

ΟΙ ΑΠΟΡΙΕΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΩΣ ΑΔΙΕΞΟΔΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Το σημαντικό αυτό έργο του Karl Loewith, το οποίο έκανε την εμφάνισή του το 1939, γνώρισε δε έκτοτε μεγάλη επιτυχία και μεταφράστηκε στις κυριότερες γλώσσες¹, θέτει έναν πολύ φιλόδοξο στόχο: την καταγραφή και ερμηνεία μιας περιόδου που υπήρξε ιδιαίτερα κρίσιμη για την ιστορική και την πνευματική εξέλιξη του πολιτισμού μας.

Η πλατιά γνώση των θεωρητικών πηγών, το γλαφυρό ύφος και η συνδυαστική δεξιοτεχνία του συγγραφέα, αλλά και τα ίδια τα κείμενα που παρουσιάζει δικαιολογούν απολύτως την επιρροή την οποία εξακολουθεί να ασκεί μέχρι τις μέρες μας, και προδικάζουν, χάρη στη νιτσεική αναγέννηση που παρατηρείται προσφάτως, την επιρροή που πρόκειται

να ασκήσει στο μέλλον. Έτσι, η κριτική τοποθέτηση απέναντί της καθίσταται και χρήσιμη και αναγκαία.

Το εγχείρημα του Karl Loewith είναι, προφανώς, από τα πιο δύσκολα καθώς προσπαθεί να συσχετίσει ιστορία και σκέψη και, μάλιστα, μία περίοδο κρίσης. Χωρίς περυστροφές και παρ' όλο το σεβασμό που αισθανόμαστε για τον πνευματικό μόχθο, την ευρυμάθεια και την εντιμότητα του Karl Loewith οφείλουμε να πούμε ότι, σύμφωνα με τα δικά μας κριτήρια, το αποτέλεσμα αυτού του εγχειρήματος συνιστά προνομιακό πεδίο για άσκηση κριτικής. Η διαπίστωσή μας δεν οφείλεται σε αδυναμία του συγγραφέα να πραγματοποιήσει το πρόγραμμά

1. Βλ. K. Loewith: *Από τον Hegel στον Nietzsche*, (Φιλοσοφική και Πολιτική Βιβλιοθήκη, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1987, Β' τόμ.). Έχει επίσης εκδοθεί στα ελληνικά και το άλλο βιβλίο του K. Loewith, *Το Νόημα της Ιστορίας*, Γνώση, Αθήνα 1986. Για περισσότερα, βλ. Α.Α. Κύρση, «Κριτική της Ιστορικής Συνειδησης», Βιβλιοκρισία, *Διαβάζω* τχ. 145/1986.

αλλά στον τρόπο κατά τον οποίον το πραγματοποιεί. Γιατί η τελική αρνητική εντύπωση που αποκομίζει ο αναγνώστης όσον αφορά τη δυνατότητα διαύγασης της Ιστορίας από το Λόγο δεν είναι αποτέλεσμα θεωρητικής αδυναμίας του K. Loewith, είναι ο κύριος στόχος του.

Το βιβλίο του K. Loewith δεν ασκεί κριτική επί των όρων που οδήγησαν στη σημερινή πνευματική κρίση —όπως, τουλάχιστον, μια ορθολογικά προσανατολισμένη θεωρητική στάση κατανοεί την έννοια της κρίσης—, αντιθέτως, είναι μια λεπτομερής έκθεση της ίδιας της κρίσης και, ταυτόχρονα, μία εντυπωσιακή έκφρασή της. Ο μεθοδολογικός εποπτικός κατακερματισμός του ουσιώδους ο οποίος χαρακτηρίζει την προσπάθεια του K. Loewith, αν και προσεγγίζει την ακρίβεια μιας φαινομενολογικής περιγραφής, υπονομεύει τη δυνατότητα επιστημονικά θεμελιωμένου λογικού νοήματος που ήταν, βέβαια, η φιλοδοξία του ιδρυτή της φαινομενολογίας E. Husserl στον οποίον είναι αφιερωμένο το βιβλίο του K. Loewith.

