου, μτφ. αρχ. κειμ.: Β. Παπαδή, Πλέθρον, Αθήνα, 1991, σελ. 109-118 (όπου και η σύνταξη με την εγγεληνική ερμηνευτική προοπτική του όρου διαλεκτική, πρβλ. υποσ. 574, 580 της παρούσας συγγραφής). Πρβλ. επίσης την ανάλυση του A. Taylor, *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1992, [1990], (κυρίως σελ. 414-424), όπου και σχετική βιβλιογραφία. Δυστυχώς, για άλλη μία φορά, η σύγχρονη τυπογραφία δεν κατάφερε να αποφύγει το λάθος [αναφέρομαι στην παραπομπή του ίδιου στην προγενέστερη χρονικά μελέτη του *Philosophical Studies*, London, 1934, (“Soctares” αντί “Socrates”). Για τον *Παρμενίδη* γενικότερα ως διάλογο στον οποίο εφαρμόζεται η πλατωνική διαλεκτική ως ανασκευαστική της σοφιστικής σκέψης πριν τη χρησιμοποίησή της μεθόδου της μαιευτικής (π.χ. στο *Θεαίτητο*), βλ. 653 της παρούσας.

⁶⁵⁰ Για το επιχείρημα, βλ. απευθείας Γ. Φαράκλας, «Η απόλυτη προοπτική», στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την “κοινωνική οντολογία”*, επ. ημερ., Ελληνικά Γράμματα - Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001, σελ. 74.

⁶⁵¹ Για το επαγωγικό επιστημολογικό μοντέλο βλ. γεν. Salmon, W. C., «Επιστημονική εξήγηση», στο συλλογικό *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της επιστήμης*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 1999, σελ. 3-50, ιδιαίτ. 8-9. Εδώ, παραθέτω (αυτολεξεί) τις μεθοδολογικές του αρχές:

1. Η επαγωγή είναι *ενισχυτική* (*ampliative*). Το συμπέρασμα ενός επαγωγικού επιχειρήματος έχει περιεχόμενο που υπερβαίνει το περιεχόμενο των προκειμένων.
2. Ένα ορθό επαγωγικό επιχείρημα είναι δυνατό να έχει αληθείς προκειμένες και ψευδές συμπέρασμα. Η επαγωγή δεν *διατηρεί κατ’ αναγκαίο τρόπο την αλήθεια* (*is not necessarily preserving*) κατά τη μετάβαση από τις προκειμένες στο συμπέρασμα.
3. Νέες προκειμένες είναι δυνατόν να υπονομεύσουν πλήρως ένα ισχυρό επαγωγικό επιχείρημα. Η επαγωγή δεν είναι *αδιάβρωτη* (*is not erosion-proof*).
4. Τα επαγωγικά επιχειρήματα χαρακτηρίζονται από *βαθμούς ισχυρότητας* (*degrees of strength*). Σε ορισμένες επαγωγές, οι προκειμένες στηρίζουν τα συμπεράσματα περισσότερο ισχυρά απ’ ό,τι σε άλλες.

Οι κυριότερες θέσεις του Κονδύλη (αδυναμία ταύτισης ή σύγκλισης αναφορικά με το περιεχόμενο ηθικών-αξιολογικών εννοιών, αδυναμία πραγμάτωσης της κανονιστικής δεοντολογίας πολιτικών θεωριών και “ιδεολογιών”) μπορούν ακριβώς να ελεγχθούν ως συμφύσματα επαγωγικών επιχειρημάτων. Αναφορικά δε με το επαγωγικό μοντέλο οι αρχές του οποίου “υπαγορεύονται” από τους συγγραφείς είναι πραγματικά αξιοσημείωτο το ότι δεν απέχει ουσιαστικά από το αντίστοιχο αριστοτελικό, (βλ. ανωτ. σελ. της παρούσας), αποτελώντας ουσιαστικά εξέλιξή του.

⁶⁵² Βλ. π.χ. *ΑΧ*, σελ. 100, *ΙΑ*, σελ. 124, 127, 129, 130/131, 135, (στη γερμανική έκδοση), όπου “δεν υπάρχουν «αξίες» καθαυτές ούτε η μία ανταγωνίζεται την άλλη: οι «συγκεκριμένες υπάρξεις» με την νοηματοδότηση των εννοιών επιχειρούν να ανατρέψουν ή να εδραιώσουν ορισμένες σχέσεις μεταξύ τους”. Για το επαγωγικό επιχείρημα με μία προκειμένη, βλ. ανωτ. υποσ. της παρούσας.

αυτοαναφορικότητά για την οποία έχει κατηγορηθεί ως ανέγκυρη⁶⁵³, αφού η αυτοαναφορικότητα μίας θεωρίας όταν αποτελεί αποτέλεσμα του βαθμού συνοχής των μεθοδολογικών της εργαλείων/εννοιών δεν σημαίνει και απαραίτητα ανεγκυρότητα⁶⁵⁴. Η κατηγορία περί κυκλικότητας είναι ικανή να αναίρεσει τον

⁶⁵³ Βλ. το άρθρο του Θ. Γεωργίου, “Κριτική της περιγραφικής θεωρίας του Π. Κονδύλη”, *Λεβ.* (περ. Β’), τεύχ. 15, 1994, σελ. 85-90, στο οποίο ο Κονδύλης απάντα στο “Οφειλόμενες απαντήσεις”, (στο ίδιο, σελ. 103-130, ή στο συλλογικό *Μεταγχολία και Πολεμική. Δοκίμια και Μελετήματα*, Αθήνα, Θεμέλιο και κληρονόμοι Π. Κονδύλη, σελ. 136-172). Σημαντικότερο όμως παραμένει, ότι ο ίδιος ο Κονδύλης διατυπώνει ρητώς την άποψή του περί αμφισημίας των θεμελιωδών (αξιακών και μη) εννοιών στην “αντανάκλαση της θεμελιώδους αμφισημίας της κοινωνικής ζωής μέσα στην ψυχή του υποκειμένου”, (*ΙΑ*, σελ. 101-102), απαγορεύοντας (αποφασιοκρατικά) *ακόμα και τη δυνατότητα διάλυσης της αμφισημίας εντός των γνωστικών λειτουργιών του γνωστικού υποκειμένου*. Φυσικά, πέραν των δυσκολιών τις οποίες δημιουργεί η ανωτέρω διαδικασία (ιδιαίτερα δε έπειτα από την εμπλοκή οποιουδήποτε είδους ντεσιζιονισμού), δεν γνωρίζω (και έχω την εντύπωση ότι όσο καιρό το ρήμα “είναι” θα διατηρεί την χρήση του εκτός από υπαρκτικό και ως ρήμα *συνδετικό* δεν πρόκειται και να δούμε) καμία απολύτως επιστημονική θεώρηση η οποία να αποφεύγει τον αναγωγισμό προς όφελος της διάλυσης της αμφισημίας (εννοιών, μεθοδολογικών ιδεοτύπων, νοητικών ή πρακτικών πειραμάτων κ.λ.π.). Πρβλ. ανωτ. υποσ. της παρούσας (αναφορικά με τη χρήση της πολυσημίας των όρων από τον σοφιστικό λόγο ως προς όφελος της εκφοράς του ως λόγου φιλοσοφικού). Πέραν των όσων καταθέτω στα προαναφερθέντα σχόλια, αξίζει να μνημονευθεί και η πλατωνική ανασκευή της παρερμηνεύσης (ουσιαστικά της άγνοιας) της διάκρισης μεταξύ υπαρκτικού και συνδετικού “είναι” από την (σοφιστικά προσανατολισμένη) ελεατική Φιλοσοφία στον *Παρμενίδη* (κυρίως 137c-166c κ.ε.). Βλ. ενδ. τα σχόλια του Α.Ε. Taylor, *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1992, [1990], σελ. 424-425: “Στις τέσσερις αναλύσεις με αφετηρία την παραδοχή της ανυπαρξίας του «ενός» ή της «μονάδας», οι δυσκολίες, ακόμα περισσότερο παρά στις προηγούμενες περιπτώσεις, πηγάζουν από την αμφισημία της λέξης «είναι». Καταλήγουμε σε αντιφατικά συμπεράσματα επειδή το «είναι» άλλοτε ερμηνεύεται ως σύμβολο της κατηγορίας (ε του Peano) και άλλοτε ως υπαρκτικός τελεστής (ε του Peano). [...] Πολλά από τα ανωτέρω συμπεράσματα βασίζονται απλώς σε σύγχυση της κατηγορήσεως και αυτού που σήμερα ονομάζουμε «υπαρκτική πρόταση». Η χρήση του παραλογισμού αυτού αποτελεί θεμιτή παρωδία από τα διασφωζόμενα του ποιήματος του Παρμενίδη διαπιστώνουμε ότι ολόκληρο το νόημα της ελεατικής θεωρίας έγκειται στην παράβλεψη αυτής της διάκρισης. Ακριβώς η διευκρίνισή της και η αποκάλυψη της παραγνώρισής της από τους Ελεάτες συνιστούν τον κύριο σκοπό του *Σοφιστή*. Εδώ όμως ο Πλάτων, εφόσον επιχειρεί απλώς να δείξει την ελεατική λογική καταστροφικότερη για το ελεατικό παρά για το σωκρατικό «αξίωμα» της *μεθέξεως*, έχει κάθε δικαίωμα να εκμεταλλευτεί τα δίκονα μαχαίρια των αντιπάλων του”. Και για να χαριτολογήσω λίγο, οδεύοντας και προς το τέλος της παρούσας συγγραφής, καθώς η μέθοδος η οποία χρησιμοποιήθηκε για την εργώδη ανασκευή της κονδυλικής “περιγραφικής” θεωρίας της απόφασης συνιστά ουσιαστικά άμεση αναφορά στη πλατωνική ανασκευαστική μεθοδολογία των θέσεων της σοφιστικής, (βλ. ενδ. ανωτ. υποσ. της παρούσας), παραθέτω και τα σχόλια τέλους της ερμηνευτικής προσέγγισης του *Παρμενίδη* από τον Taylor (στο ίδιο, σελ. 424-425): “Η παρωδία της διαλεκτικής των Μεγαρέων εξυπηρετεί μάλλον διπλό σκοπό: αφενός αποτελεί εξαιρετικά διασκεδαστικό φιλοσοφικό χωρατό, αφετέρου με την πρόδηλη αβασμιότητα των συμπερασμάτων της, παρέχει στον στοχαστικό αναγνώστη το συλλογιστικό ένυσμα που θα τον ωθήσει να βρει μόνος του την πηγή των προβλημάτων, χωρίς να χρειαστεί να περιμένει να του την εξηγήσει ο Πλάτων. Περισσότερο από κάθε άλλο διάλογο, ο *Παρμενίδης* δίνει την εντύπωση ότι γράφτηκε για περιορισμένο μάλλον κύκλο αναγνωστών. Ως προς τον κύκλο των διανοουμένων, ο σκοπός του ήταν μάλλον ψυχαγωγικός ως προς τους μαθητές της Ακαδημίας γονιμοποιητικός”. Για το ότι η πλατωνική διαλεκτική οδηγεί στον εντοπισμό (και τη συναφή τους εξέταση από τη φιλοσοφική σκέψη) των *προβλημάτων* και δεν προβάλλεται απαραίτητα ως αξίωση ισχύος στο όνομα του [Λ]όγου, πρβλ. υποσ. 531 της παρούσας.

⁶⁵⁴ Στην αιτίαση περί αυτοαναφορικότητας της θεωρίας του από τον Θ. Γεωργίου, στο προαναφερθέν άρθρο, ο διάλογος εκτός από αρκετά ενδιαφέρον, δείχνει ακριβώς και την τάση του Κονδύλη να συγχέει τα εννοιολογικά εργαλεία της θεωρίας του [(επιδίωξη) περιγραφικότητα[ς], δομολειτουργισμός, ανυπαρξία περιεχομένου], με το επίπεδο εντός του οποίου η θεωρία του επιδιώκει να επιβεβαιωθεί, το “κοινωνικό”. Το να αποδεικνύεται η θεωρία του ως αυτοαναφορική με βάση την ίδια την εννοιολογία της είναι αναμενόμενο. Όταν όμως η θεωρία αναζητά εξωθεωρητικά περιεχόμενα (ούσα η ίδια μορφή) ώστε να επιβεβαιωθεί, ο λόγος περί αυτοαναφορικότητας περιττεύει. Ο Κονδύλης υποπίπτει στο σφάλμα αυτό κατά την αρχική βεβιασμένη απάντηση στον Θ. Γεωργίου, στην οποία επικαλείται τη[ν] μη “ηθική/κανονιστική πρόθεση” της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης, [*ΟΑ*,

περιγραφικό χαρακτήρα της περιγραφικής θεωρίας όταν (στην περίπτωση κατά την οποία) η θεωρία αυτή υποδεικνύει σε οποιονδήποτε την ενστερνίζεται ως την πλέον ορθή⁶⁵⁵, την ανάλογη συμπεριφορά, ειδικότερα δε, αν ληφθεί υπ' όψιν ότι τελικά όσο και αν ο Κονδύλης δεν το επιθυμούσε, τα μεθοδολογικά του εργαλεία καθίστανται περιεχόμενο της θεωρίας του. Πιο απλά: Η αυτοαναφορικότητα της θεωρίας της απόφασης παραμένει στο θεωρητικό επίπεδο, η δε κυκλικότητα (για την οποία και τίθεται εν αμφιβόλω ως αυστηρά κανονιστική) συνίσταται από την ενότητα θεωρίας-πράξης η οποία και την υπαγορεύει. Ο ίδιος ο Κονδύλης βέβαια υποστηρίζει ρητώς ότι δεν υποδεικνύει συγκεκριμένη “μέθοδο” συμπεριφοράς. Αντ' αυτού, το δύσκολο αυτό έργο αναλαμβάνει η ίδια του η θεωρία⁶⁵⁶.

Για το αντίπαλο στο αποφασιαρχικό επιχείρημα, το επιχείρημα δηλαδή το οποίο επιδιώκει την εδραίωση δεσμευτικά ελλόγων θεσμίσεων η λειτουργία των

σελ. 106, όπου ορίζει ως αυτοαναφορικότητα γενικά το ότι μία θεωρία επιδιώκει να επικρατήσει εντός του κοινωνικού, ενώ ο Γεωργίου αναφέρθηκε ευκρινώς μόνο σε θεωρητική αναφορικότητα αποφεύγοντας (και πολύ σωστά) να εμπλακεί στο δίπολο περιγραφικότητα/κανονιστικότητα όπως το ορίζει ο Κονδύλης], ώστε να αποδείξει ότι η περιγραφική θεωρία του θα είχε αυτοανααιρεθεί “αν γινόταν κοινωνική ιδεολογία, παύοντας να είναι κοινωνικά αδιάφορη αλήθεια του σπουδαστηρίου”, (ό.π., σελ. 107). Το βασικότερο (και κατά τη γνώμη μου αναπάντητο) ερώτημα που μπορεί αρχικά να διατυπωθεί εδώ είναι με ποιον τρόπο μπορεί να καταστεί μία άνευ περιεχομένου θεωρία ιδεολογία, αλλά το ερώτημα αυτό δείχνει να μην απασχολούσε τον Κονδύλη. Λίγο παρακάτω, στο ζήτημα της προβληματικής περί θεωρητικής (και μόνο) αυτοαναφορικότητας της θεωρίας του θα καταθέσει μία περισσότερο εύστοχη επιχειρηματολογία, η οποία υιοθετεί ως αρχιμήδειο σημείο την αρχή της μη αντίφασης: “Έτσι [ό.π., σημ. του συντ.], καταρρίπτεται η πρώτη ένσταση, η ένσταση της αυτοαναφορικότητας. [...]: [Γ]ιατί αν η αυτοαναφορικότητα απορρέει τάχα από τον κλειστό και λογικά απολύτως συνεκτικό χαρακτήρα της θεωρίας μου, τότε δεν είναι δυνατό την ίδια στιγμή να κατηγορείται η ίδια αυτή θεωρία ότι ενέχει μιαν αντίφαση η οποία καθιστά αδύνατη κάθε συστηματική συνοχή”, (ό.π., σελ. 107). Συμπερασματικά, είναι απολύτως λογικό η θεωρία της απόφασης να διέπεται και από συνοχή, έστω και αν εξεταζόμενα χωριστά, τα μεθοδολογικά της εργαλεία μπορούν να θεωρηθούν ανεπαρκή ως προς την ερμηνευτική τους πράξη. Το γεγονός το οποίο διαφεύγει της προσοχής του κ. Γεωργίου είναι ότι η θεωρία του Π. Κονδύλη αίρεται όταν παύει να είναι περιγραφική, και αυτό συμβαίνει από την στιγμή κατά την οποία ανατρέχει σε περιεχόμενα ώστε να επιβεβαιωθεί (παύοντας συγχρόνως να είναι και αυτοαναφορική). Ο Κονδύλης, επιστρέφοντας τις κατηγορίες περί ταυτολογικής αναφορικότητας της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης στον Θ. Γεωργίου, θα ισχυριστεί ότι η θεωρία του προβάλλει τους ορθούς λόγους ερμηνείας των φαινομένων. Π.χ.: “Είναι ή όχι σε θέση να δείξει ότι η α ή β ιστορικά μαρτυρημένα ταυτότητα ενός ατομικού ή συλλογικού υποκειμένου διαμορφώθηκε και εκδιπλώθηκε διαφορετικά απ' ότι υποδηλώνουν τα δικά μου θεωρητικά σχήματα;”, (ΟΑ, σελ. 105-106), επιβεβαιώνοντας ουσιαστικά την προαναφερθείσα εξ' υμών επιχειρηματολογία απόκρουσης της περιγραφικής θεωρίας του ως αδύνατη να επιβεβαιωθεί από έναν χώρο εντός του οποίου (ως μη έχουσα περιεχόμενο κατά τον ίδιο) δεν μπορεί να ισχύσει.

⁶⁵⁵ Το γεγονός βέβαια ότι ο Κονδύλης ρητώς αναφέρει ότι σκοπός του δεν είναι να διαφωτίσει “τις ανθρώπινες υπάρξεις”, (ΟΑ, σελ. 110, η υπογράμμιση δική μου), και ότι η περιγραφική θεωρία της απόφασης “απλώς περιγράφει τι κάνουν [...] και μάλιστα εξηγεί γιατί οι ανθρώπινες υπάρξεις οφείλουν να την αγνοήσουν και να θεωρήσουν τις (αναγκαστικά υπαρξιακές-υποκειμενικές) αποφάσεις τους ως αντικειμενικές”, (ό.π.), δεν διασώζει την προβολή της θεωρίας του ως αντικειμενικής (τουλάχιστον σύμφωνα με τον ίδιο). Για την ενότητα θεωρίας και πράξης στον Κονδύλη γενικά, («βουλευτικού» και «γνωστικού» στοιχείου), βλ. ΙΑ, σελ. 53-54, 57-58: “Η λεγόμενη ενότητα θεωρίας και πράξης αντικατοπτρίζει επομένως τη συγχώνευση νόησης και βούλησης” ως έκφραση μιας βούλησης η θεωρία είναι μορφή πράξης, και αυτή με τη σειρά της δεν μπορεί να μη διαθέτει κοσμοθεωρητικό έρεισμα, έστω και αν τούτο εδώ συχνά δεν έχει αποτελέσει αντικείμενο νοητικής επεξεργασίας”.

⁶⁵⁶ Παρά την επιθυμία του Κονδύλη να παραμείνει περιγραφική η θεωρία του, αυτή, λόγω του ότι αποτελεί ρυθμιστή του ανθρώπινου πράττειν, καθίσταται κανονιστική λόγω της επαναλαμβανόμενης χρήσης της. Ειδικότερα, στο βαθμό που αποφέρει τα επιθυμητά αποτελέσματα, (επίταση ισχύος), τι απαγορεύει την αναγόρευσή της σε απόλυτα κανονιστική θεωρία βάσει της απόδειξης εγκυρότητας της σχέσης αιτίας-αποτελέσματος που ενυπάρχει σε αυτήν; Για τον τρόπο με τον οποίο η “περιγραφική” θεωρία της απόφασης, αντί να προϋποθέτει θεωρητικά, όπως διατείνεται, τα κίνητρα της αυτοσυντήρησης και της αύξησης της ισχύος, τα κατασκευάζει ως πρακτικά αιτήματα, βλ. ΜΠ, σελ. 140 κ.ε. (διάλογος Θ. Γεωργίου – Π. Κονδύλη).

οποίων θα ρυθμίζει τους όρους της κοινωνικής αναπαραγωγής, ο Κονδύλης παρά το ότι δέχεται ότι η αντικειμενικότητα των αξιών την οποία αυτό ευαγγελίζεται γίνεται αποδεκτή ως ισχύουσα σε επίπεδο κοινωνίας⁶⁵⁷, αποκλείει εντελώς τη δυνατότητα της αντικειμενικότητας αυτής να είναι “όντως αντικειμενική”⁶⁵⁸. Εκείνο όμως που

⁶⁵⁷ Η αποδοχή της ωστόσο δεν οφείλεται στην αποδοχή της ορθολογικότητας της δομής της, αλλά στο γεγονός ότι “η αξιολογικά ελεύθερη γνώση παραμένει στο περιθώριο και απευθύνεται σε όσους είναι σε θέση να εκτιμήσουν γνώσεις και διαπιστώσεις πρακτικά περιττές ή και ανασχετικές. Αν σε ορισμένες εποχές γνωρίζει περισσότερη δημοσιότητα, ο λόγος είναι απλώς ότι η κανονιστική σκέψη βρίσκεται σε κρίση και θέλει να αυτοεπιβεβαιωθεί ασκώντας πολεμική εναντίον της και αναζητώντας αποδιοπομπαίους τράγους. Επειδή η αξιολογικά ελεύθερη σκέψη δεν πρόκειται να κερδίσει ποτέ την ευρύτερη κοινωνική επιδοκμασία, γι’ αυτό και η δημόσια εμφάνισή της έχει ως μόνο αποτέλεσμα να κινητοποιούνται οι εχθροί της και να εκλέπτονται τα επιχειρήματα των κανονιστικών θεωριών”, *ΙΑ*, σελ. 14-15. Για την εκλέπτηση των επιχειρημάτων, βλ. *ΙΑ*, σελ. Πρβλ. *ΕΙΑ*, σελ. 52: “Στην απλή δήλωση των αξιωμάτων της, ήτοι της γυμνής αξίωσης ισχύος, δεν μπορεί να περιορισθεί μί[α] θεωρία ήδη επειδή είναι αναγκασμένη να απαντήσει σε αντεπιχειρήματα, το πλήθος των οποίων την ωθεί στην αδιάλειπτη εκλέπτηση της δικής της επιχειρηματολογίας”. Για αντίλογο βλ. υποσ. 638.

⁶⁵⁸ Βλ. *ΙΑ*, σελ. 11-13. “Όμως και οι αντίπαλοι της στρατευμένη θεωρίας εμποδίζονται από τον πολεμικό τους ζήλο να διαπιστώσουν τέτοιες δυσάρεστες και συνάμα αποκαλυπτικές συγγένειες, οι οποίες δημιουργούνται από την κοινή εμμονή των δύο πλευρών σε κάποιο κανονιστικό στοιχείο, έστω κι αν η κάθε μί[α] τους ορίζει το περιεχόμενο του τελευταίου κατά τρόπο ολότελα διαφορετικό· έτσι η οξύτητα της αντίθεσης ως προς το περιεχόμενο επικαλύπτει τη βαρύνουσα μορφική και δομική ομοιότητα της θεμελιώδους στάσης. Όπως και να ‘χουν τα πράγματα η χαρακτηριστική κανονιστική τοποθέτηση των αντιπάλων της στρατευμένης θεωρίας της απόφασης διαφαίνεται μέσα από τον τρόπο με τον οποίο περιγράφουν τη θεωρία της απόφασης εν γένει. Από τη σκοπιά τους, δηλαδή, κάθε θεωρία της απόφασης παρουσιάζεται ως εξύμνηση ή τουλάχιστον ως αποδέσμευση της υποκειμενικής αυθαιρεσίας, ως έκκληση προς παραμερισμό της καλοπροαίρετης και συνεκτικής σκέψης για χάρη αχαλίνωτων εκρήξεων ή τυχαίων εμπνεύσεων και, επίσης, ως άμεση ή έμμεση συνηγορία υπέρ της πνευματικής (αν όχι και της πολιτικής) βίας και εναντίον του συνδιαλεγόμενου και συνδιαλασσόμενου Λόγου. Οι κανονιστικές συνέπειες και προϋποθέσεις τούτης της κριτικής είναι πρόδηλες: η σκέψη όχι μόνο οφείλει να καταλήξει σε γενικώς δεσμευτικά, δηλαδή ηθικώς αποδεκτά πορίσματα (άλλωστε όσοι πρεσβεύουν τη θεωρία της απόφασης θα μπορούσαν να επιλέξουν με την υπαρξιακή τους απόφαση ακριβώς το ίδιο πράγμα που και οι αντίπαλοι της θεωρίας της απόφασης ίσως θεωρούν το καλύτερο, π.χ. τον Θεό ή την ελευθερία), αλλά και να μεθοδεύει άπογα την εργασία της, δηλαδή να σέβεται κανόνες γενικά ισχύοντες και να εμφανίζεται κατά το δυνατόν μετριοφρονέστερη –με άλλα λόγια: να παρουσιάζεται ως αξιόπιστος και σοβαρός υπηρέτης, ερμηνευτής και υπερασπιστής αντικειμενικών αξιών και αληθειών. Η εσωτερική λογική και η κοινωνική λειτουργία αυτής της τοποθέτησης, που ως τώρα ήταν η κυρίαρχη και ασφαλώς θα συνεχίσει να κυριαρχεί, θα μας απασχολήσουν παρακάτω. Προκαταλαμβάνοντας τις αναλύσεις αυτές, ας θυμίσουμε μόνο εκείνη την παράδοξη (για μερικούς άμεσα ενδιαφερόμενους) ή εντράπηλη (για μας) κατάσταση, όπου παρατάξεις, οι οποίες ρητά και από κοινού απορρίπτουν το υπαρξιακό πρωτείο και τη θεωρία της απόφασης, στη συνέχεια καταπολεμούν με το ίδιο μένος η μία την άλλη στο όνομα «αντικειμενικών» αξιών και αληθειών. Ακριβώς η γενική, αλλά ως προς το περιεχόμενό της (πολύ) διαφορετική επίκληση της «αντικειμενικής αλήθειας» κλονίζει τελικά την πίστη στην ύπαρξη μιας τέτοιας αλήθειας και τροφοδοτεί τάσεις ευνοϊκές για τη στρατευμένη θεωρία της απόφασης, έστω κι αν αυτό δεν διαρκεί περισσότερο απ’ ό, τι το σύντομο διάστημα μιας μεσοβασίλειας, δηλαδή ώσπου να επικρατήσει η εκάστοτε ισχυρότερη «αντικειμενικότητα»”. Πρβλ. *ΙΑ*, σελ. 130. Ωστόσο ο Κονδύλης, (απ’ όσο γνωρίζω τουλάχιστον), σε κανένα σημείο του έργου του δεν αναλύει τους λόγους για τους οποίους η έννοια της αντικειμενικότητας δεν δύναται να οριστεί επακριβώς, (δεν υπεισέρχεται δηλαδή σε προβλήματα γνωσιοθεωρίας, αν και κάτι τέτοιο θα εξυπηρετούσε την κατάδειξη των λόγων για τους οποίους κατά την άποψή του η αντικειμενικότητα κρίνεται εν τέλει ως μη αντικειμενική). Για μία αντίληψη της έννοιας της αντικειμενικότητας ως εσκεμμένα ενσωματωμένης στις αναζητήσεις των ιδεολογιών, ως desideratum των προς επίρρωσίν των, βλ. και U. Eco, *Η σημειολογία στην καθημερινή ζωή*, Μαλλiάρης-Παιδεία, Θεσσαλονίκη, 1992, 19881, σελ. 34-38, όπου η αναζήτηση της αλήθειας στα δημοσιογραφικά δρώμενα φυραίνεται από την ψευδαίσθηση των δημοσιογράφων (η παράγραφος επιγράφεται χαρακτηριστικά “Η ψευδαίσθηση της αλήθειας”). Ωστόσο, (και είναι ενδιαφέρον διότι δείχνει ακριβώς τη συνάφεια μεταξύ φιλοσοφίας, ζωής και κοινωνίας της γνώσης) το γεγονός –το οποίο δεν διαφεύγει της προσοχής του Eco– ότι οι ειδήσεις πριν παρουσιαστούν επιλέγονται, αξιολογούνται και ερμηνεύονται υπό ορισμένη σκοπιά, αποδεικνύει ακριβώς την αδυναμία απαλλαγής

εξασφαλίζει την αντικειμενικότητα της δικής του προσέγγισης, παραμένει ένα ανοικτό και δυσεπίλυτο πρόβλημα στον βαθμό που πέραν των όσων αναφέρω, οι θεωρητικές του γενικεύσεις μπορούν να ελεγχθούν ακριβώς λόγω της χαλαρότητάς τους. Αν τελικά δεν προτείνει την μέθοδο, αλλά *ακόμα μία* μέθοδο, τίνι τρόπω νομιμοποιείται η τόσο συχνή παρουσία επιχειρημάτων τα οποία αρθρώνονται κατά την εκφορά τους σε συνάρτηση με επιρρήματα και επίθετα τα οποία παραπέμπουν απευθείας σε γενική θεωρία⁶⁵⁹;

Επεδίωξα ανωτέρω να δείξω τον τρόπο με τον οποίο αναιρείται επιχειρηματολογικά η κονδυλική “περιγραφική” σκέψη, εξετάζοντάς την συνολικά ως μεθοδολογική σκευή στη βάση της οποίας στοιχειώνεται εννοιολογικά η περιγραφική θεωρία της απόφασης. Σκοπός εδώ είναι να καταδείξω ότι η περιγραφική θεωρία της απόφασης ως αποκύημα του κονδυλικού σκεπτικισμού⁶⁶⁰ μπορεί να αναιρεθεί τόσο στο σύνολό της, όσο και στα επιμέρους σημεία της (τα οποία αποτελούν συγχρόνως και περιεχόμενό της). Απαραίτητη κρίνεται για τον συγκεκριμένο στόχο μία λεπτομερέστερη διερεύνηση των βασικών εννοιών οι οποίες συσταίνουν την περιγραφική θεωρία της απόφασης από σκοπιά περιεχομένου, με σκοπό την κριτική της επιχειρηματολογίας του διανοητή αναφορικά με την προσπάθεια εγκαθίδρυσης των εννοιών αυτών στον πυρήνα της θεωρίας του. Για τον λόγο αυτόν, η κριτική ασκείται *τόσο* στην επιχειρηματολογική αρτίωση της επιδίωξης θεμελίωσης των εννοιών αυτών, *όσο* και στον βαθμό σύνδεσης των επιχειρημάτων μεταξύ τους. Στόχευση όσων ακολουθούν είναι να αναδειχθεί ο ασαφής, γενικευτικός, επαμφοτερίζων, αλλά και κυρίως *ελλιπής* επιχειρηματολογικά χαρακτήρας εννοιών τις οποίες χρησιμοποιεί κατά τη θεμελίωση της περιγραφικής θεωρίας ο Π. Κονδύλης.

Οι κυριότερες έννοιες οργάνωσης της κονδυλικής θεωρίας της απόφασης είναι επτά (7): *Κοσμοεικόνα, ταυτότητα, ένστικτο της αυτοσυντήρησης, φίλος-εχθρός, γούστο, κυρίαρχος, απόφαση*. Για τον Π. Κονδύλη ως *απόφαση* (De-cisio, Ent-

της (επιστημονικής ή μη) έρευνας από (προϋπάρχουσες) αξιολογικές θέσεις. Για το ίδιο θέμα βλ. επίσης J. Habermas, “Γνώση και διαφέρον”, *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ.: Γ. Κουζέλης, Κ. Ψυχοπαίδης, μτφ.: Α. Οικονόμου, Νήσος, Αθήνα, 1996, σελ. 351-369.

⁶⁵⁹ Π.χ. *ΙΑ*, σελ. 162-163 (συχνότατη), σελ. 204 (γενικά), σελ. 206 (κατά μεγάλο μέρος), *ΠΨΠ*, σελ. 42 (συνήθως), *ΕΙΑ*, σελ. 170 (συχνά), *ΠΑΠ*, σελ. 51 (πολλές φορές). Η εύστοχη αυτή παρατήρηση ανήκει στον Γ. Φαράκλα, “Η απόλυτη προοπτική”, στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την “κοινωνική οντολογία”*, επ. ημερ., Ελληνικά Γράμματα - Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001, σελ. 77, υποσ., αφορά δε κονδυλικές διατυπώσεις “ευρέου βεληγεκούς”. Μία συνολική επανάγνωση του έργου του Π. Κονδύλη με άξονα τη συχνότητα χρήσης των γενικευτικών αυτών σχημάτων –αν και εξαιρετικά επίπονη-, θα ήταν ωστόσο επωφελέστατη για τον προσπορισμό επιχειρημάτων υπέρ της θέσης περί ολίσθησης της κονδυλικής σκέψης σε γενικεύσεις, λογικές απλουστεύσεις και γιατί όχι, σε έναν χυδαίο κοινωνιολογισμό. Για επιπλέον παραδείγματα, βλ. *ΠΑΝ*.

⁶⁶⁰ Ο Π. Κονδύλης συνδέει πολλαχώς στα θεωρητικά του κείμενα *ΙΑ*, *ΕΙΑ*, *ΗΙΟ* τη θεωρία της απόφασης με το γνωσιοθεωρητικό σκεπτικισμό. Για τον ίδιο ωστόσο, “δεν υφίσταται καμ[μ]ία λογικά αναγκαία συνάφεια ανάμεσα στον γνωσιοθεωρητικό σκεπτικισμό και στον ηθικό σχετικισμό”, αφού “η απόφανση: «δεν μπορώ να γνωρίσω [εξ’ ολοκλήρου, σημ. του συντ.] τα πράγματα», προκύπτει απλώς ότι «δεν μπορώ να γνωρίζω αν οι αξίες είναι αντικειμενικές»”, (*ΑΧ*, σελ. 100). Πέραν των όσων αναφέρω εν σχέσει με τις σχετικές απόψεις του Κονδύλη (βλ. ανωτ. υποσ. της παρούσας), είναι προφανές ότι η μετάβαση από τη μία (και μόνο) προκειμένη του συλλογισμού στο συμπέρασμά του, *αποφασίζεται*. Πιο απλά (και αντίστροφα): Πέραν του ότι η αδυναμία (πλήρους γνώσης) των “πραγμάτων” δεν αποδεικνύεται από την κονδυλική επιχειρηματολογία, η μετάβαση είναι εσφαλμένη, και ο λόγος συνίσταται στο ότι το αντικείμενο έρευνας των δύο προτάσεων (προκειμένη-συμπέρασμα) διαφέρει. Ακόμα πιο απλά: Η απόδειξη της αντικειμενικότητας (ή μη) των αξιών, *προϋποθέτει επιχειρηματολογία αναφερόμενη στο χώρο των αξιών* (εν μέρει, άλλοτε περισσότερο, άλλοτε λιγότερο, αυτό είναι άλλο θέμα), και δεν εξαρτάται (πλήρως, όπως διατείνεται ο Κονδύλης) από τη γνώση (και μόνο) των «πραγμάτων», (για να χρησιμοποιήσουμε και δική του ορολογία).

scheidung) ορίζεται “η πράξη ή η διαδικασία αποκοπής ή αποχωρισμού, από την οποία προκύπτει μια κοσμοεικόνα κατάλληλη να εγγυηθεί την ικανότητα προσανατολισμού την αναγκαία για την αυτοσυντήρηση. Πριν από την απόφαση δεν υπάρχει κόσμος ως συγκεκριμένα διευθετημένο Όλο μέσα στην αντίληψη ενός υποκειμένου επίσης συγκεκριμένου, δηλαδή υποκειμένου που κατέχει ορισμένη θέση μέσα σ’ αυτό το Όλο· υπάρχει απλώς ένας προκαταρκτικός κόσμος, δηλαδή μία ετερόκλητη ποικιλία ή ένα λίγο-πολύ χαλαρό άθροισμα κατ’ αρχήν ισότιμων υλικών, εντυπώσεων, κινήσεων και ροπών, που μέσα σ’ αυτήν την στερούμενη νοήματος αργέρονη κατάσταση δεν μπορούν ούτε να παράσχουν ένα αξιόπιστο πλαίσιο προσανατολισμού ούτε να θέσουν σε κίνηση πράξεις υποσχόμενες επιτυχία ή να δικαιώσουν τέτοιες πράξεις εκ των υστέρων. Με την πράξη ή τη διαδικασία αποχωρισμού τα συστατικά στοιχεία του προκαταρκτικού κόσμου παύουν να είναι καταρχήν ισότιμα μεταξύ τους και μοιράζονται σε ενδιαφέροντα και αδιάφορα, ανώτερα και κατώτερα, όπου τα πρώτα αποτελούν συνάμα τη βάση ενός κοσμοθεωρητικού προσχεδίου”⁶⁶¹. Η απόφαση διευθέτησης του προκαταρκτικού κόσμου είναι αυστηρά συνδεδεμένη τόσο με τη διαμόρφωση ταυτότητας⁶⁶² του υποκειμένου όσο και με την κοσμοεικόνα από την οποία προκύπτει η ταυτότητα αυτή⁶⁶³. Το φυσικό επακόλουθο –δεδομένης πάντα της ενότητας θεωρίας πράξης

⁶⁶¹ *IA*, σελ. 23-24. Ένας περισσότερο εμβριθής ορισμός δίνεται στο *EIA*, σελ. 21: “[...] είναι λοιπόν μια εν μέρει συνειδητή και εν μέρει υποσυνείδητη πράξη ή διαδικασία διαχωρισμού, κατά την οποία γεννιέται μια οργανωμένη και ιεραρχημένη κοσμοεικόνα που εγγυάται την απαραίτητη για την αυτοσυντήρηση ικανότητα προσανατολισμού και υπηρετεί την επιδίωξη ισχύος παρέχοντας πάγια ταυτότητα”. Επιπλέον, η απόφαση ορίζεται και στο *ΠΑΝ*, τόμ. Β’, σελ. 746: “Κατά τη δόμηση κοσμοθεωρητικών διανοητικών μορφωμάτων μέσω εκλογίκευσης, η επιλογή δεν σημαίνει, όπως συνήθως, την εκλογή μεταξύ υφιστάμενων και γνωστών εναλλακτικών δυνατοτήτων, αλλά λειτουργεί ως απο-κοπή (αποκόπτω=decidere), δηλαδή ως πράξη ή διαδικασία αποχώρισης, με την οποία η ταυτότητα αποχωρίζει το σημαντικό για την ίδια από το μη σημαντικό και με αφαιρέσεις, σχηματοποιήσεις και ιεραρχήσεις πλάθει μ[ί]α κοσμοεικόνα που της παρέχει την αναγκαία για την (κοινωνική) αυτοσυντήρηση ικανότητα προσανατολισμού”.

⁶⁶² Ως «ταυτότητα», ορίζεται αντιστοίχως “ο τρόπος με τον οποίο κατανοούν τον εαυτό τους τα υποκείμενα της ταυτότητας, δηλαδή [...] η πίστη τους ότι κατέχουν μ[ί]αν εδραία και συνειδητή ταυτότητα όπου μπορούν να στηρίζονται όταν ενεργούν ή που απλώς μπορούν να την επικαλούνται”, βλ. *IA*, σελ. 82. Άνευ “διευθετημένου κόσμου” δεν υφίσταται ταυτότητα. (βλ. παρακάτω). Για τον ορισμό της ταυτότητας πρβλ. *EIA*, σελ. 23-24: “[...], η ταυτότητα του υποκειμένου διαμορφώνεται μέσα στην πράξη ή διαδικασία της απόφασης, που με τη σειρά της συγχωνεύεται με την επιδίωξη της αυτοσυντήρησης μέσω της αυτοεπίτασης, ήτοι της ισχύος. Η απλή ύπαρξη μεταβάλλεται σε ταυτότητα ικανή να προσανατολισθεί, κι επομένως να ζήσει, στο[ν] βαθμό όπου ο χαοτικός προκαταρκτικός κόσμος, εν μέρει με τον αποχωρισμό και την εξάλειψη των αδιάφορων στοιχείων και εν μέρει με την ιεράρχηση των ενδιαφερόντων, μεταβάλλεται σε κόσμο εύτακτο. Ταυτότητα κατέχει όποιος καταλαμβάνει μ[ί]α θέση με νόημα εντός μ[ί]ας κοσμοεικόνας με λίγο-πολύ σαφή περιγράμματα. Η ταυτότητα εκδηλώνεται κυρίως στη γρήγορη και ακριβή ικανότητα προσανατολισμού, δράσης και αντίδρασης”.

⁶⁶³ Βλ. *IA*, σελ. 29, με σαφέστερες ενδείξεις του ατομικιστικού χαρακτήρα της κονδυλικής “περιγραφικής” θεωρίας της απόφασης: “Η οπτική του υποκειμένου της απόφασης αποτελεί λοιπόν τη συγκεκριμένη έκφραση της ταυτότητάς του, κι αυτό πάλι σημαίνει ότι η ταυτότητα του υποκειμένου διαμορφώνεται παράλληλα με την κοσμοεικόνα του. Κοσμοεικόνα και ταυτότητα, ταυτότητα και απόφαση συνυφαίνονται αναγκαία, εφ’ όσον μάλιστα η ταυτότητα μπορεί να οριστεί ως ο ακριβής προσδιορισμός της θέσης του υποκειμένου μέσα στον κόσμο που προήλθε από την απόφαση, δηλαδή ως ο εξαντλητικός προσδιορισμός των σχέσεών του προς τα συστατικά στοιχεία ή τις ιεραρχικές βαθμίδες της εκάστοτε κοσμοεικόνας. Χωρίς διευθετημένο κόσμο δεν υπάρχει ταυτότητα. Τάξη και καθυπόταξη συνδέονται όμως υποχρεωτικά εντός της απόφασης, άρα η ταυτότητα αναπτύσσεται μονάχα πάνω στο έδαφος αποχωρισμών, αποκλεισμών και επιβολών. Πράγματι, ο αποκλεισμός αδιάφορων στοιχείων αποτελεί την προϋπόθεση (και συνάμα τη συνέπεια) της συγκέντρωσης του υποκειμένου της απόφασης σ’ ό, τι το ενδιαφέρει –δηλαδή τελικά στον εαυτό του: έτσι γίνεται το πρώτο και σπουδαιότερο βήμα προς τη διαμόρφωση της ταυτότητάς του”.

σύμφωνα με τον Π. Κονδύλη⁶⁶⁴, είναι η *εξωτερίκευση της ταυτότητας*, “η οποία δείχνεται προπαντός στην ικανότητα του υποκειμένου να προσανατολίζεται σταθερά και εύκολα, να κινείται αυτόβουλα και αυτενεργά και να δρα σε διαφορετικές καταστάσεις με πάγιους στόχους και ομοιόμορφη σκοπιμότητα”⁶⁶⁵.

Ένας δεύτερος, περισσότερο συμπαγής ορισμός δίνεται στο *EIA*, σελ. 21: “Απόφαση (*de-cisio*, *Ent-scheidung*) είναι λοιπόν μ[ί]α εν μέρει συνειδητή και εν μέρει υποσυνείδητη πράξη ή διαδικασία διαχωρισμού κατά την οποία γεννιέται μ[ί]α οργανωμένη και ιεραρχημένη κοσμοεικόνα που εγγυάται την απαραίτητη για την αυτοσυντήρηση ικανότητα προσανατολισμού και εξυπηρετεί την επιδίωξη ισχύος

⁶⁶⁴ Ο Π. Κονδύλης νοηματοδοτεί ιδιόμορφα την ενότητα θεωρίας και πράξης του ενεργούντος υποκειμένου. Στο *IA*, σελ. 53 κ.ε., όταν αναφέρεται στην ενότητα του γνωστικού με το βουλητικό στοιχείο –σε σχέση με την αποκρυστάλλωση της κοσμοεικόνας– τονίζει ότι “η θεωρία της απόφασης [...] παραμερίζει λοιπόν όχι μόνο τα κανονιστικά και αξιολογικά, αλλά και τα ανθρωπολογικά και γνωσιοθεωρητικά κατάλοιπα της κλασικής μεταφυσικής. Τώρα, συγχώνευση νόησης και βούλησης δεν σημαίνει ότι η μιά κατά κάποιον τρόπο απορροφάται από την άλλη, έτσι ώστε τελικά η νόηση να μεταβάλλεται ολοκληρωτικά σε βούληση και η βούληση σε νόηση, ενώ συνάμα οι όροι κρατούν την παραδοσιακή τους σημασία. Απεναντίας σημαίνει ότι η βούληση, μέσα στην οποία σαλεύει και αρθρώνεται η ορμή της αυτοσυντήρησης, εκπληρώνει γνωστικές λειτουργίες, και μάλιστα ότι μπορεί να βούλεται μόνον ως βούληση που γνωρίζει· αντίστροφα, η γνώση είναι δυνατή μόνον ως βουλόμενη γνώση, δηλαδή ως γνώση η οποία έχει πίσω της κίνητρα, μπροστά της σκοπούς και πάνω της κέντρα ισχύος που την ελέγχουν”. Όλα τα παραπάνω, στηρίζονται στο γεγονός ότι κατά τον Κονδύλη η παραδοσιακή (μεταφυσική) διάκριση μεταξύ νόησης και βούλησης είναι “εντελώς ακατάλληλη για τη σύλληψη συγκεκριμένων βιοψυχικών διαδικασιών”, αφού “επινοήθηκε στο πλαίσιο της αρχαίας-χριστιανικής μεταφυσικής, η οποία επιχειρήσε μία διάρθρωση των ψυχικών δυνάμεων κατά το πρότυπο της γενικής της αντίληψης για την ιεραρχία των στρωμάτων του όντος [...]”, διάκριση όμως που ενθυλακώνεται και στους Νέους Χρόνους, καθώς “οι παλιές μεταφυσικές δομές και προτεραιότητες διασώθηκαν πολλαπλά μέσα στην καινούρια γνωσιοθεωρία και ψυχολογία”. Βλ. ως αντίθετο παράδειγμα τις γνωσιολογικές απόψεις του Spinoza, όπου *νόηση* και *βούληση* ταυτίζονται. Ο Κονδύλης νοηματοδοτεί την ενότητα θεωρίας και πράξης, ως αντικατοπτρίζουσα “τη συγχώνευση νόησης και βούλησης” ως έκφραση μιας βούλησης η θεωρία είναι μορφή πράξης, και αυτή με τη σειρά της δεν μπορεί να μη διαθέτει κοσμοθεωρητικό έρεισμα, έστω κι αν τούτο εδώ συχνά δεν έχει αποτελέσει αντικείμενο νοητικής επεξεργασίας”, (*IA*, σελ. 57-58), αφού έχει πρώτα συνδέσει τις έννοιες της αξιολόγησης, γνώσης, απόφασης και κοσμοεικόνας (στο ίδιο, σελ. 56-57): “Χωρίς γνωρίζουσα ερμηνεία και χωρίς ερμηνεύουσα γνώση δεν μπορεί να υπάρξει θεμελιώδης στάση, και χωρίς θεμελιώδη στάση δεν μπορεί να σταθεί γνώση. Μέσα στη θεμελιώδη στάση συμφύρονται η βούληση του νοούντος και το περιεχόμενο της νόησης, και εξ’ ίσου συμφύρονται μέσα της το (ερμηνευμένο) Είναι και το (εξαντικειμενευμένο) Δέον. Γιατί η απόφαση πρέπει να εμπεριέχει την κανονιστική της δικαίωση, δηλαδή λαμβάνει χώρα μονάχα ως διαμόρφωση μιας κοσμοεικόνας, μέσα στην οποία αναγκαστικά συμβαδίζει η γνώση των αντικειμένων με την κατοχύρωση της ταυτότητας του υποκειμένου. Η απόφαση είναι λοιπόν γνώση θεμελιωμένη σε ορισμένα κριτήρια, στα οποία συγκεκριμενοποιείται η βούληση αυτοσυντήρησης του υποκειμένου. Η αμοιβαία εξάρτηση αξιολόγησης και γνώσης, που χαρακτηρίζει την κοσμοθεωρητική απόφαση, αποτελεί απλώς την έκφραση της συγχώνευσης βούλησης και νόησης μέσα στο υποκείμενο τούτης της απόφασης, δηλαδή, μέσα στην ύπαρξη που σηκώνει στους ώμους της την απόφαση. Μόλις το υποκείμενο της απόφασης αποκτήσει συνειδητότητα, έστω και θαμπή, και αφού αρχίσει έτσι η διαδικασία της απόφασης, δεν μπορεί να υπάρξει μονοκρατορία της «τυφλής» βούλησης σε κανένα από τα επόμενα επίπεδα και στάδια· η βούληση συνδέεται πάντοτε με κάποια μορφή ή με κάποιο περιεχόμενο της νόησης. Ενώ στον προκαταρκτικό κόσμο κίνητρο κάθε δράσης και αντίδρασης είναι η γυμνή ορμή της αυτοσυντήρησης ή η στοιχειακή αρχή της ηδονής, μέσα στον διευθετημένο κόσμο υπαρξιακή ένταση εμφανίζεται μόνον σε λιγότερο ή περισσότερο στενή συνάφεια με γνωστικά ενεργήματα και επιτεύγματα”. Πέραν του ότι η εν λόγω αναφορά συγκεκριμενοποιεί περισσότερο την ιδιόμορφη νοηματοδότηση νόησης και βούλησης από τον Π. Κονδύλη, εξυπηρετεί στην ανάδειξη της συνάφειας της κονδυλικής διευθετημένης κοσμοεικόνας εντός της οποίας εμφανίζεται “υπαρξιακή ένταση [σε] στενή συνάφεια με γνωστικά ενεργήματα και επιτεύγματα” (η υπογράμμιση δική μου), με τη βεμπεριανή *Zweckrationalität* συνδράμοντας έτσι ακόμα περισσότερο στην επιχειρηματολογία υπέρ της συνάφειας Weber-Κονδύλη.

⁶⁶⁵ *IA*, σελ. 30.

παρέχοντας πάγια ταυτότητα. Εδώ διαχωρίζεται ό, τι χρησιμεύει στη διαμόρφωση της κοσμοεικόνας και της ταυτότητας, δηλαδή στην επιδίωξη της αυτοσυντήρησης και της αυτοεπίτασης, από ό, τι φαίνεται άχρηστο ή βλαβερό για τους σκοπούς αυτούς. Το υποκείμενο, καθώς πασχίζει να αποκτήσει ταυτότητα, απελευθερώνεται από την ιλιγγιώδη πληθώρα των εντυπώσεων, οι οποίες το κατακλύζουν απ' όλες τις μεριές και από μόνες τους δεν δίνουν νόημα, αντικαθιστώντας, με το κόψιμο του γόρδιου δεσμού τούτον τον χαοτικό προκαταρκτικό κόσμο μ' έναν εύτακτο κόσμο και επιφυλάσσοντας συνάμα στον εαυτό του μ[ί]α μεστή νοήματος θέση μέσα στον τελευταίο - συνδέοντας, μ' αλλα λόγια, το νόημα του κόσμου με τη δική του θέση μέσα σ' αυτόν⁶⁶⁶. Ο ορισμός της έννοιας της "απόφασης" από τον Κονδύλη δεν φαίνεται να αντιφάσκει εδώ. Μία προσεκτικότερη ματιά όμως, και υπό την προϋπόθεση ότι ο ορισμός εξετάζεται στις συνέπειές του μπορεί να δείξει ακριβώς το αντίθετο. Ενδογενώς αντιφατικό είναι καταρχάς το γεγονός ότι η πράξη είναι συνειδητή ή υποσυνείδητη την ίδια στιγμή κατά την οποία ο ορισμός αναφέρει την ταυτότητα ως "πάγια", δηλαδή ολοκληρωμένη και απόλυτη (εξαντικειμενίκευση του προκαταρκτικού κόσμου). Δευτερολογώντας, το γεγονός ότι μία υποσυνείδητη πράξη συμβάλλει στην αύξηση της ισχύος κατά Κονδύλη συμβαίνει "εν μέρει". Το πώς όμως συμβάλλει στην απόκτηση ισχύος δεν αποκαλύπτεται από τον Π. Κονδύλη. Επιπλέον, και αναφορικά με τις έννοιες υποσυνείδητη και εξαντικειμενικευμένη κατά Κονδύλη πράξη, υφίσταται μία ακόμα αντίφαση: Ενώ δεχόμαστε οποιαδήποτε πράξη ως ορθολογικά⁶⁶⁷ εξαντικειμενικευμένη, η διάκριση συνειδητή-υποσυνείδητη πράξη περισεύει, ενώ ήδη αποτελεί κανονιστική διάκριση. Γενικότερα δε, είμαστε υποχρεωμένοι να προσδιορίσουμε την περιγραφική θεωρία της απόφασης όπως και τους όρους συνάρθρωσής της ως *χρησιμοκρατική*⁶⁶⁸. Η συγκεκριμένη θέση προκύπτει από τη στιγμή κατά την οποία ο Κονδύλης όχι μόνο θέτει τους όρους συγκρότησης της «περιγραφικής θεωρίας», (κοσμοεικόνα, ταυτότητα, ισχύ, κλπ.), αλλά και στον βαθμό τον οποίο σε κάθε περίπτωση (σε διαφορετικά δηλαδή υποκείμενα) η έννοια της απόφασης σχετίζεται με την υιοθέτηση της προκύπτουσας κοσμοεικόνας ανεξαρτήτως αληθούς ή ψευδούς, σφαλερού ή ορθού περιεχομένου της. Με τον τρόπο αυτόν εξοβελίζονται στο κονδυλικό θεωρητικό οικοδόμημα εξ' ορισμού γνωσιοθεωρητικοί προβληματισμοί αναφορικά με την ορθότητα των προϋποθέσεων συγκρότησης της εκάστοτε κοσμοεικόνας. Έτσι, η έκπτωση σε ντεσιζιονισμό (της θεωρίας στις συνέπειές της, στα υποκείμενα τα οποία την υιοθετούν) είναι σαφής, ακόμα και αν δεχτούμε ότι το ίδιο το υποκείμενο είναι απολύτως πεπεισμένο για την ορθότητα της κοσμοεικόνας την οποία μετέρχεται ώστε να πραγματώσει υπό ποιοτικότερους⁶⁶⁹ όρους το αίτημα της αυτοσυντήρησής του.

Εν συνεχεία, κομβική στην περιγραφική θεωρία της απόφασης είναι η έννοια της κοσμοεικόνας. Ως κοσμοεικόνα [Weltbild] ορίζεται : Η οπτική του υποκειμένου

⁶⁶⁶ *EIA*, ελ. 21.

⁶⁶⁷ Για την (ορθολογική) εξαντικειμενίκευση του προκαταρκτικού κόσμου, βλ. υποσ. 303 της παρούσας.

⁶⁶⁸ Στον Κονδύλη μπορεί ουσιαστικά να απαγγελθεί η ίδια "κατηγορία" την οποία ο Σωκράτης προσάπτει στον Πρωταγόρα στον ομώνυμο διάλογο, ότι ταυτίζει δηλαδή το αγαθό με το *χρήσιμον*, παρά το ότι στον Κονδύλη δεν συναντάται (και φυσικά δεν θα ήταν δυνατόν να συναντηθεί) ένας ορισμός του αγαθού (αντιθέτως μάλιστα ο πλατωνισμός κατηγορείται ως ερμηνειοκρατία), καθώς ο Κονδύλης τοποθετεί (εμμέσως, αφού ως σκοπός των πράξεων κρίνεται η αυτοσυντήρηση με σκοπό τη συνεχή επίταση ισχύος) την τελευταία στη θέση του "αγαθού". Βλ. επίσης *ΠΑΝ*, τόμ. 1β, σελ. 431 (για τον άλλο ως κέντρο δράσης, πηγή ζημίας ή ωφέλειας, ευχάριστου ή δυσάρεστου).

⁶⁶⁹ Για τους "ποιοτικότερους όρους", βλ. *ΙΑ*. Στο παρόν σημείο είναι νομίζω υπέρ του δέοντος φανερός ο χρησιμοκρατικός χαρακτήρας της κονδυλικής άποψης. Για περισσότερα στοιχεία, βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 322.

της απόφασης, ο απόλυτα εξαντικειμενικευμένος κόσμος του υποκειμένου, ο οποίος προήλθε από την διευθέτηση/αποκρυστάλλωση του προκαταρκτικού του κόσμου. Για τον Κονδύλη η κοσμοεικόνα σχετίζεται με την ορθολογιστική συμπεριφορά, καθώς το υποκείμενο πριν από τη διευθέτηση της σκοπιάς, δεν έχει κοσμοεικόνα. Η κοσμοεικόνα παρουσιάζεται ως απόλυτα ορθολογική οπτική (τουλάχιστον για το υποκείμενό της)⁶⁷⁰ αφού προκύπτει από την εξωτερίκευση του προκαταρκτικού του κόσμου, δηλαδή του κόσμου της ταυτότητας.

Δεχόμενοι έστω την ύπαρξη κοσμοεικόνας και συναφώς τη λήψη πραξεολογικών αποφάσεων με άξονα τη δομημένη οπτική του υποκειμένου της κοσμοεικόνας σε πρώτο στάδιο είμαστε υποχρεωμένοι να αναγνωρίσουμε τη δυνατότητα ύπαρξης τόσων κοσμοεικόνων όσων και υποκειμένων, ή τουλάχιστον την πολυειδία των κοσμοεικόνων. Γιατί όμως να μην αποτελούν οι διαφορετικές κοσμοεικόνες διαφορετικά στάδια επίγνωσης αφενός του υποκειμένου για τον εαυτό του, αλλά και αφετέρου για τα “πράγματα”; Αν δεχτούμε το σχήμα της μετάβασης από τη μία ταυτότητα στην άλλη, με άξονα μία εξέλιξη του υποκειμένου ως γνωστικό υποκείμενο υιοθετούμε ταυτόχρονα και τη δυνατότητα η μετάβαση αυτή να συντελεί και στην προσέγγιση μίας ορθολογικότερης σκοπιάς. Έτσι, ως πρωταρχική ταυτότητα μπορεί να προσδιοριστεί η ταυτότητα που προήλθε από την απόφαση ως πράξη διαχωρισμού, (υποκειμενισμός) αλλά ως μεταγενέστερη ταυτότητα μία κατά το δυνατόν εξορθολογισμένη ταυτότητα με αναφορά στο αντικειμενικό.

Ο Κονδύλης υποστηρίζει ότι ο κόσμος «βλέπεται» μόνο υπό ορισμένη προοπτική. “Η έννοια του αντικειμενικά υπαρκτού δεν πρέπει να εννοηθεί εδώ στην παραδοσιακή μεταφυσική της σημασία. Όταν μιλάμε για τον προοπτικό χαρακτήρα της απόφασης δεν εξυπονοούμε *e contrario* ότι υπάρχει ένας και μόνο αντικειμενικός κόσμος, ο οποίος βλέπεται απλώς από εκάστοτε άλλη σκοπιά και μόνο υπό μία μερική του έποψη. Άλλωστε θα ήταν άσκοπο να αντιπαραθέσουμε στην υποκειμενική προοπτική της απόφασης την «αντικειμενικότητα του κόσμου» ως μέτρο σύγκρισης· ο «κόσμος» βλέπεται πάντοτε σε ορισμένη προοπτική και είναι αδύνατον να θεωρήσουμε ταυτόχρονα από τα έξω τούτη την προοπτική και τον κόσμο για να επιχειρήσουμε μ[ί]α σύγκριση μεταξύ τους. Όταν λοιπόν εδώ κάνουμε λόγο για το αντικειμενικά υπαρκτό σε αντίθεση με την προοπτική του υποκειμένου της απόφασης εννοούμε απλώς ότι έξω από τον κόσμο, ο οποίος προήλθε από μian ορισμένη απόφαση, υπάρχουν και άλλοι κόσμοι, αναγόμενοι σε διαφορετικές αποφάσεις. Αν το αντικειμενικά υπαρκτό ορισθεί ως το σύνολο όλων των δυνατών προκαταρκτικών⁶⁷¹ κόσμων καθώς και όλων των φαινομενικών κόσμων που προήλθαν από αποφάσεις, τότε η υποκειμενικότητα της προοπτικής κάθε απόφασης έγκειται πρώτα-πρώτα στο ότι η απόφαση δεν μπορεί –κι από την ίδια της την υφή ούτε και θέλει– να συλλάβει το αντικειμενικά υπαρκτό μολονότι η κοσμοθεωρητική της κατασκευή αποτελεί καθ’ εαυτήν ένα τμήμα του αντικειμενικά υπαρκτού. Η διαπίστωση της υποκειμενικότητας της απόφασης δεν εδράζεται επομένως σε μ[ί]α μεταφυσική αντίληψη για το «όντως ον», αλλά στην εμπειρική βεβαιότητα ότι υπάρχουν πολλές, λίγο-πολύ διαφορετικές, αποφάσεις και κοσμοεικόνες⁶⁷² ως διαπίστωση είναι αντικειμενική με την έννοια ότι είναι δυνατόν να γίνει μέσα σε οποιαδήποτε προοπτική, αφού όλα τα υποκείμενα αποφάσεων (μπορούν να) γνωρίζουν ότι υπάρχουν και άλλες αποφάσεις, δηλαδή

⁶⁷⁰ Βλ. “εξορθολογισμός της ταυτότητας”, *ΙΑ*, σποράδην. Πρβλ. υποσ. 303 της παρούσας.

⁶⁷¹ Ως “προκαταρκτικός κόσμος”, ορίζεται από τον Π. Κονδύλη η κατάσταση στη σκέψη κάποιου πριν την διευθέτησή της με την απόφαση και την δημιουργία της κοσμοεικόνας. Βλ. *ΙΑ*.

⁶⁷² Για αντίλογο, βλ. Γ. Αποστολοπούλου, “Ο Κονδύλης και το ζήτημα της κοσμοεικόνας”, στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την “κοινωνική οντολογία”*, επ. ημερ., Ελληνικά. Γράμματα-Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001, σελ. 123-124.

διαφορετικά δομημένες κοσμοθεωρητικές κατασκευές ή απλώς πεποιθήσεις, έστω κι αν το καθένα τους επιθυμεί την βίαιη ή την επιχειρηματολογική εκμηδένιση των τελευταίων⁶⁷³.

Ως ταυτότητα, (έννοια δομική της θεωρίας της απόφασης) ορίζεται από τον Κονδύλη “ο τρόπος με τον οποίο κατανοούν τον εαυτό τους τα υποκείμενα, δηλαδή η πίστη τους ότι κατέχουν μ[ί]αν εδραία και συνειδητή ταυτότητα στην οποία μπορούν να στηρίζονται όταν ενεργούν ή που απλώς μπορούν να την επικαλούνται”⁶⁷⁴. Ταυτότητα άνευ διευθετημένου κόσμου δεν υφίσταται. Πιο συγκεκριμένα, “[...], η ταυτότητα του υποκειμένου διαμορφώνεται μέσα στην πράξη ή διαδικασία της απόφασης, που με τη σειρά της συγχωνεύεται με την επιδίωξη της αυτοσυντήρησης μέσω της αυτοεπίτασης, ήτοι της ισχύος. Η απλή ύπαρξη μεταβάλλεται σε ταυτότητα ικανή να προσανατολισθεί, κι επομένως να ζήσει, στο[ν] βαθμό όπου ο χαοτικός προκαταρκτικός κόσμος, εν μέρει με τον αποχωρισμό και την εξάλειψη των αδιάφορων στοιχείων και εν μέρει με την ιεράρχηση των ενδιαφερόντων, μεταβάλλεται σε κόσμο εύτακτο. Ταυτότητα κατέχει όποιος καταλαμβάνει μ[ί]α θέση με νόημα εντός μ[ί]ας κοσμοεικόνας με λίγο-πολύ σαφή περιγράμματα. Η ταυτότητα εκδηλώνεται κυρίως στη γρήγορη και ακριβή ικανότητα προσανατολισμού, δράσης και αντίδρασης”⁶⁷⁵. Οι ανωτέρω αναφορές για την ταυτότητα από τον Π. Κονδύλη συγκροτούν ουσιαστικά «την ταυτότητα του όρου ταυτότητα». Έως εδώ, ο ορισμός (οι ορισμοί) της ταυτότητας συμβαίνει να ισχύουν στο βαθμό τον οποίο είναι διακριτό σε κάθε υποκείμενο το συνειδέναι περί της ταυτότητας, αλλιώς η δυνατότητά της να προσφέρει σε κάθε υποκείμενο αυτοσυνείδηση σχετικά με τα όρια της γνώσης του, σχετικά με τον πραξολογικό του προσανατολισμό (→ αύξηση της ισχύος) και σχετικά τέλος με τον τρόπο με τον οποίο προβάλλεται θεωρητικά η ταυτότητα ως κοσμοεικόνα. Τι συμβαίνει όμως με ένα υποκείμενο το οποίο έχει «ταυτότητα», αλλά δεν το γνωρίζει⁶⁷⁶; Στην περίπτωση αυτή, ο όρος ταυτότητα διατηρεί τη δυνατότητά του να προσανατολίζει το υποκείμενο, δεν συντελεί όμως στη διαδικασία κατάληψης νοήματος εντός “μίας κοσμοεικόνας με λίγο-πολύ σαφή περιγράμματα”. Έτσι, ο όρος “ταυτότητα”, αποδυναμώνεται αναφορικά με το νόημα το οποίο έχει για το ίδιο το υποκείμενο, αλλά και αναφορικά με το νόημα των σχέσεων του υποκειμένου με το “άλλο”, είτε αυτό είναι συλλογικό είτε ατομικό. Την ίδια στιγμή η ταυτότητα είναι πολυδιάστατη σύμφωνα με τον Κονδύλη με τη δυνατότητα να αναλαμβάνει την ηγεμονία της μία τάση μέσα σε αυτή⁶⁷⁷.

⁶⁷³ *ΙΑ*, σελ. 25-26.

⁶⁷⁴ *ΙΑ*, σελ. 82.

⁶⁷⁵ *ΕΙΑ*, σελ. 23-24.

⁶⁷⁶ Βλ. ως παράδειγμα τις πρωτόλειες προσπάθειες του Νεολληνικού κράτους να στηρίξει τον ανύπαρκτο ακόμα όρο “Συλλογική Ταυτότητα”. Χρωστώ το παράδειγμα στο άρθρο της Ρέας Γαλανάκη, “Ιστορία, συλλογική ταυτότητα, αντίληψη για τον άλλο”, στο περιοδικό *Πολ.* τεύχ. 118, 1994, σελ. 49-52. Βλ. σελ. 50: “Έτσι, αρκετές δεκαετίες μετά την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους, η Λογοτεχνία συνέχισε να ανακαλεί και να υπερτονίζει τις ηρωικές περιπέτειες του Απελευθερωτικού αγώνα, προσπαθώντας να στηρίξει την ανύπαρκτη ακόμη τότε Συλλογική Ταυτότητα του Έλληνα πολίτη σε δύο άξονες, τους οποίους μάλιστα δεν παρέλειπε συχνότατα να διασταυρώνει”.

⁶⁷⁷ Βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. Β', σελ. 775: “Αλλά για τις ασυμμετρίες και τις διαφωνίες που χαρακτηρίζουν τις «ανορθολογικότητες» πρέπει να δοθεί μ[ί]α εξήγηση και εδώ είναι απαραίτητο να ανατρέξει κανείς στη λογική της ταυτότητας. Ο μεταβλητός της χαρακτήρας, ανάλογα με τον πολυδιάστατο χαρακτήρα της ταυτότητας κάνει κατανοητό γιατί ο ίδιος δρων μπορεί να ενεργεί άλλοτε «ορθολογικά» και άλλοτε «ανορθολογικά». Γενικά από αυτή την άποψη γίνεται πιο σαφές γιατί η ορθολογικότητα μπορεί να λειτουργεί μόνο σε περισσότερα επίπεδα, με περισσότερες μορφές και σε διαφορετικούς βαθμούς, γιατί σε διάφορες πράξεις αναμειγνύεται με «ανορθολογικά» στοιχεία σε όλα αυτά τα επίπεδα, τις μορφές και τους βαθμούς. Ένα τέτοιο συμπέρασμα μπορεί να μην ικανοποιεί θεωρητικά τους ορθολογιστές ηθικολόγους. Αυτοί δεν πρέπει όμως να ξεχνούν πόσο λίγο ικανοποιητικές

Η έννοια του γούστου δεν αναλύεται επαρκώς από τον Π. Κονδύλη. Πέραν κάποιων αναφορών του στο τι μπορεί να προσδιοριστεί ως γούστο⁶⁷⁸, γεγονός είναι ότι η έννοια διατρέχει πολλές διατυπώσεις του⁶⁷⁹. Η έννοια του γούστου επίσης συνδέεται με την έννοια της ηδονής. Στο σημείο όμως που ο Κονδύλης αναφέρει ότι μονίμως επιδιώκουμε να ικανοποιήσουμε την τάση μας για ηδονή και για τον λόγο αυτό αναβαθμίζουμε το κοινωνικό μας status⁶⁸⁰, λησμονεί ότι

α. Το ερωτικό συναίσθημα είναι αυθόρμητο, και

β. Ότι ακόμα και δεχόμενοι ότι κατά τη συνάντηση δύο ή και περισσότερων ανθρώπων ο σκοπός που λανθάνει είναι η επίταση της ισχύος, αυθόρμητα αποκλείουμε τη[v] δυνατότητα συνάντησης μεταξύ ανθρώπων οι οποίοι διακατέχονται από ερωτικό διαφέρον, καθώς και την εκπλήρωση των συνακόλουθων ερωτικών αναγκών. Αν και κατά τη διάρκεια της ερωτικής συναναστροφής κάποιος εκ των δύο ασκεί ισχύ έναντι του άλλου, ή τουλάχιστον εκτιμά ότι με τον τρόπο αυτό επιτείνει τη δική του ισχύ, εκ των πραγμάτων η ηδονή η οποία συνοδεύει την ερωτική αυτή συναναστροφή δεν αποτελεί –έστω και αν αυτό δεν δηλώνεται ρητώς- “κτήμα” και των δύο; Ή, επιπλέον, στην τελευταία αυτή περίπτωση το κριτήριο επίτασης της ισχύος δεν παραμένει αυστηρά υποκειμενικό; Το να επεξεργαστούν περαιτέρω τα ερωτήματα αυτά δεν νομίζω ότι θα ωφελήσει ιδιαίτερα την παρούσα συγγραφή. Αποτελούν όμως ενδείξεις, του κατά πόσο υπολείπεται η κονδυλική “θεώρηση των πραγμάτων” μίας καθολικής ερμηνευτικής τους πράξης. Το ουσιαστικότερο ερώτημα παραμένει αναπάντητο από τον Κονδύλη και αυτό δεν είναι άλλο από την εύρεση του κριτηρίου βάσει του οποίου θα οριστεί τι είναι ηδονή και τι όχι.

Ο Π. Κονδύλης στο έργο του *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, εξετάζοντας⁶⁸¹ το ζήτημα της προσπάθειας πορισμού ηδονής, υποπίπτει σε μία γενίκευση στην οποία διαφαίνεται αφενός η προσπάθειά του να διατυπώσει γενική θεωρία, αφετέρου –και κυρίως-, η αδυναμία του να καταστήσει τη γενική αυτή θεωρία έγκυρη. Παραθέτω αυτούσιο το κείμενο: “Καθώς λοιπόν η ηθική χαλιναγωγεί τη «ζωική» επιδίωξη της ηδονής, απελευθερώνει δυνάμεις για τον κοινωνικό αγώνα ισχύος, και αυτό δεν το κάνει τυχαία: γιατί και η ίδια η ηθική ως εκ της φύσεώς της είναι ισχύς, εφ’ όσον εγείρει την αξίωση να ορίσει δεσμευτικά πώς οφείλουν να συμπεριφέρονται οι άνθρωποι⁶⁸². Οι ηθικολόγοι έχουν δίκιο όταν ισχυρίζονται ότι η «πνευματική» ηδονή είναι ανώτερη και εντονότερη από την αισθησιακή – όμως αυτό συμβαίνει μόνο και

αποδείχθηκαν στην πράξη μέχρι σήμερα οι δικές τους θεωρίες”. Ωστόσο, η ένσταση η οποία και εγείρεται εδώ είναι η δυνατότητα της ταυτότητας να έχει μεταβλητό χαρακτήρα και να χαρακτηρίζεται ταυτόχρονα ως “υιοθέτηση μίας σκοπιάς”.

⁶⁷⁸ Βλ. *ΜΠ*, σελ. 156.

⁶⁷⁹ Βλ. τη χαρακτηριστική στο κονδυλικό έργο φράση “ατομικά χαρίσματα και γούστο του εκάστοτε ερευνητή”.

⁶⁸⁰ Βλ. *ΗΙΟ*.

⁶⁸¹ Αφού έχει συνδέσει στις προηγούμενες σελίδες το νόημα (Sinn) και τη σημασία της ηδονής με τον πολιτισμό ακολουθώντας πιστά τον Weber, (βλ. *Βασικές έννοιες Κοινωνιολογίας*, Εισαγωγικό δοκίμιο, μετάφραση: Μιχ. Γ. Κυπραίος, Κένταυρος, Αθήνα, 1983, σελ. 33).

⁶⁸² Πρβλ. τον κονδυλικό ορισμό του *κυριάρχου*, στο *ΙΑ*, σελ. 124: “Κυριάρχος είναι εκείνος ο οποίος μπορεί να ερμηνεύει δεσμευτικά δήθεν αντικειμενικές έννοιες”.

μόνο επειδή το πνεύμα είναι ώς τα μύχια του ισχύος και επιδίωξη ισχύος. Βεβαίως, η ηθική είναι υποχρεωμένη να το αμφισβητήσει αυτό αν θέλει να ληφθεί στην ονομαστική της αξία και να εκπληρώσει την κοινωνική της λειτουργία, γι' αυτό και συνήθως ταυτίζει την επιδίωξη της ισχύος με την επιδίωξη της ηδονής. Όμως οι δρόμοι της ισχύος και της («ζωικής») ηδονής χωρίζουν από πολύ νωρίς μέσα στη ζωή, όπως δείχνει η πείρα ήδη στον νεαρό που προσπαθεί να ανέβει κοινωνικά⁶⁸³. (Προς έρευνα παραμένει βέβαια εάν οι ανωτέρω κονδυλικές διατυπώσεις εμπεριέχουν την προσπάθεια πλήρους αποδέσμευσης των δικαιολογιακών κανόνων από ηθικές επιταγές).

Στην αποσύνδεση που επιχειρεί μεταξύ ισχύος και «ζωικής» ηδονής, ο Κονδύλης παραβλέπει αφενός εκείνους οι οποίοι δεν επιθυμούν να «ανέβουν κοινωνικά» λόγω του ότι είτε ήδη κατέχουν ένα υψηλό κοινωνικό –βάσει των οικονομικών τους πόρων- status, είτε δεν τους αφορά η κοινωνική τους ανέλιξη επειδή την θεωρούν πρακτικώς αδύνατη, και αφετέρου υποπίπτει σε μία λανθασμένη διάκριση την οποία θα του απαγόρευε η ίδια του η κοινωνική θεωρία περί επίτασης της ισχύος: Τι συμβαίνει δηλαδή στην περίπτωση που η επίταση της ισχύος ταυτίζεται με τη «ζωική» ηδονή; Αυτό ισχύει, αναφέρει ο Κονδύλης, μόνο «εντός του χώρου της αισθησιακής ηδονής [...]», όπου «η επιδίωξη της ισχύος ικανοποιείται και αυτή με την έννοια ότι η κατοχή του αντικειμένου της ηδονής επαυξάνει την ηδονή»⁶⁸⁴, όμως «η σχέση μεταξύ ισχύος και ηδονής, αν ιδωθεί έτσι, ισχύει μόνο στο στενότερο επίπεδο των προσωπικών σχέσεων και δεν είναι δυνατόν να μεταφερθεί στη ζωή του πολιτισμού, [...], ακριβώς όπως και ο μηδενιστικός ηδονισμός δεν μπορεί να αποτελέσει τον τρόπο ζωής μίας οργανωμένης κοινωνίας. Τα κοινωνικά όρια του ηδονισμού αποτελούν συνάμα και τα όρια των δυνατοτήτων προς κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας, εφ' όσον, με αφετηρία την ηδονιστική ταύτιση ισχύος και ηδονής, δεν είναι δυνατόν να συνειδητοποιήσει κανείς ότι από την (αισθησιακή) ηδονή πρέπει να παραιτηθεί κανείς χάριν της ισχύος»⁶⁸⁵. Είναι φανερό το σφάλμα το οποίο κάνει ο Π. Κονδύλης. Αφού έχει διακρίνει μεταξύ ισχύος και ηδονής σε πλαίσιο κοινωνίας, δείχνει αδιαφορία απέναντι στην πιθανότητα να αποτελεί η ζωική ηδονή απώτερο στόχο της επίτασης της ισχύος. Στη συγκεκριμένη περίπτωση ο πορισμός ηδονής αποτελεί *απόφαση*, και ένας τρόπος για να επιτευχθεί αυτό σε μία οργανωμένη κοινωνία είναι η επίταση της ισχύος –εάν και εφ' όσον βεβαίως η ισχύς η οποία επιτείνεται και εξυπηρετεί έναν τέτοιο σκοπό.

[Ενστικτο της] αυτοσυντήρησης: Χομπσιανού τύπου εξηγητικό της ανθρώπινης συμπεριφοράς οντολογικό απόλυτο, το οποίο καθορίζει την οποιαδήποτε πράξη (ατομική/συλλογική). Η λειτουργία του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης δεν σημαίνει αυτόματα και την άρση της λειτουργίας λογικών μηχανισμών. Η αυτοσυντήρηση προηγείται αυτών στη συγκρότηση της δομής του πράττειν, ο δε Λόγος εργαλειοποιείται⁶⁸⁶, αφού λειτουργεί ως επιτελικό μέσο για την πραγμάτωση της αυτοσυντηρήσεως και κυρίως για την αύξηση της ισχύος. Η αυτοσυντήρηση ορίζεται ως «αξίωση ισχύος, και μάλιστα όχι απλώς με την έννοια της συντήρησης της ισχύος, αλλά κυρίως με την έννοια μιας τέτοιας διεύρυνσης της ισχύος, ώστε να

⁶⁸³ *HIO*, σελ. 46-47.

⁶⁸⁴ Έχοντας σαφώς υπ' όψιν του –όπως και αναφέρει-, τον Marquise de Sad και τις απόψεις του περί πορισμού ηδονής.

⁶⁸⁵ *HIO*, σελ. 47. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 17.

⁶⁸⁶ Βλ. *ΙΑ*, σελ. 138, όπου οι συναντήσεις μεταξύ εχθρών [αναφορικά με το περιεχόμενο εννοιών] «προϋποθέτουν μια κατά προσέγγιση τουλάχιστον ισορροπία δυνάμεων και αν ποτέ έχουν επιτυχία, ο λόγος πρέπει να αποδοθεί τελικά στην υφισταμένη κατανομή των δυνάμεων και όχι στον ίδιο τον διάλογο, ο οποίος έχει μάλλον τεχνική σημασία».

διασφαλίζεται η σχετική θέση ισχύος του εκάστοτε υποκειμένου απέναντι στη θέση ισχύος ανταγωνιστικών παραγόντων ικανών να προξενήσουν κατάσταση χρείας⁶⁸⁷. Τον πρώτο αυτό ορισμό της αυτοσυντήρησης συμπληρώνει ένας δεύτερος ορισμός: “Παρά την εντύπωση που υποβάλλει η γλώσσα, η αυτοσυντήρηση διόλου δεν είναι κατάσταση στατική ή παθητική· συντελείται πάντα μέσα σε μ[ί]α μεταβλητή, επομένως δυνητικά επικίνδυνη συγκυρία και απαιτεί συνεχή φυσικό και κοινωνικό μεταβολισμό, αν επιτρέπεται η έκφραση. Ιδίως[,] καθώς βρίσκεται αντιμέτωπη με την επιδίωξη άλλων υπάρξεων (υποκειμένων) να αυτοσυντηρηθούν, η αυτοσυντήρηση είναι υποχρεωμένη να ενταθεί και να γίνει αυτοεπίταση, προκειμένου να καταστεί δυνατή και η ίδια η συντήρηση⁶⁸⁸. Σαφώς, δεν θεωρώ περιττό να τονίσω τον ταυτολογικό χαρακτήρα των κονδυλικών θέσεων περί αυτοσυντήρησης και αυτοεπίτασης. Περισσότερο συγκεκριμένα, στον βαθμό κατά τον οποίο η αυτοσυντήρηση ούτως ή άλλως λαμβάνει χώρα σε κάθε υποκείμενο, δεν αναλύεται από τον Κονδύλη η μεταβλητή η οποία επιβάλλει την αναγκαιότητα μετάβασης από την αυτοσυντήρηση στην αυτοεπίταση. Περισσότερο απλά (και αντίστροφα): Τί απαγορεύει σε ένα υποκείμενο να αυτοσυντηρείται χωρίς να αυτοεπιτάσσεται, να μην λαμβάνει δηλαδή χώρα στον «αδιάκοπο αγώνα αύξησης της ισχύος»;

Στο σημείο αυτό, δύο ερωτήματα εγείρονται αναφορικά με τη σχέση μεταξύ αυτοσυντήρησης και ταυτότητας:

α. Αφού “με τον όρο «κανονιστικές αρχές» δεν εννοούμε απλώς τις συνήθειες ηθικές εντολές, παρά κάθε κοσμοεικόνα υποτυπωμένη με βάση την επιταγή της αυτοσυντήρησης και της διεύρυνσης της ισχύος ενός ατόμου ή μίας συλλογικής οντότητας⁶⁸⁹, τι απαγορεύει σε μία σχετικιστική κοσμοεικόνα να αποτελεί κανονιστική αρχή –ουσιαστικότερα: μία διατυπωμένη πλέον αντικειμενικά κανονιστική αρχή; Εδώ υπάρχει σοβαρό πρόβλημα. Πώς είναι δυνατόν η επιταγή της αυτοσυντήρησης να αποτελεί περιεχόμενο της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης και ταυτόχρονα να εκλαμβάνεται από τον ίδιο τον Κονδύλη ως “κανονιστική αρχή”;

β. Λόγω ποίου λόγου η φυσική λειτουργία της αυτοσυντήρησης⁶⁹⁰ θεωρείται από τον Κονδύλη ως ζητούμενο (αξίωση/αίτημα για αυτοσυντήρηση) η οποία συμβάλλει στη συγκρότηση της κοσμοεικόνας και συνακόλουθα της ταυτότητας;

Ουσιαστικά ο Κονδύλης αποδέχεται χωρίς να επιχειρηματολογεί υπέρ της παραδοχής του αυτής εκείνο το οποίο είναι ουσιαστικά υποχρεωμένος να αποδείξει: Το ότι το ένστικτο της αυτοσυντήρησης αποτελεί αναμφίλεκτα ακρογωνιαίο λίθο-ρυθμιστή της ανθρώπινης συμπεριφοράς είναι μία ιδέα που διατρέχει ολόκληρο σχεδόν το κονδυλικό αποφασιαρχικό επιχείρημα, οι δε αναφορές στην ερμηνευτική ισχύ της βρίσκονται σποράδην σε ολόκληρο το *IA*, αλλά και τα υπόλοιπα συστηματικά έργα του Π. Κονδύλη.

Ισχύς [Macht]: Η έννοια της ισχύος λειτουργεί ως πρωτεύον ερμηνευτικό κλειδί της κονδυλικής κοινωνικής ανθρωπολογίας όπως έχει ήδη αναφερθεί, και ορίζεται ως η “επιτυχής αυτοσυντήρηση μέσω μιας αυτοεπίτασης ικανής να διασφαλίσει ή να βελτιώσει τη σχετική θέση ενός ορισμένου φορέα ισχύος απέναντι

⁶⁸⁷ *IA*, σελ. 61.

⁶⁸⁸ *EIA*, σελ. 16-17.

⁶⁸⁹ *IA*, σελ. 18-19.

⁶⁹⁰ Πρβλ. την προαναφερθείσα διάκριση Hobbes-Spinoza, σύμφωνα με την οποία ως αυτοσυντήρηση θα πρέπει να εκλαμβάνουμε (απλώς) τη[v] φυσική μας τάση συντήρησης στο είναι (μας).

σε άλλους (δυνητικά) ανταγωνιστικούς⁶⁹¹. Η επίταση της ισχύος ενός εκάστου αποτελεί εγγενές desideratum, το οποίο εδράζεται βιοψυχικά στην ύπαρξη, συμπαράσύνοντάς την⁶⁹², και συνδέεται άμεσα με το ένστικτο της αυτοσυντήρησης (ως επιτελικός σκοπός του ενστίκτου, βλ. ανωτ.). Περισσότερο συγκεκριμένα, “ισχύς είναι λοιπόν η επιτυχής αυτοσυντήρηση μέσω μ[ί]ας αυτοεπίτασης ικανής να διασφαλίσει ή να βελτιώσει τη σχετική θέση ενός ορισμένου φορέα ισχύος απέναντι σε άλλους (δυνητικά) ανταγωνιστικούς. Αυτός ο ορισμός της ισχύος αληθεύει πλήρως και στο πεδίο των ιδεατών μεγεθών, ήτοι στο πεδίο όπου η αυτοσυντήρηση ατομικών ή συλλογικών υποκειμένων βιώνεται και ασκείται ως εκπροσώπηση και επιβολή ορισμένων θρησκευτικών αντιλήψεων, όπου επομένως οι αναγκαίοι για την αυτοσυντήρηση αγώνες διεξάγονται μέσω θεωριών και επιχειρημάτων⁶⁹³. Όπως η κοινωνία, έτσι και οι εκάστοτε επιστημονικές κοινότητες οργανώνονται υπό την ουσιαστική στο κονδυλικό έργο διάκριση Φίλος-Εχθρός⁶⁹⁴, ενώ πολλές φορές υπάρχει αντιστοιχία ανάμεσα στην κοινωνική με την επιστημονική συνομάδωση⁶⁹⁵, χωρίς όμως (και εδώ έγκειται η κονδυλική αντίφαση η οποία προκύπτει εντός του ίδιου του κειμένου) να αποτελεί η επιστημονική κοινότητα «αντανάκλαση» του κοινωνικοπολιτικού status⁶⁹⁶.

Για τον Κονδύλη, η έννοια της ισχύος αποκτά τη[ν] λειτουργική της θέση στην ερμηνευτική του σκοπιά πολύ νωρίς, ήδη από τη[ν] συγγραφή του *Entstehung der Dialektik*, όπου η ισχύς (ως εξουσία ή επιδίωξη σταθεροποίησης της εξουσίας της άρχουσας τάξης) αποτελεί κεφαλαιώδη προσληπτικά όρο ερμηνείας της πρώιμης εγγελιανής κριτικής στον καπιταλισμό. Αναλύοντας τους ιδεολογικούς όρους

⁶⁹¹ *EIA*, σελ. 160.

⁶⁹² Βλ. *IA*.

⁶⁹³ *EIA*, σελ. 17.

