

Η παλιά και η νέα θεότητα. Παναγιώτης Κονδύλης



α΄

Αρχίζω με τη θέση, ότι η εννοιολογική δομή που χαρακτηρίζει μια κοσμοθεωρία ή ιδεολογία είναι κατά κανόνα ασυνείδητη στους φορείς της ίδιας αυτής και μπορεί θαυμάσια να απαντάται και στην κοσμοθεωρία ή ιδεολογία εκείνη, με την οποία η πρώτη βρίσκεται σε αγώνα ζωής και θανάτου. Η εννοιολογική δομή μιας κοσμοθεωρίας είναι με άλλα λόγια ανεξάρτητη από το συγκεκριμένο της και συνειδητό στους φορείς της περιεχόμενο, δηλ. από την απάντηση που δίνει στο α ή β κοσμολογικό ή πραξεολογικό πρόβλημα. Αυτή η ανεξαρτησία της εννοιολογικής δομής μιας κοσμοθεωρίας αντικατοπτρίζει στην πραγματικότητα την κυριαρχία του ασυνείδητου μέρους της πάνω στο συνειδητό - μια κυριαρχία που, στον χώρο της ιστορικής δράσης των ανθρώπων, συνεπάγεται τον καταποντισμό των συνειδητών τους επιδιώξεων μέσα στους δαιδαλώδεις μηχανισμούς της ετερογονίας των σκοπών. Η διαστολή ανάμεσα στην εννοιολογική δομή μιας κοσμοθεωρίας και στο περιεχόμενο της γίνεται εύκολα αντιληπτή, όταν αναλογιστούμε δύο αντιμαχόμενες θρησκείες. Μολονότι η κάθε μια θεωρεί την άλλη σφαλερή -ως προς το περιεχόμενο- και την καταπολεμά, ωστόσο και οι δύο τους, ως εννοιολογικές δομές, παρουσιάζουν το φαινόμενο «θρησκεία» γενικά: χωρισμός του κόσμου σε αόρατο Εκείθεν και ορατό Εντεύθεν, υποταγή του δεύτερου στο πρώτο, δικαίωση των εκάστοτε πράξεων των εκπροσώπων της θρησκείας, διαμέσου της αναφοράς στο πρώτο κτλ. κτλ. Κάθε μιά τους αντιλαμβάνεται και ορίζει διαφορετικά το Εκείθεν και το Εντεύθεν, κάθε μιά τους αντλεί διαφορετικές κανονιστικές αρχές από το πρώτο και το επικαλείται με διαφορετικό τρόπο - όμως όλες αυτές οι διαφορές δεν εμποδίζουν την ταυτότητα της εννοιολογικής δομής τους, η οποία ωστόσο *πρέπει* να παραμείνει ασυνείδητη στους οπαδούς και των δύο, αν αυτοί δεν θέλουν να χάσουν το ουσιαστικό κοσμοθεωρητικό και ψυχολογικό τους έρεισμα, δηλ. την αποστολική αίσθηση της μοναδικότητας τους. Αφού όμως η αίσθηση τούτη, ιδωμένη απ' τα έξω και σχετικοποιημένη χάρη στη σύγκριση της με την αντίστοιχη αίσθηση άλλων κοσμοθεωρητικών παρατάξεων, αποδειχνεται ψευδής, «ιδεολογική», ο θανάσιμος αγώνας των δύο πλευρών προκύπτει σε έσχατη ανάλυση όχι τόσο από τις διαφορές τους όσο από την ομοιότητα τους: η ασυνείδητη κοινότητα της εννοιολογικής δομής τους, τις αναγκάζει να έρχονται σε σύγκρουση για την κατοχή χώρου (που γίνεται τόσο πιο στενός όσο κι οι δύο αυτοπροβάλλονται ως απόλυτες, δηλ. αλληλοαποκλειόμενες αλήθειες), ενώ η συνειδητή διαφορά του περιεχομένου χρησιμεύει ως ιδεολογικό όπλο, δηλ. ως μέσο επίτασης και νομιμοποίησης τόσο της έχθρας όσο και των εκατέρωθεν κυριαρχικών αξιώσεων.

Η θέση αυτή μπορεί να γίνει από πολλούς σχετικά εύκολα αποδεκτή, όσο ζητά τα παραδείγματα της σε πεθαμένες ή μισοπεθαμένες θρησκείες. Όμως την περιμένει συχνά η πιο πεισματική άρνηση, όταν προεκτείνεται σε πρόσφατα ιστορικά δεδομένα και ζητά να δείξει τη δυνατότητα ύπαρξης ταυτόσημων εννοιολογικών δομών όχι πιά

ανάμεσα σε δύο θρησκείες, παρά ανάμεσα στην παραδοσιακή, θρησκευτικής υφής μεταφυσική και στο ιδεολογικοπολιτικό εκείνο ρεύμα που ως ομολογημένο σκοπό του έχει την απελευθέρωση του ανθρώπου όχι μόνο από τα κοινωνικά, παρά και από τα (μαζί τους συνυφασμένα, όπως λέγεται) μεταφυσικά δεσμά.

Δεν θα ήταν σωστό να υποθέσουμε, ότι η πεισματική τούτη άρνηση οφείλεται κατά πρώτο λόγο σε κάποια ανικανότητα για αφαιρετική και αφηρημένη σκέψη, μολονότι στη δεύτερη από τις παραπάνω δύο περιπτώσεις τα πράγματα είναι, και από καθαρά λογική άποψη, πιο περίπλοκα. Αν δηλ. στην περίπτωση του αγώνα ανάμεσα σε παραδοσιακές θρησκείες αρκούσε για τους αναλυτικούς σκοπούς μας η διάκριση ανάμεσα σε εννοιολογική δομή και περιεχόμενο, τώρα πρέπει να πάρουμε υπόψη μας και την πρόσθετη διαφορά ανάμεσα στα πρόσημα: η αθεϊστική άρνηση της παραδοσιακής θρησκείας προβάλλει στο ιστορικό προσκήνιο με αντίστροφα πρόσημα από εκείνα του αντιπάλου της, πράγμα που αποτελεί αναμφισβήτητα ένα νέο στοιχείο σε σχέση με την προηγούμενη κατάσταση, όταν οι αντίπαλοι, παρ' όλες τις διαφορές τους, κρατούσαν κοινά θεϊστικά πρόσημα. Είναι προφανές, ότι η πρόσθετη αυτή λογική περιπλοκή δυσχεραίνει τη διάκριση ανάμεσα σε εννοιολογικό δομή και περιεχόμενο, δίνοντας στην ιδεολογική σκέψη την ευκαιρία να κρύβει καλύτερα το αλήθινο της πρόσωπο -αφού τώρα η επιστημονική ανάλυση χρειάζεται να ανασηκώσει και μια δεύτερη μάσκα προτού το αποκαλύψει- και, οχυρώμενη πίσω από τη ριζική διαφορά των προσήμων, να αρνείται την ταυτότητα της εννοιολογικής της δομής με εκείνη του αντιπάλου της. Ακριβώς η ιδεολογική-κοσμοθεωρητική τοποθέτηση γεννά λοιπόν την πεισματική άρνηση, για την οποία μιλήσαμε παραπάνω, κι όχι κάποια πρωτογενής ανικανότητα για λογική-αναλυτική σκέψη (η ανικανότητα αυτή υπάρχει, βέβαια, αλλά είναι δευτερογενής' δημιουργείται, γιατί η σκέψη εργάζεται αποκλειστικά ως όργανο μιας ορισμένης ιδεολογικής-κοσμοθεωρητικής τοποθέτησης και, μολονότι στον ρόλο αυτό μπορεί να σκαρώσει περίτεχνες και θαυμαστές εκλογικευτικές κατασκευές, ωστόσο είναι ανάπηρη, όταν καλείται να δει τα πράγματα από άλλη σκοπιά). Με απλούστερα λόγια: ο αθεϊστικός ανθρωπισμός προσπαθεί να παρουσιάσει τον εαυτό του ως ουσιαστική καινοτομία, που σημαδεύει μια καινούργια -την τελειωτική- εποχή της ανθρώπινης ιστορίας ως διαδικασίας αυτογνωσίας και αυτοπραγμάτωσης, και, για να θεμελιώσει επιχειρηματολογικά τη μεγαλόστομη του αξίωση, επικαλείται και τονίζει τις -πραγματικά ουσιαστικές- διαφορές περιεχομένου και προσήμων ανάμεσα στον εαυτό του και στους παραδοσιακούς αντιπάλους του, αγνοώντας ή αρνούμενος την -κατά τη γνώμη μου πρακτικά αποφασιστική- ταυτότητα εννοιολογικής δομής ανάμεσα στα δικά του κοσμοθεωρητικά σχήματα και σε εκείνα της παλιάς μεταφυσικής και ηθικής. Ορισμένα βασικά σημεία αυτής της ταυτότητας θα ήθελα να τονίσω εδώ, αφού πρώτα κάνω μιας γενική ιστορική υπόμνηση.