Κατά κύριο λόγο, ο K. Loewith θέτει υπό αμφισβήτηση τη δυνατότητα σύστασης του ουσιώδους, τη δυνατότητα σύστασης προνομιακής περιοχής, λογικού νοήματος και συστήματος ελλόγων αξιών που δεν μπορεί να υπόκεινται ούτε στη βιαιότητα των αποφάσεων, ούτε στην αδυναμία της απελπισίας μιας ανενεργού καλής πρόθεσης. Ο K. Loewith, στον πρόλογο της Α' έκδοσης

του έργου του, σπεύδει να μας προειδοποιήσει ότι είναι «παράλογο, είτε εκ των προτέρων, είτε εκ των υστέρων, το να θέλει κανείς να διαπιστώσει το συνολικό εκείνο στοιχείο που χαρακτηρίζει μια εποχή ως προς όλες τις πλευρές της. Η διαδικασία του νοήματος δεν κλείνει ποτέ.» (Α' τόμ., σ. 15). Η πρόταση αυτή έχει κεντρική σημασία προκειμένου να κατανοήσουμε τη συνολική σκηνοθεσία του ιστορικού-θεωρητικού δράματος υπό τον τίτλο *Από τον Hegel στον Nietzsche*: δείχνει το μακρύ δρόμο που πρέπει να διανύσει ο συγγραφέας και, ακολουθώντας τον, ο αναγνώστης του έργου. Ταυτόχρονα, προβάλλει μία σειρά σταθμών και προβλημάτων παραθέτοντας έναν εντυπωσιακό κατάλογο ονομάτων που αρχίζει με τον Goethe και τον Hegel και κλείνει με τον Clemenceau ενώ, ενδιάμεσα, υπογραμμίζονται emphaticά οι Byron, Rimbaud, Beethoven, Rilke, Renoir, Delacroix, Mommsen, Droysen, Burckhart, Bismarck, Cavour, Lassalle, Napoleon, Metternich κ.ο.κ.

Ο αποκλεισμός της δυνατότητας γνώσης του ιστορικά και θεωρητικά ουσιώδους συντελείται αριστοτεχνικά μέσω αυτού ακριβώς του καταλόγου. Η πληρότητα είναι, προφανώς, ανέφικτη. Αλλά μόνον η πληρότητα θα μπορούσε να εγγυηθεί την ολότητα η οποία, με τη σειρά της, είναι η προϋπόθεση του ουσιώδους ως λογικά (επαγωγικά) ολοκληρωμένης γνώσης. Το «ανέφικτο» της πληρότητας μας παραδίδει στην

αέναη μετατόπιση του νοήματος και, κατ' αυτόν τον τρόπο, η παράδοξη –φαινομενικά– περιοδοποίηση που εισάγει ο τίτλος δικαιολογείται αυτομάτως. Πρόκειται για την κατεξοχήν υποκειμενική απόφαση του συγγραφέα, αλλά και για το αμετάκλητο πεπρωμένο της σύγχρονης σκέψης όταν βρίσκεται αντιμέτωπη με προβλήματα της Ιστορίας της Φιλοσοφίας και της Φιλοσοφίας της Ιστορίας.

Σ' αυτό το σημείο μπορούμε να επισημάνουμε και την κύρια δυσκολία που συναντά ο κριτικός του συγκεκριμένου έργου. Απορρέει και αυτή από τη μέθοδο ή μάλλον από τη σκηνοθεσία του K. Loewith. Ο συγγραφέας δεν προβάλλει τις θέσεις του, δεν επιχειρηματολογεί, «αφήνει» τα κείμενα να μιλήσουν· φαίνεται να καθοδηγείται και να πείθεται από αυτά· τα παρουσιάζει με άψογη αμεροληψία και άμεμπτο επαγγελματισμό. Στο έργο του δεν υπάρχουν πρωτότυπες υπερερμηνείες, ούτε διαπράττονται ύποπτες παραλήψεις. Ο K. Loewith οργανώνει απλά και σίγουρα ένα πειστικό μοντάζ.