⁶⁹⁴ *EIA*, σελ. 17-18. Σημειώνουμε εδώ, ότι η διάκριση φίλος-εχθρός δεν αναφέρεται πάντοτε σε πρόσωπα. Βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 357: “Έτσι λοιπόν εχθρός και φίλος δεν είναι οπωσδήποτε πρόσωπα, αλλά μπορούν να είναι επίσης αξίες και κοινωνικές πρακτικές ή στάσεις, αφού μάλιστα υπό τις συνθήκες του πολιτισμού είναι κάτι κανονικό (και μάλιστα ενδεδειγμένο) να συνδέει κανείς τη φιλία και την εχθρότητα προς πρόσωπα με τη φιλία και την εχθρότητα προς αξίες”.

⁶⁹⁵ Η καθόλου πρωτότυπη παρατήρηση βρίσκεται στο *EIA*, σελ. 18.

⁶⁹⁶ *EIA*, σελ. 20: “Το δικό τους ειδοποιό στοιχείο [των επιστημονικών κοινοτήτων, προσθ. του συντ.] αποτελεί τη συνισταμένη του αγώνα μεταξύ ειδικά προικισμένων και μορφωμένων υποκειμένων, τα οποία συναπαρτίζουν μ[ί]α[ν] ιδιαίτερη κοινωνία και ασχολούνται με ιδιαίτερα προβλήματα -όχι την απλή αντανάκλαση του κοινωνικοπολιτικού και ιδεολογικού συσχετισμού δυνάμεων μέσα στην κοινωνία in magno, ούτε την απλή μετάφραση του τελευταίου στη γλώσσα του θεωρητικού-επιστημονικού πεδίου, μολονότι μ[ί]α τέτοια αντανάκλαση ή μετάφραση δεν αποτελεί σπάνιο φαινόμενο και διαμορφώνει τα περιεχόμενα του πεδίου αυτού ως προς τις κοσμοθεωρητικές προεκτάσεις τους”. Πέραν του ότι ο Κονδύλης δεν προσδιορίζει εάν χρησιμοποιεί τον όρο αντανάκλαση με τη μαρξική ή άλλη έννοια (επί παραδείγματι την ποππεριανή), η αντίφαση είναι ευκρινής. Δεχόμενοι ότι η επιστημονική κοινότητα δεν αποτελεί την “αντανάκλαση του κοινωνικοπολιτικού και ιδεολογικού σχηματισμού” πώς ταυτόχρονα “δεν αποτελεί σπάνιο φαινόμενο και διαμορφώνει τα περιεχόμενα του πεδίου αυτού ως προς τις κοσμοθεωρητικές προεκτάσεις τους”; Τέτοιου είδους αντιφατικές θέσεις διατρέχουν ολόκληρο το έργο του Κονδύλη, ωστόσο, πολλές φορές περνούν απαρατήρητες, ίσως και λόγω της απλότητας των διατυπώσεων η οποία τις προσδιορίζει. Λίγο παρακάτω, (ό.π., σελ. 18-19), θα επανέλθει καταλήγοντας σε ακόμα περισσότερο αντιθετικά συμπεράσματα: “Είναι αλήθεια, ότι η συνομάδωση των υποκειμένων μέσα σε αυτό το πεδίο μερικές φορές αντιστοιχεί grosso modo στη συνομάδωση μέσα στο ευρύτερο κοινωνικοπολιτικό πεδίο· το ερώτημα όμως είναι αν η αντιστοιχία αυτή αγγίζει και περικλείει το ειδοποιό γνώρισμα του θεωρητικού-επιστημονικού πεδίου, αν με άλλα λόγια τα ενεργά σε τούτο εδώ υποκείμενα πραγματώνουν την παραπάνω αντιστοιχία όχι απλώς ως κοινωνικά υποκείμενα, που έτσι κι αλλιώς είναι, αλλά και ως θεωρητικά-επιστημονικά υποκείμενα, τα οποία δρουν και αντιδρούν με ειδικούς τρόπους”. Ο Κονδύλης εξάλλου απαξιώνει εφάπαξ και την απλότητα προς όφελος επαλήθευσης των απόψεών του. Βλ. *EIA*, σελ. 41: “Η απλότητα μόνον κατ’ επίφαση αποτελεί επιταγή της οικονομίας της σκέψης όπως πίστευαν οι συμβατικιστές”.

σύμφωνα με τους οποίους παραλήφθηκε και μετασηματίστηκε η εγγεγραμμένη διαμεσολάβηση και συντηρητική/ευγενική κριτική του πρώιμου καπιταλισμού από τον συγγραφέα της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* και της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* του όρου *διαλεκτική*⁶⁹⁷, ο Κονδύλης θα αποφανθεί υπέρ της θέσης ότι η κριτική του υιοθετήθηκε υπό την οπτική μίας υπεράσπισης τελικά των νομοκατεστημένων συμφερόντων της αστικής τάξης⁶⁹⁸. Στην ανωτέρω περίπτωση, ισχύει ό, τι ειπώθηκε για την αδυναμία μίας αξιολογικά ελεύθερης σκέψης εντός της ερμηνευτικής σκευής του Π. Κονδύλη. Η έννοια της ισχύος (υπό τη σημασία της υπεράσπισης των κεκτημένων εξουσιαστικών προνομίων από την αστική τάξη) είναι ικανή να εξηγήσει τους λόγους για τους οποίους, οι γαιοκτήμονες αστοί επεδίωξαν τον “ιδεολογικό εξαγνισμό της θέσης εξουσίας τους”, δεν μπορεί όμως να ισχύσει το ίδιο και αναφορικά με τις προθέσεις του ίδιου του Hegel, καθώς ο ίδιος, “μολυσμένος από το μικρόβιο της αριστοκρατίας, επιχειρεί να πλήξει και να παραμερίσει το αιρετό των νομοθετικών οργάνων στο όνομα της γνώσης του αντικειμένου ή της εξειδίκευσης στο νομοθετικό έργο, που μπορεί κατ’ αυτόν να εξυπηρετηθεί καλύτερα από διορισμένους ανωτάτους υπαλλήλους”⁶⁹⁹. Βέβαια, η επιρροή του όρου της “ισχύος” δεν περιορίζεται στο πρώιμο έργο, αλλά συναντάται και στο ύστερο έργο του Κονδύλη, παίζοντας δομολειτουργικό ρόλο, (δομεί και λειτουργεί εντός της θεωρητικής του σκευής), αποτελώντας ουσιαστικά την πεμπτούσια του πολιτικού πράττειν εντός της κοινότητας⁷⁰⁰.

⁶⁹⁷ Για τη[ν] διδ. διατρ. του Π. Κονδύλη ως μία από τις σημαντικότερες που εξετάζουν την εγγεγραμμένη σκέψη της περιόδου της Ιένας, βλ. το άρθρο της Γ. Αποστολοπούλου, “Ο Κονδύλης και το ζήτημα της κοσμοεικόνας”, στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την “κοινωνική οντολογία”*, επ. ημερ., Ελληνικά Γράμματα-Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001 (όπου και επιπρόσθετη βιβλιογραφία υπέρ της άποψης αυτής). Πρβλ. τη σύνοψή της από τον C. Taylor, στο *JMH*, τόμ. 55, αρ. 1, Μάρτιος 1983, σελ. 100-102: “Είναι ένα πολύ πλούσιο βιβλίο, το οποίο βρίθκει λεπτομερειών. Το μεγαλύτερο μέρος της ερμηνείας το οποίο αφορά αποκλειστικά τη σχέση μεταξύ των τριών στοχαστών [Hölderlin, Hegel, Schelling, σημ. του συντ.] θα αμφισβητηθεί. Αλλά το βασικό περίγραμμα των πηγών και της καταγωγής αυτού του είδους της διαλεκτικής σκέψης, η οποία είχε τόσο μεγάλο αντίκτυπο στον πολιτισμό μας, είναι βάσιμο και οξυδερκές”, (σελ. 102, η μτφ. δική μου).

⁶⁹⁸ Βλ. *EDD*, σελ. 15-16: “Αν η επισκόπηση του νεαρού Hegel στις αντιφάσεις της καπιταλιστικής κοινωνίας εξυμνηθούν και η γονιμότητά τους για τη διαλεκτική αποκτήσει ισχύ, τότε δεν θα ληφθεί υπ’ όψιν ότι τα σχετικά συμπεράσματα του νεαρού Hegel (εννοούνται εδώ τα κρίσιμα για τη γένεση της διαλεκτικής χρόνια 1798-1803 κατά τα οποία ο Hegel εκπροσωπεί κοινωνικοθεωρητικές αντιλήψεις οι οποίες μάλιστα αντιφάσκουν με τις πολιτικές πεποιθήσεις του των χρόνων της Βέρνης δομικά και αναφορικά με το περιεχόμενο, -κάτι που σχετίζεται όμως στενά με τον εν τω μεταξύ ολοκληρωμένο ριζοσπαστικό φιλοσοφικομεταφυσικό αποπροσανατολισμό της σκέψης του), αποτελούν γενικά μία ανάληψη, τροποποίηση ή μετεξέλιξη κοινών τόπων ευγενούς/συντηρητικής κριτικής στον πρώιμο καπιταλισμό. Παράπονα π.χ. για τη βιομηχανική κατανομή της εργασίας ή εν πάσι περιπτώσει τη “μηχανική εργασία” εν’ όψει των συνεπειών της για την “Ουσία του ανθρώπου” προειδοποιήσεις πριν την εμφάνιση ενός διχάζοντος επικίνδυνα την κοινωνική ενότητα προλεταριάτου και οίκτος για την τύχη του’ αντίσταση κατά των γενικών και όχι μόνο των ταξικών διαφορών, αλλά δήθεν εναντίωση στην κατά της “ζωντανής πολλαπλότητας” ισοπεδωτική νομοθεσία, η οποία πρέπει να είναι συνδεδεμένη με μία επίσης ενιαία απρόσωπη γραφειοκρατική δημόσια μηχανή [Staatsapparat]: Όλα τα θεμελιώδη μοτίβα αυτής της ακόμα και σήμερα υπό τους πιο διαφορετικούς οινούς τόσο εκρηκτικής (brisante) πολιτιστικής κριτικής συναντώνται ήδη στον J. Möser και έπειτα στους Novalis, A. Müller και Fr. Baader, (για να περιοριστούμε μόνο στους Γερμανούς) και περιγράφουν πρωτογενώς έναν ιδεολογικό εξαγνισμό της θέσης ή απαίτησης εξουσίας του πατριαρχικού γαιοκτήμονα, ο οποίος αισθάνεται να απειλείται η ύπαρξή του από τη διάλυση της αστικής κοινωνίας αφενός από το σύγχρονο κράτος και αφετέρου από τη σύγχρονη βιομηχανία”, (η μτφ. δική μου).

⁶⁹⁹ Βλ. Στ. Γιακουμή, “Διαλεκτική Θεώρηση των εγκλημάτων”, *Φιλοσοφία και Παιδεία*, έτος 4^ο, τεύχ. 47-48, Μάιος-Αύγουστος 2008, σελ. 41-43, (σελ. 43).

⁷⁰⁰ Βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 281: “Δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι πίσω από το κατά βάση κενό περιεχομένου και απλώς σπουδαιοφανές ερώτημα «πώς γεννιέται η κοινωνία;» ή «πώς είναι δυνατή η

Σε όλα τα ανωτέρω εγείρονται μερικές εύλογες ενστάσεις. Η τέλεση οποιασδήποτε πράξης, δεν προϋποθέτει αξιολόγηση των αποτελεσμάτων, έστω και αν ως επιθυμητό αποτέλεσμα θεωρηθεί η αύξηση της ισχύος του ατομικού δρώντα; Ο Κονδύλης –ακόμα και αν δεν θα επιθυμούσε κάτι τέτοιο-, δεν αναγορεύει την επίταση ισχύος σε υπέρτατη αξία βάσει μίας –υπόρρητης έστω- αξιολογικής κλίμακας⁷⁰¹; Ακόμα και αν δεχτούμε ότι δεν υπάρχουν αντικειμενικές αξίες, δεν διαφαίνεται μία σαφέστατη διάκριση ανάμεσα σε μη υπάρχουσες αντικειμενικές αξίες και σε (υποκειμενική έστω) αξία της επίρρωσης της ισχύος; Γενικά, πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι τον κυρίαρχο ρόλο εντός του βασικού εννοιολογικού οπλοστασίου τον παίζει η ισχύς, έννοια η οποία εξαρτά τρόπον τινά όλες τις υπόλοιπες⁷⁰². Αυτός ακριβώς είναι ο λόγος δια τον οποίο η κονδυλική θεώρηση καθίσταται κυκλοειδής, εν αντιθέσει με τις μεγάλες θεωρητικές κατασκευές, οι οποίες χαρακτηρίζονται από μία έννοια συνέχειας⁷⁰³.

Όμως υπάρχουν άραγε περιπτώσεις στις οποίες η αύξηση της ισχύος δεν αναγορεύεται σε επίδικo θέμα; Ας πάρουμε ως παράδειγμα την περίπτωση που προαναφέρθηκε όπου δύο άνθρωποι συναντώνται τυχαία σε κάποιο χώρο, ένας δε εκ των δύο αναζητά έναν συγκεκριμένο προορισμό αλλά δεν γνωρίζει το πώς θα πάει στον προορισμό του. Κατά το προσφιλές, ζητάει πληροφορίες από τον άλλο για τον προορισμό του. Στον τόσο συνηθισμένο αυτό διάλογο, δεν εμφωλεύει τάση για κατίσχυση, αλλά αντίθετα, έχουμε ψήγματα αλληλεγγύης. Ακόμα και στην περίπτωση όπου ο γνωρίζων δεν πληροφορεί τον ρωτώντα εκουσίως, (έχει ως κοσμοεικόνα την άρνηση της παροχής βοήθειας, και με τον τρόπο αυτό επιτείνει την ισχύ της κοσμοεικόνας του, άρα και της ταυτότητάς του), δεν αυξάνει την ισχύ του έναντι ανταγωνιστικών υποκειμένων δυνητικά εχθρικών απέναντί του. Για τον

ύπαρξη της κοινωνίας και της κοινωνικής τάξης;» κρύβονται κανονιστικές-πολιτικές προτιμήσεις και αξιώσεις εξουσίας, δηλαδή στη σύσταση της κοινωνίας προβάλλεται κάθε φορά κατά κύριο λόγο αυτό που θέλει κανείς να υπογραμμίσει ως καθοριστικό αναφορικά με σημερινούς θεωρητικούς και πρακτικούς σκοπούς”.

⁷⁰¹ Βλ. Στ. Τσινόμερα, “Ο ρομαντικός μοντερνισμός του Π. Κονδύλη”, στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την Κοινωνική Οντολογία*, Επιστ. Ημερ., Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και Ελληνικά Γράμματα, Ιωάννινα, 2001, σελ. 37-71, ιδιαίτερα 44-45: “Σε αυτό το θεωρητικό σχήμα, [εννοεί το σχήμα της προτεραιότητας της συλλογικής αυτοσυντήρησης έναντι της ατομικής, βλ. *ΙΑ*, σελ. 132-142] η έννοια της ισχύος (Macht) εκλαμβάνεται ως θεμελιώδης ανθρωπολογική σταθερά, η οποία αποτελεί κοινωνική μεταμφίεση της ορμής για αυτοσυντήρηση. Η λειτουργία της συνίσταται στη συγκρότηση της ταυτότητας του υποκειμένου. Η ισχύς είναι «η επιτυχή αυτοσυντήρηση μέσω μιας αυτοεπίτασης ικανής να διασφαλίσει ή να βελτιώσει την σχετική θέση ενός ορισμένου φορέα ισχύος απέναντι σε άλλους (δυνητικά) ανταγωνιστικούς» [*EIA*, σελ. 160]. Η κονδυλική έννοια της ισχύος είναι μια κοινωνιολογικά άμορφη, έσχατη ανθρωπολογική σταθερά που αποτυπώνεται στις πλέον ποικίλους μορφές κατά την εξέλιξη των κοινωνικών σχέσεων. Δεν εξετάζεται ούτε η προέλευσή της ούτε η προνομιακότητά της. Η ισχύς αποτελεί το ανθρωπολογικό απόλυτο του Κονδύλη, υποβαστάζοντας ένα αίτημα απόλυτης εξήγησης του κοινωνικού είναι, την ίδια στιγμή που ο ίδιος ρητά στηλιτεύει τους κανονιστικούς/ορθολογιστές αντιπάλους του για το ίδιο σφάλμα”. Για τους κινδύνους οι οποίοι ελλοχεύουν στον πλήρη εξοβελισμό της απροσδιοριστίας από την εκφορά φιλοσοφικού λόγου βλ. ανωτ. υποσ. της παρούσας συγγραφής.

⁷⁰² Βλ. υποσ. 701, ανωτέρω.

⁷⁰³ Τόσο η μαρξική όσο και η βεμπεριανή οπτική διέπονται από ενιαίο νήμα στην εξήγηση των κοινωνικών φαινομένων, ξεκινώντας η μεν μαρξική από την ανάλυση του πρωτογενούς υλικού (ως άνθρωπος ορίζεται το ον το οποίο κατασκευάζει τα μέσα επιβίωσής του) και φτάνοντας μέχρι τις μέρες μας, η δε βεμπεριανή, αφορμώμενη από τις παρούσες συνθήκες και κατασκευάζοντας την αλυσίδα των αιτιών «προς τα πίσω», οδηγούμενη έτσι στην ανάλυση του ίδιου υλικού. Με βάση όλα όσα αναφέρονται εδώ, θα πρέπει να θεωρήσουμε τόσο τη μαρξική όσο και την αντίθετη της βεμπεριανή στόχευση ως πολυεδρικές θεωρίες (βλ. το ανάλογο σχήμα στο παρόν κείμενο) ενώ την κονδυλική ως μονοεδρική η οποία ξεκινά από και καταλήγει στην έννοια της ισχύος, σχηματικά ως *κυκλική και μόνο θεώρηση*, αφού το σημείο αναχώρησής της είναι ταυτόχρονα και σημείο άφιξης.

ερωτώντα, η ισχύς του μη αποκριθέντος παραμένει στο ίδιο επίπεδο. Εν προκειμένω, λειτουργεί ό, τι στον Kant αναφέρεται ως διάκριση μεταξύ διανοίας (*Verstand*) και Λόγου (υπό την έννοια του καθαρού Λόγου), *Vernunft*, όπου (και αντίθετα ακόμα και με καντιανές επιδιώξεις προς επίτευξη μίας καθαρής από την αισθητικότητα νόησης, η τελευταία χαρακτηρίζεται λόγω του ότι λειτουργεί αυτενεργώς, αυθόρμητα, τελώντας μία ουσιαστικά ασυνείδητη δράση, διαχωρισμένη σαφέστατα από την (ωστόσο προσβλέπουσα σε απόκτηση ισχυρής νόησης)⁷⁰⁴ βεβαιότητα του Ich Denke, “εγώ νοώ”, όπου τα δεδομένα των αισθήσεων αφού προσληφθούν από το υποκείμενο ώστε από την αταξία της πολλαπλότητας να συγκροτηθεί (ή ενοποιηθεί) το αντικείμενο της νόησης ως κατανοητό πλέον αντικείμενο⁷⁰⁵.

Οι απόψεις του Κονδύλη περί επίτασης της ισχύος, αν και ομοιάζουν αρχικά με τις αντίστοιχες Καλλίκλειες, τελικά προσεγγίζουν περισσότερο αυτές του Θρασυμάχου της *Πολιτείας*, καθώς ο Κονδύλης ουδέποτε αναφέρεται ρητώς στην έννοια του δικαίου του ισχυροτέρου όπως ο Καλλικλής. Η διαφορά έγκειται στο ότι ο Θρασύμαχος αμφισβητεί την συμβασιοκρατική ηθική, θεμελιώνοντας την εναντίον της θέση του στο ότι αποτελεί έκφραση της περιορισμένης νοημοσύνης και αδυναμίας της αγέλης (την ίδια στιγμή κατά την οποία ικανοποιεί το *Wille zu Macht* του κυβερνώντα), ενώ ο Κονδύλης αμφισβητεί ευθέως τον ίδιο τον αποχρώντα λόγο ύφανσης της ηθικοκανονιστικής σκέψης, την ορθολογική θεμελίωση των αξιών στο όνομα επίτευξης προσανατολισμού ικανού να εγγυηθεί την αυτοσυντήρηση. Επίσης (και είναι αρκετά σημαντικό), ο Κονδύλης στην επιχειρηματολογία του υπέρ της ερμηνευτικής προεδρίας της έννοιας της ισχύος εντός της θεωρητικής του οικοδομής υποπίπτει σε βιολογισμό, (βλ. επί παραδείγματι *ΙΑ*, σελ. 77)⁷⁰⁶.

Βασικότετοι εντός του εννοιολογικού οπλοστασίου της κονδυλικής περιγραφικής θεωρίας της απόφασης είναι οι όροι “**φίλος**” και “**εχθρός**”, οι οποίοι χρησιμοποιούνται εντός της κονδυλικής επιχειρηματολογικής σκευής σχεδόν πάντα στη μεταξύ τους συνάφεια. Το εξηγητικό σχήμα “**φίλος-εχθρός**”, σχήμα δανεισμένο από την εμπεδοκλεία φιλοσοφία [φιλότης-νείκος], χρησιμοποιούμενο με ρητές αναφορές στον υποστηρικτή του C. Schmitt⁷⁰⁷, αποτελεί ουσιαστικά τον αντιληπτικό

⁷⁰⁴ Δεδομένου πάντα του ότι το *Ich Denke*, “εγώ νοώ”, εκλαμβάνεται ως ισχυρότερος μηχανισμός σκέψης και συγκρότησης του γνωστικού αντικείμενου από το *Verstand*, (με την έννοια της κατά - νόησης), από την καντιανή γνωσιοθεωρία. Σημειώτεον ότι και οι δύο κατηγορίες σκέψης, διαχωρίζονται σαφώς από την έννοια του *Gedanke* όπου (ήδη ως μετοχή παρακειμένου του ρήματος *Denken*), δηλώνει την ίδια τη[v] «μονάδα νοήσεως», το υποκείμενο της νόησης (παραπέμπει δηλαδή όχι τόσο στη διαδικασία σκέψης όσο στο εργαλείο τέλεσης αυτής), στη δε αυστηριοκρατία (στην οποία άσκησε δριμυία κριτική ο Schiller, μπορεί να διατυπωθεί ως αντίλογος ότι ο Kant επεδίωξε να δείξει ότι ο άνθρωπος ενεργεί με τη διάνοια και όχι μόνο με τα συναισθήματα, επιδιώκοντας βραχυπρόθεσμα να αποδείξει ότι η αναγκαιότητα των αρχών του ηθικού πράττειν (και ο ανωτέρω διάλογος μεταξύ των δύο περαστικών υπερβατολογικά ως θεμελιωμένος στο ηθικό πράττειν μπορεί να εκληφθεί), αλλά και των ηθικών ενεργημάτων γενικά δεν εδράζεται στη λειτουργία των αισθήσεων και μόνο.

⁷⁰⁵ Υπενθυμίζω εν τάχει τον τρόπο με τον οποίο η *σύνθεση* αυτή λαμβάνει χώρα, ως σύνδεση προς μία κατεύθυνση «πράξεως» (συγκρότησης) των αντικειμένων της πολλαπλότητας η οποία “διεπεραιώνεται” από τη διάνοια (με την έννοια της προαναφερθείσης *Gedanke*, ως τελεστικό εργαλείο της *Verstand*), δεν προέρχεται δηλαδή από το αντικείμενο το οποίο αποτελεί αντικείμενο προς κατανόηση όπως οι *παραστάσεις*, αλλά είναι (αυτονόητα) *ικανότητα* της διάνοιας, ενώ συνδέεται πολλαχώς με την (επίσης ικανότητα) της *ανάλυσης*.

⁷⁰⁶ Βλ. το σχετικό παράθεμα. Για σχολιασμό, βλ. το προαναφερθέν άρθρο της Στ. Τσινόρεμα.

⁷⁰⁷ Το ερμηνευτικό σχήμα φίλος-εχθρός επανεισήχθη στη νεότερη φιλοσοφία από τον Δανό Søren Kierkegaard, σημαίνοντας έτσι την απαρχή της αντίθεσης στη νεότερη φιλοσοφία μεταξύ υπαρισμού και ηθικής-κανονιστικής φιλοσοφίας, με αποκορύφωμα ίσως τη διαμάχη μεταξύ υπαρισμού και φιλελεύθερου καντιανίζοντος ηθικισμού. Ο Κονδύλης (τηρουμένων βέβαια των αποστάσεων) διερμηνεύει τη χρήση του ανωτέρω σχήματος εντός του δικού του έργου, αναφέροντας ως γενεαλογικό του δέντρο τη χρήση του σχήματος από τον C. Schmitt. Ωστόσο, παρά τις σχέσεις συνεργασίας του C.

άξονα σύμφωνα με τον οποίο το δρων υποκείμενο προσανατολίζει τη[ν] γνωστική, αλλά και κυρίως ηθικοπρακτική συμπεριφορά του ως ενεργό πρόσωπο. Ως “φίλος” εκλαμβάνεται εκείνος του οποίου η κοσμοεικόνα ταυτίζεται ή τουλάχιστον συμπίπτει, σε μεγάλο βαθμό, με εκείνη του υποκειμένου, ως “εχθρός” εκείνος του οποίου η κοσμοεικόνα βρίσκεται (ή ενδέχεται να βρεθεί) σε *ρήξη* με την κοσμοεικόνα του υποκειμένου⁷⁰⁸, εμποδίζοντας κατά τον τρόπο αυτό την επίταση της ισχύος του. Περισσότερο συγκεκριμένα, ο Π. Κονδύλης, ορίζει στο *ΙΑ*, καλύτερα τον φίλο, και τον εχθρό: Στη “συνάφειά της με την κοσμοθεωρητική απόφαση, η έννοια του εχθρού μπορεί να συμπεριλάβει τα πάντα: την ανόργανη ή την οργανική φύση, την συλλογική ή ατομική απειλή, τον ξένο, τον γείτονα ή τον αδελφό –ακόμα και όψεις ή στοιχεία του οικείου Εγώ, αν φαίνονται να συνιστούν μειονεκτήματα στον αγώνα της ζωής. Εχθρός, [...], είναι κάθε τι, το οποίο εμπνέει φόβο, από το οποίο προέρχεται κίνδυνος”⁷⁰⁹ Στο *ΑΧ*, κάνει την αναφορά ανάμεσα στη δική του νοηματοδότηση της έννοιας “φίλος”, και εκείνης του Schmitt, όμως, πουθενά δεν φαίνεται πόσο ουσιαστικά η έννοια του κυριάρχου προκύπτει από τη σμιττική νοηματοδότηση της εν λόγω έννοιας. Ένα ακόμη περιγράμμα του εξηγητικού διπόλου φίλος-εχθρός δίδεται στο *ΠΑΝ*, όπου εξηγούνται οι λόγοι γιατί είναι δυνατόν οι ρόλοι φίλος και εχθρός να εναλλάσσονται⁷¹⁰. Πώς προκύπτει όμως η φιλία; “Η φιλία συγκροτείται ως ένωση

Schmitt με τον εθνικοσοσιαλιστικό γερμανικό χώρο, πρέπει να σημειωθεί ότι το ερμηνευτικό αυτό σχήμα εγκλωπώθηκε και από (υπαρξιστές) εχθρούς του εθνικοσοσιαλισμού (K. Jaspers, K. Barth), γεγονός το οποίο δεν διαφεύγει της προσοχής του Π. Κονδύλη, (βλ. *ΑΧ*, σελ. 104-116), σημείο στο οποίο ο Κονδύλης απαντά σε ερωτήσεις αναφορικά με την επιστημολογική συνάφεια ανάμεσα στον ίδιο και τον C. Schmitt. Για τη χρήση του σχήματος αυτού από τον Laclau, βλ. Θ. Λίποβατς, “Το καθαρό Πολιτικό ή μια (μετα-)μοντέρνα μορφή του πολιτικού βολонταρισμού”, *Αξιολ.* (περίοδος Β’), τεύχ. 14, Δεκέμβριος 2003, σελ. 217-241, (σελ. 218).

⁷⁰⁸ Βλ. π.χ. *ΠΝΘ*, σελ. 35: “Η αδυναμία ή άρνηση διαπίστωσης κοινών στοιχείων με τον αντίπαλο είναι απαραίτητη ψυχική προϋπόθεση για την ενθουσιαστική διεξαγωγή του αγώνα εναντίον του. Όσο βαθύτερα ριζώνει το περιεχόμενο μιας κοσμοθεωρίας στις μακροπρόθεσμες και βραχυπρόθεσμες πολεμικές της ανάγκες, τόσο λιγότερο, φυσικά, είναι διατεθειμένη να αναγνωρίσει ότι ορισμένες θεμελιώδεις εννοιολογικές δομές τις συμερίζεται με τον αντίπαλο”. Αναφορικά με τον τρόπο που η περιγραφική θεωρία της απόφασης και η συναφής εξηγητική της πράξη διερμηνεύει τους *μεθοδολογικούς όρους σύγκρουσης* μεταξύ των κοσμοεικόνων και όχι τα *περιεχόμενα* των κοσμοεικόνων αυτών, βλ. *ΙΑ*, σελ. 192-208, (όπου και το παράδειγμα σχετικά με την ενιαία εννοιολογική εξάρτηση της αριστοτέλειας-ακινάτειας (θεολογικής) και της αντίπαλης «ορθολογικής» [φιλοσοφικής σημ. του συντ.] κοσμοεικόνας, (τα εισαγωγικά στο “ορθολογικής” από τον ίδιο τον Κονδύλη). Πρβλ. τη μεθερμηνεία αμιγώς θεολογικών όρων στη σπιννοζική *Ηθική*, (την οποία, ως σημειωθεί, ο Κονδύλης διάβασε μόλις στα δεκατέσσερά του, βλ. *ΑΧ*, σελ. 36).

⁷⁰⁹ *ΙΑ*, σελ. 62.

⁷¹⁰ Βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 331: “Και κάτι ακόμη διακρίνει τη φιλία και την εχθρότητα στο ανθρώπινο και το κοινωνικοοντολογικό επίπεδο σε αντίθεση με το υπόλοιπο βασίλειο των ζώων: [Η] ανεξαρτησία τους ως σχέσεων από ουσιώδεις, δηλαδή προσιδιάζοντες στο είδος αμετάβλητους παράγοντες. Ενώ η παροικιακή προδιάθεση του λύκου απέναντι στο αρνί παραπέμπει στα ανυπέρβλητα εμπόδια στις σχέσεις ανάμεσα σε είδη ζώων, μέσα στο ανθρώπινο είδος δεν υπάρχει μ[ί]α ουσιώδης «ομοιότητα του είδους» που θα αποτελούσε μ[ί]α προδιάθεση για αιώνια φιλία, ούτε μ[ί]α «ξενικότητα του είδους» ως προδιάθεση για αιώνια εχθρότητα. Η φιλία και η εχθρότητα ως μορφές σχέσης είναι δομικά σταθερές, φίλοι και εχθροί εναλλάσσονται συνεχώς στην κατανομή των ρόλων. Στη δυναμική κίνηση της κοινωνικής σχέσης ρευστοποιούνται όλες οι ουσιώδεις ιδιότητες ή υποχωρούν –τουλάχιστον αναφορικά με τον καθορισμό του φίλου και του εχθρού. Ένα ορισμένο ατομικό ή συλλογικό υποκείμενο μπορεί από μ[ί]α άποψη να θεωρηθεί ουσία, αλλά αυτή μπορεί να βρεθεί ως ενεργητική ή παθητική τόσο στον εχθρό όσο και στον φιλικό πόλο του φάσματος της κοινωνικής σχέσης, δηλαδή από αυτή την άποψη πρέπει να εξετάζεται σύμφωνα με λειτουργικά κριτήρια. Αυτό το ήξερε ήδη ο παλαιός Ινδός συγγραφέας που ήθελε να ξεκαθαρίσει το ερώτημα αν η φιλία για κάποιον είναι έμφυτη ή επίκτητη, οπότε ξεχώρισε προσεκτικά τη διαρκή, χαρακτηριστική του είδους εχθρότητα μεταξύ σαρκοφάγων και φυτοφάγων ζώων από εκείνη μεταξύ των ανθρώπων: [Ο]ι άνθρωποι έχουν κάθε φορά τους λόγους τους, και μαζί με τους λόγους αλλάζουν και τη φιλική ή εχθρική στάση τους απέναντι στο

δρώντων εναντίον ενός κοινού εχθρού, αδιάφορο αν αυτό γίνεται για αμυντικούς ή επιθετικούς σκοπούς⁷¹¹. Την ίδια στιγμή, η εχθρότητα έχει διαβαθμίσεις⁷¹², ενώ η φιλία είναι εύθραυστη⁷¹³ και διακρίνεται σε ενεργητική, παθητική και ουδέτερη⁷¹⁴. Το δίπολο φίλος – εχθρός, οδηγεί κατά έναν τρόπο σε μία θεώρηση με βάση μία θεωρία παιγνίων⁷¹⁵. Ωστόσο η επίταση της ισχύος απογαλακτίζει, “απομυζά” την

ίδιο πρόσωπο. [*Pantschatantra* [[Παντσατάντρα]], II, § 30-32 = II, 162 κ.ε.]: «Για έναν λόγο συνάπτει κανείς φιλία, για ένα λόγο γίνεται κανείς και εχθρός· έτσι λοιπόν όποιος έχει μυαλό πρέπει άλλοτε να είναι φίλος κάποιου και άλλοτε εχθρός». Πρβλ. II, § 121 (122) = II, 189: «Κανένας δεν είναι απεριόριστα φίλος ή εχθρός ενός άλλου· με μί[ι]α εχθρική απέναντι στο φίλο στάση αποδεικνύεται εχθρός». Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 341: “Σε άλλο πλαίσιο εξηγήσαμε ότι, και γιατί, η ιδεατή πλευρά της εχθρότητας μεταξύ δύο υποκειμένων πρέπει να αποτελεί ένα σύνολο κοινών δομών της σκέψης και αντίθετων περιεχομένων [*Macht und Entscheidung*, ό.π., σελ. 67 κ.ε., 71 κ.ε.]. Στο πεδίο της δράσης οι κοινοί στόχοι δεν εγγυώνται τη φιλία, όπως και η ομοιότητα χαρακτηριστικών γνωρισμάτων ή οι τυπικές συγγένειες στον τρόπο σκέψης· δεν αποτελούν ασφαλώς ούτε έναν επαρκή λόγο για εχθρότητα. Το κοινό μίσος για ένα υποκείμενο ή αντικείμενο μπορεί να προκαλέσει εχθρότητα ανάμεσα σε δύο πλευρές, αν η καθεμ[ί]α από αυτές θέλει να έχει το αγαπημένο υποκείμενο ή αντικείμενο αποκλειστικά για τον εαυτό της. Το ίδιο συμβαίνει με τους κοινούς πρακτικούς στόχους. Τα κοινά σημεία δημιουργούν εδώ μί[ι]α φιλία όταν η πραγματοποίηση ενός στόχου πρέπει να επιβληθεί σε βάρος ενός τρίτου προσώπου ή να απαιτηθεί από αυτόν· πιθανότατα δημιουργούν εχθρότητα ότι η επίτευξη του κοινού στόχου κάνει αδύνατη ή άχρηστη την επίτευξή του από την άλλη πλευρά. Έτσι η φιλία δεν απορρέει από την ίδια την κοινότητα των στόχων, αλλά από τη συμφωνία για τη θέση και τη σημασία που θα έχει η κάθε πλευρά κατά την επιδίωξη του κοινού στόχου και τα πλεονεκτήματα που θα της αποφέρει η πραγματοποίησή του”.

⁷¹¹ *PAN*, τόμ. 1^α, σελ. 367. Βλ. και αμέσως παρακάτω, σελ. 367-368: “Πάρα πολλοί κοινωνιολόγοι είδαν την κοινή εχθρότητα ως «ένα από τα πιο δυνατά μέσα» επίτευξης της συνοχής [Λόγου χάρι ο G. Simmel, *Soziologie*, ό.π., σελ. 108, 139], άλλοι, παλαιότεροι και νεότεροι, έκαναν ένα βήμα παραπέρα και δήλωσαν ότι μόνον ο κοινός εχθρός συγκρατεί τα συλλογικά μορφώματα. [...] Εδώ δεν πρέπει να κρίνουμε ποια άποψη υπό ποιες συνθήκες ευσταθεί. Μπορούμε να θεωρήσουμε βέβαιο ότι η φιλία μπορεί να γεννηθεί και να έχει διάρκεια όταν οι φίλοι έχουν κοινούς φίλους και εχθρούς. [Αριστοτέλης, *Ρητορική Τέχνη*, 1381a 7-9, 13-17]”.

⁷¹² Βλ. *PAN*, τόμ. 1^α, σελ. 368-369.

⁷¹³ *PAN*, τόμ. 1^α, σελ. 371.

⁷¹⁴ Βλ. *PAN*, τόμ. 1^α, σελ. 373: “Στη διαβάθμιση της κοινωνικοοντολογικής θέσης της φιλίας συμβάλλει επίσης η διάκριση ανάμεσα στην ενεργητική και την παθητική φιλία, αν μπορούμε να το πούμε έτσι. Αν η αδιαφορία με την πλήρη σημασία της λέξης έχει το πολύ την κοινωνική αξία της σπανιότητας και καμ[μ]ί[ι]α κοινωνικοοντολογική σπουδαιότητα, η συχνά παρατηρούμενη ουδέτερη φιλία αποτελεί τρόπον τινά μί[ι]α ουδέτερη ζώνη μεταξύ της ενεργητικής φιλίας και της ενεργητικής εχθρότητας. Δ[ύ]ο πλευρές δίνουν με λόγια ή άλλα σημάδια η μί[ι]α στην άλλη να καταλάβει ότι δεν θέλουν να αναμειγνύονται στις υποθέσεις της εκάστοτε άλλης, διότι και οι δύο θεωρούν την υπάρχουσα κατανομή του κοινωνικού ζωτικού χώρου ικανοποιητική ή προς το παρόν απλώς αμετάβλητη. Η αμοιβαία διαβεβαίωση ότι θα αποφεύγει ο ένας τον άλλον και θα παραμείνουν «φίλοι» υπό την έννοια της μη εχθρότητας επισφραγίζεται μάλιστα μερικές φορές με στερεότυπες χειρονομίες ή με τη μη δεσμευτική εγκαρδιότητα ευφυολογημάτων, τα οποία θέλουν να δείξουν ακριβώς ότι και οι δύο πλευρές δεν έχουν την πρόθεση να ασχοληθούν στα σοβαρά –για καλό ή για κακό– τη μία με την άλλη. [...]”. Μία ακόμη διάκριση της φιλίας είναι η διάκριση μεταξύ φιλίας η οποία στρέφεται εναντίον τρίτων και (αυτόνομης) φιλίας μεταξύ δύο ή περισσότερων ατόμων. Βλ. *PAN*, τόμ. 1^α, σελ. 374.

⁷¹⁵ Αν δεχτούμε ότι η προσπάθεια αύξησης της ισχύος προϋποθέτει το (ή εν τέλει οδηγεί στο, αφού πρόκειται για έναν “αδιάκοπο αγώνα για απόκτηση κοινωνικής ισχύος”, βλ. *IA*) να υφίστανται κερδισμένοι και χαμένοι σε κάθε ανθρώπινη συναλλαγή (το από πού αντλεί βέβαια την ισχύ του αν δεν πρόκειται για οικονομικό/εξουσιαστική σχέση μεταξύ τους ο κερδισμένος παραμένει ένα ερώτημα –αν δεν πρόκειται για ένα είδος διανοητικής “απόλαυσης” μέσω της κατίσχυσης, ιδωμένη χωρίς παροπίδες η κονδυλική σκέψη μπορεί να οδηγήσει σε απρόσμενα αποτελέσματα-, τότε η λογική συνάφεια των θεωρητικών συνεπειών μεταξύ “περιγραφικής θεωρίας της απόφασης” και θεωρίας των παιγνίων είναι εμφανής. Αν και εκλαμβάνοντας (όπως επιθυμεί και ο Hayek, βλ. ανωτ. υποσ.) τη θεωρία των παιγνίων (και τη[ν] διαδικασία διεξαγωγής των παιγνίων) ως άμεσα εξαρτώμενη από τους παράγοντες *τύχη* και *δεξιότητα* θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ισχύς είναι δυνατόν να αυξάνεται (ή ανάλογα να μειώνεται) ανεξαρτήτως κοσμοεικόνας, η οποία ωστόσο συγκροτείται –και αυτό ο Κονδύλης δείχνει να

έννοια της φιλίας, στις οποίες βέβαια τη σύναψη ενδέχεται να συμβάλλει και ένα πλέγμα αξιών. Η περιγραφική θεωρία της απόφασης είναι όμοιος με τη θεωρία των παιγνίων καθώς η συμπεριφορά υπαγορεύεται τόσο από το ανωτέρω δίπολο, όσο και από τα αποτελέσματα τα οποία επιφέρει η σύναψη φιλίας (αύξηση της ισχύος), αλλά ακόμα και η αντιμετώπιση όσων έχουν διαφορετική κοσμοεποπτεία ως εχθρών (αύξηση της ισχύος καθώς υφίσταται επίρρωση της ταυτότητας, άρα και της κοσμοεικόνας). Κλείνοντας, ολόκληρη η κονδυλική τοποθέτηση μπορεί να εκληφθεί ως υπαγορευόμενη από μία μιχεβιουριστική οπτική. Ισχύς, αυτοσυντήρηση, επίτευξη μέγιστης ωφελιμότητας (αναλόγως τη συμπεριφορά) και άλλα στοιχεία της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης παραπέμπουν σε θεωρίες συμπεριφορισμού. Ο συμπεριφορισμός βέβαια ως μία έμμεση προσπάθεια χειραγώγησης και ελέγχου της ανθρώπινης συμπεριφοράς μπορεί να αποτελεί σοβαρή απειλή κατά της ανθρώπινης αυτονομίας. Στην ερμηνευτική αυτή οπτική του συμπεριφορισμού κινήθηκε η σχολή της Φραγκφούρτης (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Apel), ωστόσο δεν θα επιθυμούσα να επεκταθώ περαιτέρω.

Τέλος, οι κονδυλικές θέσεις μπορούν να εκληφθούν ως επιστημονικές απόψεις οι οποίες προσομοιάζουν περισσότερο σε ένα πλαίσιο *discovery*, παρά *justification* (σύμφωνα πάντα με το δόγμα του Λογικού Εμπειρισμού του Reichenbach, εντός του οποίου υφίσταται σαφής διάκριση μεταξύ *context of discovery* και *context of justification* με το οποίο και ασχολείται κυρίως βέβαια). Ο Κονδύλης δηλαδή, απλούστερα, απλώς “ανακαλύπτει νόμους”, παρά αιτιολογεί την ύπαρξή τους (και εκεί βέβαια έγκειται ένας ελάχιστος έστω βαθμός περιγραφικότητας, ωστόσο το ποσοστό αυτό της περιγραφικότητας δεν επαρκεί ώστε

το παραβλέπει-, με τα ήδη υπάρχοντα μέσα τα οποία διαθέτει το υποκείμενο (κοινωνική τάξη, πλούτο, μόρφωση, κ.λ.π.), συνεπώς ένα ήδη “ισχυρό υποκείμενο” δύσκολα μπορεί να απωλέσει την ισχύ του από ένα λιγότερο ισχυρό. Για τον Αγγελίδη (ό.π., σελ. 142-143), “το επιχείρημα του Hayek φαίνεται να είναι συμβατό προς μία χαρακτηριστική τάση της σύγχρονης οικονομικής θεωρίας που περιορίζει το αντικείμενό της στην ανταλλαγή, χωρίς καμία αναγκαία σύνδεση προς την παραγωγή / διανομή (M. Dobb, “On some tendencies in modern economic theory”, στο M. Dobb, *On Economic Theory and Socialism*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, σελ. 106). Το επιχείρημα καταλλαγής ωστόσο, στο μέτρο που προϋποθέτει συνθήκες μερικούς και ατελούς γνώσης των συνθηκών, είναι υποχρεωμένο να συνυπολογίσει τους όρους που υπερβαίνουν τον ορίζοντα της κατανάλωσης και αναφέρονται υπόρρητα στην παραγωγή. Τούτο όμως δεν έχει ως σκοπό την επανόρθωση των αρχικών υποθέσεων που έχουν ως αφετηρία τους την ανταλλαγή, αλλά αντίθετα συνδέεται με μια προσπάθεια περιορισμού των συμμετεχόντων στο παίγνιο, το οποίο υποστασιοποιείται πλέον ως ανταγωνισμός”, (η παραπομπή στον Dobb από τον ίδιο), θέση η οποία συνδράμει ακόμα περισσότερο στην πρόταση σύνδεσης της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης με τη θεωρία των παιγνίων, καθώς και οι δύο, παρά το ότι αρνούνται στις προϋποθέσεις κατασκευής των εννοιών τους τη δικαιοδοσία ενός γενικότερα ισχύοντος κανόνα ερμηνείας και ρύθμισης των σχέσεων ως σχέσεων μεταξύ “ισχυρών” και “ανίσχυρων” (αφέντη-δούλου, κεφαλαίου-εργατικής/παραγωγικής τάξης, κ.λ.π.), τον χρησιμοποιούν ωστόσο ερμηνευτικά [στο βαθμό τον οποίο εκλαμβάνουν ως “στόχευση” του δρώντος υποκειμένου τη διαίωνηση των σχέσεων αυτών (αύξηση της ισχύος σύμφωνα με τον Κονδύλη) - ιδιοτελής ορθολογικότητα, ακόμα και σε περιπτώσεις στις οποίες ως στόχευση μίας συνεργασίας ορίζεται το “κοινό συμφέρον” (θεωρία των παιγνίων)]. Για τον εντοπισμό της θεωρίας των παιγνίων στο έργο του D. Hume, (και συναφώς ως ενισχυτική επιχειρηματολογία υπέρ μίας φυσικαλιστικής προσέγγισης του κοινωνικού), βλ. P. Vanderschraaf, “The informal game theory in Hume’s account”, στο περιοδικό *Economics and Philosophy*, τόμ. 14, 1988, σελ. 215-247. Για τη θεωρία των παιγνίων γενικά, κυκλοφορεί και εξειδικευμένο περιοδικό (*International Journal of Game Theory*, στο εξής *JGT*), από το οποίο (αναφορικά και με τα όσα εδώ υποστηρίζονται περί της διαμάχης μεταξύ ορθολογισμού και σχετικισμού έχω διακρίνει το άρθρο “A conflict between sequential rationality and consistency principles” του A. Quesada (τεύχ. 31, I, 2002, σελ. 13-18, εντός του οποίου γίνεται και μία αναφορά στη θεωρία των παιγνίων ως προϋπόθεση (μεθοδολογία) κατάρτισης στρατηγικών επίτευξης “ωφέλιμων αποτελεσμάτων”, (σελ. 17), (διάβαζε “αύξησης της ισχύος”).

να αναγνωρίσουμε περιγραφικό χαρακτήρα στην “περιγραφική” θεωρία της απόφασης.

Σαφώς, ζητήματα όπως το ανωτέρω, δεν είναι κομβικής σημασίας για τον Κονδύλη, αφού ο ίδιος χαρακτηρίζει (υποτιμητικά) τους φιλοσόφους οι οποίοι τα εξέτασαν κατά καιρούς ως *κανονιστικούς*, διατηρώντας για τον εαυτό του –δίχως επαρκή δικαιολόγηση βέβαια όπως είδαμε–, τον τίτλο του περιγραφικού (και μόνο) στοχαστή. Όλα τα ανωτέρω βέβαια χρήζουν μίας κριτικής εκ των έσω. Για να γίνει σαφέστερα κατανοητό τι εννοώ με τον όρο «κριτική εκ των έσω», θα εξετάσω το ακόλουθο παράδειγμα: Η διάκριση την οποία εισάγει ο Κονδύλης αναφορικά με τη δική του θεωρία της απόφασης και τις προηγούμενες ντεσιζιονιστικές θεωρίες έγκειται σύμφωνα με τον ίδιο στο γεγονός ότι ενώ οι προγενέστερες θεωρίες είναι θεωρίες κανονιστικές, “στρατευμένες θεωρίες της απόφασης”, η δική του παραμένει αυστηρά περιγραφική⁷¹⁶. Ωστόσο, μπορεί να γίνει καταληπτή –μέσω της διακρίβωσης της σημαντικότητας του ερμηνευτικού σχήματος φίλος-εχθρός στην κονδυλική απόπειρα εξήγησης του κοινωνικού γίνεσθαι⁷¹⁷– αφενός η ανάδυση ακριβώς αξιολογικών ιεραρχήσεων από τη μεθοδολογική του σκευή τη στιγμή μάλιστα που ο ίδιος επικαλείται συνεχώς στο σύνολο έργο του την αδυναμία διαπίστωσης της αντικειμενικότητας τόσο των εννοιών όσο και των αξιών⁷¹⁸ και αφετέρου μία αποφασιαρχική κανονιστικότητα εφ’ όσον αυθόρμητα επιλέγονται απολύτως υπεριστορικά κριτήρια ερμηνείας του “κοινωνικού”. Ο ίδιος βέβαια, αδιακωλύτως, ανατρέχει στην ιστορία και την καταγραφή της ώστε να αντλήσει επιπρόσθετη επιχειρηματολογία υπέρ των απόψεών του⁷¹⁹. Παρότι γνωσιοθεωρητικός σκεπτικιστής, –διαφοροποιημένος ωστόσο από τους προγενέστερους σκεπτικιστές⁷²⁰,

⁷¹⁶ Βλ. *ΙΑ*, σελ. 10-11. “Η ίση απόσταση της δικής μας θεωρίας τόσο από τη στρατευμένη θεωρία της απόφασης όσο από τους αντιπάλους της δίδεται ήδη εξ αιτίας του περιγραφικού της χαρακτήρα. Γιατί, σε αντίθεση με αυτήν, και οι δύο παραπάνω αντιλήψεις εδράζονται σε κανονιστικές πεποιθήσεις. Η στρατευμένη θεωρία της απόφασης βλέπει την απόφαση όχι απλώς ως αναπόδραστη πραγματικότητα, αλλά την έχει αναγορεύσει σε καθήκον και συχνά την μετέτρεψε σε παθητική και δραματική τελετουργία’ γι’ αυτό και θα μπορούσε να ονομαστεί επιταγματική ή κανονιστική θεωρία της απόφασης”.

⁷¹⁷ Βλ. π.χ. *ΙΑ*, σελ. 113 κ.ε.. Η συχνότητα χρησιμοποίησης του σχήματος αυτού εν είδει ερμηνευτικής δικλείδας ασφαλείας αρκεί για την διαπίστωση της αναγωγής του σε ύστατη ερμηνευτική σταθερά από τον Π. Κονδύλη.

⁷¹⁸ Βλ. π.χ. *ΑΧ*, σελ. 100, *ΙΑ*, σελ. 124, 127, 129, 130-131, 135, (στη γερμανική έκδοση), όπου “δεν υπάρχουν «αξίες» καθαυτές ούτε η μία ανταγωνίζεται την άλλη: οι «συγκεκριμένες υπάρξεις» με την νοηματοδότηση των εννοιών επιχειρούν να ανατρέψουν ή να εδραιώσουν ορισμένες σχέσεις μεταξύ τους”.

⁷¹⁹ Βλ. π.χ. *ΑΧ*. Πρβλ. *ΕΔ*, *ΝΔ*, *ΚΜ*. Η συγγραφή ενός βιβλίου στο οποίο θα αναλύεται ο τρόπος με τον οποίο παραλαμβάνεται η περιγραφική θεωρία της απόφασης και χρησιμοποιείται ως ερμηνευτικό κλειδί της Ιστορίας της Φιλοσοφίας από τον Π. Κονδύλη βρίσκεται στους άμεσους στόχους μου.

⁷²⁰ Βλ. *ΑΧ*, σελ. 99-100: “Όπως ήδη συνεπάγεται η διαστολή ανάμεσα σε επιστημονικό και ηθικό-κανονιστικό ορθολογισμό, διόλου δεν συνάπτω τη θέση ότι οι ηθικές αξίες είναι σχετικές (δηλαδή προϊόντα συγκεκριμένων υποκειμένων σε συγκεκριμένες καταστάσεις) με κάποια μορφή γνωστικό σχετικισμό και σκεπτικισμό. Στο κρίσιμο αυτό σημείο η τοποθέτησή μου αντιτίθεται σε ολόκληρη την ίσαμε τώρα φιλοσοφική παράδοση, δηλαδή και στις δύο βασικές, αν και αντίρροπες, κατευθύνσεις της. Ο σκεπτικισμός συνέδεε πάντοτε, τόσο στις αρχαίες (σοφιστική, πυρρωνισμός) όσο και στις νεότερες εκδοχές του, την αδυνατότητα γνώσης των πραγμάτων με τη σχετικότητα και την μεταβλητότητα του καλού και του κακού, ενώ ο πλατωνισμός και οι ιδεοκρατικές τάσεις γενικότερα έκαναν ακριβώς το αντίστροφο: [...]. Κατά τη δική μου αντίληψη η γνώση των ανθρώπινων πραγμάτων είναι δυνατή, τουλάχιστον σε πρακτικώς επαρκή βαθμό –και ακριβώς η γνώση αυτή μας επιτρέπει την διαπίστωση ότι οι αξίες είναι σχετικές [...].” Όπως αναφέρθηκε, (βλ. ανωτ. υποσ. της παρούσας), ο Πυρρωνισμός δεν παραιτείται από την επιδίωξη γνώσης των “πραγμάτων”, ούτε καταλήγει σε γνωστικό σχετικισμό. Ερώτημα παραμένει το γιατί στο ανωτέρω απόσπασμα ο Κονδύλης αναφέρει ως έννοιες συγγενικές τον σχετικισμό με τον σκεπτικισμό. Η θέση του αυτή ωστόσο (δεν συνάγω τη θέση ότι οι ηθικές αξίες

εξαντικειμενικεύει το ερμηνευτικό αυτό σχήμα, κάθε φορά που το μεταχειρίζεται ως απόλυτο ερμηνευτικό κλειδί⁷²¹ των κοινωνικών “φαινομένων”. Έτσι, μπορεί να ειπωθεί ότι ο Κονδύλης τελικά κατέχει τα ανθρώπινα “πράγματα” και μάλιστα σε βαθμό επαρκή, ώστε να μπορεί να ερμηνεύσει το κοινωνικό επιστητό.

Ο Κονδύλης μέσα σε όλες αυτές τις απλουστεύσεις του (βιοψυχικό φαινόμενο, υπαρξιακή στράτευση, κ.λ.π.) λησμονεί ότι καθαρά φυσικές συνθήκες και ενδεχομενικότητες, όπως π.χ. το κλίμα, το φύλο, η ηλικία⁷²², το πολιτισμικό status, η ταξική καταγωγή και συνείδηση καθορίζουν τον “προσανατολισμό του υποκειμένου” –καλύτερα τη θέση του μέσα στον κόσμο-. Υποπίπτει ουσιαστικά σε έναν οντολογισμό, μία a priori θεωρία για τον κόσμο και είναι εμφανές ότι στα περισσότερα σημεία του έργου του υπερέχει η τάση να εξηγείται το “κοινωνικό” με βάση την ήδη συγκροτημένη θεωρία, παρά να προσαρμόζεται (ως εξελίξιμη και όχι στατική) η θεωρία στις διάφορες πτυχές του, να κατασκευάζεται δηλαδή η θεωρία αφενός με βάση το γενικό (ως όφειλε να επιδιώκει μία θεωρία η οποία αυτοχαρακτηρίζεται “περιγραφική”), αφετέρου όμως, και λαμβάνοντας υπ’ όψιν ακριβώς τον διαφοροποιημένο εκάστοτε χαρακτήρα να επιδιώκει την ανάλογη στην πολυσχιδεία του γενικού προσαρμογή της, προσαρμόζοντας ουσιαστικά “τον κόσμο στη θεωρία” παρά “την θεωρία στον κόσμο” κατά την εξεύρεση των σύστοιχων επιχειρημάτων⁷²³. Περισσότερο αναλυτικά: Κάθε κανονιστική σκέψη η οποία παίρνει

είναι σχετικές) αντιφάσκει με την έμμεση άποψή του ότι “από τη θέση «δεν μπορώ να γνωρίζω τα πράγματα» συνάγεται η θέση ότι «δεν μπορώ να γνωρίζω αν οι αξίες είναι αντικειμενικές»” (ΑΧ, σελ. 100).

⁷²¹ Βλ. κυρίως ΙΑ, σελ. 137: “Γιατί το γεγονός, ότι όλες οι πλευρές κηρύσσονται πρόθυμες να διατυπώσουν την εκάστοτε επιθυμία τους με τη βοήθεια μιας κεντρικής έννοιας, δεν σημαίνει ότι υφίσταται αυτόματα μια βάση συνεννόησης μεταξύ τους, αλλά ότι η συγκεκριμένη φάση της ιστορίας (των ιδεών) τους έχει επιβάλλει να συμφωνήσουν πως οι εχθροί θα συναντηθούν θέλοντας και μη πάνω σ’ ένα ορισμένο πεδίο μάχης, όπου θ’ αγωνιστούν για να κατακτήσουν το μονοπώλιο της ερμηνείας εννοιών όπως Θεός, Άνθρωπος, ορθός Λόγος, Ελευθερία, Ηθική, κ.τ.λ.[.] Αν δύο ή περισσότερα υποκείμενα συνεννοηθούν μεταξύ τους πάνω στη βάση μιας κεντρικής έννοιας, τούτο δεν σημαίνει διόλου ότι η έννοια αυτή είναι κατάλληλη να λειτουργεί παντού και πάντοτε ως μέσο συνεννόησης, παρά απλώς σημαίνει ότι τα παραπάνω υποκείμενα συναντήθηκαν ως φίλοι”. Πρβλ. την έννοια της «συνομάδωσης» στο κονδυλικό έργο. Για αντίθετη άποψη βλ. την έννοια του σωματείου κατά τον Hegel, η οποία αντιτίθεται εξίσου και στον M. Weber. Στον Κονδύλη μπορεί να αντιπαραβληθεί ότι αντιφάσκει, όταν κατά την υπεράσπιση των θέσεών του παραβλέπει ότι κάθε μορφή κοινωνικοποίησης η οποία συντελείται με τη δημιουργία ενώσεων, έχει εξ’ ορισμού ως συστατικά της στοιχεία:

α. Τη γενική παραδοχή και συμφωνία ως προς το περιεχόμενο ρυθμιστικών κανόνων, και

β. Τη δραστηριοποίηση των μελών της ομάδας με βάση τους συγκεκριμένους κανόνες, (οπότε η προσχώρηση του ατόμου στην ομάδα, ούσα εθελούσια, καταργεί (θεωρητικά πάντα) “γενετικά” τη δυνατότητα να υφίστανται εχθρικές εντός της ομάδας σχέσεις.

Περισσότερο απλά: Αν τελικά η επιδίωξη αύξησης της ισχύος οδηγεί σε σχετικισμό αναφορικά με το περιεχόμενο και τη δικαιοδοσία των αξιακών εννοιών, παραμένει ερώτημα ο τρόπος με τον οποίο έχουν διαμορφωθεί οι κανόνες ρύθμισης της ομάδας, κοινότητας, κράτους, κ.λ.π., ως αποτελέσματα συναίρεσης ανόμοιων (ή και εντελώς αντίθετων) αξιών. Δεχόμενοι ότι οι κανόνες αποτελούν απλώς “εργαλεία” αύξησης της ισχύος, πέραν του ότι η τελευταία ανακηρύσσεται σε *αζία* [της οποίας μάλιστα η νομιμότητα γίνεται προσπάθεια να θεμελιωθεί μέσω ακριβώς των συγκεκριμένων κανόνων, οι οποίοι, από ρυθμιστές της κανονικότητας (ή τουλάχιστον της *επιδίωξης κανονικότητας*) στη λειτουργία της ομάδας, λειτουργούν πλέον ως *επιχειρήματα δικαιολόγησης* της νομιμότητας τοποθέτησης της ισχύος στην κορυφή της σκοποθεσίας], η αντίφαση μπορεί να εντοπιστεί στο σχήμα “μη δεσμευτικότητα των αξιών – ισχυρή δεσμευτικότητα της αξίας της ισχύος”.

⁷²² Εδώ βέβαια δεν υπονοώ μία καθαρά υλιστική τάση τύπου Cabanis όπου η ψυχική ζωή καθορίζεται σε κάθε περίπτωση από το σώμα και τις φυσικές του σχέσεις, αλλά τουλάχιστον την συναρμοδιότητα των φυσικών λειτουργιών αυτών στην διαμόρφωση “ταυτότητας” και “κοσμοεικόνας”.

⁷²³ Φαίνεται έτσι να προωθείται στον Κονδύλη μία *σημασιολογική* αντιμετώπιση της ίδιας της θεωρίας του, υπό την έννοια του ότι οι παρατηρούμενες κανονικότητες έχουν τη δυνατότητα να ενσωματωθούν

τον εαυτό της στα σοβαρά, οφείλει να αντιμετωπίζει όλες τις παραμέτρους της πολιτικής και κοινωνικοποιημένης ζωής, την ίδια στιγμή που κατά τον Κονδύλη υφίσταται συνομάδωση και ερμηνεία των παραμέτρων αυτών υπό το πρίσμα γενικών εννοιών όπως ισχύς, γούστο, μελαγχολία, φίλος – εχθρός, κ.ο.κ..

Κλείνοντας, ο Κονδύλης κάνει μετατόπιση του νοήματος της αντικειμενικότητας από το επίπεδο της θεωρίας στο επίπεδο της πράξης και έναν σαφή –έστω και υπόρρητο- λανθασμένο διαχωρισμό μεταξύ των δύο όταν προσπαθεί να ερμηνεύσει το ορθολογικό επιχείρημα. (Στα παραθέματα τα οποία αναφέρεται σε παρατάξεις, βλ. *ΙΑ*, σελ. 19).

Σε όλα τα παραπάνω (αρχής γενομένης του παρόντος υποκεφαλαίου), συνίσταται κατά τον Π. Κονδύλη ο αυστηρά περιγραφικός χαρακτήρας της δικής του θεωρίας της απόφασης, περιγραφικότητα η οποία τον οδηγεί στο να καταλήξει ότι: “[η] δική μας περιγραφική θεωρία της απόφασης δεν δέχεται λοιπόν ούτε την απόφαση ως υπαρξιακό Δέον ούτε την καθηκοντολογική σύνδεση των αποφάσεων με κάποιο Δέον δήθεν αντικειμενικό. Ενάντια στους αντιπάλους της στρατευμένης θεωρίας της απόφασης πρέπει να τονιστεί ότι το να καταπολεμά κανείς τη θεωρία της απόφασης και το να βρίσκεται ο ίδιος εντελώς έξω από το πεδίο εφαρμογής της είναι δύο εντελώς διαφορετικά πράγματα, με άλλα λόγια, ότι πίσω από τη δήθεν εδραία αντικειμενικότητα του Δέοντος μπορεί θαυμάσια να κρύβεται η πλαστική υποκειμενικότητα της απόφασης. Ενάντια στη στρατευμένη ή κανονιστική θεωρία της απόφασης μπορούμε πάλι να πούμε πως η θέση, ότι κάθε πράξη και κάθε σκέψη έτσι κι αλλιώς στηρίζεται σε μ[ί]αν (όχι αναγκαστικά προσωπική και συνειδητή) απόφαση, κάνει αυτόματα εντελώς περιττό τον δεοντολογικό χαρακτήρα της απόφασης. Μονάχα αυτός ο διπλός παραμερισμός της κανονιστικής θεώρησης καθιστά δυνατή την καθαρά περιγραφική θεωρία της απόφασης. Αλλά και αντίστροφα: μονάχα η κατανόηση του γεγονότος, ότι η επικράτηση της κανονιστικής θεώρησης αποτελεί κοινωνική αναγκαιότητα, επιτρέπει στη θεωρία τούτη να παραμείνει περιγραφική, δηλαδή αξιολογικά ελεύθερη. Τούτο μπορεί να φαίνεται παράδοξο και όμως, αν δούμε τα πράγματα βαθύτερα, η αξιολογική ελευθερία στο επίπεδο της θεωρίας και η αναγνώριση της υπεροχής της αξιολογικής και κανονιστικής σκέψης στο πρακτικό πεδίο είναι αδιαχώριστες μεταξύ τους. Γιατί απολύτως αξιολογικά ελεύθερη είναι μια θεώρηση όχι ήδη επειδή συνειδητοποίησε την υποκειμενικότητα και τη σχετικότητα των αξιών, αλλά από τη στιγμή που η ίδια παραιτείται ολότελα από το ρόλο του διαφωτιστή και του θεραπευτή –κοντολογής: από το ρόλο του ηγέτη· άλλωστε η ροπή προς την κανονιστική θεώρηση πηγάζει κατά πρώτο ρόλο από την επιθυμία να παίξει κανείς έναν τέτοιο ρόλο⁷²⁴. Η αξιολογικά ελεύθερη γνώση δεν μπορεί να θέσει ως στόχο της τη διάλυση των ψευδαισθήσεων, γιατί η ίδια έγινε αξιολογικά ελεύθερη μόνο και μόνο χάρη στη διαπίστωση ότι οι ψευδαισθήσεις δεν διαλύονται, και μάλιστα είναι βιοτικά αναγκαίες⁷²⁵. Για τούτο η αξιολογικά ελεύθερη γνώση υποχρεωτικά παραμένει στο

στο θεωρητικό μοντέλο, ώστε ολόκληρο το σύστημα να εμφανίζει την κανονικότητα (την κανονικότητα υπό την κονδυλική ερμηνευτική τοποθέτηση βέβαια) και να μπορεί να αντιμετωπισθεί ως σύστημα στο οποίο *όντως* εφαρμόζεται το θεωρητικό κατηγορημα (“συμμόρφωση”, διόπτευση του κόσμου σύμφωνα με τα επιχειρήματα της θεωρίας (περισσότερο ορθά: ώστε τα επιχειρήματα να αποδεικνύονται ορθά), και όχι το αντίστροφο, βλ. ενδ. το έργο των Giere, Van Fraassen, Suppe, Sneed). Ωστόσο, στο *IAN*, ο Κονδύλης κρατά μία μετριοπαθέστερη στάση.

⁷²⁴ Αυτό βέβαια παραμένει πάντοτε στα πλαίσια της υπόθεσης.

⁷²⁵ Για τη[ν] δική του θεώρηση, *όντως* δεν διαλύονται. Οι ψευδαισθήσεις όμως διαλύονται και σε αυτό αποσκοπεί η “κανονιστική” αξιολογικά δεσμευτική θεωρία. Εξάλλου, αντιφάσκει γιατί λίγο παραπάνω

περιθώριο και απευθύνεται σε όσους είναι σε θέση να εκτιμήσουν γνώσεις και διαπιστώσεις πρακτικά περιττές ή και ανασχετικές. Αν σε ορισμένες εποχές γνωρίζει περισσότερη δημοσιότητα, ο λόγος είναι απλώς ότι η κανονιστική σκέψη βρίσκεται σε κρίση και θέλει να αυτοεπιβεβαιωθεί ασκώντας πολεμική εναντίον και αναζητώντας αποδιοπομπαίους τράγους. Επειδή η αξιολογικά ελεύθερη σκέψη δεν πρόκειται ποτέ να κερδίσει την ευρύτερη κοινωνική επιδοκίμασία⁷²⁶, γι' αυτό και η δημόσια εμφάνισή της έχει ως μόνο αποτέλεσμα να κινητοποιούνται οι εχθροί της και να εκλεπτούνται τα επιχειρήματα των κανονιστικών θεωριών. Αυτό δεν είναι ούτε καλό ούτε κακό, απλώς είναι αναπόφευκτο. Αν τα πράγματα ήταν διαφορετικά, τότε ο κόσμος αυτός θα γινόταν άλλος, δηλαδή δεν θα ήταν πια ο κόσμος, από την περιγραφή του οποίου προέκυψε η αξιολογικά ελεύθερη θεώρηση⁷²⁷. Τα επιχειρήματα (και σ' αυτό θα συμφωνούσε και ο ίδιος ο Κονδύλης) εκλεπτούνται όχι λόγω του ότι έχουν μόνο να αντιμετωπίσουν την περιγραφική θεωρία της απόφασης, η οποία -αν δεχτούμε και τον Κονδύλη- αναλύει όχι τόσο το περιεχόμενο, αλλά τη μορφολογία των αντιπάλων θεωριών, αλλά επειδή συναντούν περισσότερο εκλεπτυσμένα επιχειρήματα στην "αντίπαλη όχθη", στην οποία ακριβώς ο Κονδύλης έχει θέσει εαυτόν αφού η ίδια η περιγραφική θεωρία της απόφασης συγκροτείται ως αντίθετη τόσο στις προγενέστερες (κατά Κονδύλη κανονιστικές) όσο και τις αντίπαλες (αυτοχαρακτηριζόμενες άνευ ενοχών) κανονιστικές θεωρίες.

Με το παραπάνω στρατήγημα, ο Κονδύλης μεταθέτει το βάρος της επιχειρηματολογίας στον αντίπαλο, και το στρατήγημά του έγκειται στο ότι υποστηρίζει ότι η δική του θεώρηση γίνεται αντικείμενο κριτικής επειδή η αντίπαλη θεώρηση βρίσκεται σε κρίση. Η αντίφαση στην ανωτέρω θέση, εντοπίζεται στο ότι ο ίδιος δεν κρίνει απαραίτητο να αναλογιστεί ότι και η δική του θεωρία όχι μόνο συναρμόνεται ως πολεμική στις "αντίπαλες", (άρα αφενός οργανώνεται με βάση τα πλαίσια τα οποία ο ίδιος θέτει, αφετέρου όμως η ίδια της η κατάθεση αποτελεί διεκδίκηση θεμελίωσης, όσο και αν ο Κονδύλης υπογραμμίζει ότι η ίδια η δημοσίευση της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης αποτελεί σφάλμα από εκείνον ο οποίος την καταθέτει⁷²⁸).

Σύμφωνα με τα ανωτέρω, η (εδώ) συστράτευση με την κανονιστικότητα περισσότερο προκύπτει παρά αποφασίζεται. Περισσότερο συγκεκριμένα: Η συστράτευση με την κανονιστικότητα προκύπτει από τα θεωρητικά ολισθήματα τα οποία συνεπάγεται η "περιγραφική" θεωρία της απόφασης καθώς και από την αδυναμία της να εγγυηθεί την εγκυρότητα κανονιστικών δεσμεύσεων με αναφορά στο αντικειμενικό, δεσμεύσεις οι οποίες θα διέπουν τη λειτουργία της κοινωνικής αναπαραγωγής και πράξης. Σε πολιτικό επίπεδο, το ηθικοδικαιικό πλαίσιο αρωγής της σύστοιχης με την κοινωνική πράξη επιχειρηματολογίας μπορεί να θεμελιωθεί μόνο στη βάση μίας κριτικής φιλοσοφίας όπου ως ορθός λόγος δεν θα θεωρείται η επιδίωξη για τη μεγαλύτερη δυνατή ωφέλεια του ατόμου, αλλά το εργαλείο διεκδίκησης του ειδικού βάρους εννοιών υπό αμφισβήτηση όπως αλλυλεγγύη, εθελοντισμός, συνεργασία κ.λ.π..

έχει παραδεχτεί την "υπεροχή της κανονιστικής σκέψης στο πρακτικό πεδίο". Η ανωτερότητα αυτή έγκειται ακριβώς στη[ν] δυνατότητά της να διαλύει τις ψευδαισθήσεις.

⁷²⁶ Έχω την άποψη ότι την έχει κερδίσει ήδη, και ότι οι δε δεσμευτικές αντίπαλες θεωρίες δεν κάνουν τίποτε άλλο παρά να επιδιώκουν την άρση της σε θεωρητικό επίπεδο, μία μάχη η οποία λαμβάνει χώρα καθημερινά. Έτσι, μπορεί να ειπωθεί, ότι η "περιγραφική" θεωρία της απόφασης κερδίζει τη γενικότερη αποδοχή όταν της επιτρέπεται να την κερδίσει.

⁷²⁷ *ΙΑ*, σελ. 13-15.

⁷²⁸ Βλ. *ΙΑ*, σποράδην.

III. Προς μία κριτική του Π. Κονδύλη με βάση την χαμπερμασιανή ηθική του διαλόγου.

Ερώτημα παραμένει ωστόσο –εν συναφεία και με τα ανωτέρω- ο τρόπος με τον οποίο πραγματοποιείται το πέρασμα από τη θεωρητική στην πρακτική ορθολογικότητα. Τον τρόπο αυτό θα προσπαθήσω να καταδείξω στο παρόν υποκεφάλαιο έχοντας ως κεντρικό άξονα το έργο του J. Habermas.

Πριν την ανακατασκευή των χαμπερμασιανών θέσεων που εφάπτονται των προβλημάτων μεθοδολογίας των κοινωνικών επιστημών, θα ήθελα να σκιαγραφήσω εν τάχει την υφή του διαλόγου γύρω από τη μεθοδολογία των επιστημών αυτών, αρχής γενομένης λίγο μετά το 1900, ώστε να τοποθετηθούμε με περισσότερη προσοχή στα ζητήματα τα οποία εξετάζει το παρόν κείμενο. Εν έτει 1913, και ενώ ήταν σχετικά πρόσφατη η διαίρεση μεταξύ *Naturwissenschaften* (φυσικών / νομολογικών) και *Geisteswissenschaften* (πολιτισμικών/πνευματικών/ιστορικών) επιστημών, από τους Windelband, Dilthey, και Rickert, το ερώτημα αν έχουν τελικά τη δυνατότητα οι κοινωνικές επιστήμες να αποτελέσουν αυστηρές επιστήμες στο πρότυπο των φυσικών επιστημών⁷²⁹, ικανές να διατυπώσουν γενικευτικούς νόμους καθολικής ισχύος, απασχολεί ολοένα και περισσότερο τη σκέψη κοινωνιολόγων μεγάλων θεωρητικών κατασκευών. Ο M. Weber, καθηγητής του τμήματος Ιστορικών-Φιλοσοφικών σπουδών του Πανεπιστημίου της Χαϊδελβέργης, έχοντας υπ' όψιν του το μαρξικό αλλά και εγγελιανό έργο, συνοψίζει τη δική του τευτονικού τύπου μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών σε ένα κείμενο το οποίο θα αποτελέσει ορόσημο για τις μετέπειτα γενεές κοινωνιολόγων και θεωρητικών των κοινωνιολογικο-οικονομικών επιστημών. Το κείμενο επιγράφεται *Σχετικά με ορισμένες κατηγορίες της κατανοούσας κοινωνιολογίας*⁷³⁰, και η συγγραφή του τοποθετείται γύρω στο 1913. Έχοντας ως σημείο στόχευσης της (εν μέρει θετικιστικής) επιστημολογίας του την επίτευξη της *Wertfreiheit*, και υπό το πρίσμα ότι η σχέση του κοινωνικού επιστήμονα με την κοινωνία είναι μία σχέση αξιακή (*Wertbeziehung*), ο Weber, στο εν λόγω κείμενο θα αναφερθεί πολλαχώς στη διάκριση μεταξύ του “κατανοεΐν” και του “ερμηνευτικώς εξηγεΐν”⁷³¹ στις κοινωνικές επιστήμες. Η βεμπεριανή επιστημολογία η οποία αντιπαράκειται όχι μόνο στο μαρξικό αλλά και στο εγγελιανό επιστημολογικό μοντέλο στοχεύει στην κατασκευή ενός επιστημονικού ιδεοτυπικού ορθολογισμού με βάση μία τυπικολογική κατασκευή των ερευνητικών προγραμμάτων των κοινωνικών επιστημών σύμφωνα με την οποία οι επιστήμες αποκτούν το ανάλογο επιστημονικό τους status σε ένα αυστηρά

⁷²⁹ Είχε προηγηθεί η ανακάλυψη της ατομική θεωρίας από τον Plank, αλλά και ταυτόχρονα οι θεωρίες της σχετικότητας του Einstein, με τον δε απόηχο των μηχανιστικών αντιλήψεων περί φιλοσοφίας των προγενέστερων χρόνων να δημιουργεί ακόμα περισσότερα ερωτηματικά για τον χαρακτήρα των κοινωνικών επιστημών. Προς διάσωση των θεμελίων των κοινωνικών επιστημών από τη συζήτηση περί της μεθόδου (αφού οι άνθρωποι είχαν πάψει πλέον να αποτελούνται από σώμα/ψυχή, θυμοειδές/επιθυμητικό/λογιστικό, conatus κ.λ.π.), ανέλαβαν να απαντήσουν αρχικά ο Bergson και ο Heidegger, εν συνεχεία δε, ο M. Weber. (Οφείλω βέβαια να μηνμονεύσω -από την πλευρά της Πολιτικής Οικονομίας- και τον K. Marx).

⁷³⁰ Max Weber, “Σχετικά με ορισμένες κατηγορίες της κατανοούσας κοινωνιολογίας”, μτφ. Θ. Βασιλείου, στο *Επιστημολογία των κοινωνικών Επιστημών*, επιμ.: Γ. Κουζέλης, Κ. Ψυχοπαίδης, Νήσος, Αθήνα, 1996, σελ. 137-190, (περιλαμβάνεται στα *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1951).

⁷³¹ “Εκείνο όμως κατά του οποίου θα αντιδρούσε η κοινωνιολογία θα ήταν η υπόθεση ότι «κατανοεΐν» και αιτιοκρατικώς «εξηγεΐν» δεν έχουν σχέση μεταξύ τους, όσο αληθές και αν είναι ότι ξεκινούν την εργασία τους από αντίθετους πόλους του γίνεσθαι”, Βλ. “Σχετικά με ορισμένες κατηγορίες της κατανοούσας κοινωνιολογίας”, ό.π., σελ. 147.

διαρθρωμένο εννοιολογικά θεωρητικό σύστημα. Ζητούμενο της βεμπεριανής κοινωνιολογίας είναι η επιδίωξη της αντικειμενικότητας μέσω του εξοβελισμού των αξιολογικών κρίσεων ως κρίσεων υποκειμενικών -ακόμα και αν τελικά η αξιολογικά ουδέτερη συγκρότηση μίας θεωρίας δεν κρίνεται από τον ίδιο τον Weber εφικτή, αλλά -και κυρίως-, ο χωρισμός των κοινωνικών επιστημών από την ιστορική (ιδεαλιστική σύμφωνα με τον ίδιο) μέθοδο του Marx αλλά και του Hegel, καθώς και την ψυχολογία⁷³². Έτσι, επιχειρείται στο βεμπεριανό μοντέλο της κοινωνιολογικής έρευνας ο αποκλεισμός της αναστοχαστικής κρίσης και οι σχέσεις που προκύπτουν ως αποτελέσματα της αναστοχαστικής σκέψης (παραγωγικές σχέσεις, σχέσεις εργασίας στην αστική κοινωνία, ό, τι γενικότερα θα μπορούσαμε εν συντομία να ονομάσουμε μαρξικές ερμηνευτικές κατηγορίες), οφείλουν να απεμπλακούν από το ευρύτερο εννοιολογικό πλέγμα με το οποίο είναι αρμολογημένες ούτως ώστε να εξεταστούν και να εξηγηθούν αποδιαρθρωμένες στην ατομικότητά τους από την επιστήμη της κοινωνιολογίας (Methodenstreit). Για να επιτευχθούν οι παραπάνω στόχοι, ο Weber εισάγει τη διάκριση μεταξύ της εξήγησης των κοινωνικών φαινομένων και της αξιολόγησής τους, αφαιρώντας από τη δεύτερη τη δυνατότητα να είναι επιστημονικά δεσμευτική, διότι, η ίδια η αξιολόγηση δεν μπορεί να θεμελιωθεί με επαρκείς επιστημονικούς όρους. Ο χωρισμός της εξήγησης από την αξιολόγηση έχει ως στόχευση ένα αυστηρό πρόγραμμα θεμελίωσης της κοινωνικής επιστήμης, ένα πρόγραμμα μεθοδικής τεκμηρίωσής της, το οποίο διεκδικεί όχι δεσμευτικότητα αλλά εγκυρότητα, συμπορευόμενο, κατά την κατασκευή των μεθοδολογικών του εννοιών, με τις (πρωτεύουσες στη βεμπεριανή επιστημολογία) έννοιες της *αντικειμενικότητας*, της *ακρίβειας*, και της *καθαρότητας* (με την έννοια της σαφήνειας, της *Klarheit*). Η βεμπεριανή επιστημολογία θα ορίσει ως αντικείμενο της επιστημονικής μεθόδου την τυπολογία του ατομικού πράττειν, με αποτέλεσμα ο βεμπεριανός ερμηνευτικός υποκειμενικός ορθολογισμός να εντοπίζεται στη σκοποθεσία του υποκειμένου και η ορθολογικότητα του πράττειν να κρίνεται σύμφωνα με το σκοπό του δρώντος υποκειμένου⁷³³. Είναι απαραίτητα για παράδειγμα

⁷³² Max Weber, *Βασικές έννοιες κοινωνιολογίας*, (στο εξής *B.E.K.*), εισαγ. δοκίμιο-μετάφραση: Μιχ. Γ. Κυπραίος, Κένταυρος, Αθήνα, 1983, §1.10 (τέλος παραγράφου): “Αλλά η χρήση των πορισμάτων της ψυχολογίας είναι εντελώς διαφορετικό από την έρευνα της ανθρώπινης συμπεριφοράς, από την άποψη του υποκειμενικού νοήματός της. Συνεπώς η κοινωνιολογία δεν έχει γενικά με την ψυχολογία καμία στενότερη σχέση, από εκείνη που έχει με όλες τις άλλες επιστήμες. Η πλάνη βρίσκεται στην έννοια του «ψυχικού» φαινομένου: Υποστηρίζεται ότι κάθε φαινόμενο, που δεν είναι «φυσικό» είναι δίχως άλλο «ψυχικό». Αλλά το *νόημα* μιας σειράς μαθηματικών υπολογισμών, που κάνει ένα πρόσωπο, δεν είναι ωστόσο «ψυχικό». Η έλλογη σκέψη ενός ανθρώπου, εάν τα αποτελέσματα μιας συγκεκριμένης συμπεριφοράς θα εξυπηρετήσουν ή όχι ορισμένα συμφέροντα, δεν μας γίνεται ούτε κατ’ ελάχιστο περισσότερο κατανοητή με «ψυχολογικές» σταθμίσεις”.

⁷³³ Βλ. π.χ. *B.E.K.* §2.4.: “Από την άποψη όμως του προσανατολισμού της συμπεριφοράς στην πραγματοποίηση ενός συγκεκριμένου έλλογου σκοπού (Zweckrationalität), η συμπεριφορά που προσανατολίζεται έλλογα σε μια απόλυτη αξία (Wertrationalität) είναι πάντα *άλογη*. Και μάλιστα, όσο περισσότερο η αξία στην οποία προσανατολίζεται η συμπεριφορά ανυψώνεται σε απόλυτη αξία, τόσο περισσότερο *άλογη* με την έννοια αυτή γίνεται η συμπεριφορά. Γιατί, όσο περισσότερο απόλυτα αφοσιώνεται ο πράττων σε μια απόλυτη αξία *του* (καθαρή πίστη, ομορφιά, απόλυτη καλοσύνη, απόλυτη εκπλήρωση του καθήκοντος), τόσο λιγότερο σταθμίζει τις συνέπειες της συμπεριφοράς του. Ο *απόλυτος* έλλογος προσανατολισμός της συμπεριφοράς για την επίτευξη ενός σκοπού (Zweckrationalität) χωρίς να συνδέεται με βασικές αξίες, είναι ουσιαστικά μόνον μια οριακή περίπτωση”. Σχηματικά ως αναφερθεί ότι ο Weber διακρίνει τέσσερις τύπους κοινωνικής συμπεριφοράς, την *έλλογη-σκόπιμη*, συμπεριφορά δηλαδή με άξονα την επίτευξη ενός σκοπού (Zweckrational), *έλλογη-αξιολογική*, έλλογη (αλλά *άλογη* σε σχέση με τη σκόπιμη έλλογη) συμπεριφορά με άξονα την επίτευξη-υπεράσπιση μιας αξίας (Wertrational), *συγκινησιακή ή συναισθηματική*, συμπεριφορά η οποία ελαύνεται από συγκινησιακές καταστάσεις (Affektuel) και *παραδοσιακή*, συμπεριφορά που αφορμάται από τη συνήθεια (Traditionel), η διάκριση όμως αυτή

για το υποκειμένο (όπως τον πιλότο του αεροπλάνου που θα το ρίξει στους δίδυμους πύργους) να έχει αξίες (απόδοση νοήματος στον κόσμο)⁷³⁴ και με βάση τις αξίες αυτές να κρίνει την ορθολογικότητα της πράξης του (κατά σκοπόν ανθρώπινη⁷³⁵ ορθολογική συμπεριφορά, *Zweckrational*). Το ανωτέρω παράδειγμα είναι ενδεικτικό της μεθοδολογικής στροφής που συντελέστηκε από την Βεμπεριανή επιστημολογία προς την ανάλυση επιμέρους συμβάντων, (τα οποία αντιμετωπίζονταν ως «τυχαία» ή «αναγκαία»), συμβάντα τα οποία αν ανακατασκευαστούν ως ατομικά συμβάντα με άξονα τη σχέση μέσου και σκοπού χωρίς να θεμελιώνονται σε γενικά χαρακτηριστικά και αντικειμενικές σχέσεις (μερίκευση στη μελέτη του πραγματικού και στροφή προς τη μελέτη των ατομικών πράξεων), εξηγούνται στην κανονικότητά τους (*Methodenstreit*, αντιμετώπιση των γεγονότων με αντικείμενο έρευνας την ατομικότητά του δρώντος και την ατομικότητα της πράξης). Ο μεθοδολογικός ατομισμός του M. Weber συνυφαίνεται άμεσα με την έννοια της ορθολογικότητας την οποία και χρησιμοποιεί συχνά. Τι μπορεί να οριστεί όμως ως ορθολογικότητα στο έργο του Weber; Για τον Weber, η ορθολογικότητα έχει διφυή χαρακτήρα και ο χαρακτήρας αυτός εντοπίζεται αφενός στην πράξη, και αφετέρου στο σκοπό. Καταρχάς, σημαντικό για να οριστεί η έννοια της ορθολογικότητας είναι να εξεταστεί με ποιον τρόπο προκύπτει η έννοια της *αιτιακής εξήγησης* στη βεμπεριανή επιστημολογία. Στη βεμπεριανή επιστημολογία, η αντιπαράθεση του μοντέλου εξήγησης με το μοντέλο αξιολόγησης οδηγεί στην επιστημονική (η οποία είναι και αιτιακή) εξήγηση, δεδομένου ότι η επιστημονικότητα της εξήγησης συσταίνεται από τον διαχωρισμό της με το αξιολογικό πλαίσιο⁷³⁶. Η αξιολογική όμως σκέψη δεν είναι ανορθολογική για τον Weber είτε αυτή συνδέεται με τις πρακτικές επιλογές του δρώντος υποκειμένου, είτε πρόκειται για την προαγωγή της σκέψης σε αξιολογικές κρίσεις από τον ερευνητή οι οποίες συμβάλλουν στην πρόοδο της επιστημονικής γνώσης⁷³⁷. Πιο απλά, ο Weber θα διακρίνει μεταξύ ορθολογικότητας των αξιών και

εξυπηρετεί απλώς τη λειτουργία της κοινωνιολογικής επιστήμης και δεν λαμβάνει άμεσα δεοντολογικό χαρακτήρα εντός της βεμπεριανής σκέψης –άμεσα γιατί η *Zweckrationalität* κρίνεται ως “περισσότερο έλλογη” από την *Wertrationalität*. Οι τέσσερις τύποι είναι καθαρά εννοιολογικοί τύποι ενώ η συμπεριφορά πολλές φορές ανήκει σε δύο ή περισσότερους εξ’ αυτών, πάντα ωστόσο μπορεί να εξηγηθεί κατά Weber με έναν ή περισσότερους από τους προαναφερθέντες τύπους.