β'

Όπως είπαμε, 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 συμμαρτίζει με τον αντίπαλο. Η πίστη μιας κοσμοθεωρίας στη μοναδικότητα της αποστολής της όχι μόνο εδραιώνεται, παρά και κατά μεγάλο μέρος σχηματίζεται χάρη στην πεποίθηση, ότι ο αντίπαλος εκφράζει -και μάλιστα συνειδητά, έτσι ώστε να φαίνεται και υποκειμενικά ανέντιμος- την πιο θλιβερή προοπτική για τον άνθρωπο. Σκοπός μιας μαχόμενης κοσμοθεωρίας δεν είναι επομένως η επιστημονική

κατανόηση του αντιπάλου, παρά η υπεραπλουστευτική του παρουσίαση με τρόπο που να δικαιώνεται η αμείλικτη καταπολέμηση του. Μια σειρά ιστορικών ερευνών έχει δείξει πως έννοιες, που στην καθημερινή μας γλωσσική χρήση υποδηλώνουν την έσχατη κατάπτωση του κοινωνικού ανθρώπου (π.χ. «Μεσαίωνας», «φεουδαρχία» κτλ.) γεννήθηκαν κι επικράτησαν χωρίς την παραμικρή εμπειρική-επιστημονική γνώση του αντικειμένου τους' η λειτουργία τους ήταν αποκλειστικά ιδεολογική-πολεμική [Ήδη ο Pareto, αναφέρει ο συγγραφέας σε παραπομπή του, ειρωνευόταν φιλελεύθερους ορθολογιστές ιστορικούς ότι πραγματεύονται τον «φεουδαλισμό» όπως οι θεολόγοι τον Σατανά].

Σχηματοποιώντας την ποικιλομορφία της ιστορίας των ιδεών, μπορούμε να πούμε ότι οι Νέοι Χρόνοι ζήτησαν την αυτοδικαίωση τους στην κατά το δυνατό εντονότερη υπογράμμιση της αντίθεσης τους (όχι τόσο της ιστορικής όσο της ηθικής) προς τους Μέσους Χρόνους, τον «Μεσαίωνα». Το καινούργιο φως έμοιαζε ακόμα πιο λαμπρό και ζεστό δωρίζοντας την απελευθέρωση από τη μακρά βασιλεία του ζώφου. Η ίδια η έκφραση «Νέοι Χρόνοι» δεν ανέκυψε σε κάποια προσπάθεια επιστημονικής περιοδολόγησης της ευρωπαϊκής ιστορίας, παρά ως αξιολογικός όρος, που πήγαινε να τονίσει, συνάμα προϋποθέτωντας την, την ταυτότητα: νέο = ηθικά καλύτερο, προοδευτικότερο.

Όταν στην Αναγέννηση και στον Διαφωτισμό δίπλα στους Μέσους Χρόνους προστέθηκε μια εξιδανικευμένη αρχαιότητα, με σκοπό και πάλι πολεμικό, (δηλ. για να δείχτει πως οι Μέσοι Χρόνοι ήταν πραγματικά παρακμή κι όχι τυχόν μόνιμη ανθρώπινη μοίρα), τότε προέκυψε ένα τριαδικό φιλοσοφικό-ιστορικό σχήμα, που σε διαφορότροπες μορφές (Lessing, Herder, Condorcet και προπαντός Hegel και Marx) οικειοποιήθηκε τη θεολογική αντίληψη για την ιστορική εξέλιξη (Ορόσιος, Αυγουστίνος, Ιωακείμ Φλώριος, Όθων φον Φράιζιγκ) και παρουσίασε έννοιες αρχικά ιουδαϊκές-χριστιανικές σε συστηματική θύραθεν [εκκοσμικευμένη] μορφή. Οι λεπτομέρειες της διαδικασίας αυτής έχουν ήδη επισημανθεί από την επιστημονική έρευνα και δεν χρειάζεται να μας απασχολήσουν εδώ περισσότερο [k. Loewith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen - r. Bultmann, Geschichte und Eschatologie - e. Topitsch Sozialphilosophie Zwischen Ideologie und Wissenschaft]. Παρατηρώ μόνο πως με την αποδοχή ενός από καταγωγή και ουσία ιουδαίο-χριστιανικού φιλοσοφικο-ιστορικού εσχατολογικού σχήματος ακριβώς στην προσπάθεια τους να νομιμοποιηθούν απέναντι στον παραδοσιακό χριστιανισμό και στον «Μεσαίωνα», οι αυτάρεσκα αυτοκαλούμενοι Νέοι Χρόνοι έδωσαν μια πρώτη σημαντική επιβεβαίωση της θέσης μας, ότι μπορεί να υπάρχει κοινότητα εννοιολογικής δομής παρ' όλη τη ριζική διαφορά περιεχομένου. Το φιλοσοφικο-ιστορικό σχήμα μένει δομικά το ίδιο, μόνο που τώρα δεν χρησιμεύει για να δείξει την ευτυχή λύση των οδυνηρών ιστορικών αντιθέσεων με τη Δευτέρα Παρουσία του Θεού παρά με τη βασιλεία του ανθρωπίνου Λόγου.

γ'

Έρχομαι τώρα στη δεύτερη επιβεβαίωση της θέσης μου, που αποτελεί και το κύριο θέμα τούτων των σημειώσεων. Μια γενική προκαταρκτική παρατήρηση είναι εδώ αναγκαία.