«Αυτές οι μελέτες για την Ιστορία δεν είναι, παρά ταύτα, συμβολή στην Ιστορία του Πνεύματος, με τη συνηθισμένη έννοια. Γιατί τα θεμέλια της Ιστορίας του Πνεύματος που κατάγονται από την Μεταφυσική του Πνεύματος του Hegel έχουν ξεφτίσει... ώστε είναι επουσιώδη.» (Α' τόμ., σ. 14).

«Μία μελέτη για την εποχή, από τον Hegel ως τον Nietzsche πρέπει, 226 ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ

κατά μείζονα λόγον, να θέσει το ερώτημα: προσδιορίζεται το είναι και το νόημα της Ιστορίας γενικά από την ίδια, και αν όχι τότε από πού προσδιορίζεται;» (ένθ. αν.).

Πριν προλάβει να το αντιληφθεί ο αναγνώστης, ο χωρισμός νοήματος –ιστορίας, δέοντος– είναι, λόγου-εμπειρίας έχει συντελεσθεί. Εξ άλλου, η εξ υποθέσεως ενότητά τους έχει «ξεφτίσει» μαζί με τα θεμέλια της εγγελιανής μεταφυσικής, της «απόλυτης γνώσης» δάσει της οποίας: «κάθε βήμα στην ανέλιξη του πνεύματος είναι ένα βήμα προόδου στη συνείδηση της ελευθερίας» (αυτή η τελευταία παρατήρηση είναι του K. Loewith). Συνεπώς, η μεθοδική ένταξη της αξίας της ελευθερίας σ' ένα λογικό σύστημα κατανόησης της πραγματικότητας –άρα και του νοήματος της ιστορίας– καταγγέλλεται διακριτικά σαν ξεφτισμένη μεταφυσική. Αυτή η εισαγωγή προετοιμάζει επαρκώς το έδαφος ώστε να μπορεί πλέον να εκτεθεί το κύριο θέμα του έργου: η κατάρρευση του χριστιανικού-αστικού κόσμου και η ρήξη της «νεότερης» θεωρητικής σκέψης με τον κόσμο αυτό.

Ποιος είναι ο κόσμος που έχει καταρρεύσει και πώς η «νεότερη» θεωρητική σκέψη έχει έλθει σε ρήξη με τις αξίες του; Το ερώτημα συνιστά τον κύριο άξονα της «αφήγησης» που επιχειρεί ο K. Loewith. Ο συγγραφέας χειρίζεται τα θεωρητικά κείμενα –τα οποία, οπωσδήποτε, αποτελούν το σώμα της αφήγησης– κατά τρόπον ώστε να του επιτρέ-

πουν να καταδείξει (ξεπερνώντας το σχετικισμό ακόμη και του ακραίου ιστορισμού) τη διαδικασία «μετατόπισης του νοήματος», μέχρι την τελική εξαφάνιση αυτού του τελευταίου· δηλαδή, μέχρι ενός σημείου όπου η αμφισημία –των ιδίων των πηγών, όχι των απόψεων του K. Loewith– καταστρέφει τη δυνατότητα να γίνει οποιαδήποτε εννοιολογική αντιπαράθεση, υπονομεύει κάθε αναστοχαστικό έρεισμα και απαγορεύει σχεδόν ολοκληρωτικά την ύπαρξη δεσμευτικών ή κανονιστικών κριτηρίων.

