

Πρόλογος

Νοέμβρη του 2007, κλήθηκα να χαιρετίσω εθιμοτυπικά το συνέδριο για τα διακόσια χρόνια από την πρώτη έκδοση της *Φαινομενολογίας του πνεύματος* του Χέγκελ. Καλωσόρισα, λοιπόν, τους συνέδρους –Γερμανούς, γερμανοτραφείς και, πάντως, γερμανομαθείς– στην Κρήτη, σ' αυτή την εσχατία της Ευρώπης, σ' ένα μάλλον μικρό τμήμα φιλοσοφίας ενός μάλλον μικρού πανεπιστημίου, που υπό τις δεδομένες συνθήκες θα χαρακτηριζόταν, τουλάχιστον διπλά, «περιφρειακό». Κάνοντας κατάχρηση της ευκαιρίας, είπα δυο λόγια παραπάνω, τα οποία με τη διπλή εφεκτικότητα του Κώστα Καβουλάκου, ο οποίος με προσκάλεσε τότε, επαναλαμβάνω κι εδώ.

Παρά το μικρό μέγεθος του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης, τα μέλη του επιβιβάζουν καθημερινά τη δέσμευσή τους στη φιλοσοφική έρευνα και παιδεία, δηλαδή τη δέσμευσή τους να *κάνουν φιλοσοφία*. Η δέσμευση είναι μια πολιτική υπόθεση. Πόσο μάλλον καθώς ζούμε σ' ένα κοινωνικό και θεσμικό περιβάλλον, στην Ευρώπη και ειδικότερα στην Ελλάδα, όπου οι ακαδημαϊκές αξίες και δομές τίθενται υπό αμφισβήτηση. Ανάμεσα σε άλλα, μας ζητούν μια πειστική απάντηση στο ερώτημα για τη θέση των ανθρωπιστικών σπουδών στην αγορά.

Όταν ο προορισμός του πανεπιστημίου αμφισβητείται και οι δομές του κλονίζονται, έχει νόημα να κοιτάξουμε ξανά προς την πηγή που συνιστά το καντιανό μοντέλο που εγκαθίδρυσε ο Γκαίτε στην Ιένα, στα τέλη του 18ου αιώνα. Εκεί έφτασε ο Χέγκελ τον Ιανουάριο του 1801 για να διδάξει (ως κάτι λιγότερο από έναν σημερινό συμβασιούχο του ΠΔ 407, είναι η αλήθεια) και εκεί παρέμεινε

μέχρι τον Μάρτιο του 1807. Ήταν τα χρόνια της συγγραφής και τελικά της έκδοσης της *Φαινομενολογίας του πνεύματος*.

Ο Χέγκελ ήταν ένας άνθρωπος της εκπαίδευσης. Εργάστηκε ως δάσκαλος στα πρώτα χρόνια μετά τις σπουδές του στο Τύμπινγκεν, ως «διδάσκαλος κατ' οίκον» (Hofmeister) στη Βέρνη και στη Φρανκφούρτη, στη συνέχεια ως «ιδιωτικώς διδάσκων» (Privatdozent) στο Πανεπιστήμιο της Ιένας, μετά έγινε διευθυντής στο Ägidiengymnasium της Νυρεμβέργης και, επιτέλους, έμμισθος καθηγητής στα Πανεπιστήμια της Χαϊδελβέργης και, βέβαια, του Βερολίνου.

Ασφαλώς, η μεγάλη κληρονομιά του Χέγκελ βρίσκεται στη φιλοσοφία. Αλλά η μεγάλη φιλοσοφία είναι και Volkslehre, υπερβαίνει το φιλοσοφικό ιδίωμα και μιλάει στον κόσμο. Η διδασκαλία του Χέγκελ έχει και σήμερα να πει, τόσο στους ανθρώπους γενικά όσο και στους ανθρώπους της εκπαίδευσης ειδικότερα. Ενδιάμεσα, έχει να πει σε όσους ασκούνται σε διαφορετικά φιλοσοφικά ιδιώματα.

Η φιλοσοφία του Χέγκελ πλαισιώνει κεντρικά ερωτήματα του νεωτερικού ανθρώπου, όπως αυτό της εγκόσμιας ενότητας του βίου (die Einheit des Lebens-in der Welt zu Hause) στο ιστορικό περιβάλλον του διαφορισμού της κοινωνικής ζωής, που εσωτερικεύεται ως διχασμός (Entzweiung) και, στη συνέχεια της εγελιανής παράδοσης, ως αλλοτριώση. Είναι πράγματι θελκτικό ο πόθος της ενότητας να τη θεμελιώνει στο νόημα (το ον είναι γνώση). Ασφαλώς όμως, το ζήτημα της αυτονομίας που κληροδότησε ο Καντ δεν λύνεται εύκολα. Απ' όσο καταλαβαίνω, στον Καντ το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στο ον και στο δέον ρυθμίζεται με την εγκατάλειψη της οντολογίας, αλλά η σχέση ανάμεσα στη γνωσιοθεωρία και τον πρακτικό λόγο βρίσκεται τελικά, στην τρίτη *Κριτική*, να ακροβατεί πάνω στο «υπερ-αισθητό υπόστρωμα των φαινομένων».

