
ΠΕΡΙ ΑΞΙΑΣ

Η μεγάλη καριέρα μιας μοντέρνας έννοιας

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΜΑΡΚΗΣ

1. Η αξία ως στοιχείο της μοντερνικότητας

Η έννοια της αξίας εμφανίζεται ως όρος της φιλοσοφικής γλώσσας και ως θέμα της φιλοσοφικής προβληματικής κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα. Η φιλοσοφία ως εννοιολογική έκφραση του πνεύματος της εποχής της αρχίζει από τότε να αναστοχάζεται την επιτελούμενη τότε ιστορικοφιλοσοφική μετάβαση από την «καταταμητική» διαφοροποίηση της φεουδαρχικής κοινωνίας στη «λειτουργική» διαφοροποίηση της αστικής κοινωνίας. Στο επίπεδο της φιλοσοφικής σκέψης μπορούμε να αναστοχασθούμε αυτή τη μετάβαση ως αλλαγή δομής από την «οντολογική σκέψη» στη «λειτουργική σκέψη», από την «αιτία» στη «συνάρτηση», από την «ουσία» στην «αξία», από την οντολογία στην αξιολογία. Η εμφάνιση της αξίας μέσα στη φιλοσοφία συνδέεται κατ' αυτόν τον τρόπο με το κρίσιμο εκείνο σημείο της μετεξέλιξης από την αρχαιοευρωπαϊκή στη μοντέρνα σκέψη. Η αξία είναι το στοιχείο της μοντερνικότητάς μας.

Ενώ η φιλοσοφία στην αρχαιοευρωπαϊκή σκέψη της από τον Πλάτωνα ως τον Έγελο μιλάει για «ιδέα», «ουσία», «φύση», «πνεύμα» ή το «απόλυτο», η φιλοσοφία από τον Lotze κατά τον 19ο αιώνα ως τις μέρες μας μιλάει για «αξία» και «αξίες», για «κρίση αξιών», «μεταξίωση των αξιών», «κόσμο αξιών» και «ιε-

ραρχία αξιών». Ο όρος αξία είναι ο πιο πολυσυζητημένος και πολυχρησιμοποιημένος όρος της φιλοσοφικής ορολογίας εν γένει. Αλλά ο όρος έχει προ πολλού ξεπεράσει τα στενά όρια του φιλοσοφικού λογοπαίγνιου και αποτελεί αναπόσπαστο θέμα της ίδιας της καθημερινότητας. Δεν εκθέτουν μόνο οι μοντέρνοι φιλόσοφοι τα υπέρ και τα κατά της αξίας, αλλά και οι εκπρόσωποι του «κοινού νου» μιλάνε χωρίς κανέναν ενδοιασμό για αξία και αξίες ως κάτι «κοινό» και «ένδοξο». Εκείνο που επικαλείται κυρίως ο κοινός νους είναι η κρίση των ηθικών αξιών ως πηγή ηθικής ανωμαλίας και η επικράτηση της αναξιοκρατίας, ως δείγμα πολιτικής κρίσης. Ο εξορκισμός των αξιών αποτελεί και για τους εκπροσώπους του κοινού νου όσο και για μια «πλατωνική» μερίδα της μοντέρνας φιλοσοφίας, τη μόνη σανίδα σωτηρίας από το ηθικό, πολιτικό και πολιτιστικό χάος μας.

Ο όρος αξία έχει, ιστορικά και λογικά ειδωμένος, την πρωταρχική του «πατρίδα» στο πεδίο της οικονομίας. Θα μπορούσαμε κατ' αρχήν να εντοπίσουμε την αξία ως κυριολεκτική ομιλία μιας μοντέρνας επιστήμης, της πολιτικής οικονομίας. Ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της κοινωνικοπολιτικής μοντερνικότητας είναι ότι η κοινωνία δεν εκλαμβάνεται πια ως πολιτική κοινωνία, όπως στον Αριστοτέλη και όπως στο σχολαστικό Μεσαίωνα, αλλά ως οικονομική κοινωνία. Το κοινωνικό δεν ορίζεται πια μέσω του πολιτικού, αλλά μέσω του οικονομικού. Η αρχή της πολιτικής επικοινωνίας εκτοπίζεται και υποκαθίσταται από την αρχή της ανταλλαγής. Η «μεγάλη καριέρα» της μοντέρνας έννοιας της αξίας ξεκινά επομένως από την ώρα που μέσα από το corpus της παραδοσιακής πρακτικής φιλοσοφίας διαφοροποιείται μια αυτόνομη οικονομική επιστήμη, που αναλαμβάνει τον εξειδικευμένο ρόλο να εξηγήσει από πού προέρχεται ο Πλούτος των Εθνών. Η μοντέρνα επιστήμη της πολιτικής οικονομίας γίνεται έτσι «θεωρητική έκφραση» (Marx) της μοντέρνας, οικονομικά οργανωμένης αστικής κοινωνίας, ως ενός «συστήματος αναγκών» (Hegel). Η οικονομική αξία γίνεται από μόνη της σύμβολο για όλες τις στιγμές της μοντερνικότητας.

Η αξία δεν σημαίνει ιδιότητες ουσιών, αλλά σχέσεις ανθρωπίνων δημιουργημάτων, δηλ. πραγμάτων ή εμπορευμάτων. Βασι-

κή αρχή της αξίας αναδεικνύεται λοιπόν κατ' αρχήν η ανθρώπινη δραστηριότητα, παραγωγή, εργασία. Σε αντίθεση με την παραδοσιακή, εκχριστιανισμένη οντολογία, που αναλύει τα παράγωγα της θεϊκής δραστηριότητας, η μοντέρνα εκκοσμικευμένη επιστήμη της πολιτικής οικονομίας αναλύει τα παράγωγα της ανθρώπινης «εργασίας». Η αξία του εμπορεύματος προσδιορίζεται επομένως από το χρόνο εργασίας για την παραγωγή του. Σε αντίθεση προς την οντολογία που αναλύει τις αιώνιες μορφές των όντων, η πολιτική οικονομία αναλύει τα εφήμερα προϊόντα της πεπερασμένης ανθρώπινης δραστηριότητας. Αλλά αυτή η καθεαυτή «ουσία» της αξίας βρίσκεται πάντα σε σχέση με το επιμέρους άτομο που κάνει χρήση των εμπορευμάτων για τις δικές του ανάγκες. Ενώ οι αιώνιες ουσίες αποτελούν το γνωστικό αντικείμενο της οντολογικής θεωρίας, οι εφήμερες ουσίες, δηλ. τα οικονομικά προϊόντα, βρίσκονται σε συγκροτησιακή σχέση με την *ικανοποίηση* του ατόμου. Στόχος της οικονομίας δεν είναι η «αιώνια επιστροφή του ίδιου», μιας θείας φύσης, αλλά η ιστορικά προσδιορισμένη παραγωγή και αναπαραγωγή του ανθρώπινου γένους, μέσω της ίδιας του της διαμάχης με τη φύση. Εκείνο που προέχει στο μοντέρνο πεζό κόσμο μας δεν είναι η πρόνοια του Θεού, αλλά η προμήθεια της ανθρώπινης παραγωγής. Τέλος, η αφηρημένη ουσία της αξίας καθεαυτή, όπως αυτή καθορίζεται από το γενικό χρόνο παραγωγής της, εμφανίζεται, λαμβάνει μορφή, μέσα στον ιστορικό χωροχρόνο, μέσα στον οποίο λαμβάνει χώραν αυτή η παραγωγή της ανθρώπινης δραστηριότητας.

Η *αξία ανταλλαγής* είναι η συγκεκριμένη μορφή έκφρασης της αξίας στο συγκεκριμένο τρόπο παραγωγής της μοντέρνας αστικής κοινωνίας. Αντίθετα προς τις αιώνιες ιδέες της παραδοσιακής οντολογίας, η μοντέρνα επιστήμη της πολιτικής οικονομίας δουλεύει, όπως δείχνει ο Marx, με μια αντιπλατωνική διαλεκτική μεταξύ «ουσίας» και «φαινομένου», όπως αυτή βέβαια προσδιορίζεται από τη *Λογική* του Hegel. Ενώ στην παραδοσιακή οντολογία η ουσία των όντων έχει μια και για πάντα «φανερωθεί» στον ορατό και αεικίνητο κόσμο μας, εδώ στον πεζό κόσμο της ανθρώπινης ποίησης έχουμε να κάνουμε με την «παραγωγή» ενός μέλλοντος ανοιχτού και απροσδιόριστου κόσμου. Κατά βάθος η

μοντέρνα επιστήμη της πολιτικής οικονομίας εξυψώνει σε αντικείμενο γνώσης το «συμβεβηκός» της φυσικής ουσίας, που η παραδοσιακή οντολογία το «κράτησε» για την αρμοδιότητα της «σοφιστικής». Βλέπουμε λοιπόν πως η οικονομική αξία ενσωματώνει και παριστάνει όλα τα χαρακτηριστικά της μοντερνικότητας. Ως αξία καθεαυτή βρίσκεται σε συγκροτησιακή σχέση με την ανθρώπινη παραγωγή, ως αξία χρήσης σχετίζεται άμεσα με την αρχή της ατομικής ικανοποίησης. Βέβαια, η βασική έννοια της οικονομικής αξίας αποτελεί για τη μοντέρνα επιστήμη της πολιτικής οικονομίας το «παιδί του πόνου» για τον κλάδο του, όπως λέγει ο μεγάλος Max Weber. Ενώ στην πρώιμη φάση της πολιτικής οικονομίας, την «προμοντέρνα» της ούτως ειπείν, η οποία αποκορυφώνεται στο «μεγάλο στοχαστή» κατά τον ίδιο τον Weber, δηλ. στον Karl Marx, έχουμε να κάνουμε με μια «φυσικοδικαϊκή» αντικειμενική θεωρία της αξίας, στη μεταγενέστερη φάση της, την κατ' εξοχήν μοντέρνα, η οικονομική επιστήμη αναπτύσσει μια υποκειμενική θεωρία της αξίας, μια θεωρία της οριακής ωφέλειας, η οποία θεμελιώνεται, όπως τονίζει ο Max Weber, πραγματικά, από τη σκοπιά όχι του παραγωγού ή του καταναλωτή, αλλά από τη σκοπιά του λογιστικού υπολογισμού. Αλλά και μέχρι τις μέρες μας, η έννοια της αξίας εξακολουθεί πράγματι να παριστάνει το «παιδί του πόνου» για τον κλάδο, μια και πολλοί οικονομολόγοι φαίνεται να θέλουν να εξοβελίσουν από τον κλάδο τους την έννοια της αξίας εν γένει. Εάν έχουν έτσι τα πράγματα, τότε η έννοια της οικονομικής αξίας θα αποτελούσε μοντέλο για την πορεία του εξορθολογισμού εν γένει: γίνεται η «κλίμακα» που την κλοτσάμε αφού ανεβούμε από το «άλογο» στο «έλλογο», από τη «σαπίλα» στη «γονιμάδα», όπως λέγει ο Quine.

Στην πρώιμη φάση της μοντερνικότητάς της, η φιλοσοφία μπορεί ακόμη να αντισταθεί στην εισβολή της αξίας στα δικά της χωράφια. Η αυτονόμηση της οικονομικής επιστήμης από τη φιλοσοφική μητρόπολή της, την κάνει «περιβάλλον» για το φιλοσοφικό σύστημα. Δημιουργούνται σχέσεις αλληλοδιείσδυσης μεταξύ φιλοσοφίας και οικονομίας που αξίζουν της ιδιαίτερης προσοχής μας, μια και δείχνουν τον τρόπο με τον οποίο η φιλοσοφία αυτοπροσδιορίζεται πάντοτε δυναμικά και αναστοχαστικά σε σχέση

με το περιβάλλον της. Ο Kant είναι ένα καλό παράδειγμα για την αντίστασή του στην εισβολή της οικονομικής αξίας στο δικό του υπερβατολογικό σύστημα φιλοσοφίας, σε αντίθεση με τους νεοκαντιανούς επιγόνους του, που όχι μόνον δεν αντιστάθηκαν, αλλά αντιθέτως «αγκάλιασαν» το μοντέρνο ρεύμα των αξιών, υποκύπτοντας έτσι στο δικό τους «πνεύμα της εποχής». Είναι αλήθεια ότι ο παραγωγικός, συνθετικός χαρακτήρας του καθαρού λόγου του Kant απηχεί τη μοντέρνα δημιουργική εργασία τουλάχιστον τόσο όσο και την εποπτική δημιουργία του καλλιτέχνη.

Ο Max Horkheimer μάς έχει καταστήσει προσεκτικούς για αυτή τη «μετακριτική» ανάγνωση του Kant. Παρ' όλα αυτά, η αξία δεν παίζει κανένα ρόλο στην πρακτική του φιλοσοφία, εκεί δηλαδή που έχει τη θέση του το παραδοσιακό τρίπτυχο: ηθική, πολιτική και οικονομία. Ενώ η εκλαϊκευμένη μορφή του Διαφωτισμού της εποχής του, όπως αυτή αντανακλάται π.χ. στον Wolf, βρίσκεται πολύ κοντά στο πνεύμα και στην πρωτοποριακή έκφρασή της στην ανερχόμενη οικονομική επιστήμη, ο ίδιος ο Kant αντιστέκεται σε αυτήν την ωφελμιστική εκδοχή του Διαφωτισμού, υπερασπιζόμενος με το θεωρητικό του λόγο την αυτονομιστική εκδοχή του Διαφωτισμού. Στη ριγκοριστική και κανονιστική ηθική της «καθαρής βούλησης», του πρακτικού λόγου, δεν έχουμε να κάνουμε με αξίες, ούτε ως αντικείμενο της βούλησης αυτής. Μια ωφελμιστική ηθική, παρακλάδι μιας οικονομικής επιστήμης που θα επιζητούσε να δεσμεύσει την ηθική πράξη με την αξία είτε ως αντικείμενο, είτε ως κανόνα της, δεν χωράει καν στο εννοιολογικό σχήμα του Kant. Σαν παιδί του γνήσιου, απελευθερωτικού Διαφωτισμού τονίζει ο Kant την αυτονομία και ελευθερία της ανθρώπινης βούλησης ως πηγής της πρακτικής δεσμευτικότητάς του. Ταυτοχρόνως στρέφεται ενάντια στην ωφελμιστική, «μικροαστική» διαστροφή αυτού του Διαφωτισμού. Από την άλλη όμως φαίνεται να εξακολουθεί να πιστεύει σε μια παραδοσιακή σκάλα αγαθών, με ύψιστο αγαθό την ευδαιμονία, την οποία όμως παράγει φιλοσοφικά από μια διαλεκτική διαμεσολάβηση μεταξύ επικούρειας ηδονής και στωικής αρετής.

