

ή υπερβατολογική διαφορά είναι και η διαφορά της διαμεσολάβησης (βλ. π.χ. τόμ. 2, σελ. 46-47). Ο Heintel αποδίδει την προτεραιότητα στην υπερβατολογική διαφορά, ενώ συγχρόνως χρησιμοποιεί αυτές τις δύο θεμελιώδεις φιλοσοφικές διαφορές για να εκθέσει τις απορίες και τα ανοιχτά ερωτήματα της όντολογίας και της υπερβατολογικής φιλοσοφίας και για να προβεί σε κριτική αποτίμηση των λύσεων που προτάθηκαν έως τώρα. Ο ίδιος ύστερα από διερεύνηση αυτών των αποριών καταλήγει και σε μία φιλοσοφική έννοια του ανθρώπου ως της «ένθάδε ούσης υπερβατολογικότητας» (βλ. κυρίως τόμ. 2, σελ. 356-372). Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος δεν είναι καθαρό και άμιγές πνεύμα, αλλά είναι ένα πραγματικό έμβιο όν που ως υποκείμενο συνιστά την πραγματικότητα και στοχάζεται τις μορφές διαμεσολάβησης. Έτσι ο άνθρωπος ως ουσία και συνάμα υποκείμενο είναι η διαμεσολάβηση των διαμεσολαβήσεων. Όλη αυτή η προβληματική συνδέεται με τη γλώσσα, διότι η γλώσσα δεν είναι μόνον όργανο, αλλά έχει και συστατική και συγκροτητική λειτουργία κατά τη δημιουργία του κοσμοειδώλου και κατά τη διακρίβωση της διαμεσολάβησης (βλ. π.χ. τόμ. 1, σελ. 252-262). Η φιλοσοφία της γλώσσας και η κριτική της γλώσσας είναι αναπόσπαστες από τη θεμελιώδη φιλοσοφία.

Οί παραπάνω έπισημάνσεις δεν έξαντλούν βεβαίως τόν πλοῦτο των προβλημάτων και την πολυμορφία των επιχειρημάτων που περιέχονται στις μελέτες του φιλοσόφου Heintel. Στις μελέτες του αναπτύσσονται και θέματα λογικής, φιλοσοφίας της θρησκείας, φιλοσοφικής θεολογίας, φιλοσοφίας της έπιστήμης. Έξάλλου ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η συστηματική αποτίμηση όρισμένων από τα προβλήματα που έθεσαν οι άρχαιοι έλληνες φιλόσοφοι. Πάντως οι σύντομες αναφορές στα βασικά σημεία της φιλοσοφίας του Heintel μάς έπιτρέπουν να αναγνωρίσουμε τη συμβολή του στο σύγχρονο προβληματισμό. Ο Heintel δεν συμερίζεται την άπατηλή εύφορία ή και την ανακούφιση των «φιλοσόφων των τελευταίων ήμερών», οι όποιοι κηρύσσουν τό τέλος της μεταφυσικής, αλλά προβάλλει με κριτική νηφαλιότητα τη σοβαρότητα των προβλημάτων που έθεσε ή μεταφυσική αλλά δεν τά έλυσε, και διαβλέπει στα κηρύγματα για τό τέλος της μεταφυσικής μία νέα έξαρση της μεταφυσικής. Χωρίς ό φιλόσοφος Heintel να άρνείται την κρίση της νεωτερικότητας, δεν πιστεύει στην έξάντληση των δυνατοτήτων της νεωτερικότητας. Η θεμελιώδης φιλοσοφία των διαφορών άποτελεί μία σημαντική πρόταση ως διαλεκτική των διαφορών, ή όποια δεν οδηγεί σε ταυτοποιητικές άρσεις και συγχρόνως δεν κάνει παραχωρήσεις στο πνεύμα της εποχής. Διότι τό τελευταίο είναι τό πνεύμα των μερικοτήτων, τό όποιο δεν άναζητεί κάποιο γενικό προσδιοριστικό στοιχείο της πράξης και του νοήματος της ανθρώπινης ζωής.