Οι Νέοι Χρόνοι, δηλ. οι εκπρόσωποι των κυρίαρχων πνευματικών τους τάσεων, βρέθηκαν στην ανάγκη να επιστρατεύσουν -ασυνείδητα, αλλά τελεσφόρα- εννοιολογικές δομές θρησκευτικής προέλευσης ακριβώς στο διπλό αγώνα τους να παραμερίσουν τη θεολογική θεώρηση ως προς το περιεχόμενο της χωρίς όμως από την άλλη μεριά να πέσουν στον μηδενισμό, δηλ. στην άρνηση κάθε ηθικής δεοντολογίας. Απεναντίας, η εικονοκλαστική τους διάθεση τροφοδοτούνταν από την

πεποίθηση, ότι οι ίδιοι μπορούσαν να βάλουν στη θέση του παλιού συστήματος αξιών ένα ακόμα καλύτερο κι ανθρωπινότερο. Το γκρέμισμα της θεολογικής κοσμοεικόνας άφηνε ένα τόσο μεγάλο κενό, ώστε μονάχα σύντονη εργασία στον κοσμολογικό τομέα, προπαντός όμως στον τομέα των αξιών, μπορούσε να το γεμίσει. Η εργασία αυτή ήταν απόλυτα αναγκαία για δύο στενά συνυφασμένους μεταξύ τους λόγους, που κι οι δύο τους, πάλι, έχουν να κάνουν με τις, πρωταρχικές πάντα, πολεμικές ανάγκες μιας κοσμοθεωρίας ή ιδεολογίας. Πρώτα, πρωτα, η θεολογική αντίδραση εναντίον των νέων ιδεών στηριζόταν κατά προτίμηση στο επιχείρημα, πως οι τελευταίες αργά ή γρήγορα θα οδηγούσαν στον πλήρη ηθικό σχετικισμό, αφού ο παραμερισμός του Θεού, δηλ. των μεταφυσικά κυρωμένων αξιών, λογικά συνεπαγόταν ότι ως παντών χρημάτων μέτρον θα απέμενε ο τοπικά και χρονικά καθορισμένος, δηλ. σχετικός και μεταβλητός, έρμαιος άνθρωπος. Το ότι σήμερα, αφού πια οι λογικές κι ιστορικές αδυναμίες του νεώτερου ορθολογισμού έχουν φανερωθεί από αρκετές πλευρές, πολλοί (καλά ή κακά - αυτό δεν εξετάζεται εδώ) ξαναζητούν μεταφυσικούς προσανατολισμούς επικυρώνοντας έτσι, αν όχι την ορθότητα, πάντως την πρακτική σημασία του θεολογικού επιχειρήματος, είναι μια ένδειξη που μας επιτρέπει να εκτιμήσουμε πόση απήχηση είχε αυτό από τον 16ο ως τον 18ο αι., όταν το παιγνίδι ήταν ακόμα σχετικά ανοιχτό.

Όποιος είναι εξοικειωμένος με κείμενα της εποχής εκείνης ξέρει, πως οι κλασσικοί εκπρόσωποι του νεώτερου ορθολογισμού κάνουν αγώνα διμέτωπο: εναντίον του θεολογικού αντιπάλου και -με όχι λιγότερη σφοδρότητα- εναντίον όσων δείχνονται διατεθειμένοι ν' αντλήσουν από τον παραμερισμό του Θεού (της θεολογίας) και τη συνεπούμενη πρωτοκαθεδρία του Ανθρώπου (της ανθρωπολογίας) συμπεράσματα σκεπτικιστικά ή μηδενιστικά. Ο Machiavelli, ο Hobbes κι ο LaMettrie πολεμήθηκαν κατά πρώτο λόγο από υπέρμαχους του νέου ορθολογισμού, που έβλεπαν τη νέα κοσμοθεωρία τους εκτεθειμένη ανεπανόρθωτα, ενώ οι θεολόγοι κι οι κάθε λογής πνευματικοί συνοδοιπόροι τους θεωρούσαν χαιρέκακα τέτοιες ακραίες περιπτώσεις ως χειροπιαστή επαλήθευση των προβλέψεων τους και ως αποκάλυψη της ηθικής πεμπτουσίας των νέων ρευμάτων (με τα ίδια κριτήρια πρέπει να κατανοήσουμε τη δηλητηριώδη πολεμική των Marx-Engels εναντίον του MaxStirner).

Το γιατί μια τέτοια φαινομενικά αντιφατική εξέλιξη ήταν αναπόδραστη το καταλαβαίνουμε, αν αναπτύξουμε τον δεύτερο από τους δύο λόγους που υπαινιχθήκαμε παραπάνω, ο οποίος κατά βάθος είναι μόνο μια γενικευμένη διατύπωση του πρώτου. Κάθε συνεπής κοσμοθεωρία παρουσιάζει τη δική της αξιολογική κλίμακα ως τη μόνη ορθή, δηλ. ως τη μόνη δυνατή εγγύηση αξιοπρεπούς ανθρώπινης ζωής. Ο αντίπαλος καταγγέλλεται επομένως όχι ως κάποιος που επιδιώκει μια οργάνωση της ζωής με βάση μια νέα διαφορετική, έστω χειρότερη, κλίμακα αξιών, παρά ως κάποιος που βραχυπρόθεσμα ή μακροπρόθεσμα θα καταστρέψει τα ίδια τα θεμέλια της κοινωνικής ζωής' στιγματίζεται με άλλα λόγια ως μηδενιστής και ανηθικιστής, κι οι επαγγελίες του θεωρούνται είτε ως τακτικός ελιγμός είτε ως καλοπροαίρετη ψευδαίσθηση. Επιρρίπτοντας στον εκάστοτε αντίπαλο τον ψόγο του μηδενισμού, οι εκπρόσωποι μιας κοσμοθεωρίας ενεργούν από τη σκοπιά τους σωστά, τόσο από θεωρητική άποψη (εφ' όσον τη μια και απόλυτη αλήθεια την κατέχουν οι ίδιοι) όσο και από άποψη πρακτική-τακτική. Γιατί συναισθάνονται με ενστικτική σιγουριά ότι καμμιά κοσμοθεωρία πραγματικά μηδενιστική δεν μπορεί να επικρατήσει κοινωνικά και να εμπεδώσει την κυριαρχία της, αφού καμμιά κοινωνία δεν μπορεί να ζήσει χωρίς ένα σύστημα ηθικών κανόνων. Κι ακόμα: μέσα στις συνθήκες του πολιτισμού, δηλ. της οργανωμένης κοινωνίας, πραγματοποιείται αυτόματα μια μετάφραση ή εξιδανίκευση βιοψυχικών μεγεθών σε μεγέθη πνευματικά ή ηθικά. Όπως η γενετήσια ορμή μεταβάλλεται σε Έρωτα κτλ.,

έτσι το ένστικτο της αυτοσυντήρησης (με την ευρεία σημασία του όρου) συνυφαίνεται με τη θέση, ότι η ζωή έχει νόημα. Η άρνηση του νοήματος της ζωής υποσκάπτει -πάντα: στις συνθήκες της οργανωμένης κοινωνίας- το ίδιο το ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Η μομφή του μηδενισμού είναι σε κοινωνική κλίμακα δραστική ακριβώς γι' αυτό - κι ακριβώς γι' αυτό επιρρίπτεται τόσο συχνά κι επίμονα στον ιδεολογικό αντίπαλο. Όμως και ο αντίπαλος ξέρει ή διαισθάνεται τους συσχετισμούς αυτούς' αντιστρέφει λοιπόν την εικόνα και παρουσιάζεται ο ίδιος ως υπέρμαχος του «αληθινού» νοήματος της ζωής, αφήνοντας τον ρόλο του εχθρού της στην άλλη παράταξη.