⁷³⁴ “Κατά τον Weber «υποκειμενικό νόημα» είναι το νόημα εκείνο το οποίο θέτει το *ίδιο* το άτομο και το συνδέει με τη συμπεριφορά του ή το προϋποθέτει ότι υπάρχει σε σημασιολογική σχέση. Δηλαδή, με άλλες λέξεις, είναι το νόημα εκείνο που το *άτομο* «νομίζει» και συνδέει με τη συμπεριφορά του, σε διάκριση με το νόημα που δίνει ερμηνευτικά ένα άλλο άτομο σαν παρατηρητής σε μια πορεία συμπεριφοράς”, *B.E.K.*, σελ. 39, (εισαγ. δοκίμ.). Στην κριτική του για το “ξεπέρασμα” της *υλιστικής* αντίληψης της ιστορίας στον *Stammler*, ο Weber θα χρησιμοποιήσει πέντε παραδείγματα για να δείξει τι ακριβώς προσδιορίζει ως “υποκειμενικό νόημα”: α) το παράδειγμα της ανταλλαγής, β) το χαρτί στο βιβλίο, γ) τήρηση οικονομικής αρχής, δ) κανόνες χαρτοπαιξίας, ε) κανόνες δικαίου, βλ. M. Weber, *Critic of Stammler*, translated with introductory essay by Gay Oakes, The Free Press, New York, 1977, στα ελληνικά *Κριτική της θεωρίας του Stammler*, για το “ξεπέρασμα” της *υλιστικής αντίληψης της ιστορίας*, εισ., μτφ., σχ.: Μ. Γ. Κυπραίος, Παπαζήσης, Αθήνα, χ.χ., σελ. 133-226. Στο τρίτο παράδειγμα, ο Weber εξετάζει τους όρους υπό τους οποίους μια συμπεριφορά μπορεί να διαπιστωθεί ως *ανταλλαγή*. Η απάντηση είναι ότι έχουμε ανταλλαγή εφόσον τα άτομα συνέδεσαν αυτό το “υποκειμενικό νόημα” της ανταλλαγής με τη σχετική συμπεριφορά τους. Χωρίς την άμεση με το “υποκειμενικό νόημα” της πράξης αναφορά δεν υφίσταται ούτε είναι δυνατόν να συλληφθεί εννοιολογικά η ανταλλαγή (αντίθεση με τον ιστορικό υλισμό του Bucharin με τον οποίο συνομιλεί ο Weber).

⁷³⁵ Ανθρώπινη συμπεριφορά έχουμε εάν και εφόσον το άτομο ή τα άτομα συνδέουν με αυτή ένα υποκειμενικό νόημα. *B.E.K.* §1. Η συμπεριφορά έτσι ορίζεται ως *νοηματική* συμπεριφορά.

⁷³⁶ Βλ. ενδεικτ. M. Weber, *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, εισ., μτφ., σχ.: Μ. Γ. Κυπραίος, Παπαζήσης, Αθήνα, χ.χ., σελ. 93-128.

⁷³⁷ Για την απαξίωση των αξιολογικών κρίσεων αλλά παράλληλα τη δυνατότητά τους να μην αποτελέσουν τροχοπέδη στην πρόοδο και την εγκυρότητα της κοινωνιολογικής έρευνας, βλ. *B.E.K.* §

ορθολογικότητας της επιστημονικής εξήγησης, η οποία οφείλει να απέχει από οποιονδήποτε διάλογο με τον αξιακό χώρο ώστε να είναι αντικειμενική. Εξήγηση και αξιολόγηση επανασυνδέονται *κατά τη διατύπωση των επιστημονικών κρίσεων*, προκειμένου η αιτιακή εξήγηση να θεμελιωθεί σε μία ευρύτερη βάση ορθολογικότητας. Το βεμπεριανό επιστημολογικό μοντέλο αφαιρεί ουσιαστικά από τις αξιολογικές κρίσεις -προϋποθέτοντάς τες ωστόσο κατά τη διαδικασία κατασκευής του-, τη δυνατότητά τους να είναι δεσμευτικές κατά τη διατύπωση των επιστημονικών προτάσεων και τη συνάρθρωση των σύστοιχων επιχειρημάτων, μεταθέτοντας έτσι την προβληματική στο ερευνητικό επίπεδο της άμεσης [aktuelles] κατανόησης και της διευκρινίζουσας [erklärendes] αιτιώδους εξήγησης⁷³⁸, στοχεύοντας παράλληλα στη θεμελίωση του εξηγητικού διπόλου «ηθική της συνείδησης» [Gesinnungsethik], (η οποία έχει ως σκοπό την επίτευξη ενός στόχου ή μίας αξίας αδιαφορώντας για τις πρακτικές συνέπειες, οι οποίες μπορεί να είναι και αναπόφευκτες) και «ηθική της ευθύνης» [Verantwortungsethik], (η οποία υποχρεώνει το άτομο να σταθμίσει τις συνέπειες που θα προκληθούν από τη συμπεριφορά του και αναλαμβάνει την ευθύνη των συνεπειών αυτών), δίπολο στο οποίο και θα θεμελιωθούν κατά την εξέλιξή τους οι επιστημολογικές του θέσεις. Όλα βέβαια τα παραπάνω, όπως και ογκώδες τμήμα του βεμπεριανού έργου συσταίνονται ως μία κριτική στον εκπρόσωπο μίας υλιστικά προσανατολισμένης διαλεκτικής επιστήμης της κοινωνιολογίας Stammeler, το έργο του οποίου αποτέλεσε πηγή έμπνευσης και της νεοκαντιανίζουσας κελσυανής καθαρής θεωρίας περί δικαίου. Στο ερώτημα δε περί δυνατότητας της επιστήμης της κοινωνιολογίας γενικά, το οποίο αφορούσε και τη συζήτηση στο χώρο της κοινωνιολογίας, ο Weber θα επανέλθει λίγα χρόνια αργότερα (1917), και με την επιστημονική του ανακοίνωση *Wissenschaft als Beruf*, Nachwort von Friedrich Tenbruck, Stuttgart, 1995⁷³⁹, θα υποστηρίξει ότι η μοίρα του επιστήμονα είναι να διατυπώνει επιστημονικές θεωρίες έστω και αν γνωρίζει ότι αυτές κάποτε ενδέχεται να απωλέσουν το θεωρητικό τους βάρος, επικαλούμενος δε την ηθική της ευθύνης, θα προσπαθήσει να τεκμηριώσει ακόμα σαφέστερα τους λόγους για τους οποίους οφείλει ο επιστήμονας της κοινωνιολογίας να παραμείνει αξιακά ουδέτερος κατά την τέλεση του ερευνητικού και διδακτικού του έργου. Σήμερα, παρά το ότι στη σύγχρονη Γερμανία υπάρχει η τάση αποδιάθρωσης της βεμπεριανής επιστημολογίας (με όσες δυσκολίες συνεπάγεται αυτό) ως μίας κενής περιεχομένου μεθοδολογίας, οι επιδράσεις τις οποίες άσκησε το opus magnum του Γερμανού επιστήμονα μπορούν να εντοπιστούν στο έργο πολλών κοινωνιολόγων, θεωρητικών της πολιτικής οικονομίας και ιστορικών των ιδεών ακόμα και αν οι ίδιοι δεν το γνωρίζουν.

1. 9: “Οι διάφορες εργασίες του Othmar Spann είναι συχνά πλούσιες σε καλές ιδέες, παράλληλα βέβαια με συμπτωματικές παρεξηγήσεις και προπάντων με επιχειρηματολογίες, που στηρίζονται σε καθαρές [καθαρά, διόρθ. του συντ.] αξιολογικές κρίσεις και δεν έχουν θέση σε μια εμπειρική έρευνα. Οι εργασίες αυτές όμως είναι αναμφίβολα σωστές...”.

⁷³⁸ B.E.K., §1.5. Περισσότερα για την ηθική της ευθύνης, στην επιστημονική ανακοίνωση του M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Nachwort von Friedrich Tenbruck, Stuttgart, 1995, στα ελληνικά, *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, στο Max Weber, *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών*, μτφ.: Αχ. Γρηγορογιάννης, Ε.Κ.Κ.Ε., Αθήνα, 1972, σελ. 139-168. Για τη μετάφραση της ίδιας ανακοίνωσης από τον Μ. Κυπραίνο βλ. υποσ. 736 της παρούσας. Ας σημειωθεί όμως ότι ο Weber, συνεπής με τη μεθοδολογία του, προβάλλοντας τους λόγους για τους οποίους είναι αδύνατος ο εξοβελισμός της αξιολογικής υπόστασης του επιστήμονα υποστηρίζει ότι και η ηθική της ευθύνης θεμελιώνεται στην επιδίωξη της αξιολογικής ελευθερίας εκ μέρους του.

⁷³⁹ Στα ελληνικά, *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, στο Max Weber, *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών*, μτφ.: Αχ. Γρηγορογιάννης, Ε.Κ.Κ.Ε., Αθήνα, 1972, σελ. 139-168.

Πολλά χρόνια αργότερα, το 1964, ο Talcott Parsons (βασικός μεταφραστής και επιμελητής του βεμπεριανού έργου στην αγγλική γλώσσα), σε διάλεξη που θα δώσει για τα 100 χρόνια από τη γένεση του M. Weber στη Χαϊδελβέργη, θα ανακατασκευάσει τις βασικές έννοιες οργάνωσης της βεμπεριανής επιστημολογίας, ασκώντας έλεγχο στις βεμπεριανές θέσεις τόσο της αιτιακής εξήγησης όσο και της αξιολογικής ουδετερότητας. Ένας από τους ακροατές της εν λόγω διάλεξης ήταν και ο M. Horkheimer, μαθητής του Weber στα χρόνια της καθηγεσίας του στην ιστορική φιλοσοφική σχολή της Γερμανίας. Ο Horkheimer, παίρνει τον λόγο και αναπολώντας την εποχή που στο βήμα ήταν ο ίδιος ο Weber, υπογραμμίζει το γεγονός ότι μετά το πέρας μίας αντίστοιχης βεμπεριανής διάλεξης, στα μέσα περίπου του 1919, “γύρισε σπίτι θλιμμένος, επειδή ήταν όλα τόσο ακριβή, τόσο επιστημονικά αυστηρά, [και] τόσο αξιολογικά ουδέτερα”⁷⁴⁰. Μένοντας ανικανοποίητος από το αίτημα αξιολογικής ουδετερότητας το οποίο πρότεινε το βεμπεριανό μοντέλο ερμηνείας με βάση την αιτιακή ανακατασκευή του ατομικού πράττειν, υποστηρίζει ότι καθώς το αίτημα της αξιολογικής ουδετερότητας απαιτεί την αποχή του επιστήμονα από την *αξιολογία* ως όρο σύστασης της μεθόδου των κοινωνικών επιστημών δεν ικανοποιεί τελικά το ίδιο το γνωστικό του ενδιαφέρον/συμφέρον, αφού ο επιστήμονας στρέφεται προς τις κοινωνικές επιστήμες περιμένοντας από αυτές να του υποδείξουν ποια θέση πρέπει να πάρει έναντι των ίδιων των συνθηκών συγκρότησης των κοινωνιολογικών θεωριών⁷⁴¹. Κριτική στις θέσεις του Parsons (και συναφώς του Weber) θα αναλάβει να ασκήσει (τόσο στο συνέδριο του 1964, όσο και με την εναρκτήρια –ένα χρόνο μετά υπό την ιδιότητα του καθηγητή Φιλοσοφίας πλέον- εισήγησή του *Γνώση και διαφέρον*), και ένας μαθητής του Horkheimer, το όνομα του οποίου συνδέθηκε ίσως όσο κανενός άλλου με την κριτική θεωρία της σχολής της Φραγκφούρτης.

Ο μαθητής του Horkheimer, ο οποίος δεν είναι άλλος από τον J. Habermas, στην εν λόγω διάλεξη, και ενώ είχε ήδη ξεσπάσει ο θεωρητικός καυγάς μεταξύ του ίδιου και του Luhmann από τη μία και του Lueger από την άλλη, θα (επ)εισάγει την έννοια του “διαφέροντος/συμφέροντος” στο διάλογο γύρω από την αυτοσυνείδηση των κοινωνικών επιστημών τόσο ως προς την επιλογή των μεθοδολογικών τους εργαλείων και του περιεχομένου τους, όσο και αναφορικά με το αίτημα της θεωρητικής θεμελίωσης της θεμελιώδους –αλλά από πλευράς θετικισμού υποτονθορύζουσας ακόμα- στόχευσης σύνδεσης της επιστήμης της κοινωνιολογίας με την κοινωνικά διαφορισμένη πράξη. Αφορμώμενος την κριτική του στον Schelling και την αποφασιαρχική του θεώρηση αποκοπής από την έννοια συμφερόντων, ιδεών, κ.λ.π., ώστε να καταστεί η θεωρητική στάση *αληθινή*, ο Habermas θα επικαλεστεί αρχικά τον θεμελιωτιστικό ρόλο του φιλοσοφείν⁷⁴² αναφορικά με τον τρόπο συγκρότησης του νομολογικού πεδίου των κοινωνικών επιστημών, αναφερόμενος στη συναίρεση κατά το πλατωνικό ιδεώδες της θεωρίας με την πράξη υπό την οπτική της έννοιας του *ήθους* (μετέπειτα αριστοτελικής *φρόνησης*). Υπό το γεγονός ότι το

⁷⁴⁰ Γνωρίζουμε την αντίδραση του Horkheimer από τον ίδιο, βλ. *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ.: Γ. Κουζέλης, Κ. Ψυχοπαίδης, Νήσος, Αθήνα, 1996, σελ. 18 (απ’ όπου και η παραπομπή στα λόγια του), πρβλ. M. Horkheimer, “Wertfreiheit und Objektivität – Max Weber”, *Gesammelte Schriften*, τόμ. 8 (Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1873), Frankfurt, 1985, σελ. 258-259 (σύμφωνα με τα σχόλια των επιμελητών έκδοσης του παραπάνω κειμένου).

⁷⁴¹ Ο.π., σελ. 18.

⁷⁴² “Εξασφαλίζει στο λόγο ένα ον αποκαθαμένο από την αστάθεια και την αβεβαιότητα και παραδίδει στη δόξα το βασίλειο του εφήμερου”, J. Habermas, “Γνώση και διαφέρον”, *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ.: Γ. Κουζέλης, Κ. Ψυχοπαίδης, Νήσος, Αθήνα, 1996, σελ. 352, (μτφ.: Α. Οικονόμου).

⁷⁴² Βλ. *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ.: Γ. Κουζέλης, Κ. Ψυχοπαίδης, Νήσος, Αθήνα, 1996, σελ. 18.

προαναφερθέν πρίσμα εκλαμβάνεται στην ονομαστική του αξία από τον Husserl (οντολογισμός), η κριτική του θα στραφεί στη συνέχεια εναντίον της θέσης του τελευταίου περί έκπτωσης των επιστημών από την πλατωνική νοηματοδότηση της έννοιας “θεωρία” με την απομάκρυνσή τους από αυτήν. Πιο συγκεκριμένα, και λαμβάνοντας υπ’ όψιν του τη διάκριση μεταξύ θεωρίας υπό το πρίσμα της συνάφειάς της με την πράξη και τη ζωή (ως ανωτέρω) και *κριτικής αναστοχαστικής θεωρίας*, όπως διατυπώθηκε από τον θεωρητικό του προκάτοχο M. Horkheimer, ο Habermas θα συνοψίσει την κριτική του στον Husserl προβάλλοντας τις αδυναμίες τριών ενδεικτικών στοχεύσεων της χουσερλιανής επιστημολογικής μεθοδολογίας:

α. Ο Husserl, στην προσπάθειά του για αποκατάσταση της παραδοσιακής έννοιας της θεωρίας στις επιστήμες (ως καθαρή θεωρία), θα στραφεί αρχικά εναντίον του αντικειμενισμού των επιστημών και της οντολογικοποίησης του κόσμου ως αντικείμενο έρευνας (προεπιστημονικό στάδιο έρευνας), κόσμος όμως ο οποίος κατά τον Habermas αποκτά τη[ν] σημασία του μέσα από το *νοηματοδοτών υποκείμενο*. (Η χουσερλιανή φαινομενολογία επιδιώκει να διαχωρίσει σαφώς την έννοια της γνώσης-μόρφωσης στην επιστημονική έρευνα από την έννοια του επιστημονικού διαφέροντος).

β. Η απόδοση νοήματος στον κόσμο από το ερευνητικό υποκείμενο εξαλείφεται συνεκδοχικά από το αίτημα περί αντικειμενικότητας της επιστήμης, και σκοπός της φαινομενολογίας κατά Husserl, είναι να αναδείξει τους όρους με τους οποίους πραγματοποιείται η μετάβαση σε μία καθολικής μορφής αντικειμενικότητα των κοινωνικών επιστημών. Έτσι,

γ. Υπό το πρίσμα της χουσερλιανής στόχευσης για αποκατάσταση της σύνδεσης της (καθαρής) θεωρίας με την πράξη και την ταύτιση του (υπερβατολογικού) αναστοχασμού των επιστημονικών θεωριών με την ίδια τη θεωρία, (σημείο στο οποίο διακρίνεται η χουσερλιανή επιστημολογία από εκείνη του Horkheimer, καθώς για τον Horkheimer, ο αναστοχασμός θέτει ο ίδιος τα θεμέλια της επιστήμης), ο Husserl (μετονομάζοντας την έννοια του αναστοχασμού σε *περιγραφική φαινομενολογία*), επιδιώκει την αποδέσμευση του θεωρητικού από το πλέγμα των διαφερόντων της ζωής (επιδιώκει δηλαδή να μην είναι η θεωρία έμφορτη κοινωνιολογικοπολιτικών παραστάσεων [Darstellung], για να χρησιμοποιήσουμε ορολογία δανεισμένη από τον Marx), ώστε να είναι ακριβής, καθώς και τη “συνεπή αποστασιοποίηση της θεωρίας”⁷⁴³, ώστε να “παράγει μία μόρφωση, η οποία μπορεί να προσανατολίσει την πράξη”⁷⁴⁴. Το ερώτημα το οποίο προβάλλει σχετικά με την χουσερλιανή (φαινομενολογική) μεθοδολογία από τον Habermas είναι απλό, προβάλλει δε με βάση την γενικότερα κριτική (αναστοχαστική) του θεώρηση: Γιατί ενώ η φαινομενολογία συσταίνεται ως περιγραφική και αυτοσυνειδησιακή διαδικασία αξιώνει πρακτική επίδραση; Κατά τον Habermas, η αδυναμία της χουσερλιανής φαινομενολογίας να συνδέσει θεωρητικά επαρκώς τα δύο διαφορετικής υφής αιτήματα της επιστημολογικής σκέψης θεμελιώνεται στο ότι ο Husserl δεν διέβλεψε τη συνάφεια μεταξύ του θετικισμού των κοινωνικών επιστημών με τον θετικισμό τον οποίο και επικρίνει για την υπόρρητη υιοθέτηση της οντολογικής-κοσμολογικής έννοιας του όρου *θεωρία* (αναφορά στο γενικό, σε καθολικές ιδέες περί τάξης του κόσμου, κ.λ.π.). Η φαινομενολογία του Husserl θα κριθεί ανεπαρκής γιατί στην προσπάθειά

⁷⁴³ Ο.π., σελ. 355.

⁷⁴⁴ Ο.π., σελ. 355.

της να στηρίζει το πρακτικό αίτημα των κοινωνικών θεωριών, παρά τον αυτοσυνειδησιακό της χαρακτήρα –ως διαβλέπουσα δηλαδή τον αντικειμενισμό των θεωριών, ο οποίος εκφράζεται στην προσπάθειά τους να συγκροτηθούν ως επιστήμες οι οποίες οφείλουν να αδιαφορούν για τη διαπλοκή γνώσης και διαφερόντων εντός του επιστημονικού τους επιστητού- η ίδια λησμονεί ότι και η ίδια ως θεωρία συγκροτήθηκε αρχικά ως *κοσμολογία*, ως μία φέρουσα δηλαδή τη δυνατότητα να προσανατολίζει την πράξη επιστημονική γνώση⁷⁴⁵, ένα “πρωτότυπο για την τάξη του ανθρώπινου κόσμου”⁷⁴⁶, για να χρησιμοποιήσουμε και τα λόγια του ίδιου του Habermas. Η φαινομενολογία του Husserl, αν και ορθή ως “προς το κίνητρό” της⁷⁴⁷ (την κατάδειξη των κινδύνων τους οποίους κρύβει ο αντικειμενικιστικός χαρακτήρας της αυτοσυνειδησίας των επιστημών), αποτυγχάνει να συγκροτήσει ένα θεωρητικό πλαίσιο συναίρεσης μεταξύ καθαρής θεωρίας και πρακτικής των κοινωνικών επιστημών και να οριοθετήσει την έννοια της επιστήμης ως μορφωτικής γνώσης, καθώς, (σύμφωνα και με τα ανωτέρω), “η θεωρία ήταν συνδεδεμένη με τη μόρφωση όχι επειδή είχε απελευθερώσει τη γνώση από τα διαφέροντα, αλλά αντίθετα επειδή αντλούσε την *ψευδο-κανονιστική* της δύναμη από τη συγκάλυψη του δικού της πραγματικού διαφέροντος. Ασκώντας κριτική στην αντικειμενικιστική αυτοκατανόηση των επιστημών, ο Husserl περιπίπτει σ’ έναν άλλο αντικειμενισμό: Τον αντικειμενισμό που έχει σημαδέψει από τις απαρχές της την παραδοσιακή έννοια της θεωρίας”⁷⁴⁸ (Χουσερλιανός φορμαλισμός).

Σύμφωνα με τα παραπάνω, αλλά και λόγω του ότι τόσο οι εμπειρικο-αναλυτικές (οι οποίες επιδιώκουν τη διατύπωση καθολικών νόμων περιγραφής του σύμπαντος “έτσι όπως είναι”⁷⁴⁹), όσο και οι ιστορικο-ερμηνευτικές (οι οποίες ασχολούνται με τα της *δόξης*, χωρίς να ενδιαφέρονται για τη διατύπωση νόμων καθολικής ισχύος, αλλά επιδιώκουν ωστόσο κατά το πρότυπο των φυσικών επιστημών να συγκροτηθούν ως διακριτές *θεωρητικές στάσεις*), ο Habermas, και αφού επισημάνει επιπροσθέτως τον εμφανή των εμπειρικών και επωάζοντα των ιστορικών επιστημών θετικισμό (δεδομένου ότι οι τελευταίες μοιράζονται μία κοινή συνείδηση ως προς τη μεθοδολογική τους στρατηγική με τις πρώτες), θα ισχυριστεί ότι το αίτημα αξιολογικής ουδετερότητας των κοινωνικών επιστημών απλώς επιβεβαιώνει τελικά τις αρχαιοελληνικές καταβολές της θεωρητικής σκέψης αναφορικά με τη διάκριση μεταξύ *είναι* και *δέοντος* (οντολογίας ως μία γενική δέσμευση στη θεωρία από τη μία και επιστημολογικής διάκρισης γνώσης/διαφερόντων από την άλλη). Ο όρος όμως *αξιολογική ουδετερότητα*, θα υποστηρίξει ο Habermas “υποδηλώνει ήδη ότι τα αιτήματα που συνδέονται μαζί του δεν ανταποκρίνονται πλέον στην κλασική έννοια περί θεωρίας. Το να διαχωρίζουμε

⁷⁴⁵ “Η θεωρία ήταν συνδεδεμένη με τη μόρφωση όχι επειδή είχε απελευθερώσει τη γνώση από τα διαφέροντα, αλλά αντίθετα επειδή αντλούσε την *ψευδο-κανονιστική* της δύναμη από την συγκάλυψη του δικού της πραγματικού διαφέροντος. Ασκώντας κριτική στην αντικειμενικιστική αυτοκατανόηση των επιστημών, ο Husserl περιπίπτει σ’ έναν άλλο αντικειμενισμό: τον αντικειμενισμό που έχει σημαδέψει από τις απαρχές της την παραδοσιακή έννοια της θεωρίας”. (σελ. 357). Είναι εξαιρετικά εκλεπτυσμένης υφής το επιχείρημα του Habermas, όμως ουσιαστικά εναντιώνεται στο αντίστοιχο χουσερλιανό περί μορφωτικού χαρακτήρα της γνώσης χρησιμοποιώντας τα ίδια του τα όπλα. Έχουμε εδώ ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα ενεργοποίησης της κριτικής θεωρίας.

⁷⁴⁶ *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ.: Γ. Κουζέλης, Κ. Ψυχοπαίδης, Νήσος, Αθήνα, 1996, σελ. 356.

⁷⁴⁷ Ο.π., σελ. 358, πρβλ. σελ. 367: “Η αξία του αντικειμενισμού έχει ασφαλώς τα όριά της. Και η κριτική του Husserl, που αναφέρεται ακριβώς σ’ αυτά, είναι απόλυτα δικαιολογημένη, έστω και αν δεν ασκήθηκε με τα σωστά μέσα. Μόλις η αντικειμενική επίφαση μετατραπεί σε κοσμοθεωρητική κατάφαση [...]”

⁷⁴⁸ Ο.π., σελ. 357.

⁷⁴⁹ Ο.π., σελ. 353.

τις αξίες από τα γεγονότα σημαίνει: να αντιπαραθέτουμε στο καθαρό Είναι ένα αφηρημένο Δέον. Αυτά είναι τα νομιναλιστικά προϊόντα της διάσπασης που προκλήθηκε από μια μακράιωνη κριτική στην εμφαντική εκείνη έννοια του όντος, στην οποία αναφερόταν κάποτε αποκλειστικά η θεωρία. Η ίδια η χρησιμοποιημένη φιλοσοφικά από τον νεοκαντιανισμό ονομασία *αξίες*, απέναντι στις οποίες η επιστήμη οφείλει να διατηρήσει την ουδετερότητα, αρνείται ήδη τη συνάφεια, στην οποία στόχευε κάποτε η θεωρία⁷⁵⁰.

Με βάση την κριτική στις θέσεις του Husserl, αλλά και την αναίρεση⁷⁵¹ της μεθοδολογικής στόχευσης της βεμπεριανής Wertfreiheit, θα στοιχειοθετηθεί (ως αντίθετη πλέον σε αυτές), η χαμπερμασιανή θέση περί υπεράσπισης του συγκροτητικού ρόλου της έννοιας του *γνωστικού διαφέροντος στις κοινωνικές επιστήμες*. Αφού προηγηθεί η αναφορά στην κλασική διάκριση μεταξύ εμπειρικο-αναλυτικών ως προγνωστικές επιστήμες οι οποίες έχουν καθαρά τεχνικό χαρακτήρα και ιστορικο-ερμηνευτικών στις οποίες το πρακτικό αίτημα (με καντιανούς όρους) προεξάρχει, θα αναφερθεί -με βάση και τις γνωσιολογικές καταβολές της σκέψης του- και στις κριτικά προσανατολισμένες επιστήμες, εντός των οποίων εμφωλεύει το αίτημα χειραφέτησης του ίδιου του γνωστικού διαφέροντος. Εν συνεχεία, θα ορίσει τα αντίστοιχα μεθοδολογικά εργαλεία των ανωτέρω επιστημονικών πεδίων, καθώς και το ερευνητικό τους πλαίσιο. Συνεκδοχικά με τις στοχεύσεις τους και το γνωστικό χώρο εφαρμογής τους, οι εμπειρικο-αναλυτικές επιστήμες χρησιμοποιούν ως μεθοδολογική τους σκευή, “τις υποθετικο-απαγωγικές συνάφειες προτάσεων μεταξύ τους”⁷⁵², υπό το πρίσμα της επίτευξης γνώσης με άξονα τη δυνατότητα της τεχνικής αξιοποίησής της σε επιστημονικά προγράμματα εντός των οποίων θάλλει ένας μεθοδολογικός/νομολογικοτυπικός περιγραφισμός, οι ιστορικο-ερμηνευτικές επιστήμες μετέρχονται τους γενικούς κανόνες της ερμηνευτικής των κειμένων προκειμένου να προσδιορίσουν το νόημα και το περιεχόμενο των αποτελεσμάτων τους, “αποσιωπώντας όμως [ωστόσο] την εκ των προτέρων κατανόηση του ερμηνευτή που σχετίζεται με την «αρχική κατάσταση» [...] από την οποία διαμεσολαβείται πάντα η ερμηνευτική γνώση”⁷⁵³, οι δε συστηματικές-πρακτικές επιστήμες τέλος (πολιτική, οικονομία και κοινωνιολογία) αποσκοπώντας σε μία “γνώση νομολογικού χαρακτήρα”⁷⁵⁴ διακρίνονται διότι αποτελούν ελεγκτικές επιστήμες⁷⁵⁵, αλλά και λόγω της σύστοιχής τους προσπάθειας να διαπιστώσουν “πότε οι θεωρητικές προτάσεις αναφέρονται σε αμετάβλητες νομοτέλειες του κοινωνικού πράττειν εν γένει και πότε σε ιδεολογικά παγιωμένες, αλλά κατά κανόνα ανατρέψιμες σχέσεις εξάρτησης”⁷⁵⁶. Η μεθοδολογία τους συμπύσσεται στην έννοια του *αυτοστοχασμού*, της δυνατότητάς τους να αίρουν τη συνάφεια μεταξύ του γνωστικού υποκειμένου με τις υποστασιοποιημένες εξουσίες και ταυτόχρονα στη δυνατότητά τους να λειτουργούν ως *χειραφετητικές* του γνωστικού διαφέροντος από το οποίο καθοδηγούνται όλες οι κριτικές επιστήμες. Από τα παραπάνω, μπορεί εύκολα να συναχθεί, ότι ο όρος *Κριτικές Επιστήμες* διαφοροποιείται από ό, τι ο Habermas ονομάζει *συστηματικές-πρακτικές* ως προς το ότι αποτελεί γένος και όχι είδος επιστημών, αν και στη συγκεκριμένη επιστημονική ανακοίνωση ο Habermas δεν

⁷⁵⁰ Ο.π., σελ. 354.

⁷⁵¹ Ο ίδιος ο Weber βέβαια είχε ήδη ξεκαθαρίσει ότι η αιτιακή / αιτιώδης εξήγηση διαφέρει μεταξύ κοινωνικών και φυσικών επιστημών, διαφοροποιώντας έτσι τη δική του επιστημολογία από την επιστημολογία του θετικισμού.

⁷⁵² Ο.π., σελ. 359.

⁷⁵³ Ο.π., σελ. 361.

⁷⁵⁴ Ο.π..

⁷⁵⁵ Η αναφορά στον *Θεαίτητο* και τον Πλάτωνα είναι γενικά εμφανής.

⁷⁵⁶ Ο.π..

εισάγει τον κριτικό του εξολκέα περαιτέρω στην εν λόγω μεθοδολογική προβληματική.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, η έννοια του γνωστικού διαφέροντος των επιστημών –και μάλιστα, αναφορικά με το ότι το γνωστικό διαφέρον αποτελεί ουσιαστικά ίδια προϋπόθεση συγκρότησης της δυνατής αντικειμενικότητας των επιστημονικών προγραμμάτων⁷⁵⁷, θα οριστεί αρχικά από τον Habermas στη συνάφειά του με την επιδίωξη των επιστημών να αποκτήσουν τον τεχνικό έλεγχο της πρακτικής ζωής, καθώς και την επιδίωξη χειραφέτησής τους από τους φυσικούς καταναγκασμούς. Επιδιώκοντας τους ανωτέρω στόχους, οι επιστήμες συγκροτούν ευθύς εξαρχής το αντικείμενό τους προσδιορίζοντας ως ειδικό ένα τμήμα του φυσικού κόσμου (αξιολόγηση). Για τον Habermas συνεπώς, η γνώση (ως οντολογικοποιημένη γνώση) στοιχειοθετείται στην εγγενή συνάφειά της με το διαφέρον και ο διαχωρισμός μεταξύ τους είναι αδύνατος⁷⁵⁸. Με βάση τη θέση ότι “οι πράξεις του υπερβατολογικού υποκειμένου βασίζονταν στη φυσική ιστορία του ανθρώπου” –άποψη η οποία συνδέεται με το ότι οι πρότερες διακρίσεις μεταξύ κατηγορικού/μη κατηγορικού Είναι, αναλυτικών και συνθετικών προτάσεων κ.λ.π., δεν είναι δυνατόν να χαρακτηριστούν ως αυθόρμητες (ντεσιζιονιστικές) ή αναγκαία στρουκτουραλιστικές (υπό την έννοια του ότι δομούνται συστηματικά ως ελεγκτικές απαντήσεις των προβλημάτων του αντικείμενου της γνώσης διαρθρώσεις), καθώς δεν μπορούμε ούτε να διαπιστώσουμε, ούτε να απεικονίσουμε, παρά μόνο να εκπληρώσουμε τα διαφέροντα που οδήγησαν σε αυτές⁷⁵⁹-, αλλά και πέντε ακόμα θέσεις, οι οποίες και ακολουθούν, θα δοθεί από τον Habermas το πλαίσιο εννόησης του ευρύτερου ορισμού της έννοιας *γνωστικό διαφέρον*. Έτσι, η γνώση, ως αποτέλεσμα της πολιτισμικής ρήξης με τη φύση, αλλά και ταυτόχρονα ως προσδιορίζουσα (υπό τη μορφή των διαδικασιών απόκτησης γνώσης του ατόμου εντός της κοινωνικοποιημένης διαβίωσης) τους ορισμούς της ίδιας της ζωής από το άτομο υπό το πρίσμα της διάκρισης μεταξύ συλλογικής/κοινωνικής ευδαιμονίας και ατομικής ουτοπιστικής εκπλήρωσης ορίζεται ως “όργανο αυτοσυντήρησης στον ίδιο ακριβώς βαθμό που είναι και διαδικασία υπέρβασης της απλής αυτοσυντήρησης”⁷⁶⁰ (δεύτερη θέση). Στην τρίτη θέση, ο Habermas, δεδομένης της μορφοποιημένης γλώσσας και της αντικειμενικοποιημένης εμπειρίας ως το πεδίο από το οποίο αντλείται το νόημα των τελεστικών πράξεων υπό το πρίσμα ότι ο ερμηνευτής έχει μετατοπιστεί στο χώρο της γλώσσας ώστε “η ερμηνευτική έρευνα [να] συμπεραίνει την πραγματικότητα από ένα ορισμένο διαφέρον για τη διατήρηση και διεύρυνση της διυποκειμενικότητας σε ό, τι αφορά τη δυνατότητα μιας αλληλοκατανόησης που προσανατολίζει την πράξη”⁷⁶¹, [δεδομένου επίσης] του γεγονότος ότι “τα γνωστικά διαφέροντα συνδέονται με την λειτουργία ενός Εγώ”⁷⁶², αλλά –και κυρίως- μίας μαρξικής (την οποία ωστόσο δεν αναφέρει) θεωρητικής πριμοδότησης της κατηγορίας της *εργασίας* ως διαμορφώνουσα την κοινωνικοποίηση του ατόμου αλλά και ως μεταβάλλουσα τις παραγωγικές σχέσεις σε σχέσεις *κυριαρχίας* μεταξύ των υποκειμένων, θα προσδιορίσει τους όρους δόμησης των γνωστικών διαφορόντων: “Τα γνωστικά διαφέροντα διαμορφώνονται στα πλαίσια της εργασίας, της γλώσσας

⁷⁵⁷ Ο.π., σελ. 363.

⁷⁵⁸ Ο.π..

⁷⁵⁹ Ο.π.. (Ευρύ) ερώτημα βέβαια το οποίο θα μπορούσε θεωρητικά να τεθεί στον Habermas παραμένει το γιατί δεν μπορούμε να εκπληρώσουμε τα διαφέροντα που οδήγησαν σε αυτές.

⁷⁶⁰ Ο.π., σελ. 364.

⁷⁶¹ Ο.π., σελ. 361.

⁷⁶² Ο.π., σελ. 365.

και της κυριαρχίας⁷⁶³ (τρίτη θέση). Τέλος, και πάλι ελαυνόμενος από τη *γλώσσα*, “αυτό που μας ξεχωρίζει από τη φύση⁷⁶⁴, αλλά με σημείο αναφοράς μία ιδεαλιστικά προσανατολισμένη χειραφετητική έννοια του Λόγου, τόσο ως Λόγο όσο και ως *βούληση για Λόγο* [χειραφετητικό αίτημα του συνόλου σχεδόν, στοχεύοντας προς τον εγγελιανισμό, γερμανικού ιδεαλισμού], θα διατυπώσει την τέταρτη θέση του, κατά την οποία “στη δύναμη του αυτοστοχασμού [της δομολειτουργικής χειραφετητικής διαδικασίας του Λόγου] συνενώνονται η γνώση και το διαφέρον⁷⁶⁵”. Ήδη, και πριν από την διατύπωση της πέμπτης (και τελευταίας) θέσης του, είναι εμφανής τόσο ο αντιθετικισμός, όσο και η προσπάθεια ανασκευής της χουσερλιανής επιδίωξης αποκατάστασης της “καθαρής θεωρίας” ως αντίθετης στην εγκαθίδρυση ενός αντικειμενικού επιστημονισμού. Ενώ ο Husserl δεν μπόρεσε να διαβλέψει ότι “ο αντικειμενισμός δεν μπορεί φυσικά να διασπαστεί με τη δύναμη μίας ανανεωμένης αρχαίας *θεωρίας*, [...], αλλά μόνο με την κατάδειξη αυτού που συγκαλύπτει: δηλαδή της συνάφειας μεταξύ γνώσης και διαφέροντος⁷⁶⁶”, την ίδια στιγμή που η οντολογική επίφαση της καθαρής θεωρίας “σταθεροποιεί τη φαντασίωση ότι ο σωκρατικού τύπου διάλογος είναι γενικά και οποτεδήποτε δυνατός⁷⁶⁷”, (αίτημα απόλυτης αντάρκειας της «καθαρής θεωρίας»), η έννοια της *διαλεκτικής* τίθεται ως *κεντρική* σε μία ιστορική διαδικασία αναγκαίας διεκδίκησης του περιεχομένου των υπό άρσιν (των τεθειμένων εν κινδύνω) εννοιών: “Η ενότητα γνώσης και διαφέροντος κατοχυρώνεται σε μία διαλεκτική, η οποία από τα ιστορικά ίχνη του καταπιεσμένου διαλόγου ανασυγκροτεί ακριβώς τα καταπιεσμένα στοιχεία” (πέμπτη θέση)⁷⁶⁸. Οι μαρξιστικά προσανατολισμένες προϋποθέσεις συγκρότησης της τελευταίας θέσης είναι εμφανείς. Για τον Habermas, εμπνευστή της *θεωρίας του επικοινωνιακού πράττειν*⁷⁶⁹, η ιστορική διαδικασία όμως (υπό τη μαρξική έννοια της ανοδικής ιστορικής κίνησης) και μία εκτυφλωτική φιλοσοφία της δεν μπορεί να είναι παρά η “άλλη όψη μιας τυφλής αποφασιοκρατίας⁷⁷⁰”, ενώ δε “μόνο η γραφειοκρατικά επιβαλλόμενη μεροληπτικότητα συμβιβάζεται απόλυτα με μια θεωρησιακά παρερμηνευμένη αξιολογική ουδετερότητα⁷⁷¹”. Σε κάθε περίπτωση, -και το συμπέρασμα του Habermas αποτελεί ένα συμπίλημα των καρπών της μεθοδολογικής πρακτικής της *Κριτικής Θεωρίας*-, “η αντίληψη ότι η αλήθεια των προτάσεων συνδέεται, σε τελευταία ανάλυση, με την *εμπρόθετη*⁷⁷² επιδίωξη της αληθινής ζωής, μπορεί σήμερα να διατηρηθεί σαν τέτοια μόνο πάνω στα συντρίμια της οντολογίας⁷⁷³”. Στις αργιόσι θεωρίες για τον κόσμο, “όσο καιρό η κληρονομιά της παράδοσης, την οποία έχει

⁷⁶³ Ο.π., σελ. 365.

⁷⁶⁴ Ο.π., σελ. 365.

⁷⁶⁵ Ο.π., σελ. 366.

⁷⁶⁶ Ο.π., σελ. 369.

⁷⁶⁷ Ο.π., σελ. 366.

⁷⁶⁸ Ο.π., σελ. 366-367.

⁷⁶⁹ Βλ. π.χ. *Γνώση και Διαφέρον*, ό.π., σελ. 357, όπου αναφερόμενος στην επιστημολογική παραδοχή της αποδέσμευσης της γνώσης από το ενδιαφέρον κατά την αρχαία φιλοσοφία υπό το πρίσμα όχι μίας απαλλαγής του φιλοσόφου από τον υποκειμενισμό αλλά μίας *κάθαρσής* του από τα πάθη [πάντα βέβαια υπό την οπτική της ενασχόλησης της κλασικής φιλοσοφίας με ψυχολογικοκοινωνικές έννοιες (καλύτερα: υπό την οπτική της επιδίωξης διατύπωσης θεωριών *περί παθών*)], ισχυρίζεται χαρακτηριστικά: “Στην επικοινωνιακή συνάφεια της πόλης, η εξατομίκευση των ανθρώπων έχει προχωρήσει σε τέτοιο βαθμό, ώστε η ταυτότητα του εξατομικευμένου Εγώ ως σταθερό μέγεθος να μπορεί να διαμορφωθεί πλέον μόνο μέσω της ταύτισής του με τους αφηρημένους νόμους της κοσμικής τάξης”. (Ενδεικτική μίας μαρξιστικά προσανατολισμένης κριτικής θεώρησης του Habermas).

⁷⁷⁰ Ο.π., σελ. 368.

⁷⁷¹ Ο.π..

⁷⁷² Η υπογράμμιση δική μου.

⁷⁷³ Ο.π., σελ. 369.

αποδεσμεύσει κριτικά, εξακολουθεί να επιβιώνει μέσα στη θετικιστική αυτοκατανόηση των επιστημών”, ο Habermas θα αντιπαραβάλει τη δυνατότητα της φιλοσοφίας –πιο συγκεκριμένα μιας διαλεκτικής ενότητας γνώσης-διαφέροντος και αναστοχασμού απομακρυσμένου από οποιαδήποτε ψευδή συνείδηση (ιδεολογία σύμφωνα με τον Marx)- να διατρανώνει ενεργό συμμετοχή στη δημόσια συνείδηση και τον σύστοιχο με αυτήν διάλογο, όπως εκφράζεται στην αναστοχαστικά κανονιστική (καθώς προϋποθέτει την ανάκλαση μεταξύ κοινωνίας και θεωρίας υπό την έννοια του ότι η διαλεκτική και στον Habermas αναλαμβάνει την υπεράσπιση των θιγόμενων όρων, προσβλέπει δηλαδή το χαμπερμασιανό κοινωνιολογικό σχέδιο σε μία πράξη, η οποία, εγγράφει εντός της κοινωνίας το πλαίσιο αναστοχασμού το οποίο μας επιτρέπει να τη γνωρίσουμε) θεωρία του *επικοινωνιακού πράττειν*. Τη θεωρία του *επικοινωνιακού πράττειν*, την οποία ο Habermas κατασκευάζει έχοντας ως κεντρικό άξονα την έννοια του *ομιλητικού ενεργήματος* θα συναντήσουμε αργότερα, στο έργο του *Αλλαγή της δομής της δημοσιότητας*. Για τον Habermas, (κάθε) ομιλητικό ενεργήμα αποτελεί και μία αξίωση ισχύος. Τα ομιλητικά ενεργήματα επιδιώκουν να είναι αληθή, ορθά και ειλικρινή, η δε ειλικρίνεια ενός ομιλητικού ενεργήματος αφορά αποκλειστικά τις προθέσεις του ομιλούντος. Η αλήθεια ενός ομιλητικού ενεργήματος αναφέρεται στον αντικειμενικό κόσμο, η ορθότητα στον κοινωνικό-θεσμικό, η δε ειλικρίνεια τέλος στην υποκειμενικότητα κατά την διατύπωσή του από τον εκάστοτε φορέα του.

Συγκροτούνται έτσι ομιλητικά ενεργήματα, τα οποία εκφράζουν τριών ειδών αξιώσεις:

- α. Αξίωση αληθείας για το προτασιακό περιεχόμενο των δηλώσεών τους,
- β. Αξίωση ορθότητας των θεσπισμένων ή των προς θέσμιση κανόνων, και,
- γ. Αξίωση ειλικρίνειας του ομιλούντος.

Τα ομιλιακά ή ομιλητικά ενεργήματα σύμφωνα με τον Habermas αντιτίθενται στα βιτγκενσταϊνικά γλωσσικά παίγνια, καθώς αναφέρονται σαφώς στις έννοιες της *διυποκειμενικότητας* (κεντρική για την χαμπερμασιανή υπεράσπιση του ορθολογισμού έννοια)⁷⁷⁴ και του *κοινοτισμού* και δεν ελαύνονται από ούτε περιορίζουν την αξίωση ισχύος τους σε *ομάδες* (“μορφές ζωής” κατά τον Wittgenstein).

Επικοινωνιακός τρόπος	Τύποι Ο.Ε.	Θέμα Ο. Ε.	Αξίωση Ισχύος	Σημείο αναφοράς
Γνωστικός	Διαπιστωτικό Ο.Ε.	Προτασιακό περιεχόμενο	Αλήθεια	Αντικειμ. κόσμος
Αλληλοδραστικός	Ρυθμιστικό Ο.Ε.	Διυποκειμενικότητα	Ορθότητα	Κοινων. κόσμος θεσμίσεων
Εκφραστικός	Εκφραστικό Ο.Ε.	Πρόθεση του ομιλούντος	Ειλικρίνεια	Υποκειμ. κόσμ. ομιλ.

⁷⁷⁴ Για τον Habermas και την υπεράσπιση του ορθολογισμού βλ. το κείμενο, “Η κριτική της μεταφυσικής ως υπονόμηση του δυτικού ορθολογισμού: Heidegger”, (σελ. 169-202), στο έργο του *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας. Δώδεκα παραδόσεις*, μτφ.: Λ. Αναγνώστου, Α. Καραθανάση, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 19931.

Στον παραπάνω πίνακα, απεικονίζεται συνοπτικά η χαμπερσιανή συγκρότηση της γενικότερης θεωρίας για το νόημα και τη σημασία των ομιλητικών ενεργημάτων, όπου η σύνδεση μεταξύ των εννοιών της *διυποκειμενικότητας* και της *σημασίας* αποτελεί θεμελιώδη άξονα υποστήριξης της έννοιας της *επικοινωνίας* που εισάγει ο Habermas⁷⁷⁵, τα όρια του οποίου τόσο μεταξύ ενός διαπιστωτικού και ενός ρυθμιστικού ομιλητικού ενεργήματος όσο και μεταξύ του κοινωνικού κόσμου των θεσμίσεων και του υποκειμενικού κόσμου του ομιλούντος δεν είναι αμετακίνητα (εδώ έγκειται και η μία από τις σημαντικότερες διαφοροποιήσεις των απόψεών του με αυτές του M. Weber)⁷⁷⁶. Ένα ρυθμιστικό ομιλητικό ενέργημα μπορεί να αφορηθεί

⁷⁷⁵ Τη θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν κατά Habermas σχολιάζει ο Π. Κονδύλης στο *ΠΑΝ*, τόμ. 1^ο, σελ. 46: “Η θεωρία της επικοινωνίας, όπως σχεδιάστηκε από τον Habermas, αποδίδει εξέχουσα θέση στο ηθικό-κανονιστικό στοιχείο και κατ’ αυτό φαίνεται πως το χάσμα που τη χωρίζει από τις αντίπαλες θεωρίες είναι αγεφύρωτο. Η αποκατάσταση του ηθικού-κανονιστικού στοιχείου προϋπέθετε εξάλλου την οριοθέτησή της έναντι της θεωρίας του ανοιχτού συστήματος και την (μερική) επιστροφή της σε εκείνους τους κοινωνιολόγους έναντι των οποίων είχε στραφεί ακριβώς η κυβερνητική θεωρία των συστημάτων, δηλαδή στον Parsons και τον Durkheim [J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, 69 κ.ε., 297, υποσ. του συγγρ.]. Χωρίς αμφιβολία υιοθέτησε και η θεωρία της επικοινωνίας κεντρικά συνθήματα της πολιτιστικής επανάστασης συνδέοντας την αυτονομία με την «αυτοπραγματοποίηση» από την άλλη μεριά όμως περιέκοψε τις ηδονιστικές και αναρχικές υπερτροφίες αυτών των τελευταίων με την ένταξή τους στο γενικότερο ιδανικό μ[ί]ας οικουμενικής ηθικής. Όπως στον Parsons έτσι και εδώ το ηθικό-κανονιστικό στοιχείο έπρεπε να φροντίζει για τη συνοχή, τελικά δηλαδή για την υπολογισιμότητα του κοινωνικού, αν όχι και να την εγγυάται”. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 48: “Στον ζήλο του να μη χάσει την επαφή με τις κυρίαρχες σήμερα τάσεις, ο Habermas δεν εκπλήσσεται ούτε από το πολυσήμαντο γεγονός ότι ο αποχωρισμός από τη φιλοσοφία της συνείδησης και την ανθρωπολογία αποτέλεσε τη διανοητική αφετηρία εκείνων ακριβώς των κατευθύνσεων που γυρίζουν με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο την πλάτη στα ηθικά-κανονιστικά ιδανικά του αστικού Διαφωτισμού.” Πρβλ. κυρίως στο ίδιο, σελ. 52: “Ο κόσμος της ζωής του Habermas δεν εξεγείρεται κατά του υπάρχοντος συστήματος για να το αντικαταστήσει με ένα σύστημα που δεν θα ήταν εκτεθειμένο σε παρόμοιους κινδύνους, δηλαδή θα υπάκουε πλήρως στη λογική ενός ακέραιου κόσμου της ζωής πέρα από κάθε περιορισμό εκ μέρους του συστήματος. Τόσο ο κόσμος της ζωής όσο και το σύστημα πρέπει να υπάρχουν το ένα πλάι στο άλλο σε ιδανική εκδοχή, να αλληλοσυμπληρώνονται, αλλά και να μην αλληλοεμποδίζονται με ασυμφιλίωτο τρόπο. Τίνοις όνειρα πραγματοποιούνται με αυτή την κατασκευή μου φαίνεται ολοφάνερο: Το βασίλειο της επικοινωνίας και της αυτοπραγματοποίησης ανήκει στον εμπνεόμενο, εν μέρει από την ηθική, εν μέρει από την πολιτιστική επανάσταση, σε γενικές γραμμές μετριοπαθή ή προσαρμοσμένο διανοούμενο, ο οποίος παρ’ όλη την κριτική του πολιτισμού προτιμά να διατηρήσει το «σύστημα» ως βάση της υλικής ευημερίας και των περιθωρίων που συνδέονται με αυτό. Λαμβάνοντας ως βάση καθαρούς τύπους, μπορούμε θαρρητά να ισχυρισθούμε ότι η θεωρία της επικοινωνίας διαφέρει σε γενικές γραμμές από τη θεωρία των συστημάτων όσο και αυτός ο διανοούμενος από τον διοικητικό υπάλληλο. Ο τελευταίος μπορεί προφανώς να αισθάνεται στην κοινωνία μας ευτυχέστερος ή τουλάχιστον πιο αισιόδοξος από τον πρώτο”. Πρβλ. τέλος στο ίδιο, σελ. 74, 76.

⁷⁷⁶ Ο Κονδύλης θα ασκήσει αναλυτική κριτική στο έργο του Habermas με το έργο του *ΠΑΝ*. Βλ. ενδ. τόμ. 1β σελ. 550-552. Πρβλ. (στο ίδιο) σελ. 553-554: “Αυτό λοιπόν που προσφέρει η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης είναι στην πραγματικότητα μ[ί]α *περιγραφή* του τρόπου λειτουργίας και ύπαρξης μ[ί]ας ιδανικής επικοινωνιακής κοινότητας, με την *προϋπόθεση* ότι αυτή μπορεί να υπάρξει. Δεν προσφέρει όμως ούτε μ[ί]α *απόδειξη* ότι μπορεί να υπάρξει ούτε μ[ί]α συγκεκριμένη οδηγία για την πραγματοποίησή της”. (Σημειώνω εδώ ότι ακριβώς η ίδια η θεωρία είναι η *οδηγία* για την πραγματοποίησή της). Πρβλ. επίσης στο ίδιο, σελ. 557: “Το ίδιο κάνει και η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης, αν και οι προθέσεις της είναι διαφορετικές. Παίρνει επίσης κατά γράμμα το ιδανικό της *απαλλαγμένης* από στοιχεία κυριαρχίας ορθολογικής συζήτησης, αλλά θέλει να το μετατρέψει σε συνεπή πρακτική παραγνωρίζοντας τις σχέσεις εξουσίας και ανισότητας. Μ[ί]α τέτοια στάση είναι βέβαια, όπως παρατήρησε ένας γνωστός κοινωνιολόγος, «hopelessly naïve» [J. H. Turner, *A Theory of Social Interaction*, Stanford, 1988, σελ. 98] [[απελπιστικά αφελής]], αλλά πίσω από την αφέλεια, που θεωρεί ακυρώσιμες τις αξιώσεις εξουσίας άλλων κρύβεται μ[ί]α ίδια αξίωση εξουσίας, η οποία πλάθει τα συγκεκριμένα υποκείμενα σύμφωνα με τις δικές της κανονιστικές παραστάσεις και πέρα από κάθε επουσιώδες γνώρισμα τα μετατρέπει σε φορείς ενός μοναδικού και για όλους δεσμευτικού Λόγου· το προσκήνιο είναι διαλογικό, το κρίσιμο υπερβατικό επίπεδο μονολογικό. [...]. Ο

από πρότερο διαπιστωτικό ομιλητικό ενέργημα [όταν και εφ' όσον διαπιστωθεί πλήρη σε οποιοδήποτε γνωστικό απόθεμα η οποία για να απομακρυνθεί είναι απαραίτητη η συνδρομή μίας βάσης ορθολογικότητας ενός ρυθμιστικού ομιλητικού ενεργήματος (κανονιστικότητα)]. Στον βαθμό επίσης που ο υποκειμενικός κόσμος του ομιλούντος (είτε πρόκειται για ένα άτομο είτε για σύνολο ατόμων) πολλές φορές είναι εκείνος που διαμορφώνει τον κοινωνικό κόσμο των θεσμίσεων, μπορεί να διαπιστωθεί αν όχι μία πλήρως αποσαφηνισμένη εξάρτηση, τουλάχιστον μία σαφής αλληλοπεριχώρηση, το μέγεθος της οποίας αρμόδια να εξετάσει και να ερμηνεύσει, είναι οποιαδήποτε κοινωνική θεωρία⁷⁷⁷. Για τον Habermas, πρωτεύουσας σημασίας για τη συγκρότηση της θεωρίας περί *συναίνεσης* και τη σύνδεσή της με την αλήθεια (στα πλαίσια πάντα της οπτικής μίας *ηθικής του διαλόγου* με σκόπευση στη συναίνεση στο αληθές (έλλογη κατάφαση της αλήθειας αποβλέποντας στην κατασφάλισή της), είναι η έννοια της κατανόησης. Οντας σκεπτικιστής, δεν δύναται να αποδεχθεί μία μορφή διαλόγου όπου τα επιχειρήματα της μίας πλευράς δεν θα είναι κατανοητά από την άλλη. Η κατανόηση μαζί με την *αποδεκτικότητα* (δυνατότητα αποδοχής) των επιχειρημάτων αποτελούν προϋποθέσεις της *συνεννόησης* στα πλαίσια ενός διαλόγου, η δε *συνεννόηση* προϋποτίθεται ως αναγκαία για την επίτευξη της *συναίνεσης* η οποία και συνδράμει στη *σύζευξη μεταξύ αλήθειας και επικοινωνίας*⁷⁷⁸. Δεν θα παραλείψει ωστόσο να διευκρινίσει και τον τρόπο με τον οποίο μεταχειρίζεται την κομβική στο έργο του έννοια της αλήθειας. Η αλήθεια λοιπόν,

- α. ως *ιδιότητα* είναι *αξίωση ισχύος* που εκφέρεται μέσω ενός ομιλητικού ενεργήματος,
- β. *ισχύει*, όταν το προτασιακό περιεχόμενο ενός ομιλητικού ενεργήματος μπορεί να τη *δικαιολογήσει*,
- γ. *εκδηλώνεται* (ως *ιδέα της αλήθειας*), σε αναφορά είτε σε *πρακτικές περιστάσεις* είτε προς το *διάλογο*.

Οι πρακτικές περιστάσεις -οι οποίες σύμφωνα με τον Habermas είναι αντίθετες από εκείνες του διαλόγου-, καθώς οι τελευταίες σχετίζονται με μη προβληματικοποιημένες πεποιθήσεις και παραδοχές (είτε ως προκαταλήψεις, είτε ως απότοκες εξαναγκασμού παραδοχές), ενώ στο διάλογο πραγματοποιείται η διαλογική και μόνο ικανοποίηση της αξίωσης ισχύος την οποία προβάλλει η αλήθεια, συνδέονται άμεσα με τις περιστάσεις της πολιτικής, της κοινωνικής και της οικονομικής πρακτικής. Κλείνοντας, αξίζει να επισημανθεί ότι όλο το ανωτέρω επιστημολογικό πλέγμα που συγκροτεί η σκέψη του Habermas, αποβλέπει στην επίτευξη μιας ορθολογικώς σκοπούμενης συναίνεσης, η οποία θα ρυθμίζεται από ένα

παρωθούμενος από ηθικά κίνητρα θεωρητικός πιστεύει με ήρεμη τη συνείδησή του ότι βάζοντας τους ανθρώπους στο ορθολογικό του σχέδιο ως δρώντες ή ακόμη και ως υπηρέτες γενικών καθηκόντων τους υπηρετεί σωστά και τους αποκαθιστά ως «γνήσια υποκείμενα». Αλλά ακριβώς επειδή οι άνθρωποι είναι έτσι και αλλιώς γνήσια υποκείμενα, δεν ταιριάζουν μέσα σε κανένα σχέδιο". Ως αντίλογος μπορεί να λεχθεί εδώ ότι η χαμπερμασιανή θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν δεν αποβλέπει τόσο απλώς στη συναίνεση, αλλά στη συναίνεση στο αληθές.

⁷⁷⁷ Αποτελούν δηλαδή για τον J. Habermas πυρηνικό επιχειρηματολογείν οι παραπάνω θέσεις, το δε περιεχόμενό τους μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο κριτικής από οποιαδήποτε θεωρία. Προς έρευνα παραμένει ωστόσο το αν η παραπάνω προσπάθεια αποτελεί συνειδητή προσπάθεια κατασκευής μίας μορφολογικής και όχι περιεχομενικής θεώρησης.

⁷⁷⁸ Ο Habermas έχοντας ως βάση και ασκώντας κριτική στο έργο των προκατόχων του M. Horkheimer και T. Adorno (ειδικότερα στην υιοθέτηση της αδράνειας ως στάσης ζωής την οποία ο φιλόσοφος από το Düsseldorf θα αντικαταστήσει με την *κυριαρχία της δημοσιότητας*, διανοίγοντας έτσι τον δρόμο μίας ρεφορμιστικής προοπτικής, βλ. κυρίως την δεύτερη διδ. του διατριβή με τίτλο *Αλλαγή Δομής της Δημοσιότητας*, μτφ.: Λ. Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα, 1997), θα συγκροτήσει μία συστηματική θεωρία περί επικοινωνίας.

κανονιστικό ιδεώδες λειτουργίας του διαλόγου. Για τον Habermas -όπως και για τον Kant πολλά χρόνια νωρίτερα-, η αρχή της δημοσιότητας (και όχι με τη μορφή διαφήμισης, αλλά εντός των πλαισίων των οποίων θα καθορίσει η *ηθική του διαλόγου*) είναι η μόνη αρχή που μπορεί να εγγυηθεί την (τόσο αναγκαία σήμερα) “ομοφωνία μεταξύ ηθικής και πολιτικής”⁷⁷⁹. Κλείνοντας, αναφορικά με την χαρακτηριστική ηθική του διαλόγου, προκύπτει στον Habermas μία κανονιστικότητα εντός της οποίας η αξιολογία περιττεύει ευθύς εξαρχής (οι συνομιλούντες οφείλουν στον βαθμό τον οποίο συμφωνούν να απέχουν από οποιαδήποτε αξιολογία, να διατυπώνουν τις θέσεις τους εντός του διαηγούς πλαισίου το οποίο προκύπτει, αναζητούντες εμμανώς καθαρές προτάσεις και θεωρητικές συνέπειες).

Όλα τα ανωτέρω, συνδέονται άμεσα με τη διαλεκτικοποίηση της πραγματικότητας στα πλαίσια ενός κριτικού ορθολογισμού με αναφορά στην κοινωνικοπολιτική πράξη.

Ως προς τη διαλεκτικοποίηση της πραγματικότητας με απώτερο σκοπό να καταστεί η διαλεκτική ίδια κοινωνική πράξη η οποία προτείνεται αρκετά χρόνια αργότερα από τη λεφεβριανή οπτική, επισημαίνω ότι και άλλοι συγγραφείς όπως επί παραδείγματι ο Brecht, έχουν τοποθετηθεί με ακόμα ριζοσπαστικότερο τρόπο, συνδράμοντας ακόμα περισσότερο στη σπονδύλωση του εδώ κατατιθέμενου διαλεκτικού αντικονδυλικού επιχειρήματος⁷⁸⁰.

⁷⁷⁹ Βλ. J. Habermas, *ό.π.*, σελ. 174.

⁷⁸⁰ B. Brecht, *Για τη φιλοσοφία και το Μαρξισμό*, μτφ.: Β. Βεργωτής, Στοχαστής, Αθήνα, 1977, σελ. 39: “Καθήκον του διαλεκτικού είναι, να διαλεκτικοποιεί τα διάφορα πεδία σκέψης και να βγάζει τα πολιτικά συμπεράσματα”, («απόφθεγμα» αρ. 8, η υπογράμμιση δική μου). Πρβλ. το 7^ο «απόφθεγμα» (ό.π.): “η επικράτηση της διαλεκτικής σ’ όλες τις κατηγορίες της σκέψης είναι αναπόφευκτη κι από κάθε διαλεκτικοποιημένο πεδίο σκέψης φτάνει κανείς –αρκεί μόνο να βγάλει τα πολιτικά συμπεράσματα – στην επανάσταση”.

Κεφάλαιο Τρίτο.

*Οι θεωρητικές συνέπειες της κονδυλικής
αποφασιαρχικής θεωρίας.*

I. Αξιακός σχετικισμός και κανονιστικότητα της “περιγραφικής” θεωρίας της απόφασης. Πόσο περιγραφική είναι τελικά η “περιγραφική θεωρία της απόφασης”;

Αναφέρθηκε πολλαχώς στην παρούσα συγγραφή η προβληματική του κατά πόσο η κονδυλική περιγραφική θεωρία της απόφασης οδηγεί συνεκδοχικά στην αναίρεση του status των ηθικών/αξιακών εννοιών, η αναγκαιότητα επαρκούς θεμελίωσης του αξιακού status αυτού ως δομικού στοιχείου της κοινωνικής σύνταξης και αναπαραγωγής, μη λαμβάνοντας υπ’ όψιν τις φορές που οι όροι *αξία*, *αξιακός χώρος*, *αξιογένεση*, *εξοβελισμός των αξιακών κρίσεων* από την επιστημονική έρευνα κ.λ.π., χρησιμοποιήθηκαν ποικιλοτρόπως είτε εντός της δομής επιχειρημάτων των προκατόχων του Π. Κονδύλη, είτε εντός της επιχειρηματολογίας του τελευταίου υπέρ της θεωρίας της απόφασης, είτε τέλος ως θεμελιώδεις μορφολογικές έννοιες αρτίωσης μίας κριτικής θεωρίας ως αντίλογου στην κονδυλική θεώρηση. Τι όμως μπορούμε να ορίσουμε ως “αξία”; Το ερώτημα θα πρέπει να θεωρηθεί αρκτικό κάθε φορά που κάνουμε λόγο περί αξιών⁷⁸¹, στο βαθμό στον οποίο η απάντησή του δημιουργεί τους ίδιους τους όρους ύπαρξης μίας αξίας. Πώς δημιουργείται μία αξία; Με ποιον τρόπο γίνεται το πέρασμα από τις έννοιες στις αξίες και πώς συμβάλλουν οι αξίες στην αναπαραγωγή της κοινωνίας; Μία αξία γεννιέται όταν μία έννοια συγκρίνεται με μία άλλη και υπερτερεί. Η υπεροχή της αυτή μπορεί να γίνει αποδεκτή τόσο σε επίπεδο κοινωνίας όσο και σε επίπεδο κοινωνιολογικής έρευνας. Όμως δεν είναι αυτός ο μόνος τρόπος αξιογένεσης. Το τρίπτυχο ελευθερία-ισότητας-αδελφσύνη βρισκόταν υπό διακύβευση λόγω των εξουσιαστικών σχέσεων που επικρατούσαν στη Γαλλία του 1789 και η υπεροχή του έπρεπε να αποδειχθεί τόσο θεωρητικά όσο και στην πράξη. Οι όροι βρισκόνταν υπό διακινδύνευση. Τη θεωρητική τους υπεράσπιση ανέλαβαν οι διανοούμενοι της εποχής, την πρακτική τους οι επαναστάτες. Έτσι, πραγματοποιήθηκε το πέρασμα από τη συνθήκη στην αξία και οι όροι που βρισκόνταν υπό διακινδύνευση μετατράπηκαν σε αξίες οδηγούς της κοινωνικής σύνταξης. Για τον Κονδύλη, η άνοδος του κινήματος του Διαφωτισμού, τίθεται εξ’ αρχής στο έργο του ως προσπάθεια υπεράσπισης αξιών οι οποίες χρήζουν υποστήριξης⁷⁸², η προσπάθεια όμως αυτή συνδέεται αυστηρά με εκείνα όμως τα στοιχεία, τα οποία είναι μετέπειτα “τόσο συνυφασμένα με τη[v] βιομηχανική μεσαία τάξη, ώστε να μην μπορούν να υψώσουν εκ νέου την ήδη θαμμένη και σε κατάσταση σήψης σημαία της *societas civilis*. Η πρωταρχικά αριστοκρατική-συντηρητική κριτική του πολιτισμού [Kulturkritik] και τα σχετικά με αυτήν σχέδια μίας «οργανικής μειονότητας» εξακολουθούν γι’ αυτόν το[v] λόγο να υφαίνονται σε μία νέα βάση στις μέρες μας κατά κύριο λόγο από ένα πολιτικά άστεγο στρώμα νοημοσύνης [politisch obdachlosen Intelligenzschicht], του οποίου τα ουτοπικά όνειρα ή εν πάση περιπτώσει φιλοδοξίες⁷⁸³ δεν έχουν ούτε στα πλαίσια του ύστερου καπιταλισμού ούτε σε εκείνα του πραγματικού σοσιαλισμού προοπτικές

⁷⁸¹ Βλ. χαρακτ. Μ. Damjanovic, “L’ historicité des valeurs”, *Διοτ.*, τεύχ. 12, 1984, σελ. 81-85, (κυρίως σελ. 84, όπου το -όχι και τόσο απλό τελικά- ερώτημα τίθεται ευθέως [Qu’ est-ce que la valeur]).

⁷⁸² Βλ. *EDD*, σελ. 19, αναφορικά με τις ιστορικοπολιτικές συνδηλώσεις του διαφωτιστικού ρεύματος: “Ο εμφανιζόμενος ως ακραία δυνατότητα αποκατάστασης της έννοιας της αισθητικότητας διατεινόμενος υλισμός, και κατά την περίοδο του Διαφωτισμού σε ακραία μορφή μάλιστα, φαίνεται να απειλεί ωστόσο όλα εκείνα τα οποία τα ηγετικά πνεύματα αντιλαμβάνονται ως νέες αξίες οι οποίες χρήζουν υπεράσπισης”, (η μπφ. δική μου). Πρβλ. *MII*, “Οι φωτεινές και οι σκιερές πλευρές των οραμάτων”.

⁷⁸³ Με ένα “εν πάση περιπτώσει” δεν υπερσκελίζεται βέβαια το ερώτημα κατά πόσο είναι ουτοπική η διάσταση μίας σοσιαλιστική κοινωνίας.

υλοποίησης”⁷⁸⁴, καθώς “τόσο παράξενο –και τόσο διδακτικό- μπορεί να είναι το πεπρωμένο των Ιδεών”⁷⁸⁵. Η ανωτέρω ακραία προσπάθεια απίσχνασης και υποτίμησης της προσπάθειας υπεράσπισης των νέων ιδεών από τη φιλοσοφία των Νέων Χρόνων είναι ενδεικτική της κοσμοθεωρητικής στάσης του Κονδύλη ότι ο κόσμος και ο άνθρωπος εξ’ αντικειμένου δεν έχουν νόημα⁷⁸⁶ και της θεωρητικής του στάσης ότι οι ηθικοκανονιστικές θεωρίες απέτυχαν να εφαρμοστούν στον κόσμο⁷⁸⁷. Σκοπός του υποκεφαλαίου είναι να αναδείξει τους όρους υπό τους οποίους η “περιγραφική θεωρία της απόφασης” οδηγεί στον αξιακό σχετικισμό, και τον τρόπο με τον οποίο ουσιαστικά είναι σε θέση [κατά την περίπτωση κατά την οποία δεν πραγματοποιηθεί η αναίρεσή της] να επιβάλλει (κανονιστικά) τον αξιακό σχετικισμό αυτόν. Επιπλέον, το να καταδείξει πόσο τελικά επιτυγχάνεται η υπεσχημένη αξιολογική ουδετερότητα. Σημειώτεον ότι ο ίδιος ο Κονδύλης ποτέ δεν δηλώνει ρητά ότι οι αξίες είναι σχετικές⁷⁸⁸. Αν όμως από την “απόφαση: «δεν μπορώ να γνωρίσω τα πράγματα, άρα δεν υπάρχουν αντικειμενικές αξίες» [που] είναι λογικά εσφαλμένη [και] από τη[ν] θέση «δεν μπορώ να γνωρίσω τα πράγματα», προκύπτει απλώς ότι «δεν μπορώ να γνωρίζω αν οι αξίες είναι αντικειμενικές»⁷⁸⁹, τότε από τη[ν] θέση «δεν μπορώ να γνωρίζω αν οι αξίες είναι αντικειμενικές» δεν είναι απαραίτητο να διασαλεύεται τουλάχιστον η ύπαρξη και η συνεκτική στην κοινωνική αναπαραγωγή λειτουργία των αξιών⁷⁹⁰. Η φράση «δεν μπορώ να γνωρίζω αν οι αξίες είναι αντικειμενικές» ελέγχεται αναφορικά τόσο με τη δυνατότητα παραμονής του γνωστικού υποκειμένου στο γνωσιολογικό πλαίσιο που θέτει και της μη μεταπήδησής του στον σχετικισμό, όσο και με το ότι η αντικειμενικότητα των αξιών δεν είναι

⁷⁸⁴ EDD, σελ. 19, (η μτφ. δική μου).

⁷⁸⁵ EDD, σελ. 19, (η μτφ. δική μου).

⁷⁸⁶ Βλ. OA, σελ. 119.

⁷⁸⁷ Βλ. TIII, (Από τον 20^ο στον 21^ο αιώνα. Τομές στην πλανητική πολιτική περί το 2000) σελ. 10, πρόλ.: “Όταν π.χ. το αμερικανικό Πεντάγωνο καταρτίζει τους σχεδιασμούς του, που φθάνουν ήδη βαθιά μέσα στον 21^ο αιώνα, δεν καλεί βέβαια ούτε τον Rawls, ούτε τον Habermas ούτε άλλους ηθικοφιλοσόφους προκειμένου να ακούσει και να ακολουθήσει τις συμβουλές τους”.

⁷⁸⁸ Για τον ίδιο “δεν υφίσταται καμμία λογικά αναγκαία συνάφεια ανάμεσα στον γνωσιοθεωρητικό σκεπτικισμό και στον ηθικό σχετικισμό”, αφού “η απόφαση: «δεν μπορώ να γνωρίσω τα πράγματα, άρα δεν υπάρχουν αντικειμενικές αξίες» είναι λογικά εσφαλμένη. Από την θέση «δεν μπορώ να γνωρίσω [καθολικά] τα πράγματα», προκύπτει απλώς ότι «δεν μπορώ να γνωρίζω αν οι αξίες είναι αντικειμενικές», βλ. AX, σελ. 100.

⁷⁸⁹ Ο.π. Πρβλ. ΠΑΝ, τόμ. Β’, σελ. 814-815: “Αλλά η παραλληλία ανάμεσα στο γνωστικό και το ηθικό επίπεδο, που για λόγους πολεμικής την υποστήριξαν και οι δύο, δεν είναι λογικά αναγκαία, ιδιαίτερα δεν προκύπτει κατ’ ανάγκη από τη θέση για την σχετικότητα των αξιών η θέση ότι είναι αδύνατη η γνώση των ανθρώπινων πραγμάτων ή μ[ί]α κατανόηση άλλων ανθρώπων. Το αντίθετο μάλιστα. Η απόφαση «δεν μπορώ να γνωρίσω τα ανθρώπινα πράγματα» μπορεί να θεμελιώσει μόνο το συμπέρασμα «δεν μπορώ να ξέρω αν υπάρχουν αντικειμενικές αξίες», από αυτήν όμως δεν προκύπτει η διαπίστωση ότι «δεν υπάρχουν αντικειμενικές αξίες». Για να ξέρουμε ότι οι αξίες είναι πραγματικά σχετικές ή γιατί και υπό πο[ί]α έννοια πρέπει να είναι σχετικές, πρέπει να διαθέτουμε επαρκή γνώση των ανθρώπινων πραγμάτων”.

⁷⁹⁰ Ο Κονδύλης αναγνωρίζει τον ρόλο των αξιών εντός του κοινωνικού σε αρκετά σημεία του έργου του, και νομίζω ότι είναι εξαιρετικά αβάσιμη η κατάταξή του στον ηθικό σχετικισμό με βάση τις απόψεις του περί ανυπαρξίας των ιδεών (βλ. το άρθρο του Στ. Βιρβιδάκη σε προηγούμενη υποσημείωση ή στην βιβλιογραφία). Βλ. ενδεικ. ΜΠ, σελ. 151. Το όλο πρόβλημα που προκύπτει από τη σύνταξη του Κονδύλη με τον σκεπτικισμό σχετίζεται με την αδυναμία απόδειξης της αντικειμενικότητας των αξιών στα πλαίσια ενός υποκειμενισμού που εισάγει ο Κονδύλης αφ’ ης στιγμής τα υποκείμενα και μόνο τα υποκείμενα νοηματοδοτούν τις έννοιες βάσει των κοσμοεικόνων τις οποίες και έχουν, την επιδίωξη κατίσχυσης κ.λ.π.. Συνεπώς είναι αδύνατον να αποδειχθεί ένας εξαλειπτικός υλισμός όπως υποστηρίζει στο άρθρο του ο Βιρβιδάκης. (Ως εξαλειπτικό υλισμό μάλλον θα πρέπει να εννοήσουμε τη θεωρία η οποία θυσιάζει τις ιδέες και τις αξίες, προς όφελος ενός ωφελμιστικού υλισμού-πραγματισμού).

υποχρεωτικό να εξαρτάται από το εάν δύναται τελικά να καταστεί αυτή αντικείμενο πλήρους γνώσης. Σαφέστερα: Η αντικειμενικότητα των αξιών (ακόμα και εντός του κονδυλικού επιχειρήματος) συναρτάται με το κατά πόσο τα υποκείμενα (που ούτως ή άλλως αποτελούν και τα μέσα συγκρότησης του πλέγματος αξιών) *συναινούν* στο ότι αυτές είναι αντικειμενικές, παρά στο κατά πόσο *γνωρίζουν πραγματικά* εάν είναι ή εάν δεν είναι αντικειμενικές. Ανασυγκροτώντας, μπορούμε να πούμε ότι “ο Weber αναγνωρίζει την προκαταβολική ύπαρξη των αξιών στο γνωστικό υποκείμενο, αλλά βλέπει εκεί ένα σκιερό σημείο για την καθαρή επιστήμη του, το οποίο δεν μπορεί να διαφωτιστεί παρά μόνο με αφετερία μία άλλη επιστήμη, έχουσα διαφορετικές αξίες. Εκεί μπορεί να εντοπιστεί ένας ηθικός και γνωστικός/γνωσιολογικός σχετικισμός, στον οποίο επιτίθεται η κριτική επιστημολογία. Του αντιθέτει το δικαιολογημένο πέρασμα από τις συνθήκες ύπαρξης του κοινωνικού υποκειμένου στην κριτική της μορφής της ύπαρξής του, η οποία επιτρέπει να της ασκηθεί κριτική εκ των έσω. Ως αποτέλεσμα, σύμφωνα με τον Ψυχοπαίδη οι κοινωνικά ισχύουσες έννοιες αλλάζουν τους «όρους της κοινωνικής αναπαραγωγής»: Καθώς αυτές οι συνθήκες τίθενται εν κινδύνω από τη[ν] μορφή της κοινωνίας, εμφανίζονται ως αξίες⁷⁹¹”.

Γενικά, το ζήτημα είναι πως από τις έννοιες (ως θιγόμενους όρους της κοινωνικής διαδικασίας οι οποίοι είτε έχουν εντυπωθεί στο θεσμοθετητικό καταστατικό, είτε αποτελούν απλώς όρους ενός εθιμοτυπικού δικαίου, π.χ. αλληλεγγύη, η οποία δεν έχει θεσμοθετηθεί νομικά, αλλά μπορεί να θεωρηθεί ως όρος της κοινωνικής αναπαραγωγής, μπορούμε να περάσουμε σε αξίες (με τον εντοπισμό αφενός του πάσχοντα χαρακτήρα τους και της αναγκαιότητας να εξέλθουν των περιορισμών που τίθενται από τον κοινωνικοπολιτικό χώρο ο οποίος αδυνατεί να συλλάβει τον περιοριστικό χαρακτήρα (αναφορικά με τις προαναφερθείσες έννοιες) των συνθηκών εξέλιξης του επειδή ακριβώς έχει αξιολογήσει διαφορετικές έννοιες από εκείνες τις οποίες θίγει). Με ποιον τρόπο εν συνεχεία, αφού ανασυγκροτηθούν οι θιγόμενοι όροι σε αξίες, είναι δυνατόν να αποτελέσουν συστατικό υλικό της κοινωνιολογικής έρευνας όχι υπό την μορφή της κανονιστικής επιβολής τους, αλλά υπό τον όρο ότι οι συγκεκριμένες αξίες εντυπώθηκαν εντός του ερευνητικού προγράμματος βάσει της ανάδρασής του με την κοινωνία. Και πώς, τέλος, ο ίδιος ο διάλογος περί αξιών θα αποτελέσει (αναστοχαστικά) υλικό για την πρόοδο της κοινωνιολογικής έρευνας και γνώσης. Η ένσταση του Κονδύλη θα ήταν ίσως, ότι και πάλι, η κοινωνιολογική έρευνα επιλέγει τους όρους οι οποίοι θα αποτελέσουν το υλικό της *προς το δικό της όφελος* υπό την προοπτική της αύξησης της κανονιστικής της ισχύος. Ή (με δικά του λόγια), ότι αποτελεί απαίτηση κυριαρχίας το να επιλέγονται οι όροι οι οποίοι και θα αποτελέσουν συστατικά το πρωτογενές υλικό της⁷⁹². Όμως, το ερευνητικό πρόγραμμα επιλογής των θιγόμενων όρων προηγείται λογικά της ένστασης του Κονδύλη, διότι οι ίδιοι οι θιγόμενοι όροι, έχουν ήδη αξιολογηθεί από τον κοινωνικό χώρο ως ανεπαρκείς (αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο και βρίσκονται “στο περιθώριο” της κοινωνικής διαδικασίας). Σε κάθε περίπτωση όμως, είναι το ίδιο το αντικείμενο της έρευνας εκείνο το οποίο

⁷⁹¹ Είναι εκείνο το οποίο ονομάζει «πέραςμα από την συνθήκη στην αξία»[,] *Ιστορία και Μέθοδος*, σελ. 82, 93, 131. Πρβλ. «Προβλήματα Θεμελίωσης των κοινωνικών επιστημών», στο Γ. Κουζέλης-Κ. Ψυχοπαίδη (εκδ.), *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*, [Νήσος], Αθήνα [,] 1994, 1996, σελ. 555. Πρβλ. επίσης. *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Αθήνα [,]1997, σελ. 29, 71, 74, 80, 180, 190, 195, 202, 203, 213, 219. (Γ. Φαράκλας – Δ. Καρύδας, ό.π., σελ 43, αφού πρώτα δείξουν την συνάφεια ανάμεσα σε Weber και Κονδύλη: “Ως αποτέλεσμα, το βεμπεριανό μοντέλο κυριαρχεί σήμερα στις κοινωνικές επιστήμες, με το τίμημα ενός διαχωρισμού του γεγονότος και της αξίας, του οποίου ο Κονδύλης κατά μία έννοια δεν εκπροσωπεί παρά την ακραία του εκδοχή”, ό.π., σελ 43).

⁷⁹² Βλ. *ΠΝΘ*, σελ. 72.

κατασκευάζει τις θεωρητικές έννοιές της και όχι το αντίστροφο⁷⁹³. Αν καταστεί δυνατό να αποδειχθεί ότι ο υποβιβασμός εννοιών οι οποίες κατ' εξοχήν αντιτίθενται στην κονδυλική έννοια της αυτοσυντήρησης, όπως είναι η έννοια της αλληλεγγύης, οφείλεται όχι στην αποφασιοκρατική τακτική του να περιοριστούν ως επικίνδυνες, μη ωφέλιμες κ.τ.λ., αλλά αντίθετα στη μη επαρκή διεκδίκησή τους από τη διάνοια (φιλοσοφική ή μη), τότε η απαίτηση για δικαιολόγησή τους και θεμελίωση εντός προγραμμάτων και κοινωνίας καθίσταται ακόμα περισσότερο επιτακτική. Υπό την προϋπόθεση ότι η ανωτέρω διαδικασία "ανάσυρσης" των πρακτικών εννοιών τις οποίες η κονδυλική σκοποθεσία θέτει υπό διακύβευση καθίσταται πραγματοποιήσιμη, δύναται η μετάβαση στην εφαρμογή έλλογων πλέον θεσμίσεων εντός του πολιτικού υπό το πρίσμα της καντιανής ιδέας για την επίτευξη της άρσης της διάκρισης μεταξύ εμπειρικού (πρακτικού) και νοητικού στοιχείου του Λόγου⁷⁹⁴. Έτσι, το αγαθό είναι μια μορφή συντονισμού των μηχανισμών της δράσης με τους σκοπούς της δράσης ενώ η ρύθμιση των αντιθέσεων προσαρμόζεται αποκλειστικά στη βελτίωση της κατάστασης του λιγότερο ευνοημένου.

Τα ζητήματα σχετικισμού και κανονιστικότητας συνδέονται άμεσα –με βάση την ενότητα της θεωρίας με την πράξη όπως εκδηλώνεται στο έργο του Π. Κονδύλη-, με τον πολιτικό στοχασμό του φιλοσόφου. Ο ίδιος ο Κονδύλης αντιτάσσεται ωστόσο στον σχετικισμό με απόσπασμά του στο ΠΑΝ⁷⁹⁵, αλλά όχι στον αξιακό.

⁷⁹³ Ο Κονδύλης, δείχνει να έχει την τάση να "εφαρμόσει" την περιγραφική θεωρία της απόφασης (ως ερμηνευτική θεωρία) στη θεωρία του για την κοινωνία, βλ. "Οφειλόμενες Απαντήσεις", *Λεβ*, τεύχ. 15, (περίοδος Β'), σελ. 106: "Έχω δημοσιεύσει μερικές χιλιάδες σελίδες πάνω σε κεντρικά προβλήματα της ιστορίας των ιδεών και της κοινωνικής ιστορίας, και οι αναλύσεις αυτές δεν συνιστούν κατά βάθος παρά εμπειρικούς ελέγχους και εμπειρικές επαληθεύσεις των γενικών θεωρητικών θέσεων του *Ισχύς και Απόφαση*".

⁷⁹⁴ Η κύρια ένσταση στον καντιανικό φορμαλισμό υπήρξε (και θα εξακολουθεί να υφίσταται όσο οποιοδήποτε αντικαντιανικό διάβημα δεν λαμβάνει υπ' όψιν του την άρση της διάκρισης και την "πραγματοποίηση" της πρακτικής ιδέας της ελευθερίας εντός της έλλογης κοινωνίας όπως την αντιλαμβάνεται ο Kant) το ότι η ιδεώδης συνταγματική μορφή την οποία προτείνει ο καντιανός λόγος αποτελεί *μολύβδινο επιχείρημα της νόησης και μόνο*. Την προβληματική του Kant ανέλαβε να ανασυγκροτήσει ο Κ. Ψυχοπαίδης, (*Κριτική Φιλοσοφία και Λογική των Θεσμών*, Εστία, Αθήνα, 2001, σελ. 180-187). Το ανωτέρω καντιανό επιχείρημα αποτελεί ουσιαστικά τη[ν] διαδικασία πολιτικοποίησης του ανθρώπου, η οποία νοείται ταυτόχρονα ως διαδικασία *διαφωτισμού* του. (Βλ. στο ίδιο, σελ. 168-169: "Η καντιανή συστηματική ανάπτυξη της σχέσης ανάμεσα στους μεμονωμένους δρώντες και στην πολιτική γενικότητα θεμελιώνεται σε μία ιδιαίτερη έννοια της «αυθόρμησίας» των ατόμων μέσα στην εγκαθιδρυμένη αστική πολιτική κοινωνία. Σε μεθοδολογικό επίπεδο, αυτή η έννοια της αυθόρμησίας συνάπτεται προς τις αναλύσεις της υπερβατολογικής συστηματικής του Λόγου. Ο αυθόρμητος πολίτης ενεργοποιεί την πρωταρχικά δεδομένη ικανότητά του, αναγνωρίζει ότι εκείνες οι κοινωνικές μορφές, που πρόκειται να πραγματοποιηθούν μέσω της ίδιας του της πράξης, συνιστούν πραγματοποιήσιμες των δικών του υπερβατολογικών δυνατοτήτων. (Στο κείμενό του *Για έναν ανώτερο τόνο που πρόσφατα εγείρεται στην φιλοσοφία*, ο Kant κάνει λόγο για την φιλόπονη και επιμελή «εργασία του υποκειμένου» να αναλάβει και να αξιολογήσει την ίδια του την –έλλογη-γνωστικοπρακτική ικανότητα, μια εργασία που προηγείται από κάθε χειρωνακτική, κατασκευαστική εργασία ή από κάθε «σχεδιασμένη» ή εργοστασιακού τύπου μορφοποίηση" ΠΙ, 395)". [Η παραπομπή στο Kant Immanuel, *Werke*, τόμ. I-VI, Wiesbaden, 1956, σημ. του συγγ.].