Ο Kant μιλάει κατ' ουσίαν τη γλώσσα της παραδοσιακής

ηθικής· εκείνο που αλλάζει είναι μια «ενδόμυχος κριτική» αυτής της ηθικής. Βέβαια τίμημα μιας τέτοιας αυτονομημένης και καθαρής ηθικής του πρακτικού λόγου είναι ο *φορμαλισμός*, μια και δεν ορίζεται το αξιακό περιεχόμενο της ηθικής πράξης. Αλλά το μεγάλο όριό της είναι εάν αυτός ο φορμαλισμός μπορεί να ξεπεραστεί με μια «ουσιαστική θεωρία αξιών» κατά Scheleg, η οποία μας οδηγεί από τη Σκύλλα του φορμαλισμού στη Χάρυβδη του ενορατισμού. Αλλά και στην *πολιτική* του ο Kant ακολουθεί την ίδια γραμμή του πρακτικού λόγου, που σκοπό έχει να εξασφαλίσει την αυτονομία και ελευθερία των πολιτών σε ένα ευνομούμενο κράτος δικαίου και όχι ευμάρειας, δηλ. χαρισμένου ευδαιμονισμού. Το ανώτατο πολιτικό αγαθό είναι για τον Kant η ειρήνη και όχι η ευημερία των πολιτών. Η αυτονομία των κρατών, η έλλογη σχέση μεταξύ τους, προϋποθέτουν ρεπουμπλικανικά συντάγματα που νομιμοποιούνται ρουσσωικά από την «κοινή βούληση» των πολιτών, αν και πολλοί αποκλείονται από το «λαό», κάτι που δείχνει ότι και ο Kant, όπως και ο Αριστοτέλης, είναι τελικά παιδί της εποχής του. Και στην *πολιτική φιλοσοφία* του Kant καταδεικνύονται οι δύο όψεις του Ιανού που είναι χαρακτηριστικές για το έργο του. Από τη μια μεριά προσπαθεί να στήσει τον *κανονιστικό* ορίζοντα της πολιτικής, ως πλαίσιο μιας κρατικής και δικαϊκής ευταξίας, την οποία παράγει από την τελευταία μορφή του παραδοσιακού φυσικού δικαίου, δηλ. από το δίκαιο του καθάρου νομικού λόγου. Από την άλλη όμως μεριά ο Kant βλέπει να ανοίγεται μπροστά του το ευρύ πεδίο της *πολιτικής*, μέσα στο οποίο συγκεκριμένοι άνθρωποι προσπαθούν να υλοποιήσουν μέσα σε ένα συγκεκριμένο τόπο και χρόνο αυτό το κανονιστικό πλαίσιο της δραστηριότητάς τους. Βέβαια, λόγω της ισχύος του φυσικού δικαίου του καθάρου λόγου, τα περιθώρια της συγκεκριμένης πολιτικής είναι ακόμη περιορισμένα. Η ίδια η πολιτική δραστηριότητα ερμηνεύεται ως «εξασκούμενη νομική», δηλ. ως εφαρμογή νομικών κανόνων.

Εκείνο που λείπει ακόμα από τον Kant είναι η «αυτοδυναμία» του πολιτικού, ο δημιουργικός χαρακτήρας του που δεν εφαρμόζει μόνον νόμους, αλλά και θέτει τους νόμους και τους ελέγχει. Αλλά ούτε και μπορεί ο Kant να γνωρίζει συγκεκριμένα

πεδία πολιτικής, π.χ. οικονομικής ή κοινωνικής, μια και μέσα στο κράτος δικαίου του, το κράτος παίζει κατά κάποιο τρόπο το ρόλο του νυχτοφύλακα, παραιτούμενο από οποιαδήποτε ηθική ή οικονομική παρέμβασή του στη ζωή των πολιτών του. Τελικά ως πολιτική προσδιορίζεται η διαμεσολάβηση καθαρού πρακτικού λόγου και πολιτικής «φρόνησης», κάτι που δείχνει ότι ο Kant τελικά προσδιορίζει ακόμα τον τόπο της πολιτικής στην παράδοση του πολιτικού αριστοτελισμού. Η ώρα της μοντέρνας πολιτικής θα έρθει μετά από τον Kant, με τη θετικοποίηση του δικαίου και την ανάδειξη της πολιτικής ως κινητήριας δύναμης του μοντέρνου εξορθολογισμού μας. Τότε θα σημαίνει η ώρα και για την αξία που θα εισβάλει όχι μόνο στην ηθική, αλλά και στην πολιτική, βέβαια όχι πια ως εγγύηση ενός πρακτικού λόγου, αλλά ως πηγή σχετικοποίησης και αυτοκαταστροφής του ίδιου του πρακτικού λόγου στον «τυχαίο» κόσμο μας.

Ένας άλλος μάρτυρας της πρώιμης μοντερνικότητας είναι ο μεγάλος Hegel. Το έργο του αντανακλά ακόμη περισσότερο από εκείνο του Kant τη μετάβαση από την «καταταμητική», ιεραρχική κοινωνική πραγματικότητα στη «λειτουργική» διαφοροποίησή της. Η σκέψη του Hegel δεν είναι ταξινομική-ιεραρχική, αλλά διαφορική, διαμεσολαβητική σκέψη, δεν απεικονίζει δηλαδή μια σταθερή ουσία, αλλά ένα διαφορικό σύστημα επιμέρους υποσυστημάτων ή έναν κύκλο επιμέρους κύκλων ή σφαιρών, όπως καλούνται οι όροι του. Ο Hegel είναι αναμφισβήτητα κριτικός της *prima philosophia* των πρωταρχών, του αδιάσειστου «κέντρου» ή της βάσης των πάντων. Οι διάφορες στιγμές του φιλοσοφικού του συστήματος δεν είναι μέρη που αντανακλούν ένα όλο, αλλά αλληλοσυνδυαζόμενα υποσυστήματα με τις δικές τους ενδογενείς επιταγές σωστής λειτουργίας. Ο Hegel τονίζει ότι η αρχή της ατομικής ελευθερίας είναι η αρχή του μοντέρνου κόσμου μας. Πράγματι η λειτουργική διαφοροποίηση της κοινωνικής πραγματικότητας συνεπάγεται απαγκίστρωση του ατόμου από τη φεουδαρχική *ordo* και απελευθέρωση του δυναμικού της ατομικής ικανοποίησης και της ατομικής ελευθερίας.

Από την άλλη όμως μεριά ο Hegel αντιστέκεται στην «εισβολή» αυτής της αρχής στα διάφορα υποσυστήματα της κοινωνι-

κής πραγματικότητας και στην αφηρημένη απολυτοποίηση αυτής της αρχής, διότι έτσι απειλείται η έλλογος ανασυγκρότηση όλων των στιγμών της παραδοσιακής πρακτικής φιλοσοφίας και ιδιαιτέρως του τριπτύχου της: ηθική, οικονομία και πολιτική. Ο Hegel τηρεί ακόμα πίστη στο φυσικό δίκαιο, το οποίο θεμελιώνει με μια διαλεκτική ανασυγκρότηση του καθαρού πρακτικού λόγου του Kant. Έτσι ο φιλόσοφος της μοντερνικότητας γίνεται ταυτοχρόνως και κριτικός της μοντερνικότητας, κάτι που δείχνει τη συστηματική δισημία του όλου έργου του, που έχει μέσα του κάτι το «προοδευτικό» αν όχι «επαναστατικό» και κάτι το «αντιδραστικό», «οπισθοδρομικό». Έτσι εξηγείται ότι από τον Hegel αντλούν την πρωταρχή τους τόσο «αριστεροί» όσο και «δεξιοί» νεοεγγελιανοί. Στην ανασυγκρότηση της ηθικής ως θεωρίας της ηθικής πράξης ο Hegel μιλάει κατ' αρχήν τη γλώσσα της παραδοσιακής ηθικής: ως θεωρίας ορμών, αρετών, αγαθών και καθηκόντων.

Ταυτόχρονα όμως τονίζει τη «μοντέρνα» αρχή της αντικειμενικής ελευθερίας, η οποία τελικά γίνεται το κριτήριο της ηθικής πράξης. Ο φορμαλισμός της καντιανής ηθικής δείχνει ως πού μπορεί να φτάσει αυτή η αρχή. Ο πρακτικός λόγος από νομοθετικός γίνεται τελικά «νομοελέγχων» λόγος και το συγκεκριμένο περιεχόμενο της ηθικής πράξης εξαφανίζεται από το προσκίνητο του ηθικού στοχασμού. Ο Hegel θέτει το ζήτημα της αξίας της ηθικής πράξης στα πλαίσια αυτής της δικιάς του «μετακριτικής» του φορμαλιστικού πρακτικού λόγου.

Στον Kant η αξία της ηθικής πράξης ορίζεται από την υπαγωγή του εγωισμού, από την υποταγή της ατομικής ορμής στην καθολική βούληση. Στους «ρομαντικούς» αντίποδες του, η ηθική αξία ορίζεται από την υποκειμενική πεποίθηση του επιμέρους δρώντος ατόμου. Ο Hegel απορρίπτει και τις δύο αυτές εκδοχές: τη φορμαλιστική και την ενορατική, ζητώντας τη συγκεκριμένη διαμυστολόγηση της υποκειμενικής πεποίθησης και ενός «ουσιαστικού» ηθικού νόμου. Ο Hegel θέτει και προσπαθεί να μπλοκάρει ταυτόχρονα το πρόβλημα της ηθικής αξίας. Η μεταεγγελιανή σκέψη θα συνεχίσει την αναστοχαστική ερώτηση περί της αξίας της ηθικής πράξης χωρίς να απολεχεται τη διαλεκτικότητα ενός φυσικού δικαίου. Ήδη ο Schopenhauer, αλλά κυρίως ο μα-

θητής του Nietzsche θα ξαναθέσουν το ερώτημα αυτό, με διαφορετικές συνέπειες για την αξία της ηθικής αξίας. Ο Hegel αναστοχάζεται επίσης τη μοντέρνα οικονομική επιστήμη, η οποία έθεσε το ζήτημα της οικονομικής αξίας, προκαλώντας έτσι την ηθική να προσδιορίζει «αντιστικτικά» την ηθική αξία.

Η αστική κοινωνία ως «σύστημα αναγκών», είναι ο τόπος όπου ο Hegel θεματοποιεί την οικονομία ως ενδιάμεσο μεταξύ ηθικής και πολιτικού κράτους. Η αμοιβαία ικανοποίηση ανθρωπίνων αναγκών είναι «το μέσο επικοινωνίας» του οικονομικού υποσυστήματος. Αν και η οικονομία αποτέλεσε, σύμφωνα με την ωραία ερμηνεία του Lukács, το μοντέλο της διαλεκτικής σκέψης, εντούτοις λείπει στον Hegel μια διεξοδική ανάλυση της οικονομικής αξίας. Παρ' όλα αυτά η διαμεσολάβηση ατομικής και γενικής ικανοποίησης αποτελεί διαλεκτικό μοντέλο σκέψης. Στην ανασυγκρότηση του πολιτικού κράτους ο Hegel επιχειρεί μια ανάλογη διαμεσολάβηση μεταξύ ατομικού και γενικού ενδιαφέροντος (Interesse). Το πολιτικό κράτος είναι στον Hegel μοντέρνο και αντιμοντέρνο ταυτοχρόνως. Το αίτημα για ικανοποίηση του ατόμου, τόσο στο επίπεδο του ενδιαφέροντος όσο και της ελευθερίας αποτελεί αναμφισβήτητα ένα μοντέρνο στοιχείο της πολιτικής φιλοσοφίας του. Από την άλλη όμως πλευρά, οι προσπάθειες του Hegel να ανασυγκροτήσει το πολιτικό κράτος, ως ηθικό «ίδρυμα», σε αντιδιαστολή με μια συμβολαιακή, ωφελιμιστική, εκδοχή του κράτους ως ενός συστήματος «χρείας» και «ωφέλειας» και όχι ως ηθικής ελευθερίας, δείχνουν ότι ο Hegel επιδιώκει τελικά τη «νεκρανάσταση» μιας αρχαίας πολιτικής ηθικότητας, την οποία ακριβώς διέλυσε η μοντέρνα αρχή της λειτουργικής διαφοροποίησης και της συστηματικής εξειδίκευσης των επιμέρους υποσυστημάτων, όπως ηθική και πολιτική. Μοντέρνα είναι επίσης η προσπάθεια του Hegel να ανασυγκροτήσει την εσωτερική κυριαρχία του κράτους ως μια δυναμική διαμεσολάβηση της μοναρχικής, της κυβερνητικής και της νομοθετικής εξουσίας, αλλά αντιμοντέρνος γίνεται πάλι ο Hegel όταν αποκλείει – κατά προφητικό τρόπο – τη μαζική δημοκρατία του κυρίαρχου λαού, προσπαθώντας να την αποκαταστήσει με ένα νέο συντεχνιασμό, ο οποίος φιλτράρει «συντεχνιακά» τον άμορφο λαό, επιτρέποντας την εκπροσώπηση

του κάθε πολίτη όχι ως μέλους του κράτους, αλλά μόνο ως μέλους μιας τέτοιας «δευτεροοικογενειακής» συντεχνίας. Τελικά ο Hegel φαίνεται ότι και στο πολιτικό επίπεδο προσπαθεί να αντικρούσει τον πολιτικό φορμαλισμό ενός Kant με το τίμημα της οπισθοδρόμησης σε κάποια μεσαιωνική, φεουδαρχική *ordo* των διαφόρων «συντεχνιών».

Πράγματι, οι κοινωνικές τάξεις της αστικής κοινωνίας βρίσκουν την ανάλογη έκφρασή τους ως ταξικό στοιχείο της νομοθετικής εξουσίας, η οποία μαζί με το διαβουλευτικό στοιχείο της κυβερνητικής εξουσίας και το αποφασιστικό στοιχείο της μοναρχικής εξουσίας αποτελούν τις στιγμές της κυρίαρχης κρατικής βούλησης. Η σημερινή πολιτική των οργανωμένων συμφερόντων και κομμάτων θα μπορούσε να επικαλεσθεί τον Hegel ως πρόδρομό της. Αντιθέτως η αναζήτηση των «βασικών αξιών» ως μοντέρνας «πολιτικής θρησκείας» δεν έχει ακόμη έρεισμα στον Hegel.

2. Η εισβολή της αξίας στη μοντέρνα φιλοσοφία

Η «εισβολή» της αξίας στη μοντέρνα φιλοσοφία συνδέεται συγκροτησιακά με τον επιτελούμενο εκθρονισμό της παραδοσιακής *prima philosophia* ή οντολογίας. Στο κέντρο της προμοντέρνας φιλοσοφίας βρίσκεται μια αναλλοίωτη οντολογική τάξη, που εμπεριέχει μια ανάλογη αξιολογική τάξη, σύμφωνα με το θεμελιώδες αξίωμα της ανταλλαγής μεταξύ του *ens* και του *bonum*. Η μοντέρνα φιλοσοφία ξεκινά αντιθέτως από το πρωτείο της υποκειμενικότητας, η οποία προσπαθεί να ανασυντάξει τη «χαμένη» οντολογική τάξη με τα μέσα της δικής της, υποκειμενικής «παραγωγής». Η εισβολή της αξίας συνδέεται άμεσα μ' αυτή την πορεία υποκειμενοποίησης του μοντέρνου φιλοσοφικού λόγου. Η αλήθεια του είναι των όντων διαμεσολαμβάνεται τώρα από την οπτική γωνία ή την προοπτική της ίδιας της υποκειμενικότητας. Η αποτίμηση και αξιολόγηση των όντων μέσω της αξιοθετούσης προοπτικής του υποκειμένου γίνεται έτσι το στοιχείο της μοντέρνας φιλοσοφίας εν γένει. Η εισβολή της αξίας στη φιλοσοφία συνδέεται επομένως με αυτή την κοσμοϊστορική πορεία της μο-

ντερνικότητάς μας, που ο μιν Max Weber ονόμασε πορεία του «δυτικοευρωπαϊκού εξορθολογισμού», ο δε Max Horkheimer αποκάλυψε πορεία της «διαλεκτικής του διαφωτισμού». Ο παραδοσιακός ουσιαστικός λόγος απωθείται και υποκαθίσταται από ένα λειτουργικό και διαδικαστικό λόγο. Ενώ ο ουσιαστικός λόγος απεικόνιζε μια αναλλοίωτη και μοναδική οντολογική τάξη, ο λειτουργικός λόγος αυτοδιαφοροποιείται σε μια σειρά από λειτουργικές αξιολογήσεις που δεν γνωρίζουν ένα απόλυτο μέτρο ορθότητας, αλλά κάθε μία αποτιμά από τη δικιά της οπτική γωνία. Στο μονοθεϊσμό της παραδοσιακής μεταφυσικής ως γενικής και ειδικής οντολογίας, που γνωρίζει μια απόλυτη ιεραρχική τάξη, που αρχίζει από την κορυφή της πυραμίδας – τον Θεό – και καταλήγει, μέσω των επιμέρους διαστρωματώσεων των νοητικών, διανοητικών, ψυχικών και ζωικών υποστάσεων, στην ύλη, αντιπαραθέτεται τώρα ο *πολυθεϊσμός των αξιών* (Max Weber). Η αρχή της υποκειμενικής αποτίμησης των πάντων, κι όχι μόνο των οικονομικών αγαθών, η διεύρυνση δηλαδή των ορίων της αξίας σ' όλα τα πεδία της φιλοσοφικής δραστηριότητας, όπως ηθική, αισθητική, πολιτική, πολιτιστική ή ακόμα και θρησκευτική, απειλεί μ' άλλα λόγια την παραδοσιακή φιλοσοφία με την καταπόντισή της σε μια «άβυσσο» σχετικοκρατίας. Και τούτο διότι από εδώ και στο εξής δεν μπορούμε πια να επικαλεσθούμε ένα απόλυτο μέτρο, αλλά είμαστε υποχρεωμένοι να διερευνούμε συγκυριακά το εκάστοτε ορθό για μας μέτρο. Το «Allwort» της αξίας, που λέγεται τόσο πολλαχώς όσο και εκείνο της ουσίας, την οποία αυτό απωθεί και υποκαθιστά ταυτόχρονα, εμπλέκεται κατ' αυτόν τον τρόπο στην «παραδοξία» του εξορθολογισμού ή στη «διαλεκτική» του διαφωτισμού.