Στη διαμάχη αυτή, που έχει επαναληφθεί στην ιστορία κάμποσες φορές, παίζει κεντρικό ρόλο το στοιχείο των κυριαρχικών αξιώσεων της κάθε κοσμοθεωρητικής παράταξης. Εφ' όσον κανείς δεν μπορεί να ασκήσει κοινωνική κυριαρχία, να δεν θεσπίσει ένα σύστημα (αν όχι γενικά αποδεκτών, πάντως γενικά τηρούμενων) ηθικών κανόνων, κι εφ' όσον ένα τέτοιο σύστημα προϋποθέτει την αντίληψη, ότι η ανθρώπινη ζωή έχει νόημα, είναι προφανές, ότι η υπεράσπιση τόσο του νοήματος της ζωής όσο και της ηθικής με τη στενή ή ευρεία έννοια είναι απαραίτητες προϋποθέσεις για όποιον θέλει να προβάλει αξιώσεις κοινωνικής κυριαρχίας (όπως θα δούμε και παρακάτω, ηθικισμός και αγώνας για κοινωνική ισχύ είναι μεγέθη που κάθε άλλο παρά αλληλοαποκλείονται αναγκαστικά). Καταλαβαίνουμε τώρα καλύτερα, γιατί ο νεώτερος ορθολογισμός στην πάλη του εναντίον της παλιάς θεολογικής κυριαρχίας, δηλ. στην πάλη του για κοινωνική επικράτηση διαμέσου των συγκεκριμένων πολιτικοκοινωνικών φορέων του, έπρεπε να υπερασπίσει τόσο το νόημα της ζωής όσο και μιαν αξιολογική κλίμακα, χτυπώντας αμείλικτα κάθε παραλυτικό μηδενισμό ή σκεπτικισμό που πήγαινε να βγει από τους ίδιους τους κόλπους. Αυτό ήταν τελεσφόρο στην κοινωνική πάλη, όμως το αντίτιμο ήταν η ασυνείδητη αποδοχή των εννοιολογικών δομών της κοσμοθεωρίας του αντιπάλου. Η παλιά μεταφυσική είχε κι αυτή γεννηθεί στην προσπάθεια να θεμελιώσει τόσο το νόημα της ζωής όσο και μια κλίμακα αξιών (πάντα: σε συνάφεια με συγκεκριμένες κυριαρχικές αξιώσεις) - κι όποιος δεν αρνείται τα δύο αυτά είναι υποχρεωμένος να οικειοποιηθεί θέλοντας και μη τις εννοιολογικές της δομές, ανεξάρτητα από το αν απορρίπτει το περιεχόμενο της παραλύοντας ή σκοτώνοντας τον Θεό.

δ'

Η θεοκτονία συντελέστηκε σε διάστημα αιώνων και μια έστω στοιχειώδης περιγραφή των φάσεων της θα μας οδηγήσει πολύ μακριά. Ήδη η μεγάλη διαμάχη στους κόλπους της σχολαστικής θεολογίας του 12ου και 13ου αι., για το αν η Βούληση ή ο Λόγος είναι το κύριο στοιχείο της θείας υπόστασης, τελειώνει με τη δέσμευση του Θεού από τα παραγγέλματα του Λόγου όπως αυτή εκφράστηκε στο σύστημα του Θωμά του Ακβινάτη. Ο Θεός δεν επιτρέπεται να θέλει κάτι αντίθετο από τον Λόγο, κι αυτό σημαίνει όχι μόνο εγκώμιο της νοημοσύνης του Θεού παρά και πρακτική περικοπή της παντοδυναμίας του. Μολονότι η θέση αυτή αργότερα αμφισβητείται και πάλι (και μάλιστα ακριβώς στην «προοδευτική» πολεμική εναντίον των σχολαστικών - επιφανέστερα παραδείγματα γι' αυτό είναι ο Descartes και ο Newton), ωστόσο βαθμιαία επιβάλλεται, τόσο γιατί ενισχύεται θεωρητικά από την ιδιοσυστασία του μηχανιστικού φυσικοεπιστημονικού μοντέλου, που χρειάζεται μονάχα ένα «πρώτον κινούν», όχι όμως και παρεμβάσεις στη λειτουργία του, όσο και γιατί ανταποκρίνεται στις αντιλήψεις του αστικού φιλελευθερισμού σχετικά με τον ρόλο του μονάρχη. Όπως ο Θεός οφείλει να δημιουργεί τον κόσμο και να τον αφήνει στη νομοτελειακή του πορεία χωρίς να αναμιγνύεται περαιτέρω, έτσι κι ο μονάρχης οφείλει να είναι συνταγματικός, δηλ. να εγγυάται τη νομοθετημένη κρατική τάξη δίχως να τη

διαταράσσει με αυθαίρετες παρεμβάσεις: αυτή είναι η θεμελιακή αρχή της φιλελεύθερης «πολιτικής θεολογίας», που αποτελεί ένα από τα κλασσικά παραδείγματα της δομικής παραλληλότητας πολιτικών και μεταφυσικών ιδεών.

Ο αστικός φιλελευθερισμός περιορίζεται λοιπόν να θέσει τον Θεό, όπως και τον μονάρχη, σε τιμητική αποστρατεία. Οι συστηματικοί θεοκτόνοι προέρχονται όχι από τις τάξεις του, παρά από τις τάξεις του επαναστατικού σοσιαλιστικού κινήματος, το οποίο, κοντά στα άλλα, ολοκληρώνει με τρόπο προγραμματικό την εξέγερση εναντίον της παλιάς μεταφυσικής.

Οι πηγές μας επιτρέπουν να ορίσουμε με ακρίβεια τη χρονολογία της συνειδητής αυτής στροφής. Πρόκειται για την περίοδο ανάμεσα στην Ιουλιανή Επανάσταση του 1830 και στις επαναστάσεις του 1848, όταν στη Γαλλία εργατικές μάζες στέκονται για πρώτη φορά με αυτοτελείς σκοπούς στα οδοφράγματα, ενώ στη Γερμανία αρχίζει, αμέσως μετά το θάνατο του δασκάλου (1831), η έντονη ζύμωση στους κύκλους των εγχειανών. Η αιτία που ο εγχειανισμός ακριβώς τότε μπόρεσε να αναπτύξει καταλυτικές δυνάμεις γίνεται ευνόητη, αν τον δούμε από τη σκοπιά των αριστερών οπαδών του. Το εγχειανό σύστημα διεύρυνε τόσο την έννοια της Ιστορίας, ώστε αυτή να ταυτιστεί με το σύμπαν της θεϊκής δραστηριότητας' κι αφού η Ιστορία είναι συνάμα εξ ορισμού δραστηριότητα ανθρώπινη, φάνηκε ότι θεία και ανθρώπινη δραστηριότητα συμπίπτουν, ότι το Υπερβατικό καταργείται κι ότι το ανθρώπινο γένος δεν είχε άλλον Θεό ν' αναζητήσει και να προσκυνήσει εκτός από τον εαυτό του τον ίδιο. Πέρα απ' αυτό, η εγχειανή αμφίλογη ταύτιση λογικού και πραγματικού ερμηνεύθηκε όχι ως καθαγίαση των κατεστημένων αρχών παρά ως εγγύηση για την πραγμάτωση της ελευθερίας μέσα στην Ιστορία και συνάμα ως κορύφωση της ανεκτικτικής της πορείας. Ακόμα κι αν παραβλέψουμε άλλα στοιχεία της εγχειανής διαλεκτικής, που την έκαναν πρόσφορη ως πολιτικό όπλο, έχουμε εδώ ένα σχήμα που ικανοποιούσε αιτήματα της κοσμοθεωρίας του αθεϊστικού ανθρωπισμού στα βασικά της σημεία. Για μια επιστημονική ανάλυση είναι σημαντική η διαπίστωση ότι το σχήμα αυτό, όπως υποτυπώθηκε από τους αριστερούς εγχειανούς, χαρακτηρίζεται από μια πλήρη παραλληλότητα ανάμεσα στο μεταφυσικό και στο πολιτικοκοινωνικό του σκέλος, κάνοντας πρόδηλη την εσώτερη σχέση θεοκτονίας και επαναστατικού σοσιαλισμού.

Πράγματι, ο δρόμος προς τη μεγαλύτερη και τελευταία επανάσταση ανοίγει μονάχα όταν είναι σίγουρο πως ο άνθρωπος μπορεί να πάρει στα δικά του χέρια τα ιστορικά του πεπρωμένα. Κι η σιγουριά, πάλι, προκύπτει από την εξόντωση του ισχυρότερου και παλαιότερου από όλους τους κυρίαρχους, του Θεού. Όπως στο μεταφυσικό επίπεδο ο ανταγωνισμός Εντεύθεν και Εκείθεν τερματίζεται με την κατάργηση του Εκείθεν, έτσι και στο κοινωνικοιστορικό πεδίο ο ανταγωνισμός κυρίαρχων και κυριαρχούμενων τερματίζεται με την εξόντωση των πρώτων.