⁷⁹⁵ Βλ. ΠΑΝ, σελ. 820-821. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 837: "Τέτοια συμπεράσματα υποβάλλουν, ως γνωστόν, οι σχετικιστές, που αρκετά ανενδοίαστα κάνουν το άλμα από τον ηθικό, κοσμοθεωρητικό κ.λ[.]π. σχετικισμό στον γνωστικό". Όταν πραγματεύεται το ζήτημα των συμβόλων και των σημείων καθώς και της διαφοράς μεταξύ τους όμως, οι απόψεις του οδηγούν σε γνωστικό σχετικισμό. Βλ. στο ίδιο, σελ. 845: "Κατά κανόνα τα σημεία μπορούν να αντικατασταθούν, να αποδοθούν κ.λ[.]π. από άλλα σημεία, τα σύμβολα όμως όχι. Ουσιώδεις γνώρισμα του συμβόλου είναι λοιπόν η ενικότητα του ποιού του, το σύμβολο υπόκειται, αν μπορούμε να το πούμε έτσι, στον νόμο της ουσίας, ενώ στο βασίλειο των σημείων επικρατεί ο νόμος της λειτουργίας. Η ενικότητα του συμβόλου ταιριάζει στην πολυσημία του, διότι η πολυσημία γεννιέται ακριβώς από την ανάγκη να προβάλλει κανείς πολλά σε μία και μόνο μορφή η οποία δεν μπορεί να αντικατασταθεί από καμ[μ][ι]α άλλη. [...]. Η ενικότητα του συμβόλου

Το κατά πόσο δε υφίσταται κανονιστικότητα στην περιγραφική θεωρία της απόφασης ή όχι, είναι ένα ερώτημα το οποίο πρέπει να διερευνηθεί συστηματικά από το επόμενο υποκεφάλαιο. Μετά την έκδοση του *ΙΑ*, ο διάλογος είχε αρχίσει να διευρύνεται⁷⁹⁶, περιστρεφόμενος ωστόσο γύρω από τα προβλήματα τα οποία έθετε το μοντέλο της αξιολογικής ουδετερότητας που προτείνει ο Κονδύλης στη[v] συνάφειά του με τον σκεπτικισμό και το ερώτημα κατά πόσο τελικά η κονδυλική θεωρία οδηγεί σε μηδενισμό και αξιολογικό σχετικισμό, και όχι τόσο γύρω από το ερώτημα κατά πόσο είναι τελικά κανονιστική η “περιγραφική θεωρία της απόφασης”. Πέραν των όσων αναφέρθησαν⁷⁹⁷, ο Κονδύλης, κατά την εξέλιξη του διαλόγου περί της κανονιστικότητας ή μη της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης προέβη και σε υπερβολικά αφοριστικές δηλώσεις⁷⁹⁸, οι οποίες βέβαια διατυπώθηκαν υπό την προστασία ενός γενικότερου γνωσιολογικού σκεπτικισμού τον οποίο προϋποθέτοντας έναν εγγενή σκεπτικισμό σε όλους, υποθέτει και ότι όλοι είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε⁷⁹⁹. Εδώ, θα γίνει προσπάθεια να αποδειχτεί ότι τελικά η περιγραφική θεωρία της απόφασης είναι κανονιστική όχι μόνο αναφορικά με το ότι από τη στιγμή που εισάγει ερμηνευτικές έννοιες έχει ήδη υπερβεί το όριο της περιγραφής (ως σκέψη, όπως αναλύθηκε αναλυτικά ανωτέρω), αλλά αναφορικά με το ότι προϋποθέτοντας τις έννοιες αυτές στο ερμηνευτικό της πρόγραμμα είναι ικανή να τις κατασκευάσει και ως αιτήματα στους αποδέκτες του προγράμματος αυτού.

Τα επιχειρήματα του Κονδύλη αναιρούνται όχι μόνο στη γενικότερη αντίφασή τους με το ευρύτερο πλαίσιο της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης, αλλά στις εσωτερικές τους αντιφάσεις. Βλ. ενδ. *ΟΑ*, σελ 125-126: “Η περιγραφική θεωρία δεν λέει λοιπόν τι θα κάνει ή τι πρέπει να κάνει όποιος θα την διαβάσει· λέει όμως πως ό, τι και να κάνει θα εμπίπτει στην προτεινόμενη μορφολογία της πράξης και της απόφασης, αν αυτή η μορφολογία είναι ορθή. [...]. Ο θεωρητικός, όσο παραμένει στο επίπεδο της περιγραφής, δεν μπορεί εκ των πραγμάτων να στρατευθεί υπέρ της μιας ή της άλλης υπόθεσης· αυτό το κάνει σ’ ένα εντελώς διαφορετικό επίπεδο, δηλ. ως

σημαίνει λοιπόν ότι ένα σύμβολο δεν ανέχεται πλάι του κανένα άλλο για το ίδιο πράγμα”. Το παράδοξο βέβαια είναι ο τρόπος με τον οποίο συγγενεύει η ενικότητα με την πολυσημία του συμβόλου.

⁷⁹⁶ Αναφέρομαι στο *ΟΑ* και στον διάλογο μεταξύ Βιρβιδάκη-Γεωργίου-Κονδύλη.

⁷⁹⁷ Το ζήτημα βέβαια τέθηκε, (βλ. το σωστό σχόλιο Βιρβιδάκη ότι τελικά η περιγραφική θεωρία της απόφασης υποδεικνύει τι πρέπει να κάνουμε), αλλά η αντιμετώπισή του και από τις δύο πλευρές υπήρξε ελλιπής, φτάνοντας αρκετές φορές ακόμα και στα πλαίσια της απρέπειας εντός της επιχειρηματολογικής εναντιοδρομίας, βλ. ενδ. *ΟΑ*, σποράδην.

⁷⁹⁸ Βλ. *ΟΑ*, σελ. 125: “Ακριβώς γι’ αυτό, όπως έχω ήδη τονίσει (όπ. παραπ., σελ. 229 –ενν. το *ΙΑ*, σημ. του συντ.) η μόνη δυνατή αξιολογικά ελεύθερη συμβουλή, δηλ. η μόνη που δεν περιέχει καμ[μ]ία αξίωση ισχύος από μέρους του συμβούλου κι επομένως η μόνη σύμφωνη με μια περιγραφική θεωρία, είναι: κάνετε ό, τι θέλετε. Βεβαίως, με βάση αυτή τη συμβουλή δεν είναι δυνατό να συγκροτηθεί και να επιβιώσει κοινωνία, για τούτο αυτό το έργο δεν το αναλαμβάνει η περιγραφή, αλλά η κανονιστική σκέψη και όσοι την ερμηνεύουν δεσμευτικά”.

⁷⁹⁹ Στην προκειμένη περίπτωση, το κονδυλικό επιχείρημα λειτουργεί ως εξής: Οι άνθρωποι που παρατηρήθηκαν (και ειδικά εγώ, ως αυτοκατανοούμενο υποκείμενο) συμπεριφέρονται ως σκεπτικιστές (προκείμενη). Όλοι οι άνθρωποι είναι σκεπτικιστές (συμπέρασμα ως θεωρητική γενίκευση, πρβλ. υποσ. 659 της παρούσας συγγραφής για τις θεωρητικές γενικεύσεις του Κονδύλη). Το ότι ένας σκεπτικιστής όμως θεωρεί ότι ο σκεπτικισμός είναι εγγεγραμμένος στο εσωτερικό όλων των υποκειμένων [αυτό προϋποθέτει ο Κονδύλης όταν εκλαμβάνει ως δεδομένο το γεγονός ότι ένας σκεπτικιστής αμφιβάλει για την ορθότητα οποιασδήποτε θέσης, (αμφιβάλει άραγε για την ορθότητα του να είναι σκεπτικιστής;), άποψη από την οποία εύκολα μπορεί να συναχθεί ότι όλοι αμφιβάλουν για την ορθότητα όλων των θέσεων, δεν αποτελεί ασφαλή προκείμενη. Η υπόθεση πάνω στην οποία αρθρώνεται ο κονδυλικός λόγος (έστω και αν στη συγκεκριμένη περίπτωση ο Κονδύλης μιλά στο όνομα των αντιπάλων του), δεν είναι ορθή, καθώς εκτός του ότι [προ]λαμβάνει το ζητούμενο (όλοι είναι σκεπτικιστές), δεν αναδεικνύει –αφού εξάλλου δεν την περιέχει– την αιτία που συνέχει την προκείμενη με το συμπέρασμα.

κοινωνική ύπαρξη, η δράση της οποίας όμως και πάλι δεν έρχεται σε απ' ευθείας αντίφαση με τη θεωρία εφ' όσον υπόκειται σ' αυτήν και αποτελεί εφαρμογή της". Τα απλά ερωτήματα τα οποία εγείρονται είναι απλά. Η αδυναμία απάντησης συγκεκριμένα ερωτήματα δε, καταδεικνύει την αντίφαση του ίδιου του επιχειρήματος του Κονδύλη: Αν η περιγραφική θεωρία της απόφασης επαληθεύεται κάθε φορά που ο θεωρητικός στρατεύεται υπέρ της μίας ή της άλλης "υπόθεσης"⁸⁰⁰, πώς συμβιβάζεται η δυνατότητα (αυτο)επιβεβαίωσής της αυτή με το γεγονός ότι "η αξιολογικά ελεύθερη γνώση παραμένει στο περιθώριο και απευθύνεται σε όσους είναι σε θέση να εκτιμήσουν γνώσεις και διαπιστώσεις πρακτικά περιττές ή και ανασχετικές; Αν σε ορισμένες εποχές γνωρίζει περισσότερη δημοσιότητα, είναι ο λόγος απλώς ότι η κανονιστική σκέψη βρίσκεται σε κρίση και θέλει να αυτοεπιβεβαιωθεί ασκώντας πολεμική εναντίον της και αναζητώντας αποδιοπομπαίους τράγους"⁸⁰¹, ή μήπως η κυριαρχία της έχει να κάνει με ψυχολογικούς λόγους;

Μπορεί να ειπωθεί συνοπτικά ότι η μετακύλιση της ερμηνευτικής παντοδυναμίας από την έννοια της ισχύος στην έννοια του συμφέροντος προκύπτει ως αυτονόητη, αφού στη διαδικασία αυτοπροσδιορισμού της μετανεωτερικής κοινωνίας, τον πρωτεύοντα ρόλο αναφορικά με την εξάσκηση της ισχύος αποκτά η χρηματοοικονομική πολιτική πράξη, η οποία λειτουργεί ανασχετικά ως προς την ερμηνευτική ισχύ του ιστορικού βάθους της πραξεολογικής διαδικασίας⁸⁰². Πιο συγκεκριμένα, η πρωτοκαθεδρία της ισχύος εντός της της μεθοδολογικής σκευής του Π. Κονδύλη μπορεί να εννοηθεί ως αύξηση (ισχύος) αναφορικά με την οικονομική θέση του δρώντος υποκειμένου η οποία με τη σειρά της συνδέεται με τον καπιταλιστικό τρόπο δράσης εντός των συγχρόνων κοινωνιών. Έτσι, η περιγραφική θεωρία της απόφασης καθίσταται ερμηνευτικός οδηγός των πραξεολογικών δυνατοτήτων του σύγχρονου ανθρώπου με αναφορά στην αύξηση της ισχύος του. Η ένσταση του Κονδύλη ήταν ότι ο ίδιος δεν υποδείκνυε τρόπους συμπεριφοράς. Τον ρόλο αυτό όμως τον αναλαμβάνει η ίδια του η θεωρία καθώς τα όρια μεταξύ θεωρίας και πράξης είναι στενά ακόμα και για τον ίδιο⁸⁰³.

Σκοπός του Κονδύλη βέβαια ήταν αρχικά να περιγράψει την πραγματικότητα. Όμως, η άποψή του περί φυσικής (βλ. "οντολογικής") σχετικότητας των αξιών (εκτός δηλαδή της νοηματοδότησής του από τις σύγχρονες κοινωνίες) έρχεται σε αντίφαση με την αναγόρευση που πραγματοποιεί στο έργο του εννοιών όπως ισχύς, φίλος-εχθρός, απόφαση, κοσμοεικόνα, ταυτότητα, μελαγχολία, γούστο, κ.λ.π.. σε κεντρικές ερμηνευτικές προέδρους. Έτσι, οι έννοιες αυτές μεταλλάσσονται σε αξίες αφού ως ερμηνευτικές δικλείδες εγγυώνται, κατά Κονδύλη, την ασφαλή εξήγηση του κοινωνικού και πολιτικού γίνεσθαι.

⁸⁰⁰ Τα εισαγωγικά δικά μου.

⁸⁰¹ *ΙΑ*, σελ. 14-15.

⁸⁰² Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. Γ. Παγουλάτου, διδάκτορα του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης και μεταδιδακτορικού εταίρου του Πανεπιστημίου Princeton, (πλέον αναπλ. Καθηγητή), "Ιδέες, θεσμοί και συμφέροντα στη δημόσια πολιτική: Η περίπτωση της ευρωπαϊκής οικονομικής πολιτικής", *Ε.Ε.Π.Ε.*, τεύχ. 13, Μάιος 1999, σελ. 45-82.

⁸⁰³ Βλ. *ΙΑ*, σποράδη.

II. Η κοινωνική οντολογία.

Η σύνταξη του ογκωδέστερου κοινωνικοφιλοσοφικού κειμένου *Κοινωνική Οντολογία* από τον Π. Κονδύλη φαίνεται ότι αποτελούσε στόχο της πνευματικής του διαδρομής ήδη από τη συγγραφή των πρώτων του θεωρητικών κειμένων⁸⁰⁴. Στις 857 (χωρίς τη βιβλιογραφία και το index) σελίδες του ύστατου έργου το οποίο επιγράφεται συνολικά “*Το πολιτικό και ο άνθρωπος*”⁸⁰⁵, *Βασικά στοιχεία της κοινωνικής Οντολογίας, Κοινωνική σχέση, κατανόηση, ορθολογικότητα*, συναντάται μία βεμπεριανής προελεύσεως⁸⁰⁶ καθολικότερη από την ήδη συστηματοποιημένη σκέψη του, εντός της οποίας ανθεί ο 25χρονος ερευνητικός αμητός του Π. Κονδύλη. Αφού ξεκινήσει με αναφορά στη διάλυση του ολιγαρχικού φιλελευθερισμού και τη νίκη της μαζικής δημοκρατίας, θα αποφανθεί ότι η νίκη αυτή δεν σημαίνει και το ότι η μαζική δημοκρατία αποτελεί το τελικό στάδιο διακυβέρνησης του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού⁸⁰⁷. Στόχος του παρόντος υποκεφαλαίου είναι να αναζητηθούν και να προβληθούν κατά το δυνατόν τα σημεία στα οποία κάνουν την εμφάνισή τους στο παραπάνω έργο ο αξιακός σχετικισμός (εμφανώς ή συνεκδοχικά), η αποφασιαρχική θεώρηση και η κανονιστικότητα της σκέψης και της μεθόδου του Π. Κονδύλη.

Με βάση τη δική του αποφασιαρχική θεώρηση μιλάει ο Ολύμπιος ήδη από την αρχή του *ΠΑΝ* όταν αναφέρεται σε ιδεολογική αυτοαντίληψη της μαζικής

⁸⁰⁴ Είναι προφανές ότι κατά τη σύνταξη του *ΙΑ*, ο στόχος της κατάθεσης μίας τευτονικού τύπου κοινωνιολογικής θεώρησης είχε ήδη αρχίσει να διαφαίνεται. Βλ. *ΙΑ*, σποράδη, πρβλ. *ΟΑ*, σελ. 117/*ΜΠ*, σελ. 154: “Ενάντια στον γνωσιοθεωρητικό σκεπτικισμό υποστηρίζω εμφατικά στο βιβλίο μου [πρόκειται για το *ΙΑ*, σημ. του συντ.] τη δυνατότητα γνώσης των ανθρώπινων πραγμάτων και την κατάρτιση μιας κοινωνικής οντολογίας, και όταν ζητώ την αξιολογικά ελεύθερη θεώρηση το κάνω ακριβώς για να θεμελιώσω μία τέτοια γνώση· η πρόθεση εδραϊκής γνώσης δεν μπορεί λοιπόν να μου αμφισβητηθεί”. Βέβαια, οι παραπάνω “προγραμματικές απόψεις” του Π. Κονδύλη δεν μπορούν σε καμία περίπτωση να συμβιβαστούν με την (ακόμα και εντός του ίδιου του *ΙΑ*) υπάρχουσα αντίφαση: “Γιατί η απόφαση σχετικά με το αν η εκάστοτε συγκεκριμένη περίπτωση απαιτεί την εφαρμογή τούτου και όχι εκείνου του κανόνα επαφίεται στην κρίση του θεωρητικού ή του ερευνητή, και δεν μπορεί να υπάρξει μέθοδος ικανή να προβλέψει όλες τις συγκεκριμένες περιπτώσεις και συνάμα να συνδέσει ρητά τη διερεύνησή τους με τον εκάστοτε κατάλληλο κανόνα: [Μ]ιά τέτοια μέθοδος θα συνέπιπτε με μ[ί]α[ν] τελειωτική οικουμενική γνώση. Η απόσταση ανάμεσα στη γενική διατύπωση και στην κατά περίπτωση συγκεκριμένη εφαρμογή μεθοδολογικών κανόνων μπορεί να είναι τόσο μεγάλη, ώστε από την επίκληση του ίδιου μεθοδολογικού κανόνα, όταν αυτός ερμηνεύεται διαφορετικά κατά την εφαρμογή του σε διαφορετικές συγκεκριμένες περιπτώσεις, να προκύπτουν συνολικά αποτελέσματα πολύ διαφορετικά ως προς το περιεχόμενό τους. Η μέθοδος απαιτεί [...]”. Σχετικά με την εσωτερική αυτή αντίφαση, βλ. και Π. Νούτσος, “Στις ρίζες της «κοινωνικής οντολογίας»: Μέθοδος και Πολιτική στη σκέψη του Π. Κονδύλη”, στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την “κοινωνική οντολογία”*, επ. ημερ., Ελληνικά Γράμματα-Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001, σελ. 111-112, 116.

⁸⁰⁵ Ήδη από τον τίτλο, παρά την προσπάθεια διαφοροποίησης του θεωρητικού του στοχασμού από αυτόν του C. Schmitt που επιδιώχθηκε από τον ίδιο, είναι προφανής (με την ουσιαστικοποίηση του επιθέτου) η επίδραση την οποία άσκησε ο Γερμανός θεωρητικός στη σκέψη του.

⁸⁰⁶ Εκτός των όσων έχουν ήδη ειπωθεί, βλ. το σχόλιο του Volker Gerhardt στην εφημερίδα *Zeit* (εδώ από το οπισθόφυλλο των δύο τόμων της *Κοινωνικής Οντολογίας*): Όσο προχωράμε στον 20ό αιώνα θα ανακαλύψουμε ότι στη Χαϊδελβέργη της δεκαετίας του '70 υπήρξε ένας διδάκτωρ φιλοσοφίας, ο οποίος συνέχισε την παράδοση του Max Weber πιο αυτόνομα και παραγωγικά απ' ό, τι όλοι μαζί οι επαγγελματίες καθηγητές των Πολιτικών Επιστημών, της Κοινωνιολογίας και της Φιλοσοφίας [...] και είναι ένα εγχείρημα που έχει καταστεί αναγκαίο μετά από τον Comte και τον Marx. Ωστόσο, ο Κονδύλης στην *Κοινωνική Οντολογία* ασκεί κριτική στον Weber αναφορικά με την έννοια της ορθολογικότητας, βλ., τόμ. 1^ο, κεφ. V, υποκ. Γ': “Η παραπλανητική έννοια της «ορθολογικότητας» ως προς το[ν] σκοπό και η προβληματική τυποποίηση της κοινωνικής δράσης στον Max Weber”, (σελ. 775-794).

⁸⁰⁷ Βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^ο, σελ. 15. Πρβλ. τις παραπομπές του ίδιου του Κονδύλη στην εν λόγω σελίδα στο *ΙΙΙ*.

δημοκρατίας μετά τη νίκη της επί των ιδεολογιών⁸⁰⁸. Με μία προσεκτικότερη ανάγνωση των απόψεων του Κονδύλη, (ο οποίος έχει γνώση της συστημικής θεωρίας⁸⁰⁹), διαφαίνεται ότι για τον ίδιο δεν υφίσταται πλήρης περιεχομενικός προσδιορισμός των ηθικών αξιών, και ότι οι τελευταίες είναι σχετικές⁸¹⁰. Στις αναλύσεις του της μαρξικής σκέψης θα ταυτίσει την τελευταία εσφαλμένα με ιδεολογία⁸¹¹, ανοίγοντας δρόμο προς τη δική του βεμπεριανής προελεύσεως θεωρία για την κοινωνία. Τον ίδιο σκοπό εξυπηρετεί και η ανάλυση της δομής των θέσεων του Parsons (δύο κορμοί του κοινωνικού συστήματος, αρχικά η εσωτερική ισορροπία του και δευτερευόντως ο πρωτεύων ρόλος των αξιών και των κανόνων που έχει στόχο

⁸⁰⁸ Βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 15. Το σημείο θυμίζει ιδιαίτερος την άποψη του Κονδύλη περί συγκρότησης μίας θεωρίας μόνο ως αντίπαλης σε μία άλλη. Πρβλ. στο ίδιο σελ. 18: “Ασφαλώς η αναφορά σε κοινωνικά δεδομένα και ιστορικές εξελίξεις, όσο ασαφής και αν είναι, δεν μπορεί να παρακαμφθεί στα κοινωνικοθεωρητικά μορφώματα, πιο δυνατή είναι όμως η τάση να αφομοιώνονται τα πραγματικά δεδομένα από ένα πλαίσιο σκέψης που αποτελεί προϊόν ενός ορισμένου τύπου σκέψης και ταυτόχρονα τη συμπύκνωση κανονιστικών προτιμήσεων ή στάσεων που ασκούν πολεμική”.

⁸⁰⁹ Βλ. *ΠΑΝ*, ό.π., σελ. 19: “Σημασία δεν έχει επίσης αν η ομολογία πίστης στον ηθικό οικουμενισμό, ο σεβασμός του ευρύτερου ή και πλανητικού χαρακτήρα ή λόγου χάρη η συστημική ιδέα για την κατά βάση απεριόριστη ικανότητα απορρόφησης των λειτουργικών δικτύων έχουν ως αποτέλεσμα να θέτει κανείς πλάι στην τάση ατομοποίησης την τάση παγκοσμιοποίησης ως δεύτερο βασικό γνώρισμα των κοινωνικοθεωρητικών κατασκευών”. Για την ομοιότητα της κονδυλικής σκέψης με τη συστημική βλ. υποσ. 112 της παρούσης. Για την κριτική του Κονδύλη στον N. Luhmann, βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 398: “Αν δεν γνώριζε κανείς τις πολιτικές προτιμήσεις των θεωρητικών του «ανοιχτού» συστήματος, θα απορούσε γιατί αυτοί επικάλυπταν τέτοιες σοβαρές ελλείψεις με μ[ί]α δυσανάλογα ισχυρή αυτοπεποίθηση και ιδιαίτερα πανηγύριζαν τη (σχετική) αποκατάσταση της σύγκρουσης ως θεωρητική ανανέωση. Έφθασαν μάλιστα να ισχυρίζονται ότι το πλεονέκτημα της θεωρίας των αυτοαναφορικών συστημάτων είναι ότι ανάγει τη διαφορά μεταξύ διαφωνίας και συμφωνίας σε «καθοδηγητική διαφορά» -και αυτό «δεν είναι διόλου αυτονόητο». [Αυτό υποστηρίζει ο N. Luhmann, «Autopoiesis...», *Zeitschrift für Soziologie*, ό.π., σελ. 377.]”. Για το ότι η κονδυλική θεώρηση αποτελεί αυτοαναφορική θεωρία έγινε ήδη λόγος στο παρόν κείμενο. (Κεφάλαιο 2^ο).

⁸¹⁰ Βλ. *ΠΑΝ*, ό.π., σελ. 19-20: “Στο ίδιο πλαίσιο ανήκουν επίσης κοινωνιολογικά και ιστορικά μέσα στη μαζική δημοκρατία, η οποία μπόρεσε να γίνει ο πρώτος γνησίως πλανητικός κοινωνικός σχηματισμός επειδή ατομοποίησε τις επιμέρους κοινωνίες και ευνόησε τις σύστοιχες με την ατομοποίηση οικονομικές, πολιτικές και ηθικές στάσεις. Η τάση παγκοσμιοποίησης δεν περιλαμβάνεται ασφαλώς στις κοινωνικοθεωρητικές κατασκευές της μαζικής δημοκρατίας απλώς ως διαπίστωση ενός γεγονότος, αλλά και ως συστατικό στοιχείο της ίδιας της θεωρίας ή ως σκοπιά από την οποία πρέπει να θεωρούνται και να ταξινομούνται τα πραγματικά δεδομένα”. Περισσότερο απλά: Οι ηθικές στάσεις είναι σχετικές και μόνο υπό το πρίσμα της μαζικής δημοκρατίας έχει καταστεί εφικτό να σταθεροποιηθούν και να παίξουν τον ρόλο τον οποίο και καλούνται να παίξουν.

⁸¹¹ Βλ. *ΠΑΝ*, ό.π., σελ. 26: “Το εγχείρημα του Parsons να συνδυάσει το κανονιστικά διασφαλισμένο σύστημα με την κοινωνική διάδραση απέτυχε – όχι επειδή το σύστημα δεν συνίσταται στη διάδραση, αλλά επειδή η έννοια της διάδρασης, αν ληφθεί σε ολόκληρο το εύρος της, δεν καταλήγει κατ’ ανάγκη σε ένα σύστημα όπως το εννοεί ο Parsons. Αν θέλει κανείς να κρίνει κάπως αυστηρά και παραταύτα όχι άδικα, μπορεί να πεί ότι ο Parsons δεν εμπλούτισε σημαντικά τις γνώσεις μας για τον συντηρητικό, για το σύστημα, ρόλο των ιδεολογικών μορφωμάτων σε σύγκριση με όσα προσέφερε ήδη η μαρξιστική θεωρία της ιδεολογίας (μαζί με τις προεκτάσεις της κοινωνιολογίας της γνώσης)”. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 36. Ο Κονδύλης λίγο παρακάτω (σελ. 40), θα ορίσει την ιδεολογία: “Αν η θεωρία των συστημάτων θεωρεί τον εαυτό της ήδη ως ορθή περιγραφή της κοινωνίας επειδή σε αυτήν παρατηρείται περιστολή της πολυπλοκότητας, τότε κάθε περιγραφή της κοινωνίας θα μπορούσε να έχει τις ίδιες αξιώσεις ορθότητας, αφού κάθε περιγραφή γίνεται βάση περιστολών. Από αυτή την άποψη θα μπορούσε κανείς να διατυπώσει τον παράδοξο ισχυρισμό ότι η εύστοχη περιγραφή μ[ί]ας κοινωνίας είναι η κυρίαρχη σε αυτήν ιδεολογία, και η θεωρία των συστημάτων περιγράφει τη σύγχρονη κοινωνία εύστοχα στον βαθμό που αποτελεί την ιδεολογία της ή στον βαθμό που καθορίζει τις περιστολές, στο πλαίσιο των οποίων πρέπει να κινείται η δράση”. Για το ότι η μαρξική φιλοσοφία δεν αποτελεί ιδεολογία (σε σχέση με τα ανωτέρω), βλ. Π. Νούτσου, *Karl Marx, Ο κριτικός της ιδεολογίας*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1988, ιδιαίτ. σελ 30-39. Υπενθυμίζω εδώ απλώς ότι ο Marx ορίζει την ιδεολογία ως *ψευδή συνείδηση*.

τη διατήρηση αυτής της ισορροπίας)⁸¹², καθώς και του ρόλου που έπαιξε η θεώρησή του στο να αναδειχθεί από τις θεωρίες ανοιχτού τύπου ο α-ιστορικός χαρακτήρας των θέσεών του. Μία τέτοιου είδους, ανοιχτού συστήματος, θεώρηση είναι και η κυβερνητική, “ένα μοντέλο σκέψης που γεννήθηκε έξω από τον κλάδο της κοινωνιολογίας”⁸¹³, και “αυτοκαθοριζόταν ως η κατ’ εξοχήν μέθοδος για την ανάλυση εξαιρετικά πολυσύνθετων συστημάτων”⁸¹⁴. Στην ανάλυσή του των κοινωνικοθεωρητικών ερμηνευτικών συστημάτων, όπου “[ο]ι κυβερνητικής έμπνευσης κοινωνιολόγοι που υιοθέτησαν την αντίληψη για το ανοιχτό σύστημα συνέδεαν με αυτήν από πολύ νωρίς την πεποίθηση ότι η αλλαγή, η καινοτομία και ο αυτομετασχηματισμός είναι τα καλύτερα μέσα αυτοσυντήρησης [του συστήματος, προσθ. του συντ]”⁸¹⁵, θα αποφανθεί ότι “[β]άσει αυτής της δυναμικοποιημένης αντίληψης των πραγμάτων προβλήθηκε κατά του Parsons το επιχείρημα ότι μάλλον η αλλαγή παρά η άκαμπτη στερεότητα των αξιών και των κανόνων συμβάλλει στη συνοχή του κοινωνικού συστήματος, ή πιο γενικά [...]”⁸¹⁶. Το ενδιαφέρον στην ανωτέρω κονδυλική ανάλυση είναι η περιγραφικότητα η οποία διέπει τη[ν] διατύπωσή της. Είναι γεγονός, (και πρακτικά αναγκαίο), να τονιστεί εξ’ αρχής ότι στην *Κοινωνική Οντολογία*, ο Π. Κονδύλης παραμένει περιγραφικός στις αναλύσεις του⁸¹⁷ με ελάχιστες παρεκκλίσεις. Μία πρόχειρη διάγνωση υποδεικνύει ότι επήλθε εξέλιξη στη σκέψη του. Τις παρεκκλίσεις όμως αυτές και το ρόλο που έχουν στη σύνολη κονδυλική σκέψη έχει σκοπό να εντοπίσει το παρόν υποκεφάλαιο στο σύνολό του. Δεν θα τονίσουμε βέβαια τα σημεία στα οποία ο Κονδύλης περιγράφει τη σύγχρονη ή προγενέστερη φιλοσοφικοκοινωνικοθεωρητική σκέψη, αλλά θα σταθούμε στα σημεία στα οποία της ασκεί κριτική άμεσα ή έμμεσα. Έτσι, αφού αναφερθεί στις θεωρήσεις των Schütz και Garfinkel η θεώρηση του οποίου “δεν αναγνωρίζει τη λύση που έδωσε ο Parsons στο πρόβλημα του κοινωνικού συστήματος”⁸¹⁸ και ο οποίος υποστηρίζει ότι “[τ]ην αναρχία των συμφερόντων δεν την περιορίζουν ούτε η εσωτερικευση των κανόνων ούτε το ηθικό καθεστώς τους, αλλά γι’ αυτό φροντίζει μ[ί]α κανονιστική ρύθμιση εντελώς διαφορετικού τύπου, η αντιληπτή κανονικότητα των πράξεων ως βάση υπολογισιμότητας μελλοντικών πράξεων.”⁸¹⁹, θα καταλήξει στην αυτοαντίληψη της μαζικής δημοκρατίας βάσει του (κυβερνητικού) συστήματος του Buckley⁸²⁰. Για άλλη μία φορά το επιχείρημα το οποίο προβάλλεται ενάντια στον Parsons έχει να κάνει με τη δυνατότητα του

⁸¹² ΠΑΝ, ό.π..

⁸¹³ ΠΑΝ, ό.π., σελ. 28.

⁸¹⁴ ΠΑΝ, ό.π.. Ο Κονδύλης υιοθετεί τον ορισμό της θεωρίας της κυβερνητικής από τον W. Ross Ashby, *An introduction to Cybernetics*, σελ. 5 κ.ε.

⁸¹⁵ Ο.π., σελ. 29. (Η παρατήρηση ωστόσο ανήκει στον M. Gadwallader, «The Cybernetic Analysis of Change in Complex Social Organisations», *American Journal of Sociology*, (στο εξής *AJS*), τόμ. 65, 1959.

⁸¹⁶ Ο.π., σελ. 30.

⁸¹⁷ Βλ. ενδ. ό.π., σελ. 33-34, από “[Α]ν η κυβερνητική” μέχρι “αποδοτικότητα της δικής τους προσέγγισης”.

⁸¹⁸ Ο.π., σελ. 31.

⁸¹⁹ Ο.π..

⁸²⁰ Ο.π., σελ. 32: “Το μαρτυρεί το βιβλίο του W. Buckley [*Sociology and Modern Systems Theory*, σελ. 18 σημ. του συντ. (σύμφωνα με τον συγγραφέα)], που συνοψίζει αυτή τη διαδικασία και ταυτόχρονα την επιστηγάζει. Δεν αφήνει καμ[ί]α αμφιβολία για την κυβερνητική έμπνευση αυτού του μοντέλου σκέψης και ταυτόχρονα για το γεγονός ότι ένα από τα κύρια θεωρητικά και ιδεολογικά μελήματα ήταν η συγκέντρωση νεώτερων θεωριών της σύγκρουσης σε ένα εννοιολογικό πλαίσιο που θα μπορούσε κατά βάση να τις επικροτήσει και παραταύτα να τις εξουδετερώσει – ένα πλαίσιο επιπλέον που ανταποκρίνεται στο ιδανικό μίας εξαιρετικά δυναμικής και παρ’ όλα αυτά μη επαναστατικής κοινωνίας, δηλαδή στην αυτοαντίληψη της δυτικής μαζικής δημοκρατίας”.

ανοιχτού συστήματος “να αλλάζει τη δομή του”⁸²¹, και παράλληλα να “γίνεται όλο και πιο ρευστό, καθώς οι αμοιβαίες σχέσεις ανάμεσα στα συστατικά στοιχεία του δεν εξασφαλίζονται πια με τη μεταβίβαση ενέργειας, όπως συμβαίνει στο χωροχρονικά σχεδιαζόμενο μοντέλο ισορροπίας, αλλά από την αδιάκοπη ροή πληροφοριών.”⁸²²

Οι αναλύσεις βέβαια που παραθέτει ο Κονδύλης τίθενται αρκετές φορές αποφασιστικά και οι απαντήσεις του στα ερωτήματα που προκύπτουν αποτελούν καρπούς πρωτότυπης σκέψης και όχι υιοθέτησης άλλων θέσεων⁸²³. Οι παρατηρήσεις του έχουν αρκετές φορές υπαρξιακές αφετηρίες⁸²⁴, ενώ φαίνεται να λησμονά (και θέλω να πιστεύω όχι εσκεμμένα) θεωρίες ανοιχτού τύπου, οι οποίες εκτιμούν την καταστροφή ως δραστηριότητα η οποία εγγυάται την εξέλιξη του συστήματος⁸²⁵.

Αφού αναφερθεί στη θεωρία του Boudon στο φως της οποίας “η θεωρία των συστημάτων είναι σύμπτωμα και όχι ερμηνεία της κοινωνίας μέσα στην οποία κατασκευάστηκε”⁸²⁶, θα αναλύσει κριτικά τις δύο βασικές θεωρίες του Durkheim και του Parsons στη μεταξύ τους αντίθεση⁸²⁷. Από την αντίθεση αυτή ελαύνεται και η ανάγκη των (κανονιστικών) ανοιχτών συστημάτων για περιστολή της πολυπλοκότητας και πολυσχειδίας των κοινωνικών φαινομένων. Οι ερμηνευτικές έννοιες των *IA*, και *EIA*, θα κάνουν νωρίς την εμφάνισή τους στο *ΠΑΝ*⁸²⁸, την ίδια στιγμή κατά την οποία η υπόθεση του αόρατου χεριού θα παρουσιαστεί ως *μυθολογία* από τον Π. Κονδύλη⁸²⁹, ενώ θα διαπιστωθεί ότι πίσω από τις θεωρίες των συστημάτων ενυπάρχουν συμπεριφοριστικές και οικονομιστικές (τις οποίες και θα αναλύσει παρακάτω) θεωρίες. Με βάση τις οικονομιστικές θεωρίες θα οριστεί και η ορθολογικότητα⁸³⁰, ενώ ο μετανεωτερικός πλουραλισμός των αξιών κλονίζει τα

⁸²¹ Ο.π.

⁸²² Ο.π., βλ. και παρακάτω, σελ. 32-33: “[Σ]τον βαθμό που η πληροφορία υποκαθιστά την ενέργεια, η αυτονομία των συστατικών του συστήματος αυξάνεται και μαζί με αυτήν αυξάνεται επίσης η σημασία των αμοιβαίων σχέσεών τους σε σύγκριση με τη σημασία της ουσιαστικής σύστασής τους”

⁸²³ Βλ. ό.π., σελ. 35: “Τα κοινωνικοθεωρητικά ερωτήματα που τίθενται τότε δεν απορρέουν από αναλύσεις της πραγματικότητας, αλλά από τη λογική αυτοανάπτυξη του μοντέλου σκέψης: η ανάπτυξη του μετατρέπεται στα κρυφά σε θεωρητική ανάπτυξη της κοινωνίας, τα προβλήματα της οποίας είναι ταυτόσημα με αυτά του μοντέλου σκέψης, και έτσι η λύση τους επιχειρείται ταυτόχρονα με την έξοδο από τις εσωτερικές απορίες του μοντέλου σκέψης” Σε ειδικότερες περιπτώσεις θα αναφερθώ στη συνέχεια.

⁸²⁴ Βλ. ό.π., σελ. 38: “Για να έχει νόημα και χρησιμότητα αυτή η αντίληψη δεν πρέπει να σημαίνει απλώς τον ανοιχτό χαρακτήρα γενικά και ως τέτοιο, αλλά τον ανοιχτό χαρακτήρα ενός συστήματος, το οποίο χωρίς όρια δεν μπορεί να προσφέρει πια εκείνο που κυρίως αναμένεται από αυτό: την περιστολή της πολυπλοκότητας και τη δημιουργία νοήματος, [...]” (η υπογράμμιση στο “συστήματος” από τον ίδιο τον Κονδύλη). Η επιρροή του ανωτέρω αποσπάσματος από το *IA*, είναι εμφανής.

⁸²⁵ Βλ. ό.π.: “Όπως ξέρουμε, αυτή η αντίληψη αναπτύχθηκε κυρίως για να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις των φαινομένων της αλλαγής και της σύγκρουσης, αλλά ακριβώς λόγω συγκρούσεων και αλλαγών πέρα από έναν ορισμένο βαθμό έντασης ή ένα όριο καταστρέφονται τα «συστήματα». Ως αντίλογος στις ανωτέρω απόψεις μπορεί να προβληθεί το έργο του H. Lefebvre, όπου οι αλληπάλλληλες καταστροφές εντός του συστήματος προσφέρουν νέο χώρο για αναδίπλωση της διαλεκτικής. Περισσότερες πληροφορίες στο άρθρο της Χ. Μητσοπούλου, “Η «νίκη της καθημερινότητας» και ο Lefebvre”, *Ουτοπία*, τεύχ. 60, 2004, σελ. 165-170.

⁸²⁶ *ΠΑΝ*, τόμ. 1^ο, σελ. 39.

⁸²⁷ Ο.π., σελ. 39-40.

⁸²⁸ Ο.π., σελ. 41-42: “[H] περιγραφή της κοινωνίας επιχειρείται στην πραγματικότητα από πολλές πλευρές ταυτόχρονα και η καθεμιά από αυτές διεκδικεί το μονοπώλιο της αλήθειας και έτσι είναι αναγκασμένη να ισχυρίζεται ότι η περιγραφή της είναι όντως τόσο γνήσια που θα μπορούσε να αποτελέσει την αυτοπεριγραφή της (πρβλ. την αυτοεκτίμηση του εγγελημένου συστήματος ως αυτοπεριγραφή της ιστορίας)”.

⁸²⁹ Ο.π., σελ. 44.

⁸³⁰ Ο.π., σελ. 55: “Ειδικά με την ουσιαστική σύνδεσή της με την ιδιοτέλεια των ατόμων, η ορθολογικότητα σημαίνει μεγαλύτερη υπολογισσιμότητα, και αυτή πάλι στήνει τη γέφυρα ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία και έτσι η ατομιστική αφετηρία της θεωρίας δεν χρειάζεται (στο επίπεδο της

ηθικοκανονιστικά πλαίσια των παλαιότερων θεωριών⁸³¹. Το περιβόητο μονοπώλιο της ερμηνείας παίζει κεντρικό ρόλο και στο *ΠΑΝ*⁸³², ενώ οι θεωρίες οι οποίες ανατρέχουν σε παλαιότερες κοινωνίες ώστε να εξάγουν συμπεράσματα για τις σύγχρονες (εξελικτικιστικές) εκλαμβάνουν τη διαφοροποίηση και την πολυπλοκότητα των σύγχρονων κοινωνιών ως εξηγητές και όχι ως εξηγητέα, ως εξηγητικές αρχές και όχι ως φαινόμενα προς εξήγηση⁸³³. Ο νεώτερος εξελικτισμός αντλεί από τον H. Spencer, σύμφωνα με τον οποίο η κοινωνία βαδίζει συνεχώς από την “ομοιογένεια στην ετερογένεια”⁸³⁴, την ίδια στιγμή που τονίζεται για ακόμη μία φορά η διαφοροποίηση της προνεωτερικής (φεουδαρχικής) με τη νεωτερική κοινωνία⁸³⁵. Για ακόμη μία φορά όμως θα κάνει την εμφάνισή του ένας κανονιστικός τόνος στην κονδυλική γραφή αμέσως παρακάτω⁸³⁶. Πέραν αυτών, ο Κονδύλης θα δείξει την προτίμησή του στο γνωστικό “στοιχείο” έναντι του ηθικού-πολιτικού⁸³⁷, αναλύοντας τις όψεις της σύγχρονης μαζικής δημοκρατίας σε στάσεις α) ορθολογικές και β) ηδονιστικές-ατομικιστικές οι οποίες καταναλώνουν μαζικά ώστε να αυτοπραγματώνονται. Ο σχετικισμός δεν λείπει και στα παραπάνω αποσπάσματα, καθώς, “[π]ολύ αυστηρές ρυθμίσεις και σκληρά πειθαρχικά μέτρα, των οποίων η κοινωνική αναγκαιότητα ή τουλάχιστον η λογική αιτιολόγηση μπορεί να κατανοηθεί από τους εμπλεκόμενους, εμφανίζονται ήδη σε προνεωτερικές ή ακόμη και σε αρχαϊκές και «πρωτόγονες» κοινωνίες· σε αυτές αντιστοιχούν κάθε φορά ιδιαίτερα περιθώρια ελεύθερης δράσης και έτσι κάθε κανονιστική ρύθμιση έχει δύο πλευρές. Και επειδή στη μ[ί]α κοινωνία εμπίπτει στα περιθώρια ελεύθερης δράσης αυτό που στην άλλη υπάγεται στην κανονιστική ρύθμιση (όπως και αντίστροφα), επειδή δηλαδή οι ρυθμίσεις διάφορων κοινωνιών δεν αφορούν με τον ίδιο τρόπο τις ίδιες πτυχές της κοινωνικής ζωής, δεν μπορούμε να κατασκευάσουμε μία ανοδική γραμμή

θεωρίας) να θέσει σε κίνδυνο την κοινωνική συνοχή. Η κοινωνία ως όλον πρέπει να γίνει υπολογίσιμη ακόμη και επειδή τα ορθολογικά υπολογίζοντα άτομα που τη συνιστούν φαίνονται υπολογίσιμα”.

⁸³¹ Το σχόλιο ανήκει στον ίδιο τον Κονδύλη, και επιβεβαιώνει τη θέση του περί πολυσειδιάς των αξιών (εδώ όχι όμως περί διαφορετικής νοηματοδότησής τους) βλ. ό.π., σελ. 57-58: “Ο πλουραλισμός των αξιών και των τρόπων ζωής, που συμβιβάζεται άνετα με τον ηδονιστικό προσανατολισμό της μαζικής, αδιάκοπης και ποικιλόμορφης κατανάλωσης στη μαζική δημοκρατία, δεν μπορούσε στις δεκαετίες της αυξανόμενης ευημερίας και της πολιτιστικής επανάστασης να μην κλονίσει την παλαιότερη κοινωνιολογική εκτίμηση των κανόνων και των αξιών (καθώς και των ιδεολογιών γενικά: τέλος των «ιδεολογιών»)”. Είναι όντως αξιοθαύμαστο το ότι δεν αναγνωρίζει εδώ το κύρος σύγχρονων κοινωνιολογικών θεωρήσεων στις οποίες η βιωσιμότητα των αξιών και των κανόνων παίζουν πρωτεύοντα ρόλο και από αυτές εξαρτάται η κοινωνία (όπως στη θεώρηση του J. Habermas, -την οποία σημειωτέον γνωρίζει καλά, βλ. στο ίδιο, σελ. 74, πρβλ. σελ. 76- ή π.χ. τις απόψεις του M. Foucault).

⁸³² Ο.π., σελ. 59-60: “Κατά βάθος αυτό είναι παλιό και τετριμμένο: [Ο]ι κοινωνίες (όπως και τα άτομα) έχουν την τάση να τονίζουν τη μοναδικότητά τους και έτσι να νομιμοποιούνται υπαρξιακά, να ρίχνουν όλες τις προηγούμενες ή τις άλλες αδιακρίτως στο ίδιο καλάθι και να αντιπαράτασσουν σε όλες τις δικές τους χαρακτηριστικές και νέου τύπου ιδιότητες. Πιστεύουν ότι αυτές οι ιδιότητες επισκιάζουν λιγότερο ή περισσότερο τα κοινά σημεία με τις άλλες και είναι προσβολή γι’ αυτές όταν ένας τρίτος αποδίδει σε μερικά κοινά σημεία πολύ μεγαλύτερη σημασία”.

⁸³³ Ο.π., σελ. 60.

⁸³⁴ Ο.π., σελ. 61.

⁸³⁵ Βλ. στο ίδιο, σελ. 62.

⁸³⁶ Ο.π., σελ. 65: “Η εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στην κοινωνική οργάνωση και τη διαφοροποίησή της ή την πολυπλοκότητά της δεν σημαίνει πάντως ότι αυτές οι δεύτερες έρχονται να προστεθούν τρόπον τινά εκ των υστέρων. Υπονοεί όμως ότι αυτές οι δύο εννοιολογικές ενότητες πρέπει να έχουν συμμετρικές σχέσεις μεταξύ τους και ότι η διαφοροποίηση ή η πολυπλοκότητα, αυτές καθ’ εαυτές και χωρίς την επενέργεια άλλων παραγόντων, δεν μπορούν να αναπτύξουν μία δική τους δυναμική για τη μεταβολή του συστήματος· συνοδεύουν το «σύστημα» ως εκείνο το όριο στο οποίο ο χαρακτήρας και η κατεύθυνση της διαφοροποίησης και της πολυπλοκότητας ορίζονται εκ νέου”.

⁸³⁷ Ο.π., σελ. 67, υποσ. 95.

των ρυθμίσεων, η οποία θα καταλήγει στην κανονισμένη συμπεριφορά της σύγχρονης πολυσύνθετης κοινωνίας⁸³⁸. Σε αυτήν την τελευταία παρά το ότι συναντώνται δύο πλευρές, η κανονιστική-ορθολογική και η ηδονιστική-ατομιστική (καταναλωτισμός) οι οποίες έρχονται σε αντίθεση μεταξύ τους, το γεγονός δεν αποτελεί ειδοποιό διαφορά της μαζικής δημοκρατίας, καθώς “[σ]τη βάση της μαζικής κατανάλωσης υλικών και πνευματικών αγαθών και με φόντο τον κοσμοθεωρητικό και ηθικό πανθεϊσμό δημιουργούνται και ευδοκιμούν κάθε είδους «ανορθολογισμοί», οι οποίοι γοητεύουν τόσο περισσότερους ανθρώπους όσο πιο πολύ η αυξημένη παραγωγικότητα μειώνει τον αριθμό των άμεσα συμμετεχόντων στις τεχνικές-ορθολογικές διαδικασίες. Η ασυμμετρία ανάμεσα στην «ορθολογικότητα» της τεχνικής και της παραγωγής και την ιδεολογική-κοσμοθεωρητική «ανορθολογικότητα» δεν αποτελεί βέβαια ένα ειδικό γνώρισμα της μαζικά παράγουσας και μαζικά καταναλώνουσας μαζικής δημοκρατίας, αν και αυτή έχει συνδεθεί εδώ με διαμετρικά αντίθετα περιεχόμενα: Ενώ σε κοινωνίες στις οποίες επικρατούσε η ανεπάρκεια των αγαθών το «ανορθολογικό» κατά κανόνα νομιμοποιούσε ασκητικές αρετές και κοινωνικές ιεραρχίες, το «ανορθολογικό» σε μι[ί]α κοινωνία που πρώτη φορά στην ιστορία κατά βάση ξεπέρασε την ανεπάρκεια των αγαθών ευνοεί ηδονιστικές και ατομιστικές ή εξισωτικές αντιλήψεις και πράξεις⁸³⁹. Η κοινωνία, η οποία είναι κοινωνία της γνώσης και αναπαράγεται συνεχώς μόνο όταν “οι υποκειμενικές προσδοκίες σε γενικές γραμμές ικανοποιούνται όχι μόνο ως προς τον τρόπο συμπεριφοράς των εκάστοτε εταίρων διάδρασης αλλά και ως προς τη συνολική λειτουργία του «συστήματος»⁸⁴⁰, μπορεί να βγει από το αδιέξοδο, υποστηρίζουν οι ηθικοκανονιστικοί θιασώτες της κοινωνιολογίας, με την προσφορά της έμμεσης αλλά αποφασιστικής αναδρομής σε “παλαιά και δοκιμασμένα ιστορικοφιλοσοφικά και μάλιστα εσχατολογικά κατασκευάσματα”⁸⁴¹. Στην αναδρομή του σε προγενέστερες κοινωνικοθεωρητικές αντιλήψεις, ο Κονδύλης δεν θα παραλείψει να αντιπαρατεθεί έχοντας ως εννοιολογικό όπλο τη δική του θεώρηση περί ψυχόρμητων⁸⁴², ενώ, λίγο παρακάτω, παρά το ότι θα καταλήξει σε ορθό συμπέρασμα⁸⁴³, υποπίπτει σε ασάφεια κατά την παράθεση των επιχειρημάτων του⁸⁴⁴.

⁸³⁸ Ο.π., σελ. 67-68.

⁸³⁹ Ο.π., σελ. 68.

⁸⁴⁰ Ο.π., σελ. 73.

⁸⁴¹ Ο.π., σελ. 74.

⁸⁴² Βλ. ό.π., σελ. 86: “Έναν δεύτερο λόγο για την καταπίεση των κλασσικών ανθρωπολογικών προβληματισμών στο πλαίσιο της μαζικής δημοκρατίας τον αναφέραμε ήδη [βλ. σημ. 10 καθώς και το αντίστοιχο σημείο στο κείμενο, προσθ. του συγγρ.]. Κατά την επιδίωξη των θεωρητικών να ενσωματώσουν εγγυήσεις υπολογισμότητας και σταθερότητας στα κοινωνικοθεωρητικά τους κατασκευάσματα, τα οποία θέλουν να περιγράψουν τις σύγχρονες πολυσύνθετες κοινωνίες ή να τις νομιμοποιήσουν ιστορικοφιλοσοφικά, αποκλείουν κατά το δυνατόν τις «ορμές» και τα «πάθη» του ανθρώπου” Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 92: “Στην ιστορία δεν υπάρχουν λοιπόν ανθρωπολογικές εγγυήσεις σταθερότητας”. Τα αποσπάσματα είναι χαρακτηριστικά του τρόπου με τον οποίο τίθεται σε εφαρμογή η θεωρία που εκτίθεται στα *IA* και *EIA* περί ορμών και παθών του ανθρώπου. Δευτερολογώντας, παραμένει αξιόλογο το πώς ο Κονδύλης λησμονεί εδώ (αν και σύμφωνα με το *EDD* και τους δύο *Διαφωτισμούς* φαίνεται να γνωρίζει καλά) τη δυνατότητα ελλογοποίησης των «παθών» και των ανθρωπίνων «ορμών».

⁸⁴³ Ο.π., σελ. 87. Εδώ το απόσπασμα αφορά την ύπαρξη μίας ανθρωπολογίας υπό [κονδυλικούς] όρους: “Στο αναγκαίο κοινωνικοοντολογικό βάθος θα φθάσει λοιπόν κανείς όταν διακρίνει καθαρά τις αντιλήψεις των ανθρώπων για τη σημασία του ανθρώπου από τις αντικειμενικές του πράξεις και διαπιστώνει ότι οι τελευταίες είναι πιο σταθερές και πιο ομοιογενείς από αυτές τις πεποιθήσεις τους: έτσι το έδαφος της πρακτικής ή της θεωρητικής δράσης αποτελεί το έδαφος του επιστημονικά απαραίτητου λόγου περί του ανθρώπου, δηλαδή το έδαφος μι[ί]ας ανθρωπολογίας η οποία μπορεί να δίνει λόγο και για τις εκάστοτε υποστηριζόμενες ανθρωπολογίες ή τις αποκηρύξεις της ανθρωπολογίας”.

Η κοινωνική οντολογία η οποία όπως προκύπτει θεμελιώνεται σύμφωνα με τον Κονδύλη στην αντίθεσή της με την κανονιστική σκέψη⁸⁴⁵, προϋποθέτει υπόρρητα σχετικιστικές⁸⁴⁶, αλλά και ρητώς περιγραφικές⁸⁴⁷ αναλύσεις. Ο Κονδύλης θα επιβεβαιώσει τον εαυτό του καθώς η θεώρησή του αναδύεται στην πολεμική της με τη σύγχρονη κυβερνητική θεωρία των συστημάτων⁸⁴⁸: Κρίνοντας τη θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν του J. Habermas καθώς και τη συστημική του N. Luhmann⁸⁴⁹, θα ξεφύγει για λίγο από την περιγραφικότητα και στην κριτική του θα

⁸⁴⁴ Ο.π.: “Αυτό σημαίνει: [M][ί]α επιχειρηματολογία που με την επισήμανση του τέλους του ανθρωποκεντρισμού θα απαιτούσε τον παραμερισμό της ανθρωπολογίας, θα ήταν εξαρχής εσφαλμένη, καθώς ο ανθρωποκεντρισμός, η ανθρωπολογία και ο άνθρωπος ως ον που δρα ιστορικά-κοινωνικά είναι τρία διαφορετικά μεγέθη· η απάλειψη του ανθρωποκεντρισμού δεν σημαίνει αναγκαστικά και την απάλειψη της ανθρωπολογίας, και η απάλειψη των δύο πρώτων (στο επίπεδο της ιδεολογίας ή της κοινωνικής θεωρίας) δεν μπορεί σε καμ[ί]α περίπτωση να σημαίνει ότι ο άνθρωπος έχει παύσει ουσιαστικά να υπάρχει”. Βέβαια, καμία ανθρωπολογία δεν υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος δεν υπάρχει καθώς *άλλο* υπάρχω και *άλλο* δρω κοινωνικά-ιστορικά, γεγονός το οποίο διαφεύγει της προσοχής του Π. Κονδύλη.

⁸⁴⁵ Ο.π., σελ. 88: “Η αντιπάθεια προς την αντίληψη ότι οι άνθρωποι και οι πράξεις τους βρίσκονται σε χαμηλότερο επίπεδο από τις ανθρωπολογικές ή αντιανθρωπολογικές τους απόψεις είναι κατά βάθος πολύ πιο συχνή και πιο διαδεδομένη από τη μεταανεωτική εξέγερση κατά του ανθρωποκεντρισμού και της ανθρωπολογίας ως επιστήμης. Έχει τις ρίζες της στη μαχητική-ιδεολογική ανάγκη να θεμελιώνει κανονιστικές θέσεις, που σε τελική ανάλυση μπορούν να έχουν νόημα μόνο σε σχέση με ανθρώπους, σε ανώτερες και γενικότερες αρχές, η αντικειμενική σύσταση των οποίων θέτει όσο γίνεται πιο στενά όρια στους αστάθμητους ανθρώπινους παράγοντες, ενώ η υπολογισσιμότητα του κόσμου και της κοινωνίας αυξάνεται ανάλογα”. Βέβαια, δεν πρέπει να διαφύγει της προσοχής μας η περιγραφικότητα με την οποία παραθέτει τις απόψεις του ο Π. Κονδύλης (“ανθρωπολογικές ή αντιανθρωπολογικές απόψεις”).

⁸⁴⁶ Ο.π., σελ. 89: “Πίσω από την πρόσοψη όλων αυτών των κατασκευών του παρελθόντος και του παρόντος κινούνται όμως οι συγκεκριμένοι άνθρωποι με την ατελείωτη πολυμορφία τους, τη μη υπολογισσιμότητα της δράσης τους και την αβεβαιότητα των συνεπειών τους”.

⁸⁴⁷ Βλ. στο ίδιο, σελ. 91: “Αναζητώντας αναλογίες ανάμεσα στα συστήματα του (ανθρώπινου) οργανισμού, που μεταβιβάζουν και επεξεργάζονται πληροφορίες, και σε μηχανές διατύπωσαν βάσει παρατηρήσεων του κεντρικού νευρικού συστήματος τη βασική αρχή που λέγεται «the hypothesis of cybernetics» [[υπόθεση της κυβερνητικής]]. Αυτή η αρχή αφορά τον μηχανισμό της «αρνητικής ανάδρασης», την ικανότητα να χρησιμοποιούνται «inputs» [[εισορές]] έτσι ώστε τα «outputs» [[εκροές]] να περιορίζονται και να ρυθμίζονται σε σχέση με την επίτευξη ορισμένων στόχων. [...]. Εδώ γίνεται λόγος για πρωταρχικές λειτουργίες επιλογής και προσανατολισμού των διαδικασιών πληροφόρησης και γνώσης και έτσι ξαναπιάνονται τα νήματα μ[ί]ας γνωσιολογικής παράδοσης, η οποία αναφορικά με την περίοδο που μας ενδιαφέρει θεμελιώθηκε από τον πρώιμο νεοκαντιανισμό (Lange) και στη συνέχεια από τον Nietzsche, για να καταλήξει εν μέρει μέσω του πραγματισμού (το νόημα ως σχεδιασμός της δράσης στον James) και του Bergson, εν μέρει ανεξάρτητα από αυτά στις ανθρωπολογίες του Scheler, του Plessner και του Gehlen”. Το παράδειγμα είναι ενδεικτικό του τρόπου με τον οποίο μεταχειρίζεται το υλικό του ο Π. Κονδύλης και ανάλογα παραδείγματα διατρέχουν ολόκληρο το *ΠΑΝ*.

⁸⁴⁸ Στο ίδιο, σελ. 92: “Η ελλιπής διάκριση αυτών των επιπέδων κάνει το ανθρωπολογικό σχήμα του Gehlen ιστορικά ή κοινωνιολογικά σχεδόν άχρηστο, και για τον ίδιο ακριβώς λόγο δεν μπορεί και η κυβερνητική θεωρία των συστημάτων να προχωρήσει προς ιστορικές κοινωνιολογικές ιδιαιτερότητες, αλλά χρησιμοποιεί γενικές και τελικά ανθρωπολογικές κατηγορίες για να περιγράψει ένα ορισμένο κοινωνικό σύστημα (το σημερινό δυτικό), θέλοντας να είναι η αυτοπεριγραφή του”.

⁸⁴⁹ Ο.π., σελ. 93: “Το ανθρωπολογικό ερώτημα διαγράφεται επίσης στο φόντο όταν λόγου χάρη η κοινωνική τάξη ανάγεται στην ακόλουθη αρχή: Δεν αφήνω να με καθορίζεις αν δεν αφήνεις να σε καθορίζω [...]. Κατά βάση παραμένει εξαιρετικά αμφίβολο αν η ισορροπημένη αμοιβαιότητα δημιουργεί και στηρίζει την κοινωνική τάξη, όπως είναι αναγκασμένη να ισχυρίζεται μ[ί]α θεωρία που εξαρχής προϋποθέτει ισότιμα συστατικά ενός ανοιχτού συστήματος. Αλλά και εκτός από αυτό πρέπει να εξηγηθεί *ποι[ο]* είναι το ον που αναγορεύει την αμοιβαιότητα σε βασική αρχή;”, (η υπογράμμιση στο «ποι[ο]» από τον ίδιο τον Κονδύλη).

υποπέσει σε κανονιστικότητα, χωρίς μάλιστα επιχειρήματα⁸⁵⁰, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι η σύγχρονη κοινωνία χαρακτηρίζεται από σχετικιστικές ανθρώπινες συμπεριφορές⁸⁵¹ αλλά και σχετικιστικές κοινωνικοθεωρητικές ερμηνείες⁸⁵² των συμπεριφορών αυτών. Αφού διευκρινίσει την έννοια του ρόλου⁸⁵³ στην κυβερνητική συστημική θεωρία, θα εναντιωθεί στον Luhmann και τον Habermas⁸⁵⁴ υποστηρίζοντας ότι θεωρία ανοιχτών συστημάτων και θεωρία επικοινωνιακού πράττειν παρουσιάζουν πολλές ομοιότητες⁸⁵⁵, θα καταλήξει όμως για άλλη μία φορά σε εσφαλμένο συμπέρασμα⁸⁵⁶. Για τον Π. Κονδύλη, η *Κοινωνική Οντολογία* αποτελεί

⁸⁵⁰ Ο.π.: “Αν δεν επαφίεται χωρίς όρους στον άλλο, προφανώς πρέπει να φοβάται και να προσδοκά κάτι για τον εαυτό του, ενώ μέσα στο φάσμα των φόβων και των προσδοκιών του ξαναβρίσκεται το φάσμα των δυνατοτήτων του στη συνύπαρξη με τους άλλους”. Δεν θεωρώ εδώ περιττό να προσθέσω ότι τα ανωτέρω δεν είναι αναγκαίο να συμβαίνουν σε όλες τις περιπτώσεις, καθώς η έννοια της αμοιβαιότητας υπερσκελίζει τέτοιου είδους δυαδικά σχήματα (φόβου≠προσδοκίας).

⁸⁵¹ Ο.π.: “Αν οι κοινωνίες δίνουν την εντύπωση ότι διαθέτουν αυτοαναφορά, αυτό συμβαίνει μόνον επειδή οι συγκεκριμένοι άνθρωποι που δρουν σε σχέση με άλλους συνδέουν και αιτιολογούν τη δράση τους με ένα νόημα, το οποίο συχνά λαμβάνει τη μορφή μ[ί]ας περιγραφής, μ[ί]ας κριτικής ή μ[ί]ας νομιμοποίησης «της» κοινωνίας. Έτσι η αυτοαναφορά της κοινωνίας δεν αποβαίνει ποτέ ενιαία και σαφής”.

⁸⁵² Ο.π., σελ. 93-94: “Υπάρχουν πολλές αυτοαναφορές ταυτόχρονα και ο συσχετισμός των δυνάμεων κρίνει ποια από αυτές θα επικρατήσει, ενώ, όπως τονίσαμε η επικράτηση δεν επιτρέπεται να νοείται ποτέ ως απόλυτο ιδεολογικό μονοπώλιο, ούτε καν σε μ[ί]α «ολοκληρωτική δικτατορία». Όταν ο κοινωνικός θεωρητικός μιλάει για «την» αυτοαναφορά της κοινωνίας, έχει διαλέξει μία από πολλές τέτοιες αυτοαναφορές ή σχεδίασε μία δική του. Έτσι[,] ο θεωρητικός των συστημάτων ορίζει ως αυτοαναφορά αυτό που ταιριάζει με το δικό του σχήμα σκέψης, τον εξελικτισμό της διαφοροποίησης”. Βέβαια, το κατά πόσο διαφεύγει της προσοχής του Κονδύλη το ότι ο ίδιος πράττει ακριβώς όσα αντιπαρέρχεται (με την κατάθεση της δικής του θεωρίας) παραμένει αναπάντητο ερώτημα.

⁸⁵³ Ο.π., σελ. 95: “Όμως η «ορθολογικότητα του συστήματος» δεν απορροφά και δεν χρησιμοποιεί ολόκληρο τον άνθρωπο, αλλά μόνον εκείνη την (ορθολογική) πλευρά του που μπορεί να είναι φορέας ενός «κοινωνικού ρόλου». Μονάδα του συστήματος δεν είναι λοιπόν το ανθρώπινο άτομο, αλλά ο ρόλος ως «μέρος» του προσώπου που δρα σε μ[ί]α οργάνωση ή σε μ[ί]α κατάσταση”, [με παραπομπή στον K. Boulding, «General Systems Theory, The Skeleton of Science», *Management Science*, τεύχ. 2, χ.χ., σελ. 205].

⁸⁵⁴ Ο.π., σελ. 96: “Λαμβάνοντας υπόψη αυτή τη δομή και αυτή τη σημασία της έννοιας του ρόλου στη θεωρία των συστημάτων, παραξενεύεται κανείς βλέποντας ότι ειδικά ένας θεωρητικός των συστημάτων θυμίζει κατά της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης και κατά της υποστηριζόμενης από αυτήν δυνατότητας επικοινωνιακής διαφάνειας τους μηχανισμούς της φιλαντίας και των παθών που τίθενται σε ενέργεια σε κάθε επικοινωνία, για να συμπεράνει ότι μ[ί]α τέτοια θεωρία δεν μπορεί να δικαιώσει τον άνθρωπο ως όλον, αλλά μόνο «το ήδη προετοιμασμένο για την επικοινωνία γενικό στον άνθρωπο», οπότε προκύπτει από αυτό ένα «τεχνούργημα επικοινωνίας», «με το οποίο» δεν μπορεί «κανένας άνθρωπος να ταυτιστεί”, [με παραπομπή στον N. Luhmann, «Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung», *Zeitschrift für Soziologie*, τεύχ. 11, χ.χ., σελ. 374.

⁸⁵⁵ Ο.π., αμέσως παρακάτω: “Η αντίρρηση ευσταθεί, αλλά προέρχεται από τη λάθος μεριά, αφού η θεωρία της επικοινωνίας και η θεωρία των συστημάτων μοιάζουν σε αυτό το σημείο περισσότερο από όσο θέλουν να παραδεχθούν. Όπως η θεωρία των συστημάτων, η οποία διασφαλίζει την ορθολογικότητα του συστήματος εξωθώντας τον άνθρωπο στο περιβάλλον του συστήματος, έτσι και η θεωρία της επικοινωνίας: εξωθεί τον άνθρωπο στο περιβάλλον της επικοινωνίας, ενώ στο σύστημα επικοινωνίας συμμετέχει μόνον εκείνο το μέρος ή η πλευρά του ανθρώπου που θα μπορούσε πιο πολύ να ανταποκριθεί στις πνευματικές και προπάντων ηθικές-κανονιστικές απαιτήσεις της επικοινωνίας. Και οι δύο αντιλήψεις διχοτομούν λοιπόν τον συγκεκριμένο άνθρωπο για να απονείμουν θεωρητικά το προνόμιο σε εκείνο το μέρος που καθιστά δυνατή την ένταξή του σε ένα κοινωνικό όλον που λειτουργεί απρόσκοπτα”.

⁸⁵⁶ Ο.π., σελ. 96-97: “Κατά βάθος δεν ήταν διαφορετική η μέθοδος της παλαιάς ανθρωπολογίας του Λόγου, η οποία απομόνωνε το[ν] Λόγο του ανθρώπου ως τη μοναδική του ικανότητα που μπορούσε να εξασφαλίσει το κοινωνικά ενδιαφέρον γενικό έναντι του απλώς προσωπικού γούστου”. Δεν είναι εδώ περιττό να προσθέσω ότι η «παλαιά ανθρωπολογία» δεν αναφερόταν σε γούστο, αλλά σε ατομικό καλό, ευδαιμονία του προσώπου στην αντίθεσή της με τη γενική ευδαιμονία, κ.λ.π. Η διάκριση μπορεί να φαίνεται αρχικά γλωσσική και μόνο, αλλά μία προσεκτικότερη ματιά δείχνει ότι από τη μία το

και πολιτική θεωρία αφού θέτει στο κέντρο των αναλύσεών της τη σχέση φίλου-εχθρού⁸⁵⁷. Όλα αυτά τον οδηγούν στο να υποστηρίξει ανοιχτά τον υποκειμενισμό του Λόγου⁸⁵⁸, αλλά και τη “γενική αναρμοδιότητα της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης στο πεδίο της ιστορίας του πνεύματος”⁸⁵⁹, η οποία “αποτυπώνεται στην ανικανότητά της να καθορίσει τη δική της θέση στην ιστορία του πνεύματος”⁸⁶⁰. Παράλληλα, θα αναπτύξει διεξοδικά τη λογική της πολεμικής⁸⁶¹ ώστε να αναδυθεί η αδυναμία της σύγχρονης οικονομικής θεωρίας να αποβάλει την ανθρωπολογία και τις παραδόσεις της⁸⁶², ενώ, στο ίδιο πλαίσιο θα αναπτυχθεί και ο χαρακτήρας του σύγχρονου ατομισμού⁸⁶³. Παρά τα ελλιπή επιχειρήματα⁸⁶⁴, θα αναδειχθεί το status της αντιπαράθεσης μεταξύ οικονομιστικής και ηθικοκανονιστικής θεωρίας στη μεταξύ τους σχέση⁸⁶⁵.

γούστο αφορά την *αρέσκεια* (και μόνο), ενώ το ατομικό καλό αφορά τον άνθρωπο ως όλον (οντολογικά, σύμφωνα και με την εποχή βέβαια).

⁸⁵⁷ Βλ. στο ίδιο σελ. 98-99: “Αφού η αναγκαία και κρίσιμη παραδοχή της φιλοσοφίας του υποκειμένου συνίσταται στα πρωτεία της εργαλειακής σχέσης ενός μοναχικού υποκειμένου προς κάτι που βρίσκεται στον αντικειμενικό κόσμο [...], φαίνεται πως για την απόλυση των κακών της φιλοσοφίας του υποκειμένου θα αρκούσε η στροφή του υποκειμένου από το αντικείμενο στο (άλλο) υποκείμενο. Έτσι όμως παραμένει αζεκαθάριστο το κεντρικό ερώτημα: Θα συναντηθούν τα υποκείμενα ως φίλοι ή ως εχθροί, θα προκύψει δηλαδή σύγκρουση ή ειρήνη από τη διάδρασή τους; Αν πάλι το νόημα της στροφής του υποκειμένου προς το (άλλο) υποκείμενο είναι ακριβώς ότι αυτό το δεύτερο δεν θεωρείται ως αντικείμενο και απλό μέσον, αλλά ως αυτοσκοπός και φορέας ανθρώπινης αξιοπρέπειας, στο ίδιο συμπέρασμα μπορούμε να καταλήξουμε και με τα μέσα της φιλοσοφίας του υποκειμένου όπως είχε κάνει ο Kant”, πρβλ. *ΜΠ*, σελ. 143.

⁸⁵⁸ *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α σελ. 99: “Ακόμη και η στροφή του Λόγου προς ιστορικά γεγονότα που ξεπερνούν την υποκειμενική συνείδηση του ατόμου[...] διόλου δεν εγγυάται την υπέρβαση της υποκειμενικότητάς τους, διότι η υποκειμενικότητα του Λόγου δεν έγκειται στο γεγονός ότι παραμένει φυλακισμένος στο μυαλό ενός ατόμου και δεν αντιλαμβάνεται τίποτε από τον (υποκειμενικό) εξωτερικό κόσμο –αυτή η παραδοχή είναι απολύτως παράλογη και μπορεί να εμφανιστεί μόνο στην προαναφερόμενη γελοιογραφία της φιλοσοφίας του υποκειμένου-, αλλά στο γεγονός ότι ο Λόγος συλλαμβάνει τον κόσμο των αντικειμένων και των υποκειμένων από τη σκοπιά ενός υποκειμένου και της συγκεκριμένης κατάστασής του”. Εδώ ο Κονδύλης ταυτολογεί φανερά.

⁸⁵⁹ Ο.π..

⁸⁶⁰ Ο.π..

⁸⁶¹ Ο.π., σελ. 100-101: “Τα υποκείμενα δεν απορροφώνται πλήρως από τις δομές της σκέψης, αλλά τις χρησιμοποιούν ως πνευματικά όπλα και δεν ακολουθούν την (όντως υπάρχουσα) εσωτερική λογική τους μόνο ενόσω δεν δημιουργείται ένα αγεφύρωτο χάσμα ανάμεσα στη λογική της λογικής και τη λογική της πολεμικής. Η αδιάκοπη επίδραση της συνιστώσας της πολεμικής στην ουσιαστική της σύνδεση με συγκεκριμένα υποκείμενα εξηγεί επίσης την εσωτερική πολυμορφία και ένταση στην εικόνα της ιστορίας του πνεύματος όλων των εποχών”.

⁸⁶² Ο.π., σελ. 102.

⁸⁶³ Ο.π., σελ. 102-103: “Η αναγκαιότητα της ανθρωπολογίας συμβαδίζει με την αναγκαιότητα της σύντημής της. Η έκταση της αναμεταφοράς στον κόσμο των ιδεών του πρώιμου φιλελευθερισμού είναι διακριτή από δύο πρόσθετες απόψεις. Πρώτον ο homo oeconomicus εμφανίζεται ως εγωιστής [[=ιδιοτελής]] και ταυτόχρονα ορθολογικός. Αυτό σημαίνει ότι ο εγωισμός δεν εκφράζεται με εκδηλώσεις ενός τυφλού πάθους, αλλά, αντίθετα, είναι ικανός να αρθρώνεται ως σκόπιμη-ορθολογική συμπεριφορά, δηλαδή να αναζητεί τα κατάλληλα μέσα για την επίτευξη ενός σκοπού και για χάρη αυτού ακριβώς του (εγωιστικού) σκοπού να παραιτείται από βραχυπρόθεσμες απολαύσεις”.

⁸⁶⁴ Ο.π., σελ. 103: “[Η] ομοιότητα της επιχειρηματολογίας προκύπτει από τη λογική του πράγματος”.

⁸⁶⁵ Ο.π.: “Ανεξάρτητα όμως από το υπόβαθρο στην ιστορία του πνεύματος και ανεξάρτητα από το ερώτημα κατά πόσον και σε ποια μορφή η σκληρή ωφελιμοκρατική ορθολογικότητα του homo oeconomicus πρέπει να μετριασθεί αναφορικά με τα πραγματικά δεδομένα της δράσης σε ψυχικές και κοινωνικά σύνθετες καταστάσεις, τέτοιες έρευνες ή κρίσεις μαρτυρούν μ[ί]α άγρυπνη συνείδηση σχετικά με τη σημασία και την επικαιρότητα της ανθρωπολογίας [...]. Αρκετές προσπάθειες να καταρριφθεί ή τουλάχιστον να κλονισθεί ο homo oeconomicus προέρχονταν πάντως άμεσα ή έμμεσα από την ηθικής έμπνευσης επιθυμία για υπεράσπιση της καλοσύνης και της αξιοπρέπειας του ανθρώπου ή της σημασίας των αξιών και των κανόνων για τη σύσταση του κοινωνικού. Εδώ δεν συμεριζόμαστε αυτή[ν] την ανησυχία”.

Το επόμενο επιστημονικό επιστητό το οποίο θα κριθεί με τη σειρά του ανεπαρκές να εξηγήσει τα σύγχρονα κοινωνικά φαινόμενα, είναι αυτό της ψυχολογίας του συμπεριφορισμού. Ο μιχεβουρισμός, ο οποίος εμφανίζεται ως παραλλαγή της οικονομιστικής θεωρίας⁸⁶⁶, επανεισάγει “την ανθρωπολογική θεώρηση με τη μορφή των βασικών ψυχολογικών υποθέσεων, οι οποίες πρέπει να εξηγούν τη συμπεριφορά του ανθρώπου ως ανθρώπου, δηλαδή ως εκπροσώπου του γένους και όχι απλώς ως μέλους μ[ί]ας ορισμένης κοινωνίας”⁸⁶⁷. Ωστόσο, “η αποδέσμευση της θεωρίας από οικουμενικά ιδεώδη, απαξιώνει εκ των προτέρων κάθε κριτικό λόγο έναντι των αποτελεσμάτων της αγοραίας μορφής κοινωνικότητας και των ακραίων συνεπειών του ατομισμού. Απαξιώνει επίσης κάθε έννοια οικουμενικότητας του ανθρώπου, ο οποίος νοείται αποκλειστικά ως αυτοτελής ατομική οντότητα. Είναι χαρακτηριστικός ο ριζικός και δεδηλωμένος αντικαντιανισμός του διαβήματος. Η «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό» του Kant, αντιμετωπίζεται ως η μήτρα κάθε κολλεκτιβιστικής αξιολογίας”⁸⁶⁸. Αυτό ακριβώς υποστηρίζει εμμέσως ο Κονδύλης με την αναφορά του στον μιχεβουριστή Homans⁸⁶⁹ και τη σύμφυτη άποψη περί σχετικισμού των αξιών⁸⁷⁰, τη στιγμή που οι γενικεύσεις του τον οδηγούν σε ερευνητικά κενά και αδιέξοδα⁸⁷¹.

⁸⁶⁶ Ο.π., σελ. 105.

⁸⁶⁷ Ο.π., σελ. 106, (με παραπομπή στον G. Homans, στο «Commentary», *Sociological Inquiry*, τεύχ. 34, χ.χ., σελ. 226, 231 και στο *Sentiments and Activities*, σελ. 252). Το γεγονός για τον Κονδύλη είναι ότι “[E]δώ πρέπει να προϋποτεθούν δύο πράγματα: [O]τι η επανασύνδεση με την ανθρωπολογική-ψυχολογική κατεύθυνση της κοινωνικής θεωρίας πρέπει να γίνει με γνώμονα τη σύγχρονη ψυχολογία και ότι αυτή η τελευταία δεν μπορεί να είναι άλλη από τη συμπεριφοριστική ατομική ψυχολογία [...]. Η ιδιαίτερη έμφαση στην ατομιστική αφετηρία νομιμοποιείται ως συνεπής κήρυξη πολέμου κατά του homo sociologicus τύπου Parsons, ο οποίος υποτίθεται ότι δεν είναι λιγότερο απρόσωπος από τους κοινωνικούς θεσμούς και τα κοινωνικά συστήματα που στηρίζει [...]. Και όμως, ανάμεσα στον μεθοδολογικό ατομισμό και τον συμπεριφορισμό υπάρχει μ[ί]α βαθύτερη συγγένεια που μάλλον δεν είναι συνειδητή στον συμπεριφοριστή, διότι προέρχεται από τα μη ορατά γι’ αυτόν μειονεκτήματα της ψυχολογικής του μεθόδου. Μπορούμε να τα περιγράψουμε ως εξής: [O]σο περισσότερο ο άνθρωπος θεωρείται ως απομονωμένο άτομο τόσο βαθύτερα μπορούν να τεθούν στη σύστασή του εκείνοι οι παράγοντες που προβάλλονται για την εξήγηση της συμπεριφοράς του, τόσο πιο ψηλά, με άλλα λόγια, εκτιμάται η βιολογική διάσταση. Καθόσον η συμπεριφοριστική ψυχολογία κατά την εξήγηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς στηρίζεται στο βασικό σχήμα «ερέθισμα-αντίδραση» στη μία ή την άλλη εκδοχή, όντως αναφέρεται σε ένα υπαρξιακό στρώμα το οποίο λόγω του βάθους του απαντάται παντού· από αυτό προέρχεται και η αξίωση για γενική ισχύ των συμπεριφοριστικών εξηγήσεων”, (ό.π.).

⁸⁶⁸ Βλ. Δ. Δρόσος, “Κοινωνία ή Αγορά; Ο αξιολογικός ατομισμός του νεοφιλελευθερισμού ως ηθικοπολιτική πρόταση”, στο συλλογικό *Και τώρα τι; Το μέλλον της σοσιαλιστικής ιδέας στον 21^ο αιώνα, Δ’ Πανελλήνιο Συνέδριο: «Προβλήματα Σοσιαλισμού»*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1999, σελ. 88., Πρβλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 194: “Σε αυτό το σχήμα σκέψης ο φιλελεύθερος ατομισμός επιδοκιμάζεται ανεπιφύλακτα και αποδοκιμάζονται ο «ολοκληρωτικός» κολλεκτιβισμός και οι δραστικές παρεμβάσεις του (δυτικού) κράτους στην οικονομία και την ατομική ιδιοκτησία.”.

⁸⁶⁹ *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 106 και σποράδην.

⁸⁷⁰ Εδώ ο Κονδύλης, συμφωνώντας με τον Homans δεν θα υποστηρίξει ανοιχτά ότι οι αξίες είναι σχετικές, θα τονίσει όμως το “ιδιαίτερο και μεταβλητό περιεχόμενο των αξιών”. Βλ. ό.π., σελ. 106-107: “Το ερώτημα είναι όμως αν οι εξηγήσεις σε αυτό το βαθύ επίπεδο μπορούν να είναι χρήσιμες και γόνιμες για την κοινωνική θεωρία ή μήπως το επίπεδο εξηγήσεων πρέπει να ανυψωθεί αρκετά ώστε ο εξηγών να μπορεί να περάσει στο έδαφος της κοινωνικής θεωρίας καθώς και της ιστορίας. Ο Homans τόνισε, ασφαλώς δικαιολογημένα, ότι η οικουμενικότητα της ανθρώπινης φύσης δεν βρίσκεται στην παραδοχή ταυτόσημων αξιών εκ μέρους όλων των ανθρώπων, αλλά στην ομοιότητα της επίδρασης των (διαφορετικών) αξιών πάνω στην ανθρώπινη συμπεριφορά και ότι αρμόδιος για τη διευκρίνιση του ιδιαίτερου και μεταβλητού περιεχομένου των αξιών είναι ο ιστορικός και όχι ο κοινωνιολόγος συμπεριφοριστικής κατεύθυνσης [με παραπομπή στον G. Homans, *The Nature of Social Science*, χ.χ., σελ. 41 και *Grundlagen soziologischer Theorie*, χ.χ., σελ. 112]. Αλλά με τον διαχωρισμό των δύο επιπέδων, της συμπεριφοριστικής κοινωνιολογίας και της ιστορίας καθώς και με την αναγνώριση της αυτονομίας και ταυτόχρονα της αναγκαιότητας της τελευταίας, το πρόβλημά μας δεν λύνεται· ανάμεσα στα δύο επίπεδα υπάρχει ακόμη ένα χάσμα που δημιουργήθηκε από το γεγονός ότι η πρώτη

Τι έχει όμως πραγματικά να προτείνει ο Π. Κονδύλης στο *ΠΑΝ*; Οι θέσεις του διατυπώνονται με περισσότερη ευκρίνεια κατά την πορεία συγγραφής του έργου. Από το υποκεφάλαιο VI του 1^{ου} κεφαλαίου, «Το πολιτικό στην κοινωνική θεωρία της μαζικής δημοκρατίας και στη συγκρότηση του κοινωνικού», ξεκινά ουσιαστικά η κατάθεση της θεώρησης του Κονδύλη για την κοινωνία και τους παράγοντες οι οποίοι οδηγούν στην κατανόηση τόσο των δομών της όσο και των ατόμων που την αποτελούν⁸⁷². Εδώ εκτίθεται αρχικώς η θέση του “Πολιτικού” και του “Ανθρώπου” στη συγκρότηση των δομών της σύγχρονης μαζικοδημοκρατικής πολιτικής θεωρίας. Στους υπερασπιστές του Parsons “από τις επιθέσεις του οικονομισμού”⁸⁷³ και του “εγωιστικού υπολογισμού”⁸⁷⁴, υπερασπιστές οι οποίοι στη θέση τους τοποθετούν “μία κανονιστικά φορτισμένη έννοια [της] ορθολογικότητας”⁸⁷⁵, αντιπροβάλλεται αφενός η ομοιότητα ενός μοντέλου αγοράς το οποίο “στηρίζεται στην εκτατική ιδέα πολλών ισότιμων και ανεξάρτητων συμβαλλόμενων”⁸⁷⁶ και αφετέρου ένα “συστημικό μοντέλο «χωρίς κορυφή και χωρίς κέντρο»”⁸⁷⁷. Έτσι, το “Πολιτικό” ορίζεται σε αντιπαράθεση με την κοινωνία και την οικονομία ως “ένα μερικό

τοποθετήθηκε πολύ χαμηλά και έτσι δεν μπορεί πια να συνδεθεί με τη δεύτερη. Με την πλήρη αναγνώριση της αποκλειστικής αρμοδιότητας της ιστορικής έρευνας να δίνει λόγο για το εκάστοτε περιεχόμενο των αξιών βάσει της ανάλυσης συγκεκριμένων καταστάσεων, μ[ί]α ανθρωπολογικά θεμελιωμένη κοινωνική θεωρία πρέπει να κάνει ένα βήμα πιο πέρα από τη συμπεριφοριστική και να κατονομάσει τους παράγοντες οι οποίοι, πέρα από την ομοιομορφία της επίδρασης των αξιών στη συμπεριφορά, καθορίζουν την αλλαγή του περιεχομένου των αξιών ως τέτοιων”. Βλ. στο ίδιο, λίγο παρακάτω, (σελ. 107-108): “Ειδικά όμως το χάσμα και ο μηχανισμός της κοινωνικής σχέσης φωτίζουν κεντρικά κοινωνικά φαινόμενα, όπως είναι η αλλαγή των αξιών, τα οποία ο συνεπής συμπεριφορισμός δεν μπορεί να συλλάβει, καθώς πρέπει να υποστηρίξει μ[ί]α μονοσήμαντη και διαρκή σχέση ανάμεσα στο ερέθισμα και την αντίδραση. Ο χαρακτήρας, οι ταλαντεύσεις ή οι απότομες μεταβολές της κοινωνικής σχέσης ανάμεσα σε συγκεκριμένους ανθρώπους εξηγούν γιατί κάτι προκαλεί δυσφορία, ενώ παλαιότερα οι άνθρωποι το θεωρούσαν ως κάτι ευχάριστο, γιατί δηλαδή αυτή η σχέση και η αξία που αποδιδόταν σε αυτήν άλλαξαν· εξηγούν επίσης πώς δημιουργούνται γενικά οι παραστάσεις για την αξία και την απαξία, γι’ αυτό που αξίζει να επιδιώκεται ή πρέπει να απορρίπτεται, ενώ η συμπεριφοριστική ψυχολογία μπορεί να εξηγήσει μόνο την επανάληψη μ[ί]ας ήδη ανταμειφθείσας ή τη μη επανάληψη μ[ί]ας ήδη τιμωρηθείσας αντίδρασης, όχι όμως και την πρώτη εκτέλεση μ[ί]ας πράξης για την οποία ο πράττων δεν μπορεί ακόμη να ξέρει αν θα ανταμειφθεί ή θα επισύρει μ[ί]α τιμωρία”. Εδώ ο Κονδύλης ολισθαίνει στην άποψη ότι υφίσταται πολυσχεδία σκοπών των υποκειμένων της κοινωνίας (πραγματιστικός σχετικισμός, όπως π.χ. γίνεται στο έργο του Rorty).