ΓΕΩΡΓΙΑ ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ
ΑΝΑΠΛ. ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ελένη Α. Κολλυροπούλου, Τάσου Μπουγά: *Αναζητήσεις. Φιλοσοφικά δοκίμια*, Ρέθυμνο 1988, σ. 382.

Το έργο του αναπλ. καθηγητού Τάσου Μπουγά *Αναζητήσεις. Φιλοσοφικά δοκίμια* άποτελεί, όπως και ο υπότιτλος δηλώνει ένα σύνολο δώδεκα δοκιμίων, τα όποια «εκτείνονται χρονικά σε μια περίπου δεκαπενταετία» (σελ. 11). Τα δοκίμια αυτά θεματικά είναι ανομοιογενή, όμως, όπως ο συγγραφέας υποστηρίζει «σε ένα δεύτερο επίπεδο... διέπονται από μερικές μείζονες ιδέες, που συνιστούν κατά κάποιο τρόπο τις ενοποιούσες

αρχές και τις οργανωτικές τους εστίες», που εκφράζονται με τον όρο «αναζητήσεις», που τέθηκε ως τίτλος τους.

Ο σ. εκλαμβάνει την έννοια της αναζήτησης «με τη σημασία του προσανατολισμού και της ανίχνευσης: εκείνο που «ιχνηλατούν» τα κείμενα αυτά είναι, συνοπτικά, το «πνεύμα της εποχής» (σ. 11).

Η παρουσίαση των δοκιμίων αυτών θα γίνει με τρόπο κατάταξης διαφορετικό από εκείνον που ο σ. εκθέτει στον πρόλογο.

Σε μία ενότητα θα εντάξουμε τα δοκίμια (3) και (4), που φέρουν αντιστοίχως τους τίτλους: *Ελπίς και λόγος. Ορόσημα για μια φιλοσοφία της ελπίδας και Ελπίζουσα διυποκειμενικότητα. Το θέμα του δεύτερου προσώπου στη φιλοσοφία του Gabriel Marcel*, στα οποία, όπως και ο ίδιος ο Τ. Μπουγάς σημειώνει, είναι φανερή η επίδραση της υπαρξιακής φιλοσοφίας.

Στο πρώτο δοκίμιο ο σ. τονίζει ότι «το φαινόμενο της ελπίδας... δεν έτυχε ως σήμερα της δέουσας θεωρητικής μεταχείρισης» (σελ. 90) και υποστηρίζει ότι για να γίνει δυνατή η συγκρότηση μιας φιλοσοφίας της ελπίδας «πρέπει να εγκαταλειφθεί η αποκλειστικά ανθρωπολογική θεώρηση της ελπίδας, καθώς και να «αποντολογικοποιηθεί» η φιλοσοφική σκέψη και να αναπροσανατολισθεί προς το γίνεσθαι (σελ. 99-100).

Στο δοκίμιο (4) εξετάζεται το θέμα του δεύτερου προσώπου κατά τον G. Marcel. Η έννοια του άλλου μπορεί να θεωρηθεί ως εσύ στην προσωπική συνάντηση, πράγμα που οδηγεί στη μετάβαση από τη διαλεκτική στην αγάπη, η οποία δημιουργεί ένα «εμείς», μια «δυναμική σχέση», μια «διυποκειμενικότητα» (σελ. 115).

Η αγάπη για τον Marcel «συνιστά την αληθινή άρση και το οντολογικό αντίβαρο του θανάτου» (σελ. 121), εφόσον με την ανάμνηση η παρουσία του άλλου, θεωρουμένου ως εσύ, διατηρείται μέσα στο εγώ όχι ως κτήση, αλλά ως «δωρεά» (σελ. 122).