Από τη μια μεριά η εισβολή της αξίας σημαίνει μια αποδόμηση της παραδοσιακής μεταφυσικής, αφού ανοίγει διάπλατα στην υποκειμενικότητα την κυριαρχία της πάνω σε όλα· εξορκίζει δε τον κίνδυνο της σχετικοκρατίας, τον οποίο σημαίνει μια τέτοια κυριαρχία της υποκειμενικότητας στην ιστορικο-κοινωνική πολυδιάστασή της. Από την άλλη όμως μεριά η ίδια η αξία, που γίνεται έτσι φορέας της σχετικοκρατίας, χρησιμοποιείται από τους φιλοσόφους ως ένα στοιχείο εναντιώσεως και αντιστάσεως σ' αυ-

τόν το σχετικισμό, γίνεται δηλαδή, όπως λέγει ο Heidegger, η αξία ένα «θετικιστικό μεταφυσικό υποκατάστατο» (Ersatz). Οι φιλοσοφίες της αξίας από τη μια μεριά προσπαθούν να εξορκίσουν τον ανερχόμενο αξιολογικό σχετικισμό· από την άλλη επιχειρούν να θέσουν ως αντίβαρο στην άβυσσό του μια απόλυτη τάξη αξιών που τελικά θα μας «λυτρώσει» από τους ποικιλώνυμους κινδύνους αυτής της επικίνδυνης αξιοθεωρητικής σχετικοκρατίας.

Ο κυριότερος μάρτυρας αυτής της παραδοξίας του αξιολογικού εξορθολογισμού δεν είναι άλλος από τον Nietzsche. Ο φιλόσοφος αυτός του 19ου αιώνα θεωρείται εκείνος που όχι μόνο τοποθέτησε την αξία στο κέντρο του φιλοσοφικού του στοχασμού, αλλά και την έκανε γνωστή στο ευρύτερο κοινό με τα εξωακαδημαϊκά γραπτά του. Εκείνο που θεωρείται γνήσιο νιτσεικό στοιχείο στη συζήτηση για την αξία είναι ακριβώς η αντιπλατωνική, αντι-οντολογική πρόσβασή του στο θέμα των αξιών.

Η αξία σχετικοποιείται στα πλαίσια του εκάστοτε ερμηνευτικού ορίζοντα της αποτίμησης και τονίζεται ο «πολυθεϊσμός» των αξιών για τον οποίο μιλάει και ο κατά τα άλλα νιτσειστής Max Weber. Από την άλλη όμως μεριά ο ίδιος ο Nietzsche δεν αρκείται σε μια τέτοια αξιολογική σχετικοκρατία και σ' ένα τέτοιο αξιολογικό «προοπτικισμό», αλλά προσπαθεί να αντιπαραθέσει σ' αυτήν την αξιολογική σχετικοκρατία τη δικιά του «μεταφυσική της απόλυτης αξίας» που καλείται να μας «λυτρώσει» από τα αδιέξοδα και τις απορίες του αξιολογικού σχετικισμού. Ακριβώς αυτή η συστηματική δισημία του έργου του περί της αξίας είναι το σημείο έλξης τόσο ετερογενών ερμηνευτών του, όπως π.χ. του Heidegger και του Adorno.

Για τον Adorno, η φιλοσοφία του Nietzsche αποτελεί μία μετα-κριτική της απολίθωσης της ζωής από τα πλατωνικά αξιολογικά φετίχ και πρότυπα, ενώ για τον Heidegger η φιλοσοφία του Nietzsche περί της αξίας θα πρέπει να ειδωθεί στο πλαίσιο της ιστορίας, της μεταφυσικής, μια και αυτή τώρα στοχάζεται με τον όρο αξία την αλήθεια του είναι και των όντων.

Ο μετακριτικός Nietzsche του Adorno και ο μεταφυσικός Nietzsche του Heidegger τονίζουν δύο πλευρές του ίδιου φιλόσοφου, του οποίου το όνομα έχει συνδεθεί με την αξία ως φιλοσο-

φικό πρόβλημα. Για να καταλάβουμε τον αξιολογικό Nietzsche καλύτερα, θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψη μας τη σχέση του με το μεγάλο δάσκαλό του Schopenhauer.

Στην ηρωική προσπάθειά του να εντάξει τον μεταφυσικό Nietzsche στην ιστορία επίδρασης του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, του Descartes και του Kant, ο Heidegger επιτέλεσε το «ερμηνευτικό κατόρθωμα» να αποσιωπήσει πλήρως τον Schopenhauer, σε μια ερμηνεία χιλίων περίπου σελίδων του μεταφυσικού Nietzsche. Αλλά ειδικά σε σχέση με το θέμα μας τονίζει ο Nietzsche το ρόλο του Schopenhauer: «Με τον Schopenhauer αρχίζει να χαράζει το πρόβλημα του φιλόσοφου, ότι πρόκειται για ένα προσδιορισμό της αξίας: πάντοτε ακόμη κάτω από την κυριαρχία του ευδαιμονισμού το ιδανικό του πεσιμισμού».

Η «μετακριτική» πλευρά του Nietzsche επικεντρώνεται στην αξία των ηθικών αξιών, όπως αυτή προσδιορίζεται από το δάσκαλό του. Οι ηθικές πράξεις αντλούν την αξία τους από την αυταπάτηση του εγωισμού του δρώντος ατόμου, αυτό είναι το «χριστιανικό» μήνυμα του προτεστάντη και ινδουϊστή δασκάλου του. Αυτή η οιονεί χριστιανική αξιολογία του Schopenhauer που γαρνίρεται με στοιχεία πλατωνικού και προτεσταντικού χριστιανισμού, αποτελεί το στόχο της μετακριτικής της ηθικής των δούλων. Ειδικότερα ο Nietzsche κρίνει το σοσιαλιστικό ευδαιμονισμό, που αυτή η ηθική εμπεριέχει, και τον ισοπεδωτικό εξισωτισμό, που αυτή επιφέρει είτε ενώπιον του Θεού είτε ενώπιον του επίγειου υποκατάστατού του, δηλαδή του κράτους. Ο Nietzsche γίνεται, όπως και ο δάσκαλός του, κριτικός της ανερχόμενης μοντέρνας «δημοκρατικής» τάξης και νοσταλγός μιας νέας ιεραρχικής διαστρωματικής οργάνωσης της ζωής. Στο χριστιανικό εκκοσμηκευμένο δημοκρατισμό προσπαθεί να αντιπαραθέσει ένα μοντέρνο αριστοκρατισμό, που γνωρίζει ξανά το πάνω και το κάτω, την κορυφή της πυραμίδας και τη βάση της, εξοικειούμενος ερμηνευτικά την αρχαία αριστοκρατική σκέψη, που του χρησιμεύει τελικά ως «διορθωτικό» της ολέθριας απώλειας «χριστιανού» δασκάλου του. Αλλά και στη δικιά του «θετική μεταφυσική της αξίας», ο Nietzsche παραμένει δεμένος με το δάσκαλό του, έστω και δια της αντιστροφής. Για τον Schopenhauer μεταφυσική της

«βούλησης και της παράστασης» σημαίνει τελικά ότι η βούληση, ως το πράγμα καθ' αυτό είναι κάτι που πρέπει να «ξεπεραστεί»: ήδη με την ηθική πράξη ο άνθρωπος απαρνιέται και ξεπερνά το βουλησιακό «Id» της ψυχής του.

Αλλά και η θεωρητική (διανοητική) ενέργεια, όσο και η αισθητική θεωρία σηματοδοτούν βήματα υπέρβασης της βούλησης. Στην αξιολογική σκάλα του Schopenhauer η αξία της αξίας προσδιορίζεται από το βαθμό απομάκρυνσής της από τη «ζωτική» βούληση, ενώ στον Nietzsche έχουμε ακριβώς μια μεταξίωση αυτών των αξιών. Η νέα πηγή αξιοθέτησης ξεκινά από την κατάφαση της βούλησης για ζωή. Επομένως, τόσο οι ηθικές αξίες, όσο και οι γνωστικές και αισθητικές αξίες κρίνονται και οριοθετούνται τώρα από το κατά πόσο συμβάλλουν στην κατάφαση και υπέρβαση αυτής της βούλησης για ζωή. Εκείνη όμως η ζωή θεωρείται τώρα ως δύναμη αυτοσυντήρησης και αυτοϋπέρβασης, η νέα αξιολογία βασίζεται τελικά σ' αυτή τη βούληση για δύναμη. Έτσι, τώρα ο μαθητής διαφοροποιείται από το δάσκαλό του «ο οποίος έχει παρανοήσει αυθαίρετα, βίαια την ιδιοφυΐα, την ίδια την τέχνη, την ηθική, την ομορφιά, τη γνώση και περίπου όλα!». Το βασικό ερώτημα που τίθεται είναι όμως πώς μπορεί ο Nietzsche να συμβιβάσει μια τέτοια «μεταφυσική της αξίας» με μέτρο τη βούληση για δύναμη και τον αξιολογικό προοπτικισμό του, σύμφωνα με τον οποίο και αυτή η μεταφυσική είναι απλώς μια ερμηνεία μεταξύ άλλων δυνατών.

Σε στιγμές νηφαλιότητας ο «σοφιστής» Nietzsche (Niklas Luhmann!) φαίνεται να αποδέχεται αυτή την αναγκαία σχετικοποίηση της μεταφυσικής της αξίας του, ενώ σε στιγμές έξαρσης και μεταφυσικού πάθους, ο πλατωνιστής Nietzsche εξακολουθεί να κηρύττει το «απόλυτο μήνυμά» του που θα μας βγάλει από το μηδενισμό ακριβώς αυτής της αξιολογικής σχετικοκρατίας της μοντέρνας εποχής μας.

Η έννοια της αξίας αποτελεί την έννοια-κλειδί της νεοκαντιανής φιλοσοφίας του Rickert. Η υπερβατολογική φιλοσοφία του Kant γίνεται τώρα υπερβατολογική φιλοσοφία της αξίας. Οι αξίες αποτελούν τώρα τους νέους κατοίκους του παλιού πλατωνικού κόσμου των ιδεών. Οι ιδέες γίνονται από δω και στο εξής

αξίες. Ο χάρτης της *οντολογίας* αλλάζει τώρα ριζικά και από τη μία έχουμε να κάνουμε με τον αισθητό κόσμο και από την άλλη με τον ιδεατό αξιολογικό κόσμο: ο *απόλυτος* χωρισμός μεταξύ πραγματικότητας και αξίας είναι το στοιχείο του σύμπαντος του Rickert. Για τον άνθρωπο, το πεπερασμένο υποκείμενο, πραγματικότητας και αξία δεν μπορούν ποτέ να συμπέσουν.

Η «αξιο-πραγματικότητας» αποτελεί για τον Rickert μια μεταφυσική άποψη του κόσμου, που μόνον ένας Θεός μπορεί να συλλάβει. Η αποστολή του ανθρώπου είναι αντιθέτως η *αέναη* προσπάθεια πραγματοποίησης της αξίας μέσα στον αισθητό κόσμο. Φορέας της μέθεξης του φυσικού κόσμου – της πραγματικότητας – και του νοητού κόσμου – της αξίας – είναι για τον Rickert το «προφυσικό, ελεύθερο υποκείμενο», το οποίο είναι σε θέση να αναγνωρίζει και να επιλέγει ελεύθερα «ετεροθετικά» μεταξύ του ζεύγους της θετικής και αρνητικής αξίας. Το υπερβατολογικό εγώ του Kant γίνεται τώρα «προ-φυσικό». Ενώ όμως στον Kant η οντολογική απόσταση του υπερβατολογικού υποκειμένου δεν θεματοποιείται, παραμένοντας έτσι το ανώτατο όριο του στοχασμού, στον Rickert έχουμε να κάνουμε με μια *πρωτότυπη* θεματοποίηση του προ-φυσικού υποκειμένου στα πλαίσια μιας προ-φυσικής θεωρίας της κατάστασης (Zustand) της υλικής και νοηματικής βάσης της αξιολογικής υπερβατολογίας. Η αξία αποτελεί την ειδοποιό διαφορά μεταξύ φύσεως και πολιτισμού. Μέσα στη φύση δεν έχει θέση η αξία, μέσα στον πολιτισμό η αξία είναι «βασιλιάς». Οι αξίες είναι από μόνες τους λογικά, οντολογικά ειδικωμένες *πολιτισμικές* αξίες. Η υπερβατολογική φιλοσοφία της αξίας γίνεται έτσι φιλοσοφία του πολιτισμού. Η φιλοσοφία πρέπει τώρα να επιδιώξει μια ανάλυση και χαρτογράφηση του «σύμπαντος των αξιών» ή του «συστήματος των αξιών». Ο Rickert καλλιεργεί μια επιστημονική φιλοσοφία των αξιών: στόχος της φιλοσοφίας είναι να δώσει μια συνολική θεώρηση των αξιών, χωρίς η ίδια να δηλώνει δικές της προτιμήσεις για ένα είδος αξιών και ενάντια σε ένα άλλο. Στην τελευταία περίπτωση η *επιστημονική* φιλοσοφία μετατρέπεται σε *κοσμοθεωρία*. Φυσικά, και ο ίδιος ο Rickert αποδέχεται μια κοσμοθεωρία του «ενεργητικού ιδεαλισμού της ελευθερίας», ενάντια στις άλλες κοσμοθεωρίες του νατουραλι-

σμού και του ιδεαλισμού», όπως τις εκθέτει ο Dilthey. Η τακτική όμως του Rickert είναι ενδιαφέρουσα και πειστική: Εάν μια επιστημονική φιλοσοφία της αξίας εκθέσει *ολιστικά* και *πλουραλιστικά* το «σύμπαν των αξιών», τότε βάσει αυτού του σύμπαντος των αξιών μπορούμε να απορρίψουμε τις αντίπαλες κοσμοθεωρίες, που δεν είναι σε θέση να δώσουν μια ανάλογη πλήρη εικόνα του σύμπαντος των αξιών. Στο «σύστημα των αξιών» του Rickert έχουμε να κάνουμε με την τετράδα: αξίες της ζωής, αξίες του τεχνικού πολιτισμού, αξίες του πνευματικού πολιτισμού και αξίες της θρησκείας. Μια νατουραλιστική κοσμοθεωρία και φιλοσοφία της ζωής à la Nietzsche θεματοποιεί μόνο ζωικές αξίες, το ίδιο ισχύει και για τη φιλοσοφία της «ύπαρξης» του Heidegger. Μια ιστορικοϋλιστική κοσμοθεωρία à la Marx θεματοποιεί μόνο τεχνικές ή οικονομικές αξίες, που είναι αξιολογικά το ίδιο, ενώ ανάγει αφηρημένα τις άλλες μορφές αξίας σ' αυτές τις ίδιες οικονομικές αξίες. Ενάντια σ' αυτούς τους ανταγωνισμούς των Nietzsche και Marx, ο Rickert επιστρατεύει τη δικιά του *ορθολογικά δικαιολογήσιμη* (!) κοσμοθεωρία του «ενεργητικού ιδεαλισμού της ελευθερίας», που είναι σε θέση να θεματοποιήσει τις ανώτερες αξίες του πνευματικού πολιτισμού και της θρησκείας. Εδώ αναλύεται η επιμέρους διάρθρωση των αξιών του «πνευματικού» πολιτισμού: οι θεωρητικές, οι αισθητικές, οι ηθικο-πολιτικές και ερωτικές (!) αξίες. Εδώ ενσωματώνει ο Rickert το παραδοσιακό φιλοσοφικό σύστημα του Kant, εμπλουτίζοντάς το με ερωτικές αξίες, χωρίς αυτό να αποτελεί παραχώρηση στον Freud. Αντιθέτως η δική του προ-φυσική του ελεύθερου υπερβατολογικού υποκειμένου δεν διαφοροποιείται εξ ορισμού από τον ψυχολογισμό του Freud, ο οποίος προφανώς δεν μπορεί κατηγοριακά και οντολογικά να θεματοποιήσει το υπερβατολογικό συνειδός, τον κατεξοχήν φορέα του συστήματος των αξιών.