Η δυαρχική δομή καταργείται τόσο στην κοσμολογία όσο και στην ιστορία και στη θέση της μπαίνει μια δομή μονιστική (ο μονισμός αυτός είναι κληροδότημα του εγχειανισμού). Κι ακόμα, η μονιστική δομή επικρατεί και στο ανθρωπολογικό επίπεδο, αφού ο ολόπλευρα απελευθερωμένος άνθρωπος δεν ταλανίζεται πια από τον παλιό διχασμό ανάμεσα σε πνεύμα και σάρκα, ιδιώτη και πολίτη, παραγωγό και καταναλωτή κτλ. Βλέπουμε εδώ με πόση συνέπεια μια και μόνη αντίληψη αγκαλιάζει όλα τα επίπεδα του Είναι, πλάθοντας τα σύμφωνα με το ίδιο καλούπι. Όμως η συνέπεια δεν είναι πρωτογενής παρά παραγωγή, γιατί οι ίδιες δομικές αντιστοιχίες χαρακτηρίζουν -με άλλο περιεχόμενο και άλλα πρόσημα, όπως είπαμε- την παλιά δυαρχική μεταφυσική. Ο αθεϊστικός ανθρωπισμός διαμορφώνεται πολεμώντας την και αντιστρέφοντάς την, δηλ. σε συνεχή αρνητική επαφή μαζί της. Αρνητική επαφή σημαίνει ωστόσο αρνητικό καθορισμό. Κι αυτός συνίσταται όχι μόνο στη

ρίζοσπαστική αντιστροφή της αντίπαλης κοσμοθεωρίας, παρά και στην ανάγκη να παρθούν νέες μεταφυσικές (αντι)αποφάσεις.

Ο Θεός εκθρονίζεται και ενθρονίζεται ο Άνθρωπος, η Ιστορία γίνεται Σύμπαν κι ο Άνθρωπος Δημιουργός. Αυτή είναι η δραστικότερη απάντηση των Νέων Χρόνων στο ερώτημα που όπως είπαμε, τους παίδεψε από την αρχή του 19ου αι.: πως είναι δυνατό να παραμεριστεί ο Θεός χωρίς να προκύψει απ' αυτό ο μηδενισμός. Η λύση του αθεϊστικού ανθρωπισμού παρέχει θεωρητικά και τα δύο. Είδαμε όμως ότι είναι σε θέση να το κάνει μόνο αφού αντιστρέψει την παλιά μεταφυσική σε όλα της τα επίπεδα και, αρνητικά καθοριζόμενη από την τελευταία, υποτυπώσει και προϋποθέσει μια καινούργια, μονιστική μεταφυσική, εφ' όσον τούτη εδώ μπορεί να παραμερίσει το Εκείθεν με τη παλιά έννοια, δηλ. τον Θεό, χειραφετώντας και απολυτοποιώντας αντίστοιχα το Εντεύθεν, δηλ. τον Άνθρωπο.

Σ' αυτό το Εντεύθεν συγκεντρώνει τώρα αποκλειστικά την προσοχή του ο αθεϊστικός ανθρωπισμός. Η ανθρωπολογία αποτελεί έτσι το κατ' εξοχήν θεωρητικό πεδίο του, δηλ. το πεδίο όπου μπορεί να ανιχνευθεί καλύτερα από οπουδήποτε αλλού, αν και σε ποιο βαθμό ο αθεϊστικός ανθρωπισμός, προκύπτοντας ο ίδιος από μεταφυσικές αποφάσεις και στεγασμένος κάτω από μια μονιστική-αθεϊστική μεταφυσική, έχει παραλάβει και διατηρήσει, σε λανθάνουσα ή πρόδηλη μορφή, τις εννοιολογικές δομές του αντιπάλου του. Αναφέραμε ήδη ότι τα δομικά γνωρίσματα της παλιάς θρησκευτικής μεταφυσικής μπορούν να συνοψιστούν ως εξής: το Είναι χωρίζεται σ' αόρατο Εκείθεν και ορατό Εντεύθεν, το δεύτερο υποτάσσεται στο πρώτο και οι πράξεις των εκάστοτε εκπροσώπων της κοσμοθεωρίας δικαιώνονται αναφερόμενες στο πρώτο. Έτσι εξασφαλίζεται η κύρωση του νοήματος της ζωής, της αξιολογικής κλίμακας και συνάμα των κυριαρχικών αξιώσεων, οι οποίες, όπως επίσης παρατηρήσαμε παραπάνω, συνυφαίνονται αναγκαστικά τόσο με την υπεράσπιση του νοήματος της ζωής όσο και της ηθικής που πάει να δώσει στο νόημα αυτό το συγκεκριμένο του περιεχόμενο, καθαγιάζοντας παράλληλα ορισμένες κοινωνικές σχέσεις.

ε'

Το πρόβλημα μας συγκεκριμενοποιείται λοιπόν στο ερώτημα: είναι δυνατό να επαναγνωρίσουμε την εννοιολογική αυτή δομή στον αθεϊστικό ανθρωπισμό και στο πολιτικό του κίνημα, δηλ. στον επαναστατικό σοσιαλισμό;

Από πρώτη όψη η απάντηση είναι αρνητική. Ο αθεϊστικός ανθρωπισμός κατάργησε ακριβώς το αόρατο Εκείθεν, το έρεισμα της παλιάς μεταφυσικής' πως είναι νοητό, μετά τη ριζική κατάργηση του Εκείθεν, να προβάλλει ξανά η διάσταση Εκείθεν και Εντεύθεν με όλα τα κοινωνικά συμπαρομαρτούντα της;

Έτσι επιχειρηματολογούν τουλάχιστον οι οπαδοί του αθεϊστικού ανθρωπισμού, αρνούμενοι ή αγνοώντας τη διαφορά εννοιολογικής δομής και περιεχομένου μιας κοσμοθεωρίας, εμμένοντας δηλ. στο κατ' εξοχήν σόφισμα της ιδεολογικής σκέψης.

Από τον παραμερισμό του παλιού Εκείθεν τεκμαίρουν τον παραμερισμό κάθε Εκείθεν - με άλλα λόγια: επειδή οι ίδιοι είχαν φορτώσει στον αντίπαλο τους όλη την ευθύνη για τη μέχρι τώρα σκλαβιά, συμπεραίνουν ότι η δική της νίκη σημαίνει εξ ορισμού την έλευση της ελευθερίας. Κι αντίστροφα: όπως αποκλείουν εξ ορισμού ότι η νίκη τους μπορεί να σημαίνει νέα σκλαβιά, το ίδιο αποκλείουν εξ ορισμού ότι η νίκη τους πάνω στο παλιό Εκείθεν (ως περιεχόμενο) μπορεί να σημαίνει τη γένεση ενός νέου, και μάλιστα ως φορέα κυριαρχικών αξιώσεων. Ωστόσο η γένεση του τελευταίου αυτού είναι πρακτικά και λογικά αναπόδραστη. Ήδη ο αγώνας εναντίον της σκλαβιάς, δηλ. του αντιπάλου, δεν είναι δυνατό να δικαιωθεί ιδεολογικά παρά μόνο με την επίκληση αξιών, οι οποίες, αφού ίσαμε τώρα έμειναν απραγματοποίητες

εξ αιτίας, όπως λέγεται, της κυριαρχίας του αντιπάλου αυτού, αποτελούν ένα Εκείθεν, κάτι που η πραγματοποίησή του (κι αυτό σημαίνει: η απτή πραγματικότητα του) ακόμα απλώς επιθυμείται και επίκειται. Ο αγώνας αποβλέπει στη νίκη, η νίκη εναποτίθεται στο μέλλον και μαζί της η πραγμάτωση των νέων αξιών' η διάσταση Εκείθεν και Εντεύθεν προβάλλει έτσι ήδη μέσα στην προοπτική του χρόνου, στην αγωνιστική αντιπαράθεση ζωφερού παρόντος και λαμπρού μέλλοντος. Όμως είναι συνάμα και διάσταση λογική, αφού, όπως είπαμε, ο αντίπαλος αντικρούεται κοσμοθεωρητικά διαμέσου της επίκλησης (ακόμα) απραγματοποίητων αξιών.