Σε μια δεύτερη ενότητα συγκαταλέγουμε τα δοκίμια:

(1). *Εισαγωγή. Η κρίση του νοήματος. «Αλλαγή παραδείγματος» ή επανακατάφαση του λόγου;*

(2). *Προβλήματα κοσμοθεωρίας. Η ιδέα του μέλλοντος, και*

(3). *Λόγος και πίστη. Η διένεξη φιλοσοφίας και θρησκείας.*

Κύριος άξονας του δοκιμίου (1) είναι η «γενικά αποδεκτή διαπίστωση... ότι η εποχή μας βρίσκεται σε βαθιά κρίση» που «εμφανίζεται ως βαθμιαία αποσύνθεση της παραδοσιακής κοσμοθεωρίας και βιοθεωρίας». Εάν με τον όρο νόημα εννοήσουμε «την τελεολογική ερμηνεία του πραγματικού και της ανθρώπινης ύπαρξης», τότε «η κοσμοθεωρητική και βιοθεωριακή αυτή κρίση παίρνει τη συγκεκριμένη μορφή της κρίσης του νοήματος» (σελ. 16) που καθιστά την εποχή μας μια «ανέλπιδη εποχή» (σελ. 17).

Η παρατηρούμενη στην εποχή μας κρίση, γνωστή ως «κρίση του δυτικού λόγου» εμφανίστηκε ως «νόσος του πολιτισμού μας» με επιμέρους μορφές ως κρίση της θρησκείας, της ιδεολογίας, της πολιτικής πράξης και του πολιτικού λόγου (σελ. 18-29).

Σ' αυτήν λοιπόν την κρίση αυτοσυνείδησης του πολιτισμού μας (σελ. 32) γίνεται λόγος για χρεωκοπία του λόγου (Horkheimer, Adorno) (σελ. 32), καταγγελία που οδηγεί στην εμφάνιση ιρασιοναλιστικών στοιχείων. [«μεταμοντερνισμός» (σελ. 34-37)], γεγονός που κάνει επιτακτική κατά τον συγγραφέα την προσπάθεια πραγματοποίησης μιας τρίτης δυνατότητας, που είναι η ακολουθία από το ανθρώπινο γένος της μοίρας του, που είναι ο λόγος (σελ. 43), διότι το «εγχείρημα του λόγου» δεν απέτυχε, όπως διακηρύχθηκε κατά κόρο, αλλά... δεν ολοκληρώθηκε» (σελ. 48).

Άς μας επιτραπούν κάποιες παρατηρήσεις σχετικά με τις εκφραζόμενες σ' αυτό το δοκίμιο απόψεις:

Ο σ. υποστηρίζει ότι πρέπει να ξαναγίνει το πείραμα του λόγου. Δεν εξετάζει όμως το ερώτημα, που δημιουργείται από την παράδοχή αυτής της θέσης, «ποιός θα είναι ο

εγγυητής της επιτυχίας του πειράματος αυτού», κι έτσι οδηγείται να μιλήσει για «άλλοθι προς απόσπηση της ευθύνης της ελευθερίας και υπονόμηση της αυτοσυνείδησης του νεότερου ανθρώπου ως αυτόνομου και κυρίαρχου υποκειμένου της ανθρώπινης ιστορίας» (σελ. 55). Μα τι άλλο, παρά πλήρης ανάληψη των ευθυνών του ανθρώπου για τα λάθη του είναι η αναγνώριση της κρίσης του λόγου; Και αν με την επανάληψη του πειράματος του λόγου «αναζωπυρωθεί η αυτοπεποίθηση» του ανθρώπου υπακούοντας στην αναγκαιότητα της λογικότητάς του και οδηγηθεί σε μια νέα κρίση;