Το σύστημα αυτό των αξιών είναι, πρώτον, *ανοικτό*: αφήνει όμως τη δυνατότητα μελλοντικής διεύρυνσής του, αφού κανείς δεν γνωρίζει ποιες νέες αξίες μάς επιφυλάσσει το αβέβαιο μέλλον μας. Το σύστημα είναι, δεύτερον, *φορμαλιστικό*: όχι το ιστορικό περιεχόμενο, αλλά η μορφή αξίας γίνεται το στοιχείο της συστη-

ματικής διάρθρωσης των αξιών του πολιτισμού. Αλλά και η αρχή οργάνωσης του συστήματος είναι φορμαλιστική και συνίσταται στη διάκριση μεταξύ ετεροαξίας και αυταξίας: οι ζωικές και τεχνικοοικονομικές αξίες είναι έτερον, όρος, προϋπόθεση για τις άλλες αυτοαξίες του πνευματικού πολιτισμού και της θρησκείας.

Το σύστημα είναι, τέλος, *θεωρητικό*: η προτεινόμενη ιεράρχηση των αξιών είναι ένας καθρέφτης αυτογνωσίας του ανθρώπινου πολιτισμού, αλλά δεν έχει καμιά ισχύ για μια *πρακτική* δεσμευτικότητα «για όλους τους ανθρώπους» ή για «όλες τις εποχές». Ο υπερβατολογικός Rickert γνωρίζει καλά, ότι οι άνθρωποι δρουν πάντα μέσα σε μια συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία, η οποία προσδιορίζει ποιες αξίες έχουν προτεραιότητα για τα δρώντα υποκείμενα: στην εποχή του Bismarck τα πρωτεία είχαν οι επιστημονικές και αισθητικές αξίες, ενώ στις μέρες του (1926) προέχει η επιβίωση και επιβολή του γερμανικού πολιτισμού ενάντια στους εχθρούς του. Από τη μία μεριά λοιπόν κυριαρχεί ένας αξιολογικός φορμαλισμός και από την άλλη, μια σχεδόν κριτική θεωρία των αξιών, που τονίζει τον ευκαιριακό, συγκυριακό χαρακτήρα της πραγματοποίησης της αξίας μέσα στην ιστορική πορεία, εξού και ο έπαινος του Adorno γι' αυτόν.

Η έννοια της αξίας αποτελεί βασικό στοιχείο και της άλλης *μοντέρνας* φιλοσοφικής κατεύθυνσης της φιλοσοφίας, της φαινομενολογίας του Husserl. Ενώ ο ίδιος δεν θα θεματοποιήσει την αξία, οι Max Scheler και ο Nikolai Hartmann, που ακολουθούν τη δικιά του μέθοδο της φαινομενολογικής αναγωγής, συμβάλλουν ουσιαστικά σε μια φαινομενολογική ανάλυση της αξίας, πρώτον στα πλαίσια μιας νέας θεμελίωσης της ηθικής, και δεύτερον κατ' επέκτασιν στο πλαίσιο μιας γενικής θεωρίας της αξίας εν γένει. Το χουσερλιανό στοιχείο της φιλοσοφίας τους της αξίας είναι πρώτον, η φιλοσοφία του συνειδότης: η αξία αναλύεται ως το προθεσιακό αντικείμενο των διαφόρων *συναισθηματικών* ενεργημάτων του συνειδότης. Δεύτερον, η αξίωση αμεσότητας του δεδομένου του αξιολογικού φαινομένου, που προηγείται οιασδήποτε ερμηνείας του. Τρίτον, η πλήρης απώθηση της γλώσσας, ως του κατεξοχήν φορέα των *συναισθηματικών* ενεργημάτων του συνειδότης.

Το πάθος του Husserl για τα ίδια τα πράγματα, που προηγούνται των θεωρητικών κατασκευών της σύλληψής τους, επεκτείνεται τώρα και στο πεδίο των αξιών. Κι εδώ πρέπει να ξεκινήσουμε από τα αξιολογικά «δεδομένα», δηλαδή τον τρόπο της δεδομενικότητας των αξιών στις ποικίλες μορφές συναισθηματικών ενεργημάτων της ζωής του υποκειμένου, κι από κει «να βγάλουμε από το βυθό» των φαινομένων την ιδεατή ουσία των αξιών, που θα τις αναλύσουμε σ' ένα δεύτερο στάδιο της ενδόμυχης ανασυγκρότησής τους, ανεξάρτητα από τις διαμεσολαβήσεις του ιδεατού είναι τους από τα ενεργήματα του συνειδότος. Η φιλοσοφία της αξίας έχει λοιπόν ένα διπλό χαρακτήρα: από τη μία, μια φαινομενολογία της *a posteriori* δεδομενικότητας των αξιολογικών φαινομένων: με βάση τα συναισθηματικά ενεργήματα του συνειδότος. Από την άλλη μία *οντολογία* του ιδεατού είναι του «βασιλείου των αξιών». Εδώ προφανώς ανατρέπεται η νεοκαντιανή, οιονεί πλατωνική, διάκριση του πραγματικού και του αξιόλογου, που εκ των υστέρων καλούμεθα να διαμεσολαβήσουμε, και αντικαθίσταται από ένα οιονεί αριστοτελικό «ενείναι» της ιδέας μέσα στα πράγματα που η φιλοσοφία καλείται εκ των υστέρων απλώς να αναλύσει, δηλαδή «αναδύσει» από η διαπλοκή του είδους μέσα στην ύλη. Εν πάση περιπτώσει, οι απορίες της πλατωνικής μέθεξης επαναλαμβάνονται και τώρα, όπου η «πρωτοποριακή» θεωρία ανακαλύπτει ένα νέο πεδίο του ιδεατού είναι, δηλαδή το «βασιλείο των αξιών».

Το αξιολογικό συναίσθημα και η «εποπτεία της ουσίας» είναι τα δύο αλληλοεξαρτώμενα κέντρα της φαινομενολογίας και της οντολογίας της αξίας: Το αξιολογικό συναίσθημα είναι η φαινομενολογική βάση, το «υπόγειο (!) υπόβαθρο του καντιανού πρακτικού (βουλευσιαρχικού!) λόγου. Πριν από την ελεύθερη επιλογή του αξίου ή αναξίου μέσα στην προσωπική και καθολική συγκυρία της επιμέρους πράξης, το αξιολογικό συναίσθημα ανιχνεύει οιονεί «μπηχαβιοριστικά» από τους αξιολογικούς ερεθισμούς του περιβάλλοντος κόσμου το αξιόλογο, προς το οποίο δίνει τη δικιά του «αξιοαπάντηση!». Εδώ οι αξίες «καταλαμβάνουν» το αξιολογικό συναίσθημα κατ' επιτακτικό, μάλιστα «τυραννικό» τρόπο, όπως λέγει ο Hartmann. Η «αξιολογική» αυτή

«καταπληκτική» φαντασία αποτελεί το ύψιστο κριτήριο του άξιου ή ανάξιου για το συνειδός. Οι συνειδητές αντιθέτως επιλογές του συνειδότης ενέχουν το στοιχείο του εσφαλμένου, του παραπλανητικού και της «διαστροφής» αυτού του αξιολογικού συναισθήματος.

Σε αντίθεση με διανοητικά σχήματα ηθικής, εδώ έχουμε να κάνουμε με μία *συναισθηματική* βάση της ηθικής, δεν είναι όμως η συμπόνοια, αλλά το αξιολογικό συναίσθημα που αποτελεί το θεμέλιο της ηθικής. Η φαινομενολογία των αξιών κατορθώνει να ενοποιήσει όλες τις στιγμές της παραδοσιακής ηθικής. Οι θεωρίες των ορμών, των παθών, των τελών, των αγαθών, των αρετών, των καθηκόντων (π.χ. υπό τη μορφή του στωικισμού) τώρα έχουν ένα κοινό στοιχείο: την αξία ως προθεσιακό αντικείμενο αυτών των διαφόρων τάσεων συναισθηματικών υπερβατικών ενεργημάτων. Τώρα το όργανο σύλληψης της αξίας δεν είναι η θεωρητική διάνοια και ο διανοητικός λογισμός, αλλά η άλλη πλευρά της συνείδησης, το συναίσθημα, η συγκίνηση, η «λογική της καρδιάς». Η θεωρία των αξιών γίνεται λοιπόν συναισθηματική θεωρία των αξιών: Ως φαινομενολογία η ανάλυση έχει ένα καθαρό «μπηχαβιοριστικό χαρακτήρα», αλλά παράλληλα αναπτύσσεται και μια πλατωνιστική οντολογία των αξιών, η οποία απελευθερώνεται από τα «μπηχαβιοριστικά» δεσμά και συλλαμβάνει την «ουσία» των αξιών μέσω καθαρής εποπτείας.

Η οντολογική θεωρία των αξιών αναλύει τη δομή και τους νόμους συγκρότησης του βασιλείου των αξιών, τα κριτήρια ιεράρχησής τους και απαντά στις αντιρρήσεις των σχετικοκρατών που αμφισβητούν το αιώνιο και αναλλοίωτο αυτού του βασιλείου (ή «πολιτείας», όπως μεταφράζει ο Παπανούτσος, εκδημοκρατίζοντας έτσι το «αυταρχικό» βασίλειο), με την απαραβίαστη ιεραρχία του, μεταξύ αισθησιακών αξιών, ζωικών αξιών, πνευματικών αξιών και θρησκευτικών αξιών. Η τακτική της υπεράσπισης του αξιολογικού πλατωνισμού παραμένει η ίδια, όπως εκείνη στις μέρες του δασκάλου: εκείνο που αλλάζει δεν είναι το βασίλειο των αξιών, αλλά η «αξιολογική συνείδηση» που πάσχει από τη «στενότητα» της ιστορικής συγκυρίας. Σχετικοκρατία και απολυταρχία της αξίας αποδεικνύονται τελικά αλληλοσυμπληρωματικές

προσβάσεις στο πρόβλημα των αξιών: τελικά επιτυγχάνεται μια εξουδετέρωση του ανταγωνισμού μεταξύ του βασιλείου των αξιών και της συνειδητής σύλληψής του, ένας ανταγωνισμός που εάν κανείς τον σκεφθεί ως τις τελευταίες συνέπειές του, οδηγεί όχι σε μια πλατωνική οντολογία των αξιών, αλλά σε μια κριτική θεωρία των αξιών, που υψώνει τη συγκυρία σε πηγή γένεσης, και όχι απλής εφαρμογής της αξίας.

3. Η κριτική της αξίας στη μοντέρνα φιλοσοφία

1. Ένας συνεπής κριτικός της αξίας είναι ο μοντέρνος φιλόσοφος Heidegger. Το θέμα της αξίας τον απασχολεί σε όλες τις φάσεις του έργου του. Στην πρώτη φάση του *Είναι και Χρόνος* θεματοποιεί την αξία στα πλαίσια της επιδιωκόμενης «θεμελιώδους οντολογίας» της ανθρώπινης ύπαρξης. Εδώ προσπαθεί με βάση τον πρωτότυπο προσδιορισμό της ανθρώπινης ύπαρξης ως μέριμνα και χρονικότητα να εξασφαλίσει τη φιλοσοφική εκείνη βάση πάνω στην οποία βασίζονται η φορμαλιστική και ουσιαστική θεωρία των αξιών του δασκάλου του Rickert και του συνιδεάτη Scheler. Στη δεύτερη φάση, που καλύπτεται με τις *Παραδόσεις για τον Nietzsche*, εμβαθύνει τη σκέψη του για την αξία με βάση την αντιπλατωνική μεταφυσική της αξίας του Nietzsche, τον οποίο θεωρεί ως τον κατεξοχήν φιλόσοφο της αξίας, μπροστά στον οποίο οι προαναφερθέντες φιλόσοφοι της αξίας εκτιμώνται ως παλινορθούντες στοχαστές της νεοκαντιανής και νεοπλατωνικής αντίδρασης. Στην τελευταία φάση του έργου του, που βρίσκεται το απόγειό του στο *Γράμμα για τον Ανθρωπισμό*, προχωρεί σε μια γενναία αποδόμηση της αξίας εν γένει, την οποία θεωρεί τώρα ως καρπό μιας κυριαρχίας της υποκειμενικότητας, κυριαρχία την οποία η γνήσια φιλοσοφική σκέψη πρέπει να υπερβεί, εάν θέλει πράγματι να ξανασκεφτεί τη «λησμονημένη» αλήθεια του είναι. Σε όλες αυτές τις φάσεις σταθερή παραμένει η απόρριψη της αξίας ως πράγματος καθεαυτού και η λειτουργική, συναρτησιακή, σύλληψή της. Εκείνο που μεταβάλλεται είναι ο όρος της συνάρτησης αυτής. Πρώτα αυτός είναι η φροντίδα και η χρονι-

κότητα της ύπαρξης, μετά γίνεται η οπτική γωνία και η προοπτική του αξιοθετούντος και τέλος ο όρος αυτός γίνεται η υποκειμενικότητα εν γένει, ως πηγή κάθε αξιοθέτησης.