Ωστόσο, η απουσία αυστηρού θεωρητικού (άρα, ενδιαφέροντος) προβληματισμού δεν αναιρεί το ενδιαφέρον που παρουσιάζει το έργο του K. Loewith. Την παραπληρώνει ο εμπλουτισμός των γνώσεών μας, όσον αφορά ορισμένες λεπτές αποχρώσεις των κειμένων-πηγών και η εστίαση της προσοχής μας στις διακυμάνσεις της πάλης κατά τη διάρκεια της οποίας το παλαιό (το εγγελιανό σύστημα, όπως το παρουσιάζει και το κατανοεί ο K. Loewith) διαμελίζεται από το νέο (δηλαδή, από κάθε λογής εχθρούς και φίλους: από νεοεγγελιανούς θεολόγους, μεταεγγελιανούς επαναστάτες, αντιεγγελιανούς πρώιμους υπαρξιστές και ημιεγγελιανούς ιστοριστές.

Το βιβλίο αρχίζει με μία παρουσίαση του κόσμου που πρόκειται να καταρρεύσει. Η παρουσίαση αυτή δεν στηρίζεται σε κάποια κοινωνική ανάλυση ή ιστορική περιγραφή, απλώς προβάλλει μία υποβλητική ει-

κόνα: δύο γηραιοί και σεβάσμιοι κύριοι συνομιλούν και ανταλλάσσουν επιστολές και δώρα. Πρόκειται για τον Goethe και τον Hegel που προσωποποιούν την εποχή. Αν και γίνεται αναφορά στο έργο τους, στη σύγκλιση ή τη διάσταση απόψεών τους, η έμφαση δίδεται στην προσωπικότητα και την ιδιοσυγκρασία τους. Ο βαθμός και η ποιότητα των μεταξύ τους διαφορών αποδίδονται στην ιδιοσυγκρασία καθενός, όχι στην ιδιότητα του ενός ως ποιητή και του άλλου ως φιλοσόφου. Το πνεύμα του Goethe βρίσκεται πιο κοντά στη φύση, το πνεύμα του Hegel έλκεται περισσότερο από την ιστορία. Μια τέτοια σύγκριση μεταξύ δύο μεγάλων πνευμάτων που ανήκουν σε διαφορετικούς χώρους φαίνεται νόμιμη, έως επιθυμητή: στο οπισθόφυλλο της γαλλικής έκδοσης υπογραμμίζεται ότι, στη μελέτη του K. Loewith καταλύονται τα στενά πλαίσια των εξειδικευμένων επιστημονικών ερευνών. Μία αυστηρότερη θεωρητική αντιμετώπιση θα υπαγόρευε την ιεράρχηση της σύγκρισης. Αξιοποιώντας τις έννοιες της εγγελιανής αισθητικής θα μπορούσαμε να οδηγηθούμε σε διαφωτιστικότερες αναλύσεις οι οποίες θα αποκάλυπταν συγγένειες και διαφορές μεταξύ μεγάλης τέχνης και υψηλής θεωρίας. Όμως αυτή η λογική, για μας, τάξη αντίκειται προς το ερμηνευτικό συμφέρον του K. Loewith ο οποίος την αντιστρέφει. Ο Goethe, λόγω της ιδιαίτερης σχέσης του με την αισθητική εποπτεία και τη φύ-

ση, παρουσιάζεται σαν πνεύμα πιο ελεύθερο –άρα και περισσότερο επιδεκτικό μιας σύνδεσης με τον κατ'εξοχήν επίκαιρο νιτσεικό στοχασμό, μέσω της προβληματικής της φύσης– από τον λογοκρατούμενο και θεολογικό Hegel.