⁸⁷¹ Ο.π., σελ. 108-110. Ο Κονδύλης δείχνει να λησμονεί –ή στο συγκεκριμένο σημείο δεν τον συμφέρει να θυμάται–, ότι οι ανθρώπινες σχέσεις ρυθμίζονται και από τον παράγοντα “εργασία”, στο σύνολό του (όροι *εργασίας*, *συνθήκες εργασίας*, *σχέση εργασίας* και *συνείδησης*, *αποξένωση*, *αλλοτροίωση*, κ.λ.π.).

⁸⁷² Ο.π., σελ. 127: “Αντίθετα, θα αναπτύξουμε τη δική μας κοινωνικοοντολογική αντίληψη και στην αντιπαράθεση με σημαντικές κοινωνικοθεωρητικές προσεγγίσεις του 20ου αιώνα και μεταξύ άλλων θα δείξουμε πώς μπορεί να δομηθεί μ[ί]α περιεκτική θεωρία της κοινωνικής σχέσης στηριζόμενη σε πτυχές της τυπικής κοινωνιολογίας και διαδρασιοκρατικές απόψεις. Ταυτόχρονα θα αποδείξουμε ότι, ακόμη και εκεί όπου η απόσταση από ανθρωπολογικούς και πολιτικούς προβληματισμούς φαίνεται η πιο μεγάλη, λόγου χάρι στην τυπική κοινωνιολογία, τα αιτιολογικά ερωτήματα δεν μπορούν παρά να μένουν αναπάντητα όσο δεν συσχετίζονται με τον άνθρωπο και το πολιτικό. Όσο και αν οι ουσιοκρατικές και κανονιστικές αντιλήψεις για το πολιτικό και για τον άνθρωπο είναι αστήρικτες, ο βασικός πολιτικός και ανθρωπολογικός προσανατολισμός της παλαιότερης και παλαιότερης κοινωνικής θεωρίας διόλου δεν έχει ξεπεραστεί”.

⁸⁷³ Ο.π., σελ. 114.

⁸⁷⁴ Ο.π..

⁸⁷⁵ Ο.π., με παραπομπή στο έργο του J. Bonham, «The Limits of Rational Choice Explanation», στο συλλογικό J. Coleman – Th. Fararo (επιμ.), *Rational Choice Theory. Advocacy and Critique*, σελ. 221, 225.

⁸⁷⁶ Ο.π., σελ. 115.

⁸⁷⁷ Ο.π., με παραπομπή στο έργο του N. Luhmann, *Politische Theorie. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, χ.χ., σελ. 22 και προτροπή να (αντι)παράβλλουμε την έκφραση «άκεντρες κοινωνίες χωρίς κεντρικά όργανα»

σύστημα κοινωνιολογικά ισότιμο των άλλων⁸⁷⁸, πράγμα που σημαίνει ότι “η πολιτική νοείται με την πιο στενή σημασία της λέξης, δηλαδή ταυτίζεται με την κυβέρνηση και τον κρατικό μηχανισμό, η περιοχή δράσης των οποίων επίσης πρέπει να ξεχωριστεί και να περιορισθεί όπως και οι περιοχές των άλλων μερικών συστημάτων⁸⁷⁹. Μάλιστα, η πολιτική “είναι το μόνο «μερικό σύστημα» στο οποίο μπορούν να απευθυνθούν αιτήματα και προκλήσεις από όλα τα άλλα μερικά συστήματα και το οποίο από τις ειδικές του απόψεις μπορεί να προεκταθεί μέσα σε όλα τα άλλα⁸⁸⁰. Για τον Κονδύλη, ο φύλαρχος και η βουλή των Αθηναίων, ο Ρωμαίος αυτοκράτωρ-στρατηγός και ο Κινέζος αυτοκράτωρ, ο απόλυτος μονάρχης και το σύγχρονο κυρίαρχο κοινοβούλιο αποτελούν μέρη, υποσυστήματα τα οποία μπορούν να κληθούν⁸⁸¹ για διάφορους λόγους από όλα τα υπόλοιπα μέρη. Αφού αφορίζει όσους ενεργούν στο όνομα της κοινωνίας προσδίδοντάς τους για άλλη μία φορά σκοπιμότητα (μονοπώλιο της ερμηνείας)⁸⁸², θα προσθέσει μία τρίτη ιδιότητα της πολιτικής: Εδώ η πολιτική “αφορά τον τρόπο επίτευξης ή διατήρησης της συνοχής των υποσυστημάτων, όχι κατ’ ανάγκη τον τρόπο άσκησης της ανάλογης κοινωνικής δραστηριότητας μέσα στο κάθε ένα υποσύστημα⁸⁸³, όπου το ειδικό βάρος του πολιτικού παράγοντα και της ίδιας της πολιτικής είναι “η συνοχή της κοινωνίας και η διατήρηση της κοινωνικής τάξης (πάντοτε με μ[ί]α δεσμευτική ερμηνεία αυτών των όρων από έναν συγκεκριμένο φορέα⁸⁸⁴), αλλά ποτέ δεν μπορούσαν να κρίνουν με ποιο συγκεκριμένο πρόβλημα έπρεπε να συνδέονται κάθε φορά οι κατά βάση αφηρημένες ιδέες της συνοχής και της τάξης⁸⁸⁵”.

Ο άνθρωπος και ο πολιτικός παράγων αποτελούν το κέντρο της κοινωνικής θεωρίας του Κονδύλη ήδη από τις αρχές του *ΠΑΝ*. Τίνι τρόπω όμως καλείται η [Ι]στορία (και οι διάφορες τομές της) να παίζει/ουν επικουρικό ρόλο στην κατανόηση των κοινωνιών;⁸⁸⁶ Στο ερώτημα αυτό καλείται να απαντήσει ο Κονδύλης με το

⁸⁷⁸ Ο.π., σελ. 116.

⁸⁷⁹ Ο.π..

⁸⁸⁰ Ο.π..

⁸⁸¹ Πίσω από τις απόψεις του Κονδύλη λανθάνει εδώ η συμβολαιοκρατική-συναινετική θεωρία και δη εκείνη του Hobbes (βλ. το πρώτο υποκεφάλαιο του πρώτου κεφαλαίου της παρούσας).

⁸⁸² Ο.π., σελ. 117.

⁸⁸³ Ο.π., σελ. 118.

⁸⁸⁴ Για άλλη μία φορά το ζήτημα ‘μονοπώλιο της ερμηνείας/δεσμευτικότητα των εννοιών λόγω του ότι διατυπώνονται από τον κυρίαρχο’ βρίσκεται στη μεθοδολογική ερμηνευτική αρμαθιά του Π. Κονδύλη. Για την ισχύ και τη δεσμευτικότητα των εννοιών οι οποίες ορίζονται από τον κυρίαρχο βλ. στο ίδιο, σελ. 122: “Σε καμ[μ][ί]α από τις μέχρι τώρα κοινωνίες δεν υπήρξε μ[ί]α κεντρική αρχή αυτοστοχασμού, από όλους ανεξαιρέτως αναγνωρισμένη ως τέτοια σε έναν βαθμό που θα έκανε κάθε άτομο να παραιτείται από τον δικό του στοχασμό για την κοινωνία ως όλον. Όποιος μιλάει πολιτικά, δηλαδή στο όνομα ολόκληρης της κοινωνίας, δεν το κάνει επειδή αντικειμενικά και σε συμφωνία με όλους τους άλλους αντιπροσωπεύει την κεντρική αρχή αυτοστοχασμού της κοινωνίας, αλλά επειδή από όλους τους δρώντες που φιλοδοξούν να είναι μ[ί]α τέτοια αρχή, αυτός επιβάλλεται για ένα μικρότερο ή μεγαλύτερο διάστημα, παρά τη μικρότερη ή μεγαλύτερη αντίσταση ή ελπίζει ότι θα επιβληθεί, έτσι που ο στοχασμός του για την κοινωνία, δηλαδή η αντίληψή του για την συνοχή και την τάξη, πρέπει να θεωρείται δεσμευτικός”, (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Το ερώτημα βέβαια το οποίο προκύπτει από τα λόγια του Κονδύλη είναι το εάν μπορεί κάποιος να επιβληθεί στο βαθμό που μιλάμε για άμεσο εκλογοκεντρικό σύστημα διακυβέρνησης.

⁸⁸⁵ Ο.π., σελ. 119.

⁸⁸⁶ Ο.π., σελ. 126: “Η σύγχρονη ιστορία με τη σειρά της συμβάλλει στη συνειδητοποίηση της προβληματικής μ[ί]ας κοινωνικής θεωρίας με άξονα τον άνθρωπο και τον πολιτικό παράγοντα – με την προϋπόθεση βέβαια ότι μπορεί κανείς να εντάξει τη σύγχρονη ιστορία στην παγκόσμια ιστορία και να διακρίνει βαθύτερες συνχαιρες χωρίς να παρασύρεται από στηριζόμενες στον εξελικτισμό αλαζονικές αυτοεκτιμήσεις της σύγχρονης κοινωνίας. Εδώ όμως το κύριο μέλημά μας δεν είναι η θέση της σύγχρονης ιστορίας μέσα στην παγκόσμια ιστορία αλλά εκείνη η διάσταση βάθους της κοινωνικής θεωρίας που λέγεται κοινωνική οντολογία”.

δεύτερο κεφάλαιο του πρώτου τόμου, γνωρίζοντας βέβαια πολύ καλά ότι οι δύο προαναφερθείσες κατηγορίες αποτελούν σιωπηρές –όπως αναφέρει- παραδοχές και της δικής του κοινωνικής οντολογίας⁸⁸⁷. Όμως, για άλλη μ[ί]α φορά δεν θα ξεφύγει από ένα είδος χυδαίας ανθρωπολογίας όταν για παράδειγμα θα αναφερθεί (υποτιμητικά) στους “ηθικοκανονιστικούς φιλοσόφους”⁸⁸⁸.

Για τον Κονδύλη, η κοινωνική οντολογία έχει τις ρίζες της στους νέους χρόνους⁸⁸⁹, με ανασταλτικό παράγοντα τον Husserl και το έργο του⁸⁹⁰ και –αντιθέτως- με οδηγό τον Dilthey ο οποίος έδωσε “νέα αυτοπεποίθηση στους φιλοσόφους που ήταν πρόθυμοι να δώσουν άλλη τροπή στη σκέψη τους”⁸⁹¹. Τι αποτελεί όμως το αντικείμενο έρευνας της κοινωνικής οντολογίας; Για τον στοχαστή από την Ολυμπία, “η ανάλυση της –έτσι και αλλιώς- κοινωνικής σχέσης ανάμεσα σε άτομα, όπως και σε ορισμένες πτυχές της ανθρωπολογίας, ανήκει στο πεδίο έρευνας

⁸⁸⁷ Ο.π.: “Όπως ελπίζουμε ότι έδειξαν οι μέχρι τώρα συζητήσεις μας καμ[μ][ί]α κοινωνική θεωρία μεγάλων διαστάσεων δεν μπορεί να τα βγάλει πέρα χωρίς την –έστω απρόθυμη ή σιωπηρή- αναδρομή σε βασικές ανθρωπολογικές και πολιτικές κατηγορίες. Το πολιτικό και ο άνθρωπος ήταν και θα είναι το πιο ευρύ και πιο ευέλικτο θεωρητικό πλαίσιο για την ένταξη και την κατανόηση των κοινωνικοθεωρητικά σημαντικών φαινομένων”.

⁸⁸⁸ Ο.π.: “Αυτή η προτεραιότητα της *θεωρητικής*, δηλαδή της περιγραφικής άποψης, σημαίνει από την άλλη μεριά ότι το ζητούμενο για μας δεν είναι να προστατεύσουμε «τον άνθρωπο» από την απάνθρωπη ανωνυμία «των συστημάτων» ή να σώσουμε την ηθική του προσωπικότητα από τον δήθεν εξευτελισμό της, με τον οποίο την απειλεί ο υλιστικός οικονομισμός κ.λπ. Για «τον άνθρωπο» παραπονιούνται και ανησυχούν εκείνοι που προβάλλουν στη φύση του ένα ηθικό-κανονιστικό ιδανικό, οπότε η μη πραγματοποίησή του ισοδυναμεί με εκφυλισμό ή καταστροφή του ανθρώπου. Ο άνθρωπος όμως δεν καταστρέφεται και είναι εδώ με όλον του τον υπαρξιακό πλούτο, η δε μοναδική προϋπόθεση γι’ αυτόν είναι το γεγονός ότι απλώς υπάρχει, όχι ένας ορισμένος τρόπος ζωής του”. Τα ερωτήματα που αναδύονται εδώ είναι τόσο απλά όσο και ουσιαστικά: Ποιος από τους θεωρητικούς μιλάει σήμερα για «τον άνθρωπο» και όχι για τους ανθρώπους ξεχωριστά ή στα υποσύνολά τους; Ο Marx τουλάχιστον με τον οποίο μπορεί να συζητήσει ο Κονδύλης εδώ δεν είχε εξαντικειμενεύσει «τον άνθρωπο» ούτε και είχε μιλήσει για εκφυλισμό και καταστροφή αφού δεν προϋπέθετε έναν ιδανικό άνθρωπο. Η θεωρία της αλλοτριώσεως του ανθρώπου έχει να κάνει με διαφορετικά από ό, τι του Κονδύλη συνδηλούμενα: Ο άνθρωπος-μέσο παραγωγής αλλοτριώνεται από την εργασία του και προσφέρει την υπεραξία στον φεουδάρχη. Η εργασία είναι σύμφυτη με τον άνθρωπο καθώς είναι το μόνο ζώο που κατασκευάζει τα εργαλεία του, “τα μέσα επιβίωσής του”, άρα σύμφυτη είναι και η αλλοτρίωση όσο υπάρχει το κεφάλαιο. Ο Κονδύλης αναφέρεται στον Marx και την έννοια της αλλοτρίωσης ως να έχει να κάνει με ζητήματα αυθεντικότητας και μη αυθεντικότητας, κάνει δηλαδή μία χαιντεγγεριανή ανάγνωση του μαρξικού έργου. Βλ. *ΠΑΝ*, ό.π., 148: “Ο Marx απέτισε, όσο και άλλοι, φόρο τιμής στην ηθική-κανονιστική σκέψη: Τα θεωρήματα της αλλοτριώσεως που διατύπωσε είναι μ[ί]α απάντηση στο ανθρωπολογικό πρόβλημα από τη σκοπιά της αυθεντικότητας και της μη αυθεντικότητας”. Κλείνοντας, ποιος θα τολμούσε σήμερα να μιλήσει σε 1 δισεκατομμύριο Κινέζους και άλλους τόσους περίπου Ινδούς και Ρώσους για “υπαρξιακό πλούτο” και για το γεγονός ότι “απλώς υπάρχουν” και όχι για τον τρόπο υπάρξής τους, όταν ο τελευταίος σε γενικές γραμμές ούτε καν *αγγίζει* το ευζωικό status των Δυτικών κοινωνιών, -μη λησμονώντας βέβαια και το υποβαθμισμένο status εν συγκρίσει με τις τελευταίες, κοινωνιών της Λατινικής Αμερικής, όπως της Αργεντινής, της Κολομβίας, της Βραζιλίας καθώς και περιοχών της Κάτω Ανατολής {Ουζμπεκιστάν, Τουρκιστάν, Πακιστάν, Μπαγκλαντές κ.α.};

⁸⁸⁹ Ο.π., σελ. 132: “Αυτή η φιλοσοφική έρευνα των ριζών της φιλοσοφίας στο είναι αναμείχθηκε συχνά, όπως ήταν αναμενόμενο, με παραδοσιακές μεταφυσικές ή οντολογικές ιδέες και έννοιες, οι οποίες πάντως μέσω της διαλεύκανσης των δομών της ύπαρξης στράφηκαν προς την ανθρωπολογία και έτσι μπόρεσαν να συνδεθούν με τρέχουσες συζητήσεις. Η προοπτική μ[ί]ας κοινωνικής οντολογίας άρχισε όμως να διαγράφεται μόνο όταν ερωτήματα που παρ’ όλη τη φιλοσοφική μυστικοποίηση στην πραγματικότητα είχαν ανθρωπολογικό χαρακτήρα, συνδέθηκαν με βασικές εκτιμήσεις για τον κόσμο της ζωής και τη διωποκειμενικότητα. Η επιρροή των κοινωνικών επιστημών και των επιστημών του πνεύματος και γενικά των νέων καιρών έγινε λοιπόν αισθητή από το γεγονός ότι η συνολική αναζήτηση της οντικής αρχής πέρα από τη φιλοσοφική διάνοια κατέληξε πάλι –παρ’ όλη τη φιλοσοφική μυστικοποίηση- στην κοινωνική οντολογία”.

⁸⁹⁰ Ο.π..

⁸⁹¹ Ο.π., σελ. 133.

της κοινωνικής οντολογίας, αυτό όμως μόνο[ν] υπό τον λογικό όρο ότι δεν παράγεται το κοινωνικοοντικό ή η κοινωνία από σχέσεις ανάμεσα σε υπάρξεις, αλλά, αντίστροφα, αυτές τις σχέσεις μπορεί να τις κατανοήσει κανείς ή να τις εντάξει εννοιολογικά μόνο λαμβάνοντας υπόψη το κοινωνικοοντικό ή την κοινωνία ως όλον (ταυτολογία). Η ανάλυση της κοινωνικής σχέσης ανάμεσα σε άτομα μπορεί να προσφέρει μία μεταξύ μερικών άλλων δυνατών αφετηριών προς την κατεύθυνση της κοινωνικής οντολογίας, καθώς αυτή η σχέση δεν αποτελεί ούτε το αποκλειστικό πεδίο της κοινωνικής οντολογίας ούτε τη θεωρητική της κορυφή[...]”⁸⁹². Αφού περιγράψει τον καθορισμό των τρόπων τού *είναι της ύπαρξης* στον Heidegger και το προκύπτον τού είναι, το *συνείναι* (Man [=οι πολλοί]), το οποίο είναι «πρωτογενές φαινόμενο» και αποτελεί ένα «υπαρκτικό χαρακτηριστικό», το οποίο όμως οδηγεί μεν στην ανακούφιση αλλά ταυτόχρονα διχάζει τον εαυτό σε έναν εαυτό «των πολλών» και σε έναν «αυθεντικό εαυτό», ο οποίος δεν διασκορπίζεται όπως ο εαυτός των πολλών στην πολλαπλότητα, αλλά συγκροτείται μέσω της γνώσης του Man, θα χαρακτηρίσει την απάντηση του Sartre σε όλες τις παραπάνω απόψεις ως μετάθεση (απλώς) του προβλήματος⁸⁹³. Έχοντας ήδη (αυτο)χαρακτηριστεί μέσω των απόψεών του ως υποκειμενιστής⁸⁹⁴, ο Κονδύλης θα συμφωνήσει με τον Heidegger⁸⁹⁵, για να καταλήξει μέσω της κριτικής του Feuerbach στον Marx και την εισαγωγή από τον τελευταίο του παράγοντα των αισθήσεων⁸⁹⁶, καθώς και των παραγόντων δραστηριότητα και κοινωνικότητα⁸⁹⁷. Στο ίδιο πλαίσιο θα χωρέσει και ο ορισμός της

⁸⁹² Ο.π., σελ. 135.

⁸⁹³ Για τον Heidegger βλ. κυρίως το *Sein und Zeit*, χ.χ., στα ελληνικά *Είναι και Χρόνος*, μτφ.: Γ. Τζαβάρας, 2 τόμοι, Δωδώνη, Αθήνα, τόμ. 1^{ος}, 1978, τόμ. 2^{ος}, 1985. Η φράση του Sartre “On rencontre l’ autrui, on le constitue pas”, στο *L’ être et le néant. Essai d’ ontologie phénoménologique*, σελ. 259 [σύμφωνα με την υποσημείωση του Κονδύλη] όχι μόνο δεν μεταφέρει το πρόβλημα αλλά το επιλύει οριστικά αφού η έννοια της *συνάντησης* σημαίνει ταυτόχρονα ότι *δεν γνωρίζουμε τον άλλον* ώστε μέσω της κατανόησής/συγκρότησής του ως υποκείμενο να συγκροτήσουμε τον εαυτό μας, αλλά ότι τον συναντούμε ήδη *ως έχει*, ως *συγκροτημένο υποκείμενο* (όπως ακριβώς μας συναντά εξάλλου και αυτός).

⁸⁹⁴ Βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^ο, σελ. 138: “Όποιος όμως θέλει να εξιχνιάσει αυτούς τους μηχανισμούς δεν μπορεί τελικά να μην κατανοήσει ότι δεν είναι νοητή καμ[μ][ί]α άλλη *γνωστική* αφετηρία εκτός από τη σκοπιά μ[ί]ας ατομικής συνείδησης από την οποία πρέπει να συγκροτηθούν και τα άλλα υποκείμενα, ανεξάρτητα από την αντικειμενική τους ύπαρξη· όποιος δεν θέλει να κατανοήσει και αναγνωρίσει αυτό το γεγονός, το κάνει με τη σειρά του από τη σκοπιά της δικής του συνείδησης, για την οποία τίθεται πάλι το πρόβλημα της ύπαρξης κ.ο.κ.”.

⁸⁹⁵ Ο.π., σελ. 141.

⁸⁹⁶ Ο.π., σελ. 144: “Ο Marx αφήνει κατ’ αρχάς πίσω του τη φιλοσοφία της συνείδησης βάσει της ίδιας συλλογιστικής με τον Feuerbach. Η υλιστική στροφή από τη συνείδηση στο είναι εμπεριέχει την ιδέα ότι ο άνθρωπος πρέπει προπάντων να θεωρείται ένα ον με αισθήσεις. Όποιος όμως παίρνει από ανθρωπολογική άποψη σοβαρά τον κόσμο των αισθήσεων αποδεσμεύεται αυτομάτως από τον ατομισμό ή τον σολιμισμό της φιλοσοφίας της συνείδησης, διότι αυτό το ον των αισθήσεων *ως άνθρωπος* συνδέεται με αμέτρητους δεσμούς (που αρχίζουν από τη βιολογική αναπαραγωγή) με άλλους αισθητούς ανθρώπους, δηλαδή είναι εξ’ ορισμού κοινωνικό ον”.

⁸⁹⁷ Ο.π., σελ. 145: “Ακολουθεί όμως ένα δεύτερο όχι λιγότερο σημαντικό βήμα. Η αδιαίρετη τριάδα κόσμος των αισθήσεων, κοινωνικότητα και δραστηριότητα, όπως τη βρίσκουμε συμπυκνωμένη στο γεγονός της κοινωνίας, μας επιτρέπει να σκεφθούμε με συνέπεια, σε στενή συνάρτηση μεταξύ τους, το είναι-στον-κόσμο ή το είναι-στη-φύση και το ανθρώπινο συνείναι. Ως αισθητός και ον των αισθήσεων ο άνθρωπος είναι φύση, ζει μέσα στη φύση και από τη φύση, καθώς –αφού ως αισθητό ον ζει κοινωνικά- οργανώνει συλλογικά τον αναπόφευκτο αγώνα κατά της φύσης, δηλαδή τον διεξάγει με τα μέσα της δραστηριότητάς του ανθρώπινου γένους, δηλαδή της κοινωνίας. Αυτός ο αγώνας, με άλλα λόγια η εργασία έχει συστατική σημασία τόσο για το γεγονός του συνείναι γενικά όσο και για την εκάστοτε ιστορική μορφή του. [...]. Ο καταμερισμός της εργασίας παραμένει ο σίδηρος νόμος της κοινωνικής ύπαρξης και οργάνωσης”.

Ιστορίας από τον Marx, ως η “αληθινή φυσική ιστορία του ανθρώπου”⁸⁹⁸, ενώ “η προσέγγιση του Marx ήταν πιο αποδοτική από αυτή την άποψη, ανεξάρτητα από τα διαπιστωμένα όριά της, επειδή έλαβε πιο σοβαρά το γεγονός της κοινωνίας και συνέδεσε με αυτό εξαρχής τον ανθρωπολογικό παράγοντα”⁸⁹⁹. Η κοινωνική οντολογία χωρίζεται από την κοινωνιολογία και από την ιστορία και αυτό δηλώνεται εξαρχής από τον Κονδύλη⁹⁰⁰. Τα όρια δράσης της πρώτης διαφέρουν από αυτά της δευτέρας⁹⁰¹ και συνυφαίνονται με τα όρια δράσης των “κοινωνικοοντικών δυνάμεων”⁹⁰² εντός του συλλογικού. Στην ίδια συνάφεια θα πραγματοποιηθεί και η διαπραγματεύση της σχέσεως κοινωνιολογίας και ιστορίας⁹⁰³. Η πραγματικότητα σύμφωνα με τον Κονδύλη είναι αδιαίρετη και δεν μπορεί να χωρισθεί σε κοινωνιολογικά ή ιστορικά στοιχεία. Το μόνο το οποίο αλλάζει είναι η άποψη υπό την οποία εξετάζονται καθώς το “κοινωνικοοντικό συνεχές” δεν μπορεί να χωριστεί όπως “το ξύλο από το σίδερο”⁹⁰⁴. Αφού επισημάνει τα επιστημολογικά λάθη των Weber⁹⁰⁵ και Durkheim⁹⁰⁶, θα προσδιορίσει το “ιστορικό γεγονός”⁹⁰⁷ ως τέτοιο και θα

⁸⁹⁸ Σύμφωνα με τις παραπομπές του Κονδύλη, βλ. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW*, συμπληρωματικός τόμος, πρώτο μέρος, σελ. 579.

⁸⁹⁹ ΠΑΝ, ό.π., σελ. 149-150.

⁹⁰⁰ Ο.π., σελ. 150: “Ας το πούμε αμέσως: [Ο] εννοιολογικός διαχωρισμός μεταξύ της κοινωνικής οντολογίας, της κοινωνιολογίας και της ιστορικής επιστήμης μπορεί, λόγω της ολοφάνερης συγγένειας μεταξύ τους, να γίνει μόνο κατά προσέγγιση, δηλαδή αφορά μόνο τον πυρήνα και όχι τα εξωτερικά όρια του καθενός από αυτούς τους τρεις κλάδους”.

⁹⁰¹ Ο.π., σελ. 153: “Η κατασκευή κανονικοτήτων και μέσων όρων είναι λοιπόν το πραγματικό έργο της κοινωνιολογίας, και επειδή τέτοια πράγματα δεν παρατηρούνται στο «πραγματικά εννοούμενο από τον δρώντα» νόημα, η σκοπιά του παρατηρητή ή του κοινωνιολόγου αποκτά την υπεροχή έναντι της πλευράς του δρώντος, όπως και η κατηγορία του κατασκευασμένου από τον πρώτο αντικειμενικού νοήματος έναντι του υποκειμενικά εννοούμενου από τον δεύτερο”. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 161: “Μ[ί]α πολύ παρόμοια διαχωριστική γραμμή χάραξε ο Weber όταν εμφόρτισε την κοινωνιολογία με την ανάδειξη κανονικοτήτων ή μέσων όρων ενός συλλογικά εννοούμενου νοήματος, ενώ τα πραγματικά εννοούμενα από τα άτομα νόημα ήταν γι’ αυτόν πρόθεση του ιστορικού”.

⁹⁰² Ο.π., σελ. 160: “Η τεταμένη σχέση του Parsons προς τις απότομες διακυμάνσεις στη δράση και την ιστορία δεν προκύπτει από την επιστημολογική απόφαση να θεμελιώσει την κοινωνιολογία επιστημολογικά παρακάμπτοντας ουσιαστικά τη θεωρία της δράσης, αλλά προέρχεται από τον φόβο μήπως το κανονιστικό περιεχόμενο της κοινωνιολογίας του σαρωθεί από την εισβολή στοιχειωδών κοινωνικοοντικών δυνάμεων”.

⁹⁰³ Ο.π., σελ. 169: “Κάναμε ήδη τη διάκριση ανάμεσα στη θεμελίωση και την ερευνητική πρακτική της κοινωνιολογίας και τώρα πρέπει να εξετάσουμε τι σημαίνει αυτή η διάκριση για τη σχέση της κοινωνιολογίας με την ιστορία. Η απόσταση ανάμεσα σε αυτούς τους δύο κλάδους πρέπει κατά βάση να είναι μεγαλύτερη στο επίπεδο της θεμελίωσης παρά σε αυτό της ερευνητικής πρακτικής, δηλαδή των ουσιαστικών αναλύσεων”.

⁹⁰⁴ Ο.π.: “Αυτή η πραγματικότητα αποτελεί το κοινό υλικό της κοινωνιολογίας και της ιστορίας και δεν συντίθεται από στοιχεία που από την οντική τους σύσταση μπορούν να χωρισθούν σε κοινωνιολογικά και ιστορικά, καθώς δεν μπορούν να διαχωρισθούν τα μεν από τα δε, όπως λόγου χάρη το ξύλο από το σίδερο: η κοινωνική πραγματικότητα αποτελεί ένα και μοναδικό οντικό και χωροχρονικό συνεχές, το οποίο διαρθρώνεται και διαχωρίζεται από κοινωνιολογική, ιστορική, ανθρωπολογική κ.λπ. άποψη”.

⁹⁰⁵ Ο.π., σελ. 170: “Από αυτή[ν] την άποψη [την άποψη η οποία εκτίθεται στην υποσ. 900, σημ. του συντ.] γίνεται πιο κατανοητό γιατί ο Weber έκανε λάθος όταν θέλησε να διασφαλίσει τη δυνατότητα μ[ί]ας ιστορικά προσανατολισμένης ερευνητικής πρακτικής μέσω μ[ί]ας θεμελίωσης της κοινωνιολογίας που έκανε τα όριά της προς την ιδιογραφία της ιστορίας ρευστά. Το αποτέλεσμα μπορεί να είναι μόνον η επιστημολογική ασάφεια της θεμελίωσης, διότι ο ιστορικός προσανατολισμός της κοινωνιολογίας είναι μ[ί]α ξεχωριστή υπόθεση και δεν μας απαλλάσσει από το καθήκον να ανακαλύψουμε το «proprement sociologique» [[κυρίως κοινωνιολογικό]] (Durkheim) με διαδοχικές αφαιρέσεις –όπως ακριβώς και η ανακάλυψή του κατά κανέναν τρόπο δεν καταργεί το γεγονός ότι η κοινωνική και η ιστορική πραγματικότητα αποτελεί ένα και μοναδικό οντικό συνεχές και η κοινωνιολογία είναι μ[ί]α επιστημολογική επινόηση μερικής έκτασης. Έτσι ο Durkheim υπέπεσε στην αντίστροφη πλάνη όταν δέχθηκε ότι η επιστημολογικά αυστηρότερη θεμελίωση της κοινωνιολογίας από τον ίδιο ως τέτοια θα περιόριζε ανάλογα την ερευνητική πρακτική της, δηλαδή θα έκανε αρκετά

αναδείξει τον τρόπο με τον οποίο αυτό διακρίνεται από τα υπόλοιπα και γίνεται αντικείμενο της ιστορικής έρευνας⁹⁰⁸, καταλήγοντας όμως σε αμφισβητούμενα συμπεράσματα⁹⁰⁹. Βέβαια, δεν λείπουν από το κείμενο οι εξαιρετικές συγκεκριμεναποδείξεις της φιλοσοφίας της ιστορίας απόψεις του Κονδύλη⁹¹⁰, καθώς και

αδιαπέραστα τα όρια προς την ερευνητική πρακτική της ιστορίας”. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 174-175: “Μπορεί να φανεί παράδοξο ότι ο Durkheim, ο οποίος δεν ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα για τη συζήτηση γύρω από τη σχέση των επιστημών του πνεύματος και των φυσικών επιστημών, υποστήριξε μ[ί]α ακραία ιδιογραφική, στην ερευνητική πρακτική ανεφάρμοστη αντίληψη για την εργασία ενός ιστορικού. Υπεύθυνη γι’ αυτή[ν] την πλάνη ήταν η ανησυχία του για τον αυστηρό περιορισμό του πεδίου της κοινωνιολογίας, ενώ ο Weber, παρά την εμμονή του στη βασική αντίθεση ανάμεσα στα δύο κυριότερα είδη γνώσης, μπόρεσε να αποφύγει τη χίμαιρα μ[ί]ας καθαρά ιδιογραφικής ιστοριογραφίας ακριβώς επειδή ο μη εξειδικευμένος ορισμός που έδωσε στην κοινωνιολογία του επέτρεπε να πηγαινοέρχεται αμέριμνος ανάμεσα στην κοινωνιολογία και την ιστορία, δηλαδή να λαμβάνει υπόψη τον ιστορικό χαρακτήρα της κοινωνιολογίας και την κοινωνιολογική επεξεργασία ιστορικών θεμάτων. Η ιστορική επιστήμη, όπως και η κοινωνιολογία, είναι μ[ί]α επιστήμη της κοινωνικής δράσης του ανθρώπου, κατά συνέπεια η κοινωνιολογία πρέπει να ορισθεί ως η επιστήμη εκείνης της κοινωνικής δράσης που συμπυκνώνεται σε κοινωνικά γεγονότα – άρα το κοινωνικό γεγονός αποτελεί την επιστημολογική ιδιαιτερότητα, αδιάφορο πόσο βάρος έχει αυτή η ιδιαιτερότητα κάθε φορά στην ερευνητική πρακτική και πώς διευκρινίζεται υπό το φως των ιστορικών δεδομένων. Καθώς ο Weber δεν κάνει ακριβή διάκριση ανάμεσα στην κοινωνική δράση υπό την ιστορική έννοια αφενός και υπό την κοινωνιολογική έννοια αφετέρου, αλλά αναφέρει απλώς παρεμπιπτόντως τις πραγματικές διαφορές ανάμεσα στην κοινωνιολογία και την ιστορία, χωλαίνει στο επιστημολογικό επίπεδο, αλλά ακόμη πιο γρήγορα μπορεί να προχωρεί στο πεδίο της ερευνητικής πρακτικής, αφού κινεί τον εννοιολογικό εξοπλισμό του νοήματος, της κατανόησης και του ιδεατού τύπου, ο οποίος αποτελεί εξάρτημα της έννοιας της κοινωνικής δράσης, τόσο ως κοινωνιολόγος όσο και ως ιστορικός”.

⁹⁰⁶ Ο.π., σελ. 171: “Η απροθυμία του Durkheim να συμπεριλάβει με μ[ί]α ιστορική μέθοδο, τη διαχρονικότητα στην ερευνητική του πρακτική ανάγεται σε μ[ί]α πολύ στενή αντίληψη της μεθοδολογικής εμβέλειας της ιστορικής επιστήμης, που γι’ αυτόν είναι το αναγκαίο αντίστοιχο του αυστηρού περιορισμού της κοινωνιολογίας του. Η ιστορία είναι μ[ί]α ακραία ιδιογραφία, περιγραφή μ[ί]ας σειράς μοναδικών γεγονότων ή «individualités hétérogènes» [ετερογενών ατομικότητων ή ιδιαιτεροτήτων]], που δεν μπορούν να συγκριθούν μεταξύ τους”.

⁹⁰⁷ Βλ. στο ίδιο, σελ. 174: “Πίσω από την ολοφάνερη μοναδικότητά του [του ιστορικού δεδομένου, προσθ. του συντ.] κρύβεται μ[ί]α λαθάνουσα γενικότητα, η οποία και μόνο επιτρέπει να το θεωρήσουμε ως ιστορικό δεδομένο, διότι δεν το κάνει ιστορικό δεδομένο μόνον η ατομικότητά του, αλλά και η καταλληλότητά του να ενταχθεί σε πλαίσια επίδρασης, τα οποία θεωρούνται ιστορικά βάσει ανεξάρτητων επιστημολογικών κρίσεων [...]”.

⁹⁰⁸ Ο.π., σελ. 176: “Η ένταξη του ατομικού ως μέλους σε μ[ί]α αιτιώδη σχέση προϋποθέτει μ[ί]α κρίση για τον χαρακτήρα του ιστορικού και κατά συνέπεια για τα κριτήρια βάσει των οποίων το ατομικό χαρακτηρίζεται ιστορικά σημαντικό. Η ένταξη προσδίδει στο ατομικό τη σημασία του ιστορικού”.

⁹⁰⁹ Ο.π., σελ. 179: “Επομένως είναι εσφαλμένη η εντύπωση που δεσπόζει συνήθως στους κοινωνιολόγους, ότι περιορισμός της ιστορίας είναι να προσφέρει ξεκαθαρισμένο υλικό, το οποίο στη συνέχεια εξηγεί η κοινωνιολογία αιτιοκρατικά από μ[ί]α ανώτερη σκοπιά. Ο ιστορικός έχει εξηγήσει ήδη ως ιστορικός το ιστορικό υλικό [W. Dray, *Laws and Explanation in History*] και πρέπει να το κάνει, αφού μάλιστα η εξήγηση και η συγκρότηση του υλικού δεν μπορούν να διαχωρισθούν”. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 230: “Πραγματικά: [Τ]ο ιστορικό υλικό και η ιστορική αφήγηση πρέπει να οργανωθούν γύρω από τον άξονα αυτού του ερωτήματος, αλλιώς η ιστορία δεν διαφέρει από την χρονογραφία, διότι το κριτήριο για την επιλογή και την κατάταξη των γεγονότων μπορεί να αναζητηθεί και να βρεθεί μόνο σε μ[ί]α εκτίμηση του σχετικού βάρους μέσα στο συνολικό αιτιολογικό πλαίσιο”. Η ένσταση έγκειται στο ότι το ιστορικό υλικό μπορεί να συγκροτείται (να συγκεντρώνεται –έστω και αν αξιολογείται-), χωρίς να εξηγείται απαραίτητα.

⁹¹⁰ Ο.π., σελ. 182: “Ο Durkheim δεν μπορούσε και δεν ήθελε βέβαια να παραδεχθεί ότι η σύγχρονη κοινωνιολογία από πολλές και όχι ασήμαντες απόψεις οφείλει στη φιλοσοφία της ιστορίας ίσως περισσότερο από την ιστορική μέθοδο. Για να γίνει αυτό κατανοητό πρέπει πρώτα να ορίσουμε τι ήθελε στην πραγματικότητα η φιλοσοφία της ιστορίας από τον Herder και τον Hegel μέχρι τον Comte και τον Marx και πώς το αίτημά της υπό την επήρση των ανερχόμενων κοινωνικών επιστημών καθόριζε τη δομή της. Η αξιωματική της θέση για την αναγκαία έλευση μ[ί]ας ηθικά-κανονιστικά επιθυμητής τελικής κατάστασης στην ιστορία της ανθρωπότητας προκαλούσε αυτομάτως δύο ερωτήματα: Πώς πρέπει να αντιλαμβανόμαστε την ιστορική εποχή που προηγείται αυτής της

κάποιες ορθές προσλήψεις του περί (βεμπεριανής) μεθόδου στην ιστοριογραφική και κοινωνιολογική έρευνα⁹¹¹.

Είναι γεγονός ότι πριν καταθέσει τις αποκλειστικά δικές του θέσεις για την «κοινωνική οντολογία» ο Π. Κονδύλης αναφέρεται στους προκατόχους του κοινωνιολόγους ή ιστορικούς της φιλοσοφίας. Αυτό γίνεται μέχρι τα ¾ του πρώτου βιβλίου της κοινωνικής οντολογίας, όπου διερευνώνται οι «διδασκτικές πλάνες του μεθοδολογικού ατομισμού». Έτσι, στα πλαίσια της υποκεφαλίδας «ο μεθοδολογικός ατομισμός ως μαχητικός φιλελευθερισμός», ο Menger θεωρείται ως ο θεμελιωτής του μεθοδολογικού ατομισμού, αφού τον διατύπωσε ως “θεωρητικό πρόγραμμα”⁹¹². Η “«ατομιστική» (atomistisch) άποψη, σημειώνει ο οικονομολόγος [[Menger]] πρέπει στο εξής να αποτελεί την «ακριβή κατεύθυνση της έρευνας» στις κοινωνικές επιστήμες και σε αντίθεση προς τις οργανιστικές αντιλήψεις να ακολουθεί το πρότυπο της φυσικής επιστήμης, που με την ανάλυση των σωμάτων στα πιο απλά τους συστατικά εξηγεί την προέλευσή τους”⁹¹³. Πιο συγκεκριμένα μάλιστα στα πλαίσια του μεθοδολογικού ατομισμού, “ένας σοσιαλιστής μπορεί κατ’ αυτά να καθοδηγείται από την ατομιστική μέθοδο όπως και ένας φιλελεύθερος” (σχετικισμός).

Οι ανανεωτές του μεθοδολογικού ατομισμού εν συνεχεία, αφηφώντας τον Schumpeter⁹¹⁴, αλλά και τον Weber, άσκησαν ιδιαίτερη επιρροή μετά το τέλος του 2^{ου} Παγκοσμίου Πολέμου⁹¹⁵, με τον δε Hayek να μη[ν] “συνηγορεί υπέρ του

κατάστασης; Με ποιους τρόπους μπορεί να επιτευχθεί η τελική κατάσταση; Οι απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα βρίσκονταν βάσει του ίδιου αυτοματισμού της σκέψης: Αν η έλευση της τελικής κατάστασης είναι αναγκαία, τότε το ιστορικό παρελθόν πρέπει να θεωρείται ως προετοιμασία της. Για να μπορεί όμως να λειτουργεί ως προετοιμασία, πρέπει να το διατρέχει ένα κόκκινο νήμα και έτσι οι ποικίλες μορφές του πρέπει από αυτή[ν] την ορισμένη άποψη να διατάσσονται σαν μί[ν]α αλυσίδα έλλογα αλληλοδιαδεχόμενων κρίκων ή καλύτερα ως ανοδική κλίμακα. Από τη μί[ν]α μεριά ο δρόμος μέχρι την τελική κατάσταση είναι μί[ν]α εξέλιξη, από την άλλη αυτή η εξέλιξη διαρθρώνεται σε βαθμίδες – η ιστορία στο σύνολό της αποτελείται λοιπόν από βαθμίδες εξέλιξης και από τα μεταβατικά στάδια ανάμεσά τους. Εδώ διαγράφεται στην ιστοριογραφία ένα στατικό και ένα δυναμικό στοιχείο”.

⁹¹¹ Ο.π., σελ. 189: “Η επίκληση της μεθόδου στοχεύει στη στήριξη προεπιλογών περιεχομένου για την ερμηνεία του κοινωνιολογικού ή ιστορικού υλικού. Έτσι η μέθοδος γίνεται μί[ν]α θεωρητικά προδρομική και στην πραγματικότητα αναδρομική εκλογίκευση της προσωπικής ερευνητικής πρακτικής, η οποία πάντως δεν σχετίζεται αναγκαία με την αποδοτικότητα αυτής της πρακτικής. Αυτό μάλιστα ακόμη λιγότερο αφού η προβολή μί[ν]ας μεθόδου υπό ορισμένες συνθήκες που ευνοούν την υπερτροφία των μεθοδολογικών συζητήσεων εν μέρει έχει συμβολικό χαρακτήρα και εν μέρει αποτελεί ένα σύμπτωμα: Έρχεται να αντικαταστήσει τις ανοιχτές κοσμοθεωρητικές ομολογίες πίστης που αποφεύγονται και ταυτόχρονα δείχνει τη θέση του προβάλλοντας τη μέθοδο στο φάσμα των ανταγωνιστικών μέσα στον επιστημονικό κόσμο κοσμοθεωρητικών παρατάξεων”. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 190: “Πάντως η διεύρυνση προς την εκάστοτε επιθυμητή κατεύθυνση παρουσιάζεται συχνά ως μεθοδολογική επιταγή. Αυτό που εδώ αποκαλείται μέθοδος είναι κατά βάθος η προτίμηση ενός ορισμένου αντικειμένου, πίσω από την οποία κρύβεται μί[ν]α κανονιστική-κοσμοθεωρητική προτίμηση – η οποία με τη σειρά της πρέπει να ερευνηθεί ιστορικά και κοινωνιολογικά. Δεν πρέπει να αναμένουμε ότι αυτή η χρήση της ιδέας της μεθόδου για την εμφάνιση προσωπικών προτιμήσεων ως γενικά δεσμευτικών θα εκλείψει στο μέλλον, εκτός αν οι προσωπικές προτιμήσεις νομιμοποιούνται άμεσα από οντολογίες και όχι έμμεσα από μεθοδολογίες”.

⁹¹² Ο.π., σελ. 191.

⁹¹³ Ο.π., με παραπομπή του Κονδύλη στο έργο του C. Menger, *Übersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der Politischen Ökonomie insbesondere*, σελ. 153 κ.ε..

⁹¹⁴ Ο Schumpeter υποστήριξε ότι η διαφορά της κλασικής από τη νεώτερη οικονομολογία συνίστατο στο ότι η πρώτη “ανακάτευε τις δύο σημασίες του ατομισμού και έτσι γινόταν απολογήτρια του φιλελευθερισμού”, (*ITAN*, τόμ. 1^ο, σελ. 192).

⁹¹⁵ Ο.π.: “Ο ψυχρός πόλεμος επεκτάθηκε ξαφνικά με όλη την οξύτητά του στην περιοχή της ιδεολογικής αντιπαράθεσης και οι άνθρωποι είχαν λίγο χρόνο και ακόμη λιγότερη διάθεση για λεπτότερες διαφοροποιήσεις. Η επιδίωξη των φιλελευθέρων Δυτικών να βάλουν τον απειλητικό κομμουνισμό μαζί με τον μόλις ηττηθέντα φασισμό ή εθνικοσοσιαλισμό στο ίδιο τσουβάλι του

ατομισμού απολύτως, αλλά υπέρ του «γνήσιου», που δεν θέλει να αποκοπεί από την παράδοση, τις κοινωνικές συμβάσεις, την οικογένεια κ.λ.π.»⁹¹⁶, και τον Popper να βλέπει την παραδοχή της καταστασιακής⁹¹⁷ λογικής “τόσο ως δρόμο για την αποφυγή του ψυχολογισμού όσο και ως την πραγματική μέθοδο της οικονομικής ανάλυσης”⁹¹⁸.

Τι όμως επιδιώκει να θεμελιώσει ο μεθοδολογικός ατομισμός αναφορικά με την ηθική υπόστασή του τη στιγμή κατά την οποία (κάποια) αποτελέσματα της ατομικής/συλλογικής (όταν το σύνολο εκλαμβάνεται ως ατομικότητα) δράσης θεωρούνται απρόβλεπτα; Το θεωρητικό πρόβλημα των μη επιδιωκόμενων συνεπειών της δράσης το οποίο διέφυγε της προσοχής του Max Weber, απασχολεί (και) τον Κονδύλη⁹¹⁹, ο οποίος, με την οξύνια που τον διέκρινε το ανέλυσε στις πιο ακραίες συνέπειές του⁹²⁰. Ανακεφαλαιώνοντας εν συνεχεία, θα συνοψίσει την ανακολουθία

ολισμού έδωσε πρόσθετη ιδεολογική ορμή στο ευαγγέλιο του μεθοδολογικού ατομισμού και φρόντισε για τη γρήγορη διάδοσή του. Ως ευαγγελιστές των φιλελεύθερων αξιών της πιεζόμενης Δύσης, ο Hayek και ο Popper απέκτησαν τη φήμη τους, ενώ η αντικειμενική τους συμβολή στην κοινωνική επιστήμη είναι περιθωριακή και ο πληροφορημένος αναγνώστης μάταια θα αναζητήσει στα βιβλία τους μεγάλες πρωτότυπες ιδέες”.

⁹¹⁶ Ο.π., σελ. 193-194, με παραπομπή στο έργο του Hayek, *Individualism und wirtschaftliche Ordnung*, Erlangen-Zürich, 1952, σελ. 36 κ.ε..

⁹¹⁷ Για την καταστασιακή λογική του Popper και την ασυμφωνία της με το Covering Law Model (μοντέλο των επικαλυπτόντων νόμων), βλ. στο ίδιο, σελ. 239: “Καθορισμός της δράσης από τη λογική της κατάστασης σημαίνει ότι τόσο από τη μεριά του δράντος όσο και εκείνη της κατάστασης είναι όλα κατά βάση ανοιχτά: Η κατάσταση αλλάζει συνεχώς (γι’ αυτόν τον λόγο έχει τη δική της λογική, δεν είναι μί[ι]α αποκρυστάλλωση της λογικής) και ο δράστης πρέπει να είναι έτοιμος να ακολουθήσει τη μεταβαλλόμενη κατάσταση και όχι τις δικές του σταθερές προκαταλήψεις ή τα συναισθήματά του. Η λογική της κατάστασης θέτει τη λογική της προδιάθεσης εκτός μάχης, και η ικανότητα του δράντος να ακολουθεί τη λογική της κατάστασης και όχι τον εαυτό του προσφέρει την απόδειξη της ορθολογικότητάς του. Ο Hempel όμως, θέλοντας να υπερασπισθεί το νομολογικό μοντέλο εξήγησης απέναντι στην επιχειρηματολογία του Dray (άδικα εξάλλου από νομολογική σκοπιά) υποστήριξε ότι αποφάνσεις για ορθολογικά κίνητρα μπορούν να υπαχθούν σε αποφάνσεις για προδιαθέσεις, οπότε η εξήγηση μέσω ορθολογικών κινήτρων είναι εντούτοις νομολογική [C. Hempel, “Reasons and Covering Laws in Historical Explanations”, στο P. Gardiner, (επιμ.), *The Philosophy of History*, χ.χ., σελ. 100 κ.ε.]”.

⁹¹⁸ Ο.π., σελ. 195, με παραπομπή στο έργο του Popper, *The Open Society and Its Enemies*, τόμ. 2^{ος}, σελ. 97.

⁹¹⁹ Βλ. ΠΑΝ, ό.π., σελ. 196: “Αν λάβουμε εντελώς σοβαρά την ηθική αξίωση του μεθοδολογικού ατομισμού, η απορία μας θα είναι ότι θέλει να πραγματοποιήσει το αντικολλεκτιβιστικό του πρόγραμμα όχι μόνο με την ανάλυση της δράσης και των αμοιβαίων σχέσεων μεταξύ των ατόμων σε ορισμένες καταστάσεις, αλλά ταυτόχρονα με την ανάλυση των μη ηθελημένων και μη επιδιωκόμενων συνεπειών της δράσης και αυτών των σχέσεων, [με παραπομπή στο έργο του Popper ό.π., τόμ. 2^{ος}, σελ. 323 κ.ε.] καθώς μέσα στο πλέγμα των μη επιδιωκόμενων συνεπειών χάνονται ακριβώς τα στοιχεία που υποτίθεται ότι χαρακτηρίζουν την ατομική δράση: Αφενός η ελευθερία ή η υπευθυνότητα, αφετέρου η σκόπιμη ορθολογικότητα [ότι και αν σημαίνει ο όρος ορθολογικότητα, σχ. του συντ.]. Καμ[μ][ί]α ηθική της ευθύνης δεν έχει υπόσταση και διάρκεια αν οι συνέπειες της δράσης δεν μπορούν να εκτιμηθούν εκ των προτέρων· και η τύχη της ορθολογικότητας ως προς τον σκοπό δεν είναι καλύτερη, αδιάφορο αν τα ήδη επιλεγμένα μέσα οδηγούν σε κάτι διαφορετικό από τον επιθυμητό σκοπό ή αν ο ήδη επιτευχθείς σκοπός δημιουργεί παρενέργειες που μετατρέπουν την επίτευξή του σε πύρρειο νίκη. Ποια είναι η αξία της ελευθερίας κατά τη δράση, όταν το ελεύθερο και υπεύθυνο άτομο δεν μπορεί να ελέγξει τις συνέπειες της δράσης, όταν το πιο προσωπικό στοιχείο της δράσης, δηλαδή η πρόθεση και το νόημα είναι καταδικασμένο να διαλυθεί στην αυτονομία του μη επιδιωκόμενου;”.

⁹²⁰ Ο.π., σελ. 201: “Αν ο μεθοδολογικός ατομισμός ισχύει ως αρχή, τότε πρέπει να δεχθεί κανείς ότι οι συλλογικά ωφέλιμοι θεσμοί έχουν ως αφετηρία τους τη δράση ατόμων. Αυτό όμως, όπως είναι γνωστό, δεν ωφελεί κατ’ ανάγκη πάντοτε το συλλογικό σώμα, δηλαδή πρέπει κάθε φορά να εξακριβώνονται οι ειδικές συνθήκες υπό τις οποίες η ατομική πράξη καταλήγει σε κοινωνικά ωφέλιμους θεσμούς· η επίδραση του αόρατου χεριού εντάσσει βέβαια γενικά την ατομική δράση στη συλλογική, αλλά δεν μπορεί να εγγυηθεί για τις ευεργετικές συνέπειες αυτής της ένταξης – αυτό το εγγυάται (επί χάρτου) μόνον ένας τελεολογικός λειτουργισμός. Η γρήγορη, αν και σιωπηρή εγκατάλειψη της ατομιστικής αφετηρίας υπέρ της τελεολογίας καθώς και το επίσης γρήγορο και

των μεθοδολογικών αρμών της “νέας οικονομολογίας”⁹²¹, δίδοντας παράλληλα, στα πλαίσια των “κοινωνικοθεωρητικών συνεπειών των μη επιδιωκόμενων συνεπειών της δράσης” το περίγραμμα της συνάφειας μεθοδολογικού ατομισμού/νεοθετικισμού⁹²².

Στο ίδιο πλαίσιο, τη σκυτάλη παραλαμβάνει η επιχειρηματολογία υπέρ του υπερατομικού παράγοντα δράσης των πραττόντων ο οποίος κείται εκτός των ατομικών πράξεών τους⁹²³, ενώ το συμπέρασμα αν και απόλυτο δεν απάδει της

σιωπηρό πέρασμα από την ατομική δράση και ωφέλεια στη συλλογική εξαφανίζουν άλλωστε ακόμα μία πτυχή. Δεν εξηγείται σε τι ωφελείται το άτομο όταν ταυτίζει το δικό του όφελος με το συλλογικό. Η ατομιστική σκοπιά απαιτεί ασφαλώς να γίνεται ορατή η χρησιμότητα των θεσμών όχι αφηρημένα για την κοινωνία ως τέτοια (αυτό ακριβώς θα ήταν «ολισμός» και «κολλεκτιβισμός»), αλλά σε σχέση με τα άτομα. Τι συμβαίνει όμως όταν αυτά τα άτομα επιλέγουν λόγω χάρη τον ρόλο του «free rider» [[ελεύθερου καβαλάρη, του παράσιτου]], [με παραπομπή του Κονδύλη στο άρθρο του V. Vanberg, “Spontaneous Market Order and Social Rules. A Critical Examination of F. A. Hayek’s Theory of Cultural Evolution”, στο *Economics and Philosophy*, τεύχ. 2, χ.χ., σελ. 82 κ.ε., 88].

⁹²¹ Ο.π., σελ. 205: “Μέχρι τώρα πρέπει να έχει γίνει σαφές το εξής: η παραδοχή των μη επιδιωκόμενων συνεπειών της δράσης πολύ δύσκολα συμβιβάζεται με τη βασική αρχή του μεθοδολογικού ατομισμού, παρά το γεγονός ότι συμβαδίζει με αυτή στο σχήμα σκέψης των κλασσικών εκπροσώπων του. Υπό τη λανθάνουσα πίεση της λογικής ανακολουθίας αυτή η παραδοχή εν μέρει περιήλθε σε αχρηστία σε μεταγενέστερες εκδοχές του μεθοδολογικού ατομισμού και εν μέρει εγκαταλείφθηκε ανοιχτά. Η προαναφερθείσα είσοδος του συμπεριφορισμού και του οικονομισμού στο πεδίο της αρχικής θεωρίας εκδηλώθηκε μεταξύ άλλων με την εγκατάλειψη κοινωνιολογικών μοντέλων δράσης υπέρ οικονομικών μοντέλων συμπεριφοράς: οι προθέσεις και οι σκοποί της δράσης έδωσαν τη θέση τους στην ωφέλεια και το κόστος, ενώ τη θέση της κλασσικής πολιτικής οικονομίας και του αόρατου χεριού έλαβαν η «νέα» οικονομολογία και το άτομο που μεγιστοποιεί την ωφέλεια [...]. Οπαδοί της «rational choice theory» [[θεωρία της ορθολογικής επιλογής]] ριζοσπαστικοποίησαν με τη σειρά τους τον μεθοδολογικό ατομισμό τόσο πολύ, που έφθασαν να πιστεύουν ότι δεν χρειάζονται πια την τελευταία διασφάλιση της ορθολογικής επιλογής του ατόμου από το αόρατο χέρι: έτσι λοιπόν η ορθολογική επιλογή μπορεί να έλθει κοντά σε μ[ί]α βουλησιαρχία η οποία σε αντίθεση προς τις προϋποθέσεις [ο δαίμων του τυπογραφείου παρέλειψε τα διαλυτικά εδώ] και τις επιθυμίες του Hayek μερικές φορές ακόμα καταλήγει ακόμη και στο αίτημα για ένα ισχυρό κράτος που θα αναλάβει πλέον τις λειτουργίες του αόρατου χεριού [βλ. π.χ. M. Hechter, “Karl Polanyi’s Social Theory: A Critique”, στο M. Hechter (επιμ.), *The Microfoundations of Macrosociology*, προπάντων 182 κ.ε.], [...]. Στο κάτω κάτω οι μελέτες για τη λογική της συλλογικής δράσης και το «δilemma του φυλακισμένου» έφεραν στο φως τις εσωτερικές εντάσεις στην αντίληψη των μη επιδιωκόμενων συνεπειών της δράσης καθώς και τη δυσάρεστη σκοτεινή πλευρά του ευεργετικού αόρατου χεριού, δηλαδή εκείνη την ιδιοτελή ατομική ορθολογικότητα η οποία άλλοτε αποστασιοποιείται από συλλογικές προσπάθειες και άλλοτε εναντιώνεται σε αυτές [με παραπομπή του Κονδύλη στο έργο του R. Hardin, *Collective Action*, χ.χ., σελ. 6 κ.ε., 25 κ.ε. Πρβλ. ΠΑΝ, τόμ. 1^ο, υποσ. 139]”. Για τη σχέση της «νέας» οικονομολογίας με την κλασική γενικά βλ. το έργο του Μ. Αγγελίδη, *Φιλελευθερισμός. Κλασσικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, ό.π..

⁹²² Ο.π., σελ. 209: “Για να συλλάβουμε την ποιοτική διαφορά, με δεδομένη την υλική-ποσοτική ταυτότητα, πρέπει βέβαια να απαλλαγούμε από τη μεταφυσική πίστη πως υπάρχει ένα είναι (η υπογράμμιση από τον Κονδύλη) και τα στρώματά του είναι ομοιογενή. Και όμως διανοητές που κατά τα άλλα απορρίπτουν τον μεταφυσικό μονισμό, προπάντων τον υλιστικό, μεταμορφώνονται με ιδιότυπο τρόπο σε κοινωνικοθεωρητικούς μονιστές για να μπορέσουν να υπερασπισθούν τον ηθικά-κανονιστικά νοούμενο ατομισμό τους. Και με αυτόν τον ατομιστικό (atomistisch) μονισμό, που δεν ανέχεται καμ[μ][ί]α αυτόνομη οντολογία του κοινωνικού πλάι του, συνδέεται το αίτημα για έναν κατευθείαν αισθησιαρχικό τρόπο γνώσης, ο οποίος θέλει να αποκλείσει από την έννοια του κοινωνικού είναι το καθετί που δεν είναι ορατό και απτό. Πραγματικά: [T]ο πρόγραμμα του μεθοδολογικού ατομισμού, που θέλει να συλλάβει πλήρως το είναι της κοινωνίας με μ[ί]α κατά το δυνατόν άρτια απογραφή όλων των παρατηρήσιμων ατομικών πράξεων, θυμίζει την ουδέποτε εκπληρωμένη φιλοδοξία του νεοθετικισμού να δομήσει με εμπειρικά διασφαλισμένες προτάσεις πρακτοκόλλου μ[ί]α κοσμοεικόνα χωρίς κενά. Και όπως το πρώτο θύμα αυτής της φιλοδοξίας ήταν οι «μεταφυσικές» αφαιρέσεις, έτσι και τώρα η πρακτική εφαρμογή του ατομιστικού προγράμματος μέλλει να εξαλείψει και την έννοια του κοινωνικού γεγονότος, στην οποία βέβαια συμπυκνώνεται κατ’ εξοχήν η οντολογική αυτονομία του κοινωνικού”.

⁹²³ Ο.π., σελ. 211-212: “Τα κοινωνικά γεγονότα, με λίγα λόγια, έχουν την κοιτίδα τους σε μ[ί]α οντολογική ζώνη η οποία βρίσκεται έξω από τις ατομικές πράξεις (καθώς και έξω από τα κίνητρα και

συναφούς κονδυλικής επιχειρηματολογίας αναφορικά με τα μεθοδολογικά αδιέξοδα του μεθοδολογικού ατομισμού⁹²⁴. Βέβαια, από το κείμενο δεν λείπουν οι εννοιολογικές ασάφειες⁹²⁵, καθώς και τα απόλυτα σχήματα σκέψης⁹²⁶. Αναλύοντας δε στη συνέχεια τη σχέση αιτιοτήτων και νόμων εντός των προγραμμαμάτων της κοινωνιολογικής έρευνας τόσο στον Popper⁹²⁷ όσο και στον Marx⁹²⁸ με τον οποίο θα

τους σκοπούς) των δρώντων, που μπορούν να καταγραφούν σε προτάσεις πρωτοκόλλου, μολονότι παραμένει πάντοτε υλικά ταυτόσημη με αυτές τις πράξεις. Μέσα σε αυτή τη ζώνη η ατομική συμπεριφορά μπορεί να γίνει κατανοητή μόνον αν λάβουμε υπόψη υπερατομικούς παράγοντες, δηλαδή τέτοιους που αποκτούν και διατηρούν βέβαια τη μορφή τους από τη δραστηριότητα ατόμων, αλλά από κανένα μεμονωμένο άτομο δεν μπορούν κατά βούληση και εκ του μηδενός να δημιουργηθούν ή να καταργηθούν. Αυτό σημαίνει με τη σειρά του ότι οι σχέσεις μεταξύ των δρώντων –πάντοτε μέσα σε αυτή τη ζώνη- δεν μπορούν να εξαρτώνται διόλου ή κατά κύριο λόγο ή εντελώς από καθαρά υποκειμενικές συμπάθειες ή αντιπάθειες των εκάστοτε μερών. (Ο φίλος μου, που είναι ταμίας σε μ[ί]α τράπεζα και σε μ[ί]α δύσκολη κατάσταση θέλει να με βοηθήσει, θα μου δανείσει δικά του χρήματα, όχι χρήματα της τράπεζας· και αν παρανομώντας μου δώσει χρήματα από το ταμείο της τράπεζας, ξέρει τι συνέπειες μπορεί να έχει γι' αυτόν η υπερίσχυση των υποκειμενικών συναισθημάτων). Αυτή η ήδη προαναφερθείσα, γενικά συνειδητή (αν και όχι γενικά και πάντοτε σεβαστή) και για τη ζωή στην κοινωνία συστατική διαφορά ανάμεσα στην κοινωνική και την προσωπική, την εξωτερική και την εσωτερική συμπεριφορά αποδεικνύει, μαζί με την αναγκαιότητα να λαμβάνουμε υπόψη υπερατομικούς παράγοντες όταν εξηγούμε την κοινωνική συμπεριφορά ατόμων, ότι οι αποφάνσεις για τα κοινωνικά γεγονότα δεν μπορούν να αναχθούν σε αποφάνσεις για τη δράση ατόμων [με παραπομπή στο άρθρο του M. Mandelbaum, "Societal Facts", στο *British Journal of Sociology*, τεύχ. 6, σελ. 308, 309 (προπάντων) και αντιπαραβολή στο έργο του R. Nisbet, *The Social Bond. An Introduction to the Study of Society*, σελ. 48, 49]. Μ[ί]α τέτοια διαπίστωση δεν συνεπάγεται κατά κανέναν τρόπο μ[ί]α υποστασιοποίηση του κοινωνικού, δηλαδή μ[ί]α αναζήτηση πηγών των κοινωνικών γεγονότων πέρα από τη δράση των ατόμων. Εννοούμε ότι σε αυτή τη δράση πρέπει να εισέρχονται υπερατομικά στοιχεία ακόμη και επειδή ο δρων με τη γέννησή του μπαίνει σε μ[ί]α ήδη οργανωμένη κοινωνία και οι κοινωνικές του πράξεις συνιστούν θετικές ή αρνητικές τοποθετήσεις απέναντι στην οργάνωση αυτής της κοινωνίας". Το επιχείρημα, αν και απλοϊκό, αποδεικνύει την ορθότητα της κονδυλικής τοποθέτησης, δεν ξεφεύγει όμως από την κανονιστικότητα την οποία επιβάλλει η εκάστοτε υιοθετημένη κοσμοεικόνα (θετικές ή αρνητικές τοποθετήσεις απέναντι στην οργάνωση αυτής της κοινωνίας).

⁹²⁴ Ο.π., σελ. 212: "Όπως είπαμε, ο Hayek και ο Popper δεν ήθελαν να φθάσουν τόσο μακριά και με τη διπλή παραδοχή του πρωταρχικού χαρακτήρα της κοινωνίας και των μη επιδιωκόμενων συνεπειών της δράσης αραιώσαν τον μεθοδολογικό τους ατομισμό. Αλλά *tertium non datur* [[τρίτο δεν υπάρχει]]: [Είναι η αρχή του αποκλεισμένου τρίτου ή μέσου: Α είναι Β ή όχι Β [σημ. του μτφ.]] ή πρέπει να πάρουμε σοβαρά αυτές τις παραδοχές, δηλαδή να τις μεταφράσουμε στη γλώσσα των κοινωνικών γεγονότων και τελικά να εγκαταλείψουμε τον μεθοδολογικό ατομισμό ή να παραμείνουμε σε αυτόν με συνέπεια και να γεννήσουμε θεωρίες του συμβολαίου χωρίς να μας νοιάζει καθόλου αν έχουν σχέση με την ιστορική και κοινωνική πραγματικότητα".

⁹²⁵ Ο.π., σελ. 216: "Οφείλεται μάλλον στο γεγονός ότι είναι *οντολογικά αδύνατον*", (η υπογράμμιση δική μου). Βέβαια, πώς θα μπορούσε να μη χρησιμοποιεί κατά κόρον τη λέξη *οντολογία* αφ' ης στιγμής το ίδιο το βιβλίο επιγράφεται *Βασικά στοιχεία της Κοινωνικής Οντολογίας*; Πάντως, η γενικότερη σημασία της έννοιας *οντολογία* περισσότερο λειτουργεί αφαιρετικά και συσκοτίζει τα πράγματα παρά συγκεκριμενοποιεί αναλυτικά τη λειτουργία και τις αιτίες του κοινωνικού πράττειν.

⁹²⁶ Ο.π., σελ. 220: "Δεν είναι λοιπόν τυχαίο ότι η πνευματική γενεαλογία της σύγχρονης κοινωνικής επιστήμης παραπέμπει μάλλον στην «ολιστική» φιλοσοφία της ιστορίας παρά στην ατομιστική θεωρία του συμβολαίου, μάλλον στον Vico και τον Herder παρά στον Hobbes ή τον Locke. Με άλλα λόγια, η ατομιστική παράδοση της κοινωνικοθεωρητικής σκέψης συνέβαλε στην ανάπτυξη της σύγχρονης κοινωνικής επιστήμης αισθητά λιγότερο από την «ολιστική», κάτι που δεν συνηγορεί ασφαλώς υπέρ των κανονιστικών τάσεων που συγκαλύπτονται ως «ολιστικές». Το παράδειγμα είναι ενδεικτικό της εναντίωσης του Κονδύλη σε κάθε είδους κανονιστική σκέψη, έστω και εάν, όπως κατέστη εμφανές, ο ίδιος "υποπίπτει" στο "σφάλμα" της *κανονιστικότητας*.

⁹²⁷ Ο.π., σελ. 224: "Κατ' αρχάς πρέπει να αντιεινουμε στις συνολικές κρίσεις και δαιμονοποιήσεις του Popper ότι, αδιάφορο τι πιστεύει κανείς για νόμους στην ιστορία, δεν είναι αυτόχρονα όλοι «ολιστές» ή «ιστορικιστές» όσοι δέχονται την ύπαρξη τέτοιων νόμων. Νόμοι που αφορούν τη συνολική πορεία ή την κατεύθυνση της ιστορίας είναι κάτι διαφορετικό από τους νόμους που ασκούν επιρροή μέσα σε αυτή[ν] την πορεία χωρίς τελεολογικές συνεπαγωγές. Μεταξύ αυτών των δευτέρων

συμφωνήσει εν μέρει, θα καταλήξει σε μία εξαιρετική προσέγγιση, δείγμα της πρωτοτυπίας αλλά και της περιγραφικότητας με την οποία αντιμετώπισε τη συναφή προβληματική στη δική του σκέψη:

“Ο νόμος είναι αιτιότητα, αλλά δεν συνιστά κάθε αιτιότητα ένα νόμο. Για αιτιότητα ή για αίτιο και αιτιατό μπορούμε να μιλάμε αναφορικά με μεμονωμένα γεγονότα ή συμβάντα, ενώ για νόμο αναφορικά με τέτοια που επαναλαμβάνονται κατ’ ανάγκη με μί[ι]α τυπολογικά χαρακτηριστική μορφή. Ο νόμος συσχετίζει έναν τύπο γεγονότων με έναν άλλο τύπο γεγονότων, όχι απλώς ένα γεγονός με ένα άλλο γεγονός· δεν υπάρχουν δηλαδή νόμοι που αφορούν ένα μεμονωμένο γεγονός που δεν είναι χαρακτηριστικό ενός τύπου, μολονότι αυτό πρέπει να προέκυψε ως αποτέλεσμα μί[ι]ας ορισμένης αιτίας ή αιτιώδους σχέσης. Αλλά απλώς η αιτιώδης επίδραση ενός γεγονότος σε ένα άλλο δεν σημαίνει ότι η μορφή υπό την οποία συντελέσθηκε η αιτιώδης επίδραση μπορεί να μεταφερθεί σε άλλες αιτιώδεις επιδράσεις, δηλαδή ότι είναι γενικεύσιμη και ο νόμος είναι ακριβώς μί[ι]α οικουμενικά ισχύουσα μορφή αιτιώδους επίδρασης. Ανάμεσα στο νόμο υπό την αυστηρή έννοια και την αιτιότητα της μί[ι]ας περίπτωσης εκτείνεται ένα ευρύ φάσμα, και το καθήκον της κοινωνιολογικής και της ιστορικής έρευνας κατά την αναζήτηση των αιτιωδών σχέσεων είναι να καθορίσει τη θέση του εξεταζόμενου φαινομένου μέσα σε αυτό το φάσμα. Η ανίχνευση της αιτιότητας στην οποία υπόκειται ένα φαινόμενο γίνεται σε ολόκληρο το φάσμα, υπονοεί άμεσες ή έμμεσες συγκρίσεις μεταξύ τύπων αιτιότητας, και είναι φανερό ότι η απερίσκεπτη ταύτιση της αιτιολογικής εξήγησης με την εξήγηση μέσω νόμου δεν μπορεί παρά να βλάψει την αναγκαία ευελιξία κατά την αναζήτηση των αιτιών. Αντί να αναζητούμε νόμους για να ανιχνεύσουμε σε αυτή τη βάση αιτιότητες, φαίνεται πολύ πιο γόνιμο να θέτουμε τα συγκεκριμένα ερωτήματα: Κατά πόσον διαφέρει ο τύπος αιτιότητας μεταξύ δύο διαδοχικών ιστορικών γεγονότων από εκείνον μεταξύ δύο κοινωνιολογικών σχέσεων; Παραμένει η αιτία ενός ορισμένου τύπου φαινομένων, π.χ. μί[ι]ας επανάστασης, πάντοτε η ίδια ή αλλάζει υπό την επίδραση άλλων παραγόντων, και ποιών κάθε φορά; Επιδρά η ίδια αιτία πάντοτε και με τον ίδιο τρόπο; Πόσο απέχει η αιτία από το

πρέπει να ξεχωρίσουμε επίσης εκείνους που ισχύουν οικουμενικά από άλλους που περιλαμβάνουν μί[ι]α σταθερή σχέση ανάμεσα σε δύο ιδιαίτερες πτυχές ή συνιστώσες της κοινωνίας [με παραπομπή στο άρθρο του M. Mandelbaum, “Social Laws”, στο *British Journal for the Philosophy of Science*, τεύχ. 8, passim (σποράδην)]”.

⁹²⁸ Ο.π.: “Στη μέθη του αγώνα κατά του «ολισμού» και της φιλοσοφίας της ιστορίας ο Hayek και ο Popper δεν πρόσεξαν ότι λόγω χάρη οι «νόμοι» στη μαρξιστική κατασκευή δεν μπορούν να αναχθούν όλοι και εντελώς στη φιλοσοφία της ιστορίας, αλλά, τουλάχιστον κατά ένα μέρος, αποτελούν εμπειρικά ελέγξιμες αποφάνσεις για τον τρόπο λειτουργίας κοινωνικών σχηματισμών και την αιτιώδη σχέση κοινωνικών παραγόντων, που θα μπορούσαν να σταθούν ανεξάρτητα από το τελεολογικό φόντο. Πριν από μί[ι]α καταδίκη του «ντετερμινισμού» θα έπρεπε πάντως να γίνει μί[ι]α διαφοροποίηση της έννοιας του νόμου σύμφωνα με το τριπλό κριτήριο: επίπεδο ισχύος, εμβέλεια ισχύος, λογική αναγκαιότητα της ισχύος”.

αποτέλεσμα και τι μεσολαβεί ανάμεσά τους, πώς διαμορφώνεται κάθε φορά το πλέγμα των αναγκαίων και επαρκών λόγων;”⁹²⁹.

Στην οπτική του Π. Κονδύλη όμως δεν απουσιάζει και η έννοια του τυχαίου ως συγκαθορίζουσα μαζί με την τελεολογία το ανθρώπινο πράττειν⁹³⁰. Παρατηρείται έτσι ένας μετριασμός ανάμεσα στο δίπολο ντετερμινισμός/τυχαιότητα, μετριασμός ο οποίος δεν αρμόζει στη γενικότερη σκέψη του Ολύμπιου στοχαστή. Ταυτόχρονα, προκύπτει από την ανάλυσή του σχετικά με την αντίθεση ιστορικισμού/μεθοδολογικού ατομισμού ότι η ίδια η ιστορία έχει τελικά νόημα⁹³¹.

Μέχρι του σημείου αυτού, κυρίαρχο ρόλο στο έργο ΠΑΝ, είχε η παράθεση των μέχρι την κατάθεση των απόψεων του Π. Κονδύλη θέσεων των θεωρητικών του προκατόχων⁹³². Εφεξής, το μεγαλύτερο μερίδιο αναλαμβάνει η

⁹²⁹ Ο.π., σελ. 225. Πρβλ. τον ορισμό του νόμου στη σελ. 226: “[...] διότι νόμος δεν είναι παρά η απολύτως βέβαιη επικράτηση και ανάπτυξη μίας και μόνον αιτιώδους αλυσίδας”.

⁹³⁰ Ο.π., σελ. 227: “Το τυχαίο μπορεί λοιπόν να χαρακτηριστεί ως η εισβολή μ[ί]ας μη σημαντικής για μας αιτιότητας σε μία σημαντική: είναι ζήτημα σκοπιάς από την οποία γίνεται αντιληπτή η διασταύρωση των αιτιωδών σχέσεων, και από αυτή την άποψη το τυχαίο μπορεί να είναι και κυρίαρχο, αν και ό, τι υπάρχει στον κόσμο καθορίζεται αιτιωδώς [E. Meyer, “Zur Theorie und Methodik der Geschichte”, στο *Kleine Schriften*, 23, 27. Μαζί του συμφωνεί ο Weber («αιτιώδης έννοια του τυχαίου»), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 219 κ.ε. Παρόμοια επιχειρηματολογεί ο E. Carr, *What is History?*, 98 κ.ε., 107 [η παρένθεση περισεύει εδώ, σχ. του συντ.], ο οποίος δεν αναγνωρίζει ούτε ονοματολογικά τη διαφορά μεταξύ του τυχαίου και της αιτιότητας: γι’ αυτόν υπάρχουν μόνον «ορθολογικές» και «κατά συμβεβηκός αιτίες», δηλαδή τέτοιες που δρουν σε περισσότερες περιπτώσεις και έτσι μπορούν να οδηγήσουν σε γενικεύσεις καθώς και σε εκείνες που δρουν μόνο σε μία περίπτωση και έχουν σημασία μόνο για την ανάλυση αυτής της περίπτωσης]. Τυχαία γεγονότα θα υπάρχουν λοιπόν πάντοτε από τη σκοπιά του ανθρώπου, η οποία κατ’ ανάγκη εστιάζει την προσοχή στα σημαντικά, διότι η γνώση μας (ακόμα και η φυσικοεπιστημονική) στην καλύτερη περίπτωση μπορεί να περιλάβει τις μεμονωμένες αιτιότητες ή νομοτέλειες στο παρόν, όχι τις μεταξύ τους διασταυρώσεις ή τις διασταυρώσεις ανάμεσα στις επιδράσεις τους στο μέλλον”.

⁹³¹ Ο.π., σελ. 227-228: “Για τους εκπροσώπους του μεθοδολογικού ατομισμού, οι οποίοι αντιλαμβάνονται τον αγώνα τους κατά του «ιστορικισμού» ως συνηγορία υπέρ της ελευθερίας του ανθρώπου και της ιστορικής του δράσης, είναι εύλογο να μπαίνουν στον πειρασμό να επεκτείνουν την απόρριψη του τελεολογικού ντετερμινισμού της φιλοσοφίας της ιστορίας σε κάθε αιτιώδη ντετερμινισμό. Π.χ. ο Berlin που γνωρίζει τη διαφορά μεταξύ των δύο «ντετερμινισμών» [*Four Essays in Liberty*, χ.χ., σελ. 41 κ.ε.], μιλάει εντούτοις σαν να υπήρχε μ[ί]α αναγκαία σχέση μεταξύ τους, διότι γι’ αυτόν τόσο η τελεολογική νομοτέλεια της ιστορίας όσο και η (βιοψυχική) αιτιότητα καταργούν την ελευθερία της βούλησης (η υπογράμμισή δική μου) και την υπευθυνότητα του προσώπου. Αυτή η θέση, που ανυψώθηκε σε φιλελεύθερο άρθρο πίστεως και κοινό τόπο, οδηγεί σε παράδοξα συμπεράσματα. Η φιλοσοφία της ιστορίας υποστήριξε τον τελεολογικό ντετερμινισμό για να διασφαλίσει το νόημα και τον σκοπό της ανθρώπινης ιστορίας με έσχατα επιχειρήματα και να τα κάνει δεσμευτικά για όλα τα άτομα, όπως και αν συμπεριφέρονται ως άτομα: και οι αντίπαλοι της φιλοσοφίας της ιστορίας αποκρούουν αυτόν τον ντετερμινισμό για να προφυλάξουν το νόημα και τον σκοπό της ελεύθερης ατομικής ζωής από την τυφλή δύναμη της ιστορικής μοίρας. Γιατί όμως μπορεί να δεχθεί κανείς με βεβαιότητα ότι η ατομική ζωή έχει νόημα και σκοπό, ενώ η ιστορία συνολικά δεν έχει; Αν η ζωή γενικά έχει νόημα και σκοπό, γιατί αυτά μπορούν να παρατηρηθούν μόνο σε ατομικό επίπεδο και όχι στο επίπεδο της ιστορίας του ανθρώπινου γένους;”. Εκτιμώ ότι παρά την ευρύνοια των ερωτήσεων, αυτές αποτελούν ψευδοερωτήσεις από τη στιγμή την οποία την ιστορική κοινωνία την αποτελούν άτομα τα οποία αποδίδουν σε αυτή το ατομικό τους νόημα καθιστώντας το συλλογικό.

⁹³² Βλ. και ρητώς ΠΑΝ, τόμ. 1^α, σελ. 248: “Οι αναλύσεις των προηγούμενων υποκεφαλαίων επιδίωκαν –με επιτυχία όπως θέλουμε να ελπίζουμε– έναν διπλό στόχο: [Τ]η ρευστοποίηση των αντικειμενικών ορίων ανάμεσα στα φαινόμενα της κοινωνικής ζωής, δηλαδή ανάμεσα στα αντίστοιχα αντικείμενα της κοινωνιολογίας και της ιστορίας, και ταυτόχρονα τον σαφέστερο καθορισμό των επιστημολογικών ορίων ανάμεσα στην κοινωνιολογία και την ιστορία, όπως χαρασσονται στη λογική της θεμελίωσης του καθενός από αυτούς τους κλάδους;”.

κατάθεση των κοινωνικοθεωρητικών θέσεων του ίδιου του Κονδύλη οι οποίες αντιπαρέχονται των θέσεων τις οποίες και συγκεφαλαίωσε με το πρώτο περίπου μισό του πρώτου τόμου της κοινωνικής οντολογίας (τόμ. 1^ο). Έτσι, στην “Κοινωνική Οντολογία ως Κοινωνικοθεωρητική Διάσταση του Βάθους” και την “Ειδική Οπτική” της, κυρίαρχο ρόλο θα αναλάβουν το κοινωνικοοντικό νόημα της σαφούς εννοιολογικής διάκρισης νόμου και αιτιότητας⁹³³, καθώς και η θέση της κοινωνικής οντολογίας έναντι των κοινωνικών επιστημών⁹³⁴. Ο σχετικισμός κάνει εδώ την εμφάνισή του⁹³⁵, ο οποίος οφείλεται σύμφωνα με τον Κονδύλη στον ανοιχτό και εύπλαστο χαρακτήρα του κοινωνικοοντολογικού πεδίου⁹³⁶, ενώ το περιεχόμενο της κοινωνικής οντολογίας συγκροτείται με βάση τα ακόλουθα ερωτήματα:

α. Τι συγκροτεί το κοινωνικό είναι έτσι ώστε να μην υπάρχουν στο πεδίο του σταθερά ιεραρχημένες αιτιότητες, δηλαδή νόμοι, τα θεωρητικά αναχώματα ανάμεσα στους κλάδους, όπως ανορθώνονται από τη λογική της θεμελίωσής τους, να υποχωρούν και να διαλύονται υπό την πίεση του «υγρού στοιχείου» που εκπορεύεται από αυτή[ν] την αιτιωδώς αλλά χωρίς νόμους καθοριζόμενη πραγματικότητα;

β. Ποιοι παράγοντες ή ποιες δυνάμεις αναπτύσσονται και διασταυρώνονται μεταξύ τους στο κοινωνικοοντικό πεδίο έτσι ώστε κατά βάση να φαίνονται νοητές και πιθανές πολλές εκβάσεις και προβολές του γίνεσθαι, με άλλα λόγια, ο ανοιχτός και εύπλαστος χαρακτήρας του πεδίου να είναι συστατικό χαρακτηριστικό του⁹³⁷;

Υπό αυτά τα ερωτήματα συσταίνεται το αντικείμενο της κοινωνικής οντολογίας το οποίο “με μ[ί]α παράδοση διατύπωση”⁹³⁸, αποτελείται “από εκείνες τις δυνάμεις ή παράγοντες που δεν επιτρέπουν καμ[μ][ί]α στερεοποίηση του κοινωνικού είναι και κατά συνέπεια καμ[μ][ί]α αιτιολογικά ή εκπορευτικά ιεραρχημένη σύλληψή του”⁹³⁹. Την ίδια στιγμή, έργο της κοινωνικής οντολογίας αποτελεί το να μην προσφέρει “ένα

⁹³³ Ο.π., σελ. 250: “[Η] απουσία νόμων από την αιτιότητα, ενώ η αρχή της αιτιότητας ισχύει πλήρως, στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών συναρτάται αρχικά και ουσιαστικά με τον ρευστό και πρωτεύικό χαρακτήρα του κοινωνικοοντικού [...]”.

⁹³⁴ Ο.π., σελ. 252: “Έτσι η θέση της κοινωνικής οντολογίας απέναντι στις κοινωνικές επιστήμες είναι σε γενικές γραμμές διπλή. Όταν η κοινωνιολογία ή η ιστορία ανατρέχουν σε παραδοχές κοινωνικοοντολογικού χαρακτήρα, κατανοούν ασφαλώς βαθύτερα τα νοήματα που πραγματεύονται, διότι η επιστημονική κατανόηση λειτουργεί από τη φύση της ως ένταξη μ[ί]ας κατάστασης πραγμάτων σε ένα θεματικό ή διανοητικό πλαίσιο – και όσο ευρύτερο είναι αυτό το πλαίσιο τόσο πιο περιεκτική γίνεται η κατανόηση. Οι ιστορικοί και οι κοινωνιολόγοι που πολύ συχνά θέλουν να στηρίξουν τις επιμέρους εξηγήσεις τους με γενικούς εμπειρικούς κανόνες για τον τρόπο με τον οποίο συναντώνται και συμπεριφέρονται μεταξύ τους οι άνθρωποι ή με γενικές αποφάνσεις για τη φύση της κοινωνικής συμβίωσης, της πολιτικής και του ανθρώπου, κινούνται, συνήθως χωρίς να το ξέρουν και μη συστηματικά, στο πεδίο της κοινωνικής οντολογίας”.

⁹³⁵ Ο.π., σελ. 249: “Η απόδειξη ότι η κοινωνιολογία, όπως και η ιστορία, δεν μπορεί να διατυπώσει νόμους με τη μορφή μ[ί]ας σταθερής και πανταχού παρούσας ιεραρχίας αιτιολογικών παραγόντων, όπως και η διαπίστωση ότι οι κοινωνιολογικές και ιστορικές κανονικότητες δεν σημαίνουν κάτι δεσμευτικό και οριστικό για οποιαδήποτε συγκεκριμένη περίπτωση, παραπέμπουν από κοινού σε ένα ανοιχτό και εύπλαστο πεδίο, στο οποίο τα επιστημολογικά όρια φαίνονται γνωστικά αναπόφευκτα και οντικά πλασματικά”.

⁹³⁶ Ο.π.: “Αν το πεδίο διεπόταν από αυστηρές κανονικότητες, τότε ήδη με τη γνώση αυτών των κανονικότητων η γνωστική τάξη θα συνέπιπτε μέσα σε αυτούς τους κλάδους με την οντολογική τάξη και οι ίδιοι, αραδιασμένοι ο ένας πλάι στον άλλον, θα κάλυπταν ολόκληρο το πεδίο. Ο ανοιχτός και εύπλαστος χαρακτήρας των αιτιοτήτων, η αντίστασή τους στην προσπάθεια του θεωρητικού να τις ταξινομήσει με τη μορφή σταθερών νόμων και να τις ιεραρχήσει, αποτελεί αντίστροφα μ[ί]α συνάρτηση του ανοιχτού και εύπλαστου χαρακτήρα αυτού του πεδίου”.