Στο *Είναι και Χρόνος* ο Heidegger επιχειρεί μια λειτουργική αποδόμηση της οντολογίας της ουσίας και ένα συναρτησιακό προσδιορισμό της ίδιας της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο άνθρωπος δεν είναι μια ουσία, ένα υποκείμενο, στο οποίο προσαρτώνται ορισμένες οντολογικές αναλλοίωτες ιδιότητες. Η ύπαρξή του επιτελείται ενεργά μέσα σε ένα αναφορικό σύστημα σχέσεων με τους άλλους και το φροντισμένο από αυτούς κόσμο της λειτουργικής σημαντικότητας. Αλλά η ανθρώπινη ύπαρξη δεν νοείται ούτε ως υπερβατολογικό υποκείμενο, που θέτει από μόνο του όρους δυνατότητας μιας αντικειμενικής αλήθειας και μιας αντικειμενικής αξιοθέτησης. Ούτε προσδιορίζεται ως ύπαρξη η προθετικότητα του συνειδητού εν γένει, το οποίο αναπτύσσει θεωρητικά τις αξίες ως αντικείμενα της προθετικότητας αυτής. Η λειτουργική αυτή αποδόμηση του υπερβατολογικού υποκειμένου και του συνειδητού εν γένει γκρεμίζει το σαθρό θεμέλιο της νεοκαντιανής και της φαινομενολογικής φιλοσοφίας της αξίας. Στο οντολογικό σύμπαν του Heidegger υπάρχουν τριών ειδών είναι: τα όντα της φύσης, τα «πράγματα» του φροντισμένου από την ύπαρξη (και τους άλλους) κόσμου της καθημερινότητας και η ιδιότυπος ανθρώπινη ύπαρξη, σε σχέση με την οποία προσδιορίζονται τα άλλα δύο είδη του είναι. Δεν υπάρχει όμως στο οντολογικό σύμπαν αυτό ένα ξεχωριστό είδος του είναι, ο κόσμος ή το βασίλειο ή η «τρίτη αυτοκρατορία» των αξιών κι ένας ξεχωριστός τρόπος του είναι, π.χ. το νεοκαντιανό «ισχύειν». Η ύπαρξη δεν βασανίζεται με άλλα λόγια με το γεφύρωμα, τη μέθεξη των δύο κόσμων (Πλάτων, Kant), αλλά επιτελεί, πραγματώνει αξίες, νόρμες κλπ. ως στιγμές της δικής της λειτουργικότητας.

Είναι διάχυτος στη θεμελιώδη οντολογία της ύπαρξης ένας πραγματισμός, που θα διευκολύνει τη μελλοντική στροφή του Heidegger στον Nietzsche. Η ύπαρξη δεν αιωρείται μεταξύ δύο κόσμων, της ισχύος και της γένεσης, αλλά είναι «ριγμένη» στη «γεγονότητα» (Faktizität). Ταυτοχρόνως όμως ως σχεδιασμός (Entwurf) δυνατοτήτων μπορεί να υπερβεί και να πραγματοποιη-

σει τους σχεδιασμούς αυτούς και να επιτελεί μια διαλεκτική της εξάρτησης και της ελευθερίας. Βέβαια, αυτή η αυθεντικότητα της ύπαρξης είναι σπάνια και χρειάζεται την ηρωική προσπάθεια του στοχαστή Heidegger για να ανακτηθεί. Κατά το πλείστον η ύπαρξη παραμένει στην κατάπτωση (Verfall) της καθημερινής, απρόσωπης, συμβατικής ζωής. Στα τρία αυτά «είδη του είναι», του «εντω-κόσμου-είναι» της ύπαρξης, αντιστοιχούν τρεις τρόποι (Modi) αυτού του ενδοκοσμικού είναι της ύπαρξης: Στη γεγονότητα αντιστοιχεί η συναισθηματικότητα, στο σχεδιασμό αντιστοιχεί το κατανοείν και στην κατάπτωση αντιστοιχεί η ομιλία (Rede). Η μη αυθεντική και η αυθεντική ύπαρξη προσδιορίζεται λειτουργικά από την αλληλεξάρτηση αυτών των ειδών είναι και τρόπων είναι της ύπαρξης. Η «χλομάδα των υποχρεωτικών νορμών» και αξιών δεν μπορεί να λειτουργήσει ως καθοδηγητικός και σταθεροποιητικός παράγοντας μιας «αιωρούμενης» μεταξύ του αισθητού κόσμου και ξεριζωμένης ύπαρξης, που καλείται να ρυθμίσει την αβέβαιη ζωή της επικαλούμενη κανονιστικά πρότυπα. Η αξία εμφανίζεται ως στιγμή στα επιμέρους στάδια αυτής της λειτουργικής ανάλυσης, αλλά πάντα σε συνάρτηση με στιγμές της ίδιας της ύπαρξης: τα πράγματα του φροντισμένου κόσμου έχουν μια αξία, που προσάπτεται σ' αυτά τα «αξιοπράγματα» (Wertdinge) από τη φροντίδα της ύπαρξης. Στην «κατάπτωση» της καθημερινής ζωής η ύπαρξη ακολουθεί, τηρεί ή αποτυγχάνει να τηρήσει κανόνες και νόρμες. Στις αυθεντικές στιγμές της φροντίδας, στη φωνή της ηθικής συνείδησης και της αμαρτίας, η ύπαρξη αντιμετωπίζει το δέον και τη νόρμα και καλείται να πραγματοποιήσει ηθικές, νομικές και πολιτικές αξίες, αλλά η αξία δεν εμφανίζεται ως προϊόν αφαίρεσης και πράγμα καθεαυτό, αλλά ως στιγμή της αυτοεπιλογής και αυτοπραγμάτωσης της ίδιας της ύπαρξης. Τέλος, ως ιστορικότητα, η ύπαρξη πραγματώνει τις αυθεντικές στιγμές της ιστορικότητάς της, τον «καιρό του παρόντος», το «προτρέξιμο του μέλλοντος» και την «επανάληψη του παρελθόντος». Έτσι και εδώ αποκλείονται παραδοσιακά πρότυπα και πολιτιστικές αξίες, που από τα βάθη των αιώνων εξακολουθούν να διαω-νίζουν την ιστορική τυραννία τους πάνω στη μη αυθεντική ύπαρξη. Η ανθρώπινη ύπαρξη καλείται εδώ και τώρα στην αποφασι-

στική στιγμή του καιρού της να επαναξιοποιήσει τις παρελθούσες αξίες για τη μελλοντική ρύθμιση της ζωής. Ο αξιολογικός φορμαλισμός, ως λατρεία της φόρμας, γίνεται άτοπος.

Κατά τον Heidegger στη δεύτερη φάση του έργου του, που συμπίπτει με την εθνικοσοσιαλιστική περίοδο της Γερμανίας, ο Nietzsche είναι ο κατ' εξοχήν φιλόσοφος της αξίας. Η αξία δεν νοείται τώρα πια ως ουσία, ως πράγμα καθεαυτό αλλά ως όρος δυνατότητας της ζωής, ως σημείο παρατήρησης και ως προοπτική του υποκειμένου. Αυτή η λειτουργική υποκειμενικοποίησή της επιτελείται κατά τον Heidegger κατά την πορεία της μοντέρνας σκέψης, που αρχίζει με τον Descartes και μέσω του Kant αποκορυφώνεται στον Nietzsche. Ενώ η σημαντική της αξίας εμφανίζεται στη φιλοσοφική γλώσσα μόλις κατά τα μέσα του 19ου αιώνα, η πορεία της υποκειμενοποίησης αρχίζει με την απαρχή της μοντέρνας φιλοσοφίας. Εκείνο που αλλάζει ριζικά με τον Nietzsche είναι ο αντιπλατωνικός χαρακτήρας αυτών των επιμέρους στιγμών της αξίας. Οι όροι δυνατότητας δεν έχουν να κάνουν, όπως στο μεγάλο λειτουργιστή και φορμαλιστή Kant, με την εξασφάλιση σταθερών συνθετικών a priori κανόνων της θεωρίας, της πράξης και της ποίησης, αλλά με την προσωρινή σταθεροποίηση και ευταξία επιμέρους κέντρων ζωής, που αίρουν κατ' αυτόν τον τρόπο το γίγνεσθαι, μέσα στο οποίο ευρίσκονται. Το σημείο παρατήρησης δεν είναι το σταθερό υπερβατολογικό υποκείμενο που φέρνει μια κανονιστική τάξη στο χάος του άμορφου υλικού της εμπειρίας, αλλά η βούληση για δύναμη της ζωής του υποκειμένου που ζητά να εξασφαλίσει όρους διατήρησης και εξύψωσης της ζωής του. Η προοπτική αυτού του σημείου παρατήρησης δεν είναι η υπέρβαση του αισθητού κόσμου και η αναζήτηση του αναλλοίωτου σταθερού είναι, αλλά η εμβάθυνση στην εμμένεια του κόσμου, που βρίσκεται σε συνεχή ροή. Η πορεία της υποκειμενικοποίησης συνεχίζεται, αλλά και ανατρέπεται ταυτοχρόνως. Ο πλατωνικός, καντιανός χωρισμός των δύο κόσμων ανατρέπεται, το ιδεατό χάνει την αξία του και το περιφρονημένο αισθητό αποκτά την πρωταρχική αξία. Ο Nietzsche αναστοχάζεται αυτή τη «μεταξίωση των αξιών», όχι ως εσωφιλοσοφική υπόθεση, αλλά ως «κοσμοϊστορική πορεία» στα πλαίσια του «ευρωπαϊκού μηδε-

νισμού». Δεν πρόκειται για «κατάπτωση» των δήθεν αξιών καθεαυτών, αλλά για τη μοντέρνα αλλαγή της οπτικής γωνίας μας. Πολλοί σύγχρονοι πλατωνιστές μιλάνε για κρίση αξιών επειδή φαντάζονται την ευταξία ως υλοποίηση αιώνιων αξιών. Για τον Nietzsche και κατ' επέκταση για τον Heidegger πρόκειται για μια ενδιάμεση μεταβατική φάση, που θα οδηγήσει σε μια νέα οργάνωση της ατομικής, κοινωνικής και πολιτικής ζωής βάσει αυτής της προοπτικιστικής αξιοθέτησης, που θα υποκαταστήσει τελικά την πλατωνική αρχή της αξιοθέτησης. Ιδιαίτερα ο Heidegger φαίνεται να ελπίζει ότι η μοντέρνα αρχή της αξιοθέτησης με βάση τη βούληση για δύναμη θα οδηγήσει τελικά σε μια νέα μορφή δικαιοσύνης, που καθορίζεται από την ευρύτητα της οπτικής γωνίας του αξιοθετούντος. Ο Nietzsche γίνεται για τον Heidegger «μάρτυρας» μιας «εξουσιαστικής» υπέρβασης των ιδανικών της φιλελεύθερης και σοσιαλιστικής παράταξης, προς την κατεύθυνση μιας μοντέρνας «μεγάλης» πολιτείας, την οποία εκφράζει ο Χίτλερ, που κάτω από την ευρύτατη «προοπτική» της Θείας Πρόνοιας, νομιμοποιείται να θυσιάσει μερικά εκατομμύρια Εβραίων στο βωμό της «δυναμικής» δικαιοσύνης.

Ο Heidegger ερμηνεύει την προοπτικιστική φιλοσοφία της αξίας του Nietzsche όχι σαν υπέρβαση αλλά ως τελείωση της πλατωνικο-καντιανής μεταφυσικής. Μιλάει για τη μεταφυσική της βούλησης, για δύναμη ως «μεταφυσική της απόλυτης και τελειοποιημένης υποκειμενικότητας». Πράγματι, ενώ οι επιμέρους αξίες ως όροι της δυνατότητας έχουν το χαρακτήρα του σχετικού και του προσωρινού, η αρχή της βούλησης για δύναμη που βρίσκει την πραγματοποίηση στις επιμέρους εκφάνσεις της ζωής, στη φύση, στην τέχνη, στην ιστορία, στην πολιτική, στην επιστήμη και στη γνώση εν γένει, είναι για τον Nietzsche κάτι το *ανυπόθετον*, όπως η ιδέα του αγαθού στον Πλάτωνα ή όπως το υπερβατολογικό ιδανικό στον Kant. Ο αντιπλατωνιστής Nietzsche εξακολουθεί να καλλιεργεί μια προοπτικιστική φιλοσοφία, και εγκαταλείποντας τελικά την πολλαπλότητα των οπτικών γωνιών και προοπτικών, γίνεται υπέρμαχος ενός αρχιμήδειου «δος μοι πα στω», μιας απόλυτης οπτικής γωνίας. Τελικά, ο Nietzsche δεν υπερβαίνει παρά την αντιπλατωνική αναστροφή του, αλλά τελειοποιεί αυ-

τή τη μεταφυσική της ανυπόθετης, απόλυτης αρχής. Ο όρος αξία εξακολουθεί να παραμένει όρος της φιλοσοφικής γλώσσας και εκφράζει την απόλυτη κυριαρχία της υποκειμενικότητας πάνω στην αλήθεια του είναι. Ενώ λοιπόν ο Nietzsche αποτελεί τον αυθεντικό «σειсмоγράφο» του «ευρωπαϊκού μηδενισμού» και απαραίτητο μάρτυρα των αποριών της νεωτερικότητάς μας, τελικά πρέπει κι αυτός να αποδομηθεί, εάν θέλουμε μια νέα πρόσβαση στο «λησμονημένο» είναι: Όσο η αξία ως αποτίμηση των όντων εξακολουθεί να κυριεύει το λόγο μας, σε σημείο που ακόμη και τον Θεό να τον ονομάζουμε ως αξία, θα διαιωνίζουμε απλώς την κυριαρχία της υποκειμενικότητας και θα διαιωνίζουμε τη «λησμονιά» του είναι. Η υπέρβαση της υποκειμενικότητας, της αξίας και της μεταφυσικής οδηγεί σε έναν «άλλο τόπο», που δεν είναι πια τόπος της φιλοσοφίας. Ο Heidegger αποσύρεται στο Ανώνυμον μιας άλλης σκέψης, που είναι ενάντια στις αξίες χωρίς να διατυμπανίζει με αυτήν τον αξιολογικό μηδενισμό. Αυτή η παραδοξία είναι η άλλη πλευρά της φιλοσοφικής του ανωνυμίας. Παρ' όλα αυτά εξακολουθεί να ισχύει η ρήση του: «Το σκέπτεσθαι (νοεύν) σε αξίες είναι εδώ και αλλού η πιο μεγάλη βλασφημία η οποία μπορεί να νοηθεί απέναντι στο είναι».

2. Ένας άλλος ριζικός κριτικός της αξίας είναι ο μοντέρνος φιλόσοφος Max Horkheimer, ο ιδρυτής της κριτικής θεωρίας. Το φιλοσοφικό πλαίσιο αναφοράς αυτής της κριτικής της αξίας είναι βέβαια διαμετρικά αντίθετο από το οντολογικό πλαίσιο του Heidegger. Στη θεμελιώδη οντολογία της ύπαρξης, ο Horkheimer αντιπαραθέτει μια αρνητική ανθρωπολογία, που θεματοποιεί το άτομο ως ιστορική κατηγορία. Στη θεωρία της δύναμης ως πηγής μιας νέας αξιοθέτησης, ο Horkheimer αντιπαραθέτει μια συνεπή κριτική της δύναμης και της κυριαρχίας των αξιών, που προκύπτει απ' αυτή τη δύναμη. Στην ανασυγκρότηση της πορείας του «ευρωπαϊκού μηδενισμού» ως αποδόμησης του πλατωνικού κόσμου των ιδεών και αξιών, ο Horkheimer αντιπαραθέτει τη δικιά του «διαλεκτική του διαφωτισμού», που ανιχνεύει την ιστορικοφιλοσοφική πορεία της τυποποίησης του ορθού Λόγου, η οποία αποτελεί τον όρο δυνατότητας όλων των ειδών του φορμαλισμού

και ιδιαιτέρως του αξιολογικού φορμαλισμού, που γίνεται τελικά ο κατ' εξοχήν στόχος της δριμείας κριτικής του. Τέλος, στη μεταφιλοσοφική εσχατολογία, μετά την υπέρβαση της κυριαρχίας του είναι από τις αξίες του υποκειμένου, ο Horkheimer αντιπαραθέτει μια ουτοπία της λύτρωσης του ατόμου από την κυριαρχία παντός είδους αξιολογικής και θεσμικής καταπίεσής του.