Ο Κ. Loewith, αποφεύγοντας κάθε αξιολογική προτίμηση, ανοίγει το κεφάλαιο Goethe-Hegel αποτίνοντας φόρο τιμής και στους δύο: «Ο Goethe μετέβαλε τη γερμανική λογοτεχνία σε παγκόσμια λογοτεχνία και ο Hegel μετέβαλε τη γερμανική φιλοσοφία σε παγκόσμια φιλοσοφία. Η παραγωγική τους δύναμη είχε τέλεια κανονικότητα, γιατί η βούλησή τους βρισκόταν σ' αρμονία με τις δυνατότητές τους». Η πρόταση μοιάζει δίκαιη και ανώδυνη, αλλά η έμφαση στη βούληση σαν πρωταρχικό γνώρισμα της επιτυχίας αμφοτέρων θα πρέπει να μας προβληματίζει. Επίσης, ανοικτό παραμένει το πρόβλημα της σχέσης των δύο μεγάλων πνευμάτων με την εποχή που εκπροσωπούν. Αν το έργο τους είναι προϊόν της βούλησής τους, μήπως συμβαίνει το ίδιο και με την εποχή; Και πάλι, εάν η εποχή είναι έργο άλλων βουλήσεων, τότε ποιων βουλήσεων έργο είναι; Εξάλλου, ποια είναι αυτή η περίφημη εποχή, ποια η διάρκειά της, πότε άρχισε να καταρρέει;

Δεν χωρά αμφιβολία ότι «η εποχή», αν εκφρασθεί με όρους αισθητικούς, είναι ο κλασικισμός της Βαϊμάρης, αν δε εκφρασθεί με όρους ιστορίας της φιλοσοφίας, είναι η ε-

ποχή του γερμανικού ιδεαλισμού. Κατά τα άλλα, ορίζεται χρονικά από τη μεγάλη Γαλλική Επανάσταση του 1789 και από την επανάσταση του 1830, της οποίας την ανατρεπτική σφοδρότητα υπερεκτιμά ο Κ. Loewith μολονότι είναι γνωστό ότι στο επίπεδο της πολιτικής, είχε σαν αποτέλεσμα την αναρρίχηση στο γαλλικό θρόνο του αστού-βασιλιά Louis Philippe. (Όσον αφορά το 1830, το βέβαιο είναι ότι ο Victor Hugo ενεπνεύσθη από αυτό μερικές επικές σελίδες των «Αθλίων», ο Stendhal ενεπνεύσθη αντιστοίχως μερικές έξοχες ειρωνικές περιγραφές, ο δε Lucien Leuwen το γνωστό στυλ επίπλων· το ότι κλόνισε την κοινωνική ιεραρχία και δρομολόγησε τις καταπληκτικές εξελίξεις που του αποδίδει ο Κ. Loewith είναι κάτι αρκετά προβληματικό). Όπως και αν έχουν τα πράγματα, ουσιαστικά πρόκειται για την εποχή που οι απαρχές της βρίσκονται, στο μεν θεωρητικό επίπεδο, στον Kant και τον Adam Smith, στην πολιτική δε εκδοχή της στη μεγάλη Γαλλική Επανάσταση· και από την άποψη αυτή ήταν, και παραμένει, η δική μας εποχή. Το ότι ο Κ. Loewith αποσιωπά την καταγωγικότητα της εγγελιανής προβληματικής από τον Kant και τη Γαλλική Επανάσταση, του επιτρέπει να εγκλωβίσει το δυναμισμό της σκέψης του Hegel σε μία θεολογομεταφυσική κατασκευή που στηρίζεται σε μία τεχνητή και ήδη ανεπίκαιρη συμφιλίωση κράτους, φιλοσοφίας και θρησκείας. (βλ.

σχετ. Κεφ. 3, σ. 84, Α' τόμ.).