⁹³⁷ Εδώ είναι φανερό το ότι ο Κονδύλης συγγεί μεθοδο και περιεχόμενο στη σκέψη του.

⁹³⁸ Ο.π., σελ. 250.

⁹³⁹ Ο.π..

ανώτατο ή αποκλειστικό καθ' ύλην ή κανονιστικό κριτήριο για τη θεώρηση της ανθρώπινης κοινωνίας και ιστορίας, αλλά μόνο εκείνη την ανάλυση των βάσεων από την οποία προκύπτει γιατί είναι αδύνατο να προταθεί ένα τέτοιο κριτήριο. Δεν διατυπώνει κανονικότητες ή αιτιότητες –πόσω μάλλον νόμους-, δεν έχει να πει τι πρέπει να κάνουν οι άνθρωποι σε αυτή ή εκείνη την κατάσταση ή πώς πρέπει να εκτυλίσσεται η κοινωνική τους δράση⁹⁴⁰. Έτσι, “σκοπός της κοινωνικής οντολογίας δεν είναι να διδάσκει στις επιμέρους κοινωνικές επιστήμες μεθόδους και τρόπους εξήγησης· κάνει την παρουσία της αισθητή, όταν ανακατεύει από τα έξω τις επιταγές της λογικής της θεμελίωσης, αναγκάζοντας ή παρασύροντας την ερευνητική πρακτική να βασίσει τις εξηγήσεις της αντικειμενικά σε κοινωνικοντολογικές αποφάνσεις⁹⁴¹, την ίδια στιγμή κατά την οποία το υλικό της κοινωνικής οντολογίας “δεν διαφέρει σχεδόν καθόλου από εκείνο των κοινωνικών επιστημών, [και] τα όρια δεν είναι οντικής αλλά γνωστικής-επιστημολογικής φύσης και αυτό που φέρνει άνω κάτω τα όρια είναι η εισβολή του οντικού στο γνωστικό-επιστημολογικό –χωρίς όμως να μπορεί να τα καταργήσει”⁹⁴².

Παράλληλα, ποια είναι τα επιστημολογικά όρια μεταξύ της ιστορίας και της κοινωνιολογίας; Ακολουθώντας τα βήματα του Max Weber, ο Κονδύλης θα χωρίσει κοινωνιολογία και ιστορία σύμφωνα με τη διάκριση κοινωνικής οντολογίας και κοινωνικών επιστημών⁹⁴³. Η κοινωνική οντολογία όμως συνεισφέρει στην επιστήμη της ιστορίας και η συνεισφορά της αυτή χαρακτηρίζεται από τον Κονδύλη ως επικουρική⁹⁴⁴. Ως λόγος περιγραφικότητας καθίσταται το γεγονός ότι η Κοινωνική Οντολογία “σώζει τα φαινόμενα”⁹⁴⁵, την ίδια στιγμή κατά την οποία ο κονδυλικός λόγος δεν αποφεύγει τις ταυτολογίες κατά την προσπάθεια διατύπωσης ορισμών⁹⁴⁶.

⁹⁴⁰ Ο.π., σελ. 251. Πρβλ. ό.π., λίγο παρακάτω: “Έτσι αυτό το πλαίσιο δεν διατυπώνει με άλλα λόγια ένα[ν] γενικό νόμο ή μ[ί]α κανονικότητα, αλλά αποτελεί το ιδεατό τυπικά κατασκευασμένο άθροισμα των περιγραφών όλων των κοινωνικών πράξεων”, και “[H] κοινωνική οντολογία λέει τι υπάρχει γενικά, δεν εξηγεί τι συμβαίνει ή τι πρέπει να συμβεί κατά κανόνα ή σε μεμονωμένες περιπτώσεις”. Όπως θα δείξω, η Κοινωνική Οντολογία, έστω και έμμεσα, εν τέλει προτείνει κανόνες δράσης και διαπιστώνει κανονικότητες στην ανθρώπινη συμπεριφορά.

⁹⁴¹ Ο.π., σελ. 253.

⁹⁴² Ο.π..

⁹⁴³ Ο.π., σελ. 254: “Τα επιστημολογικά όρια ανάμεσα στις κοινωνικές επιστήμες, που καθορίζονται από τη θεμελίωσή τους, δεν είναι του ίδιου τύπου όπως τα όρια μεταξύ της κοινωνικής οντολογίας και των κοινωνικών επιστημών· η κοινωνιολογία και η ιστορία διαφέρουν λόγω θεματολογίας και μεθοδολογίας η μία από την άλλη, αλλά η διαφορά τους διακρίνεται από εκείνη μεταξύ αυτών των δύο μαζί και της κοινωνικής οντολογίας”. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 255: “[...]. Δεν μπορεί κανείς να ισχυρισθεί δηλαδή ότι η κοινωνιολογία βρίσκεται πιο κοντά στην κοινωνική οντολογία από όσο λόγου χάρη η ιστορία, επειδή διατυπώνει γενικές αποφάνσεις για ολόκληρες κατηγορίες κοινωνικών φαινομένων, ενώ η ιστορία ασχολείται με ειδικά φαινόμενα και σχεδόν δεν μπορεί να καταλήξει σε διακρίσεις”.

⁹⁴⁴ Ο.π., σελ. 256: “Αλλά η μεγάλη βοήθεια της κοινωνικής οντολογίας προς την ιστορία είναι βασικού είδους και βρίσκεται αλλού: [Σ]τη γνώση για τον ανοιχτό και ευέλικτο χαρακτήρα του κοινωνικοοντικού πεδίου, ο οποίος δεν παρέχει μακροζωία στις κοινωνιολογικές υποστασιοποιήσεις και αποϊστοριοποιήσεις. Υπό αυτή τη σημαντική έννοια, η κοινωνική οντολογία είναι μ[ί]α πιστή σύμμαχος της ιστορικής θεώρησης εναντίον ενός επιφανειακού κοινωνιολογισμού”.

⁹⁴⁵ Ο.π., σελ. 262: “Η κοινωνική οντολογία είναι ο λόγος περί αυτού του κοινωνικοοντικού πεδίου, αποτελεί την εννοιολογική του ανακατασκευή. Κατ’ αυτό αναπτύσσεται ως επιστημονική επινόηση σε ένα επίπεδο έκθεσης ή περιγραφής όπως η ιστορία ή η κοινωνιολογία. Έχει την ίδια τύχη με όλες τις επιστημονικές επινοήσεις: [Α]ποτυγχάνει και παραμερίζεται όταν δεν μπορεί να «σώσει» τα φαινόμενα υπό μ[ί]α πλατωνική έννοια. Πάντως για να μπορεί να σώσει ένας κλάδος τα φαινόμενα, πρέπει πρώτα με τη λογική της θεμελίωσής του να ξεκαθαρίσει ποια φαινόμενα εμπίπτουν στην αρμοδιότητά του, ώστε να μπορεί να εκτιμηθεί δίκαια με κριτήριο τις αξιώσεις του”.

⁹⁴⁶ Βλ. ό.π., σελ. 263: “Η κοινωνική οντολογία είναι η οντολογία του κοινωνικού”.

Είναι εμφανές κατά την ανάγνωση του έργου ΠΑΝ, ότι ο Π. Κονδύλης περισσότερο μιλά μεθοδολογικά⁹⁴⁷ παρά υπεισέρχεται σε προβλήματα περιεχομένου της κοινωνικής οντολογίας και των κοινωνικών επιστημών γενικά. Και τούτο γεννά ευθύς το ερώτημα εάν τελικά η κοινωνική οντολογία του Π. Κονδύλη αποτελεί ακόμα μία μέθοδο, τι απαγορεύει στη μέθοδο αυτή να επιζητά σφραγίδα νομιμότητας από τον αναγνώστη –ερευνητή ή μη-, καθιστάμενη έτσι υπέρτερη των προγενεστέρων της, κλονίζοντας άλλως ειπείν την αξίωση του Π. Κονδύλη να παραμένει “αυστηρά περιγραφική”; Ο στόχος της περιγραφικότητας κατά τον Κονδύλη, περιγραφικότητα η οποία θα ήταν ίσως το μόνο επιχείρημα το οποίο θα διαχώριζε τη δική του θεώρηση από τις προτεραιές επιτυγχάνεται με το επιχείρημα ότι κανονικά είναι όλα όσα συμβαίνουν μέσα στην κοινωνία⁹⁴⁸. Αυτός ο μεθοδολογικός ολισμός τού επιτρέπει να διατηρεί για τον εαυτό του τη σκοπιά του υπέρτερου παρατηρητή, καθώς ουσιαστικά του είναι αδιάφορο το ερώτημα περί κανόνων και τήρησής των, κανονιστικότητας ή σχετικισμού, ηθικής προσταγής ή αξιολογικά ελεύθερης επιλογής. Όμως, η κοινωνία λειτουργεί με κανόνες ανεξάρτητα από το αν αυτοί είναι αρεστοί ή όχι και οποιαδήποτε αποκλίνουσα συμπεριφορά ορίζεται ως αντικανονική. Το ερώτημα φυσικά είναι βαθύτερο, αλλά ο Κονδύλης με τον θεωρητικό ολισμό του εντέχνως αποφεύγει να το θέσει: Είναι ορθό να υπάρχουν κανόνες ρύθμισης της ατομικής/συλλογικής συμπεριφοράς και εάν ναι, πώς μπορούν να θεμελιωθούν λογικά αυτοί; Η συζήτηση η οποία από τον Αριστοτέλη ακόμα δεν δείχνει να έχει να κοπάσει έχει πολλά να διδάξει τόσο σε επίπεδο γνωσιολογικό όσο και σε ηθικοπρακτικό.

Ο Κονδύλης, ο οποίος δείχνει να θέλει να πάρει μέρος στη συζήτηση⁹⁴⁹, άλλοτε γενικεύοντας επικίνδυνα⁹⁵⁰ και άλλοτε διευκρινίζοντας με σαφήνεια ορθές θέσεις του⁹⁵¹, θα αναφερθεί ακόμα μία φορά στα όρια μεταξύ κοινωνικής οντολογίας και κοινωνιολογίας με άξονα το γεγονός ότι η κλασική κοινωνιολογία έχει ως σκοπό την παραγωγή ερμηνευτικών τύπων⁹⁵². Το μοτίβο της επιδιωκόμενης

⁹⁴⁷ Βλ. ό.π., σελ. 264-265. Πρβλ. εφεξής σποράδην.

⁹⁴⁸ Ο.π., σελ. 267: “Για την κοινωνική οντολογία όμως είναι κανονικά όλα όσα ανήκουν στην κοινωνία, δηλαδή όσα συμβαίνουν μέσα στην κοινωνία και γίνονται από κοινωνικά ζώντες ανθρώπους”.

⁹⁴⁹ Ο.π., σελ. 268: “Η ύπαρξη «αταξίας» στην κοινωνία αποδίδεται σε «αντικοινωνικές» τάσεις ή πάντως στην «αντικοινωνική» συμπεριφορά ατόμων ή ομάδων. Όπως η «τάξη» έτσι και το «κοινωνικό» έχει κατά κανόνα ένα κανονιστικό υπονοούμενο, δηλαδή δεν παραπέμπει στο απλό γεγονός της ανθρώπινης συμβίωσης στην κοινωνία, αλλά κατά προτίμηση σε ιδιότητες που θα μπορούσαν να συμβάλουν στον καλύτερο συντονισμό ή την εναρμόνιση αυτής της συμβίωσης”. Το γεγονός το οποίο διαφεύγει της προσοχής του Κονδύλη είναι ότι χωρίς κανονιστικότητα δεν υφίσταται κοινωνία. (Ακόμα και στις ορδές των βαρβάρων στους οποίους συχνά αναφέρεται σαν να αποτελούν μία προκοινωνική κοινότητα).

⁹⁵⁰ Ο.π.: “Η κοινωνικότητα του ανθρώπου ταυτίζεται με αυτό που κοινωνιολόγοι με παιδαγωγικό φρόνημα αποκαλούν κοινωνικοποίηση του ανθρώπου ή την ικανότητά του για κοινωνική συμβίωση, και κρίνουν την κοινωνία ανάλογα με τον βαθμό επιτυχίας στην κοινωνικοποίηση των μελών της”. Είναι εμφανές ότι αρνείται τα παραδείγματα ανάλογα το κατά πόσο εξυπηρετούν επιχειρηματολογικά, αγνοώντας προκλητικά άλλες θέσεις οι οποίες ίσως και να τον διέψευδαν (αξιολόγηση του ερευνητικού υλικού).

⁹⁵¹ Ο.π., σελ. 269: “Πρέπει πάντως να συγκρατήσουμε το εξής: [Τ]ο κοινωνικό και το ατομικό δεν είναι αντίθετες έννοιες, το κοινωνικό δεν ταυτίζεται διόλου με το συλλογικό, αλλά το ατομικό και το συλλογικό αποτελούν μορφές έκφρασης του κοινωνικού με φόντο το γεγονός της κοινωνίας: η δράση ενός ατόμου δεν μπορεί να είναι συλλογική, είναι όμως κατ’ ανάγκη, όπως και η συλλογική δράση, κοινωνική”.

⁹⁵² Ο.π., σελ. 272-273: “Οι εκπρόσωποι της τυπικής κοινωνιολογίας κινούνταν επίσης ασυνείδητα και με αβεβαιότητα σε κοινωνικοοντολογικό έδαφος. Οι ορισμοί της κοινωνίας που πρότειναν ως συγκαλυμμένοι κοινωνικοί οντολόγοι βρίσκονταν υπό την επήρεια του κύριου αιτήματός τους, δηλαδή της πρόθεσης να κάνουν μ[ί]α απογραφή των σχέσεων ανάμεσα στα κοινωνικά ζώντα άτομα

περιγραφικότητας διατρέχει ολόκληρο το *ΠΑΝ*⁹⁵³, ενώ το πραγματικό αντικείμενο της κοινωνικής οντολογίας διακρίνεται σε τρεις παράγοντες, την κοινωνική σχέση, το πολιτικό και τον άνθρωπο⁹⁵⁴. Το πολιτικό αποτελώντας τη “διάδραση όλων των διαδράσεων” εντάσσεται στον αρμό των κοινωνικών σχέσεων, υπερβαίνοντας απλώς τη λειτουργία ενός goal attainment, διαχέοντας πλήρως την κοινωνική υφή των ανθρωπίνων σχέσεων και διαδράσεων ως ποιότητα⁹⁵⁵. Το πολιτικό το οποίο σχετίζεται με το δίπολο φιλία-έχθρα⁹⁵⁶ (ο Κονδύλης ξεκαθαρίζει εδώ οριστικά τη

και να εντάξουν τις σχέσεις αυτές σε τύπους. Το βασικό γεγονός ότι οι διαδράσεις δεν γεννούν την κοινωνία, αλλά διαδραματίζονται με φόντο την κοινωνία είχε ως αρνητική συνέπεια τον ταυτολογικό χαρακτήρα αυτού του ορισμού. [...] Η αμοιβαία επίδραση ή η σχέση δεν είναι βέβαια κάτι που έρχεται να προστεθεί ως ειδοποιός διαφορά στο γένος «κοινωνία» για να το ορίσει, αλλά αποτελεί απλώς μ[ί]α διαφορετική περιγραφή του· με άλλα λόγια η «κοινωνία» ως έννοια εμπεριέχει από μόνη της τη διάδραση· η διάδραση δεν είναι κάτι που εισχωρεί από τα έξω σε έναν σωρό ακίνητων και μη σχετιζόμενων μεταξύ τους σωμάτων για να φτιάξει έτσι μ[ί]α κοινωνία [Βλ. τις εύστοχες παρατηρήσεις του S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, 16. Πρβλ. πιο κάτω, κεφ. III, σημ. 4, 25 και 26]. Η ειδοποιός διαφορά που χαρακτηρίζει την κοινωνία εννοιολογικά δεν μπορεί λοιπόν να είναι η διάδραση ως τέτοια και γενικά, μολονότι η διάκριση είναι συστατική για την κοινωνία”. Βέβαια, σε όλα τα παραπάνω, μπορεί να αντιπαρατεθεί το ερώτημα πώς γεννάται η κοινωνία αν όχι από τη διάδραση.

⁹⁵³ Πέραν των περιπτώσεων τις οποίες έχω αναφέρει, βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1^α, σελ. 275: “Αλλά η σημασία των κανονιστικών και πολιτιστικών ή θεσμικών συστατικών για την κοινωνική συνοχή δεν πρέπει να εκτιμάται το ίδιο υπό το φως του γίνεσθαι στο κοινωνικοοικονομικό πεδίο όπως από τη σκοπιά της κοινωνιολογίας, η οποία πολύ συχνά υποκύπτει στον πειρασμό να προβάλλει κανονιστικά-πολιτιστικά και θεσμικά περιεχόμενα, που μόνο σε ορισμένες καταστάσεις έχουν αποφασιστική σημασία, στο πεδίο της κοινωνικής οντολογίας αντί να στέκεται σε αυτά χωρίς κοινωνικοοικονομικές φιλοδοξίες. Όπως το κοινωνικοοικονομικό πεδίο σε σύγκριση με τις ιστορικές και κοινωνιολογικές κρυσταλλώσεις, έτσι και η κοινωνικοοικονομική έννοια της κοινωνίας πρέπει να είναι πιο ρευστή και πιο ανοιχτή από κάθε κοινωνιολογική. Αυτή η έννοια δεν χρειάζεται τους κοινωνιολογικούς ορισμούς της ένωσης, της οριοθέτησης και της αυτάρκειας της κοινωνίας”.

⁹⁵⁴ Ο.π., σελ. 276: “Ο πολυδιάστατος χαρακτήρας του κοινωνικοοικονομικού, που πρέπει να αποτυπώνεται στη θεωρητική διάρθρωση της κοινωνικής οντολογίας, πρέπει με τη σειρά του να νοείται με δύο τρόπους: [Ω]ς συνύπαρξη συμμετόχων αλλά αναλυτικά διακριτών παραγόντων ή δυνάμεων στο κοινωνικοοικονομικό πεδίο και ως διάταξη των ίδιων με τη μορφή ενός φάσματος πλήρους εντάσεων. Υπάρχουν τρεις παράγοντες ή δυνάμεις που έχουν την εγγενή ιδιότητα να διατάσσονται έτσι και να αλληλοσχετίζονται πρωταρχικά: [Η] κοινωνική σχέση, το πολιτικό και ο άνθρωπος. Γιατί και πώς αυτές οι τρεις οντικές πτυχές του κοινωνικού πρέπει να νοούνται μαζί, αυτό είναι το πραγματικό αντικείμενο της κοινωνικής οντολογίας συνολικά”.

⁹⁵⁵ Βλ. *ΠΑΝ*, ό.π., σελ. 276-277: “Η κοινωνία διαφέρει από τις σχέσεις ανάμεσα σε χωριστά θεωρούμενους ανθρώπους, όπως και από το απλό άθροισμα τέτοιων σχέσεων, καθόσον παρέχει ένα ανοιχτό πεδίο για διαδράσεις που δεν είναι ανάγκη να σχετίζονται άμεσα με τα άτομα, αλλά αποσκοπούν στη δημιουργία ενός κατά βάση δεσμευτικού πλαισίου για όλες τις άλλες διαδράσεις. Τέτοιες διαδράσεις δεν διαφέρουν ούτε ως προς το φάσμα τους ούτε ως προς το μηχανισμό τους από τις υπόλοιπες κοινωνικές σχέσεις, ασφαλώς όμως ως προς την εμβέλειά τους, η οποία προσδίδει σε αυτές μ[ί]α εντελώς ξεχωριστή ποιότητα: [Ε]ίναι η ποιότητα το πολιτικού ως του διαδρασιακού στοιχείου το οποίο πρέπει να αναφέρεται ειδικά στην κοινωνία ως όλον, και μάλιστα ως ένα όλον που πρέπει να αποκτά τάξη και συνοχή, και υποτάσσει τις επιμέρους οικείες ή ξένες διαδράσεις σε αυτή την ανώτατη άποψη. Το πολιτικό αποτελεί τρόπον τινά τη διάδραση όλων των διαδράσεων. Όπου η κοινωνία είναι κατά βάση δεσμευτικό πλαίσιο διαδράσεων υπάρχει και το πολιτικό”.

⁹⁵⁶ Ο.π., σελ. 279-280: “Η ανάδειξη της δεύτερης κοινωνικοοικονομικής πτυχής, δηλαδή του πολιτικού, και η παρεχόμενη με αυτόν τον τρόπο δυνατότητα να ορίσουμε την κοινωνία ως πολιτικό συλλογικό σώμα ενισχύει την εντύπωση ότι η κοινωνική οντολογία θα μπορούσε εύκολα να αγνοήσει το δίλημμα «ολισμός ή ατομισμός». Δεν ερευνά τον πολιτικό παράγοντα λόγου χάρι όπως η κοινωνιολογία, δηλαδή με την ιδεοτυπικά προπαρασκευασμένη μορφή ιστορικά καθοριζόμενων και κάθε φορά διαφορετικά νομιμοποιούμενων υπερατομικών πολιτικών τάξεων ή επίσης από τη σκοπιά αυτών των τάξεων με τον μονοτηματικό ή πολυτηματικό, πιο απλό ή πιο σύνθετο χαρακτήρα των αντίστοιχων κοινωνιών. Ορίζει το πολιτικό αναφορικά με το είναι της κοινωνίας, δηλαδή ο ορισμός πρέπει να ισχύει για όλες τις πολιτικές τάξεις σε όλες τις κοινωνίες, πρέπει να μπορεί να δηλώσει τις αναγκαίες προϋποθέσεις της γένεσής τους και ταυτόχρονα της διάλυσής τους, καθώς το φάσμα του πολιτικού

στάση του έναντι του C. Schmitt ως προς το εξηγητικό δίπολο αυτό)⁹⁵⁷, θα οριστεί στη συνάφειά του, αλλά και τη διάκρισή του από την πολιτική:

“Η (κατα βάση άμορφη) κοινωνικοοντολογική και η εκάστοτε ιστορικά συγκεκριμενοποιημένη διάσταση του πολιτικού φαινομένου είναι αντικειμενικά αδιαχώριστες η μία από την άλλη, αλλά εννοιολογικά και θεωρητικά είναι δύο διαφορετικά πράγματα. Την πρώτη θα την αποκαλούμε «το πολιτικό», για τη δεύτερη κρατούμε την ονομασία «πολιτική», ενώ πρέπει να σημειώσουμε ότι στην «πολιτική» υπάγονται επίσης ρεύματα και κινήσεις χωρίς (κρατική ή μη κρατική) θεσμική κρυστάλλωση. Η θεσμικά κατοχυρωμένη ή (προσωρινά) αδέσμευτη πολιτική αποτελεί την εκάστοτε ιστορική συγκεκριμενοποίηση του πολιτικού, χωρίς να μπορεί ποτέ να εξαντλήσει τις δυνατότητές του»⁹⁵⁸.

συμπίπτει με το φάσμα της κοινωνικής σχέσης, με άλλα λόγια, αποτελεί ένα πλήρες εντάσεων πεδίο που οριοθετείται από τα δύο άκρα, τη φιλία και την εχθρότητα. Η ταυτότητα του φάσματος (και του μηχανισμού) δεν σημαίνει βέβαια την ταυτότητα της έκτασης: [Δ]εν είναι όλες οι κοινωνικές σχέσεις πολιτικές, μολονότι το πολιτικό μπορεί να είναι μόνο κοινωνική σχέση· πάντως η ταυτότητα των πολιτικών και μη πολιτικών κοινωνικών σχέσεων ως προς το φάσμα (και τον μηχανισμό) εξηγεί την πάντοτε υπαρκτή δυνατότητα πολιτικοποίησης του προς στιγμήν μη πολιτικού. [...]. Το πολιτικό είναι εκείνη η ιδιαίτερη κοινωνική σχέση που κάνει αντικείμενό του το κοινωνικό ως ένα όλον που πρέπει να αποκτά τάξη και συνοχή”.

⁹⁵⁷ Ο.π., υποσ. 252: “Αν το φάσμα του πολιτικού έχει την ίδια έκταση με το φάσμα της κοινωνικής σχέσης, δηλαδή και τα δύο εκτείνονται ανάμεσα στα δύο άκρα, τη φιλία και την εχθρότητα, από αυτό προκύπτει ότι η διάκριση μεταξύ φίλου και εχθρού δεν είναι ειδικό γνώρισμα του πολιτικού και έτσι δεν διέπει τον ορισμό του, μολονότι το πολιτικό, όπως και η κοινωνική σχέση, δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς τη φιλία και την εχθρότητα. Το λογικό λάθος του C. Schmitt, ο οποίος θέλησε να ορίσει το πολιτικό –χωρίς βέβαια να γνωρίζει την κοινωνικοοντολογική διάστασή του- βάσει του κριτηρίου «φίλος-εχθρός», συνίστατο στη σύγχυση της κοινωνικής σχέσης γενικά με το πολιτικό. Το πολιτικό είναι ασφαλώς κοινωνική σχέση και ως τέτοια περιλαμβάνει ολόκληρο το φάσμα της κοινωνικής σχέσης γενικά, μαζί με τα δύο ακραία όριά του, αλλά δεν είναι όλες οι κοινωνικές σχέσεις πολιτικές, μολονότι έχουν το ίδιο φάσμα όπως οι πολιτικές· η ειδοποιός διαφορά του εκτενέστερου γένους δεν συμπίπτει με εκείνη των λιγότερο εκτενών, κατά συνέπεια η ειδοποιός διαφορά του πολιτικού δεν πρέπει να αναζητηθεί στη σήμανση του πολιτικού φάσματος από τα δύο άκρα, τη φιλία και την εχθρότητα. Με απλά λόγια: [Τ]ο άλογο είναι όντως ένα τετράποδο ζώο, αν όμως το ορίσουμε βάσει αυτής της πραγματικής ιδιότητας, θα απαλείψουμε τη διαφορά του από τον σκύλο. Προφανώς αυτή η αναίρεση του ορισμού του Schmitt διαφέρει ουσιαστικά από τις συνήθεις ηθικιστικές κριτικές που δεν ενοχλούνται από τις λογικές ελλείψεις (που μάλλον δεν τις προσέχουν), αλλά απλώς υποστηρίζουν ότι από το πολιτικό και την πολιτική πρέπει και μπορεί να αποκλεισθεί το στοιχείο της εχθρότητας. Σε αυτό το αίτημα μπορούμε να αντιτάξουμε δύο επιχειρήματα: (α) αν ο ορισμός του πολιτικού βάσει του διπλού κριτηρίου «φίλος-εχθρός» απορριφθεί, τότε ο αποκλεισμός της εχθρότητας από τον ορισμό πρέπει κατά συνέπεια να συνεπιφέρει και τον αποκλεισμό της φιλίας· (β) η ύπαρξη της εχθρότητας (ή της φιλίας) στο πολιτικό και ο ορισμός του πολιτικού βάσει του κριτηρίου της εχθρότητας (και της φιλίας) είναι δύο διαφορετικά πράγματα. Έτσι λοιπόν πλανάται όποιος από την ηχηρή απόρριψη του ορισμού του Schmitt αναμένει έναν «εξανθρωπισμό» του πολιτικού και της πολιτικής· η πολιτική εχθρότητα δεν ήρθε στον κόσμο με τον ορισμό του Schmitt, ούτε θα εξαφανισθεί από τον κόσμο με την αναίρεση αυτού του ορισμού. Αυτό το σημαντικό ερώτημα έπρεπε να θιγεί εδώ σύντομα: θα το πραγματευθούμε διεξοδικά στον δεύτερο τόμο αυτού του έργου. Πρβλ. κεφ. III, υποκεφ. 3Α αυτού του τόμου”.

⁹⁵⁸ Ο.π., σελ. 281.

Σύμφωνα με τα ανωτέρω, ο Κονδύλης θα προβεί και σε έναν πρώτο ορισμό της κοινωνίας: “Η κοινωνία είναι μ[ί]α ορισμένη αλληλεπίδραση ατόμων η οποία αποκτά μία τέτοια έκταση και πυκνότητα, που μέσα της το ζήτημα της συνοχής και της τάξης λαμβάνει τη μορφή του κατ’ εξοχήν πολιτικού ερωτήματος σχετικά με το κοινό καλό, ενώ το με αυτόν τον τρόπο οριοθετούμενο πεδίο εντάσεων του πολιτικού τίθεται σε κίνηση όταν προκειται να ορισθεί δεσμευτικά το κοινό καλό, δηλαδή το πολιτικό, με την επίκληση της ειδικής σκοπιάς του να τεθεί στην υπηρεσία μ[ί]ας συγκεκριμένης πολιτικής (σε αντίθεση προς μ[ί]α άλλη)”⁹⁵⁹. Την ίδια στιγμή, θα αμφισβητήσει τη δυνατότητα των σκοπών να είναι κοινοί⁹⁶⁰, ενώ θα ορίσει το “ανθρωπολογικό” στη συνάφειά του με την ταυτότητα, την αυτοσυντήρηση αλλά και την τάση για εξουσία, έννοιες κεντρικές στη φιλοσοφική του θεματογραφία⁹⁶¹. Κλείνοντας, θα αναφερθεί στον Montaigne⁹⁶² και το έργο του ως τον καλύτερο

⁹⁵⁹ Ο.π., σελ. 283. Ένας δεύτερος συμπληρωματικός ορισμός δίδεται αμέσως παρακάτω, (σελ. 285): “Η κοινωνία είναι ένα συλλογικό μόρφωμα ανθρώπων, ο καθένας από τους οποίους μπορεί να εγείρει την αξίωση να ορίσει το κοινό καλό δεσμευτικά, έτσι που οι κοινωνικοοικονομολογικά αναγκαίοι κανόνες της συμβίωσης αποτελούν το αντικείμενο μ[ί]ας δραστηριότητας η οποία δίνει ορισμούς και ερμηνείες και έτσι γίνονται τόσο φορείς της κοινωνικής συνοχής και της κοινωνικής τάξης όσο και μέσα για την επίτευξη μερικοκρατικών σκοπών”. Βάσει αυτού του ορισμού ο Κονδύλης θα αναίρει την ισχύ ορθότητας της συλλογικής συνείδησης: “Αν αυτές οι θέσεις είναι βάσιμες, δεν μπορεί να ευσταθεί κα[μ]μ[ί]α λύση του προβλήματος της τάξης αν στηρίζεται στην ταύτιση της θεσμικής τάξης με μ[ί]α conscience collective [[συλλογική συνείδηση]] υπό την έννοια του Durkheim, [αυτό υποστηρίζει ο Parsons, “Utilitarianism”, *International Encyclopaedia of Social Sciences*, τόμ. 16, σελ. 233] διότι η συλλογική συνείδηση είναι τόσο λίγο διαρκής όσο και η ιδέα του κοινού καλού χωρίς μερικοκρατικές ερμηνείες: ο συλλογικός της χαρακτήρας και η γενικότητά της –όπως και η ιδέα του κοινού καλού– συνίστανται απλώς στο γεγονός ότι όλες οι ενδιαφερόμενες πλευρές ταυτόχρονα επικαλούνται τα υποτιθέμενα ιδανικά και τις επιταγές της υποστηρίζοντας ότι η δική τους ερμηνεία έχει γενική ισχύ και είναι δεσμευτική”, (ό.π.).

⁹⁶⁰ Ο.π., σελ. 286: “Το νευραλγικό σημείο δεν είναι πάντως η σύνδεση, αλλά η δεσμευτική ερμηνεία των σκοπών, διότι η σύνδεση μπορεί να γίνει μόνο[ν] υπό την επήρεια της δεσμευτικότητας της ερμηνείας, η οποία βέβαια πρέπει να επικαλείται τον κοινό χαρακτήρα των σκοπών – όχι όμως επειδή οι σκοποί είναι πραγματικά και ως προς το περιεχόμενο κοινοί”. Η ανωτέρω θέση βέβαια του Κονδύλη είναι δύσκολο να αποδειχθεί πρακτικά.

⁹⁶¹ Ο.π., σελ. 287: “Αντίθετα: [Ο]ι ίδιοι άνθρωποι κινούνται συνεχώς μέσα στο φάσμα της κοινωνικής σχέσης και καταλαμβάνουν εναλλάξ διάφορα σημεία του, οδηγούμενοι από τη δυναμική του μηχανισμού αυτής της σχέσης. Κατ’ αυτή την κίνηση και σε στενή επαφή με αυτόν τον μηχανισμό διαμορφώνεται και εκλεπτύνεται καθετί στο οποίο έχουμε κάθε λόγο να αναγνωρίσουμε κατ’ εξοχήν ανθρώπινα χαρακτηριστικά. Αναπτύσσεται και ικανοποιείται (τουλάχιστον εν μέρει και προσωρινά) η ανάγκη για μ[ί]α ταυτότητα με νόημα, η οποία υπό τις προϋποθέσεις του πολιτισμού συγχωνεύεται με τη στοιχειώδη ορμή αυτοσυντήρησης ή ακόμα και παίρνει τη θέση της (αυτοθυσία ως επιταγή της ταυτότητας): αναπτύσσεται και ικανοποιείται (τουλάχιστον εν μέρει και προσωρινά) η ριζωμένη στην ανάγκη για ταυτότητα ανάγκη για εξουσία σε πάρα πολλές διαβαθμίσεις, αποχρώσεις και εξωτερικές εκδηλώσεις: αναπτύσσεται και διακλαδίζεται ένα «πνεύμα» στη βάση της κατανόησης, της ορθολογικότητας και της γλώσσας, που συγκροτούν τον μηχανισμό της κοινωνικής σχέσης, καθώς και με φόντο τη διαμόρφωση μ[ί]ας ταυτότητας με νόημα και ειδικών μορφών τάσης για εξουσία: τέλος, η ταυτότητα, η εξουσία και το πνεύμα –με ορισμένα χαρακτηριστικά και διάφορες εντάσεις– αναζητούν και βρίσκουν τη διοχέτευσή τους στην κοίτη του πολιτικού, το οποίο θέλει και πρέπει να κρυσταλλωθεί σε τούτη ή εκείνη τη συγκεκριμένη πολιτική, δηλαδή να ορίσει δεσμευτικά τη συνοχή και την τάξη της κοινωνίας. [Ένας σύντομος βασικός προσανατολισμός για τις έννοιες «ταυτότητα», «εξουσία» και «πνεύμα» υπάρχει στο P. Kondylis, *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, προπάντων 67 κ.ε.]. Έτσι το ανθρωπολογικό, το πολιτικό και η κοινωνική σχέση αλληλοδιαπλέκονται και σχηματίζουν μ[ί]α ενότητα, αντιπροσωπεύοντας το είναι της κοινωνίας ως αντικείμενο της κοινωνικής οντολογίας”.

⁹⁶² ΠΑΝ, τόμ. 1^β, σελ. 289: “Ο άνθρωπος δεν γίνεται για μας οικείο πλάσμα με τη σταθερή του ουσία, αλλά με τις άπειρες μεταμορφώσεις του. Μόνο[ν] όταν πει κανείς, σε συμφωνία με τον Montaigne, ότι θα μπορούσε να φανταστεί χίλιους αντίθετους τρόπους ζωής, [«Cris et conçois mille contraire façons de vie», *Essais* I, 1, κεφ. XXXVII = I, 259]” θα μπορέσει να αποφανθεί εξίσου αυτονόητα όπως ο

σύμβουλο για την πρακτική της κοινωνικής οντολογίας (*humani nihil alienum [est]*) [τίποτα από τα ανθρώπινα δεν είναι ξένο] για να καταλήξει στα χαρακτηριστικά της “καλύτερης γενικής κοινωνικής θεωρίας”⁹⁶³. Η καλύτερη αυτή γενική κοινωνική θεωρία είναι η κοινωνική οντολογία της οποίας στοιχεία διείδε ο M. Weber, χωρίς όμως να αποτελέσει η θεωρία του αμιγή κοινωνική οντολογία⁹⁶⁴.

Σημαντική συνιστώσα στην εξήγηση των κοινωνικών συνθηκών αναπαραγωγής και διαβίωσης του ανθρώπου παίζει σύμφωνα (και) με τον Π. Κονδύλη ο θάνατος. Ο θάνατος είτε ως απλό βιολογικό φαινόμενο είτε (και κυρίως) ως κοινωνικό φαινόμενο με τα συμπαρομαρτούμενά του (βίαιη θανάτωση του εχθρού/αλτρουιστικός θάνατος ως αυτοθυσία) αποτελεί κεντρομόλο εξηγητική έννοια του κοινωνικού γίνεσθαι⁹⁶⁵. Ο θάνατος συγγενεύει με το εξηγητικό δίπολο φίλος-εχθρός, καθώς “η θνητότητα του ανθρώπου, προπάντων όταν ενεργοποιείται στους διαφόρους τρόπους βίαιης θανάτωσης, από ανθρωπολογική άποψη στηρίζει τόσο τον πόλο της ακραίας εχθρότητας όσο και αυτόν της ακραίας φιλίας. Και όντως: Πώς μπορεί ο άνθρωπος ως άνθρωπος να εκδηλώσει την ακραία εχθρότητα, αν όχι σκοτώνοντας τον εχθρό του; Και πώς μπορεί κανείς ως άνθρωπος να αποδείξει την ακραία φιλία, αν όχι θυσιάζοντας τη ζωή του για τον φίλο του;”⁹⁶⁶.

Δημόκριτος: Ο άνθρωπος είναι αυτό που όλοι γνωρίζουμε [«ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν», H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 68 [[55]], απόσπασμα 165 = II, 178]”. Για το ότι υπάρχει κανονιστικότητα στον Montaigne, βλ. Κ. Ψυχοπαΐδη, “Ο κανονιστικός Montaigne”, *Λόγου Χάριν*, Εξαμηνιαία έκδοση Θεωρίας και Κριτικής, Φθινόπωρο 1992, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, σελ. 33-48.

⁹⁶³ ΠΑΝ, τόμ. 1^α, σελ. 292: “Πραγματικά: [H] καλύτερη γενική θεωρία είναι εκείνη που βάσει των δικών της εννοιολογικών προϋποθέσεων αφήνει για τα επιμέρους το προβάδισμα στην εμπειρική έρευνα. Από αυτή[ν] την αρχή προκύπτει, αντίθετα, το κριτήριο διάψευσης για τη δική μας γενική θεωρία. Αυτή δεν μπορεί να αναιρεθεί τρόπον τινά από τα έξω, από μ[ί]α άλλη γενική θεωρία, αλλά μόνο με την επισήμανση ιστορικά μαρτυρούμενων ανθρώπινων σχέσεων και καταστάσεων οι οποίες ξεπερνούν το εννοιολογικό πλαίσιο που εκπονήσαμε γι’ αυτή τη θεωρία”. Το ανωτέρω απόσπασμα είναι ενδεικτικό της παραδοχής του Κονδύλη ότι ο ίδιος συσταίνει γενική θεωρία καθολικού τύπου.

⁹⁶⁴ Ο.π., σελ. 306: “Η ίδια κοινωνικοοντολογική κριτική μπορεί να ασκηθεί στον Weber, εφόσον ο θεμέλιος λίθος της καθαρής κοινωνιολογίας, δηλαδή η έννοια της κοινωνικής δράσης είναι μ[ί]α περιγραφή της έννοιας της κοινωνικής σχέσης με άλλα λόγια. Η κοινωνική δράση ή η κοινωνική σχέση αντιπροσωπεύει και εδώ κάτι που βρίσκεται έξω από την (ιστορική) κοινωνιολογία. Δεν διευρύνεται όμως για να γίνει κοινωνική οντολογία, διότι η αναγκαιότητα ορισμένων βασικών γνωρισμάτων της κοινωνικής δράσης ή της κοινωνικής σχέσης –προπάντων του νοήματος- διαπιστώνεται μεν, αλλά δεν γίνεται κατανοητή με φόντο την ανθρωπολογία και τη φιλοσοφία του πολιτισμού. Εδώ δεν μας ενδιαφέρει αν ο Weber κατά τα άλλα υποστήριξε αντιλήψεις που θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν ως δομικά στοιχεία μ[ί]ας κοινωνικής οντολογίας, αλλά αν έκανε συστηματική χρήση αυτών των αντιλήψεων σε συνάρτηση με τη διδασκαλία για την κοινωνική δράση ή την κοινωνική σχέση αντίστοιχα. Και αυτό δεν συνέβη”.

⁹⁶⁵ Βλ. ΠΑΝ, ό.π., σελ. 318: “Από αυτή την άποψη δεν υπάρχει τίποτε πιο στοιχειώδες και πιο πρωτογενές από τη διατήρηση ή τη διακοπή των ζωτικών λειτουργιών, από τη ζωή και το θάνατο. Και επειδή ο άνθρωπος –κάθε μεμονωμένος άνθρωπος- δεν είναι οπωσδήποτε ανάγκη να έλθει στον κόσμο, ενώ πρέπει αναπόδραστα να πεθάνει, η βαθύτερη και μοναδική αναγκαιότητα της ύπαρξής του βρίσκεται στη θνητότητά του. Ο τυχαίος [[=μη αναγκαίως]] χαρακτήρας της ζωής αποσπάται κάθε μέρα και κάθε χρόνο από την αναγκαιότητα του θανάτου είτε το σκέφτεται το άτομο είτε όχι-και το γεγονός ότι η ζωή είναι ανακλητή, ο θάνατος όμως αμετάκλητος προσδίδει στον θάνατο μ[ί]α ανώτερη θέση μέσα στη ζωή στον βαθμό που η ένταση και η εμβέλεια των κοινωνικών πράξεων πρέπει να κρίνονται από τη σκοπιά του αμετάκλητου χαρακτήρα τους, δηλαδή της εγγύτητάς τους προς τον θάνατο. Η ζωή δεν μπορεί να γίνει κριτήριο του θανάτου διότι ο νεκρός δεν ξέρει τι σημαίνει ζωή, ο θάνατος όμως γίνεται κριτήριο της ζωής, διότι ο ζωντανός μπορεί κάθε στιγμή να φανταστεί τον θάνατο –τον θάνατο ως δική του και ξένη αποβίωση και τον θάνατο ως δική του και ξένη θανάτωση”.

⁹⁶⁶ Ο.π., σελ. 320. Πρβλ. Κατά Ιωάννη 15, 13: [M]είζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ, και Horatius, *Carminum IV*, 9, στ. 51-52: [N]on ille pro caris amicis/aut patria timidus perire. (Οι παραπομπές από τον ίδιο τον Κονδύλη, σελ. 321).

Στο ίδιο πλαίσιο θα οριοθετηθούν και οι παράμετροι ερμηνείας της σχέσης του εγώ (ego) με τον άλλο (alter). Οι πράξεις που είναι εσωτερικές και εξωτερικές, προϋποθέτουν ότι ο εαυτός, το εγώ θέτει τον εαυτό του στη εσωτερική και εξωτερική θέση του άλλου και συμπεριφέρεται ανάλογα. Τι σημαίνει όμως εσωτερική και τι εξωτερική πράξη; Ως εξωτερικές πράξεις νοούνται όλες οι προενοήσεις και οι δραστηριότητες οι οποίες εξαρτώνται από εξωτερικούς παράγοντες, ενώ ως εσωτερικές όλες όσες έχουν να κάνουν με τον εσωτερικό κόσμο του ατόμου⁹⁶⁷. Την ίδια στιγμή, η ενεργοποίηση του κοινωνικού μηχανισμού (εσωτερικού και εξωτερικού), “προϋποθέτει ότι ο δρων δεν ενεργεί απλώς αναφορικά με τον δρώντα που έχει κάθε φορά απέναντί του, αλλά λαμβάνοντας υπόψη όλες τις κατά τα άλλα γνωστές δυνατότητες ανάπτυξης του φάσματος της κοινωνικής σχέσης⁹⁶⁸, ενώ υπάρχουν και άλλοι παράγοντες οι οποίοι πρέπει να συνυπολογιστούν ώστε να ερμηνευθεί η σχέση μεταξύ των δύο⁹⁶⁹. Με το ίδιο σκεπτικό ο Κονδύλης προχωρά στον εντοπισμό –παρά τη ζωτική και την ψυχική ομοιότητα⁹⁷⁰ της αντίληψης της διαφοράς, δηλαδή της υποκειμενικότητας από το εκάστοτε υποκείμενο⁹⁷¹. Η υποκειμενικότητα αυτή είναι το γεγονός το οποίο συμβάλλει στη μη υπολογισιμότητα της συμπεριφοράς του άλλου⁹⁷² και έτσι έρχεται

⁹⁶⁷ Βλ. ΠΑΝ, τόμ. 1β, σελ. 412: “Δεν είναι ανάγκη να εξηγήσουμε ιδιαίτερα ότι ο «εσωτερικός κόσμος» ή το «εσωτερικό» ως συνώνυμο του πνευματικού είναι απλώς μ[ί]α μεταφορική έκφραση του χώρου που επιδέχεται πολλές ερμηνείες, ανάλογα με τον τρόπο με τον οποίο φανταζόμαστε την ψυχοφυσική διαπλοκή: ευτυχώς αυτό το ακανθώδες ερώτημα μπορεί να παραμείνει ανεξέταστο στο κοινωνικοοντολογικό πλαίσιο. Επίσης είναι αυτονόητο ότι ο λόγος περί «εσωτερικού» και «εξωτερικού» μηχανισμού της κοινωνικής σχέσης νοείται ως απλοποιητικό αφηρημένο κατασκευάσμα που φαίνεται πρόσφορο για την περιγραφή”.

⁹⁶⁸ ΠΑΝ, ό.π., σελ. 413.

⁹⁶⁹ Βλ. ΠΑΝ, τόμ. 1β, σελ. 413-414: “Αν υπήρχαν μόνο δύο ανθρώπινα όντα στον κόσμο δύσκολα θα διανοούνταν να αποκαλέσουν τη σχέση τους *κοινωνική* σχέση. Και λόγω της αναπόφευκτης στενότητας του φάσματος της σχέσης τους, που δεν θα διέυρνε καμ[μ]ία κοινωνική εμπειρία, θα περιοριζόταν και ο μηχανισμός της κοινωνικής σχέσης στο ζωικό-ανακλαστικό επίπεδο. Μόνο στη διαχρονικότητα και τη συγχρονικότητα της κοινωνίας αναπτύσσεται πλήρως το φάσμα της κοινωνικής σχέσης, και αυτό το πλήρως ανεπτυγμένο εισέρχεται μέσω των διαδικασιών κοινωνικοποίησης και της ατομικά σφραγισμένης κοινωνικής εμπειρίας ως διαμορφωτικού παράγοντα στις επιμέρους κοινωνικές σχέσεις και τον τυπικά αμετάβλητο μηχανισμό της κοινωνικής σχέσης. Το γεγονός της κοινωνίας δεν το αντιλαμβάνεται κανείς βέβαια ως αδιαφοροποίητο όλον, αλλά ως πλέγμα σχέσεων, η διαφοροποίηση των οποίων συνιστά ακριβώς το φάσμα της κοινωνικής σχέσης με τη διπολική του σύσταση και τη συνέχειά του. Όταν το κοινωνικό υποκείμενο σχηματίζει μ[ί]α συνολική κρίση για την κοινωνία και συχνά τη χρησιμοποιεί ως γνώμονα της δράσης του, δεν χάνει από τα μάτια του το πλούσιο σε παραλλαγές φάσμα της κοινωνικής σχέσης, τα σημεία καμπής του και τις αστάθμητες όψεις του, αλλά ταυτίζει απλώς για μερικούς πρακτικούς σκοπούς «την» κοινωνία με μία από τις υπάρχουσες σε αυτήν μορφές κοινωνικής σχέσης. Και το κάνει κατά κανόνα με επιφυλάξεις, διότι από εμπειρία ξέρει τι μπορούν να πάθουν όσοι το κάνουν χωρίς επιφυλάξεις, δηλαδή ενεργούν χωρίς τον συνεχώς ανανεωμένο και συνεχώς άγρυπνο χειρισμό του μηχανισμού της κοινωνικής σχέσης, λαμβάνοντας υπόψη όλες τις δυνατότητες ανάπτυξης του φάσματος της”.

⁹⁷⁰ Βλ. ΠΑΝ, ό.π., σελ. 415.

⁹⁷¹ ΠΑΝ, τόμ. 1β, σελ. 415: “Με δ[ύ]ο λόγια, η κοινωνική σχέση διαδραματίζεται βάσει της ικανότητας του εγώ να αναγνωρίζει στο πρόσωπο του άλλου ένα ανθρώπινο υποκείμενο σαν τον εαυτό του ή να αποδίδει στον άλλο το χαρακτηριστικό και τις γενικές ιδιότητες της ανθρωπίνης, όπως ακριβώς το κάνει και αναφορικά με τον εαυτό του”.

⁹⁷² Βλ. ΠΑΝ, ό.π., σελ. 417: “Έχει αποφασιστική κοινωνικοοντολογική σημασία το γεγονός ότι ακριβώς η πνευματική πράξη που καθιστά δυνατή και προετοιμάζει την κοινωνική σχέση, δηλαδή η αμφίπλευρη διαπίστωση για την ομοούσια υποκειμενικότητα του εγώ και του άλλου, συνδέεται αρχικά με τη γνώση ότι τόσο το εγώ όσο και ο άλλος, λόγω της ιδιαιτερότητας και των δύο ως υποκειμένων, δεν μπορούν να υπολογίσουν ακριβώς τη μελλοντική συμπεριφορά του εκάστοτε άλλου. Έτσι η γνώση για την κατ’ αρχήν δυνατότητα μ[ί]ας κοινωνικής σχέσης ισοδυναμεί με τη γνώση ότι αυτή η σχέση πρέπει, ως σχέση υποκειμένων, να περιέχει ένα στοιχείο μεταβλητότητας και μη υπολογισιμότητας, όσο μικρή ή μεγάλη και αν εκτιμάται κάθε φορά η σχετική πιθανότητα. Και αυτό που χαρακτηρίζει την αφετηρία της κοινωνικής σχέσης στην πορεία της απλώς επιβεβαιώνεται”. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 421.

σε αντίθεση με την κανονιστικότητα η οποία δεσπόζει στη θεσμικά οργανωμένη κοινωνία⁹⁷³.

Άλλοι όροι εντός του κονδυλικού ερμηνευτικού σχεδίου των ανθρωπίνων πράξεων είναι το νόημα της δράσης και το σχέδιο της δράσης⁹⁷⁴, καθώς και η κατανόηση⁹⁷⁵, ενώ σημαντικό ρόλο παίζει η επικοινωνία, η οποία μπορεί να οριστεί ως

Ωστόσο, ο Κονδύλης δεν φτάνει σε απόλυτα συμπεράσματα αναφορικά με το ζήτημα της υπολογισιμότητας/μη υπολογισιμότητας της συμπεριφοράς του άλλου. Βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1β, σελ. 423-424: “Η μη υπολογισιμότητα ως βασικό γνώρισμα της υποκειμενικότητας, όπως πρέπει να εξετασθεί σε αυτό το κοινωνικοοντολογικό επίπεδο αφαίρεσης, δεν σημαίνει βέβαια ότι στη θεσμικά διαρθρωμένη ζωή της κοινωνίας τίποτε απολύτως δεν μπορεί να προβλεφθεί και να προϋπολογισθεί. Μ[ί]α τέτοια κατάσταση θα ήταν τόσο ασυμβίβαστη με την έννοια της ίδιας της κοινωνικής ζωής όσο και ο παροικιόδης πόλεμος όλων εναντίον όλων. Τόσο ξένη προς την πραγματικότητα θα ήταν όμως και μ[ί]α έννοια της κοινωνικής ζωής που δεν θα παραδεχόταν ότι το μη υπολογίσιμο εισχωρεί στο υπολογίσιμο υπό την ίδια έννοια και στον ίδιο βαθμό ή και ενυπάρχει πάντοτε σε αυτό, όπως η εξαίρεση είναι συνυφασμένη με τον κανόνα”. Σε κανόνες και εξαιρέσεις (μη υπολογισιμότητας) θα αναφερθεί ο Κονδύλης και αμέσως παρακάτω, (σελ. 425): “Δύο διαφορετικά πράγματα είναι επίσης μ[ί]α υπολογισιμότητα καταστάσεων που αφορά συγκεκριμένους δρώντες, περιβάλλοντα και χρονικά διαστήματα αφενός και μ[ί]α υπολογισιμότητα που μέλλει να περιλάβει ολόκληρη την κοινωνική ζωή για να καταλήξει στην ταύτιση αυτής της ζωής με την «κανονικότητα» ως τέτοια. Ως κανονικότητα νοείται εδώ η κυριαρχία σταθερών κανόνων, δηλαδή η ανοσία έναντι των επιδράσεων της εξαίρεσης ή η κατάσταση στην οποία η μη υπολογισιμότητα της υποκειμενικότητας μπορεί ασφαλώς να υφίσταται ακόμη, αλλά να είναι κοινωνικά ασήμαντη: θα ανήκει κατ’ αυτά απλώς στο «περιβάλλον» και όχι στο «σύστημα»”.

⁹⁷³ Η αντίδραση του Κονδύλη στην κανονιστικότητα φαίνεται στο παρακάτω χωρίο (*ΠΑΝ*, τόμ. 1β, σελ. 427): “Θα μπορούσε κανείς να αφήσει τέτοιες σκέψεις κατά μέρος, επισημαίνοντας τις ευεργετικές επιδράσεις των κανόνων ως σταθεροποιητών των προσδοκιών. Έτσι όμως αναπαράγει κανείς απλώς το μονόπλευρο και εξωπραγματικό μοντέλο που παρουσιάσαμε, διότι η ύπαρξη κανόνων δεν αίρει τη μη υπολογισιμότητα της υποκειμενικότητας και της δράσης της: η εντολή «οφείλεις να...» δεν είναι πρόγνωση, αλλά μόνο μ[ί]α έκκληση. [...] Και όμως, οι κανονιστικές αντιλήψεις περί κοινωνίας προσπαθούν να κάνουν τις εκκλήσεις προγνώσεις και έτσι αποκλείουν από τη θεώρηση ό, τι θα μπορούσε να θολώσει μ[ί]α τέτοια πρόγνωση. Πάντως σε έναν απολύτως υπολογίσιμο κόσμο οι γνωστικές και κανονιστικές προσδοκίες θα συνέπιπταν χωρίς άλλο, αλλά όπως είναι ο κόσμος σήμερα, η διαφορά του από τον απολύτως υπολογίσιμο κόσμο είναι ορατή ήδη στη δυνατότητα να ξέρει κανείς ότι κάποιος θα μπορούσε να παραβιάσει τους κανόνες. Επιπλέον οι κανόνες, που σκοπό έχουν να ρυθμίζουν την καθημερινή συμπεριφορά, συχνά είναι απλώς τύποι, που το περιεχόμενό τους ή το μήνυμά που μεταδίδουν εξαρτάται από την υποκειμενικότητα των χρηστών τους”. Ο σχετικισμός του ανωτέρω διαβήματος είναι νομίζω σαφής, στο βαθμό τον οποίο οι κανόνες αποτελούν το συμπύλημα πολλών υποκειμενικότητων και δεν εξαρτώνται από την ερμηνεία ενός εκάστου.

⁹⁷⁴ Βλ. *ΠΑΝ*, τόμ. 1β, σελ. 451: “Αν παρατηρήσουμε ακριβέστερα, βλέπουμε ότι το νόημα της δράσης είναι το σχέδιο της δράσης το οποίο αφορά τον άλλον και στο οποίο ο άλλος πρέπει να αντιδράσει. Έτσι το σχέδιο δεν έχει πιθανότητες επιτυχίας αν δεν λαμβάνει υπόψη αυτή την αντίδραση στην οποία στοχεύει, προλαμβάνοντάς την. Επειδή όμως η ξένη (εξωτερική) αντίδραση στηρίζεται σε αυτό που διαδραματίζεται στην ξένη συνείδηση, στηρίζεται και η προσωπική πλήρης νοήματος κοινωνική δράση κατ’ ανάγκη στην (υποτιθέμενη) κατανόηση της (παρούσας και μελλοντικής) κατάστασης της συνείδησης του άλλου. Έτσι τα «βιώματα της συνείδησης» του άλλου πρέπει να προεξοφληθούν ως μελλοντικά στο σχέδιο του δρώντος, η στάση του άλλου γίνεται κατ’ ανάγκη κίνητρο της δράσης του εγώ απέναντί του και έτσι πραγματοποιείται μία «ανασυσχέτιση των βιωμάτων της συνείδησης του άλλου που περιλαμβάνονται στο σχέδιο της δικής μου δράσης με τα εκάστοτε βιώματα της δικής μου συνείδησης. [A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt, 1974, (1932i), σελ. 209, 223, 202 (όπου και το παράθεμα)].”

⁹⁷⁵ Βλ. για παράδειγμα *ΠΑΝ*, τόμ. 1β, σελ. 452: “Η κατανόηση του άλλου πρέπει λοιπόν να προχωρεί μέσω αυτοερμηνείας, ωστόσο αυτή η θέση της αυτοερμηνείας στη διαδικασία κατανόησης του άλλου δεν εγγυάται ότι το εγώ μπορεί με μ[ί]α απλή ευθύγραμμη μεταφορά των δικών του μεμονωμένων βιωμάτων στον άλλο ή μέσω «ενσυναίσθησης» να αναγνωρίσει την ιδιαίτερη πνευματική σύσταση του άλλου. Εδώ επιτυγχάνεται κατά βάση μ[ί]α γενική διαπίστωση ότι για τη δομική ισότητα της ίδιας και της ξένης ροής στη συνείδηση, ενώ και οι πληροφορίες ως προς το περιεχόμενο των κινήτρων και των σχεδίων δράσης του άλλου έχουν απλώς τυπικό-δομικό χαρακτήρα. Στο κατασκευάσμα του εγώ σχετικά με το σχέδιο δράσης του άλλου συμπεριλαμβάνεται βέβαια η συμπεριφορά του άλλου ως κάτι

το “«μέσον της κοινωνικής διάδρασης», η μορφή του οποίου καθορίζεται από το επίπεδο στο οποίο συντελείται η διάδραση, δηλαδή το επίπεδο της αισθητήριας αντίληψης, των συναισθημάτων και των συγκινήσεων ή των ιδεών και των συμβόλων”⁹⁷⁶.

Γενικολογώντας, οι γενικώς δεσμευτικές αρχές δεν αποτελούν πάντα και ηθικώς αποδεκτές δεσμεύσεις. Διαφορετικά: Η δεσμευτικότητα των αρχών δεν θεμελιώνεται από την ηθική τους εγκυρότητα (αν μπορεί να λεχθεί κάτι τέτοιο), αλλά από τη[ν] *λογικότητα των προϋποθέσεών τους*, από τον *βαθμό επίτευξης των σκοπών* για τους οποίους δημιουργήθηκαν ή (αντίθετα και περισσότερο ορθά), από τη[ν] *λογικότητα των ίδιων των σκοπών* τους οποίους εξυπηρετούν. Ο Κονδύλης μπορεί να εκληφθεί ως θεωρητικός της Real Politik, της πολιτικής των άμεσων αποτελεσμάτων. Αν η “κοινωνική οντολογία οφείλει να συνεργάζεται στενά με τις κοινωνικές επιστήμες” (πράγμα το οποίο σημαίνει ότι η ίδια δεν μπορεί να θεωρηθεί ως κοινωνική επιστήμη), ως τι θα πρέπει να την θεωρήσουμε; Είναι γεγονός ότι στο έργο “*Κοινωνική Οντολογία*”, έχουμε καθαίμαξη της βασικής κονδυλικής θεώρησης από τα πρώιμα έργα του, και τοποθέτησή της στον πυρήνα της θεώρησης την οποία παρουσιάζει το ημιτελές έργο του στοχαστή. Στον Κονδύλη, με την διάκριση ηθικής και πολιτικής (με την αναγωγή δηλαδή της πολιτικής ζωής σε ένα είδος αύξησης της ισχύος, και με την προσπάθεια την οποία καταβάλλει να καταδείξει (και χωρίς ίσως να το επιδιώκει να *προωθήσει*) μία ωφελμιστική αντίληψη της πολιτικής (συμπεριλαμβανομένων των απόψεών του για στρατιωτική επέμβαση στην Τουρκία), μπορούμε να εντοπίσουμε ουσιαστικά την καθαίμαξη της πολιτικής ζωής από την ηθική ως δομικό στοιχείο της και συνεπώς την προώθηση της πολιτικής ως τον χώρο εκείνο στον οποίο απλώς επιδιώκεται να επιτευχθεί η αύξηση της ισχύος, συνεπώς μία λειτουργιστική αντίληψη περί έννοιας της πολιτικής. Εάν η αδυναμία της “περιγραφικής θεωρίας της απόφασης” να παίξει κεντρικό ρόλο στη διαδικασία της κοινωνικής αναπαραγωγής είναι μία παραδοχή η οποία ισχύει, συμβαίνει άραγε το ίδιο και με το *περιεχόμενο* της θεωρίας αυτής; Επί παραδείγματι, ο Κονδύλης δεν προσφέρει σαφείς αποδείξεις ότι η επιδίωξη αύξησης της ισχύος μπορεί να εκληφθεί ως ανεντελής στόχευση της ανθρώπινης συμπεριφοράς, (με την έννοια του ότι επιθυμούμε δηλαδή *συνεχώς* να αυξάνουμε την ισχύ μας, άνευ διακοπών χρήσης του ελεύθερου/προς διάθεσιν χρόνου)⁹⁷⁷. Η αντίθεση στον Κονδύλη μπορεί να στοιχειοθετηθεί με βάση μία οικουμενικότητα των αξιών, έναν περσπεκτιβισμό, προϋποθέτοντας ότι το *contract de riches*, (το συμβόλαιο μεταξύ πλουσίων και φτωχών), αποτελεί ουσιαστικά μία (αυτο)δέσμευση των κεφαλαιοκρατών-ιδιοκτητών⁹⁷⁸ εντός του κανονιστικού πλαισίου το οποίο οι ίδιοι

ιδεατό και ως προσδοκία, η οποία μπορεί επίσης να μείνει ανεκπλήρωτη. [Στο ίδιο {A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau*, σελ. 156 κ.ε., 239}].”

⁹⁷⁶ ΠΑΝ, τόμ. 1β, σελ. 522, με παραπομπή στο έργο των R. Park – E. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, 1921, σελ. 341 κ.ε..

⁹⁷⁷ Για το «ταίριασμα» της συλλογικότητας με τη χρήση του προς διάθεση χρόνου ως αντίθεση στον ατομοκεντρισμό και τη συνεχή “διεύρυνση” της σύστοιχης συμπεριφοράς, βλ. ενδ. Π. Νούτσου, *K. Marx, Ο κριτικός της Ιδεολογίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1988, σελ. 86: “Τα κινήματα κοινωνικής κριτικής προσπαθούν να αντιτάξουν στις μορφές αυτές κοινωνικού «πατερναλισμού» την αυτονομία του μη εργάσιμου χρόνου. Η διεργασία αυτή δεν αφορά την ανάδυση κάποιας «ελεύθερης ατομικότητας», μέσα από έναν κατακερματισμένο κόσμο που αναπαράγεται και λόγω του «φετιχισμού» των λειτουργιών του, αλλά και τη δυνατότητα να ψαύσει κανείς τα όρια της καθημερινότητας και να αποπειραθεί να διευθύνει τις στιγμές της”.

⁹⁷⁸ Βλ. επί παραδείγματι, Μ. Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός, Κλασικός και Νέος*, ό.π., σελ. 47: “Η συνδεδεμένη με την ανακάλυψη ακριβών αρχών προσπάθεια υπέρβασης της επιφάνειας αποτελεί χαρακτηριστικό της φορμαλιστικής μεθοδολογίας του πρώιμου ωφελμισμού και βαίνει σε αφαίρεση τόσο από τους ιστορικούς προσδιορισμούς της πολιτικής όσο και από ιστορικά περιεχόμενα. Ιδιαίτερα η αφαίρεση από ιστορικά περιεχόμενα είναι επιθυμητή, καθόσον είναι συνδεδεμένη με την υπόρρητη

καθορίζουν με σκοπό την προστασία τους, όντας εγκλωβισμένοι εντός ενός δικαϊκού-θεσμικού πλαισίου θεμελίωσης και υπεράσπισης των κεκτημένων τους. Ταυτόχρονα, με την κριτική όχι μόνο του *contract de riches*, αλλά και οποιουδήποτε συμβολαίου αναπαραγωγής των κοινωνικών ανισοτήτων, στοιχειοθετείται και θεμελιώνεται το δικαίωμα κάθε πολίτη σε μία αντιπροσωπευτική δημοκρατία, η οποία θα έχει σημείο αναφοράς της τη σύζευξη μεταξύ *legalität* και *moralität*, και θα αποσκοπεί στην προάσπιση δικαιωμάτων όπως η ισοπολιτεία, η ισονομία, η ίση μεταχείριση στους χώρους εργασίας, το δικαίωμα στην εργασία, κ.λ.π..

Κατά τον ίδιο τρόπο, η συνεχής κριτική στη λογική των θεσμών, θα προάγει την εγγραφή εντός του κοινωνικού-πολιτικού καταστατικού εννοιών όπως αλληλεγγύη, ελευθερία, εθελοντισμός, συνεργασία, σεβασμός στην αξιοπρέπεια του ατόμου, κοινωνική ειρήνη, κ.τ.λ..

κριτική τύπου προνομιακής νομιμοποίησης της διακυβέρνησης με αναφορά σε «ιστορικά» ή παραδεδομένα δικαιώματα”.

Συμπεράσματα/Ερευνητικές Προοπτικές.

Στον κόσμο όπως τον περιγράφει ο C. Schmitt⁹⁷⁹, και στην περιγραφή του οποίου ο Κονδύλης συμμορφώνεται πετώντας λίθους ενάντια στο οικοδόμημα του ορθολογισμού στην κλασική σημασία του μπορεί να αντιταχθούν τα εξής: Η πέτρα την οποία πετάει ο Κονδύλης κάθε φορά εντοιχίζεται στο ορθολογικό αυτό οικοδόμημα, συμβάλλοντας μάλιστα στην ανάπτυξή του, καθώς σε κάθε ρίψη της βρίσκεται αντιμέτωπη με τον κριτικό ορθολογισμό, την ανάπτυξη δηλαδή της σκέψης εντός των πλαισίων μίας κριτικής (διαλεκτικής) ορθολογικότητας, με αναφορά στην πολιτική πράξη, σε ένα πλαίσιο αναστοχασμού, και αυτό συμβαίνει ίσως επειδή ο ίδιος ο Κονδύλης στις αποτιμήσεις του για τη διδακτορική του διατριβή, τον πρώτο ουσιαστικά λίθο ενάντια στην “κανονιστική σκέψη” διακρίνει περισσότερο μεταξύ ορθολογικού ή μη στοχασμού και κανονιστικής ή όχι σκέψης παρά κριτικής και όχι σκέψης. Ο Κονδύλης καταχράται ένα μέρος από την εννοιολογική εξάρτηση του φιλοσοφικού λόγου για να συμπεράνει ότι η θεμελίωση ορισμένων εννοιών έναντι άλλων είναι τελικά αδύνατη. Θα ήταν σαφώς ωφελιμότερο για τον ίδιο εάν δεν ελάμβανε καθόλου μέρος στον σχετικό διάλογο. Όπως δείξαμε, η θεμελίωση των ηθικών αξιών καθίσταται δυνατή.

Ερώτημα παραμένει ωστόσο ο τρόπος με τον οποίο πραγματοποιείται στην κονδυλική θεώρηση το πέρασμα από την “περιγραφική θεωρία της απόφασης” στην πρακτική της εφαρμογή από το γνωστικό υποκείμενο. Πώς δηλαδή ο αναγνώστης από τη σύλληψη του γεγονότος ότι τα υποκείμενα δρουν με σκοπό την αύξηση της ισχύος τους μεταβαίνει -για ψυχολογικούς λόγους- στην πρακτική αυτή στον ιδιωτικό και συλλογικό του βίο. Το ερώτημα βέβαια αίρεται στις περιπτώσεις -οι οποίες και αναφέρθηκαν- κατά τις οποίες δεν υπάρχει η παραμικρή υποψία όχι μόνο αύξησης της ισχύος αλλά και ύπαρξης εξουσιαστικών σχέσεων. Όμως οι κοινωνικοπολιτικές σχέσεις είναι κατεξοχήν σχέσεις εξουσίας, και στην περίπτωση που τα επιχειρήματα

⁹⁷⁹ “Σε έναν κόσμο στον οποίο οι αντίπαλοι πριν αλληλοεξοντωθούν φυσικά, αλληλοωθούνται με τέτοιο τρόπο στην άβυσσο της ολοκληρωτικής υποτίμησης, χρειάζεται να δημιουργηθούν νέα είδη απόλυτης εχθρότητας. Η εχθρότητα θα αναπτυχθεί σε τέτοιο βαθμό, που ίσως δεν θα μπορεί πια καν να γίνεται λόγος για εχθρό ή εχθρότητα και μάλιστα χωρίς και οι δύο να έχουν προηγουμένως εξοστρακιστεί και καταδικαστεί, πριν αρχίσει το έργο της καταστροφής. Η καταστροφή τότε θα γίνει εντελώς αφηρημένη και απόλυτη. Δε[ν] στρέφεται πια ενάντια σε κάποιον εχθρό, αλλά υπηρετεί μόνο μία δήθεν αντικειμενική επιβολή ύψιστων αξιών για τις οποίες είναι γνωστό ότι κανένα τίμημα δεν είναι αρκετό. Μόνο η αποκήρυξη της πραγματικής εχθρότητας ανοίγει δρόμο για το καταστροφικό έργο της απόλυτης εχθρότητας”, (ΘΑ, σελ. 89). Στο Πολιτικό όπως το ορίζει ο Schmitt και ο Κονδύλης, μπορεί να αντιπροταταθεί η “η κληρονομιά της ελληνικής Πόλης και της ρωμαϊκής Civitas, η οποία απαιτεί το σεβασμό γενικών κανόνων και οικοδομεί τη Δημοκρατία πάνω στο δημόσιο διάλογο με ορθολογικά επιχειρήματα. Η διαμάχη έχει εδώ έναν αγωνιστικό και όχι πολεμικό χαρακτήρα, αφού ο «πόλεμος» δεν είναι ο «αγών»[βλ. Η. Arendt, *Über die Revolution*, München, 1974- της ίδιας *Macht und Gewalt*, München, 1981. Τον μονομερή τονισμό του πολέμου σε βάρος του αγώνα υποστηρίζουν ο C. Schmitt και ο Π. Κονδύλης. Αυτό ακριβώς σαγηνεύει και τη λενινιστική αριστερά, υποσ. του συγγρ.]. Η λέξη «ανταγωνισμός» ωστόσο απέκτησε τους συνειρμούς του πολέμου, και αυτό ισχύει και για τις αναλύσεις του Laclau. Όμως πόλεμος και εμφύλιος πόλεμος αποτελούν οριακές περιπτώσεις του Πολιτικού. Όσο λάθος είναι να απωθεί κανείς αυτές τις περιπτώσεις, αλλά τόσο σφάλμα είναι να ορίζει το Πολιτικό μέσω του πολέμου και έτσι να υποστασιοποιεί τη βία. Από την άλλη, είναι αθέμιτο να ορίζει κάθε είδους σύγκρουση με συμβολικά μέσα ως πόλεμο και βία (π.χ. κάθε κριτική με επιχειρήματα). Όλα αυτά συμβαίνουν γιατί γοητεύει πάντα με μυστικό τρόπο το Απόλυτο και το Πραγματικό και οδηγεί εύκολα στη σύγχυση της βίας, [...] που είναι της τάξεως του Φαντασιακού, με τη δύναμη (force, όχι συμβολική puissance), που είναι της τάξεως του Πραγματικού. Έτσι, η ριζική βιαιότητα και ο μύθος που την εξιδανικεύει είναι ιδίον των αντιδημοκρατών, δεξιών και αριστερών”, Θ. Λίποβατς, “Το καθαρό Πολιτικό ή μια (μετά-) μοντέρνα μορφή του πολιτικού βολονταρισμού”, ό.π., σελ. 234-235.

για τα μεθοδολογικά και περιεχομενικά αποτήματα του Κονδύλη από την παρούσα δεν έπεισαν, η κονδυλική σκοπιά μπορεί να ιδωθεί ανάποδα: Αρχικά ως προσπάθεια αύξησης της ισχύος των λιγότερο ευνοημένων, εν συνεχεία ως ρύθμιση των κανόνων που διέπουν την κοινωνική αναπαραγωγή ως προς όφελος του λιγότερο ευνοημένου (Rawls). Μία θεωρία δικαίου η οποία θα υπερβαίνει τα κενά της κελσυανής καθαρής δικαϊκής θεωρίας του θεμελιώδους κανόνα (Grundnorm) και θα έχει ως σύμμαχο την εμπειρία αλλά και τα όσα η ιστορία έχει να διδάξει θα αποδεικνύετο ίσως πολύτιμος επίκουρος μίας φιλοσοφικής οπτικής η οποία θα υπερσκελίζει τις θέσεις του Κονδύλη περί αξιολογικής ουδετερότητας (Wertfreiheit) και περιγραφικότητας, περιγραφικότητα η οποία δεν λαμβάνει υπ' όψιν της ότι κάθε πράξη εντός της κοινωνίας αποτελεί κοινωνική και πολιτική πράξη, άρα έχει αναφορά σε κανόνες. Περισσότερο απλά: Στις περιπτώσεις στις οποίες ο λίθος ο οποίος πετιέται από τον Κονδύλη ενάντια στο κριτικό ορθολογικό επιχείρημα καταφέρνει να σπάσει ένα τζάμι, από το συγκεκριμένο οικοδόμημα, δεν αντικαθιστούμε οικοδόμημα, αλλά διορθώνουμε το τζάμι το οποίο και διερράγη.

Εν κατακλείδι, παραπέμπω στις σημειώσεις τις οποίες παρέδωσε σε ένα από τα τελευταία του σεμινάρια ως καλεσμένος του Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος αείμνηστος καθηγητής Κ. Ψυχοπαίδης: “Η κανονιστική εκδοχή ενδιαφέρεται για την δυνατότητα ανάπτυξης μίας παγκόσμιας κουλτούρας ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της επιβολής ρυθμίσεων που θα υλοποιούν τα δικαιώματα αυτά. Η παγκοσμιοποίηση των ανθρωπίνων πολιτικών, κοινωνικών και οικονομικών δικαιωμάτων θα μπορούσε σύμφωνα με την εκδοχή αυτή να αντιστρέψει την καταστροφή που συνεπάγεται η νεοφιλελεύθερη παγκοσμιοποίηση μέσω των αγορών, η οποία οξύνει τις ταξικές διαφορές και καταστρέφει το φυσικό περιβάλλον σε πλανητική κλίμακα. Η ριζοσπαστική εκδοχή επιδιώκει να διερευνήσει το νόημα της επαναστατικής πράξης για την σύγχρονη εποχή, την έννοια της κυριαρχίας των πολιτών υπό όρους παγκόσμιας κοινωνίας. Η εκδοχή αυτή αμφισβητεί ότι απλώς και μόνον μέσω ρυθμίσεων που θα συμβιβάζονται με γενικά αποδεκτές κανονιστικές αρχές θα μπορούσε να καμφθεί η καταστροφική επίδραση της παγκόσμιας εξάπλωσης των καπιταλιστικών σχέσεων οργάνωσης της κοινωνικής ζωής. Αναζητάει τις σχέσεις που διαμορφώνονται μεταξύ της μορφής οικονομικής οργάνωσης, της συσσώρευσης χρήματος, της στρατιωτικοποίησης και της εξαθλίωσης στο μεγαλύτερο μέρος του πλανήτη και τους όρους υπό τους οποίους θα ήταν δυνατές συμμαχίες μεταξύ των θιγόμενων που θα έθεταν σε αμφισβήτηση την κατάσταση αυτή των πραγμάτων σε πλανητική κλίμακα αξιοποιώντας την επιστημονική και τεχνολογική γνώση και την επικοινωνιακή υποδομή που βρίσκεται ήδη στη διάθεση της παγκόσμιας κοινωνίας όντας αποτέλεσμα⁹⁸⁰ της συλλογικής δράσης των μελών της. Αιτήματα όπως ο γενικευμένος κοινωνικός μισθός, η ελεύθερη πρόσβαση στη[ν] γνώση και την επικοινωνία, η αποκατάσταση συντονισμού μεταξύ των θιγόμενων απαιτούν ωστόσο διαρκείς ρήξεις. Στο μεταρρυθμιστικό πρόγραμμα του άξονα «δικαιώματα/ρυθμίσεις» αντιπαράκειται ένα πρόγραμμα ριζοσπαστικής πράξης μεταβάσεων «από θιγόμενους όρους σε αξίες. Από αξίες σε κανόνες μέσω αυτονομίας/ρήξης/ρύθμισης» πράξης που αναπαράγεται έξω και μέσα από τους θεσμούς της παγκόσμιας κοινωνίας”.

⁹⁸⁰ “Αποτελέσ[σ]μα”, στο πρωτότυπο.

Επίλογος.

“Αν για τη σύγχρονη ατομική συνείδηση, που βιώνει τον εαυτό της σαν απόλυτη πραγματικότητα, ο θάνατος συνιστά εξ ['] ορισμού σκάνδαλο και παραλογισμό, είναι εξίσου παράλογος και σκανδαλώδης από τη μεριά και της ομάδος, όταν χτυπά αιφνιδίως ένα της μέλος στην ακμή μιας έξοχης δημιουργικής δραστηριότητας, και διακόπτει ένα έργο που πήγαινε από κορυφή σε κορυφή, και που ο επόμενος σταθμός του θα ήταν μια τρίτομη *Κοινωνική οντολογία* από την οποία μόνον ο πρώτος τόμος είχε γραφτεί”.

Απόσπασμα από τον επικήδειο τον οποίο εκφώνησε ο Γ. Καλιόρης στην κηδεία του Π. Κονδύλη στις 13/7/1998.
(Περιοδικό *Αντί*, τεύχ. 685, 17/7/1998).

Ο Π. Κονδύλης κατόρθωσε να πετύχει το ακατόρθωτο. Κατάφερε πέραν του Α. ν. Humbolt βραβείου και του μεταλλίου Goethe, να καθιερωθεί στα ελληνικά γράμματα ως ο πλέον εργώδης στοχαστής των ιστορικοφιλοσοφικών ιδεών του σύγχρονου ευρωπαϊκού κόσμου. Ανεξαρτήτως κριτικής η οποία του ασκήθηκε, βέβαιο παραμένει ότι θα παραμείνει για πολλά χρόνια ακόμα ο μεσολαβητής της γενικής ευρωπαϊκής φιλοσοφικής ιστορίας και του Έλληνα αναγνώστη των φιλοσοφικών ιδεών.

Η ερευνητική/ερμηνευτική προσέγγιση του κονδυλικού έργου και η συγγραφή της παρούσας εργασίας διήρκησαν 5 περίπου έτη. Κατά τη διάρκειά τους, ήλθα σε επαφή όχι μόνο με τα κείμενα του Κονδύλη και τη σχετική βιβλιογραφία, αλλά και με φορείς κειμένων, με ανθρώπους. Πολλές φορές ήρθα αντιμέτωπος με το ερώτημα κατά πόσο είμαστε κονδυλιστές είτε γνωρίζουμε το έργο του Κονδύλη, είτε όχι. Το ερώτημα που τέθηκε και αναστοχαστικά άρχισε να απαντάται κατά την πορεία συγγραφής της παρούσας. Ο ντετερμινισμός που διέπει τις κοινωνικές σχέσεις λόγω του ιστορικού καθορισμού της υφής αυτών, αλλά και η έννοια του τυχαίου που τόσο απροσδόκητα εισβάλλει μερικές φορές στη ζωή μας, υπήρξαν μερικές από τις απαντήσεις.

Ωστόσο, σε κάθε περίπτωση, “ο Λένιν [πάντα θα] μας διδάσκει να καταπολεμούμε τις φλυαρίες περί «αναγκαιότητας». Όταν κάποιος αρχίζει να μιλά για «αναγκαιότητα», και υποστηρίζει πως αρχή και τέλος της ανθρώπινης πράξης καθορίζεται τάχα από σιδερένιους ιστορικούς νόμους – αντιμίλησέ του! Γιατί στέκεται μόνο στα γεγονότα κι επαινεί τη σημερινή κατάσταση πραγμάτων «αποδείχνοντας» την αναγκαιότητά της. «Όλα έπρεπε να ['] ρθουν καθώς ήρθαν. Ένα κι ένα κάνουν δ[ύ]ο - όσα γίνηκαν καλώς γινόμενα». Είναι ένας απολογητής. Πρέπει όμως με ακρίβεια να διαπιστώνεις τα δεδομένα: για ποιο κοινωνικό – οικονομικό σχηματισμό πρόκειται, και ποιες αντιθέσεις αυτός δημιουργεί. Αποκάλυψε τις ταξικές αντιθέσεις! Έτσι καθορίζεις και τη δική του τοποθέτηση. Καταπολέμησε τη σκοπιά του απολογητή!”⁹⁸¹

⁹⁸¹ Β. Brecht, *Για τη φιλοσοφία και το Μαρξισμό*, μτφ.: Β. Βεργωτής, Στοχαστής, Αθήνα, 1977, σελ. 31.

Πηγές

Κονδύλης⁹⁸²

A. (Ελληνόγλωσσες).

I. Μελέτες.

1. *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη. Από τον όψιμο Μεσαίωνα ως το τέλος του Διαφωτισμού*, Γνώση, Αθήνα, 1983.
2. *Ο Μαρξ και η αρχαία Ελλάδα*, Στιγμή, Αθήνα, 1984.
3. *Ο ευρωπαϊκός διαφωτισμός*, 2 τόμ., Θεμέλιο, Αθήνα, 1987.
4. *Ο νεοελληνικός διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1988.
5. *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή κι από τον φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1991.
6. *Ισχύς και απόφαση. Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών*, Στιγμή, Αθήνα, 1991.
7. *Πλανητική πολιτική μετά τον ψυχρό πόλεμο*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1992.
8. *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, Στιγμή, Αθήνα, 1992, 2000. [Έργο που γνώρισε 3μερή έκδοση στα γερμανικά: Το πρώτο μέρος του “Οι φιλόσοφοι και η ηδονή” ως εισαγωγή στη συλλογή κειμένων *Der Philosoph und die Lust*, Frankfurt am Mein, 1991, σελ. 11-34. Το δεύτερο μέρος του “Οι φιλόσοφοι και η ισχύς” ως εισαγωγή στη συλλογή κειμένων *Der Philosoph und die Macht*, Hamburg, 1992, σελ. 9-36. Το τρίτο μέρος, τέλος, “Ουτοπία και ιστορική πράξη”, αποτελεί συμβολή του Π. Κονδύλη στον τιμητικό για τα 70 χρόνια του καθηγητή Η. -J. Arndt τόμο *Festschrift für H. -J. Arndt zum 70. Geburtstag*, Bruchsal, 1993, σελ. 163-175.
9. *Θεωρία του πολέμου*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1997.
10. *Από τον 20^ο στον 21^ο αιώνα. Τομές στην πλανητική πολιτική περί το 2000*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1998.
11. *Επιστήμη, ισχύς και απόφαση*, Αθήνα, Στιγμή, 2001. [Πρωτοδημοσιευμένο στο περιοδικό *Δευκαλίων*, τεύχ. 12/2, 1994, σελ. 157-179].

⁹⁸² Η παράθεση της κωνδυλικής βιβλιογραφίας οφείλεται στους Α. Γ. Καΐση και Αμ. Καλιακάτσο και παρατίθεται εδώ ακριβώς σχεδόν σύμφωνα με τον τρόπο παράθεσης της στην εκεί αναφερόμενη εργογραφική σειρά (Εκδόσεις “Στιγμή”).

12. *Περί αξιοπρέπειας*, Αθήνα, Ίνδικτος, 2001. [Ελληνική έκδοση του “Würde”, λήμμα στο *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. v. O Brunner – W. Konze – R. Koselleck, τόμ. 7, Stuttgart, 1992, σελ. 645-677].
13. *Αντίδραση, Παλινόρθωση*, μτφ.: Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Ίνδικτος, 2001. [ελληνική έκδοση του “Reaktion, Restauration”, λήμμα στο *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. v. O Brunner-W. Conze-R. Koselleck, τόμ. 5, Stuttgart, 1984, σελ. 179-230].

II. Άλλες μελέτες - εισαγωγές σε θεωρητικά κείμενα – μεταφράσεις – αρθρογραφία - συλλογές κειμένων - επιλογισμοί.

14. “Εισαγωγή” στο: J. Burnham, *Η επανάσταση των διευθυντών*, μτφ.: Π. Κονδύλης, Κάλβος, Αθήνα, 1970, σελ. 9-24.
15. “Εισαγωγή” στο: N. Machiavelli, *Έργα*, μτφ.: Π. Κονδύλης, 2 τόμ., Κάλβος, Αθήνα, 1971-72, σελ. 15-187.
16. “Η παλιά και η νέα θεότητα”, *Σημειώσεις*, τεύχ. 13/14, 1978, σελ. 81-109.
17. “Οι φωτεινές και οι σκιερές πλευρές των οραμάτων”, *Σημειώσεις*, τεύχ. 17, 1979, σελ. 35-54.
18. “Ο ελληνικός διαφωτισμός και η έννοια της μεταφυσικής”, *Φιλοσοφία, Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα, τεύχ. 10-11, 1980-81, σελ. 422-432.
19. “Η Παρουσία του Πλάτωνα στο[ν] νεοελληνικό διαφωτισμό”, *Τα Ιστορικά*, τεύχ. 1, 1 (1983), σελ. 85-100.
20. “Εισαγωγή” στο: K. Marx, *Διαφορά της δημοκρίτειας και επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας*, μτφ.: Π. Κονδύλης, Γνώση, Αθήνα, 1983, σελ. 13-40.
21. “Εισαγωγή” στο: K. Marx-F. Engels, *Η Ελλάδα, η Τουρκία και το ανατολικό ζήτημα*, μτφ.: Π. Κονδύλης, Γνώση, Αθήνα, 1985, σελ. 13-80.
22. “Εισαγωγή” στο: G. Lichtenberg, *Επιλογή από τα «Sudelbücher»*, μτφ.: Π. Κονδύλης, Στιγμή, Αθήνα, 1992, σελ. 11-24.
23. “Εισαγωγή” στο: C. Pavese, *Επιλογή από το «Il mestiere di vivere»*, μτφ.: Π. Κονδύλης, Στιγμή, Αθήνα, 1993, σελ. 7-20.
24. “Εισαγωγή” στο: Montesquieu, *Το πνεύμα των νόμων*, 2 τόμ., μτφ.: Π. Κονδύλης-Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα, 1994, σελ. 21-89.
25. “Εισαγωγή” στο: Chamfort, *Επιλογή από το έργο του*, μτφ.: Π. Κονδύλης, Στιγμή, Αθήνα, 1994, σελ. 9-22.