Η σύνδεση της -οφειλομένης σε οργανικούς πολεμικούς λόγους- διάστασης Εκείθεν και Εντεύθεν με την κρίσιμη ανθρωπολογική προβληματική προκύπτει τώρα αυτόματα, αφού οι υπέρμαχοι του αθεϊστικού ανθρωπισμού πρωταρχικά επιρρίπτουν στον αντίπαλο την καταπάτηση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και λογικής - με άλλα λόγια: την «αλλοτρίωση» της ανθρώπινης φύσης. Ερχόμαστε έτσι στη διαπίστωση της διάστασης Εκείθεν και Εντεύθεν ακριβώς στον χώρο εκείνο, που για τον αθεϊστικό ανθρωπισμό είναι αποκλειστικά και μόνο (ανθρώπινο) Εντεύθεν, λυτρωμένο από κάθε (θεϊκό) Εκείθεν. Γιατί είναι λογικά αυταπόδεικτο, πως οι διαμαρτυρίες ή μεμψιμοιρίες για διαστροφή ή «αλλοτρίωση» της ανθρώπινης ύπαρξης μονάχα τότε έχουν νόημα, αν γίνει δεκτό, ότι υπάρχει κάποια σταθερή ουσία ως υποκείμενο (με την αριστοτελική έννοια) της «αλλοτρίωσης», ουσία που μπορεί να νοηθεί σε κατάσταση καθαρή, δηλ. ελεύθερη από τις «αλλοτριώσεις» της. Πίσω από την καθημερινή εμπειρική πραγματικότητα των «αλλοτριώσεων» στέκει λοιπόν μια ουσία πάγια και υπερεμπειρική (τουλάχιστον με την έννοια ότι ακόμα δεν μπόρεσε να εκδιπλωθεί ορατά και απτά στον ρόλο του κύριου διαμορφωτή της κοινωνικής ζωής). Το «αλλοτριωμένο» Εντεύθεν του ανθρώπου φαίνεται αξιολύπητο μόνο στην αντιπαράθεση του με το αμόλυντο Εκείθεν του, που χρησιμοποιείται ως απόλυτο μέτρο συγκρίσεων και αναφορών. Η θεωρητική υποταγή του πρώτου στο δεύτερο συντελείται τώρα με τον εξής συλλογιστικό μηχανισμό: *προϋποτίθεται* ότι η οντολογική υφή, η φύση του ανθρώπου πρέπει να οριστεί όχι με βάση το Εντεύθεν των ορατών «αλλοτριώσεων» του, παρά το αόρατο, δηλ. ιστορικά (ακόμη) ανεκπλήρωτο ιδεώδες Εκείθεν του. Η πραξεολογία και η αξιολογική κλίμακα καταρτίζονται με βάση το Εκείθεν' τό «αλλοτριωμένο» Εντεύθεν, ο εμπειρικός άνθρωπος, πρέπει να γιαιτρευτεί σύμφωνα με διαγνώσεις και συνταγές που συνάγονται απαγωγικά άπο τον οντολογικό ορισμό του αμόλυντου Εκείθεν, της «αληθινής» ανθρώπινης φύσης.

Τούτη η οντολογική πηγή τής ηθικής δεοντολογίας είναι αυτονόητα η ίδια ηθική και καλή' όν και Δέον, πραγματικότητα και ευσεβής πόθος συμπίπτουν σ' αυτόν τον τρόπο σκέψης, όπως και σε κάθε ιδεολογία, εξόρισμού και στην αφετηρία τους. Οι δομικές παραλληλότητες με τη θεϊστική μεταφυσική γίνονται έτσι ακόμα πιο πρόδηλες. Όπως ο αθεϊστικός ανθρωπισμός χάνει το ουσιαστικό του νόημα, αν δέν προϋποθέσει την καλή και λογική ανθρώπινη φύση, έτσι και η θεϊστική μεταφυσική γίνεται ιδεολογικά ανίσχυρη και πρακτικά ατελέσφορη, αν δεν δεχθεί την καλοσύνη και σοφία του Θεού. Για τους σκοπούς της δηλ. δεν αρκεί η ύπαρξη Θεού' ένας παντοδύναμος αλλά «κακός» Θεός (που λογικά είναι έξ ίσου δυνατός όσο κι ένας «καλός») δέν θα μπορούσε ποτέ να αποτελέσει οντολογική πηγή μιάς δεοντολογίας - κι ακριβώς η δεοντολογία είναι το πρακτικά αποφασιστικό σημείο, αφού η επιβολή και τήρηση της κατά την ερμηνεία του ισχυροτέρου έμπεδώνει τις σχέσεις κυριαρχίας. Η ίδια παραλληλότητα φαίνεται κι από μίαν άλλη οπτική γωνία: όπως ό εξόρισμού καλός Θεός παραμένει αμόλυντος μολονότι ο δημιουργημένος απ' αυτον κόσμος είναι βουτηγμένος στην αμαρτία, έτσι κι η καλή ανθρώπινη φύση παραμένει λίγο ή πολύ

αλώβητη, ώσπου να έρθει η ώρα της, μολονότι ο ιστορικός κόσμος, δημιουργήμα κι αυτός του ανθρώπου, κυριαρχείται από την «άλλοτρίωση» ή το «κακό».

ζ'

Η ταυτότητα εννοιολογικής δομής ανάμεσα στη θειστική, κλασσική μεταφυσική και στον αθεϊστικό ανθρωπισμό φαίνεται λοιπόν θετικά από τη μιά στη διαστολή Εντεύθεν και Εκείθεν κι από την άλλη στον ορισμό του Εκείθεν σύμφωνα με κριτήρια ηθικής δεοντολογίας. Την ίδια ταυτότητα διαπιστώνουμε και αρνητικά, αν αναλογιστούμε ότι κι οι δυο αντίληψεις αντιμετωπίζουν, αν και με τρόπο διαφορετικό, την ίδια λογική δυσκολία σε σχέση με την εξήγηση της προέλευσης του «κακού». Το πως η «καλή» ανθρώπινη φύση έπεσε στο «κακό», και μάλιστα πολύ συχνά με απροκάλυπτη αρέσκεια, είναι για τους θεωρητικούς του αθεϊστικού ανθρωπισμού εξ ίσου ανεξήγητο όσο και για τους θεολόγους, οι όποιοι άλλωστε επί αιώνες παιδεύτηκαν για τη θεμελίωση μιάς πειστικής θεοδικείας, είναι στο έπακρο δυσχερής η αιτιολόγηση του κακού σ' έναν κόσμο δημιουργημένο από έναν πανάγαθο Θεό. Οι μαχητικοί οπαδοί του αθεϊστικού ανθρωπισμού υπερνικούν, αν όχι λογικά, πάντως ψυχολογικά, τη δυσκολία αρνούμενοι συχνά να θεωρήσουν τους αντιπάλους τους ως πλήρεις ανθρώπους και κρατώντας μ' αυτόν τον εκλεκτικό τρόπο άσπιλη την Ιδέα του Άνθρώπου. Το ίδιο κι οι θεολόγοι: φορτώνοντας όλα τα κακά στις μηχανές του Διαβόλου λησμονούν ότι και εκείνος «έξ' αγγέλων εξέπεσε». Άκριβώς η αδυναμία ικανοποιητικής ερμηνείας της πτώσης οδηγεί, και τις δυο φορές, από ενστικτώδη αντίδραση, στην άρνηση συμπερίληψης του αντιπάλου στον ορισμό του ιδεώδους και μαζί στην ελπίδα του παραδείσου.