«Πιο σημαντική από τη φιλοσοφία του κράτους», αποφαίνεται ο Κ. Loewith, «είναι η αρχή της φιλοσοφίας της θρησκείας. Δεν είναι ένα τμήμα που πρέπει να χωριστεί από το όλο σύστημά του αλλά το πνευματικό κέντρο βάρους του συστήματος». Ωστόσο, οι αναλύσεις του Β' τόμου δίνουν μια διαφορετική προοπτική στην εγελιανή σκέψη. Εδώ, τα μεγάλα προβλήματα της Φιλοσοφίας του Δικαίου και της Φαινομενολογίας εξετάζονται υπό άλλο πρίσμα και ο αναγνώστης που έχει πεισθεί ότι το κέντρο βάρους του εγελιανού συστήματος βρίσκεται στη φιλοσοφική υπεράσπιση της χριστιανικής θρησκείας, ότι ο Hegel είναι ο κατ'εξοχήν χριστιανός φιλόσοφος κλπ. μαθαίνει ένα καινούργιο μάθημα: αυτό της άρσης της θρησκείας μέσα στη φιλοσοφία (Β' τόμ., σ. 133). Περι το τέλος του Κεφαλαίου που φέρει αυτόν τον τίτλο, ο αναγνώστης πληροφορείται ότι ο κατ'εξοχήν «χριστιανός φιλόσοφος», ο οποίος συνέγραφε και edίδασκε κατά το πρόσφατο παρελθόν, κληρονόμησε στους άμεσους οπαδούς και τους μαθητές του απορίες του τύπου: πίστευε ο Hegel σ' έναν προσωπικό Θεό ή τον θεωρούσε κοσμική διεργασία; την αθανασία τη θεωρούσε γενική ή προσωπική και, εν τέλει, τι ήταν; ήταν χριστιανός ή σπινοζικός πανλογιστής; κλπ. «Η αμφισημία αυτή της κριτικής (εδώ εννοείται η κριτική της θρησκείας του Hegel) τρέφει όλη τη μεταγενέστερη κριτι-

κή της θρησκείας και απ' αυτήν προέκυψε και η διαίρεση της εγελιανής σχολής σε αριστερά και δεξιά πτέρυγα.»

Πάντα στο Β' τόμο, βλέπουμε πολλές αναλύσεις που, μάλλον ενισχύουν την καταγωγικότητα της «νεότερης» θεωρητικής σκέψης από τον Hegel, παρά δείχνουν τη ρήξη της με αυτόν. Είναι, ίσως παράδοξο το γεγονός ότι ο Κ. Loewith δεν αξιοποιεί το ασθενέστερο τμήμα του εγελιανού συστήματος για να καταδείξει τους όρους της κατάρρευσής του ή του σχετικού παραγκωνισμού του Hegel από τα μέσα του δέκατου ένατου αιώνα μέχρι τη λεγόμενη «εγελιανή αναγέννηση» κατά την αρχή του εικοστού αιώνα (εννοώ, βέβαια, τη φιλοσοφία της φύσης). Αλλά αυτή η τακτική έχει τη βαθύτερη εξήγησή της: κατά πρώτο λόγο, ο Κ. Loewith θέλει να κρατήσει «αποστάσεις», τόσο από τον επιστημολογικό προβληματισμό των θετικών επιστημόνων, όσο και από το νεοκαντιανό ιδεαλισμό τον οποίον, προφανώς, υποπτεύεται σαν «στείρο και ξεκομμένο από την πραγματικότητα ορθολογισμό»: κατά δεύτερο λόγο, θέλει να αφήσει άθικτη την κατηγορία «φύση» προκειμένου να δικαιολογήσει την, εξίσου ιδιοσυγκρασιακή μ' εκείνην του Hegel, υποδοχή της νιτσεικής σκέψης: και, τρίτον, κύριος στόχος του είναι, όχι απλώς η κριτική, αλλά η απόδειξη της αδυναμίας ύπαρξης μίας φιλοσοφίας της ιστορίας. Το εγχείρημα του Κ. Loewith, είναι συνειδητά αντιεγελιανό,