Σε άλλο σημείο (σελ. 43) ο σ. κρίνοντας το ρεύμα του «μεταμοντερνισμού» γράφει: «Αλλ' η συνεχής αυτή αυθυπέμβαση (ενν. του λόγου) είναι *φορά* προς το μέλλον, όχι *επαναφορά* στο παρελθόν, *πρόοδος* προς ανώτερες μορφές, όχι *επάνοδος* σε παρωχημένες θέσεις λογικότητας». Εύλογα γεννιέται το ερώτημα: Κάποιο στοιχείο αξιολογείται με μοναδική αναφορά στο κριτήριο του χρόνου ή με βάση τη λειτουργικότητά του; Το *παρωχημένο* κατ' ανάγκην αποτιμάται αρνητικά, ενώ το *εσόμενο* θετικά; Η δε έννοια της «προόδου προς ανώτερες μορφές» νοείται ως συνέχιση της πορείας του ανθρώπου στο μέλλον; Τέλος, ποιο είναι το κριτήριο με το οποίο κάτι χαρακτηρίζεται ως *ανώτερο*; Ως *ανώτερο* θα θεωρήσομε εκείνο που εξασφαλίζει την κυριαρχία του λόγου, αλλά συγχρόνως η ύπαρξή του εξαρτάται απ' αυτήν; Έτσι διαφαίνεται από τα λεγόμενα του συγγραφέα, αλλά αυτό μας οδηγεί και πάλι να μιλήσομε για *αναγκαιότητα του λόγου*, γεγονός που προσδίδει στην κρίση της εποχής μας το χαρακτήρα του τραγικού.

Στο δοκίμιο (2), που έχει άμεση σχέση με το προηγούμενο, παρουσιάζεται η αναδιάρθρωση της παραδοσιακής σύλληψης του κόσμου αποκρυσταλλωμένη σε 3 δεσπύζοντα φαινόμενα που είναι: η *οντολογική αντιστροφή* [«η προαγωγή του μέλλοντος σε ρυθμιστική αρχή του πραγματικού» (σελ. 67)], η *μελλοντοποίηση (futurisation) του λόγου* (σελ. 70) και η *προαγωγή της πράξης* (σελ. 71).

Σχετικά μ' αυτό το δοκίμιο έχουμε να παρατηρήσουμε ότι:

Η *ταυτότητα* και η *ετερότητα* εκφράζουν λογικές σχέσεις μεταξύ των όντων και δεν αποτελούν «οντολογικές αρχές του πραγματικού» (σελ. 61).

Κατά τη μελέτη του δοκιμίου αυτού δημιουργείται το ακόλουθο ερώτημα: Μήπως «ο προμηθεισμός των νεωτέρων χρόνων» (σελ. 65-66), που νοείται ως «κατάκτηση του μέλλοντος», δεν είναι παρά μια σύλληψη και εφαρμογή ενός *αργιστί* σχεδίου σε κάτι άγνωστο που οδηγεί αδιέξοδο και στην «ανέλπιδη εποχή» μας, όπως χαρακτηριστικά τόνισε στο πρώτο δοκίμιο (σελ. 17) ο συγγραφέας;

Επίσης, γίνεται υπεραπλουστευμένη χρήση του όρου «ηρακλείτειος», που θεωρείται αποκλειστικά ως δηλωτικός του «γίγνεσθαι» (σελ. 68), χωρίς να λαμβάνεται υπ' όψη ότι «όδος άνω κάτω μία καί άυτή».

Στο δοκίμιο (1), όπως και σ' αυτό, ο σ. έχει αναφερθεί στα μειονεκτήματα της «*αναδρομικής*» θεώρησης του πραγματικού χωρίς να κάνει κάτι ανάλογο σχετικά με την «*προδρομική*» σύλληψη του πραγματικού (σελ. 68).

Τονίζεται ότι με την εισβολή της ιδέας του μέλλοντος αναιρείται «η παραδοσιακή ιδέα του ανθρώπου που στηρίχτηκε στο αξίωμα μιας προκαθορισμένης "ανθρώπινης φύσης"» (σελ. 68). Και γεννιέται το ερώτημα: Εάν δεν δοθεί κάποια απάντηση στο ερώτημα «τί είναι άνθρωπος» πώς, σύμφωνα με όσα υποστηρίζονται στο δοκίμιο (1), θα φτιάξει ο άνθρωπος τον κόσμο του; Μήπως ακολουθώντας τη φύση του; Πρόκειται για μια απάντηση που δεν μας ικανοποιεί, διότι ανήκει στο χώρο όπου κυριαρχεί το ένστικτο και όχι η αυτοσυνείδηση, είναι δηλαδή ξένα προς το φιλοσοφικό λόγο.