Η υποκατάσταση από τον Χέγκελ της ανθρωπολογίας, που στον Καντ συνιστά το υπέδαφος και το όριο της *κριτικής*, με μια θεωρία της ιστορίας έχει, βέβαια, έναν τελεολογικό ορίζοντα. Όμως, ακόμα κι αν σήμερα πια δεν προκρίνουμε την τελεολογία για την έξωθεν θεμελίωση της κανονιστικότητας, η ιχνηλάτηση του «λησμονημένου δρόμου» της συνείδησης, οι ιστορικές προϋποθέσεις της συγκρότη-

σης του νοήματος σε αυτό που υπερβαίνει την ατομική συνείδηση και της αυτοσυνείδησης μέσα από τη συνείδηση του ελεύθερου άλλου είναι ίσως ο δρόμος για να διασώσουμε την «κοινωνικότητα του λόγου». Και μαζί της, πιθανώς, τον ανθρωπισμό.

Η διυποκειμενικότητα έχει αναγνωριστεί ως προϋπόθεση για τη συγκρότηση του νοήματος από αναλυτικούς φιλοσόφους χωρίς εγγελλιανό υπόβαθρο, όπως ο Ντέιβιντσον (Davidson), που θεωρεί τη «διυποκειμενική αλήθεια» επαρκή βάση για τη σκέψη γενικά, και ο Σερλ (Searle), για τον οποίο η «προθεσιακότητα του πρώτου πληθυντικού» (we-intentionality) είναι πρώτη, μη αναγώγιμη έννοια. Αν, όμως, στη σύγχρονη φιλοσοφία της γλώσσας η έννοια της αμοιβαίας αναγνώρισης έχει γίνει κεντρική για τη σταθεροποίηση του νοήματος, οι προϋποθέσεις της γένεσής του εξακολουθούν να αναζητούνται από το κύριο ρεύμα της αναλυτικής φιλοσοφίας σε μια ανθρωπολογία της εμμέλειας. Ακόμα και από το επιχείρημα του Βιτγκενστάιν (Wittgenstein) ενάντια στην ιδιωτική γλώσσα λείπει η προοπτική της ανάδυσης του κοινωνικού. Λείπει δηλαδή μια προοπτική της ιστορίας.

Αν μαζί με τον Καστοριάδη δεχτούμε ότι «το κοινωνικό φτιάχνεται και δεν μπορεί παρά να φτιαχτεί ως ιστορία», τότε η συζήτηση για την πρωτογενή «κοινωνικότητα του λόγου» τίθεται σε μια *πολιτική* βάση που εμπλέκει τον αναστοχασμό της ιστορικής εμπειρίας για την εργαλειωκότητα του λόγου και τις σύγχρονες απολήξεις της στη διαμάχη του φιλελευθερισμού με τον κοινοτισμό.

Η συζήτηση υπερβαίνει κατά πολύ τα όρια αυτού του σημειώματος, αλλά, τουλάχιστον, μπορεί να πλαισιώσει την απορία μας μέσα στο σημερινό πανεπιστήμιο. Υπάρχει τρόπος, παρά τους ετεροκαθορισμούς και τις (όχι μόνο εξωγενείς) αξιώσεις κυριαρχίας, να συστήσουμε μια ακαδημαϊκή κοινότητα ελευθερίας; Κι αν ακόμα δεν υπάρχει, μπορούμε να πράττουμε, αν όχι με την «αναγνωρισμένη αυτοσυνειδησία που έχει τη βεβαιότητά της για τον εαυτό της στην άλλη ελεύθερη αυτοσυνειδησία» (κατά τη διατύπωση της *Φαινομενολογίας του πνεύματος*), τουλάχιστον, και χωρίς βεβαιότητα, με την επιθυμία αυτής της συγκροτησιακής αναγνώρισης; Και να αναγνωρίσουμε εκεί την προϋπόθεση του προορισμού μας στη σύσταση

της γνώσης, που αλλιώς κατακερματίζεται στο δίκτυο των εμπορικών συναλλαγών; Μπορεί το πανεπιστήμιο να υπάρξει ως δημόσιος χώρος, πέρα από τη βία του κράτους και της αγοράς; Κι αν η επιδίωξη ενός πανεπιστημιακού Geist είναι ανοησία, τουλάχιστον η αναζήτηση ενός δημόσιου ήθους (Sittlichkeit) δεν είναι για μας υποχρέωση;

ΑΛΕΞΗΣ ΚΑΛΟΚΑΙΡΙΝΟΣ