αυτή η τάση αποτυπώνεται στην ίδια την απόπειρα συγγραφής μίας ιστορίας της φιλοσοφίας, σύμφωνα με τη μέθοδο συνεχούς αφήγησης με υπερβολικά αναλογικές συνδέσεις όπου, όπως στην περίπτωση του συσχετισμού του Marx με τον Kierkegaard, τα πάντα συγκρίνονται με τα πάντα με μόνο κριτήριο συσχετισμού το πνεύμα της εποχής, την περιορέουσα καλλιτεχνικο-κοινωνικο-πολιτική ατμόσφαιρα που έχει αντικαταστήσει το εγγελιανό αντικειμενικό πνεύμα. Έτσι, έχοντας μόνη ασφαλή αναφορά το «πνεύμα της εποχής», η έκθεση διαφόρων θέσεων και κειμένων αποκτά ένα συμπτωματικό μπρεσιονιστικό χαρακτήρα που ο αναγνώστης κινδυνεύει να εκλάβει σαν ακριβή αντικειμενική παρουσίαση ιδεών και θεωρητικών απόψεων οι οποίες είναι συμπτωματικές (ή μάλλον, ασύμπτωτες) από την ίδια τη φύση τους. Έτσι καταδεικνύεται, και μάλιστα *in actu*, το αδύνατον μίας συστηματικής συγγραφής ιστορίας της φιλοσοφίας και η κατάδειξη αυτή συμπαρασύρει, κατά μείζονα λόγο, κάθε απόπειρα σύλληψης μιας σύγχρονης φιλοσοφίας της ιστορίας.

Ολόκληρο το οπλοστάσιο των πράγματι εντυπωσιακών, γνώσεων του K. Loewith χρησιμοποιείται προκειμένου να καταστεί απτά κατανοητή η ρήξη μεταξύ σκέψης και πραγματικότητας πάνω στην κοινή βάση του Λόγου. Αυτός ο παράδοξος αγνωστικισμός του K. Loewith μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητός αν λάβουμε υπόψη δύο υπόρητες θέσεις

του· πρώτον: ότι θεωρεί τη φιλοσοφία της ιστορίας προνόμιο μίας σωτηρολογικής θεολογίας, συνεπώς αδύνατη σε οποιαδήποτε σύγχρονη, εκκοσμιευμένη σκέψη (βλ. *Το Νόημα της Ιστορίας*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1986) και, δεύτερον: ότι για να καλύψει το προφανές ηθικοσυναισθηματικό κενό που αφήνει η απώλεια του «νοήματος της ιστορίας», προκρίνει μία ιδιότυπη υποδοχή της νιτσεικής σκέψης· μ' αυτό το τελευταίο θέμα θα ασχοληθούμε ευθύς αμέσως.

Ο K. Loewith, όπως προκύπτει τόσο από το έργο που εξετάζουμε όσο και από άλλα κείμενά του, κατανοεί τον Nietzsche κατά έναν τρόπο που χαρακτηρίζεται από κάποιο είδος εποπτικο-αισθητικής φυσικότητας η οποία μας επαναφέρει σε μία αρμονία με τον κοσμικό χώρο και μας εξασφαλίζει μία πρωταρχική αυθωότητα. Όπως στην περίπτωση του Hegel, έτσι και εδώ, ο K. Loewith αρνείται να εμπλακεί σε μια συζήτηση περί αξιών. Έτσι, παραβλέπει τη δυναμική του αντεστραμμένου αριστοτελισμού του Nietzsche (η έκφραση ανήκει στον Heidegger) και προβάλλει το νιτσεικό ιδανικό της φυσικότητας εις βάρος της κύριας αρχής της νιτσεικής σκέψης, συγκεκριμένα εις βάρος της διαμόρφωσης «νέων αξιών». Η αδυναμία του K. Loewith (την οποία επισημαίνει εύστοχα ο Gadamer) να εκτιμήσει σωστά το *Nervus probandi* του Nietzsche τον οδηγεί στην υποβάθμιση της σφοδρότητας που διαθέτει η νιτσεική σκέψη σε ένα είδος νεοστωϊκισμού· προφανώς

αυτή δεν είναι η πιο αυθεντική ερμηνεία του μηνύματος του Ζαρατούστρα.