Σε μια σειρά από μελέτες, που καλύπτουν όλες τις φάσεις του έργου του, ο Horkheimer προχωρεί με συνέπεια στην έκθεση μιας αρνητικής ανθρωπολογίας, που από τη μια κρίνει τις ανθούσες οντολογικές ανθρωπολογίες του καιρού του, δηλαδή εκείνες του Heidegger και του Scheler, και από την άλλη προχωρεί σε μια ιστορική ανασυγκρότηση της ιστορίας της ακμής και παρακμής του ατόμου. Με πρότυπο την κριτική του Marx στην ανιστόρητη, φιλοσοφική ανθρωπολογία του Feuerbach, ο Horkheimer προχωρεί σε μιαν ανάλογη κριτική της μοντέρνας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, που τελικά έχει ως στόχο την αποσαφήνιση της ανθρωπολογικής βάσης της ίδιας της κριτικής θεωρίας. Η φιλοσοφική ανθρωπολογία αναλύει μια σειρά από υπαρξιακούς προσδιορισμούς της ανθρώπινης ύπαρξης που σκοπό έχουν να προσδιορίσουν το είδος και τους τρόπους της ύπαρξης μια για πάντα. Η ιστορική πορεία της συγκρότησης αυτής της ύπαρξης απωθείται ή εξιδανικεύεται ως ιστορικότητα της ύπαρξης σε έναν τέτοιο υπαρξιακό προσδιορισμό. Ενάντια σ' αυτόν τον ιστορικό τρόπο σκέψης, που εξιδανικεύει αυτό που γεννιέται μέσα στην ιστορία, στρέφεται η κριτική του Horkheimer. Δεν υπάρχει τώρα πια μια καθαρή ουσία του ανθρώπου, αλλά αυτή προσδιορίζεται από την εκάστοτε ιστορική συγκυρία μέσα στην οποία το άτομο ζει ως το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων (K. Marx). Είδαμε ότι και ο Heidegger προχωράει σε μια λειτουργική και συναρτησιακή επανυποστασιοποίηση της ύπαρξης, μόνο που αυτή λαμβάνει χώρα υπό οντολογικούς και όχι υπό ιστορικούς όρους. Ο Horkheimer συλλαμβάνει το άτομο με τις κατηγορίες της αυτοσυντήρησης, της οικειώσεως, της ιδιοκτησίας, της αγωνίας, του δόλου, της αυτοθυσίας, της άρνησης και της παραίτησης. Η ανταγωνιστική φόρμουλα της συγκρότησης του ατόμου είναι «αυτοσυντήρηση μέσω αυταπάρνησης» και όχι εκείνη της «φροντίδας εν χρόνω» του

Heidegger. Το άτομο δεν είναι στραμμένο σε έναν «φροντισμένο κόσμο» της καθημερινότητας, αλλά συγκροτείται από την ανταγωνιστική σχέση με το κοινωνικό, πολιτικό και πολιτιστικό περιβάλλον του. Στην «Προϊστορία της υποκειμενικότητας» ο Heidegger δείχνει αυτή την ανταγωνιστική συγκρότηση του ατόμου από την *Οδύσσεια* του Ομήρου, τον Σωκράτη, τον Άμλετ μέχρι τη σημερινή κατάλυση του άλλοτε κυρίαρχου «αστικού ατόμου». Αφού όμως δεν υπάρχει μια σταθερή ουσία του ατόμου, αλλά αυτό συγκροτείται συγκυριακά, τότε δεν μπορεί να υπάρχει και ένα αιώνιο βασίλειο αξιών, που θα βοηθούσε στην επιτυχή αυτοσυντήρηση του ατόμου. Σε κάθε ιστορική συγκυρία, οι άνθρωποι βγάζουν απ' αυτήν εκείνες τις αξίες και νόρμες, που τους βοηθούν στην αυτοσυντήρησή τους. Έτσι, και η μοντέρνα φιλοσοφία των αιώνιων αξιών απειλεί την κατάλυση του αστικού ανθρώπου, που έχει χάσει την πίστη στον εαυτό του και ζητάει να κρατηθεί σε παρωχημένες αξίες, που εξέφραζαν και σταθεροποιούσαν κανονιστικά άλλες μορφές κοινωνικής οργάνωσης.

Ο Heidegger προχωρεί όμως πιο πέρα, θεματοποιώντας τις πολιτιστικές εκπτώσεις αυτής της αρνητικής ανθρωπολογίας στα πλαίσια μιας κριτικής θεωρίας του πολιτισμού. Είδαμε πώς ο Nietzsche κατά την ερμηνεία του Heidegger χρησιμοποίησε τη μεταφυσική αρχή της βούλησης για δύναμη σε μια μεταξίωση των αξιών του χριστιανικού πλατωνισμού και πώς προσδιόρισε την αξία ως όρο δυνατότητας, ως σημείο παρατήρησης και ως προοπτική στο πλαίσιο της δικής του μεταφυσικής των αξιών. Σε τελευταία ανάλυση οδηγεί αυτός ο νεοπροσδιορισμός των αξιών στην αντίληψη ότι αυτές είναι «αποτέλεσμα ορισμένης προοπτικής της ωφελιμότητας προς διατήρηση και επαύξηση ανθρωπινων πλασμάτων κυριαρχίας». Ο Heidegger όμως, που δεν συμμερίζεται τη μεταφυσική αρχή της βούλησης για δύναμη, δεν μπορεί παρά να απορρίψει και τις αξίες αυτές ως «πλάσματα κυριαρχίας». Οι κυρίαρχες αυτές πολιτισμικές αξίες δεν καταφάσκονται αλλά απορρίπτονται. Αυτό συνεπάγεται βέβαια μια αλλαγή της σημασίας των επιμέρους «απόψεων» του προσδιορισμού της αξίας. Οι πολιτισμικές αυτές αξίες δεν είναι τώρα πια όροι δυνατότητας της διατήρησης και της επαύξησης, αλλά της καταπίε-

σης και της απολίθωσης της ζωής. Το σημείο παρατήρησης, η οπτική γωνία δεν είναι τώρα πια η βούληση για δύναμη, αλλά η βούληση για άρση πάσης μορφής δύναμης, που οδηγεί σε πλάσματα κυριαρχίας, άρα και στην καταπίεση της ίδιας της ζωής. Η προοπτική, τέλος, αυτού του σημείου παρατήρησης δεν είναι τώρα πια η προοπτική της νατουραλιστικής εμμένειας, ούτε και εκείνη της θρησκευτικής υπέρβασης, αλλά εκείνη της ιστορικοφιλοσοφικής υπέρβασης σε κατεύθυνση μιας μελλοντικής «οργάνωσης» της κοινωνίας, όπου θα υπάρξει η ποθούμενη «συμφιλίωση» του γενικού και του μερικού. Αυτή η κριτική θεωρία του πολιτισμού και των πολιτισμικών αξιών, την οποία ο ίδιος πραγματώνει, έχει σκανδαλίσει πολλούς. Μερικοί, ίσως και ο Habermas, θεωρούν ότι μια τέτοια αποδόμηση πολιτισμικών θεσμών, που κατά τον Gehlen βοηθούν στην «αποφόρτιση» και σταθεροποίηση του ατόμου, μας αποστερεί από τη δυνατότητα μιας έλλογης οργάνωσης της ζωής και μας οδηγεί στο πολιτισμικό χάος. Άλλοι πάλι εξέλαβαν την ανάλογη ρήση του Benjamin ότι ο πολιτισμός είναι και «βαρβαρότητα» ή εκείνη του Adorno, ότι ο πολιτισμός είναι «σκουπίδια» ως προβοκάτσιες του ωραίου αστικού κόσμου μας. Αντιθέτως νομίζω ότι ο Horkheimer δείχνει πειστικά, βέβαια μέσα στο δικό του πλαίσιο αναφοράς, ότι αυτή η κριτική του πολιτισμού και των πολιτιστικών αξιών δεν στερείται μιας κάποιας «ευλογότητας».

Την πορεία του «ευρωπαϊκού μηδενισμού» ο Horkheimer την εκλαμβάνει και την αναλύει ως διαλεκτική του Διαφωτισμού. Ο ορθός Λόγος ως τελεολογική τάξη κοσμικών και ανθρώπινων πραγμάτων απωθείται και υποκαθίσταται από έναν εργαλειακό, τυπικό και υπολογιστικό λόγο, ο οποίος προσδιορίζει όρους διαδικαστικής λειτουργίας χωρίς ενδογενείς στόχους, χωρίς καμιά εντελέχεια. Οι αξίες ως όροι δυνατότητας δεν προσδιορίζουν εντελεχείς στόχους αλλά κανόνες λειτουργίας του εκάστοτε συστήματος. Το άτομο, το κράτος, η κοινωνία, ο πολιτισμός κλπ. δεν έχουν ένα τέλος που καλούνται να πραγματοποιήσουν. Δεν υπάρχει π.χ. μια εντελέχεια στο κράτος, αλλά κάτω από διαφορετικούς όρους δυνατότητας μπορεί να λαβαίνει διαφορετικές μορφές, όπως αρχαία πολιτεία, μοντέρνο κράτος δικαίου, κοινωνικής ευ-

ημερίας κ.ο.κ. χωρίς τέλος. Ο άνθρωπος δεν έχει ένα ιδανικό τέλος, που όταν το υλοποιήσει παύει να εξελίσσεται, αντιθέτως γίνεται «υπεράνθρωπος» σε προοπτικές μελλοντικής εξέλιξης. Αυτή η πορεία τυποποίησης του λόγου επικρατεί ήδη στον Kant. Ο πρακτικός λόγος δεν προσδιορίζει ηθικούς και πολιτικούς στόχους της ατομικής και συλλογικής πρακτικής, αλλά όρους δυνατότητας ηθικής και πολιτικής ευταξίας. Οι μοντέρνοι φιλόσοφοι των αξιών, όπως ο Scheler και ο Hartmann, αντιστάθηκαν σ' αυτόν το φορμαλισμό και ζήτησαν να τον υποκαταστήσουν με μια επιστήμη της δομής και της τάξεως του βασιλείου των αξιών. Ο Horkheimer καταγγέλλει αυτή την αντιδραστική στάση, διότι η φιλοσοφία των αξιών όχι μόνο δεν μπορεί να αποκαταστήσει τη χαμένη τελεολογία, αλλά η ίδια αναπαράγει ένα νέο φορμαλισμό. Οι αξίες είναι προϊόντα αφαίρεσης, φετίχ, απολιθώματα της αντικειμενικής ζωής, είναι «κάλπικο χρήμα» λέγει ο ίδιος ο Heidegger. Οι αξίες δεν μπορούν να αποτελέσουν πηγή δεσμευτικότητας για το άτομο. Για να λειτουργήσουν δεσμευτικά πρέπει να μεταφραστούν σε αντικειμενικούς στόχους, αλλά τα κριτήρια αυτής της μετάφρασης δεν είναι θέμα αξιών αλλά πρακτικής φρόνησης. Όπως δείχνει ο Horkheimer, στον Hartmann έχουμε μια αξιολογική μετάφραση των «αρετών» του ατόμου της αρχαίας ηθικής (ανδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη κλπ.) σε στιγμές του αξιολογικού Πάνθεου. Οι στόχοι της ατομικής πράξης τυποποιούνται έτσι σε αξίες καθεαυτές, των οποίων η ιεράρχηση γίνεται τώρα θέμα συζήτησης. Αλλά αυτό είναι μεγάλη «αυταπάτη» των φιλοσόφων της αξιολόγησης. Εάν οι αξίες γίνουν όροι δυνατότητας χωρίς εντελέχεια, τότε κάθε υποσύστημα υλοποιεί τη δικιά της αξία, αλλά δεν υπάρχει η δυνατότητα να αξιολογήσουμε τις επιμέρους αξίες απ' έξω. Δεν μπορούν πια να ενταχθούν σε μια κλίμακα ανωτέρων και κατωτέρων αξιών. Ο τυποποιημένος, λειτουργικός λόγος δεν μπορεί πια να εγγυηθεί ένα τέτοιο «ιεραρχικά δομημένο βασίλειο των αξιών». Ο Horkheimer καταγγέλλει γι' αυτό τη μυθολογία της μοντέρνας φιλοσοφίας των αξιών, που «φέρει την ψευτιά στο κούτελό της».

Ο Horkheimer καταγγέλλει το θρίαμβο του φορμαλιστικού λόγου, που εξοβελίζει κάθε τελεολογία και καθιστά δυνατή την

ανεξαρτοποίηση των διαφόρων υποσυστημάτων της κοινωνίας, που λειτουργούν από μόνα τους χωρίς τη δυνατότητα κριτικής παρέμβασης αυτών που είναι υποχρεωμένοι να κινηθούν μέσα τους. Η κριτική θεωρία της κοινωνίας, του κράτους, του πολιτισμού κ.α. προσπαθεί να παρέμβει για μια αλλαγή τους. Στην αρχή πίστευε σε μια μαρξιστική ενότητα θεωρίας και πράξης, αλλά αργότερα υποχρεώθηκε να διαπιστώσει το μάταιον της προσπάθειας αυτής. Παρ' όλα αυτά ο Horkheimer εξακολούθησε να ασκεί κριτική στην κυριαρχία των ανεξαρτητοποιημένων από το άτομο υποσυστημάτων. Από την άλλη απέρριπτε σε όλες τις φάσεις του έργου του τις ρομαντικές και αντιδραστικές πανάκειες της νεκρανάστασης του παρωχημένου «αντικειμενικού λόγου». Αυτός είναι ο λόγος που καταπολέμησε με συνέπεια ως το τέλος του τη μυθολογία των αξιών ως ένα δήθεν «σωσίβιο στη μοντέρνα τρικυμία μας». Μετά την εγκατάλειψη του μαρξιστικού επαναστατικού οράματος, η «εωσφορική σοφία» του κακού, που χαρακτήριζε την κριτική του θεωρία, γίνεται μια μεταφιλοσοφική καλλιέργεια της «λαχτάρας για το έτερο». Όπως και στον Heidegger, έτσι και στον Horkheimer έχουμε να κάνουμε με μια εγκατάληψη του φιλοσοφικού τόπου. Και ο ένας και ο άλλος έχουν πλέον παραιτηθεί από την ελπίδα μιας εμμενούς κριτικής του ορθολογικού και κοινωνικο-πολιτικού φορμαλισμού μας. Ο Λόγος γίνεται και στους δυο παράδοξος, απορητικός, ανώνυμος. Ο Heidegger προσφεύγει σε μια κατά βάθος «ειδωλολατρική» εσχατολογία, που προσμένει τη σωτηρία από τον αναμενόμενο νέο Διόνυσο, ενώ ο Horkheimer καταφεύγει σε μια μάλλον εβραιο-χριστιανική εσχατολογία, που αναμένει τη «σωτηρία» από τον ερχόμενο Μεσσία, που θα κατανικήσει τον Αντίχριστο και θα εγκαταστήσει επί της γης τον «Καινό Αιώνα». Ο ένας αντλεί το δυναμικό υπέρβασης της «τελειωμένης» μεταφυσικής από ένα «βήμα προς τα πίσω» στην προσωκρατική σοφία, ο άλλος αντλεί αντιθέτως το δυναμικό αυτό από την καββαλιστική παράδοση της αποκατάστασης του κόσμου. Και οι δυο τους όμως συγκλίνουν παρ' όλα αυτά στο ένα και μοναδικό σημείο: στην αποδόμηση της αξίας των αξιών και της υποκειμενικότητας, που άλλοτε φανερά και άλλοτε κρυ-

φά κατευθύνει τις κούκλες του κουκλοθεάτρου, που το λέμε «βασίλειο των αξιών».

4. Ο εκθρονισμός του βασιλείου των αξιών

Ένας ενδιαφέρων και πρωτότυπος στοχαστής της αξίας είναι ο σύγχρονος κοινωνιολόγος Niklas Luhmann. Στα πλαίσια του δικού του κοινωνιολογικού Διαφωτισμού αξιοποιεί το θέμα της αξίας για τη συγκρότηση του κοινωνικού συστήματος και όλων των λοιπών υποσυστημάτων της κοινωνίας. Η κοινωνιολογική του θεωρία διακρίνει μεταξύ της αντικειμενικής-επιστημονικής θεωρίας κοινωνικών φαινομένων, της θεωρίας του κοινωνικού συστήματος εν γένει και της αναστοχαστικής σημαντικής θεωρίας με την οποία το κοινωνικό σύστημα αυτό περιγράφεται. Η παλιά συζήτηση γύρω από το επιτρεπτόν ή μη των αξιολογικών κρίσεων στην κοινωνιολογία αφορούσε την πρώτη μορφή αντικειμενικής θεωρίας.