Ο αθεϊστικός ανθρωπισμός που βγαίνει απο τη σχολή του εγελειανισμού, επιχειρεί να παρακάμψει παρόμοιες δυσκολίες τονίζοντας την ιστορική και κοινωνική διαμόρφωση της ανθρώπινης φύσης. Η διαδικασία τούτη έχει βέβαια το *ιδεολογικό* πλεονέκτημα, ότι συγκαλύπτει κάτω από την «αντιμεταφυσική» γλώσσα της κοινωνιολογίας και της πολιτικής οικονομίας τις παραπάνω δομικές παραλληλότητες με την κλασσική μεταφυσική, στην πραγματικότητα όμως περισσότερο αναμασά το κεντρικό μας πρόβλημα παρά το λύνει. Η αταξική κοινωνία, της οποίας την αναγκαιότητα θέλουν ακριβώς να καταδείξουν οι κοινωνιολογικές κι οικονομολογικές αναλύσεις, είναι λογικά αδύνατη, αν δεν γίνει δεκτό ότι οι άνθρωποι είναι, αν όχι ενεργεία, πάντως δυνάμει κοινωνικοί και έλλογοι (με την ηθική έννοια του όρου), δηλ. απαλλαγμένοι -υπό ορισμένες, έστω, συνθήκες- από την ορμή κυριαρχησης των άλλων σε μεγάλη ή μικρή κλίμακα, με τούτο ή εκείνο τον τρόπο. Χωρίς την έστω δυνητικά «καλή» ανθρώπινη φύση δεν μπορεί να εδραιωθεί το βασίλειο της ελευθερίας' αφού όμως η έλευση του τελευταίου θεωρείται από την έσχατολογική ιστορική κατασκευή του εγελειανισμού και του μαρξισμού ως αναγκαία κι αναπόφευχτη, εξ ίσου αναγκαία κι αναπόφευχτη γίνεται η αποδοχή της «καλής» ανθρώπινης φύσης, που μόνη αυτή, άλλωστε, δικαιώνει ηθικά και λογικά τόσο την καταγγελία της «αλλοτρίωσης» όσο και τον επαναστατικό αγώνα για την οριστική της άρση. Το ιστοριστικό στοιχείο δεν αμβλύνει λοιπόν τις δυσκολίες που επισημάναμε, παρά εκπληρώνει μιά ιδεολογική λειτουργία που είχε ήδη συνειδητά εκπληρώσει στον Herder και στον Hegel. Οι μορφές της «αλλοτρίωσης» παίρνονται εδώ από την ιστοριστική θεώρηση στα σοβαρά και ταξινομούνται σε μιάν ανιούσα κλίμακα αποτελούμενη από τα διάφορα στάδια της Ιστορίας. Η ιδεολογική πρόθεση είναι να δειχτεί ότι η Ιστορία οδηγεί στην ελευθερία μέσα από την «αλλοτρίωση» την ίδια: τι θα μπορούσε να αντισταθεί στην ελευθερία, αν το ίδιο το στοιχείο που την αντιστρατεύεται, δηλ. η εκμετάλλευση κι η «αλλοτρίωση», οδηγεί σταδιακά, αλλά με

μαθηματική βεβαιότητα, σ' αυτήν - αν ο ίδιος ο καπιταλισμός κάνει αναγκαίο τον σοσιαλισμό;

Ο ιστορισμός χρησιμεύει κατά βάθος όχι για να επιστημονικεύσει τη θεωρία για την ανθρώπινη φύση, παρά ακριβώς για να δείξει ότι οι διαδοχικές φάσεις της «αλλοτριώσης» είναι στην πραγματικότητα βήματα προς την πραγμάτωση της φύσης αυτής. Όν και Δέον, πραγματικότητα και ευχή συγχέονται και πάλι εδώ, γιατί και πάλι προϋποτίθεται ένα Εκείθεν, ένα τέρμα της Ιστορίας, προς το οποίο οδηγεί θέλοντας και μη η ιστορική κίνηση. Στο τέρμα της Ιστορίας συμπίπτει εκείνο που για τον σημερινό παρατηρητή αποτελεί χρονικό Εκείθεν με εκείνο που αποτελεί το Εκείθεν του σημερινού «αλλοτριωμένου» ανθρώπου, δηλ. την «αληθινή» φύση του.

Η ιστορική θέση του αθεϊστικού ανθρωπισμού διατείνεται επί πλέον, ότι στο βασίλειο της ελευθερίας η ανθρώπινη φύση θα πραγματώσει τον εαυτό της όπως αυτός έχει στο μεταξύ πλουτιστεί από τον πολιτισμό που γεννήθηκε στα προγενέστερα ιστορικά στάδια: εκεί βλέπει το απώτερο νόημα των τελευταίων αυτών και το κέρδος από τα ήδη υπερνικημένα βάσανα. Το πόση ιδεαλιστική μεταφυσική κρύβεται πίσω από τη δήθεν επιστημονικότητα του ιστορισμού, για τον οποίο μιλάμε, δείχνεται ακριβώς στο σημείο αυτό. Πολιτιστικές αξίες και ανθρώπινες αρετές ή δεξιότητες που γεννήθηκαν μέσα σε συγκεκριμένες συνθήκες και συγκρούσεις, δηλ. μέσα σε τοπικά και χρονικά καθορισμένες «αλλοτριώσεις», καλούνται τώρα να διαδραματίσουν ρόλο -καί μάλιστα σημαντικό- σε μιά κοινωνία αποκαθαρωμένη από όλη την κόπρω που έθρεψε το ρόδο του πολιτισμού. Η κόπρω καθαίρεται, αλλά το ρόδο διαφυλάσσεται.

Αυτή η οντοποίηση του πνεύματος στο τέρμα του μαρξιστικού ιστορισμού θα ήταν αδύνατη, αν δεν είχε, έστω και με υπεκφυγές, προϋποτεθεί η ολόκληρη, έλλογη και καλή ανθρώπινη φύση, αν δεν είχε θεοποιηθεί ο Άνθρωπος, κι αν δεν είχαν έτσι παραληφθεί οι εννοιολογικές δομές της κλασσικής μεταφυσικής. Ήταν εύκολο για τον κοινωνιολόγο και ιστορικό Marx να ορίσει τον άνθρωπο, αφού πρώτα του εγγυήθηκε εσχατολογικά το βασίλειο της ελευθερίας, σαν το σύνολο των κοινωνικών του σχέσεων. Για τον μεταφυσικό και ηθικολόγο Marx ήταν όμως αδιανόητο, ότι ο άνθρωπος ίσως να μην είναι τίποτε άλλο παρά το σύνολο των λεγόμενων «αλλοτριώσεων» του.