Στο δοκίμιο (5) *Λόγος και πίστη: Η διένεξη φιλοσοφίας και θρησκείας* εξετάζεται η σχέση φιλοσοφίας και θρησκείας ιστορικά (σελ. 132-146) με εντοπισμό των κοινών σημείων τους (σελ. 129-132) και της ετερότητάς τους (σελ. 146-151) και υποστηρίζεται ότι σήμερα η διένεξη φιλοσοφίας και θρησκείας έχει πάψει, διότι κυριαρχεί ο *πρακτικός αθεϊσμός* (σελ.

151), συνέπεια της «εκκοσμίκευσης», που ο σ. την ορίζει ως τη «βαθμιαία απώλεια της θρησκευτικής χροιιάς των πολιτιστικών αξιών» (σελ. 152).

Σχετικά με το δοκίμιο αυτό μπορούμε να παρατηρήσουμε τα εξής:

Σε κάποια σημεία γίνεται επιφανειακή ερμηνεία χωρίων της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης (σελ. 133) ή ακόμα και παρερμηνεία τους, όπως για τη φράση «ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν», που ερμηνεύεται «ἐγὼ εἰμι ὁ ἐσόμενος» από τον συγγραφέα (σελ. 138), λόγω του υπεραπλουστευτικού τρόπου χρήσης των ὀρων *πρακλείτειος* και *παρμενίδειος*, κάτι που και προηγουμένως επισημάναμε.

Με αφοριστικό τόνο ο σ. σημειώνει στη σελίδα 149: «Με μια λέξη, η φιλοσοφία προάγει την ελευθερία του ανθρώπου,..., η θρησκεία ευνοεί την ανελευθερία του... παρεμποδίζοντας έτσι τη λογική του (ενν. του ανθρώπου) ενηλικίωση». Θα τολμούσαμε να μιλήσουμε και πάλι για υπεραπλουστευση της χρήσης της έννοιας της ελευθερίας, πράγμα που οδηγεί σε λόγο αξιωματικό, κάτι που ξενίζει στο φιλοσοφικό λόγο.

Όσον αφορά την έννοια της *εκκοσμίκευσης* ο σ. χρησιμοποιεί τον ορισμό που δίνει ο Nietzsche (βλ. και το δοκίμιο (6)), ο οποίος στην περίπτωση του φαινομένου του *πρακτικού αθεϊσμού* δεν λειτουργεί ερμηνευτικά κατά ικανοποιητικό τρόπο, διότι είναι σα να προϋποτίθεται ότι ο κόσμος μας κάποτε ήταν ένα απέραντο μοναστήρι.

Στις σελίδες 153-154 ο σ. θίγει το θέμα της υποχώρησης της ατομικής ηθικής προς όφελος της συλλογικής, χωρίς καμία αναφορά σε ό,τι αρνητικό θα μπορούσαμε να επισημάνουμε ως συνέπεια αυτού του φαινομένου.