Κλείνοντας, θα θέλαμε να παρατηρήσουμε ότι τα συμπεράσματα του K. Loewith, παρά το ριζοσπαστικό χαρακτήρα τους, δεν είναι τίποτε άλλο από τη γνωστή απόρριψη της λογοκρατικής θεώρησης της πραγματικότητας, που καταγγέλλεται σαν ξεπερασμένη κατασκευή, και την παρακίνηση προς μία βαθύτερη κατανόηση, της απελευθερωμένης από ορθολογικές παραμορφώσεις μοίρας της εποχής μας. Η κατανόηση αυτή, καθώς προχωρεί χωρίς τα δεκανίκια του Λόγου μας οδηγεί σε μία ήπια υπαρξιακή στάση, μακριά από τη δημιουργική βούληση του Goethe και του Hegel, καθώς και από τη θέληση για δύναμη του αυθεντικού Nietzsche, σε μία στάση που μας επαναφέρει στην προ-αστική, προ-χριστιανική παράδοση του στωϊκισμού.

Είναι προφανές πως το πρόβλημα του K. Loewith, καθώς και μίας μεγάλης ομάδας κριτικών του ιδεαλισμού, συνίσταται στο ότι δεν κατανόησαν την αποτυχία του ιδεαλισμού να πραγματοποιήσει ιστορικά το πρόγραμμά του ως αποτυχία εξέλιξης, εφαρμογής και επικράτησης του ορθολογικού του πυρήνα, αλλά σαν χρεωκοπία του ίδιου του ορθολογισμού.

Στη θεωρία, τουλάχιστον, η υπέρβαση έχει συντελεσθεί από δυνάμεις που αποτελούν αναφομοίωτα και, ακριβώς γι' αυτό, ισχυρά κατάλοιπα προαστικών τάσεων (Kierkegaard,

Nietzsche) και από δυνάμεις που τις χαρακτηρίζουν ορισμένες ανυπόμονες προσδοκίες υπέρβασης του αστικού συστήματος (Marx). Και στις δύο περιπτώσεις η θεωρία φαίνεται να έλκεται από περιεχόμενα που μοιάζουν ικανά να σπάσουν τα μορφικά πλαίσια και τις δεσμεύσεις του αστικού Λόγου. Στην περίπτωση του Marx, αυτό που εκλαμβάνεται σαν περιεχόμενο, άρα και ως ουσιώδες, δεν είναι άλλο από το προβαλλόμενο στο μέλλον δυναμικό επιθυμιών που η σύγχρονη ανάπτυξη κατέστησε δυνατή την εμφάνισή τους, όχι όμως και την εκπλήρωσή τους. Στη δε περίπτωση των Kierkegaard και Nietzsche κατανοείται ως περιεχόμενο η ίδια η νοσταλγία που απορρέει από την κατάργηση –μέσω της σύγχρονης ανάπτυξης– της δυνατότητας να εκπληρωθούν οι επιλεκτικές επιθυμίες κάποιων χαρισματικών ατόμων. Πάντως, και στις δύο περιπτώσεις, η κριτική βασίζεται σε ανεπαρκή κατανόηση του ουσιώδους ως περιεχομένου. Το περιεχόμενο αυτό εκφράστηκε στη θεωρία του Adam Smith, του Kant και του Hegel ως ανάλυση της πολιτικής κοινωνίας της αγοράς, δηλαδή ως το ουσιώδες γνώρισμα της σύγχρονης ιστορικής εποχής.

Παραγνωρίζοντας αυτήν τη διάσταση, η κριτική του K. Loewith, και άλλων αριστερών και δεξιών πολέμιων του ορθολογισμού, παραμένει ανασφαλής ως κριτική και αυτοεξελλίσσεται ερήμην των προθέσεών της ως ιδεολογία.

ΚΩΣΤΑΣ ΣΙΜΟΠΟΥΛΟΣ