26. “Ο μαρξισμός, ο κομμουνισμός και η ιστορία των ιδεών”, *Τα Ιστορικά*, τεύχ. 20, 1994, σελ. 3-18.
27. “Εισαγωγή” στο: Rivarol, *Επιλογή από το έργο του*, μτφ.: Π. Κονδύλης, Αθήνα, 1994, σελ. 8-26.
28. “Επιλεγόμενα” στο: C. Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, μτφ.: Π. Κονδύλης, Αθήνα, *Λεβιάθαν*, τεύχ. 15, 1994, σελ. 125-178.
29. “Δέκα ερωτήσεις στον Π. Κονδύλη”, *Λεβιάθαν*, τεύχ. 15, 1994, σελ. 11-27.
30. “Πόλεμος και πολιτική: Η θέση του Clausewitz”, *Λεβιάθαν*, τεύχ. 15, 1994, σελ. 29-50.
31. “Ο συντηρητισμός ως ιστορικό φαινόμενο”, *Λεβιάθαν*, τεύχ. 15, 1994, σελ. 51- 67.
32. “Η γένεση της διαλεκτικής”, *Λεβιάθαν*, τεύχ. 15, 1994, σελ. 69-70.
33. “Οφειλόμενες απαντήσεις”, *Λεβιάθαν*, τεύχ. 15, 1994, σελ. 103-130.
34. “Εννοιολογική σύγχυση και πολιτική εκμετάλλευση”, *Το Βήμα*, 3 Μαΐου 1998.
35. “Οι στοχαστές που επηρέασαν τη σκέψη μου”, *Ελευθεροτυπία*, 25 Ιούλη, 1998, σελ. 16.
36. *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης. Απαντήσεις σε 28 ερωτήματα*, Νεφέλη, Αθήνα, 1988. [Το πρώτο μέρος πρωτοδημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, τεύχ. 42, 1994 (2), σελ. 683-694. Στα φλαμανδικά (μτφ.), στο *De Uil van Minerva*, τεύχ. 11, 1994 (5), σελ. 105-120. Στα ελληνικά (μτφ.), στο *Λεβιάθαν*, τεύχ. 15, 1994, σελ. 11-27. Το δεύτερο, στο περιοδικό *Διαβάζω*, τεύχ. 384, Απρίλιος 1998, σελ. 122-137. Το τρίτο, στο περιοδικό *Νέα Κοινωνιολογία*, τεύχ. 25, Άνοιξη 1998, σελ. 17-36. Τις ερωτήσεις διατυπώνουν αντίστοιχα οι M. Terspra, Σπ. Τσακνιάς και Σπ. Κουτρούλης].
37. *Μελαγχολία και πολεμική. Δοκίμια και μελετήματα*, πρόλογος: R. Kosseleck, επιμ.: Κ. Κουτσουρέλης, Θεμέλιο και κληρονόμοι Π. Κονδύλη, Αθήνα, 2002. [Συλλογή κειμένων του Π. Κονδύλη. Το κείμενο “Η ερμηνεία του Hegel από τον George Lukács και ο εγγελισμός της Αριστεράς”, μτφ.: Μ. Παπανικολάου, δημοσιεύθηκε στα γερμανικά με την επιμέλεια του F. Horst στο περιοδικό *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, τεύχ. 48 (2), 2000, σελ. 341-350. Το κείμενο “Η παλιά και η νέα θεότητα πρωτοδημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Σημειώσεις* τεύχ. 13/14, 1978, σελ. 81-109. Το κείμενο “Οι φωτεινές και οι σκιερές πλευρές των οραμάτων” πρωτοδημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Σημειώσεις*, τεύχ. 17, 1979, σελ. 35-54. Στη συλλογή κειμένων περιλαμβάνονται το ανέκδοτο (και άτιτλο ως τότε) “Η μονοδιάστατη και η πολυδιάστατη θεώρηση του Διαφωτισμού”,

μτφ.: Κ. Κουτσοурέλης, 1990, και το “Η γερμανική ‘ιδιαίτερη πορεία’ και οι γερμανικές προοπτικές”, μτφ.: Κ. Κουτσοурέλης, (πρωτοδημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Westbildung, Chancen, und Risiken für Deutschland*, Berlin, 1993, σελ. 21-37). Το κείμενο “Οφειλόμενες απαντήσεις”, πρωτοδημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Λεβιάθαν*, τεύχ. 15, 1994, σελ. 103-130. Στη συλλογή κειμένων περιλαμβάνονται επίσης τα “Μελαγχολία και πολεμική”, πρωτοδημοσιευμένο στο περιοδικό *Entzauberte Zeit*, München, 1997, σελ. 281-299, και “Συλλογή εξεζητημένων και ασαφών κοινοτοπιών”, 1997. Τέλος, σε χωριστό επίμετρο, περιλαμβάνεται το παλαιότερο ελληνόγλωσσο γνωστό κείμενο του Π. Κονδύλη “Οι επαναστατικές ιδεολογίες και ο μαρξισμός”, ±1964].

38. *Παλιά και νέα Θεότητα. Μια συζήτηση για την ιδεολογία ανάμεσα στον Παναγιώτη Κονδύλη και στο περιοδικό Σημειώσεις*, Έρασμος, Αθήνα, 2003. [Συλλογή κειμένων του Π. Κονδύλη, Μ. Μαρκίδη, Γ. Λυκιαρδόπουλου, Στ. Ροζάνη. Το κείμενο “Η παλιά και η νέα θεότητα δημοσιεύθηκε στο τεύχ. 13/14, 1978, σελ. 81-109, το δε κείμενο “Οι φωτεινές και οι σκιερές πλευρές των οραμάτων” στο τεύχ. 17, 1979, σελ. 35-54].
39. *Το πολιτικό και ο άνθρωπος. Βασικά στοιχεία της κοινωνικής οντολογίας. Κοινωνική σχέση, κατανόηση, ορθολογικότητα*, Θεμέλιο, Αθήνα, 2007.

B. (Ξενόγλωσσες).

I. Μελέτες.

40. *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderling, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979.
41. *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Erns Klett Verlag für Wissen und Bildung GmbH, Stuttgart, 1984.
42. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, 1981, München, 1986.
43. *Konservativismus, Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986.
44. *Marx und die griechische Antike, Zwei Studien*, Manutius Verlag, Heidelberg, 1987.
45. *Theorie des Krieges. Clausewitz, Marx, Engels, Lenin*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
46. *Die neuzzeitliche Metaphysikkritik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990.

47. *Die Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*, Acta humaniora, Weinheim, 1991.
48. *Planetarische Politik nach dem kalten Krieg*, Akademie Verlag, Berlin, 1992.
49. *Montesquieu und der Geist der Gesetze*, Akademie Verlag, Berlin, 1996.
50. *Das Politische und der Mensch, (Grundzüge der Sozialontologie)*, Band 1: *Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität*. (Aus dem Nachlaß herausgeben von Falk Horst), Akademie Verlag, Berlin, 1999.

II. Άλλες μελέτες – αρθρογραφία – λήμματα σε φιλοσοφικά λεξικά – επιλογισμοί.

51. “Reaktion, Restauration”, λήμμα στο *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. v. O Brunner-W. Conze-R. Koselleck, τόμ. 5, Stuttgart, 1984, σελ. 179-230.
52. “Nachwort” στο K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, τόμ. 3 (Neuzeit bis Kant), Hamburg, 1990, σελ. 328-345.
53. “Einleitung” στο P. Kondylis (Hg.), *Der Philosoph und die Lust*, Frankfurt am Mein., 1991, σελ. 11-34.
54. “Einleitung” στο P. Kondylis (Hg.), *Der Philosoph und die Macht*, Hamburg, 1991, σελ. 9-36.
55. “Würde”, λήμμα στο *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. v. O Brunner – W. Konze – R. Koselleck, τόμ. 7, Stuttgart, 1992, σελ. 645-677.
56. “Utopie und geschichtliches Handeln”, συμβολή του Π. Κονδύλη στο *Festschrift für H. –J. Arndt zum 70. Geburtstag*, Bruchsal, 1993, σελ. 163-175.
57. “Der deutsche ‘Sonderweg’ und die deutschen Perspektiven”, *Westbildung, Chancen, und Risiken für Deutschland*, 1993, σελ. 21-37.
58. “Marxismus, Kommunismus und die Geschichte des 20. Jh.s”, H. Fleischer (Hg.), *Der Marxismus in seinem Zeitalter*, Leipzig, 1994, σελ. 14-36.
59. “Montesquie: Naturrecht und Gesetz”, *Der Staat*, τεύχ. 33, 1994, σελ. 351-372.
60. “Nur Intellektuelle behaupten, das Intellektuelle die Welte besser verstehen als alle anderen”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, τεύχ. 42, 1994, σελ. 683-694.

61. "Wissenschaft, Macht und Entscheidung", H. Stachowiak (Hg.), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, τεύχ. 5, Hamburg, 1995, σελ. 81-101.
62. "Jurisprudenz, Ausnahmezustand und Entscheidung", *Der Staat*, τεύχ. 34, 1995, σελ. 325-356.
63. "Europa an der Schwelle des 21. Jahrhunderts. Eine weltgeschichte und geopolitische Betrachtung", TUMULT, *Schriften zur Verkehrswissenschaft*, τεύχ. 22, 1996, σελ. 7-21.
64. "Universalismus, Relativismus und Toleranz in der westlichen Massendemokratie und ihrem geistigen Leben", *Dialektik*, 1996 (3), σελ. 11-21.
65. "Melancholie und Polemik", L. Heidbring (Hg.), *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*, München, 1997, σελ. 281-299.
66. "Die Hegelauffassung von Lukács und der marxistische Linkshegelianismus", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, τεύχ. 48 (2), 2000, σελ. 341-350.
67. "Zur geistigen Struktur der utopischen Konstruktion 16. und 17. Jahrhunderts", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, τόμ. 51 (2), 2003, σελ. 299-310.
68. "Was heißt schon westlich?", άρθρο στην *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. (χ.χ.).

Άλλες Πηγές.

Adorno

I. Ελληνόγλωσσες.

Adorno, T. W., *Αισθητική Θεωρία*, μτφ.: Λ. Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000.

Adorno, T. W., *Τρεις μελέτες για τον Hegel*, μτφ.: Ν. Λίβος, Κριτική, Αθήνα, 1992.

Αριστοτέλης

I. Ελληνόγλωσσες.

Αριστοτέλους, *Αναλυτικά Ύστερα*.

Αριστοτέλους, *Ηθικά Ευδήμεια*.

Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*.

Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*.

Αριστοτέλους, *Περί Ερμηνείας*.

Αριστοτέλους, *Πολιτικά*.

Αριστοτέλους, *Προτρεπτικός*.

Αριστοτέλους, *Ρητορική*.

Αριστοτέλους, *Σοφιστικοί Έλεγχοι*.

Αριστοτέλους, *Τοπικά*.

II. Ξενόγλωσσες.

Opera I- IV. Ex recensione, I. Bekkeri, edit. Academica Regia Borusica, 1831-1870, Berlin: W. Gruyter, 1960-1987 (fotomechanischer Nachdruck).

Λαέρτιος Διογένης

I. Ελληνόγλωσσες.

Λαέρτιος Διογένης, *βιβλ. IX*, 20.

Πλάτων

I. Ελληνόγλωσσες.

Πλάτωνος, *Απολογία*.

Πλάτωνος, *Γοργίας*

Πλάτωνος, *Θεαίτητος*.

Πλάτωνος, *Παρμενίδης*.

Πλάτωνος, *Πολιτεία Ζ*.

Πλάτωνος, *Πρωταγόρας*.

Πλάτωνος, *Σοφιστής*.

Goethe

I. Ελληνόγλωσσες.

Goethe, J. W., *Επιλογή από τα Maximen und Reflexionen*, μτφ.: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Κ. Μπέτσεν, Στιγμή, Αθήνα, 1993.

Habermas

I. Ελληνόγλωσσες.

Habermas, J., *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας*, μτφ.: Λ. Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα, 1997.

Habermas, J., “Η κριτική της μεταφυσικής ως υπονόμηση του δυτικού ορθολογισμού: Heidegger” (σελ. 169-202) στο έργο *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας. Δώδεκα παραδόσεις*, μτφ.: Λ. Αναγνώστου, Α. Καραθανάση, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 19931.

II. Ξενόγλωσσες.

Habermas, J., - Luhmann, N., *Theorie der Gesselschaft oder Sozialtechnology*, Frankfurt, 1971.

Hegel

I. Ελληνόγλωσσες.

Hegel, G., *Η επιστήμη της Λογικής*, Α' τόμ., εισ., μτφ., σχ.: Δ. Τζωρτζόπουλος, Δωδώνη, Αθήνα, 1998.

II. Ξενόγλωσσες.

Hegel, G. W. H., *Philosophy of Right*, μτφ.: Knox, T. M., Oxford University Press, Oxford, 1981.

Heidegger

I. Ελληνόγλωσσες.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, χ.χ., στα ελληνικά *Είναι και Χρόνος*, μτφ.: Γ. Τζαβάρας, 2 τόμοι, Αθήνα, Δωδώνη, τόμ. 1^{ος} 1978, τόμ. 2^{ος} 1985.

Hobbes

I. Ελληνόγλωσσες.

Hobbes, Th., *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, μτφ. Α' τόμ.: Γρ. Πασχαλίδης, Αιμ. Μεταξόπουλος, Β' τόμ.: Γ. Δημητρακόπουλος, Αιμ. Μεταξόπουλος, εισαγ.: Αιμ. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1989.

II. Ξενόγλωσσες.

Hobbes, Th., *De Corpore*.

Hobbes, Th., *De Cive*.

Hobbes, Th., *Elements of Law*.

Hobbes, Th., *Six Lessons*.

Hume

I. Ξενόγλωσσες.

Hume, D., *An Inquiry Concerning Human Understanding*, L.A. Selby – Bigge / P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1978.

Hume D., *A treatise on the Human Nature*, P. Nidditch (επ.), Clarendon Press, Oxford, 1989].

Hutcheson

I. Ξενόγλωσσες.

Hutcheson, F., *A System of Moral Philosophy* (Glasgow, 1775₁), ed.: G. Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 1990.

Hutcheson, F., *An inquiry into the Original of our Ideas of sense of Beauty and Virtue; In Two Treatises: I. An inquiry concerning Beauty, Order & c. II. An inquiry concerning Moral Good and Evil*, London, Dublin, 1725₁, (rev. 1726, 1729, 1738).

Kant

I. Ελληνόγλωσσες.

Kant, I., *Δοκίμια*, εισ., μτφ., σχόλ.: Ε. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα, 1971.

Kant, I., *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, μτφ.: Α. Γιανναράς, Παπαζήσης, Αθήνα, 1979.

Kant, I., *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, εισαγ., μτφ., σχόλια: Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2002.

Kant, I., *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφ.: Κ. Ανδρουλιδάκης, Εστία, Αθήνα, 2004.

Lenin

I. Ξενόγλωσσες.

Lenin, W. I., *Zur Frage der Dialektik*, (1915), *LW*, τ. 38.

Lenin, W. I., *Gesamfrussicher Kongress für ausserschulische Bildung* (1919), *LW*, τόμ. 29.

Lenin, W. I., *Freiheit der Kritik, Einheit der Aktionen*, (1906), *LW*, τ. 11.

Lenin, W. I., *Über die Junius-Broschüre*, (1916), *LW*, τόμ. 22.

Mandeville

I. Ξενόγλωσσες.

Mandeville, B., *The Fable of the Bees: or, Private Vices Public Benefits*, London 1714-1723.

Marcuse

I. Ελληνόγλωσσες.

Marcuse, H., *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied, 1967, (στα ελληνικά *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος*, μτφ.: Μπ. Λυκούδης, Παπαζήσης, Αθήνα, 1971).

Marx

I. Ελληνόγλωσσες.

Marx, K., *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας (Grundrisse)*, μτφ.: Δίβαρης, Δ., Στοχαστής, Αθήνα, 1989.

Marx, K., *Η αθλιότητα της φιλοσοφίας. Απάντηση στη Φιλοσοφία της αθλιότητας του M. Proudhon*, Αναγνωστίδης, Αθήνα, χ.χ.

II. Ξενόγλωσσες.

Marx, K., *Grundrisse* 1857/58.

Marx, K., *MEW* 4.

Marx, K., *MEW* 13.

Marx, K., *MEW* 19.

Marx, K., *MEW* 23.

Marx, K., *MEW* 25.

Marx, K., *MEW* 26.2.

Marx, K., *Theorien über den Mehrwert*, 1861-63, *MEW* 26, 3

Marx, K., *MEW* 29.

Rawls

I. Ξενόγλωσσες.

Rawls, J., *Collected Papers*. (ed. S. Freeman), Harv. U. Press, Cambridge Massachussets, London, England, 1999.

Schmitt

I. Ελληνόγλωσσες.

Schmitt, C., *Η έννοια του Πολιτικού*, μτφ., εισαγ.: Α. Λαβράνου, επιμ.: Γ. Σταμάτης, Κριτική, Αθήνα, 1988.

Schmitt, C., *Η Θεωρία του Αντάρτη. Παρεμβολή στην Έννοια του Πολιτικού*, μτφ.: Σ. Χασιώτη, επιμ.: Κ. Καλφόπουλος, Πλέθρον, Αθήνα, 1990.

II. Ξενόγλωσσες.

Schmitt, C., *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, Berlin und Leipzig, 1927.

Schmitt, C., “Gesunde Wirtschaft im starken Staat”, δημοσιευμένη στο περιοδικό *Mitteilungen des Vereins zur Wahrung der gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen in Rheinland und Westfalen* («Langnamverein»), Heft 21, Ιαν. 1932.

Smith

I. Ελληνόγλωσσες.

Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford University Press, 1976, [στα ελληνικά: *Η θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* (Αποσπάσματα), απόδοση: Δ. Πυλαρινός, Θεώρηση μετάφρασης: Μ. Αγγελίδης, Δ. Γράβαρης, στο συλλογικό *Κείμενα Πολιτικής Οικονομίας και Θεωρίας της Πολιτικής*, επιμ.: Μ. Αγγελίδης, Κ. Ψυχοπαίδης, Εξάντας, Αθήνα, 1992.

II. Ξενόγλωσσες.

Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed.: E. Cannan, Vol. 1, 2, London, 1961.

Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, ed.: D. Raphael – A. Macfie, Oxford, 1976.

Spinoza

I. Ελληνόγλωσσες.

Ηθική, μτφ.: Ν. Κουντουριώτου, Φέξης, Αθήνα, 1913.

Ηθική, μτφ.: Μ. Ζωγράφου, Πέλλα, Αθήνα, χ.χ.

Πολιτική Πραγματεία, μτφ.: Α. Ι. Στυλιανού, εισαγ.: Γ. Βώκος, επίμ.: Έ. Balibar, Πατάκης, Αθήνα, 2000, 1996.

Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης, μτφ.: Β. Jacquemart, Β. Γρηγοροπούλου, επιμ., σχ., επίμ.: Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα, 2000.

II. Ξενόγλωσσες.

Opera, Carl Gebhardt, Carl Winter Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1925.

Œuvres Complètes, Texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Gallimard, συλλογή “Bibliothèque de la Pléiade”, Étampes, 1962.

L'Éthique/Ethica, texte original et traduction nouvelle par B. Pautrat, Éditions Du Seuil, Paris, 1988-janvier 1999.

Ethique, Introduction, traduction, notes et commentaires par R. Misrahi, P.U.F., Paris, 1990.

Weber

I. Ελληνόγλωσσες.

Weber, M., *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών*, μτφ. Α. Γρηγορογιάννης, τομ. Β', National Center of Social Research, Αθήνα, 1972. Πρώτη δημοσίευση περιοδικό *Logo*, 1913. (Περιλαμβάνεται στις *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1951).

Weber, M., *Βασικές Έννοιες Κοινωνιολογίας*, εισ. δοκίμιο, μτφ.: Μ. Γ. Κυπραίος, Κένταυρος, Αθήνα, 1983.

Weber, M., *Wissenschaft als Beruf*, Nachwort von Friedrich Tenbruck, Stuttgart, 1995, στα ελληνικά, *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, στο Max Weber, *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών*, μτφ.: Αχ. Γρηγορογιάννης, Αθήνα, 1972, σελ. 139-168 [ή μτφ. από τον Μ. Γ. Κυπραίό (στην οποία και παραπέμπω), Παπαζήσης, Αθήνα, χχ., σελ. 95-128.

Weber, M., “Σχετικά με ορισμένες κατηγορίες της κατανοούσας κοινωνιολογίας”, μτφ.: Θ. Βασιλείου, στο *Επιστημολογία των κοινωνικών Επιστημών*, επιμ.: Γ. Κουζέλης, Κ. Ψυχοπαίδης, Αθήνα, Νήσος, 1996, σελ. 137-190, (περιλαμβάνεται στα *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1951).

Weber, M., *Critic of Stammler*, translated with introductory essay by Gay Oakes, The Free Press, New York, 1977, στα ελληνικά *Κριτική της Θεωρίας του Stammler*, εισ., μτφ., σχ.: Μ. Γ. Κυπραίος, Παπαζήσης, Αθήνα, χχ., σελ. 164-200.

II. Ξενόγλωσσες.

Weber M., *Wirtschaft und Gessellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, χ.χ.

Weber, M., *The Methodology of the Social Sciences*, The Free Press, New York, 1949.

Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1951.

Weber, M., *Economy and Law (Sociology of Law)*, στο Max Weber, *Economy and Society*, επ. G. Roth, C. Wittich, University of California Press, 1978.

Wittgenstein

I. Ελληνόγλωσσες.

Wittgenstein, L., *Πολιτισμός και Αξίες*, μτφ.: Μ. Δ. Μονάχου, Κ. Κωβαίος, σχ., επιμ.: Κ. Κωβαίος, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2000.

Wittgenstein, L., *Διάλεξη Περί Ηθικής*, μτφ., εισ., σχ.: Κ. Κωβαίος, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2000.

Λεξικά

Ετυμολογικά, ονομαστικά, ορθογραφικά, συνωνύμων, συγγενικών, κ.λ.π..

Γεωργοπαπαδάκος, Α. *Το μεγάλο μονοτονικό λεξικό της νεοελληνικής γλώσσας*, Μαλλιάρης, Αθήνα, 1984, [19781].

Γιοβάνης, Χ., “Θησαυρός όλης της Ελληνικής Γλώσσας”, ‘Παγκόσμιος Εκδοτικός Οργανισμός ΑΕΒΕ’, Αθήνα, χχ..

Liddel H. G- Scott R., *Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας*, Σιδέρης, Αθήνα, χχ..

Σταματάκος, Ι., *Λεξικόν Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήναιον, Αθήνα, 1949.

Τεγόπουλος – Φυτράκης, *Ελληνικό Λεξικό*, Αρμονία, Αθήνα, 1990.

Φιλοσοφίας.

Audi, R., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Auroux, S., *Les Notions Philosophiques, Encyclopédie Philosophique Universelle, Dictionnaire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

Ritter, J., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schabe & Co., Basel, 1972.

Rosenthal, M. – Yudin, P., *A Dictionary of Philosophy*, R. Dixon, M. Saifuiin (ed.), Progress Publishers, Moscow, 19671.

Ξενόγλωσσα.

Αγγλικής

Stavropoulos, D. N. & Hornby, A. S., *Oxford English – Greek Learner’s Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Makrantonaki – Farasa, M., *Glossary of English Theological Terms*, Δεδούσης, Θεσσαλονίκη, 1996.

Γαλλικής

Lust, C. – Παντελοδήμος, Δ., *Γαλλο - ελληνικό λεξικό*, ed. supervisée par M. Georgiou avec la collaboration de P. Didiez, Kauffmann, Paris, 1996.

Γερμανικής

Wend, H. F., *Langenscheidts Taschenwörterbuch der neungriechischen und deutschen Sprache*, Berlin, München, Wien, Langenscheidt, Zürich, 1985 (Völlige Neubearbeitung).

Λατινικής

Κουμανούδης, Στ., *Λεξικόν Λατινοελληνικόν, μετά συνωνύμων και αντιθέτων της Λατινικής*, Γρηγόρης, Αθήνα, 2002.

Επιλογή Βιβλιογραφίας

Α. Γενικά.

Ι. Ελληνόγλωσση.

Αγγελίδης, Μ., *Φιλελευθερισμός. Κλασικός και Νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο νεοφιλελεύθερο επιχείρημα*, Ίδρυμα Σ. Καράγιωργα, Αθήνα, 1993.

Βενιζέλος, Ευ., *Γενικό συμφέρον και περιορισμός του συντάγματος δικαιωμάτων*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1990.

Βενιζέλος, Ευ., *Προς μία μετα-αντιπροσωπευτική δημοκρατία. Οι θεσμικές προϋποθέσεις μίας άλλης πολιτικής*, Πόλις, Αθήνα, 2008.

Βλαστός, Γ., *Σωκράτης: Ειρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος*, μτφ.: Π. Καλλιγιάς, προλ.: Α. Νεχαμάς, Εστία, Αθήνα, 1993, 2.

Δημητρίου, Στ., *Θεμελίωση και ανασκευή. Επιχείρημα, νοηματική ταυτότητα και φιλοσοφική αξιολογία*, προλ.: Κ. Ψυχοπαίδης, Εστία, Αθήνα, 2003, 1.

Δρόσος, Δ., *Αγορά και κράτος στον Α. Smith. Κριτική στην αναδρομική θεμελίωση του νεο-φιλελευθερισμού*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1998, [1994].

Κόντος, Π., *Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία. Φρόνησις, Τέχνη, Σοφία*, Κριτική, Αθήνα, 2000.

Κορλίρας, Π., *Φιλοσοφία της Πολιτικής Οικονομίας*, Γνώση, Αθήνα, 1991.

Κουζέλης, Γ., - Ψυχοπαίδης, Κ., (επιμ.), *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, Νήσος, Αθήνα, 1996.

Κυριαζόπουλος, Σπ. Δ., *Πολιτικά αίτια της ηθικής του Αριστοτέλους*, Ιωάννινα, 1971.

Λάζος, Π., *Karl Marx. Η προβληματική της θεωρητικής συστηματοποίησης της σκέψης του*, Οδυσσεάς, Αθήνα, 2010.

Λογοθέτης, Ι. Κ., *Η Φιλοσοφία των Πατέρων και του μέσου αιώνας, χ.ε.*, Αθήνα, 1934.

Μαγγίνη, Γκ., *Ο Χάμπερμας και οι νεοαριστοτελικοί. Η ηθική του διαλόγου στον J. Habermas και η πρόκληση του Νεοαριστοτελισμού*, επιμ.: Στ. Βιρβιδάκης, Κων. Καβουλάκος, Πατάκης, Αθήνα, 2006.

Μάνεσης, Αριστ. Ι. - Παπαδημητρίου, Γ., *Το σύνταγμα του 1975/1986*, Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή, 1989.

Μελά, Λ., *Το πρόβλημα της δικαιολόγησης των αρχών δικαιοσύνης: Συναίνεση και δεσμευτικότητα*, διδ. διατρ., Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2003.

- Μπιτσάκης, Ε., *Δρόμοι της Διαλεκτικής*, Άγρα, Αθήνα, 2003.
- Νούτσος, Π., *Ο νομιναλισμός. Οι κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*, Κέδρος, Αθήνα, 1980.
- Νούτσος Π., *N. Machiavelli. Πολιτικός Σχεδιασμός και Φιλοσοφία της Ιστορίας*, (διδ. διατριβή επί υφηγεσία), Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, 1983, [19821].
- Νούτσος, Π., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Τα όρια της διακινδύνευσης*, Ελλ. Γράμματα, Αθήνα, 2005.
- Παναγόπουλος, Κ., *Διάγραμμα Αστικού Δικαίου. Εισαγωγή στο δίκαιο και στο αστικό δίκαιο*, Σάκκουλας, Αθήνα, 1999.
- Πελεγρίνης, Θ., *Η θεμελίωση του Ηθικού Βίου*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1986.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ., (εισαγωγή στο “Ο Πυρρωνισμός”, στο *Σέξτος ο Εμπειρικός. Πυρρώνειες Υποτυπώσεις Α’*), μτφ.: Στ. Δημόπουλος, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2002.
- Σούρλας, Π. Κ., *Νομοθετική θεωρία και Νομική επιστήμη. Η σημασία της πρακτικής φιλοσοφίας κατά τη θέση και την εφαρμογή του δικαίου*, Σάκκουλας, Αθήνα, 1981.
- Φαράκλας, Γ., *Θέση και Αλήθεια*, Κριτική, Αθήνα, 1997.
- Φαράκλας, Γ., *Νόημα και Κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα, 2007.
- Ψυχοπαίδης, Κ., *Το πρόβλημα της θεμελίωσης μιας κριτικής του Θεσμικού Λόγου και η καντιανή διαλεκτική*, Έρασμος, Αθήνα, 1976.
- Ψυχοπαίδης, Κ., *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα, 1994.
- Ψυχοπαίδης, Κ., *Κανόνες και αντινομίες μέσα στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα, 1999.
- Ψυχοπαίδης, Κ., *Κριτική Φιλοσοφία και λογική των θεσμών. Έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφ.: Ο. Σταθάτου, Εστία, Αθήνα, 2001.
- Brecht, B., *Για τη φιλοσοφία και το Μαρξισμό*, μτφ.: Β. Βεργωτής, Στοχαστής, Αθήνα, 1977.
- Cazneuv, J., *Δέκα μεγάλοι σταθμοί της Κοινωνιολογίας*, Πύλη, Αθήνα, 1979.
- Châtelet, F., *Η φιλοσοφία. Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη*, (τόμ. Α’), μτφ.: Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα, 1982.
- Deuleuze, G., *Spinoza, Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ.: Κ. Καψαμπέλη, επιμ.: Γ. Βώκος – Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα, 1993.

- Düring, I., *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, (2 τόμ.), μτφ.: Π. Κοτζιά-Παντελή (Α' τόμ.), Α. Γ. Κατσιβελας (Β' τόμ.), Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1994, [19661].
- Eco, U., *Η σημειολογία στην καθημερινή ζωή*, Μαλλιάρης-Παιδεία, Θεσσαλονίκη, 1992, [19881].
- Feyerabend, P., *Ενάντια στη μέθοδο*, μτφ.: Γρ. Καυκαλάς, Γ. Γκουνταρούλης, εισ., επιμ.: Γ. Γκουνταρούλης, Σύγχρονα Θέματα, Αθήνα, 19751).
- Glaserapp, H., De, *Παγκόσμια Ιστορία των Θρηκειών*, μτφ.: Νικ. Βρεττάκος, Βιβλίοαθηναϊκή, Αθήνα, χ.χ.
- Guthrie, W. K. C., *Σωκράτης*, μτφ.: Τ. Νικολαΐδης, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1990.
- Guthrie, W. K. C., *Οι σοφιστές*, μτφ.: Δ. Τσεκουράκης, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1991, [19891].
- Κουγέ, Α., *Δυτικός Πολιτισμός. Η άνθιση της επιστήμης και της τεχνικής*, μτφ.: Β. Κάλφας, Ζ. Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα, 1991.
- Κουγέ, Α., *Από τον κλειστό κόσμο στο άπειρο σύμπαν*, μτφ.: Π. Λαμψιάς, επιμ.: Η. Π. Νικολούδη, Ευρύαλος, Αθήνα, 1989.
- Kuhn, Th., *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, Σύγχρονα Ρεύματα, Θεσσαλονίκη, 1981.
- Martin, G., *Πλάτων*, μτφ.: Φ. Πρεβεδούρου, μτφ. αρχ. κειμ.: Β. Παπαδή, Πλέθρον, Αθήνα, 19911.
- Monk, R., *Το χρέος της μεγαλοφυΐας*, μτφ.: Γρ. (Ν.) Κονδύλη, επιμ.: Κ. Κωβαίος, Scripta, Αθήνα, 1999.
- Nestle, W., *Von Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Aalen, Scientia, 1966 (19401), [στα ελληνικά *Από τον Μύθο στον Λόγο. Η εξέλιξη της ελληνικής σκέψης από τον Όμηρο ως τη σοφιστική και τον Σωκράτη*, (Φιλοσοφική και Πολιτιστική Βιβλιοθήκη, τεύχ. 57), μτφ.: Α. Γεωργίου, τόμ. Α' – Β', Γνώση, Αθήνα, 1999].
- Rorty, R., *Η αριστερή σκέψη στην Αμερική του 20^{ου} αιώνα, «Πραγματώνοντας τη σκέψη μας»*, μτφ. στα ελλ.: Θ. Χατζόπουλος, επίμ.: J. Habermas, (μτφ. επιμ.: Κ. Καβουλάκος), Πόλις, Αθήνα, 2000.
- Saussure, de F., *Cours de linguistique générale*, (Édition Préparée par Tullie de Mauro, postface de Louis-Jean Calvet), Payot, (Paris), Blv. Saint-Germain, 1986, (στα ελληνικά *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*, πρόλ., μτφ., σχόλ., σημ.: Φ. Δ. Αποστολόπουλου, Παπαζήσης, Αθήνα, 19791).
- Strauss, L., *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφ.: Στ. Ροζάνης, Γερ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988.

Suber, P., *Οι Σκεπτικοί, Αναγνωστικό της αρχαίας σκεπτικής φιλοσοφίας. Εισαγωγή στον κλασικό σκεπτικισμό*, μτφ.: Γ. Αβραμίδης, Στ. Δημόπουλος, Δ. Τσιτσικλή, επιμ.: Γ. Αβραμίδης, Θύραθεν, Αθήνα, 2003.

Taylor, A., *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1992, [1990].

Willke, H., *Εισαγωγή στη συστημική θεωρία*, μτφ.: Ν. Λίβος, Κριτική, Αθήνα, 1996.

Wildelband W., – Heimsoeth, H., *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, μτφ.: Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1991.

II. Ξενόγλωσση.

Bett, R., *Pyrrho. His antecedents and his legacy*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Bloch, E., *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte (1912-13), Werke*, τ. 12 (1977).

Cantor, N. G., *The Civilization of the Middle Ages*, [A completely Revised and Expanded Edition of *Medieval History*, (*The Life and Death of a Civilization*), Harper Perennial, (A Division of Harper Collins Publishers)], 1992.

Coleridge, S. T., «The Idea of the Constitution: On the Constitution of the Church and State, According to the Idea of Each (1829), στο J. Morrow, (επ.), *Coleridge's Writings*, Macmillan, London, 1990.

Dumont, J - P., *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, 1972.

Giraudoux, J., *La Guerre de Troie n' aura pas lieu*, Larousse, Paris, 1935, (στα ελληνικά *Ο Πόλεμος της Τροίας δεν θα γίνει*, εισαγ., μτφ.: Μ. Λάζου, Δωδώνη, Αθήνα, χ.χ.).

Glock, H. J., *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford 1996.

Gobbeti, D., *Private and Public: Individuals, households and body politic in Locke and Hutcheson*, Routledge, London, 1992.

Hayek, Friedrich A., von, *Law, Legislation and Liberty*, τόμ. 3, Routledge and Kegan Paul, London, 1982.

Hayek, F. A., *The Fatal Conceit, The Errors of Socialism*, επ.: W. W. Bartley III, Routledge, London, 1990.

Horkheimer, M., “Wertfreiheit und Objektivität – Max Weber”, *Gesammelte Schriften*, τόμ. 8 (Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1873), Frankfurt, 1985.

Kelsen, H., *Hauptproblemen der Staatsrechtslehre*, 1911.

- Kelsen, H., *Das Problem der Souveränität*, 1920.
- Kelsen, H., *Der Soziologische und der Juridistische Staatsbegriff*, 1928.
- Kosseleck, R., *Staat und Gesellschaft in Preußen 1815 bis 1848*, στη σειρά συγγραμάτων *Industrielle Welt I*, του Werner Conze, Ernst Klett, Στουτγάρδη, 1962.
- Kunz, J. L., *Kriegsrecht und Neutralitätsrecht*, 1935.
- Lacroix, J., *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris, 1970.
- Macaulay, T. B., *Mill's Essay on Government: Utilitarian Logic and Politics*, (περιλαμβάνεται στο T.B. Macaulay, *Bentham's defence of Mill: Utilitarian System of Philosophy*, Edinburg Review, (Ιούνιος 1989), στο J. Lively / J. Rees.
- Mill J. S., *The Logic of the Moral Sciences*, Duckworth, London, 1987.
- Mises, L., von, *Human Action, A Treatise on Economics*, William Hodge & Co., London, 1949.
- Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford, 1980.
- Nozick, R., *Philosophical explanations*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Park, R. – Burgess, E., *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, 1921.
- Robichez, J., *Le théâtre de Giraudoux*, Paris, Société d' édition d' enseignement supérieur, Paris V, 1976.
- Schütz, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt, 1974, [1932].
- Stockhammer, M., *Zeitung für öffentliches Recht*, 1953.
- Turner, J. H., *A Theory of Social Interaction*, Stanford, 1988.
- Vlastos, G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Vulliaud, P., *Spinoza d' après les livres de sa bibliothèque*, Chacornac, Paris, 1934.
- Waissman, F., *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*, μτφ. στα αγγλ.: J. Schulte, B. Mac Guinness, Blackwell, Oxford, 1979.
- Whately, R., *Introductory Lectures on Political Economy*, London, 1832.
- Winckelmann, J., *Legitimität und Legalität*, 1952.
- Woodhouse A. S. P., (επιμ.), *Puritanism and Liberty. Being the Army Debates (1647 – 1649) από τα χειρόγραφα "Clarke"*, με συμπληρωματικά έγγραφα, London, 1938.

Για τον Hobbes.

I. Ελληνόγλωσση.

Αγγελίδης, Μ., *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Τ. Hobbes-John Locke*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1994.

Πατέλλη, Ι., *Η φιλοσοφία του Hobbes, Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1995.

Moreau, P. F., *Hobbes: Philosophie, Science, Religion*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, στα ελληνικά *Χομπς: Φιλοσοφία Επιστήμη, Θρησκεία*, μτφ.: Ν. Μουντζούρογλου, επιμ.: Ελ. Ποταμιάνου, Πατάκης, Αθήνα, 2001, [1989].

II. Ξενόγλωσση.

Bredenkamp, H., *Thomas Hobbes visuelle Strategien*, Berlin, 1999.

Krailsheimer, A., *Studies in Self-Interest, From Descartes to Bruyère*, Oxford, 1962.

Sorel, T., (ed). *The Cambridge companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Strauss, L., *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1936.

Wolin, S., *Political and Vision*, Boston, 1961.

Για τον Hegel.

I. Ξενόγλωσση.

Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution*, Westdeutscher Verlag, Κολωνία και Οπλάντεν, 1957.

Για τον Lenin.

I. Ελληνόγλωσση.

Κ. Τσέτκιν, *Το ζήτημα των διανοουμένων. Συνομηλίες με το[v] Λένιν*, Πορεία, Αθήνα, 1977.

Για τον Marx.

I. Ελληνόγλωσση.

Νούτσος, Π., *Κ. Marx, Ο κριτικός της ιδεολογίας*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1988.

II. Ξενόγλωσση.

Böckler, St., – Weiss, Joh., “Marx oder Weber. Zur Aktualisierung einer Kontroverse”, (συλλογή άρθρων) στο *Beitrage zur sozialwissenschaftlichen Forschung*, τόμ. 100, Westdeutscher Verlag, 1987.

Clarke, S., *Marx, Marginalism, and Modern Sociology – From Adam Smith to Max Weber*, 2^η έκδ., Macmillan, London, 1991.

Lotter, K., Meiners, R., Treptow, E., *Marx-Engels. Begriffslexikon*, C. H Verlag, München.

Loewenstein, Julius, I, *Marx against Marxism* (transl. from German by Henry Drost), Routledge and Kegan Paul, London, 1902.

Worsley, P., *Marx and Marxism*, E. Horwood, Chishester, 1982.

Για τον Schmitt.

I. Ξενόγλωσση.

Maus, I., *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und Aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*, 2 Ausg., München, 1980.

Neumann, V., *Der Staat im Bürgerkrieg. Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffs in der Politischen Theorie Carl Schmitts*, Frankfurt am Main - New York, 1980.

Για τον Weber.

I. Ελληνόγλωσση.

Τερλεξής, Π., *Max Weber, Το ζεμάγεμα του κόσμου*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1999.

II. Ξενόγλωσση.

Lask, W. L. , *M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, 1924.

Άρθρα.

Σε φιλοσοφικά περιοδικά.

A. Γενικά

Ελληνόγλωσσα.

Γαλανάκη, Ρ., “Ιστορία, συλλογική ταυτότητα, αντίληψη για τον άλλο”, *Πολίτης*, τεύχ. 118, 1994, σελ. 49-52.

Γεωργιάδου, Β., “Ο Παναγιώτης Κονδύλης και η ‘Πολιτική’”, *Επιστήμη και Κοινωνία, Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, τεύχ. 2-3, Άνοιξη-Φθινόπωρο 1999, σελ. 261-268.

Γιακουμής, Στ., “Διαλεκτική Θεώρηση των εγκλημάτων”, *Φιλοσοφία και Παιδεία*, έτος 4^ο, τεύχ. 47-48, Μάιος-Αύγουστος 2008, σελ. 41-43.

Δεληβογιατζής, Σ., “Η επιστροφή της διαλεκτικής και η θέση της φιλοσοφίας”, *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τόμ. 6, τεύχ. 18, Σεπτέμβριος 1989, σελ. 250-261.

Δεληβογιατζής, Σ., “Θετική και αρνητική διαλεκτική (Η Αριστοτέλης και Hegel)”, στο συλλογικό *Αριστοτέλης, Είκοσι οκτώ ομόκεντρες μελέτες, Αφιέρωμα στον J. P. Anton*, τόμ. Α’, επιμ.: Γ. Αραμπατζής, εκδ.: Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, Παπαδήμας, Αθήνα, 2003, σελ. 71-85.

Δημητρίου, Στ., “Σύμβαση και Αλήθεια στη «μεταφιλοσοφία» του Rorty: Από τον φιλοσοφικό σχετικισμό στα «γλωσσικά παίγνια» της πραγματιστικής ουτοπίας”, *Δευκ.*, τεύχ. 16/2, Δεκέμβριος 1998, σελ. 149-179.

Δραγώνα - Μονάχου Μ., “Οι ηθικοί αφορισμοί του Wittgenstein: Τα σύγχρονα «εις εαυτόν» ή πώς «κουβεντιάζεται» η σιωπή”, επιστ. επετ. *Φιλοσοφία*, (Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας), τόμ. 10-11, Αθήνα, 1981, σελ. 433-482.

Δρόσος, Δ., “Κοινωνία ή Αγορά; Ο αξιολογικός ατομισμός του νεοφιλελευθερισμού ως ηθικο-πολιτική πρόταση”, στο συλλογικό *Και τώρα τι; Το μέλλον της σοσιαλιστικής ιδέας στον 21^ο αιώνα, Δ’ Πανελλήνιο Συνέδριο: «Προβλήματα Σοσιαλισμού»*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1999, σελ. 85-92.

Θανασάς, Π., “Καρλ Σμιτ: Ένας επίκαιρος ρομαντικός”, *Πολ.*, τεύχ. 88, Μάιος 2001, σελ. 29-31.

Λιοδάκης, Γ., Προβλήματα Σοσιαλισμού, στο συλλογικό *Και τώρα τι; Το μέλλον της σοσιαλιστικής ιδέας στον 21^ο αιώνα, Δ’ Πανελλήνιο Συνέδριο: «Προβλήματα Σοσιαλισμού»*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1999, σελ. 93-116.

Λίποβατς, Θ., “Το καθαρό Πολιτικό ή μια (μετα-)μοντέρνα μορφή του πολιτικού βολонταρισμού”, *Αξιολ.*, (περίοδος Β’), τεύχ. 14, Δεκέμβριος 2003, σελ. 217-241.

Μητσοπούλου, Χ., “Η «νίκη της καθημερινότητας» και ο Lefebvre”, *Ουτοπία*, τεύχ. 60, 2004, σελ. 165-170.

Μπαγιόνας, Αυγ., «Οι βασικές αρχές της φιλοσοφίας της Ιστορίας του Hegel», στο συλλογικό *Ο Hegel και ο Μαρξισμός*, πρακτ. Συνεδρίου, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1982.

Μπαγιόνας, Αυγ., “Διαλεκτικός συλλογισμός και αριστοτελική Ηθική”, *Αριστοτέλης, Είκοσι οκτώ ομόκεντρες μελέτες, Αφιέρωμα στον J. P. Anton*, τόμ. Β’, επιμ.: Γ. Αραμπατζής, εκδ.: Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, Παπαδήμας, Αθήνα, 2003, σελ. 213-223.

Μπενάτσης, Α., “Δημήτρης Νόλλας: Μια ερμηνευτική προσέγγιση”, στο συλλογικό *Η Λογισύνη του Αν. Ζαγορίου*, (1^ο πανελλήνιο επιστ. συνέδρ.), Δήμος Αν. Ζαγορίου, Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001 (έκδ. πρακτ. 2002).

Νούτσος, Π., “Προβλήματα ερμηνείας της σκέψης του Marx”, *Δωδώνη*, τεύχ. 3, 15, 1986, σελ. 9-24.

Παγουλάτος, Γ., “Ιδέες, θεσμοί και συμφέροντα στη δημόσια πολιτική: Η περίπτωση της ευρωπαϊκής οικονομικής πολιτικής”, *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τεύχ. 13, Μάιος 1999, σελ. 45-82.

Πρελορέντζος, Γ., “Σχετικισμός και κανονιστικότητα στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Spinoza”, *Αξιολ.* (ειδ. τεύχ. 2, Spinoza: Προς την ελευθερία), Εξάντας, Αθήνα, Νοέμβριος 2002, σελ. 67-110.

Σακελλαριάδης, Θ., «Η γλωσσική στροφή του Wittgenstein», πρακτικά επ. συνεδρ. «*Ludwig Wittgenstein. Πενήντα χρόνια από τον θάνατό του*», Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2002, σελ. 17-26.

Σεβαστάκης, Ν., “Οι δύο παραδόσεις της [Π]ολιτικής [Φ]ιλοσοφίας”, *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τεύχ. 13, Θεμέλιο, Μάιος 1999, σελ. 30-44.

Σεβαστάκης, Ν., “Ο δικός μου Αλέξης”, τετραμηνιαίο περιοδικό για την Τέχνη και τη Ζωή *Μανδραγόρας*, έτος 7^ο, τεύχ. 20-21, χ.χ., σελ. 15.

Σιμητιώτης, Βλ., “Η έννοια της επαγωγής στον Αριστοτέλη”, *Αριστοτέλης, Είκοσι οκτώ ομόκεντρες μελέτες, Αφιέρωμα στον J. P. Anton*, τόμ. Β’, επιμ.: Γ. Αραμπατζής, εκδ.: Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, Παπαδήμας, Αθήνα, 2003, σελ. 86-110.

Σταμάτης, Κ., “Περίγραμμα μίας κριτικής θεωρίας δικαιοσύνης”, *Πολίτης.*, τεύχ. 105, Νοέμβριος 2002, σελ. 5-10.

Τσινόρεμα, Στ., “Ο ρομαντικός μοντερνισμός του Π. Κονδύλη”, στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την Κοινωνική Οντολογία*, Επιστ. Ημερ., Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και Ελληνικά Γράμματα, Ιωάννινα, 2001, σελ. 37-71.

- Ψυχοπαίδης, Κ., “Ο κανονιστικός Montaigne”, *Λόγου Χάριν*, Εξαμηνιαία έκδοση Θεωρίας και Κριτικής, Φθινόπωρο 1992, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, σελ. 33-48.
- Ψυχοπαίδης, Κ., “Φορμαλισμός, ιστορισμός και αξιολογία στην θεμελίωση της πολιτικής οικονομίας”, *Αξιολογικά*, τόμ. 4, (1992), σελ. 132-190, τόμ. 5 (1993), σελ. 145-240.
- Ψυχοπαίδης, Κ., “Κανονιστικότητα, σχετικισμός και μετριασμός στην πολιτική φιλοσοφία της νεωτερικότητας”, *Δευκ.*, τεύχ. 11/2, 1993, σελ. 81-126.
- Backhaus, H. G., “Για την διαλεκτική της αξιακής μορφής”, *Τέχνη Πολιτικής Οικονομίας*, τεύχ. 7, Αθήνα, 1990.
- Feyerabend, P., “Πολιτιστικός Πλουραλισμός ή θαυμαστή νέα μονοτονία;”, *Αεβ.*, τεύχ. 10, (Β' περ.), 1991, σελ. 7-14.
- Habermas, J., “Η τεχνική και η επιστήμη ως ιδεολογία”, *Ευθύνη*, τεύχ. 139, Ιούλιος 1983, σελ. 279-381.
- Habermas, J., “Η κριτική της μεταφυσικής ως υπονόμηση του δυτικού ορθολογισμού: Heidegger” (σελ. 169-202) στο έργο του *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας. Δώδεκα παραδόσεις*, μτφ.: Λ. Αναγνώστου, Α. Καραθανάσης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 19931.
- Habermas, J., “Γνώση και διαφέρον”, *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ.: Γ. Κουζέλης, Κ. Ψυχοπαίδης, μτφ.: Α. Οικονόμου, Νήσος, Αθήνα, 1996, σελ. 351-369.
- Hamman, J. G., «Γράμμα στον Christian Jacob Kraus (18/12/1784)», (απάντηση στο άρθρο του I. Kant στο περιοδικό *Berlinische Monatsschrift*, «Απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι διαφωτισμός», Δεκέμβριος, 1784. (Στην ελληνική έκδοση, Κριτική, Αθήνα, 19891.
- Lear, J., “Ας αφήσουμε τον κόσμο ως έχει”, μτφ.: Χ. Μητσοπούλου, *Δευκαλίον*, 16/2, Δεκέμβριος 1998, σελ. 201-227.
- Markos, A. G., “Η αρχή της «ισοσθένειας» των Σκεπτικών στον Επίχαρμο”, *Σκέψεις*, (Περιοδική έκδοση Φιλοσοφίας και Διεπιστημονικής έρευνας), τόμ. 3, Αθήνα – Ολυμπία, 1992, σελ. 117-133.
- Salmon, W. C., «Επιστημονική εξήγηση», στο συλλογικό *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της επιστήμης*, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1999.
- Sass, L., “Το τέλος του ρασιοναλισμού στην κοινωνική ανθρωπολογία”, *Διάλογος*, τεύχ. 54, 1987 (Β'), σελ. 65-71.
- Southgate, B. C., “Ataraxia or Angst (Pyrrho's aims and achievements)”, *Σκέψεις*, τόμ. 1, 1990, σελ. 7-26.

Ξενόγλωσσα.

Aron, R., «The Logic of the Social Sciences», στου ιδίου, *German Sociology*, The Free Press, Glencoe, 111, 1957.

Bernstein, E., “Das realistische und ideologische Moment in Sozialismus”, *Die Neue Zeit*, τόμ. 16 (B), 1897-1898, σελ. 225-232.

Boulding, K., “General Systems Theory, The Skeleton of Science”, *Management Science*, τεύχ. 2, χ.χ.

Corrado, G., “Rawls, Games and Economic Theory”, σελ. 71-109 στο συλλογικό Gene Blocker H., – Smith E. H., *J. Rawls’ theory of Social Justice. An introduction*, Ohio University Press, Athens (U.S.A.), 1982, (19761).

Damjanovic, M., “L’ historicité des valeurs”, *Διοτίμα*, Επιθεώρηση Φιλοσοφικής Έρευνας, Πρακτικά Δευτέρας Διεθνούς Εβδομάδος Φιλοσοφίας του Ελληνικού Πολιτισμού, μέρος I, (τεύχ. 12), 1984, σελ. 81-85.

Dobb, M., “On some tendencies in modern economic theory”, στο M. Dobb, *On Economic Theory and Socialism*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965.

Gadwallader, M., “The Cybernetic Analysis of Change in Complex Social Organisations”, *American Journal of Sociology*, τόμ. 65, 1959.

Greimas, J., “The Love-Life of Hippopotamus. A Seminar with A. J. Greimas”, *On Signs*, Marshall Blonsky, Oxford, Blackwell, 1985.

Henderson, G. P., “Politics, Morals, Nature and Convention”, *Δωδώνη, Επετηρίς του Κέντρου Ερευνας της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, τεύχ. 2, Αθήνα, 1972, σελ. 85-99.

Homans, G., “Commentary”, *Sociological Inquiry*, τεύχ. 34, χ.χ.

Honneth, A., “Enlightenment and Rationality”, *Journal of Philosophy*, τόμ. 84, αρ. 11, Νοέμβριος 1987, σελ. 692-699.

Horst, F., “Das Phänomen der Utopie”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, τόμ. 51 (2), 2003, σελ. 298.

Kelley, D. R., “Historia integra: François Boudouin and his conception of History”, *Journal of the History of Philosophy*, τόμ. 25, 1964, σελ. 35.

Luhmann, N., “Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung”, *Zeitschrift für Soziologie*, τεύχ. 11, χ.χ.

Mises, L., von, “On the Development of the Subjectiv Theory of Values”, στο I. Von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, New York University Press, New York, 1981, σελ. 148.

Neumann, M., "Can't we all just respect one another a little less?", *Canadian Journal of Philosophy*, τόμ. 34/4, Δεκέμβριος 2004, σελ. 463-484.

Ollig, H.-L., "Problematische Gegenwart: Überlegungen zu neueren Zeitdiagnostischen Arbeiten", *Theologie und Philosophie*, τόμ. 68, τεύχ. 4, 1993, σελ. 561-582.

Pfersmann, O., "Spinoza et l' anthropologie du savoir", πρακτικά συνεδρίου «Spinoza, Science et Religion. De la méthode géométrique à l' interprétation de l' écriture Sainte», Vrin, Paris, 1982.

Quesada, A., "A conflict between sequential rationality and consistency principles", *International Journal of Game Theory*, τεύχ. 31, I, 2002, σελ. 13-18.

Vanberg, V., "Spontaneous Market Order and Social Rules. A Critical Examination of F. A. Hayek's Theory of Cultural Evolution", στο *Economics and Philosophy*, τεύχ. 2, χ.χ.

Vanderschraaf, P., "The informal game theory in Hume's account", *Economics and Philosophy*, τόμ. 14, 1988, σελ. 215 - 247.

B. Για τον Κονδύλη

Βιρβιδάκης, Στ., "Η αμφισβήτηση της ηθικής αντικειμενικότητας" στο συλλογικό *Π. Κονδύλης. Για την " Κοινωνική Οντολογία"*, επ. ημερ., Ελληνικά. Γράμματα - Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001, σελ. 17-35.

Γεωργιάδου, Β., «Ο Παναγιώτης Κονδύλης και η 'Πολιτική'», *Επιστήμη και Κοινωνία, Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, τεύχ. 2-3, Άνοιξη-Φθινόπωρο 1999, σελ. 261-268.

Γεωργίου, Θ., "Κριτική της περιγραφικής θεωρίας του Π. Κονδύλη", *Λεβιάθαν*, (περ. Β'), τεύχ. 15, 1994, σελ. 85-90.

Καλιόρης, Γ., "Π. Κονδύλης, «ο παλαιός και εκλεκτός μας φίλος»", *Αντί*, τεύχ. 685, 17 Ιουλίου 1998, σελ. 46-47.

Καρύδας, Δ. και Φαράκλας, Γ., "Κονδύλης και Ψυχοπαίδης. Η διαμάχη για τον σχετικισμό στην σύγχρονη ελληνική φιλοσοφία", *Rue Descartes*, τεύχ. 51, P.U.F., Ιανουάριος 2006, σελ. 35-46.

Μαρκίδης, Μ., "Ο Κονδύλης και εμείς: Οι δρόμοι που πήραμε", *Σημειώσεις*, τεύχ. 53, Ιούλιος 2000, σελ. 25-38.

Μερτίκας, Γ., "Στα ίχνη της μεταφραστικής και εκδοτικής δραστηριότητας του Π. Κονδύλη", *Σημειώσεις*, τεύχ. 53, σελ. 30-55.

Νούτσος, Π., "Στις ρίζες της κοινωνικής «οντολογίας»: Μέθοδος και Πολιτική στη σκέψη του Π. Κονδύλη, στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την "κοινωνική*

οντολογία”, επ. ημερ., Ελληνικά Γράμματα -Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001, σελ. 101-118.

Φαράκλας, Γ., «Η απόλυτη προοπτική», στο συλλογικό *Παναγιώτης Κονδύλης. Για την “κοινωνική οντολογία”*, επ. ημερ., Ελληνικά Γράμματα - Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2001.

Ψυχοπαίδης, Κ., “Η απόφαση για θεωρία στη θεωρία της απόφασης του Π. Κονδύλη”, *Νέα Εστία*, τεύχ. 146, 1999, σελ. 498-513.

Γ. Για τον Hobbes.

I. Ελληνόγλωσσα.

Κοτρόγιαννος, Δημ., “Ιστορία και πολιτικός λόγος στον Hobbes και τον Spinoza”, *Αξιολογικά*, τεύχ. 2, Αθήνα, Εξάντας, 1991, σελ. 126-151.

Μπαρτζελιώτης, Λ. Κ., “Το πρόβλημα του «είναι» και του «πρέπει» κατά τον Th. Hobbes”, στο *Δοκίμια Αξιολογίας και Φιλοσοφίας του Πολιτισμού*, Ίδρυμα Σάκη Καραγιωργα, Αθήνα, 1984, σελ. 22-43.

II. Ξενόγλωσσα.

Benn, S. I., “Hobbes on power”, *Essays on early modern philosophers*, τόμ. 5, edited and with introductions by Vere Chappel, University of Massachusetts, Garland Publishing, Inc, New York & London, 1992, σελ. 22-50.

Douglas, J., “Hobbes and the method of natural science”, στο συλλογικό *The Cambridge companion to Hobbes*, ed. Tom Sorel, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, σελ. 86-107.

Farrell, D. M., “Reason and Right in Hobbes’ Leviathan”, *History of Philosophy Quarterly*, τόμ. 1, τεύχ. 3, Ιούλιος 1984, σελ. 297-314.

Macpherson, C. B., “Hobbes’ s Bourgeois Man”, *Hobbes Studies*, K. Brown [ed]., Oxford, 1975, σελ. 169-183.

Ryan, A., “Hobbes and Individualism”, *Essays on early modern philosophers*, edited and with introductions by Vere Chappel, τόμ. 5, University of Massachusetts, Garland Publishing, Inc, New York & London, 1992, σελ. 207-231.

Δ. Για τον Marx.

Βαρουφάκης, Γ., “Η κριτική των κοινωνικών διακρίσεων και της Ηθικής. Ο Hume και ο Marx συναντούν την εξελικτική θεωρία των παιγνίων”, *Αξιολογικά*, τεύχ. 10, Μάιος 1997, σελ. 109-150

Νούτσος, Π., “Προβλήματα ερμηνείας της σκέψης του Marx”, *Δωδώνη*, τεύχ. 3, 15, 1986, σελ. 9-24.

Σε εφημερίδες.

A. Γενικά.

Σεβαστάκης, Ν., “Αγάπησε τη φιλοσοφία, νοιάστηκε για την κοινωνία”, ένθετο “Ιδέες”, *Καθημερινή* της 12^{ης} Δεκεμβρίου 2004.

B. Για τον Κονδύλη.

Βώκος, Γ., “Παρατηρητής και αναλυτής των ανθρωπίνων πραγμάτων”, ένθετο «Νέες Εποχές», *Βήμα* της 15^{ης} Νοεμβρίου 1998.

Βώκος Γ., “Διπλωματία κεκλεισμένων των θυρών”, *Βήμα*, Κυριακή της 19^{ης} Ιουνίου 2005.

Νούτσος, Π., “Μεθοδολογία και πλανητική σκέψη”, *Βήμα* της 15^{ης} Νοεμβρίου 1998.

Σεβαστάκης, Ν., “Στον κλοιό της ισχύος”, *Ελεύθερος Τύπος* της 5^{ης} Φεβρουαρίου 1999, σελ. 9.

Σούρλας, Π., “Φιλοπαίγμονες εν ου παικτοίς”, *Βήμα* της 3^{ης} Μαΐου 1998.

Φαράκλας, Γ., “Γιατί και πώς πρέπει να διαβάζουμε τον Π. Κονδύλη”, *Αυγή* της 12^{ης} Δεκεμβρίου 1998.

Übersicht

Dissertation, die in dem Fachbereich der Philosophie der Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Psychologie der Universität von Ioannina vorgelegt wurde [Gesamtzahl der Wörter in dem Hauptteil der Arbeit, (inklusive der Fußnoten): 187314].

Entscheidungstheorie (decision theory):

Das Hauptproblem der Entscheidungstheorie ist die Konzeption und die Konstruktion von Kriterien für die Selektion einer "idealen" bzw. einer "rationalen" alternativen Handlung in Handlungsfällen oder in mehreren Entscheidungsfällen. Die Breite der Entscheidungstheorie, insbesondere die Abgrenzung ihres Gegenstands im Rahmen des menschlichen Verhaltens, wählt eine Entscheidung aus einem Entscheidungsspektrum aus, woraus sich mehrere Folgen ergeben. Der Entscheider hat im Großen und Ganzen nicht die volle Übersicht über die Faktoren, welche die Folgen (das Ergebnis) seiner Entscheidung bestimmen. Außer der ausgewählten Handlungsweise, hängt der Ausgang von mehreren oder weniger umgebenden Faktoren ab, die allerdings vom Entscheider nicht zu bestimmen sind. Man geht von einem hauptsächlich schon bekannten Abhängigkeitsverhältnis der möglichen Ergebnisse von den möglichen Handlungsweisen und den möglichen Bedingungen aus. Gemäß den Informationen über die "tatsächlichen" umgebenden Umstände kann man zwischen „bewussten“ und "unbewussten" Situationen unterscheiden. Bei den ersteren geht es um ein Entscheidungsverfahren, wo der Entscheider weiß, worin die umgebenden Umstände eigentlich bestehen. Bei den letzteren kann man je nach dem Typ der "Unbewusstheit" weiter unterscheiden zwischen a) Risiko - b) Spiel - und c) unbewussten Situationen im engeren Sinne. [H. Schneeweiss, Entscheidungskriterien bei Risiko, 1966].

Entscheidung (De-cisio):

“Die Handlung bzw. der Prozess der Scheidung oder der Trennung, woraus sich ein Weltbild herausbildet, das die für die Selbsterhaltung notwendige Orientierungsfähigkeit gewährleisten kann. Vor der Entscheidung existiert keine Welt als deutlich geordnetes Ganzes im Bewusstsein eines bestimmten Subjekts, nämlich eines Subjekts mit einer bestimmten Position innerhalb dieses Ganzen. Es gibt nur eine ursprüngliche Welt, nämlich eine heterogene Menge oder eine mehr oder weniger lose gekoppelte Gesamtheit von zunächst gleichwertigen Materialien, Eindrücken, Bewegungen und Tendenzen, die innerhalb dieses sinnlosen, ursprünglichen Zustands weder einen glaubwürdigen Orientierungsrahmen bereitstellen noch Erfolg versprechende Handlungen bewirken oder nachträglich rechtfertigen können. Durch die Handlung bzw. den Prozess der Trennung hört die Gleichwertigkeit der Bestandteile dieser ursprünglichen Welt auf und sie unterscheiden sich in interessante und uninteressante, höher- und geringwertige, wobei die Ersteren zugleich die Grundlage eines kosmologischen Entwurfs darstellen”.

Wenn es eine Zielsetzung gab, um die sich die als *aufklärerische* bekannte philosophische Tradition intensiv bemühte, bestand sie mit Sicherheit im Versuch, mittels des *Rationalismus* eine mögliche Wertobjektivität zu entdecken, nämlich nicht nur den Inhalt der Werte, sondern jeglichen Hinweis auf den Wertebereich in Zusammenhang mit einem *Objektivitätsbegriff* sinnlich zu konstituieren, soweit dies möglich war. Viele Repräsentanten der Modernitätsphilosophie, sowohl Autoren und Historiker der philosophischen Ideen und Strömungen als auch einzelne Gelehrte, lehnten die Annahme ab, dass die Werte generell (d.h. unabhängig vom Inhalt, den man ihnen zuschreibt) rational beweisbare und ethisch (aus einer moralischen Perspektive her) eigentlich verbindliche Prinzipien darstellen und stellten folgende Punkte in Frage:

a. in wiefern die Rationalisierung der Werte tatsächlich erreicht worden ist (Autoren wie Nietzsche), und

b. in wiefern diese Rationalisierung der Werte im Endeffekt *nützlich* ist, im Verhältnis zum Beitrag der Philosophie als derjenige reflektive Rahmen dialektischer Prüfung des Wertekomplexes seit seiner Entstehung bis seine Verknüpfung mit dem ethisch-gesetzlichen Besitzstand/Forderung aber auch mit rechtlich-normativen Regeln sittlicher Natur.

Innerhalb der modernen philosophischen diskursiven Behandlung von Wertfragen wird eigentlich mal bloß die alte Auseinandersetzung zwischen Kallikles und Sokrates in *Gorgias* zur Anwendung des "Naturrechts" (im Sinne eines zyklischen Rechtskonzepts) gegenüber einer konventionellen Moral des *politischen Gesetzes* reproduziert – natürlich in einer entwickelten argumentativen Form – mal die Möglichkeit einer Moralwissenschaft radikal in Frage gestellt und mal schließlich vom Tödesröcheln des Rationalismus gesprochen, Rückgrat jedes Wertediskurses mit dem modernen Ziel, die Schwäche der aufklärerischen philosophischen Tradition darzustellen, nämlich eine philosophisch stabile, ethisch-moralische und soziologische Anthropologie mit Hinweisen auf den Wertebereich zugrunde zu legen. Der Widerspruch gegen eine moralische/wertbezogene, normative Betrachtung entwickelt sich heute sowohl auf der Ebene des Versuchs der Förderung der klassischen Spieltheorie (wo der Begriff einer normativen moralischen Ethik völlig fehlt) anhand von Ansätzen von Theoretikern der klassischen politischen Philosophie, als auch aus einer meta-keynsianischen monetaristischen neoliberalen interpretativen Perspektive, in der Begriffe wie wirtschaftliches *Interessengleichgewicht*, *das zu einer Sanierung der internen Wirtschaftspolitik führt* (verborgener Organizismus), *Veränderung*, wirtschaftliche *Normalisierung/Wachstum*, *wirtschaftsfinanzielle Disziplin*, *Interesse* (als absolute interpretative Konstante), *gegenseitige Gewinnerwartungen*, *Bedingungen gemeinsamer Kenntnis über Handelsaustausche oder -abkommen* herrschen. In Anbetracht der Oberen list natürlich jedem deutlich, der eine wenn auch immer grobe Kenntnis des Produktionsvolumens philosophischer Texte hat, dass der Diskurs über Wertfragen in der Philosophie *offen ist und bleiben wird*, gleich wie es für die philosophische Reflexion typisch ist, zu wachsen, selbst wenn Teil dieser Gedankenproduktion von modernen Forschern als „rationaler Meinungs-austausch“ und „Ansichtspluralismus“ bezeichnet wird. Zum Diskurs trägt natürlich auch die Formulierung von Argumenten seitens der *kritischen* (rational oder

nicht, das spielt hier keine Rolle) *Theorie* bei, woher die Hauptargumentation gegen den neoliberalen wirtschaftssozialen Ansatz stammt und weiter geäußert wird. Der vorliegende Text soll Teil dieses Diskurs werden, mit dem ehrgeizigen Ziel - und das will ich hier nachdrücklich betonen - zur Argumentation beizutragen, dass die Werte - soweit sie sich im philosophischen Diskurs sowie im Verhältnis zwischen der Gesellschaft, der Philosophie und dem historischen Subjekt qualifiziert haben - das rechtmäßige politische Leben regeln, indem sie Begriffe und "Stellungen" wie *Gerechtigkeit, Gleichheit vor dem Gesetz, Gleichheit, Solidarität, Vorrang der Verteidigung der individuellen und sozialen Rechte gegenüber ihrer Verachtung und Herabsetzung seitens des sozialen Souveräns usw.* nicht einfach an die Spitze eines geordneten sozialen und politischen Lebens stellen, sondern sie als Teil *des Konstitutions- und Reproduktionsverfahren jenes geordneten sozialen und politischen Lebens* betrachten.

Einer der Denker, der den für erfolgreich gehaltenen Versuch des aufklärerischen philosophischen Unternehmens einer „Rationalisierung der Werte“ und die mit ihm zusammenhängende Normativität in Frage stellte, war P. Kondylis. Seine Gedanken wurden von einer Menge von Denkern, Historikern der Philosophie und vom "einfachen" Publikum der Philosophie im Allgemeinen studiert, diskutiert, einerseits heftig kritisiert und andererseits gern angenommen. Warum nimmt jedoch die Diskussion über Kondylis im Allgemeinen immer größere Dimensionen an und (insbesondere) unter welchen Bedingungen soll die Forschung dieser Diskussion stattfinden? Einfacher: Warum wurde sein Werk so viel und so heftig kritisiert? Ist der Diskurs über den primär Philosophen und später politischen Denker eine Bestätigung seiner Meinung zur "Verfeinerung der Argumente von den entgegen gesetzten Seiten"? Werden also die so breite Befassung *mit* und die Kritik *an* seinem Werk seiner Einschätzung gerecht, dass "das normative Denken sich in Krise befindet, dass es sich durch seine Polemik gegen die [deskriptive Entscheidungstheorie] bestätigen will und nach Sündböcken sucht oder stellen sie" eher eine *prüfende* Diskussion als eine "Gegenargumentation" gegen Kondylis' Äußerungen dar, was aufgrund der schon gut strukturierten kondylisschen Argumentation deutlich als Forderung einer umfassenderen Formulierung des kondylisschen philosophischen Ansatzes betrachtet wird? Dieser (und vielen anderen) Fragen soll die vorliegende Dissertation systematisch nachgehen. Dabei wird in Betracht gezogen, dass P. Kondylis nicht nur die philosophische Tradition kannte, aus der er seine „eigene“ *deskriptive Entscheidungstheorie* in seinen Werken *IA, EIA, HIO* und in den relevanten Aufsätzen, herauszuziehen versuchte, sondern auch die entsprechende Tradition, die als die "Gegenposition" zu bezeichnen wäre. Kondylis war nicht ein Denker, der seine Gedanken leicht, mühelos und ohne über eine tiefe Kenntnis der Geschichte der Philosophie, ihrer Begrifflichkeit und ihrer Entwicklung bis seine Zeit zu verfügen, vorgelegt hat. Das ergibt sich nicht nur aus der Breite seines Werks, das er mit Hilfe seiner vielfältigen Kenntnisse angefertigt hat, sondern auch aus der mentalen Umgehensweise mit seinem geistigen Material, da er fast die ganze neuzeitliche, westliche philosophische Tradition unter dem allgemeinen Titel von zwei Aufklärungen organisieren konnte. Diese Kenntnisreiche sowie seine geistige Reife sind zugleich eine Herausforderung für den Forscher der Vorlegung einer möglichst angemessenen entsprechenden Kritik, nicht sosehr gemäß der Forderung einer Überwindung der Größe und der Bedeutung des "kondylisschen geistigen Gepäcks", sondern eher in Hinsicht auf die Argumentation, die *unter dem Gewicht* jenes Gepäcks vorgelegt wird. Einfacher: Es ist nicht das Volumen dieses Gepäcks, woraus sich die Anstrengung für Konsequenz der Argumente gegen Kondylis

ergibt, sondern die *Formulierung der Argumente*, die Kondylis vorgelegt hat, um seine Stellungen zu verteidigen, im Zusammenhang mit dem "Gepäck", das er für Lektüre und natürlich (selbst wenn selber dies nicht wollte) für Kritik zur Verfügung stellte.

Wie kann man allerdings die obere Annahme unterstützen und *was* kann ihre Wissenschaftlichkeit legitimieren, damit sie gleichzeitig *forscherisch* fruchtbar wird? Ziel der vorliegenden Dissertation ist unter anderem, zu belegen, dass es unmöglich ist, den wissenstheoretischen Skeptizismus vom Wertrelativismus auseinanderzuhalten, wie Kondylis versucht hat, und gleichzeitig darzustellen, dass Kondylis' Ansatz nicht strikt *deskriptiv* bleiben kann - wie es weiter oben erwähnt wurde und Kondylis selber wollte. Somit soll die **Normativität** seiner Theorie sichtbar werden, in Hinsicht auf den Wertstatus, den Kondylis im Endeffekt selber konstituiert, indem er die *Macht* zu absolutem interpretativen Konzept erhebt und ihr wissenschaftlichen Wert zukommen lässt. Gleichzeitig wird das Vorhaben, jeden Wertstatus zugrunde zu legen, vom Relativismus verhindert, der aus einer vorsichtigen Lektüre der kondylisschen Positionen auftaucht. Auf der Grundlage der oberen Verletzung des Widerspruchslosigkeitsprinzips untersucht die vorliegende Schrift die Implikationen der kondylisschen Normativität, in Bezug auf die Frage, in wiefern letztendlich die von der Aufklärerischen philosophischen Tradition vollzogene Wertrationalisierung ein sicheres Instrumentarium für die Konstruktion soziologischer interpretativer Forschungsprogramme darstellt zur Vermeidung der kondylisschen (unter Bedingungen zwangsläufig) monologischen Normativität, in Hinsicht darüber hinaus auf ein wertbezogenes, reflektives Denken, der *den Forschungsgegenstand nicht nur untersucht, sondern auch konstituiert*. Vorausgesetzt, dass die Werte nicht außerhalb von irgendwelchem sozialen Prozess untersucht werden können, selbst wenn wir den kondylisschen Einwand annehmen, dass die Werte als metaphysische Konzepte im kantianischen Sinn sowie die Ideologien ihren Inhalt nur innerhalb der "konstitutiven Polemik" gewinnen, im gleichen Sinne wie die Thesen ihren Sinn nur als Gegenthesen herausbilden und "das existentielle Problem der Feindlichkeit der theoretischen Frage nach der Wahrheit voraus kommt", kann praktisch nicht geleugnet werden, dass ihr Charakter konstitutiv sowohl für die soziale Struktur (als "strukturelle Prinzipien" der jeweiligen Handlung innerhalb der "Gesellschaft") als auch für die wissenschaftliche Forschung ist. Die Ideen/Konzepte nämlich tragen zur Konstitution und Reproduktion der politischen Gesellschaft bei, ungeachtet ob ihnen ein objektiver Inhalt zugeschrieben wird oder nicht, womit die kondylissche Theorie generell zustimmt. Das wesentliche Problem der vorliegenden Schrift bleibt, ob letztendlich die Wertrationalisierung von den kondylisschen Formulierungen unangetastet bleibt, damit die Rede über die Werte die jeweiligen relativistischen Einschübe überwinden kann, und somit als sicherer und glaubwürdiger Teil der Konstitution der Methodologie und zugleich des Gegenstands der soziologischen *Forschung* fungieren kann. Einfacher: Wenn die Rationalität einer Wertphilosophie (zunächst auf Begriffsebene) belegt werden kann, können dann die Werte (die, als Konzepte, zur Strukturierung der Fundamente des Sozialen beitragen) als *vollständige methodologische Instrumente* der soziologischen Forschung dienen und so zu ihrer Objektivität beitragen, solange natürlich eine Interaktion zwischen diesen beiden akzeptabel ist. So, ausgegangen von der Gegenseite der deskriptiven Entscheidungstheorie und der Wertfreiheit, auf die sich die vorliegende Dissertation beruft (oder besser auf der "Befreiung" von der Macht der Verbindlichkeit der Wertaussagen, auf die sie sich beruft), soll sie eigentlich eine beinhaltende Wertetheorie *reformulieren*, nämlich eine *kritische, dialektische, interpretative*

Auseinandersetzung mit der Konstitution und der Funktion der sozialen Macht als Projektionsmechanismus von Interessen, Ideen, normativen Programmen usw.), mit Hinweisen (als Kritikanlässe) primär auf die Restauration der Verknüpfung von Bewertung und sozialen Institutionen (solange natürlich dies möglich ist) und sekundär auf das *marxsche Werk*, welche zugleich als Interpretationsinstrument der sinnvollen Institutionen der Gesellschaft sowie (und insbesondere) als archimedischer Punkt einer *dauerhaften Kritik* am fundamentalen Prozess der Konstitution jener Institutionen dienen werden und an dem, was dies impliziert (rechtspolitische Dimension des menschlichen Handelns, bestehendes Rechtsregime, Fundierung der Möglichkeit, objektive moralische Aussagen in Form von Entscheidungen zu formulieren, -eigentlich die Verbindlichkeitsmacht einer Wertethik im Sinne ihres Einschlusses in die Formulierungsformen des jeweiligen rechtlichen Rahmens, Interpretation der Entstehungsbedingungen der Werte als Konstitutionsrahmen der oberen Rechtsformulierungen usw.). Auf einer solchen Auseinandersetzung mit dem kondylisschen Werk beruht die Tatsache, dass das Geraten in Relativismus, das sich aus der Übernahme des Relativismus seitens Kondylis ergibt, eine Herausforderung der von vielen Moral- und Politikphilosophen für selbstverständlich gehaltenen innewohnende Fragestellung nach der Zugrundelegung und Rechtfertigung der moralischen, normativen Überzeugungen darstellen, die einerseits als *Gewährleistung richtigen Handelns* innerhalb *der Gesellschaft* dienen und andererseits als *konstitutive* Begriffe des bestehenden rechtsinstitutionellen Rahmens fungieren sollen. Das bedeutet natürlich nicht, dass die institutionell etablierten normativen Überzeugungen nicht *Kompromissprodukte* darstellen, da sie mehrmals als Ergebnis eines Ausgleichs von Werten, Erwartungen und/oder Zielsetzungen/Strategien (oder zumindest *eines Versuchs eines solchen Ausgleichs*) des (immer diskutierenden und handelnden) Subjekts entstehen, vorausgesetzt natürlich, dass man von demokratischen, organisierten politischen Systemen ausgeht. Die vermutlichen angestrebten Ziele eines demokratischen Systems (wie z.B. Freiheit, Gleichheit, Isopolitie und Isonomie) werden im kondylisschen Werk als Gegebenheiten betrachtet, worauf die Politik beruht, um sie sicherzustellen (und zwar laut dem Anspruch einer Sicherstellung der möglichst größeren Macht, mit dem Endergebnis, sie außer Acht zu lassen) und nicht als Voraussetzungen, die theoretischer Zugrundelegung bedürfen, Voraussetzungen, deren Inhalt, nämlich Objektivität und dergleichen, erneut stärker mittels der philosophischen Reflexion in Anspruch genommen werden müssen, da die Möglichkeit, dass sie nicht hinreichend zugrunde gelegt werden, gleichzeitig die Anstrengung verhindert, dass sie als festes Fundament für die Strukturierung eines demokratischen institutionellen Rahmens mit verallgemeinerter Gültigkeit und Inhalt, eines „Staates für Alle“, laut Hegel dienen. Konkreter: Alles was Kondylis zu forschen vermeidet, indem er es durch seine Einführung der Unterscheidung zwischen moralischem/wertbezogenem (eigentlich normativem) Denken und deskriptiver wissenschaftlicher Neutralität dem Wissensbereich der – nach ihm unwissenschaftlicher – Moralphilosophie zuordnet, nämlich Fragen hinsichtlich der hinreichenden Zugrundelegung von Konzepten und Regeln, wie die oben genannten, nicht nur den Streitgegenstand des philosophischen Diskurses, sondern die Gründungsbedingung des philosophisch-politischen Denkens an sich darstellt. Einfacher: Gibt es politisch richtiges Entscheiden und wenn ja, welche sind die Bedingungen, die dazu führen? Sind die moralischen Aussagen wissenschaftliche Aussagen? Wenn ja, wie können die philosophischen Betrachtungen, welche von einer Möglichkeit richtiger Wertformulierungen im Bezug auf den Wertebereich

ausgehen, zur Wissenschaftlichkeit des soziologischen Denkens und der Politischen Philosophie beitragen, damit letztere als Wegzeichen richtigen Handelns innerhalb der politischen Gemeinschaft dienen? Es gibt natürlich ein großes Spektrum von Problemen richtigen Handelns (und insbesondere politischen Handelns) und eine Studie wie die vorliegende kann nicht auf alle ihre vielfältigen Äußerungsformen gehen. Dieser Text soll allerdings Teil des bisherigen systematischen Dialogs werden, indem er die Tatsache genau in Betracht zieht, dass der Pluralismus, den letzterer aufweist, keinesfalls auch Annahme des theoretischen, philosophisch-politischen Relativismus bedeutet, sondern umgekehrt: Mit dem Ziel, eine die relevanten Ansätze beinhaltende perspektivistische Antwort auf die wissenschaftlichen Desiderata zu geben, die ein politisches Denken mit Hinweisen auf das Widerspruchslosigkeitsprinzip anstrebt, dessen Ausgangspunkt der aus dem Werk von Marx stammende kritische Rationalismus bleibt, wird wenn nicht nach *einem Einklang mit einem objektiv akzeptierten Rationalitätskonzept* zumindest nach *einer Distanzierung von jedem Subjektivismus und methodologischem Individualismus* gesucht. Die wissenschaftliche und forschende Fruchtbarkeit, welche die Anfertigung der vorliegenden Dissertation anstrebt (damit die oberen Fragestellungen systematischer behandelt werden), wird darüber hinaus aufgrund der “dringenden” Notwendigkeit für Evaluation der sich in embryonaler Phase befindenden und noch unsystematisierten, mit dem kondylischen philosophischen Denken zusammenhängenden, relevanten griechischen Literatur erfordert, und insbesondere wenn man die Tatsache in Betracht nimmt, dass großer Teil des geistigen Werks von Kondylis noch unveröffentlicht bleibt: Unübersetzte Werke, Kommentare und einzelne Bruchstücke des Denkens von P.Kondylis bleiben unveröffentlicht und somit momentan unzugänglich, was zugleich ihre Forschung, natürlich nicht im Rahmen einer “radical interpretation”, sondern (bzw. eher) einer *kritischen Auseinandersetzung* mit der bereits vorhandenen kritischen interpretativen Produktion des kondylischen Werks, unmöglich macht. In Hinsicht auf die Oberen ist es selbstverständlich, dass der Weg zu einem systematischeren Diskurs über das gesamte Werk von P. Kondylis noch lang ist. Der vorliegende Text soll jedoch als Ausgangspunkt einer breiteren, verallgemeinerten Forschung im Bezug auf das Werk jenes olympischen Denkers dienen.

Die Untersuchung der philosophischen Voraussetzungen für die Konstitution der deskriptiven Entscheidungstheorie, und insbesondere die kritische Prüfung der Methodologie jener Theorie ist Teil der umfassenderen Frage, ob und inwiefern letztendlich das kondylische Denken normativ ist. So sollte die Kristallisierung der Macht als anthropologische Konstante, die als Grundlage für die Interpretation des sozialpolitischen Geschehens von Kondylis dient und zugleich das *absolute Interpretationsinstrument* dieses Geschehens darstellt, in der philosophischen Anthropologie Hobbes’ und im Verknüpfungsausmaß dieser Anthropologie mit der Konstitution der politischen Gesellschaft gesucht werden. Die anthropologischen Parameter der hobbesschen theoretischen Konstruktion sind diejenigen, die (nach Hobbes) auch *als konstitutive Bedingung* der politischen Gemeinschaft dienen. Die Angst –urales Gefühl– die Anstreben, die individuelle Macht durch die Erzeugung von Leviathan als Mittel zur Erzielung von Frieden und Einigkeit zu erhöhen, der Selbsterhaltungsinstinkt (conatus ad suum perseverare) führen den hobbesschen Mensch beim Handeln zur Überwindung seiner egoistischen Motive. Der hobbessche Selbsterhaltungsidealtyp geht nicht verloren, da er, als Kern der sozialen Theorie des Britischen Philosophen, *als theoretische idealtypische Vorbedingung* dient, ohne welche die Hauptthese jenes Ansatzes morphologisch sowie **inhaltlich** nicht

entwickelt werden kann. Unabhängig davon, ob Hobbes' Ziel die Überwindung der egoistischen Beweggründe zugunsten eines gemeinsamen Behagens, Friedens etc. ist, stellt sein methodologisches Instrumentarium anhand einer willkürlichen Verwendung der Grundkonzepte (Dezisionismus) den Egoismus ins Zentrum seiner Theorie und setzt somit (als ethisch) den Behagensanspruch herab, ungeachtet wie dieses Behagen letztendlich konzipiert werden kann. Ziel dieser Dissertation ist demnach unter anderem den Zusammenhangsausmaß zwischen der hobbesschen und der kondylisschen Willkür in Hinsicht auf die Konstruktion wissenschaftlicher Idealtypen darzustellen, indem sie in Betracht zieht, dass die gemeinsame Drehungsachse dieses Zusammenhangs die miteinander verwandten Begriffe beider Theorien ist.

Kondylis' wissenschaftstheoretisches Denken hat – wie selber es ausgesprochen anerkennt - M. Weber viel zu verdanken. Jenes Denken soll – wie weiter ausführlich darzustellen ist – als Teil des Kerns der sozialen Theorie des Autors des Werks *Das Politisch und der Mensch* kritisch geprüft werden. Was bedeutet laut Kondylis wissenschaftliche Erklärung und wie wird sie - wenn überhaupt - möglich? Bleibt er konsequent mit den wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen, die er bei der Formulierung seiner Stellungen mal selber setzt und mal vom Deutschen Soziologen übernimmt? Das webersche Konstruktionsmodell der kausalen Handlung beinhaltet als Bestandteil eine teleologische Wahrnehmung der Beweggründe des handelnden Subjekts (ein seinem Ziel gemäß rationales Verhalten, dessen Achse die Erfüllung der jeweiligen Zielsetzung ist, je nach ihrer Vorkonzeption), eine Stellung, der man (natürlich in entwickelter und differenzierter Form) in der kondylisschen Anthropologie begegnet als *Anerkennung der Existenz von Zwecken, welche die Typologie der Handlung regeln* (Machtverstärkung, Orientierung des eigenen Verhaltens am weiteren Ziel der Lustempfindung, Verfolgung der Interpretationsmonopol usw.). Unter welchen Bedingungen wird der Zusammenhang zwischen beiden interpretiert? Inwiefern unterscheiden sich die wissenschaftstheoretischen Ansätze beider Denker voneinander und aus welchen Gründen soll man bei der Lektüre von Kondylis' Werken Weber in Betracht ziehen? Diesen Fragen soll die vorliegende Studie nachgehen.

Von Carl Schmitt schließlich übernimmt Kondylis das Erklärungsschema Freund-Feind. Kondylis' Verhältnis zum Deutschen Politikphilosophen und Experten in den öffentlichen internationalen Beziehungen begrenzt sich primär in Vorworten, Schlüssen und kritischen Bemerkungen auf seinen Werken und könnte einleitend als „konsensuell“ bezeichnet werden, wobei er unausgesprochen die Stellungen des letzteren übernimmt. Wie geht allerdings Kondylis mit den hauptsächlichen begrifflichen Schemata (und vor allem mit dem Freund-Feind Schema) um, welche ist die Bedeutung jenes Schemas für seine allgemeine Betrachtungsweise - und insbesondere in seinem Werk *Soziale Ontologie* – und wo liegt der Punkt in seiner Argumentation, wo die Verwendung einer so fragilen (wie weiter unten darzustellen ist) interpretativen Grundlage seine kompakte interne Struktur zerreißen lässt? Diese sind manche Fragestellungen, welche die vorliegende Schrift behandeln soll.