Σε άλλο σημείο (σελ. 154) αναφέρεται ότι η θρησκεία «έθεσε ως αφετηρία την ατομικότητα, για να αναμορφώσει τη συλλογικότητα». Εάν δεχθούμε κάτι τέτοιο, πώς θα νοηθεί ο ρόλος της Εκ-κλησίας —πρωταρχικός για τη χριστιανική θρησκεία— που σκοπό της έχει την ανα-μόρφωση του ανθρωπίνου γένους;

Επίσης, λίγο πιο πάνω κάνει λόγο για «την ανεπάρκεια και τον ουτοπικό χαρακτήρα της χριστιανικής αγάπης ως ρυθμιστικής αρχής της συμβίωσης των ανθρώπων», δηλαδή για αποτυχία του «πειράματος της θρησκείας». Τίθεται όμως το ερώτημα: Εφόσον και ο λόγος και η θρησκεία απέτυχαν στην προσπάθεια αναμόρφωσης του κόσμου, γιατί ο σ. δέχεται να επαναληφθεί μόνο το πείραμα του λόγου; Γιατί μιλά μόνο για «ανεπάρκεια» της χριστιανικής αγάπης; Γιατί στην περίπτωση του λόγου αποδίδει την αποτυχία του στη μη ολοκλήρωση του έργου του, λόγω του ότι δεν εφαρμόσθηκε σωστά από τους εκπροσώπους του και δεν κάνει κάτι ανάλογο και σχετικά με τη χριστιανική αγάπη; Γιατί δεν αναζητά και στην περίπτωση του λόγου τους σύμφυτους μ' αυτόν λόγους αποτυχίας του;

Στο δοκίμιο (6) *Ο Nietzsche και η εκκοσμίκευση του κόσμου*, αφού εξετάζεται ιστορικά πώς αποτιμήθηκε ο κόσμος από την ανθρώπινη διάνοηση (σελ. 161-168), μελετάται η συμβολή του Nietzsche στην «επανάκτηση της ενδοκοσμικότητας του κόσμου» (σελ. 159) με παράθεση σχετικών χωρίων από το έργο του φιλοσόφου, η ερμηνεία των οποίων σε κάποια σημεία θα έπρεπε να θεωρηθεί απαραίτητη και να μην εκληφθεί ως ικανοποιητική η εξέταση του θέματος με τη μορφή του υπομνηματισμού του κειμένου, που παρατίθεται αρχικά από το έργο «Λυκόφως των ειδώλων» (σελ. 168).

Το δοκίμιο (7) *Ψυχανάλυση και φιλοσοφία. Φροϋδική ανθρωπολογία και προβληματική του υποκειμένου*, ενώ υπόσχεται να διερευνήσει τη σχέση ψυχανάλυσης (στο Φροϋδικό έργο) και φιλοσοφίας, περιορίζεται σε έκθεση της ψυχαναλυτικής θεωρίας του Freud (σελ. 191-229), που δεν ήταν απαραίτητη σ' αυτήν την έκταση, και η απάντηση στο σχετικό ερώτημα δίνεται στο τέλος (σελ. 229-239) χωρίς να γίνεται η αναμενόμενη ανάλυση του προβλήματος. Ο σ. υποστηρίζει ότι η ψυχανάλυση έχει σημασία για το φιλοσοφικό λόγο, γιατί έδειξε ότι ο άνθρωπος δεν είναι κύριος του εγώ του, του ίδιου του ψυχισμού του. «Η συνείδηση δεν συμπίπτει με τον εαυτό της..., όπως διακήρυξε ο ρασιοναλισμός» (σελ. 235).

Το έργο του Freud, του Nietzsche και του Marx χαρακτηρίστηκε ως «άσκηση της «υποψίας» απενάντι σε θεμελιακές κατηγορίες και αξίες της δυτικής κουλτούρας» (σελ. 235). Κάτω απ' αυτό το πρίσμα εξετάζονται οι τρεις διανοητές στο δοκίμιο (8), που, αντιστοίχως, αποκατέστησαν τη *σωματικότητα*, την *κοσμικότητα* και την *κοινωνικότητα* του ανθρώπου (σελ. 246) με τη μέθοδο της αντιστροφής της ιδεαλιστικής και λογοκρατικής κατανόησης του ανθρώπου από τον Freud (σελ. 250-251), της «μεταξίωσης των αξιών» από το Nietzsche (σελ. 248) και της ιδεαλιστικής διαλεκτικής του Hegel από τον Marx (σελ. 247-248).