Ως γνωστό, ο Max Weber βρήκε τη λύση χρησιμοποιώντας τη διάκριση του Rickert μεταξύ θεωρητικής αξιο-αναφοράς και πρακτικής αξιολόγησης. Με την πρώτη γίνεται η «επιλογή» του σημαντικού «υλικού», με τη δεύτερη γίνεται η εξωεπιστημονική αποτίμησή του. Στην ουσία πρόκειται για τη διάκριση επιστήμης και πολιτικής, κάτι που μέσα στον ευρύτερο ορίζοντα της θεωρίας είναι απλώς μία μόνον περίπτωση ενός ευρύτερου προβληματισμού, που αφορά στην αυτοσυγκρότηση και την ετεροαναφορά όλων των υποσυστημάτων της κοινωνίας. Αν και κοινωνιολόγος, ο N. Luhmann δεν παραμένει εγκλεισμένος στα στενά χωράφια της παραδοσιακής κοινωνιολογίας, αλλά κατά βάθος καλλιεργεί μια γενική θεωρία συστημάτων που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως η μοντέρνα διάδοχος της παραδοσιακής «πρώτης φιλοσοφίας». Πράγματι ο Luhmann ανιχνεύει μια μοντέρνα «κατασκευαστική γνωσιοθεωρία», η οποία καλείται να δώσει τη νομιμοποίηση των επιμέρους μορφών της κοινωνιολογικής θεωρίας του. Θα μπορούσε κανείς να τον κατηγορήσει για σφετερισμό φιλοσοφικής εξουσίας, αλλά εάν λάβουμε υπ' όψιν μας ότι

τα μεγάλα ονόματα της φιλοσοφίας σήμερα παραιτούνται από τη φιλοσοφική σύλληψη του τι γίνεται σήμερα και αρνούνται να πορευθούν την πορεία του φορμαλιστικού λόγου, όπως το είδαμε αυτό με τον Heidegger και τον Horkheimer, τότε είναι επόμενο, το εγκαταλειφθέν πεδίο να το καταλάβει ο κοινωνιολογικός διαφωτιστής, ο οποίος κατά κάποιον τρόπο πραγματοποιεί την παραιτητική πρόβλεψη του Heidegger, ότι η φιλοσοφία του μέλλοντος θα λέγεται «κυβερνητική».

Βέβαια τούτο δεν έχει την καταστροφολογική σημασία του Heidegger, ότι όταν η κυβερνητική θα αναλάβει τη φιλοσοφική εξουσία, αυτό θα σημαίνει το τέλος του ευρωπαϊκού πολιτισμού, αλλά το αισιόδοξο μήνυμα μιας «χαρούμενης επιστήμης». Απ' όλους τους μέχρι τώρα εξετασθέντες φιλοσόφους της αξίας ο Luhmann είναι πιο κοντά στον Nietzsche. Ο Luhmann εγκαταλείπει στη θεωρία του της αξίας «επιτακτικές ιδέες» και δουλεύει με «κατευθυντήριες διακρίσεις». Οι αξίες δεν είχαν πλατωνικές ιδέες, που μας επιτάσσουν πώς θα πράξουμε, αλλά κατευθυντικές διακρίσεις, μεταξύ αξίας/απαξίας που αφήνουν στη διακριτική ευχέρειά μας να επιλέξουμε μεταξύ τους. Η σκέψη του για την αξία δεν είναι «ταυτιστική» αλλά «ετερολογική»

Οι επιτακτικές ιδέες είναι προϊόντα του πλατωνισμού. Στο πλατωνιστικό κοσμοείδωλο επικρατεί ένας χωρισμός μεταξύ ιδεών (νορμών) και γεγονότητας: απ' αυτόν το χωρισμό των δύο κόσμων προκύπτει από τη μία η παρούσα διαστροφή και από την άλλη η μελλοντική «συμφιλίωση των δύο κόσμων». Οι κατευθυντήριες διακρίσεις είναι αντιθέτως προϊόν μιας αντιπλατωνικής, γνήσια διαλεκτικής σκέψης. Ήδη ο Rickert διείδε ότι η σκέψη της αξίας πρέπει να κατανοηθεί ετεροθετικά: μόνο που ο υποκειμενισμός του συλλαμβάνει όλες τις αξίες ως αντικείμενο ενός υποκειμένου.

Ο Luhmann εγκαταλείπει την υποκειμενική σκέψη, δεν δουλεύει με τη διάκριση υποκείμενο αντικείμενο, αλλά με εκείνη μεταξύ συστήματος και περιβάλλοντος: αλλά η ιδέα της ετερόθεσης παραμένει ισχύουσα. Οι αξίες γίνονται στον Luhmann από αντικείμενο «ετεροθετικής σκέψης» αξίες ενός «δυναδικού κώδικα». Κάθε κοινωνικό σύστημα λειτουργεί με το δικό του δυναδικό κώ-

δικα. Στην προαναφερθείσα περίπτωση της επιστήμης και της πολιτικής η διάκρισή τους γίνεται αξιολογικά πιο εύκολη. Ο κώδικας της επιστήμης λειτουργεί με το ζεύγος αξιών: αλήθεια/ψεύδος, ο κώδικας της πολιτικής λειτουργεί αντιθέτως με τον αξιολογικό κώδικα: δύναμη/καμία δύναμη. Με μια τέτοια κωδικοποίηση των δύο αυτών συστημάτων, αποκλείεται η αφηρημένη αναγωγή της επιστήμης στην πολιτική ή αντιστρόφως. Η κωδικοποίηση των αξιών προσδιορίζει a priori τους όρους δυνατότητας της λειτουργίας του εκάστοτε συστήματος. Για την πραγματοποίηση όμως αυτής της δυνατότητας χρειαζόμαστε προγραμματισμό. Προς τούτο χρειαζόμαστε κριτήρια κατάταξης δεδομένων περιπτώσεων στις αξίες του κώδικα.

Η αξία της αλήθειας του επιστημονικού κώδικα δεν είναι κριτήριο του αληθούς στη συγκεκριμένη επιστημονική έρευνα. Αξιολογία και κριτηριολογία αλληλοσυμπληρώνονται προκειμένου να υπάρξει διαμεσολάβηση μεταξύ αξίας και πραγματικότητας. Η διάκριση αξίας, κώδικα και προγραμματισμού απελευθερώνει μία ενδεχομενικότητα, αφού μπορούν να γίνουν πολλοί και διαφορετικοί προγραμματισμοί ενός και του αυτού αξιολογικού κώδικα. Αυτή η «ενδεχομενικότητα» δεν είναι μία αξιακή «διαστροφή» του κόσμου, αλλά η ευκαιρία που μας δίνεται να ρισκάρουμε γενναία και να ανταποκριθούμε στις προκλήσεις της τύχης, αντί να επικαλούμεθα προστατευτικά την πρόνοια κι αντί να οδυρόμεθα για την άπιαστη ουτοπία. Αυτό το κοσμοείδωλο του Luhmann μοιάζει πολύ με εκείνο του αντιπλατωνιστή Nietzsche. Οι αξίες είναι όροι δυνατότητας της λειτουργίας κάθε συστήματος. Ο δυαδικός αξιολογικός κώδικας προσδιορίζει το σημείο παρατήρησης του συστήματος. Ο εκάστοτε προγραμματισμός του συστήματος προσδιορίζει την «προοπτική», εντός της οποίας το σύστημα αυτοπραγματοποιείται. Στον Luhmann υπάρχει μία προοπτική (κατασκευαστική) γνωσιοθεωρία όπως και στον Nietzsche. Δεν υπάρχει ένα πράγμα καθεαυτό αλλά κάθε σύστημα επεξεργάζεται τις πληροφορίες του περιβάλλοντος φιλτράροντάς τις μέσα από το δικό του αξιολογικό κώδικα. Στον Luhmann διαπιστώνουμε όμως μια αναστοχαστικότητα της «κυβερνητικής δευτέρας τάξεως» που δεν την έχει ακόμη ο δαρβινιστής Nietzsche. Το

εκάστοτε σύστημα δεν παρατηρεί από τη δικιά του οπτική γωνία και προοπτική το περιβάλλον του, αλλά λειτουργεί με αυτοαναφορικότητα και αυτοπεριγραφή. Με τις αναστοχαστικές του δυνατότητές του μπορεί να ελέγξει τη συνεχή «ανάπτυξή του» μέσω συνεχών αναπροσαρμογών σε σχέση με το περιβάλλον του, ενώ στον Nietzsche αυτή η επέκταση του εκάστοτε συστήματος αποδίδεται μεταφυσικά στην αρχή της βούλησης για δύναμη, μιας δύναμης που τώρα τιθασεύεται μέσω των δυαδικών αξιολογικών κωδίκων και παίρνει μια μορφή έλλογης επικοινωνίας και όχι μιας ανορθολογικά αναβλύζουσας αέναης πηγής της ροής της ζωής.

Ο αντιπλατωνιστής νιτσειστής Luhmann επιτελεί μ' αυτή την πρωτότυπη θεωρία της αξίας έναν εκθρονισμό του βασιλείου των αξιών. Ο επουράνιος τόπος των αξιών, που κατά έναν ανεξήγητο τρόπο μάς απευθύνει επιτακτικά τις κατηγορικές προσταγές του, τις οποίες εμείς οι επίγειοι δεν εκτελούμε, αδειάζει από τους κατοικούντες αυτόν. Χάνει τη δεσμευτικότητά του για μας. Αυτό είναι το βαθύτερο νόημα του ευρωπαϊκού μηδενισμού όπως το ερμήνευσε και ο Nietzsche. Οι αρχές (Prinzipien) αυτού του νοητού κόσμου εκκοσμιεύονται σε κώδικες και οι κατηγορικές προσταγές των επιτακτικών ιδεών υποκαθίστανται από τις υποθετικές προσταγές των κατευθυντήριων διακρίσεων των επιμέρους κωδίκων. Δεν υπάρχει πια το δέον ενός απόλυτου λόγου, αλλά η υποθετική δεσμευτικότητα ενός υποθετικού λόγου, που μας υπαγορεύει να προβούμε στις αξιολογικές διακρίσεις και να τις σεβαστούμε εφόσον θέλουμε να κάνουμε χρήση των διακριτικών μέσων του επιμέρους κώδικα. Ο Nietzsche είπε για την περίπτωση του λογοτεχνικού ύφους σε σχέση με το γραμματικό κώδικα της γλώσσας, ότι ο λογοτέχνης «χορεύει ελεύθερα δεμένος με αλυσίδες». Αυτή η παράδοξη διαλεκτική μεταξύ ελευθερίας και εξαναγκασμού ισχύει τώρα για τη χρήση όλων των αξιολογικών κωδίκων. Ο κώδικας μας αναγκάζει να προβούμε στις διακρίσεις που αυτός προβλέπει, αλλά είμαστε ελεύθεροι να κάνουμε χρήση των προσφερομένων διακρίσεων κατά το δοκούν. Αλλά και ο Heidegger μίλησε, όπως είδαμε, για την παράδοξη διαλεκτική σχέση μεταξύ «ρίψης» και «σχεδιασμού» της ανθρώπινης ύπαρ-

ξης. Ο Luhmann μεταφράζει στη γλώσσα του αξιολογικού κώδικα: έχουμε εμπλακεί στα δίκτυα του κώδικα, αλλά με τους ελεύθερους «σχεδιασμούς» ο χρήστης του κώδικα μπορεί να εξασφαλίσει την ελεύθερη κίνησή του. Η κριτική θεωρία του Habermas είχε καταγγείλει το φετιχισμό και την απολίθωση του βασιλείου των αξιών και είχε διαπιστώσει σωστά, ότι οι φορμαλιστικές αξίες απωθούν και υποκαθιστούν συγκεκριμένους στόχους συγκεκριμένης πρακτικής. Ζήτησε να ξαναφέρει στο προσκήνιο το πρόβλημα που είχε θέσει και ο Αριστοτέλης στον ιδεαλισμό του Πλάτωνα: τη μετάβαση από την ιδέα του αγαθού στο πρακτικό αγαθό. Αλλά η κριτική θεωρία δεν προχώρησε στο επόμενο αυτό βήμα της διαμεσολάβησης της αξίας και του σκοπού. Αρκέστηκε στην αποδόμηση του βασιλείου των αξιών.

Ο Luhmann αντιθέτως προχωράει σε αυτήν την κατεύθυνση θεματοποιώντας μαζί με την κωδικοποίηση και το πρόγραμμα πράξης. Δείχνει δηλ. πώς θα γεφυρωθεί το *a priori* του κώδικα και το *a posteriori* της συγκεκριμένης πράξης. Δεν κάνει την ιεροσυλία που φοβόταν ο νεοκαντιανός Rickert, να συμπτύξει τους δύο κόσμους, της αξίας και της πραγματικότητας, αλλά δείχνει πως οι άνθρωποι στη συγκεκριμένη πρακτική τους διαμεσολαβούν διαλεκτικά, δηλ. εδώ και τώρα, αυτούς τους δύο κόσμους στο διηνεκές. Ο Luhmann εξετάζει ως διαμεσολαβητικούς κρίκους μεταξύ αξίας και προγράμματος πράξης την ιδεολογία και τη θετικοποίηση του δικαίου, που δεν είναι τυχαίο ότι εμφανίζονται ταυτόχρονα με τη σημαντική της αξίας. Η ιδεολογία βοηθά να φιλτράρουμε και να επιλέξουμε από την πληθώρα των αξιών· η θετικοποίηση του δικαίου περιορίζει τα προγράμματα της πρακτικής μας. Με τη λειτουργική διαφοροποίηση της κοινωνίας στη μοντέρνα εποχή μας διαφοροποιούνται και ανεξαρτητοποιούνται μια σειρά υποσυστημάτων της, οπότε το αμοιβαίο περιβάλλον, η μεγάλη κοινωνία, διαφοροποιείται από τα επιμέρους υποσυστήματά της. Οι αξιολογικοί κώδικες των διαφόρων υποσυστημάτων είναι εξελικτικά επιτεύγματα αυτής της λειτουργικής διαφοροποίησης της μεγάλης κοινωνίας που δεν είναι πια το περιέχον, ούτε το απόλυτο κέντρο της διαρρύθμισης και του ελέγχου των άλλων υποσυστημάτων. Ο κώδικας αγαθού/κακού του ηθικού συστήμα-

τος, ο κώδικας του δικαίου/αδίκου του νομικού συστήματος, ο κώδικας της δύναμης/αδυναμίας και ο άλλος της κυβέρνησης και της αντιπολίτευσης του πολιτικού συστήματος, ο κώδικας της αλήθειας/ψεύδους του επιστημονικού συστήματος, ο κώδικας της εμμένειας/υπέρβασης και ο άλλος του Παράδεισου και της Κόλασης του θρησκευτικού συστήματος, ο κώδικας της αλήθειας/ψεύδους του επιστημονικού συστήματος, ο κώδικας του ωραίου / του άσχημου αισθητικού συστήματος, ο κώδικας της εμμένειας/υπέρβασης και ο άλλος του Παράδεισου και της Κόλασης του θρησκευτικού συστήματος, ο κώδικας της καριέρας ή μη καριέρας του παιδαγωγικού συστήματος, όλοι αυτοί οι αξιολογικοί κώδικες αυτονομούνται και ανεξαρτητοποιούνται από την πρωταρχική μητρόπολή τους, τη μεγάλη κοινωνία (ή το φροντισμένο κόσμο της καθημερινότητας, όπως λέγει ο Heidegger σε μια προ-κωδική ανασυγκρότηση της γένεσης των ανάλογων θεωρητικών κατασκευών της ύπαρξης).