Zum Schluss, und wenn man Kondylis' Dissertation *Entstehung der Dialektik*, nämlich seinen ersten fundierten und umfangreichen historisch-philosophischen Text wahrnimmt, ist leicht einzusehen, dass er sich nicht nur von den obengenannten Quellen, sondern auch von den Identitätsphilosophen sowie von Sad and La Mettrie beeinflussen ließ. Es soll allerdings darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Antwort auf die oben gestellten Fragen nicht in dem Versuch besteht, Kondylis' philosophische Vorgänger festzulegen und die Einflüsse seines Denkens im Rahmen einer "referenziellen Wirkungsanalyse" darzustellen, sondern zu einer aufrichtigen

Kritik an den Voraussetzungen seines philosophischen Werks beiträgt. Konkreter noch: Die vorliegende Dissertation hält – oder zumindest soll – **absolut nichts** für *Gegeben*. Dagegen untersucht sie kritisch die Geschichte der kondylisschen Begrifflichkeit vor ihrer endlichen Vorlegung in seinem Werk, ausgehend davon, dass es keine Parthenogenese weder in der Philosophie noch in irgendeiner anderen Wissenschaft gibt. Aus diesem und aus vielen anderen Gründen (wie z.B. der innewohnenden Bedenklichkeit hinsichtlich der Fähigkeiten und der Grenzen „des“ [L]ogos) wird fast jeder von Kondylis wiedereingeführte philosophische Begriff in Bezug sowohl auf Kondylis' eigene systematische Betrachtung „der Dinge“ als auch auf seine Rolle (oder auf die Rolle der relevanten Begriffe, solange natürlich diese Relevanz sich belegen lässt) in ihrem zeitlich vorherigen theoretischen Rahmen untersucht, von dem er stammt, um seine begriffliche Abhängigkeit festzulegen. Diese Abhängigkeit kann nicht als „Wirkungsanalyse“ bezeichnet, da die Festlegung der Unterschiede zur Verselbstständigung der „philosophischen Identität“ des kondylisschen Denkens und seiner Begrifflichkeit führt (im Sinne, dass das *Selbe* [Tauton] nur hinsichtlich des Anderen [Heteron] zu definieren ist), d.h. dass die *Verwendungsweise* seiner Begrifflichkeit innerhalb sowie außerhalb des kondylisschen Kontextes (z.B. in der relevanten Literatur und in der Kunst, wo man einer mit den kondylisschen Stellungen relevanten Begrifflichkeit begegnet) deutlicher wird. Zentrale Achse des Vorhabens der vorliegenden Schrift bleibt die Forschung der philosophischen Identität der kondylisschen Begrifflichkeit immer in Hinsicht auf ihre Verwendung innerhalb ihres Kontextes (und insbesondere in den Werken, wo Kondylis als Ideenkritiker erscheint) mit dem Ziel, durch die Festlegung der Tautologien, Widersprüche und Selbstreferenzen, ihren *realizistischen*, *irrationalen* und eigentlich *absolutistischen* Charakter darzustellen.

Th. Hobbes ist zweifellos einer der Gründer des modernen Individualismus. Seine naturalisierte, mechanistisch-materialistische Philosophie stellt ein klassisches Beispiel (gemeinsam mit dem Beispiel des atheisten „Spinoza“) des Zusammenhangs zwischen einer materialistischen, atheistischen Wahrnehmung des „Seins“ zum einen und eines Idealismus des politischen Ideals zum anderen. Laut Hobbes ist die Tatsache, dass das Individuum als Individuum eine vom übrigen Ganzen unterscheidbare Einheit sowohl als handelndes Subjekt als auch als theoretischer Forschungsgegenstand seiner philosophisch-politischen Theorie darstellt, von grundlegender Bedeutung für die Konstitution der politischen Gemeinschaft. Hobbes, der sein Werk inmitten der Konfrontation zwischen Anglikanern und Puritanern und während des Bürgerkriegs in Großbritannien schreibt, bestrebt die theoretische Zugrundelegung seines sozialen Konsensismus mittels einer konformistischen Denkweise, die er durch die Konzeption des sozialen Vertrags in sein theoretisches Konstrukt einführt. Diesen Konstitutionsprozess der politischen Gemeinschaft wird Hobbes versuchen, wissenschaftlich zu erklären, ausgehend davon, dass diese bestimmte Problematik nur *wissenschaftlich* behandelt werden kann; mit anderen Worten, dass es dabei um eine Fragestellung geht, die nur wissenschaftlich beantwortet werden kann. Um dies zu erreichen, führt Hobbes, einer der Gründer des Bedürfnisses nach Distanzierung sowohl der Politikwissenschaft als auch der Staatsgewalt vom religiösen Autoritätsprozess, ein mentales Experiment aus, welches auf zwei Hauptannahmen beruht: Einerseits darauf, dass der *Selbsterhaltungsinstinkt* ein fundamentales Merkmal des Menschen darstellt und andererseits dass *die Angst* die Grundbedingung der Konstitution der politischen Gemeinschaft ist. Jene anthropologische Parameter (*die Selbsterhaltung* und an zweiter Stelle *das Angstgefühl*) des hobbeschen Denkens sind konstitutive Bedingungen der politischen

Gemeinschaft, nämlich des Leviathans. Im Staat, wo *die Angst* herrschte, behauptet Hobbes, stelle jeder Mensch eine Bedrohung für seinen Mitmenschen dar. Aufgrund dieser innewohnenden Reaktionsbereitschaft setzte die der menschlichen Natur gebührende Rationalität, die zur Entdeckung des ursprünglichen Naturgesetzes führte, die Konstitution der politischen Gemeinschaft durch, wo der Selbsterhaltungsinstinkt einen gesunden und nützlichen Ausdruck finden würde. Zunächst ist zu bemerken, dass diese Vergleichung des natürlichen Zustands mit dem Konzept des dauerhaften Kriegs auch in der kondylisschen Betrachtung der [wenn auch potentiell] durch Feindlichkeit gekennzeichneten Weltanschauung eines in Bezug auf diese Weltanschauung unterschiedlichen sozialen Wesens zu finden ist. Das hobbessche Interpretationsmuster "Alle gegen alle" wird jedoch nicht völlig in der kondylisschen Betrachtung der "menschlichen Sachen" übernommen, da das kondylissche Forschungsschema "Freund-Feind" (mit dem jeweils entsprechenden Verhalten) die strikte (theoretisch) Normativität des hobbesschen philosophisch-politischen Ansatzes mildert. Hobbes identifiziert den dauerhaften Krieg mit dem vorgesellschaftlichen Zustand, in dem die Befriedigung des Selbsterhaltungsinstinkts als natürliches Recht jedes Menschen gilt (wobei die menschlichen Handlungen als Rechtshandlungen betrachtet werden), während durch das Konzept des sozialen Vertrags der (vom natürlichen Zustand unterscheidbare) konformistische, juristische Positivismus eingeführt wird, wobei allein die Erzeugung von Regeln und Forderungen der politischen Gemeinschaft ihre folgende Verbindlichkeit legitimiert. Es muss allerdings unterstrichen werden, dass Hobbes unter dem strukturellen Begriff des dauerhaften Kriegs im vorgesellschaftlichen Zustand eine theoretische Voraussetzung der umfassenderen hobbesschen sozialen Anthropologie im Versuch ihrer Konstitution versteht. Ohne - nimmt Hobbes an - die Konfrontation aller gegen alle wäre die Konstitution der politischen Gemeinschaft unnötig. Im kondylisschen Werk erscheint zunächst eine nur partielle Übernahme der hobbesschen Stellungen hinsichtlich des *bellum omnium contra omnes*. Der Begriff "Freund" und die Identifizierung des individuellen Weltbilds mit seinem Weltbild, die durch die kondylissche Betrachtung eingeführt wird, entfernt bis zu einem gewissen Grad die kondylissche von der entsprechenden hobbesschen Betrachtungsweise, da, gäbe es (laut Hobbes) im vorgesellschaftlichen Zustand freundliche Beziehungen zwischen den Menschen, wäre dann die Konstitution der politischen Gemeinschaft unnötig. Die Einführung in der kondylisschen Anthropologie des Freundbegriffs führt zur Abhebung der theoretischen Unterscheidung zwischen natürlichem (vorgesellschaftlichem) und politischem Zustand, während, wie im entsprechenden Punkt noch darzustellen ist, das von Kondylis eingeführte bipolare Interpretationsschema "Freund-Feind" eine innewohnende Normativität unterstellt, indem es die Möglichkeit einer Koexistenz voneinander durchaus unterschiedlichen Betrachtungsweisen in Bezug auf die Qualität der menschlichen Beziehungen verbietet, etwa Interesse-Gleichgültigkeit (übergreifende Begriffe im Vergleich zu den Begriffen Freundschaft-Feindschaft, welche in den ersteren eingeschlossen werden), Solidarität, Zusammenarbeit, Toleranz usw. Außerdem hält Kondylis, wenn man seine Meinung über die in jedem Menschen innewohnende Machtverstärkungstendenz wahrnimmt, den Zustand des Kriegs aller gegen alle (auch) in der politisch geregelten Gesellschaft für gegeben, da nach ihm auch die „Freundschaft“ eine verkleidete Machtverstärkungstendenz darstellt. Einfacher: Während der Freundschaftsbegriff in Hobbes unter dem Aspekt des Konsenses betrachtet wird, der die Übertragung der eigenen Rechte zum obersten Machthaber

durchsetzt, um das gemeinschaftliche Behagen zu erreichen, versteht Kondylis unter Freundschaft eigentlich *vorgetäuschte* Freundschaft.

Von grundlegender Bedeutung, wie bereits erwähnt worden ist, ist für die hobbessche Theorie der Machtbegriff. Hobbes definiert die Macht jedes Menschen (universell) als “die Mittel, über die er jeweils verfügt, um ein künftiges Gut zu erwerben”; diese ist entweder primitiv oder instrumentell. An einer weiteren Stelle seines Werkes verdeutlicht er, dass die natürliche Macht als “der Vorrang der körperlichen oder der mentalen Fähigkeiten, wie z.B. der hervorragenden Tüchtigkeit, Form, Besinnlichkeit, Begabung, Redegewandtheit, Großzügigkeit, Höflichkeit”, definiert wird, während die möglichst größere menschliche Macht als diejenige, “die aus der Macht der einzelnen Menschen besteht, die sich unter einer physischen oder politischen Person einigen, welche von der Macht jedes Menschen nach dem eigenen Willen Gebrauch macht, wie in Bruderschaften oder in Bruderschaftsvereinigungen der Fall ist. Demzufolge stellen Diener sowie Freunde vereinigte Mächte dar”. Es soll noch bemerkt [und als Nahtstelle zwischen Hobbes und Weber aber auch (unter Bedingungen) Kondylis verstanden] werden, dass der Erwerb (materieller) Güter in der hobbesschen philosophisch-politischen Theorie als *Zweck* des wirtschaftssozialen Handelns betrachtet werden, während dieser Erwerb materieller Güter mit dem Macht- und dem Machtverstärkungsbegriff unmittelbar zusammenhängt. Darüber hinaus hängt der Machtbegriff in Hobbes mit dem Konzept der Herrschaft über die Natur zusammen, was Kondylis einsieht. Was das Verhältnis von Kondylis und Hobbes angeht, besteht die Ähnlichkeit ihrer Betrachtungen in der Ansicht, dass die Tatsache allein, Freunde zu haben, ein Machtzeichen ist (laut Hobbes), wobei Kondylis unterstreicht, dass die Sozialisierung des Individuums anhand des “Freund-Feind” Schemas organisiert wird, wobei die Schließung von Freundschaften deutlich (und nur) als Machtverstärkungsmittel des handelnden Subjekts dient, mit anderen Worten *Durchsetzung* bedeutet. Weit über diese Ähnlichkeit hinaus, *konstruiert* Kondylis *eigentlich einen menschlichen Idealtyp*, indem er den als *notwendig* bezeichneten Charakter der menschlichen Beziehungen (nämlich als *produktive, systemintern organisierte Beziehungen, die gemäß der Klassenherkunft, den historisch überlieferten sozialen Ungleichheiten, dem Geschlecht, der Reproduktionstendenz, den bestehenden Strukturen der Organisation und Verteilung der sozialen Macht -besser: der gesellschaftlich und politisch institutionalisierten Hierarchie, Nationalität, Religion etc. reproduziert werden*)] (provokativ) übersieht. Mit anderen Worten erzeugt er eine Stelle für den Menschen, die eher beschreibt, “wie die Sache sein sollte”, als wie sie tatsächlich ist. Ohne nicht nur die Vielfältigkeit des menschlichen Verhaltens, sondern auch das, was er für Voraussetzungen seiner Theorie hält, wahrzunehmen, setzt Kondylis die Rolle der obengenannten Variablen herab, indem er sie verallgemeinernd als “unvorhersehbare Faktoren” bezeichnet. Zum Schluss soll in Bezug auf Hobbes erwähnt werden, dass er unter Vorstellungskraft das sinkende (aufgrund der zeitlichen Veränderung und der Veränderung des Körpers der Wahrnehmung einer im gnostischen Subjekt “Aussicht”) Gedächtnis versteht, während wenn er sich auf die “instinktive Rationalität des Menschen” bezieht, sich von seinem wertbezogenem Subjektivismus führen lässt, der beispielsweise offenbar wird, wenn der Britische Philosoph in Kap. VI (*Über die Leidenschaften*) seines *Leviathan* eine Definition des Guten geben will: “Doch was immer das Objekt von jemandes Trieb oder Verlangen ist, das nennt man für sein Teil gut und das Objekt seines Hasses und seiner Abneigung schlecht und das seiner Geringschätzung niedrig und belanglos. Denn diese Worte gut, schlecht und verächtlich werden stets mit Beziehung auf die Person benutzt, die sie gebraucht;

nichts ist nämlich einfach und absolut so, und es kann auch keine allgemeine Regel von Gut und Schlecht aus der Natur der Objekte selbst abgeleitet werden, sondern von der Person des Menschen, wo es kein Gemeinwesen gibt, oder in einem Gemeinwesen von der Person, die es repräsentiert, oder von einem Unparteiischen oder Richter, den die Menschen, wenn sie uneins sind, einmütig einsetzen und dessen Urteil sie zur Regel machen sollten”.

Kondylis’ wissenschaftstheoretisches Denken, wie selber ausgesprochen anerkennt, hat Max Weber viel zu verdanken. Weber, Gründer des Versuchs, die Werturteile von der wissenschaftstheoretischen Forschung zu entfernen, fertigt seine Wissenschaftstheorie an mit dem Zweck, Wertfreiheit zu erreichen und vor allem die Subjektivität des menschlichen Verhaltens interpretativ zu begreifen, unter dem Aspekt, dass das Verhältnis des Sozialwissenschaftlers zur Gesellschaft eine Wertbeziehung ist, wobei dazu wahrzunehmen ist, dass für ihn der Wissenschaftsbegriff an sich einen Wertinhalt besitzt.

Der breitere Zusammenhang zwischen Weber und Hobbes wurde bereits dargestellt und besteht in einer instrumentellen Konzeption des Rationalitätsbegriffs, einer „kalkulativen“, berechnenden Rede, welche das gesellschaftliche Zusammenleben im Vergleich zum bellum omnium contra omnes als nützlicher bewertet, ohne zu wissen, ob dieser Zweck (der Konstitution der Gesellschaft) an sich rational ist oder nicht. Im selben Rahmen, in dem der Zusammenhang zwischen Kondylis und Hobbes bereits untersucht wurde, soll auch derjenige zwischen Kondylis und Weber, „Haupttheoretiker, [...] den Kondylis unbedingt empfiehlt“ und dem er seine Entfernungsforderungen der Werturteile vom wissenschaftlichen Wissen sowie die aus der Unmöglichkeit jener Entfernung ergebende Verbindlichkeit der wissenschaftlichen Aussagen zu verdanken hat, untersucht werden. Ausgehend von den Fragen, was wissenschaftliche Erklärung für Weber aber auch für Kondylis bedeutet und wie sie möglich wird, soll ihr wissenschaftstheoretisches Denken geprüft und dazu noch untersucht werden, ob Kondylis bei der Formulierung seiner Stellungen mit den vom Deutschen Soziologen gesetzten wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen konsequent bleibt. In Anbetracht des Zusammenhangs der wissenschaftstheoretischen Zwecken des Deutschen Soziologen und P. Kondylis’, soll das Werk des letzteren – immer laut ihm – unter dem allgemeinen Aspekt der Anstrengung von Wertneutralität gelesen werden.

Die Verwandtschaft der weberschen Begrifflichkeit mit der positivistischen Wissenschaftstheorie ist offensichtlich. Die webersche Wissenschaftstheorie, die nicht nur dem marxischen Wissenschaftsmodell, sondern auch seinem theoretischen Schützengraben, dem hegelianer, entgegen steht, zielt auf die Konstruktion einer wissenschaftstheoretischen idealtypischen Rationalität auf der Grundlage einer typologischen Konstruktion der Forschungsprogramme der Sozialwissenschaften, wonach die wissenschaftlichen Disziplinen innerhalb eines strikt strukturierten, begrifflich theoretischen Systems ihren entsprechenden wissenschaftlichen Status erwerben. Ziel der weberschen Soziologie ist, zum einen durch die Entfernung der als subjektiv bezeichneten Werturteile Objektivität zu erreichen, selbst wenn die wertneutrale Konstitution einer Theorie von Weber selbst für unerreichbar gehalten wird, und zum anderen (und vor allem) die Unterscheidung der Sozialwissenschaften sowohl von der marxischen und hegelianer historischen (laut Weber idealistischen) Methodologie sowie von der Psychologie. Zu diesem Zweck wird im weberschen soziologischen Forschungsmodell versucht, das reflektive Beurteilen auszuschließen und die Verhältnisse, welche sich als Ergebnis der Reflexion (Arbeitsteilung, Produktionsbedingungen, Arbeitsbedingungen in der bürgerlichen Gesellschaft und

generell alles, was als marxische Erklärungskategorien zu bezeichnen ist) sowie alle aus der relevanten Forschung entstehenden Bedingungen sollen von dem breiteren begrifflichen Komplex, in dem sie verknüpft sind, entfernt werden, damit sie von der Soziologie separat untersucht und erklärt werden. Für die Erfüllung der oben erwähnten Ziele führt Weber die Unterscheidung zwischen der Erklärung und der Bewertung der sozialen Phänomene ein und lehnt die Möglichkeit letzteren ab, wissenschaftlich verbindlich zu sein, weil die Bewertung mit angemessenen wissenschaftlichen Begriffen nicht zugrunde gelegt werden kann. Die Auseinanderhaltung der Erklärung von der Bewertung zielt auf ein striktes Fundierungsprogramm der Sozialwissenschaft, ein Programm methodischer Begründung letzterer, das nicht Verbindlichkeit, sondern Gültigkeit in Anspruch nimmt, im Einklang bei der Konstruktion seines methodologischen Instrumentariums mit den (grundlegenden in der weberschen Wissenschaftstheorie) *Objektivitäts-, Genauigkeits- und Reinheitskonzepten* [mit dem *Klarheitsbegriff*]. Die webersche Wissenschaftstheorie bezeichnet die Typologie des individuellen Handelns als ihren wissenschaftlichen Forschungsgegenstand, was zur Festlegung des weberschen rationalen Forschungssubjektivismus im Erklärungsversuch der Zielsetzung des Individuums führt, wobei die Rationalität des Handelns anhand des Zwecks des Handelnden beurteilt wird. Der Handelnde soll in seinem Kopf einen verdeutlichten *subjektiven Sinn* vorhaben und auf der Grundlage dieser Werte die Rationalität seiner Handlungen beurteilen, immer in Hinsicht auf den Zweck jener Handlung (nach seinem Zweck menschliches rationales Verhalten).

Die Wertkonstitution des soziologischen Forschungsprogramms wird allerdings von Weber nicht für irrational gehalten, weder wenn es um die Interpretation des Forschungsgegenstands noch um die Entwicklung des Denkens in Werturteile geht, welche zum Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung beitragen. Einfacher unterscheidet Weber die Wertrationalität von der Rationalität der wissenschaftlichen Erklärung, die auf jeden Dialog mit dem Wertebereich verzichten soll, um objektiv zu sein. Erklärung und Bewertung werden *bei der Formulierung wissenschaftlicher Urteile* wieder miteinander verbunden, damit die kausale Erklärung rational zugrunde gelegt wird. Während allerdings das webersche wissenschaftstheoretische Modell den Werturteilen – die es jedoch voraussetzt – die Möglichkeit abspricht, für die Formulierung wissenschaftlicher Aussagen und der entsprechenden Beweisargumentation verbindlich zu sein, und diese bestimmte Problematik auf die Forschungsebene des aktuellen und erklärenden/verdeutlichenden Begreifens überträgt, mit dem Ziel, das bipolare Erklärungsschema „Gesinnungsethik“ (die auf die Erfüllung eines Zwecks oder eines Werts zielt ungeachtet ihrer praktischen Folgen, die sogar unvermeidlich sein können) und „Verantwortungsethik“ (die das Individuum zwingt, die Folgen seines Verhaltens einzuschätzen und die Verantwortung dieser Folgen zu übernehmen) sowie die wertbezogen sinnvolle Handlung als Kategorie gesellschaftlicher Handlung zugrunde zu legen, bewahrt die kondylische deskriptive Entscheidungstheorie das Privileg, auf jegliche Wertformulierungen zu verzichten und die Möglichkeit einer Gesinnungsethik des Handelns, die mit Normativität gleichbedeutend ist, außer Acht zu lassen, da die individuellen und die kollektiven Handlungen laut Kondylis auf eine Machtverstärkungsabneigung zurückgehen, selbst im Fall, dass diese Abneigung „verkleidet“ als rationalisiertes bewusstes Verhalten erscheint. Nur (und hier wird der Einfluss Webers auf Kondylis' Denken sichtbar) durch die Berufung auf solche normativen Prinzipien ist allerdings die Disziplinierung der Mitglieder einer organisierten Gesellschaft möglich; nur als Zusammenfassung solcher normativen

Prinzipien, in der Art wie diese ihre Wurzeln in ein generelles Weltbild setzten, kann die Entscheidung ihre Rolle als Machtforderung und als Macht sozialer Disziplinierung spielen.

Wie wird jedoch das Ziel der Deskriptivität nach Max Webers unausgesprochenem Schüler erreicht? Nach Kondylis besteht nicht die Möglichkeit einer klaren Festlegung der Grenzen zwischen der Bestätigung und der Interpretation von Tatsachen, zwischen ihrer Beobachtung und der puren Theorie, und schließlich zwischen ihrer Entdeckung und ihrer Rechtfertigung. Es wurde allerdings bereits dargestellt, dass die Abschaffung der «Grenzen zwischen den Wissenschaftsdisziplinen» seinem Versuch, nämlich das wissenschaftliche vom «moralisch-normativem» Wissen zu unterscheiden, widerspricht, im Sinne, dass “der Rationalismus des wissenschaftlichen Wissens und der Wertrationalismus zwei unterschiedliche Sachen sind” und “die individuelle Bildung und Begabung nicht angemessen zu ersetzen sind”. Einfacher: Wenn die Abschaffung der Grenzen zwischen den Wissenschaftsdisziplinen doch möglich ist, erscheint dann P. Kondylis’ Vorhaben, zwischen moralischem und wissenschaftlichem Wissen zu unterscheiden, nicht nur als unzutreffend, sondern eigentlich als widersprüchlich. Der sinnliche Widerspruch der deskriptiven Metaebene verhindert die Gewährleistung einer wertfreien deskriptiven Betrachtung. Trotzdem legt Kondylis die wissenstheoretischen, methodologischen Prinzipien seiner deskriptiven Theorie zugrunde, wobei er das von seiner Entscheidungstheorie (wie zumindest er selber behauptet) verfolgte Ziel der vom Methodologismus entfernten Deskriptivität deutlich vermeidet. Während er ganz richtig bemerkt, dass der Diskurs über die Methodologie der Wissenschaften in der Periode der Neuzeit als “Antwort” auf das theologisch-metaphysische Establishment entstand, lehnt er den wesentlichen Charakter jenes Diskurses ab und verwirft somit gleichzeitig seine eigene deskriptive Theorie als Denkform (im Sinne, dass er sich selbst widerspricht). Es liegt auf der Hand, dass P. Kondylis die Begriffe “Theorie” und “Methode” miteinander verwechselt, denn, wenn die “deskriptive Entscheidungstheorie” eine *Denkform* darstellt, stellt sie (folglich) zugleich eine *Denkmethode* dar, während wenn sie eine *Denkmethode* ist, dann kann sie nicht als *Theorie* bezeichnet werden, im Sinne, dass jeder Bezug auf eine Theorie die Existenz eines Behandlungsgegenstands unbedingt voraussetzt. Die Tatsache, dass die kondylissche deskriptive Entscheidungstheorie nicht nur über methodologische Instrumente verfügt, sondern auch eine gewisse Betrachtungsmethode der Gesellschaft diktiert, ist schon in den ersten Werken Kondylis’ (in der Interpretation der Entstehungsbedingungen der Dialektik insbesondere in *EDD* setzt Kondylis eine methodologische Grundlage zusammen, die M. Webers’ theoretischer Grundlage deutlich ähnelt) sowie in seinen späteren, “systematischen” und historisch-philosophischen Werken sichtbar. Die kondylissche, historisch-philosophische Grundlage allerdings eher *setzt* die entsprechende webersche Grundlage *voraus*, als ihr zu *ähneln*. Konkreter: In *EDD* liest man die vom Machtbegriff so deutliche Abhängigkeit des kondylisschen Ansatzes heraus. Ganz vom Anfang an, beim Rückblick auf die wissenschaftstheoretischen Untersuchungen der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und fortan, betont Kondylis die in fast seinem ganzen Werk strukturelle, wissenstheoretische Rolle sowohl der *Macht* als auch der *Gewalt*, wobei er beide Begriffe nicht als Inhalt der wissenstheoretischen Sichtweise, sondern als Formen bzw. als Orientierungsrahmen bestimmt. So erzeugt Kondylis sein wissenschaftliches Instrumentarium und nähert somit hinsichtlich dieser Thematik Webers’ Ansatz an.

Zu betonen ist unbedingt noch der tautologische Charakter der kondylisschen Begriffe Selbsterhaltung und Selbstbestätigung. Konkreter: vorausgesetzt, dass die Selbsterhaltung sowieso in jedem Subjekt stattfindet, analysiert Kondylis nicht die Variable, welche die Notwendigkeit eines Übergangs von der Selbsterhaltung zur Selbstbestätigung durchsetzt. Einfacher (und umgekehrt): Was verbietet einem Subjekt, sich selbst zu erhalten, ohne stärker zu werden, d.h. am "dauerhaften Machtverstärkungskampf nicht teilzunehmen"? Kein Wunder, dass unter den bisher bereits erwähnten Vorläufern von Kondylis –außer Hobbes- die Möglichkeit einer neutralen Stellungnahme gegenüber allem Vorhandenen nicht besteht. Gleich wie die Individuen als solche und die Gesellschaften (mit ihren Differenzierungen), so lassen sich auch die wissenschaftlichen Gemeinschaften anhand der im kondylisschen Werk wesentlichen Freund-Feind Unterscheidung organisieren, wobei sich mehrmals eine Gemeinsamkeit zwischen der sozialen und der wissenschaftlichen Gruppierung beobachten lässt, ohne jedoch (und darin besteht der kondylissche Widerspruch, der sich aus seinem eigenen Text ergibt) dass die wissenschaftliche Gemeinschaft den sozialpolitischen Status "widerspiegeln".

Im Vergleich zum Oberen über das Verhältnis von Weber und Kondylis und Kondylis und Marx hinsichtlich der Behandlungsweise ihrer frühen Interpretationstypen soll zusätzlich folgendes gesagt werden:

Sowohl die Theorie von Marx als auch diejenige von Weber sind durch eine gemeinsame Sichtweise gekennzeichnet, die sich auf ihren grundlegenden Begriffen beruht. Während also beispielsweise die marxsche "Theorie" und die webersche Betrachtung an ihre allgemeinen Interpretationskategorien oder Idealtypen entsprechend als multiseitige perspektivistische Erklärungen der sozialen Phänomene "anzulehnen" scheinen, stellt der Machtverstärkungsidealtyp bei Kondylis einen spiralen, einseitigen Erklärungsversuch, wobei alles vom Machtverstärkungsanspruch anfängt und dort endet. Schematisch lehnt die marxsche Theorie an ihre generellen Kategorien an, während zur gleichen Zeit ihr Gegner, nämlich die Theorie Webers', an die weberschen Idealtypen anlehnt. In der Theorie von Kondylis allerdings, außer der Tatsache, dass sie eine spirale Richtung aufweist (und dies kann bisher noch nicht kritisch beurteilt werden), beginnt sie vom und endet am selben Begriff, nämlich dem eigenartigen Machtverstärkungsidealtyp.

Die kondylissche *Metatheorie* erscheint somit – wie selber behauptet – als *stagnierend* (indem sie einseitig und spiral ist), ohne Entwicklungsmöglichkeiten und ohne auf einen dritten Begriff hinweisen zu können, der sie theoretisch unterstützen könnte. Es ist wahr, dass der Machtbegriff im kondylisschen Werk spontan auftaucht, während ihre Rechtfertigung den verwandten Begriffen bis auf den Entscheidungsbegriff entspricht. In *IA* ist eine vollständige Behandlung des Begriffs in Zusammenhang mit dem Entscheidungsbegriff zu finden. Eine Verbindung der Macht mit der Entscheidung besteht, insofern als das Subjekt, nachdem es ein Weltbild für sich ausgewählt und übernommen hat, seine Machtverstärkung in Anspruch nimmt und umgekehrt. Je mehr sich die Macht des Subjekts theoretisch zunimmt desto mehr wird sein Weltbild bereichert und desto mehr organisiert dieses übernommene Weltbild seine Entscheidungen und schließlich desto feiner werden die Argumente, mit denen das Subjekt sein Weltbild unterstützt. Außer der spiralen begrifflichen Form, welche die Verknüpfung der Begriffe der Macht und der Entscheidung kennzeichnet, kann dieses bestimmte Vorhaben von Kondylis aufgrund des abstrakten Charakters des Machtbegriffs theoretisch verworfen werden. Konkreter: Laut Kondylis agieren die menschlichen Wesen (um seine eigenen Wörter zu verwenden) zum Zweck ihrer Machtverstärkung. Es gibt allerdings manche Fälle,

wo der Machtbegriff nicht nur nicht interpretativ angewandt werden kann, sondern völlig fehlt, was zur Unwirksamkeit seiner Argumente führt. Beispielsweise: Wir nehmen an, dass ein Mensch X vom Punkt A zum Punkt B gehen möchte, ohne zu wissen, wo dieser Punkt B liegt. X trifft zufällig Y am Punkt A und fragt (wissenden) Y, wo Punkt B liegt. Y antwortet, was zur Orientierung von X führt, und die Diskussion endet mit gegenseitigem Bedanken. An welchem Punkt könnte man eine Machtverstärkung seitens X oder Y feststellen? Die Macht von Y nimmt auf keinem Fall zu. Die Macht von X nimmt auch nicht zu (laut dem, was die kondylischen Stellungen unterstellen), da die von ihm erworbene Kenntnis sein Weltbild kaum verändert hat, und darüber hinaus kann diese Veränderung in seinem Bewusstsein nicht wahrgenommen werden: Sein Wissensniveau ändert, diese Änderung kann allerdings nicht als Machtverstärkung bezeichnet werden. Darüber hinaus kann nicht angenommen werden, dass die Machtverstärkung der Beweggrund von X ist, sondern ihm ist nur Ignoranz hinsichtlich dieser Machtverstärkung zuzuschreiben. Einfacher: X weiß nicht, wohin zu gehen und diese Ignoranz macht aus ihm ein Subjekt, bestimmt von seiner Frage in Bezug auf sein Problem.

Der grundlegende philosophisch-politische Ansatz von C. Schmitt befindet sich in seinen zwei bekanntesten Werken, *Politische Theologie und Legalität und Legitimität*, ohne dass ihr eigentlicher Charakter in seinen späteren (und weniger bekannten) Werken, *Theorie des Partisanen* und *Der Begriff des Politischen* verschwindet. Schmitt war (abgesehen von der Kritik, die er als Theoretiker des Nazismus zu Recht empfang) ein großartiger Denker sowie Verfassungslehrewissenschaftler, Kriegstheoretiker und Politikwissenschaftler, mit einer hervorragenden analytisch-kritischen und rechtshistorischen – wenn auch in manchen Punkten widersprüchlichen – Denkweise. Sein Einfluss auf anderen Denkern bleibt monumental, während seine Werke mehrmals wieder veröffentlicht und revidiert wurden. Der erste Eindruck, den man bei der Studie des Werks von C. Schmitt *Politische Theologie* bekommt, ist sein Versuch, die theologischen Wurzeln des juristischen begrifflichen Instrumentariums darzustellen sowie die Analogie zwischen den theologischen und den juristischen Begriffen theoretisch zugrunde zu legen. Unter den theoretischen Folgen jener Analogie ist auch der Zusammenhang zwischen den Ansätzen von Schmitt und Kondylis zuzuzählen, im Sinne dass sowohl für den ersteren als auch für den letzteren die Vorwürfe zwischen Gegnern die Ausdrucksweise der These in Form von Antithese darstellen, was auf die konfrontative Bereitschaft der Diskurspartner hinweist, mit anderen Worten auf das bipolare Freund-Feind Schema. Wie definieren jedoch Carl Schmitt und Kondylis den Freund- und den Feindbegriff entsprechend und welche Gemeinsamkeit besteht zwischen beiden Definitionen? Feind heißt laut Schmitt den zunächst wirklichen und dann absoluten Feind, während es Forschungsplätze gibt, wo das Verhältnis Schmitts zu Hobbes sowie zu Weber begründet werden kann. Die seltsame Sichtweise Carl Schmitts hinsichtlich der technologischen Entwicklung unterstellt sowohl seine Anerkennung des marxischen Denkens als auch die Weise, wie er den Technikbegriff als regulativen Faktor in den Herrschaftsbeziehungen behandelt. Typisch seines Ansatzes ist die Tatsache, dass „das Proletariat („des [T]echnischen, in schmittscher Begrifflichkeit,) nicht nur seine Entstehung, sondern auch seine revolutionäre Ideologie der kapitalistischen Industrialisierung zu verdanken hat, die Schmitt als „Religion des technologischen Fortschritts“ bezeichnet. Der Neoliberalismus auf der anderen Seite wird als unfähig bezeichnet, „das Technische zu steuern“. Das Einzige, was er erreichen kann, ist, durch seine Neutralisierungen und Absolutismen die verschiedenen Fronten zu verwechseln und das klare Erkennen des Gegners zu

verhindern“, während sein Gesichtspunkt generell als “bürgerliche Antwort auf die marxistische Klassenkampftheorie” bezeichnet werden kann, welche, durch die Unterscheidung des Staatsbegriffs von seinem Gegenbegriff, nämlich dem *totalitären* Staat, auf die Fundierung letzteren zielt unter dem Aspekt der Abschaffung der Interpenetration von Gesellschaft und Staat als Mittel zur Sicherstellung seiner normalen Funktion. Diese Interpenetration rief laut Schmitt im staatlichen Mechanismus und im Zusammenhang zwischen “Staatlichem” und “Politischem” *Unordnung* hervor und führte zum schmittschen Organizismus, wobei diese Unordnung als “Dekadenz der bürgerlichen Homogenität” und als “Verzerrung des normalen Zustands” definiert wird. Dem Organizismus von Schmitt entspricht der kondylische Organizismus im Sinne eines Erklärungsmonopols der Begriffe seitens der jeweiligen herrschenden Klasse, den er in seinem Werk “Der Denker aus Olympia” zugrunde legt (oder zumindest dies anstrebt). Während schließlich der Krieg bei Schmitt als Mittel zur Inanspruchnahme des “normalen Zustands” im staatlichen Mechanismus dient, betrachtet Kondylis ihn als Erweiterung der Politik.

Im gleichen Sinne wird der Machtbegriff (als *Kraft, Kräftigkeit* des totalitären Regimes) im Schmitts Ansatz breit verwendet. Dies spricht noch mehr für die Argumentation über den Zusammenhang zwischen dem schmittschen und dem kondylischen Ansatz, während die Freund/Feind Unterscheidung im Mittelpunkt des *Der Begriff des Politischen* schon vom Anfang des bestimmten Werks steht. Die Argumentation stellt ihren Schwerpunkt besonders auf die Zugrundelegung des *Feindbegriffs*, der als “nur eine, zumindest potentielle, nämlich realistisch mögliche, kämpfende Menscheneinheit”, definiert wird, “welche sich gegen eine andere genau gleiche Einheit kämpft. Feind ist nur der *öffentliche* Feind, im Sinne dass alles, was sich auf eine solche Menscheneinheit hinweist, und zwar auf ein ganzes Volk, *öffentlich* wird. Feind heißt *hostis*, nicht *inimicus* im breiteren Sinne; *πολέμιος* [griechisches Wort im Originaltext, Bemerkung des/der Übersetzers/-in], nicht *εχθρός* [griechisches Wort im Originaltext, Bemerkung der Übersetzerin]. Die Deutsche Sprache, wie andere Sprachen auch, unterscheidet nicht zwischen dem privaten und dem politischen «Feind», was viele Missverständnisse und absichtliche Fehlinterpretationen ermöglicht”, während “die Freund/Feind Unterscheidung auf extreme Bindungen oder Trennungen, Einigungen und Spaltungen hinweist”. Aus der bisherigen Analyse ergibt sich, dass die Begriffe «Freund» und «Feind» innerhalb der politischen Dimension wahrgenommen und erklärt werden, wobei Schmitt ihnen einen breiteren Sinn zuschreibt. Konkreter: “Die Begriffe Freund und Feind sollen in ihrem bestimmten, existentiellen Sinn betrachtet werden und nicht etwa übertragen oder symbolisch, nicht gemischt mit oder entkräftet von wirtschaftlichen, moralischen oder anderen Bedingungen und weniger noch in einem privat-individuellen Sinn, psychologisch als Ausdruck privater Gefühle und Abneigungen. Sie sind nicht normative und «rein geistige» Gegensätze”. Hier, abgesehen von der Selbstverständlichkeit [nämlich, dass sowohl Schmitt als auch Kondylis den Existenzbegriff und seine Nebenbegriffe maßlos verwenden (die Selbstverständlichkeit hier besteht in der Tatsache, dass alles zwangsläufig mit dem zusammenhängt, was man “Existenz” nennen kann)], liegt die Ähnlichkeit beider Ansätze auf der Hand, und zwar wenn man die Stellungen Kondylis’ zur «existenziellen Teilnahme des Subjekts der Entscheidung» in Betracht zieht. Allgemeiner haben die Gedanken beider Denker sowohl den “Misserfolg” der praktischen linken Denkweise als auch die sozialpolitische auswegslose Lage der bürgerlichen Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts als gemeinen kausalen Ausgangspunkt.

Schließend ist noch zu bemerken, dass gemäß der Art und Weise, «wie man Kondylis liest», zieht man auch die entsprechenden Folgerungen heraus; im gleichen Sinne gilt, dass die schmittsche Staatskonzeption und seine parallele Theorie des *Politischen* “nicht nur eine *bürgerliche Antwort* auf den Marxismus darstellt, sondern zugleich eine *bürgerliche Bestätigung* der marxischen Theorie des Klassenkampfes, [da] der Unterschied [...] in den Folgerungen besteht, die aus dieser Erkenntnis herausgezogen werden”. Anzeigend des zentripetalen Charakters seines Ansatzes ist seine Ansicht, dass als «Feind» der Klassengegner betrachtet wird (ich erinnere jedoch daran, dass der zwangsläufige Charakter des Klassenkampfes bei Marx begrifflichen Unterscheidungen, wie z.B. der schmittschen Freund-Feind Unterscheidung, überlegen ist), während das bereits erwähnte Schema im Schmitts Werk von so großer Bedeutung ist, dass es religiöse, wirtschaftliche, kulturelle, nationale, begriffliche – wesentliche Zuordnungen sowie selbst den Begriff des Politischen überwinden kann. Natürlich können sowohl Kondylis wie auch Schmitt als Repräsentanten der Realpolitik, nämlich «der Politik der unmittelbaren Ergebnisse», bezeichnet werden, wobei ihre Meinungen zur Kriegsdefinition im Allgemeinen ähnlich sind, obwohl sie darin unterscheiden, dass bei Schmitt Krieg “weder Konkurrenz noch «reine geistige» diskursive Konfrontation noch symbolischer ‚Kampf‘ bedeutet, den letztendlich jeder Mensch irgendwie ausführt, weil das ganze menschliche Leben ein Kampf und jeder Mensch ein «Kämpfer» ist, während Kondylis diesen Kampf als potentiell und in den meisten Fällen tatsächlich **ideologisch** betrachtet und ihn auf die Populationsdifferenz zwischen den Völkern zurückführt.

Der Zusammenhang der Theorien Schmitts’ und Kondylis’ kann vor allem im Entscheidungs- und insbesondere im Feindbegriff festgelegt werden (in Analogie zum kondylisschen Feindschaftsbegriff, der im Gegensatz zum Freundschaftsbegriff bestimmt wird).

In den folgenden Zeilen wird versucht, die Konstitutionsweise der kondylisschen dezisionistischen deskriptiven Theorie und des Moralrelativismus, wozu der kondylissche Relativismus als Antriebshebel der kondylisschen deskriptiven Entscheidungstheorie führt, ausführlich dargestellt zu werden, mit dem Ziel, in ihren Annahmen die Identifizierung der kondylisschen Theorie mit einer bestimmten philosophischen Tradition und zwar mit derjenigen seiner Vorläufer zugrunde zu legen. Das erste Mal, als Kondylis die Entscheidungstheorie mit dem Relativismus (obwohl selber behauptet, dass es „kein logisch zwangsläufiger Zusammenhang zwischen dem wissenstheoretischen Skeptizismus und dem Moralrelativismus besteht“) in seinem Text ausgesprochen verbindet, wird methodologisch die Entstehung seiner eigenen deskriptiven Entscheidungstheorie signalisieren. Der Versuch allerdings, beide Theorien auseinanderzuhalten, wie noch darzustellen ist, beruht *nicht* auf festen Argumenten, mit der Folge, eine sine qua non Voraussetzung darzustellen, da er spontan auftaucht (Dezisionismus). Einfacher: Auf den ersten Blick führt der Skeptizismus *nicht* unbedingt zum kondylisschen Dezisionismus, da der reine Skeptizismus die Übernahme einer allgemeinen Stellung seitens des Forschers und die entsprechende Festlegung des Weltbilds, wozu der Dezisionismus eventuell führt, eigentlich verbietet. Der Widerspruch liegt hier auf der Hand, vorausgesetzt, dass hier bewiesen werden kann, dass der kondylissche Skeptizismus zum Relativismus und zwar zum Moralrelativismus *führt*. In diesem Fall bricht der Skeptizismus als Fundament der kondylisschen deskriptiven Entscheidungstheorie zusammen und macht sie solchermaßen *wackelig*, dass sie gezwungen wird, ihr wissenstheoretisches Instrumentarium anderswo zu suchen (Macht, Freund-Feind

Schema, Geschmack, Melancholie usw.). Die Begriffe des Weltbilds, der Identität der Weltanschauung sowie das Freund-Feind Schema besitzen eine regulative Funktion innerhalb des kondylisschen Ansatzes hinsichtlich der Wissenschaftsgemeinschaften, und sind unmittelbar abhängig von den hierarchisch primären Begriffen der *Macht* (Durchsetzung, Machtverstärkung) und der *Entscheidung*. Der Schwerpunkt der Argumentation liegt somit auf der in jedem wissenschaftstheoretischen Status der jeweiligen (immer laut ihm) «Gruppierungen» zwangsläufig strukturellen Rolle dieser Begriffe. Sein methodologischer Gesichtspunkt, dessen Kristallisierung durch die Veröffentlichung seiner relevanten, systematischen Werke *EIA*, *HIO*, seiner Interviews sowie seines unvollendeten Werks *Das Politische und der Mensch*, (*Grundzüge der Sozialontologie*) vollzogen wird, stellt seine Theorie (immer laut ihm) zur Außenseite, im Sinne, dass die deskriptive Metaebene seiner Entscheidungstheorie “in der Außenseite bleibt und sich an diejenigen zuwendet, die in der Lage sind, praktisch unnützliche oder auch hemmende Kenntnisse und Feststellungen zu schätzen. Der Grund, warum er in bestimmten Zeitphasen populärer wird, ist einfach, weil in diesen Phasen das Normativdenken sich in Krise befindet und sich selbst durch seine Polemik und durch die Suche von Sündböcken zu bestätigen versucht”. Die Selbststellung der Philosophie im kondylisschen Werk in die Außenseite gewinnt die Theorie große Bedeutung. Auf dieser Weise wendet sie sich gegen die ganze philosophische Tradition, die ihre Wurzeln in Sokrates hat und sowohl mit dem Versuch zusammenhängt, einem Begriffsinhalt vollständigen Sinn und eine deutliche Definition zu geben als auch mit dem Anspruch der philosophischen Rede, ein festes Fundament darzustellen, dessen Äußerung auf die Legitimierung der philosophischen Folgerungen zielt, die dann als Folgerungen einer strikten Wissenschaft gelten werden. Kondylis selbst wendet sich gegen die platonische Theorie, indem er sie zu instrumenteller Theorie herabsetzt, die der Machtanstrebung dient, und setzt sich deutlich nicht nur für die skeptizistische Tradition, die er allerdings nicht verdeutlicht, sondern auch für die moralrelativistische Theorie der Sophisten. Mit dieser Betrachtungsweise legt er eigentlich das Ausdrucksbedürfnis einer Gegenargumentation zugrunde, da ohne die Präsenz der skeptizistischen Einwände des Sophisten (gleichgültig ob seine Rede *provokativ*, *zynisch* oder *rhetorisch* klingt– nämlich dessen Ziel die “Rettung der Phänomene” ist), wird die philosophische Rede unsicher. Die Frage, die allerdings deutlich beantwortet werden muss, ist, ob letztendlich Kondylis bei der Formulierung seines Ansatzes tatsächlich skeptizistisch ist. Die Antwort auf diese Frage wurde weiter oben gegeben.

Wie bereits betont, ist die Stellung der kondylisschen Theorie zur Außenseite von grundlegender Bedeutung, weil sie seine Tendenz bestätigt, seine deskriptive Entscheidungstheorie absichtlich der moralrelativistischen philosophischen Tradition der Sophisten zuzuordnen. In der oben skizzierten Auseinandersetzung zwischen dem Relativisten und dem Rationalisten kann natürlich der undefinierbarkeitsbegriff, den der Relativist verwendet, um auf den Dogmatismus des Rationalisten aufmerksam zu machen, vom Instrumentarium des Relativisten entzogen und ihrem eigentlichen Gebiet, nämlich demjenigen der Naturwissenschaften, zugeteilt werden, was zu ihrer Abgrenzung nur innerhalb dieser Wissenschaftsdisziplinen führt. Im “Kern” der kondylisschen sozialen Ontologie beruht der (kondylissche laut den Oberen) wissenstheoretische Skeptizismus. Aus diesem Skeptizismus ergibt sich die Folgerung, dass die “soziale Ontologie kein höchstes, pragmatisches oder normatives Kriterium für die Beobachtung der menschlichen Gesellschaft und Geschichte bereitstellt; dagegen bietet sie die grundlegende Analyse an, woraus sich ergibt,

warum die Festlegung eines solchen Kriteriums unmöglich ist“. Dieser wissenstheoretische Skeptizismus muss also unbedingt nicht nur hinsichtlich seiner internen logischen Konsequenz, sondern seiner Anstrengung, als harter Kern einer teutonischen Sozialtheorie zu dienen, untersucht werden. Weil, obwohl Kondylis die Festlegungsmöglichkeit eines höchsten pragmatischen oder normativen Kriteriums für die Beobachtung der menschlichen Gesellschaft und Geschichte mal ausgesprochen und mal unausgesprochen bemerkt hatte (indem er selbst Begriffe wie *Macht*, *Freund-Feind*, *Geschmack*, *Selbsterhaltung* in einem gemeinsamen Begriffskomplex gruppierte, welches für den Zusammenhang und die Erhaltung seiner deskriptiven Entscheidungstheorie unentbehrlich war), erhob er sein Begriffskomplex zu absoluter Interpretationsperspektive. Wenn also der Kern seiner Theorie verworfen wird, bricht zugleich die ganze Theorie als solche zusammen. Die Undichtheit beispielsweise seines methodologischen, „deskriptiven“ Instrumentariums bei der Behandlung seines Materials ist festzustellen, wenn er sich zwingt, sich auf die „Geschichte der Probleme“ zu beziehen, um die mit diesem Material zusammenhängende Problemsetzung zu lösen. Wie wird allerdings das Ziel der wissenschaftlichen Zugrundelegung der Deskriptivität verfolgt?

In *EIA*, diesem rein wissenschaftstheoretischen Werk von Kondylis (bis zur Niederschrift des *GSO*), betont Kondylis schon von Anfang an seines Werks und zwar im Überblick der wissenschaftstheoretischen Forschungen der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und fortan die wissenschaftstheoretisch strukturelle Rolle sowohl des *Macht*- als auch des mit ihm zusammenhängenden *Entscheidungsbegriffs*, und unterscheidet zwischen *Macht* und *Gewalt*, indem er beide Begriffe nicht als Inhalte wissenschaftstheoretischer Betrachtung, sondern als Formen, Orientierungsrahmen bezeichnet.

Es ist allerdings sicher, dass der Skeptizismus, in der Art wie Kondylis ihn konzipiert, unbedingt zu Dezisionismus führt. Weil ganz einfach, die Tatsache, Einwände gegen jegliche Betrachtung zu haben, welche die Bewertung als Partner der soziologischen Forschung annimmt und in jegliche Folgerung einer wertstrukturierten Betrachtung hineindringt, an sich eine Entscheidung ist. D.h. dass selbst die Selektion einer Betrachtung anstatt der anderen auch eine Entscheidung ist, welche sich vom Skeptizismus ergab. Dies führt uns zum Versuch einer relativistischen Dekonstruktion der Konstitutionsbedingungen einer Theorie, die zwar von der Beschreibung der sozialen Bedingungen (Deskriptivität) ausgeht, sich jedoch in eine normative Betrachtung (Marxismus) umwandelt, die das Konzept einer dialektischen Kritik der sozialen Verhältnisse einschließt, in der Art wie letztere in den sozial herrschenden Strukturen ihren Ausdruck finden, auf der Achse einer Überwindung ihres widersprüchlichen Charakters, mit dem gleichzeitigen Vorschlag einer Verwendung der Dialektisierung der formalen Logik, welche die Stelle des „Dings“ besitzt, als Letzteres sich selbst leugnet. Wir gehen davon aus, dass die Werte „leiden“; wir lehnen sie im gewissen Ausmaß ab, um sie im Nachhinein zugrunde zu legen. Ein Rückblick auf Psychopedis sowie auf Marx wäre unbedingt sinnvoll, um die deskriptive Entscheidungstheorie als eine Betrachtung zu rekonstruieren, die zur Abhebung der Begriffe und Werte führt.

Der wissenstheoretische Skeptizismus von Kondylis diktiert eigentlich die Übernahme eines bestimmten Weltbilds und die Übereinstimmung mit der deskriptiven Entscheidungstheorie. Die Unmöglichkeit, die Wertobjektivität zugrunde zu legen, ist auch eine theoretische Stellungnahme, die zu einer Entscheidung (Dezisionismus) führt. Insofern als (laut Kondylis) die Wertobjektivität sich nicht angemessen beweisen lässt, liegt der Widerspruch auf der Hand. Das Weltbild

schließt auch bestimmte Sinngebungen moralischer/wertbezogener Begriffe ein, selbst wenn das Objektivitätsziel als unerfüllbar scheint. Was führt das Subjekt zur Übernahme des bestimmten Weltbilds (selbst wenn dieses Weltbild „deskriptive Entscheidungstheorie“ heißt), vorausgesetzt dass das Subjekt praktisch ignoriert, dass der Handlungsprozess (wenn auch partiell objektiv – wenn nicht strikt subjektiv) mit dem Sichersein verbunden ist? Hier besteht eine Täuschung, (ich bin zwar nicht sicher über die Wahrheit meiner wissenstheoretischen Entscheidungen, aber ich verwende sie, um mich zu orientieren) und das Schlimmste dabei ist, dass diese Täuschung vom handelnden Subjekt bewusst vollzogen wird. Darüber hinaus besteht immer die Gefahr, dass das Weltbild nicht wirklich wahr, sondern nur plausibel ist bzw. mit Wahrscheinlichkeiten funktioniert. In diesem Fall ist die Identität nicht nur nicht fest (wie Kondylis behauptet, vgl. *IA*), sondern hängt vom Wahrheitsgrad ab, der das Weltbild und seine Identität kennzeichnet. Vielleicht deswegen schreibt Kondylis in seinem späten Werk (*IIAN*) der Identität einen eher wandelnden als einen strikt festen Charakter zu.

Kondylis behauptet eigentlich, dass kein wissenstheoretischer Weg dem Wertinhalt irgendeine Begründung, Einschätzung oder letztendlich Sicherheit verleihen kann. Obwohl er seine Teilnahme an (seinem) zeitgenössischen wissenstheoretischen Diskurs vermeidet, stellt er bloß fest, dass “die Wertobjektivität sich nicht angemessen beweisen lässt”, und setzt somit eigentlich den Rationalitätsbegriff herab, indem er ihn dem Gebiet der sprachlichen Begriffen zuordnet, die für seine Behandlung und Interpretation von den (wissenschaftlichen oder nicht-wissenschaftlichen) Gemeinschaften verwendet werden, was zur Entkräftung (auch in seinem eigenen Werk) seiner Ausgangsfrage, was Rationalität heißt, führt. Wenn dieser bestimmte Begriff laut ihm nicht angemessen definiert werden kann und seine Berufung nur auf die Begründung der gegenseitigen Argumentation zielt, unter welchem Begriff werden seine eigenen Argumente formuliert, wenn nicht unter demjenigen der Rationalität? Umgekehrt: Wenn die kondylisschen Argumente von einem (nicht universell definierbaren) Rationalitätsbegriff abweichen, wie sollen sie dann bezeichnet werden? An diesem Punkt kann einerseits die sokratische mæeutische Methode der Lösung von Unsicherheiten, die das kondylissche Denken erzeugt und andererseits die aristotelische (formelle) Vernunft gegenübergestellt, ihr Zusammenhang mit einem Rationalitätsbegriff und ihre Folgen hinsichtlich der Vermeidung eines Moralrelativismus, selbst wenn die moralischen/wertbezogenen aristotelischen Annahmen nicht die absolute Wahrheit und Richtigkeit in Anspruch nehmen.

Wenn wir die Richtigkeit der kondylisschen Ansicht annehmen, dass aufgrund der Unmöglichkeit einer universellen Kenntnis der “Sachen”, die Festlegung der Wertobjektivität unmöglich ist, geraten wir tatsächlich nicht in Wertrelativismus, vorausgesetzt, dass die daraus entstehende Folgerung (ungeachtet der Richtigkeit dieser bestimmten Annahme, was weiter unten noch zu behandeln ist) als selbstverständlich auch aufrichtig ist und in ihrer (systeminternen) Unterscheidung zwischen moralischem und wissenschaftlichem Wissen zugrunde gelegt wird. Es ist allerdings offenbar, dass der obere Sophismus bloß (und ohne die oben skizzierte Unterscheidung der Wissensgebiete wahrzunehmen) die skeptizistische Problematik vom “Wissen der Dinge” zum Wissen der Wertobjektivität *versetzt*. D.h. dass [abgesehen davon, dass wir zu einer Folgerung gelangen sind, die sich aus nur einer Annahme ergibt (*deduktives Denken*)], P. Kondylis, indem er nicht erklärt, *was genau* er unter Werte versteht (vor allem wenn letztere auch als “Dinge” definiert werden), entweder bloß tautologisch argumentiert oder die Anstrengung der unmittelbaren

Lösung des bestimmten wissenschaftlichen Problems vermeidet, was kaum zufällig ist. Das obere Argument wurde von Kondylis als Gegenargument zur These "solange ich die Dinge nicht zur Kenntnis nehmen kann, kann ich ebenso nicht wissen, ob die Werte objektiv sind" vorgelegt. Es liegt auf der Hand, dass Kondylis, in seinem Versuch, die Angriffe gegen den Dezisionismus (und den Relativismus auch) zu mildern, sich zugunsten seiner Folgerungen auf den Skeptizismus beruft. Einfacher: Er erkennt selber seine Unfähigkeit, die Wertobjektivität nur zugunsten seiner eigenen Argumente, um der Begründung seiner eigenen Argumente willen, festzustellen. An einer anderen Stelle seines Werks jedoch behauptet er, dass das Wissen der Dinge zum befriedigenden Maß adäquat ist. Dieses Argument ist durchaus akzeptabel, vorausgesetzt dass es tatsächlich als ein echter Panzer des Denkens in ihrer Auseinandersetzung mit Fragen hinsichtlich *der Grenzen des Wissens* dient. Er versucht allerdings, die Existenz der gleichen [ausgegangen vom (irgendwelchen) Skeptizismus] Beweggründe seitens seiner theoretischen Gegner theoretisch zu verwerfen. In jedem Fall bleibt die zentrale Frage im oberen kondylisschen Argument, nicht ob es im Endeffekt "objektive Werte" gibt, sondern ob und zu welchem Ausmaß das Wissen der "Dinge" mit dem Wissen der Wertobjektivität zusammenhängt? Wie führt nämlich das Wissen der Dinge (wenn es überhaupt dies tut) zum Wissen der Wertobjektivität? Um mit Kondylis zu argumentieren: Soll man die Dinge (und außerdem nicht nur "die Dinge") kennenlernen, wenn man die Wertobjektivität feststellen will? Abgesehen von der Tatsache, dass der Begriff *Ding*, diese soziale Hieroglyphe, ein hohler Begriff ist, im Sinne dass er für eine deutliche Beschreibung und Erklärung des vielfältigen sozialen Lebens unangemessen und zu abstrakt ist, ist offensichtlich, dass Kondylis das Gegenargument verzerrt, indem er die Argumentation auf die Kernbegriffe seiner Theorie zurückführt (fast immer unter Berufung auf seinen wissenschaftlichen Skeptizismus). So vermeidet er eigentlich, die Frage zu beantworten, ob es letztendlich objektive Werte geben kann oder nicht, unabhängig ob man sie "zur Kenntnis nehmen kann". Anhand dieser ausgesprochenen (oder mehrmals unausgesprochenen) *Umgehungsweise*, vermeidet Kondylis tatsächlich (obwohl wahrscheinlich ungeschickt), unmittelbar in Wertrelativismus zu geraten, ohne allerdings die adäquate Argumentation für diese Vermeidung anzubieten. An einer anderen Stelle seines Werks hält Kondylis den Wertrelativismus (obwohl nicht deutlich genug) für gegeben, ohne – vermutlich in seinem Versuch, eine ausgesprochene Übernahme des Relativismus zu vermeiden – die angemessen zugrunde gelegte Argumentation gegen den Relativismus bereit gestellt zu haben.

Die kondylissche Argumentation bricht zusammen, selbst wenn wir von der argumentativen Struktur unseres kritischen Blicks den "Wahrheits"-begriff entziehen und an seiner Stelle das argumentative Deduktionsprinzip übernehmen, welches ungeachtet der Wahrheit der Argumente funktioniert [z.B. wenn es morgen nicht regnet, gehen wir ins Kino(wobei die zentrale Wahrheitsfrage die allgemeine Gültigkeit der Aussage nicht beeinflusst)]. Einfacher: Unabhängig von der Wahrhaftigkeit ist der Übergang von der Mitteilung zur Folgerung richtig.

In der Einleitung der vorhandenen Schrift wurde ein kurzer Rückblick auf die philosophische Auseinandersetzung versucht, zwischen zum einen den dezisionistischen Betrachtungen und zum anderen denjenigen, die auf der Abhebung des Wertrelativismus oder auf seiner Milderung beruhen, durch seine Umfassung in eine generelle, rationalistische Theorie, die verglichen zur relativistischen Betrachtungsweise, hinsichtlich der Interpretation der gesellschaftlichen Konstitution und Weiterentwicklung sowie ihrer Nützlichkeit als Konstitutionsinstrument

sinnvoller Institutionalismen für die Regulierung der gesellschaftlichen Normalität überlegen ist.

Das Wichtigste, was hier noch zu untersuchen ist, ist die Unterscheidung (die im kondylisschen Werk nicht deutlich sichtbar ist) zwischen dem deskriptivem Denken und der deskriptiven Entscheidungstheorie. Als Entscheidung [de-cisio] definiert Kondylis "einen teils bewussten teils unbewussten Handlungs- oder Trennungsprozess, wobei ein organisiertes oder hierarchisiertes Weltbild entsteht, welches die für die Selbsterhaltung notwendige Orientierungsfähigkeit gewährleistet und der Machtanstrebung dient, indem es eine feste Identität bereit stellt". Hier trennt sich alles, was der Gestaltung des Weltbilds und der Identität, nämlich der Selbsterhaltung und der Selbstbestätigung dient von dem, was in Bezug auf diese Zwecke als unnützlich oder sogar schädlich scheint. Das Subjekt, in seinem Versuch, seine Identität zu herauszubilden, befreit sich von der erstaunlichen Eindrucksmenge, die es von allen Seiten her bombardiert und von allein keinen Sinn macht, und, durch das Durchhauen des gordischen Knoten, ersetzt diese chaotische ursprüngliche Welt durch eine geordnete Welt, innerhalb dessen es eine sinnvolle Stelle für sich selbst bewahrt - mit anderen Worten, verbindet das Subjekt den Sinn der Welt mit seiner Stelle innerhalb der letzteren. Als deskriptives Denken kann allgemeiner (laut Kondylis) jenes Denken definiert werden, welches, von Werturteilen entfernt, eine Denkform (Struktur, Art) darstellt, und sich von der deskriptiven Entscheidungstheorie, die mit Sinninhalten zusammenhängt, deutlich unterscheidet, unabhängig ob Kondylis in mehreren Beschreibungen der „deskriptiven Entscheidungstheorie“ ihr Gültigkeitsgebiet mit demjenigen des deskriptiven Denkens verwechselt, um ihr einen rein strukturellen Charakter zu verleihen.

Damit die Konstitutionsvoraussetzungen des deskriptiven Dezisionismus, des Begriffskomplexes und der deskriptiven Metaebene, welche "die Ebene aller Ebenen" darstellt, wie selber behauptet, geprüft werden, wird zunächst genau der interne Zusammenhang der Basissätze des kondylisschen wissenschaftstheoretischen deskriptiven Denkens und der entsprechenden Begrifflichkeit untersucht, sowie ihr Verhältnis zur kondylisschen dezisionistischen Betrachtungsweise, sowohl bei ihrer theoretischen Konstitution als auch bei ihrer praktischen Anwendung. Somit wird primär der kondylissche Dezisionismus als das Gebilde bezeichnet, welches aus den im kondylisschen Werk Grundbegriffen der *Macht*, der *Entscheidung*, der *Identität*, des *Weltbilds*, der *Freundschaft* und der *Feindschaft*, des *Geschmacks* besteht; weiter unten werden diese bestimmten Begriffe kritisch analysiert, sowohl in Hinsicht auf ihren Sinn laut Kondylis als auch auf ihre Bedeutung innerhalb des kondylisschen theoretischen Ansatzes. Ziel des vorliegenden Subkapitels ist die deutliche Darstellung der Unzulänglichkeit der kondylisschen Begrifflichkeit, eine merkwürdige, universellgültige Theorie zu konstituieren, auf der Achse ihrer *Herabsetzung* zur Kategorie des Plausiblen, und ihren *relativen* Charakter zu belegen [anhand immer der Festlegung des Fehlers aufgrund des logischen Sprungs, den Kondylis macht, um das deskriptive Denken (welches die Theorieformen – formelle-strukturelle Denkart als Methodologie – untersucht) mit der *deskriptiven Entscheidungstheorie* zu verbinden, die zwar mit dem deskriptiven Denken zusammenhängt, sich jedoch von ihm darin unterscheidet, dass sie ihrerseits keinen Sinninhalt anbietet, selbst wenn sie (laut Kondylis) ihrerseits keinen Sinninhalt anbietet, (abgesehen von der Beschreibung der Denkstrukturen in ihren anthropologischen Abhängigkeiten) und ihre Annahme von den anderen verlangt].

Der deskriptiven Entscheidungstheorie begegnet der Forscher systematisch dargestellt im monumentalen, was die an ihm ausgeübte Kritik angeht, Werk von P.

Kondylis, *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*. Die ganze kondylissche “deskriptive Entscheidungstheorie” kann hier praktisch nicht dargestellt werden, obwohl so was für ihre kritische Interpretation ideal wäre, nämlich einer *Wort für Wort* Prüfung der Theorie. Auf der Grundlage der oben erwähnten Handschrift und anhand der bipolaren hard core-protective belt Unterscheidung als methodologisches Instrument werden jedoch ihre grundlegenden Punkte kritisch geprüft. Die hard core-protective belt Unterscheidung in der deskriptiven Entscheidungstheorie dienen der Darstellung jener Punkte, welche, wenn verworfen, eigentlich die entsprechende Verwerfung ihrer Folgen unnötig erscheint, da die Folgerungen von P. Kondylis als protective belt betrachtet werden. Wenn also belegt wird, dass es Punkte des kondylisschen Denkens gibt, die auch als Kern seiner Theorie fungieren, dann hören sie auf, als Gewährleistung des deskriptiven Charakters seines Ansatzes zu dienen, da selber sowieso in eine Bewertung (wenn auch unausgesprochen) seiner Stellungen gerät (z.B. seine Meinung über die Bedeutung des Freund-Feind Schemas für die Identitätsbildung, die grundlegende Rolle des Geschmacks, was die Orientierung und die moralische Qualität des Menschen usw.). Im selben Fall nehmen wir darüber hinaus an, dass seine Theorie dem Realen zugeordnet wird, sie wird nämlich am sozialen Prozess zurückgekoppelt, was ihre Undichtheit bedeutet. In den folgenden Zeilen gelten also die kondylisschen Definitionen als “hard core” und die zusammenhängende Argumentation sowie die Folgerungen des kondylisschen Denkens als “protective belt”.

Die kondylissche, dezisionistische Theorie wendet sich gegen die vorherigen Theorien, weil sie laut ihrem Gründer *strikt deskriptiv* ist, was sie zu Denkstruktur (eigentlich Methodologie) macht, anstatt einer Theorie mit *Inhalt*. Diese Unterscheidung, die Kondylis in Bezug auf seine eigene Entscheidungstheorie und die vorherigen dezisionistischen Theorien einführt, geht nach ihm davon aus, dass während die vorherigen Theorien normativ, “engagierte Entscheidungstheorien” sind, bleibt seine Theorie strikt deskriptiv. Auf dieselbe Argumentation wird auch ein der grundlegendsten Argumente Kondylis’ gegen die Gegner seiner deskriptiven Entscheidungstheorie gestützt. Ich lege hier das Argument vor, genauso wie Kondylis es formuliert hat, um es auf der Grundlage seiner eigenen These zu verwerfen, nämlich dass jede Theorie, die nach ihren Wissenschaftlichkeitskriterien in ihren eigenen Aussagen (Behauptungen) sucht, und solange eine theorieexterne Referenz unmöglich ist, kann sie eigentlich keinen Dialog mit einer anderen Theorie ausführen, und vor allem wenn wir annehmen (wie Kondylis will, was allerdings nicht zutrifft, wie bereit belegt wurde), dass die deskriptive Entscheidungstheorie, als eine “Denkformen” analysierende und nicht Inhalt besitzende Theorie, nicht verworfen werden kann. Wenn man den Qualitätsunterschied zwischen der Entscheidungstheorie und irgendwelcher anderen (normativen) Theorie wahrnimmt, scheinen der Vergleich und die Begründung der “theoretischen Überlegenheit der wertfreien Betrachtungsweise und insbesondere der deskriptiven Entscheidungstheorie gegenüber allen Variationen der normativen Betrachtungsweise” a priori unmöglich. Die Selbstreferenzialität sowohl des deskriptiven Denkens als auch der deskriptiven Entscheidungstheorie ist leicht aus den typologischen Formulierungen Kondylis’ festzustellen sowie aus dem Charakter des deskriptiven Denkens, solange es dabei – laut Kondylis – um eine Denkstruktur und nicht um die Bereitstellung eines theoretischen Inhalts geht: “Die Repräsentanten der normativen Betrachtungsweise können sich keine Argumente gegen die wertfreie Betrachtung vorstellen, die, wenn ausschließlich formell und strukturell geprüft, kaum unterhaltsame Beispiele genau derjenigen Denkweise darstellen, die laut den

Feststellungen der deskriptiven Entscheidungstheorie jede normative Theorie kennzeichnet“. Die Selbstreferenzialität des oberen Abschnitts – abgesehen davon, dass sie offensichtlich ist – nachdem sie zunächst die Form-Inhalt Unterscheidung der entgegen gesetzten Theorien (nämlich der deskriptiven und der normativen Theorie) “wiedereinführt”, führt Kondylis zu Widerspruch, wenn er behauptet, dass die Argumente, die sich in Bezug auf ihren Inhalt gegen die deskriptive Entscheidungstheorie wenden, “bloß subjektive Verwerfung und zugleich unabsichtliche objektive Bestätigung der Theorie darstellen”. (IA, Seite 221). Abgesehen davon, dass Kondylis den Sinn der Unterscheidung zwischen subjektiver Verwerfung und objektiver Bestätigung (nämlich die Art und Weise, wie die deskriptive Entscheidungstheorie von einem Gegner zwar verworfen werden kann, jedoch diese Verwerfung ihr objektive Gültigkeit verleiht, ohne dabei die Möglichkeit wahrzunehmen, dass ihre Verwerfung von den meisten ihrer Gegner eigentlich dem *normativen Denken* objektive Gültigkeit und der *angeblichen Deskriptivität* subjektiven Charakter verleiht) nicht ausführlicher erklärt, gerät er in Widerspruch, indem er die Konfrontation zwischen der deskriptiven Theorie und der normativen Theorien als Gegensatz bezeichnet, wobei er sich auf inhaltliche Argumente seitens des normativen Denkens bezieht. Einfacher: Wie kann ein Repräsentant des normativen Denkens die deskriptive verwerfen (und nicht die Entscheidungstheorie, da letztere Inhalt hat, vgl. ob.) indem er Argumente hinsichtlich ihres Inhalts verwendet, wenn letztere keinen Inhalt hat? Kondylis schließt seine Argumentation, indem er erwähnt, dass “die Stichhaltigkeit der deskriptiven Entscheidungstheorie sich genau in den Zweifeln ihrer Gegner festzulegen, solange sie für Strukturen und nicht für Inhalte gehalten werden“. Wie können allerdings die gegnerischen Theorien von ihrer Polemik gegen die deskriptive Entscheidungstheorie auf der Grundlage ihres Inhalts (Macht, Selbsterhaltung usw.) ausgehen, und sie zugleich (als Denkform) bestätigen, wenn sie auch als Denkformen wahrgenommen werden? Wenn im Endeffekt der Inhalt der deskriptiven Entscheidungstheorie sich verwerfen lässt (wie oben der Fall ist), und nur ihr Charakter als *Denkform* unangetastet bleibt, warum soll man dann nicht annehmen, dass die “deskriptive Entscheidungstheorie” inhaltlich leer ist, und als solche vom Anfang an nicht als *Theorie* betrachtet werden soll? Dazu bietet Kondylis nur eine ganz allgemeine Antwort an, und zwar dass “diese theoretische Vorteile der deskriptiven Entscheidungstheorie darauf zurückgehen, dass sie ausschließlich Denkstrukturen forscht und keinen Inhalt als gegnerisch betrachtet; sie bietet ihrerseits folglich keinen Inhalt (bis auf die Beschreibung von Denkstrukturen in ihren anthropologischen Abhängigkeiten) an und verlangt von den anderen, dies zu akzeptieren“. Es liegt natürlich auf der Hand, dass die “deskriptive Entscheidungstheorie” nicht nur Inhalt anbietet, sondern auch dass indem sie dies tut, auf ihren formellen (nur laut Kondylis) Charakter verzichtet. Kondylis lässt natürlich die einfachste Möglichkeit außer Acht, nämlich, dass die Gegner der Theorie sich nicht nur gegen die “deskriptive Entscheidungstheorie” *nicht* wenden, sondern eigentlich ihre Existenz durchaus ignorieren (was hier – um einen kleinen Witz zu machen – *nicht der Fall ist*). In diesem Fall lassen sich die Begriffe umkehren, welche die deskriptive Entscheidungstheorie begleiten, und letztere wird dann als die gegnerische Theorie (gegen die normativen Theorien) bezeichnet; d.h. dass sie als solche sich anhand ihrer Polemik konstituiert. Außerdem, (und dies könnte für Kondylis nicht anders sein) konstituiert sich der Charakter der deskriptiven Entscheidungstheorie nach ihre Polemik gegen nicht nur die vorherigen Entscheidungstheorien, sondern gegen das normative Denken an sich, eigentlich bevor die theoretische Reaktion letzterer geäußert wird. Wenn für Kondylis das

polemische Denken eigentlich der Stellungen konstitutives Denken ist und der logischen Argumentation voraus kommt, wie kann das Fehlen von Feinden “(zumindest ihrerseits)” mit ihren Entstehungsbedingungen, welche von ihrem konstitutiv gegnerischen Charakter diktiert werden, verbunden werden? Dieser Fragen kann die deskriptive Entscheidungstheorie nicht nachgehen und der Grund dafür ist, dass die kondylissche “deskriptive Entscheidungstheorie als zyklische Theorie bezeichnet werden kann. Kondylis hält die Dekonstruktion seiner deskriptiven Entscheidungstheorie für unmöglich und ist gegen die Argumentation, die auf ihre Relativierung zielt. Das ist durchaus verständlich, gegeben dass er sich gegen seine theoretischen Gegner wehrt. Er ignoriert allerdings das Argument des zenonschen dialektischen Denkens sowie der euklidischen Geometrie, die von der Annahme dessen ausgehen, was sie eigentlich zu verwerfen versuchen. Im Kondylis’ Fall kann das zenonsche Argument folgend paraphrasiert werden: “Ich kann die Wahrheit des kondylisschen Ansatzes annehmen, um ihn dann zu verwerfen, solange er widersprüchlich ist”. Dies ist der Fall des Skeptizismus. Wenn wahr ist, dass *nichts* wahr ist, dann ist *nicht* wahr, dass «nichts wahr ist», also «etwas» ist doch wahr”. Abgesehen allerdings vom zenonschen/euklidischen Argument scheint Kondylis zu ignorieren, dass sein eigenes Argument dem deduktiven wissenschaftlichen Erklärungsmodell folgt, welches methodologisch wegen der bestimmten Übergangsweise der Wahrheit von den Annahmen zu den Folgerungen fragwürdig ist. In unserem Fall ist das kondylissche Argument nicht nur deduktiv, sondern gehört zur besonderen Argumentklasse, die voraussetzt, dass die Wahrheit zur Folgerung durch **eine und nur eine Annahme** übergeht. Die Unterscheidung allerdings zwischen dem deskriptiven *Denken* und der deskriptiven *Entscheidungstheorie* sowie der Vorwurf, dass letztere zyklisch ist, hängt eigentlich nicht mit ihrer Selbstreferenzialität zusammen, wofür sie als ungültig beklagt worden ist, da die Selbstreferenzialität einer Theorie, wenn sie sich aus dem Zusammenhangsgrad ihrer methodologischen Instrumenten/Begriffen ergibt, nicht unbedingt ihre Ungültigkeit bedeutet. Der Vorwurf, sie sei zyklisch, kann ihren deskriptiven Charakter in Frage stellen, wenn (falls) sie jedem, der sie als richtig annimmt, die angemessene Verhaltensweise aufzwingt, insbesondere wenn man wahrnimmt, dass das methodologische Instrumentarium zum Inhalt seiner Theorie wird, selbst wenn Kondylis dies nicht wollte. Einfacher: Die Selbstreferenzialität der Entscheidungstheorie bleibt auf theoretischer Ebene, während ihre Zyklizität (weswegen sie sich als strikt normativ in Frage gestellt wird) konstituiert sich anhand der Theorie-Praxis Einheit, die sie diktiert. Kondylis selbst natürlich behauptet ausgesprochen, dass er keine bestimmte Verhaltens„methode“ aufzwingt. Stattdessen übernimmt seine Theorie dieses schwierige Werk.

Was das Gegenargument zum Dezisionismus angeht, nämlich das Argument, welches die Belegung verbindlich sinnvoller Institutionalismen anstrebt, die die Bedingungen sozialer Reproduktion regulieren, obwohl Kondylis akzeptiert, dass die Wertobjektivität, auf die sich das bestimmte Argument beruft, auf Gesellschaftsebene gilt, schließt er durchaus die Möglichkeit aus, dass diese Objektivität “tatsächlich objektiv” ist. Was jedoch die Objektivität seiner Betrachtung sicherstellt, bleibt ein offenes und unlösbares Problem, im Sinne dass, abgesehen von dem, was hier erwähnt wird, seine theoretischen Verallgemeinerungen genau wegen ihrer Undichtheit in Frage gestellt werden können. Wenn im Endeffekt Kondylis nicht *die* Methode, sondern *noch eine* Methode vorschlägt, wie lässt sich die so häufige Verwendung von Argumenten legitimieren, die bei ihrer Ausformulierung Adverbs und Adjektive beinhalten, die direkt auf eine *Allgemeine Theorie* hinweisen?

Zum Schluss kann der ganze kondylische Ansatz als von einer behavioristischen Sichtweise diktiert betrachtet. Macht, Selbsterhaltung, verhaltensgemäß maximale Nützlichkeit und andere Elemente der deskriptiven Entscheidungstheorie weisen auf behavioristische Theorien hin. Der Behaviorismus natürlich kann, als ein indirekter Manipulations- und Kontrollversuch des menschlichen Verhaltens, eine ernst zu nehmende Bedrohung gegen die menschliche Autonomie darstellen. Auf diese Interpretationsweise des Behaviorismus bewegte sich die Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Apel); mehr darauf zu sagen, wäre unnötig.

Schließlich kann der kondylische Ansatz als wissenschaftlich betrachtet, der eher einem discovery als einem justification Kontext ähnelt (immer laut dem Dogma des Logischen Empirismus von Reichenbach, innerhalb dessen eine deutliche Unterscheidung zwischen einem context of discovery und einem context of justification besteht, mit dem Reichenbach sich hauptsächlich befasst). Kondylis nämlich nur "entdeckt Gesetze", als ihre Existenz zu begründen (und darin natürlich besteht ein Minimum an Deskriptivität, was allerdings nicht reicht, um seiner "deskriptiven" Entscheidungstheorie einen deskriptiven Charakter zuzuschreiben.

Natürlich sind Sachverhalte wie die bereits skizzierten für Kondylis nicht von grundlegender Bedeutung, da er die Philosophen, die sie von Zeit zu Zeit untersucht haben, abwertend als *Normativisten* bezeichnet, während er für sich, wie dargestellt wurde, (nur) den Charakter des deskriptiven Denkers bewahrt. Die Oberen bedürfen natürlich einer Kritik von innen her. Damit deutlicher wird, was unter einer «Kritik von innen» verstanden werden soll, wird das folgende Beispiel gebracht: Die von Kondylis eingeführte Unterscheidung zwischen seiner Theorie und den vorherigen dezisionistischen Theorien besteht laut ihm darin, dass während die vorherigen Theorien normative, "manipulierte Entscheidungstheorien" sind, bleibt seine eigene Theorie strikt deskriptiv. Anhand der Bedeutung des Erklärungsschemas Freund-Feind für den kondylischen Erklärungsversuch des sozialen Geschehens kann allerdings zum einen das Auftauchen aus seinem methodologischen Instrumentarium von Werthierarchisierungen festgestellt werden, und zwar als er sich in seinem ganzen Werk immer wieder auf die Feststellungsumöglichkeit sowohl von Begriff- als auch von Wertobjektivität beruft, und zum anderen eine dezisionistische Normativität herausgelesen werden, solange absolut übergeschichtliche Interpretationskriterien des "Sozialen" spontan ausgewählt werden. Er selber zieht andauernd von der Geschichte und ihrer Niederschrift zusätzliche Argumentation zur Unterstützung seiner Thesen. Obwohl er ein wissenstheoretischer Skeptizist ist - differenziert von den vorherigen Skeptizisten - objektiviert er dieses Erklärungsschema, jedes Mal als er es als absoluten Interpretationsschlüssel der sozialen "Phänomene" verwendet. Somit kann gesagt werden, dass Kondylis im Endeffekt gute Kenntnis der menschlichen „Sachen“ hat und zwar so gute, dass er die Gesellschaft interpretieren kann.

In allen diesen Verallgemeinerungen (biopsychisches Phänomen, existentielle Manipulation usw.) vergisst Kondylis, dass es die rein natürlichen Bedingungen sind, wie z.B. das Klima, das Geschlecht, der kulturelle Status, die Klassenherkunft und -bewusstsein, welche "die Orientierung des Subjekts" – besser seine Stelle in der Welt bestimmen. Er gerät eigentlich in einen Ontologismus, eine a priori Welttheorie. Es liegt auf der Hand, dass an den meisten Stellen seines Werks die Tendenz herrscht, das "Soziale" auf der Grundlage jener schon konstituierten Theorie zu erklären, anstatt die Theorie (als entwickelnde und nicht statische) an die unterschiedlichen Aspekte des Sozialen anzupassen, anstatt also sie zum einen auf Grund des Generellen zu konstruieren (was eine sich selbst als "deskriptiv" bezeichnende

Theorie anstreben sollte) und zum anderen, ausgegangen von ihrem differenzierten Charakter, ihre Anpassung an die Vielfältigkeit des Generellen in Anspruch zu nehmen, bei der Formulierung ihrer Argumente, also eigentlich “die Welt an die Theorie” anstatt “die Theorie an die Welt” anzupassen. Ausführlicher: Jedes normative Denken, das sich selbst ernst nimmt, soll alle Parameter des politischen und sozialisierten Lebens wahrnehmen. Nach Kondylis werden diese Parameter unter dem Aspekt allgemeiner Begriffe, wie Macht, Geschmack, Melancholie, Freund-Feind gruppiert und interpretiert.

Gegen die Welt, wie C. Schmitt sie beschreibt und dessen Beschreibung Kondylis übernimmt, indem er Steine gegen das Rationalitätsgebilde in seiner klassischen Version wirft, kann folgendes gesagt werden: Jedes Mal dass Kondylis einen Stein gegen das Rationalitätsgebilde wirft, trägt dieser Stein zur Entwicklung jenes Gebildes, da er mit jedem Wurf sich gegen den kritischen Rationalismus wendet, nämlich gegen die Entwicklung des Denkens im Kontext der kritischen (dialektischen) Rationalität, in Bezug auf die politische Handlung, in einem reflektiven Rahmen, und dies weil Kondylis selbst in seinen Einschätzungen seiner Dissertation, nämlich des ersten Steins gegen das “normative Denken”, eher zwischen rationalem oder irrationalem und normativem oder nicht normativem Denken als zwischen kritischem oder unkritischem Denken unterscheidet. Kondylis missbraucht einen Teil des begrifflichen Instrumentariums der Philosophie, um festzustellen, dass die Zugrundelegung mancher Begriffe gegen andere eventuell unmöglich ist. Es wäre viel besser für ihn, am relevanten Dialog gar nicht teilzunehmen. Wie bereits dargestellt, ist die Zugrundelegung der moralischen Werte unmöglich.

Es bleibt allerdings fragwürdig, wie der Übergang von der “deskriptiven Entscheidungstheorie” zu ihrer praktischen Anwendung vom gnostischen Subjekt in der kondylisschen Betrachtung vollzogen wird. Nämlich wie der Leser von der Wahrnehmung der Tatsache, dass die Subjekte zum Zweck ihrer Machtverstärkung – aus psychologischen Gründen – handeln, zur Praxis im privaten oder kollektiven Leben gelangt? Die Frage hebt sich natürlich ab in Fällen (wie schon dargestellt), wo die geringste Ahnung nicht nur von Machtverstärkung, sondern auch von der Existenz von Machtverhältnissen fehlt. Die sozialpolitischen Verhältnisse stellen jedoch rein Machtverhältnisse dar. Falls die Argumente über die methodologischen und inhaltlichen Fehler Kondylis’ in der vorliegenden Schrift nicht überzeugend waren, kann die kondylissche Sichtweise umgekehrt betrachtet werden: Primär als Machtverstärkungsversuch der weniger Begünstigten und sekundär als Regulierung der sozialen Reproduktion zugunsten der weniger Begünstigten (Rawls). Eine Rechtstheorie, welche die Lücken der rein rechtlichen Theorie der Grundnorm von Celsus überwinden würde und die Empirie sowie alles, was die Geschichte zu lehren hat, als Partner hätte, würde sich als wertvoller Beitrag zu einer philosophischen Betrachtungsweise bezeichnen, welche die Stellungen Kondylis’ zur Wertfreiheit und Deskriptivität verwerfen würde, eine Deskriptivität, die außer Betracht lässt, dass jede Handlung innerhalb einer Gesellschaft eine soziale und politische Handlung ist, und als solche sich auf Normen bezieht. In den Fällen, wo der von Kondylis geworfene Stein gegen das kritische, rationale Argument eine Glasscheibe des Gebildes zerbricht, wird die Glasscheibe repariert, nicht das Gebilde gewechselt.

Schließlich weise ich auf die Notizen von einem der letzten Seminare des unvergesslichen Professors, K. Psychopedis’: “Die *normative* Version interessiert sich für die Entwicklungsmöglichkeit einer globalen Menschenrechtskultur und die Durchsetzung von Regulierungen, die diese Rechte verwirklichen werden. Die Globalisierung der menschlichen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Rechte

könnte laut dieser Version die Zerstörung verhindern, die sich aus der neoliberalen Globalisierung der Märkte ergibt, welche auf globaler Ebene die Klassenunterschiede zuspitzen lässt und die Umwelt zerstört. Diese *radikale* Version versucht, den Sinn des revolutionären Handelns für die moderne Zeit zu untersuchen, den Begriff der Bürgerherrschaft unter Bedingungen globaler Gesellschaft. Diese Version stellt in Frage, dass die zerstörerische Auswirkung der globalen Verbreitung der kapitalistischen Organisationsbedingungen des sozialen Lebens nur durch Regulierungen im Einklang mit allgemeingültigen normativen Prinzipien zu verhindern ist. Sie untersucht die Verhältnisse, die sich durch die bestimmte Organisationsform der Wirtschaft, die Geldakkumulation, die Militarisierung und die Verarmung im größten Teil der Welt herausbilden und die Bedingungen, welche Allianzen zwischen den Betroffenen ermöglichen könnten, diesen Zustand auf globaler Ebene in Frage stellen würden und das wissenschaftliche und technologische Wissen und die kommunikative Infrastruktur, die schon zur Verfügung der globalen Gesellschaft als Ergebnis kollektiven Handelns ihrer Mitglieder steht, in Anspruch nehmen würde. Forderungen, wie der generalisierte soziale Lohn, der freie Zugang zum Wissen und zur Kommunikation und die Restauration der Koordination zwischen den Betroffenen erfordern dauerhafte Konfrontationsbereitschaft. Dem reformistischen Programm der Achse «Rechte/Regulierungen» setzt sich ein Programm radikaler Übergangshandlungen «von Betroffenheitsbedingungen auf Werte» entgegen. Von Werten auf Normen durch Autonomie/Konfrontation/Regulierung», Handlung, welche innerhalb und außerhalb der Institutionen der globalen Gesellschaft reproduziert wird”.