Στην τελευταία ενότητα δοκιμίων, όπου ο σ. ασχολείται με στοιχεία της διάνοησης του Marx θα μπορούσαμε να συγκαταλέξουμε και το δοκίμιο (8) ως εισαγωγικό, καθώς και τα (6) και (7) ως ανήκοντα σε ό,τι αφορά τη «φιλοσοφία της υποψίας».

Έτσι στο δοκίμιο (9) *Ο Marx και η φιλοσοφία της υποψίας* γίνεται παράθεση των απόψεων του Marx σε σχέση με τις απόψεις των Freud και Nietzsche, που δικαιολογούν τον χαρακτηρισμό του λόγου του ως καχύποπτου, παράθεση που ως ένα σημείο αποτελεί κουραστική επανάληψη απόψεων, που ειπώθηκαν στα αμέσως προηγούμενα δοκίμια [(6), (7), (8)], η οποία μπορεί να δικαιολογηθεί μόνον από το ότι το παρόν βιβλίο είναι σύνολο δοκιμίων που κάποτε δημοσιεύθηκαν αυτοτελώς.

Στο δοκίμιο (10) παρουσιάζονται οι απόψεις του Marx για την ελληνιστική φιλοσοφία, την οποία δε θεωρεί ως στοχασμό παρακμής, ως «λύση συνέχειας στον ιστό της αρχαίας σκέψης» (σελ. 281), αλλά ως σημείωση μιας καμπής με τη μετατόπιση του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος από τη θεωρία στην πράξη (σελ. 281-282). Η στροφή αυτή ανάγεται σε δύο θεμελιώδεις έννοιες, την *αρχή της αυτοσυνείδησης* και το *ιδεώδες του σοφού*, για τη σύλληψη των οποίων πολλά οφείλει στον Hegel ο Marx.

Στο δοκίμιο (11) γίνεται προσπάθεια ανασυγκρότησης, μέσα από τα έργα του, των απόψεων του Marx περί του *τέλους της φιλοσοφίας*. Η άποψη αυτή συνεπάγεται «την κατίσχυση της πράξης ως μέσου επιβολής της ανθρώπινης κυριαρχίας» (σελ. 313).

Στο δοκίμιο (12) *Η κρίση της ιδέας της επανάστασης*, αφού εξετάζεται η έννοια της *επανάστασης* και οι ορισμοί που δόθηκαν σ' αυτήν κατά καιρούς (σελ. 328), καθώς και «οι κλασικές (sic) επαναστάσεις» (γαλλική, οκτωβριανή), αναπτύσσονται οι απόψεις του σ. για τη διάψευση των μαρξιστικών επαγγελιών (σελ. 343-354), για να καταλήξει ότι τόσο θεωρητικά όσο και πρακτικά ο Μαρξισμός είναι «οφειλέτης του αστικού ιδεαλισμού» (σελ. 355).

Στη συνέχεια προβαίνει στον εντοπισμό νέων τάσεων θεώρησης της επαναστατικής ιδέας (σελ. 360-369) και, τέλος, θέτει το αίτημα της δημοκρατίας που είναι «η οργανική σύμπτωση και ταύτιση δημοκρατίας και σοσιαλισμού» (σελ. 376).

Το έργο αυτό, γραμμένο σε γλώσσα δόκιμη και ρέουσα, και το οποίο θεωρείται από το συγγραφέα ως ένα «κομμάτι της πνευματικής του «γενεαλογίας»» (σελ. 12), αναμφισβήτητα δείχνει την πορεία του στοχασμού του, όμως σε κάποια σημεία η ιστορική έκθεση των απόψεων των άλλων γίνεται εις βάρος του αναζητητικού χαρακτήρα που ο τίτλος του βιβλίου επαγγέλλεται.

ΕΛΕΝΗ Α. ΚΟΛΛΥΡΟΠΟΥΛΟΥ
ΠΤΥΧΙΟΥΧΟΣ ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