η'

Συμπληρώνω τις παρατηρήσεις μου για την παραλληλότητα εννοιολογικής δομής ανάμεσα στην κλασσική μεταφυσική και στον αθεϊστικό ανθρωπισμό υπογραμμίζοντας ότι ο δεύτερος μπορεί εξ ίσου καλά όσο και η πρώτη να χρησιμοποιηθεί ως ιδεολογικό όπλο εμπέδωσης και δικαίωσης ενός συστήματος κυριαρχίας. Μονάχα η ιδεολογικής υφής σύγχυση ανάμεσα σε εννοιολογική δομή και περιεχόμενο μιάς κοσμοθεωρίας μπορεί να γεννήσει την από επιστημονική αποψη αφελή απορία, πώς είναι δυνατό μιά κοσμοθεωρία να επαγγέλλεται την καθολική απελευθέρωση και πρακτικά να μεταφράζεται σε νέες κυριαρχικές σχέσεις. Κι αντίστροφα: μόνο η λογική διάκριση ανάμεσα στα δύο παραπάνω στοιχεία μάς επιτρέπει να κατανοήσουμε αυτό το, συνηθισμένο άλλωστε, ιστορικό φαινόμενο. Άφου ο αθεϊστικός ανθρωπισμός κατά το περιεχόμενο του επαγγέλλεται την απελευθέρωση, αυτό σημαίνει πως όχι το περιεχόμενο του παρα η εννοιολογική του δομή επιτρέπει τη χρήση του (ή την κατάχρηση του, όπως λένε οι «πάντα προδομένοι» ρομαντικοί οπαδοί του) με σκοπό την εμπέδωση και δικαίωση μιάς νέας κυριαρχίας. Είπαμε ότι το αναλλοτριώτο Εκείθεν χρησιμεύει σαν πυξίδα θεωρητική, δηλ. σαν πηγή δεοντολογίας για τη θεραπεία του «αλλοτριωμένου» Εντεύθεν της ανθρώπινης ύπαρξης. Το Εκείθεν είναι η Ιδέα του Ανθρώπου, το Εντεύθεν είναι ο

εμπειρικός άνθρωπος. Η νέα κυριαρχία στηρίζεται ιδεολογικά ακριβώς στο ότι η διάσταση Εκείθεν και Εντεύθεν με την ταυτόχρονη υποταγή του δεύτερου στο πρώτο, επιτρέπει, δικαιώνει και μάλιστα επιβάλλει κάθε στιγμή τη θυσία του εμπειρικού, «αλλοτριωμένου» ανθρώπου στον αδηφάγο, όπως ξέρουμε σήμερα, βωμό της Ιδέας του Άνθρώπου. Κυρίαρχος είναι όποιος σε κάθε δεδομένη στιγμή είναι αρκετά ισχυρός, ώστε να αποφασίζει δεσμευτικά, τι σημαίνει συγκεκριμένα η Ιδέα του Άνθρώπου για τον εμπειρικό άνθρωπο, δηλ. τι υποχρεώσεις και καθήκοντα του επιβάλλει. Η δραστική απόρριψη του σκεπτικισμού-μηδενισμού, δηλ. η έξαρση του νοήματος της ζωής και η κλίμακα των αξιών μετατρέπονται εδώ, όπως και στην παλιά μεταφυσική, σε βάσεις της κυριαρχικής νέας κοσμοθεωρίας. Ο Άνθρωπος είναι η κατασκευή εκείνη που δίνει στις αποφάσεις των νέων κυρίαρχων υπερπροσωπικό, ακλόνητο κύρος, το ίδιο όπως στους παλιούς η κατασκευή του Θεού. Ο Άνθρωπος γίνεται για τον άνθρωπο λύκος.

Θα έδειχνε άγνοια του συγκεκριμένου τρόπου λειτουργίας των ιδεών στην ιστορία όποιος θα ισχυριζόταν, ότι η αποδοχή της Ιδέας του Άνθρώπου από όλους ανεξάρτητα θα έλυνε αυτοματα το πρόβλημα της συναγωγής μιάς επίσης γενικά αποδεκτής πραξεολογίας και δεοντολογίας από την Ιδέα αυτή. Γιατί μετά την καθολική και οριστική επικράτηση της, μιά ιδεολογία παύει πιά να είναι ενωτικός δεσμός, όπως κατά μεγάλο μέρος ήταν στην ηρωϊκή εποχή της πάλης εναντίον της παλιάς κοσμοθεωρίας, και γίνεται πεδίο μάχης, όπου οι αξιώσεις κυριαρχίας προβάλλονται με τη μορφή της αξίωσης για την «αληθινή» ερμηνεία της. Ο Hobbes απέκρουε τη θεμελιώδη θέση της αριστοτελικής παράδοσης στην πολιτική φιλοσοφία, ότι δηλ. η αρμονική ανθρώπινη κοινότητα οφείλει να στέκει υπό την αιγίδα του Νόμου, θέτοντας το αμείλεκτοέρωτημα: ποιός θα κρίνει, ποιός θα ερμηνεύσει, ποιός θα αποφασίσει τι σημαίνει συγκεκριμένα σε κάθε περίπτωση ο Νόμος αυτός;

Οι μάχες για την «αληθινή» ερμηνεία της Ιδέας του Άνθρώπου ανάμεσα στους οπαδούς της έχουν αρχίσει ήδη από τον καιρό της εμφάνισης της και στο μεταξύ έχουν πάρει ένταση τουλάχιστον εφάμιλλη με εκείνη των αγώνων ανάμεσα σε Θεό και Θεό ή σε Άνθρωπο και Θεό. Μιά νηφάλια ιστορική θεώρηση πρέπει λοιπόν να παίρνει και την ιδέα αυτή, όπως και όλες τις ανάλογες, όχι στην ονομαστική της αξία, παρά να τη βλέπει στην πολεμική της λειτουργία, στον ρόλο του όπλου για την ανατροπή μιας κυριαρχίας και την επιβολή μιας νέας. Τη λειτουργία αυτή δεν βλέπουν φυσικά οι πλατωνικοί εραστές της Ιδέας του Άνθρώπου -ο Fromm ανήκει τυπικά σ' αυτούς- που η φιλοδοξία ή η ματαιοδοξία τους ικανοποιείται μ' ένα ευρύ αναγνωστικό κοινό και την αναγνώριση στους κύκλους των ομοτέχνων ή ομοφρόνων. Την ξέρουν όμως πολύ καλά οι Λένιν, οι Στάλιν και οι Μάο, και ιστορικά μετρά πως αυτοί ερμηνεύουν σε κάθε περίπτωση την Ιδέα του Άνθρώπου. Ώστόσο και οι απλοί θεωρητικοί εγείρουν, έστω και με τον αυνανιστικό τρόπο των διανοουμένων, αξιώσεις κυριαρχίας: Όποιος διαμαρτύρεται εναντίον της «αλλοτρίωσης» ισχυρίζεται αυτόματα ότι ξέρει τι είναι καλό και τι κακό για τον άνθρωπο, κι αφού αυτό προφανώς δεν το ξέρουν όλοι (άλλιώς η ανακοίνωση κι η διαμαρτυρία θα περιίττευαν), διεκδικεί για τον εαυτό του ρόλο παιδαγωγού και οδηγού. Άμεσα και έμμεσα διαιωνίζουν έτσι το παιγνίδι της κυριαρχίας ακριβώς εκείνοι που λένε ότι θέλουν να το καταργήσουν - το διαιωνίζουν στο όνομα της κατάργησής του. Η παλιά ιστορία συνεχίζεται με νέα μορφή. Γιατί οι ιστορικές διαδικασίες καθορίζονται από μιά ανθρώπινη φύση πολύ διαφορετική από τα σχήματα του αθεϊστικού ανθρωπισμού: εκείνη, για την οποία μίλησε πριν από είκοσι τέσσερις αιώνες ο [Θουκυδίδης](#), χωρίς στο μεταξύ να διαψευστεί πρακτικά.

Παναγιώτης Κονδύλης

Η παλιά και η νέα θεότητα

Εκδ. Στιγμή

1978

(Εμπεριέχεται και στο 'Μελαγχολία και Πολεμική' Εκδ. Θεμέλιο)