Έχουμε να κάνουμε τώρα με ένα συστημικό εκδημοκρατισμό των αξιολογικών κωδίκων. Έχει εκθρονισθεί ο ηγεμόνας, ο αυτοκράτορας που κατατάσσει ιεραρχικά και τελεολογικά τις σχέσεις μεταξύ των επιμέρους συστημάτων. Ένας τέτοιος «αυτοκράτορας» ήταν π.χ. ο Hegel που, όπως είδαμε, εντάσσει τα υποσυστήματα ή τις σφαίρες, όπως ο ίδιος λέγει, του υποκειμενικού, του αντικειμενικού και του απόλυτου πνεύματος σε μια πορεία τελεολογίας και τελειότητας, που βρίσκει την εντελέχεια στην «απόλυτη γνώση» και στη φιλοσοφία ως τον αναστοχασμό της κατηγοριακής ανασυγκρότησης όλων των προηγούμενων βαθμίδων, του ατόμου, της οικογένειας, τον δικαίου, της ανηθικότητας, της αστικής κοινωνίας, του κράτους, της τέχνης, της θρησκείας και τέλος της ίδιας της φιλοσοφίας. Στον Luhmann διαγράφεται αυτή η φιλοσοφική τελεολογία, η φιλοσοφία δεν μπορεί πλέον να παίξει αυτόν τον καθοδηγητικό ρόλο της επίβλεψης, της ιεράρχησης και του αναστοχασμού των επιμέρους υποσυστημάτων. Δεν υπάρχει στον Luhmann, όπως στον Nietzsche, η απόλυτη οπτική γωνία, από την οποία ο ηγεμονικός φιλόσοφος, θα μπορούσε να εποπτεύσει αφυψηλού τα άλλα κατώτερα υποσυστήματα. Κάθε σύστημα παρατηρεί με την οπτική γωνία και την προοπτική του

δικού του αξιολογικού κώδικα, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι δεν παρατηρείται κι αυτό από τις οπτικές γωνίες των άλλων συστημάτων. Αλλά κανένα υποσύστημα δεν μπορεί να ισχυρισθεί ότι αυτό έχει αναρριχηθεί στην «απόλυτη οπτική γωνία». Στην κριτική που κάνει ο Luhmann στην κριτική θεωρία και στις άλλες μορφές της κριτικής των ιδεολογιών, όπως στον Marx, στον Freud κλπ., δείχνει ότι όλοι οι εκπρόσωποί της αξιώνουν να κατέχουν αυτή την απόλυτη οπτική γωνία απ' όπου μπορούν να ισχυριστούν «βλέπω αυτό που εσύ δεν βλέπεις». Αλλά ο Luhmann δείχνει πειστικά ότι τόσο η θετική σοφία ενός Hegel όσο και η αρνητική «εωσφορική» σοφία ενός Adorno «βρίσκονται στην ίδια βάρκα» για να μιλήσουμε με τον Quine. Αυτό είναι το βαθύτερο μήνυμα του κοινωνιολογικού διαφωτισμού του που ζητάει να διαφωτίσει με τη σειρά του όλους αυτούς τους διαφωτιστές. Ένα κεντρικό θέμα αυτού του διαφωτισμού δεύτερης τάξης είναι και η κωδικοποίηση και ο προγραμματισμός της αξίας.

Ο Luhmann αναλύει διεξοδικά το ρόλο της αξίας μέσα στο πολιτικό σύστημα. Η διαφοροποίηση και η αυτονόμηση του πολιτικού συστήματος είναι ένα τεράστιο εξελικτικό επίτευγμα. Σημασιοδοτεί μια αλλαγή δομής του πολιτικού από τον προ-μοντέρνο κρατοκεντρισμό σε ένα μοντέρνο κοινωνιοκεντρισμό. Η πολιτική δραστηριότητα δεν μονοπωλείται πλέον αποκλειστικά από το κράτος, αλλά περιέχεται στις αντιπαλεύουσες κοινωνικές δυνάμεις. Ο μοντέρνος αυτός εκθρονισμός του κράτους από το κέντρο της πολιτικής σημαίνει για πολλούς υπερασπιστές του κυρίαρχου κράτους, όπως π.χ. τον Carl Schmitt, μια κατάπτωση του πολιτικού και την υποκατάσταση του πολιτικού από το κοινωνικό και το οικονομικό. Το κράτος γίνεται κατ' αυτόν «clearing office» των κοινωνικών συμφερόντων των διαφόρων κοινωνικών συντεχνιών και ομάδων. Ο Carl Schmitt αναλύει βέβαια το κράτος ως αποκλειστικό φορέα της πολιτικής στα πλαίσια μιας θεωρίας του «κρατικού δικαίου» και αναδεικνύεται ως ένας «οπισθοδρομικός» οπαδός ενός Kant ή ενός Hegel, οι οποίοι θεματοποίησαν το κράτος στα πλαίσια του «μεταφυσικού», φυσικοδικαϊκού προσδιορισμού του δημοσίου δικαίου σε αντιπαράθεση με το ιδιωτικό δίκαιο. Εφόσον η κρατικοκεντρική πολιτική δεσμεύεται από τις

επιταγές του κρατικού δικαίου, δεν χρειάζεται άλλες κανονιστικές αρχές, ειμή μόνο το ενδογενές τέλος ενός γενικού αγαθού, την ερμηνεία του οποίου επιτελεί αποκλειστικά το κράτος και όχι ο διάλογος των κοινωνικών εταίρων.

Είναι προφανές, ότι οι αξίες δεν έχουν καμία θέση μέσα σε αυτό το σχήμα κρατικοκεντρικής πολιτικής: η επίκληση των αξιών θα εσήμαινε την καταστρατήγηση της κρατικής κυριαρχίας, και την παράδοση του κράτους σε εξωπολιτικές επιταγές των διαφόρων ομάδων. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο ίδιος ο Carl Schmitt μιλάει για «τυραννία των αξιών». Η ώρα της αξίας θα σημάνει επομένως όταν θα ανεξαρτητοποιηθεί το πολιτικό σύστημα απ' αυτόν τον «κρατισμό» και θα συνεχίσει να λειτουργεί με τις δικές του επιταγές. Οι αξίες καλούνται να παίξουν έναν κανονιστικό ρόλο μέσα στον καινούργιο χώρο του πολιτικού συστήματος, έναν ρόλο που δεν μπορεί πια να παίξει το κρατικό δίκαιο. Ο Luhmann αναλύει τις αξίες και το πολιτικό σύστημα ως ταυτόχρονες εξελικτικές επιτεύξεις στη «Σημαντική του πολιτικού» που συνδέονται και με την ανάλογη εμφάνιση της ιδεολογίας και τη θετικοποίηση του δικαίου. Όλα αυτά, η αξία, η ιδεολογία και η θετικοποίηση είναι όροι δυνατότητας της μοντέρνας πολιτικής. Στην «κωδικοποίηση» του πολιτικού συστήματος ο Luhmann χρησιμοποιεί τον κώδικα της δύναμης (Macht), αλλά δεν πρόκειται πια για μια ανεξέλεγκτη, ανορθολογική δύναμη, όπως στον Nietzsche, που νομιμοποιείται από την ευρύτητα της «ματιάς» της, αλλά για ορθολογικά ελεγχόμενη δύναμη που κατορθώνει μέσα στα πλαίσια του πολιτικού συστήματος να επιβάλλει γενικά αποδεκτές αποφάσεις. Σαν μια δεύτερη υπερκωδικοποίηση χρησιμοποιεί τη διάκριση κυβέρνηση/αντιπολίτευση: Οι «αλήθειες» του πολιτικού συστήματος γράφονται εις διπλούν. Μόνον τότε μπορεί το πολιτικό σύστημα να επεξεργασθεί επιτυχώς τις «πληροφορίες» του περιβάλλοντός του. Ως εξελικτικό *ponum* θεωρεί ο Luhmann τον «διχασμό της κορυφής», ότι δηλαδή κυβέρνηση και αντιπολίτευση συγκυβερνούν, χωρίς αυτό να σημαίνει, όπως θα σήμαινε στη προμοντέρνα εποχή, κρίση του κράτους ή εμφύλιο πόλεμο, ενώ στην κωδικοποίηση του πολιτικού συστήματος φαίνεται να λεί-

πουν οι αξίες, αποτελώντας ένα συστατικό στοιχείο των επιμέρους στιγμών του πολιτικού συστήματος.

Στην επιμέρους ανάλυση του πολιτικού συστήματος ο Luhmann διακρίνει μεταξύ διακυβέρνησης (διοίκησης) πολιτικών κομμάτων και κοινού. Είναι ενδεικτικό καταρχήν ότι λείπει το κράτος από αυτήν την ανάλυση, όπως και ο πολίτης. Εδώ επιχειρεί μία ανάλογη αποδόμηση του πολιτικού αριστοτελισμού: δεν υπάρχει πια μια ιδανική πολιτεία, ούτε και ο ιδανικός πολίτης, που αλληλοπροσδιορίζονται. Η πολιτεία γίνεται κρατική μηχανή, διοίκηση, ο πολίτης γίνεται μέλος ενός άμορφου κοινού, και ο αυτοπρόσωπος δήμος εκπροσωπείται από τα κόμματα. Αργότερα ο Luhmann θα χρησιμοποιήσει πάλι τον όρο «κράτος» ως φόρμουλα αυτοπεριγραφής του πολιτικού συστήματος, ενώ ο πολίτης εξακολουθεί να λειτουργεί ως κοινόν. Η νεοαριστοτελική προσπάθεια του Habermas να υπερνικήσει τον πολίτη και το δήμο με την ισχύ του διαλόγου απορρίπτεται ως «προμοντέρνα πολιτική σκέψη». Αλλά και η κριτική δημοσιότητα του αστικού παρελθόντος μας δεν μπορεί πια να λειτουργήσει ως αρχή μιας κριτικής του πολιτικού συστήματος, αλλά λειτουργεί μάλλον ως καθρέφτης, μέσα στον οποίο το πολιτικό σύστημα αυτοπαρατηρείται, βλέποντας πως το βλέπουν οι άλλοι. Στο σύνταγμα της πολιτείας που προσδιορίζει κανονιστικά τους όρους δυνατότητας λειτουργίας του πολιτικού συστήματος, καταγράφεται μια σειρά από κανονιστικές επιταγές. Πολλοί οπαδοί των επιτακτικών ιδεών τείνουν να τις εκθέσουν ως αξίες.

Το σύνταγμα δεν είναι κώδικας οδικής κυκλοφορίας αλλά κώδικας αξιών, τις οποίες η πολιτική συμπεριφορά καλείται να υλοποιήσει. Δικαιοσύνη, ισότητα, αλληλεγγύη, αξιοπρέπεια, σήμερα και ποιότητα ζωής, αποτελούν τέτοιες «κανονιστικές αξίες». Ο Luhmann, χρησιμοποιώντας και εδώ κατευθυντήριες διακρίσεις και προγραμματισμό ζητάει αυτές οι αξίες να μη χρησιμοποιούνται ως νόρμες μιας άπιαστης συναίνεσης και ομόνοιας, αλλά να εισαχθούν ετερολογικά και να υλοποιηθούν μέσω συγκεκριμένων προγραμμάτων. Από την αξία της δικαιοσύνης/μη δικαιοσύνης, να γίνει μετάβαση σε συγκεκριμένες πολιτικές, δίκαιες, πράξεις. Είναι ευνόητο ότι με τον τρόπο αυτό απέλευθε-

ρώνεται ένα απέραντο πεδίο ενδεχομενικότητας, κάτι που στην πολιτική εκφράζεται με την απροσδιοριστία της πολιτικής επικοινωνίας και τη «συναφειακή» κινητικότητα της πολιτικής πράξης. Τα κόμματα, τα οποία από συντεχνίες που δεν προέβλεπε καν το σύνταγμα, έγιναν εν τω μεταξύ στηλοβάτες του πολιτικού συστήματος (σε σημείο που πολλοί να μιλούν για «κομματικό κράτος» και «κομματοκρατία»), και επικαλούνται κι αυτά τις αξίες. Επειδή δεν θέλουν και δεν μπορούν να αυτοερμηνευθούν ως κυνηγοί της δύναμης και της εξουσίας, προσπαθούν να προσδιορίσουν τις κεντρικές αξίες που καθοδηγούν και δεσμεύουν τα συγκεκριμένα τους πολιτικά προγράμματα. Σύμφωνα με τις ιδεολογίες τους ερμηνεύουν «επιλεκτικά» τις αξίες του συντάγματος και ανιχνεύουν τις αξιακές επιταγές του περιβάλλοντός τους. Ελλείπει όμως συγκεκριμένων πολιτικών προγραμμάτων, η πολιτική συζήτηση γίνεται γύρω από αξίες καθεαυτές κάτι που οδηγεί στο φετιχισμό και στην απολίθωση της πολιτικής ζωής. Η διάλυση του πολίτη σε άμορφη μάζα, σε «κοινό», σημαίνει την κατάλυση των παλιών πολιτικών αρετών. Ο πολίτης γίνεται απλός παρατηρητής του πολιτικού παιγνιδιού. Ο μοντέρνος άνθρωπος ακολουθεί τις αξιολογικές επιταγές των επιμέρους υποσυστημάτων, μέσα στα οποία καλείται να κινηθεί. Μέσα σε αυτόν τον «πολυθεϊσμό των αξιών», που βασανίζουν τη διχασμένη ψυχή του, χρειαζόμαστε πάλι αξίες που θα δεσμεύσουν τον άνθρωπο ως άνθρωπο. Οι βασικές αξίες, ως μοντέρνα «πολιτική θρησκεία», μετά το τέλος του πολίτη και της πολιτείας, καλούνται να παίξουν αυτό το ρόλο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Adorno, T.W., «Ohne Leitbild», εις *Gesammelte Schriften*, τόμ. 1, Φρανκφούρτη 1977, σσ. 292-453.
- Adorno, T.W., «Zur Logik der Sozialwissenschaften», εις H. Maus, F. Fürstenberg (επιμ.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Νόιβιντ/Βερολίνο 1969, σσ. 125-43, (ελληνική μετάφραση εις Γ. Κουζέλης (επιμ.), *Επιστημολογία*, Αθήνα 1993, σελ. 517-37).
- Adorno, T.W., M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Άμστερνταμ 1994 (ελληνική μετάφραση: *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Αθήνα 1986).
- Hartmann, N., *Zur Grundlegung der Ontologie*, Μάιζενχαϊμ 1935.
- Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, (1812), *Hegel-Werke*, τόμ. 5, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1969.
- Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1812), *Hegel-Werke*, τόμ. 7, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1970.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Τύμπινγκεν 1953 (7η έκδοση).
- Heidegger, M., *Nietzsche*, Πφύλινγκεν 1961.
- Horkheimer, M., *Eclipse of Reason*, Νέα Υόρκη 1947.
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Kant, Werke*, τόμ. VII (εκδ. W. Weischedel), Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1968.
- Kant, I., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, *Kant, Werke*, τόμ. XI (εκδ. W. Weischedel) Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1977.
- Luhmann, N., *Soziale Aufklärung*, τόμ. 1-5, Κολωνία/Οπλάντεν 1970 επ. – 1990.
- Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht*, P. Gast, E. Forster-Nietzsche, 1901.
- Rickert, H., *Grundprobleme der Philosophie*, Τύμπινγκεν 1934.
- Scheler, M., *Der Materialismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 4η έκδ. 1954.
- Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819, 1844.
- Schopenhauer, A., *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 1841, 1860.
- Weber, M., «Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», *Logos* VII, 1918.