

Ζω και πεθαίνω ως χώρα

Από τον ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΘΑΝΑΖΑ

Μπορούν δύο τόσο ετερόκλητα κείμενα, όπως το «σχέδιο ενός μυθιστορήματος» του Δημήτρη Δημητριάδη και η φιλοσοφία της ιστορίας του Γκέοργκ Βίλχελμ Φρήντριχ Χέγκελ, να μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε πώς ζει μια χώρα; Και, κυρίως, πώς πεθαίνει;

Στο πρώτο και, σύμφωνα με τους ειδικούς, πιθανότατα καλύτερο πεζογράφημα που δημοσίευσε το 1978, υπό τον τίτλο *Πεθαίνω σαν χώρα*,¹ ο Δημήτρης Δημητριάδης επιχειρεί να συλλάβει και να περιγράψει στη γλώσσα της λογοτεχνίας τον τρόπο με τον οποίο μια χώρα καταλύεται, παύει να υπάρχει. Την αφορμή της διήγησης σε αυτό το «κομμάτι αιμόφυρτου λόγου» (έτσι το χαρακτήρισε έγκαιρα ο Δημήτρης Μαρωνίτης²) δίνει μια πολεμική σύρραξη, η οποία όμως απλώς καλείται να κλείσει

μια υπόθεση που κρατούσε σε εκκρεμότητα έναν ολόκληρο λαό εξουθενωμένο απ' την πλέξη της ίδιας του της ιστορίας κι ανίκανο πια ν' αντισταθεί στα πιεστικά κελεύσματα μιας ενστικτώδους εγωπάθειας και μιας ανεξέλεγκτης αλλά συνειδητής περιφρόνησης προς καθετί που συννεργούσε στην επιβίωση του έθνους, πράγμα που έφτανε στα όρια της προμελετημένης πατριδοκτονίας και σήμαινε, ούτε λίγο ούτε πολύ, ότι η έννοια του έθνους είχε από τη στιγμή εκείνη κιόλας χαθεί οριστικά (*Πσχ*, σ. 9-10).

ΚΟΣΜΟΓΟΝΙΚΟΣ ΜΕΣΑΙΩΝΑΣ

Το κείμενο του Δημητριάδη είναι οραματικό, βάζοντάς μας στον πειρασμό να το χαρακτηρίσουμε

Το παρόν κείμενο παρουσιάστηκε την 23.11.2011 στο Ανοιχτό Πανεπιστήμιο του Δήμου Θεσσαλονίκης, στο πλαίσιο του Θεματικού Κύκλου «Η φιλοσοφία ως τρόπος ζωής».

ακόμη και προφητικό – όταν π.χ. περιγράφει

τον λόγο του προέδρου της Δημοκρατίας [που] υπενθύμισε για μια ακόμα φορά την υποχρέωση του καθενός να παραμείνει πιστός στην παρακαταθήκη του παρελθόντος, και την εθνική ανάγκη να περισωθεί τουλάχιστον η αξιοπρέπεια της χώρας. Όσοι άκουσαν τον προεδρικό λόγο [...] ξεστόμισαν τις χειρότερες βρισιές και για τον πρόεδρο και για τον λόγο του και για την χώρα, παρακινώντας ακόμα και τα μικρά παιδιά να επαναλαμβάνουν ρυθμικά τα βρισίδια χτυπώντας όλοι μαζί παλαμάκια (*Πσχ*, σ. 11-12).

Η χώρα του Δημητριάδη πεθαίνει, και όποιος παρακολουθεί αυτόν τον θάνατο διαπιστώνει

πως το αδιέξοδο της χώρας ήταν στις ψυχές των κατοίκων της ή πως η ψυχή των κατοίκων της δεν ήταν παρά το δικό της αδιέξοδο. Γιατί η μετάβαση από τον έναν ιστορικό κύκλο στον άλλον είχε εξαντλήσει και την τελευταία της περιστροφή... (*Πσχ*, σ. 18).

Σε αυτό ακριβώς το σημείο, το σημαντικό λογοτέχνημα του Δημητριάδη περιγράφει ερωτήματα, η απάντηση των οποίων φαίνεται να οδηγεί εκτός λογοτεχνίας. Ή, σε κάθε περίπτωση, οδηγεί εμένα να αναζητήσει απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα καταφεύγοντας σε ένα πεδίο που του είναι πιο οικείο: σε εκείνο της φιλοσοφίας.

Το αδιέξοδο της χώρας του Δημητριάδη δεν είναι οικονομικό ή στρατιωτικό· δεν οφείλεται σε τεχνικές αβελτηρίες, σε έλλειψη φυ-

σικών πόρων, σε ελλειμματικό ισοζύγιο εμπορικών συναλλαγών, αλλά εντοπίζεται στις «ψυχές των κατοίκων της». Η σχέση, ωστόσο, δεν είναι μονοσήμαντη: ο συγγραφέας δεν προσφεύγει στην απλοϊκή εκτίμηση ότι για την καταστροφική κατάσταση της χώρας ευθύνονται οι ατομικές ψυχές των κατοίκων, των πολιτών. Φαίνεται μάλιστα να κλίνει προς την αντίστροφη άποψη: οι ψυχές αυτές προσδιορίζονται καταλυτικά από το αδιέξοδο της χώρας – πολλώ μάλλον: *είναι* αυτό το αδιέξοδο! Η χώρα που πεθαίνει δεν συγκροτείται δευτερογενώς ως απλό άθροισμα ψυχών που προϋπάρχουν αυτόνομα, αλλά καθορίζει πρωτογενώς, και ίσως εξαντλητικά, τον χαρακτήρα των ατόμων. Γι' αυτόν τον λόγο, δεν είναι εντέλει η χώρα που πεθαίνει, αλλά εσύ, εμείς, εγώ. «Έχω μέσα μου την μοίρα της... Πεθαίνω σαν χώρα...» – έτσι θα κλείσει ο συγκλονιστικός καταληκτικός μονόλογος του κειμένου του Δημητριάδη.

Τι σημαίνει όμως χώρα; Με ποιον τρόπο μπορεί αυτή να προσδιορίζει τις ψυχές των ατόμων, δηλαδή το Είναι τους; Έχω την υποψία ότι η «χώρα» του Δημητριάδη δεν παραπέμπει σε έναν συγκεκριμένο λαό ή έθνος, αλλά πιθανόν σε κάτι πολύ ευρύτερο. Το κείμενο ξεκινάει με την καθηλωτική περιγραφή ενός «Μεσαίωνα της μήτρας»:

Την χρονιά εκείνη, καμιά γυναίκα δεν έπιασε παιδί. Αυτό συνεχίστηκε και τα επόμενα χρόνια, μέχρι που συμπληρώθηκε γενιά χωρίς καμιά καινούργια γενιά να 'ρθει στον κόσμο (*Πσχ*, σ. 7).

Ο θάνατος αυτής της χώρας είναι μάλλον ο θάνατος ενός ολόκληρου κόσμου, μιας ολόκληρης ιστορικής

εποχής, είναι η εξάντληση των δυνατοτήτων ενός ολόκληρου ιστορικού κύκλου. Η χώρα παύει να είναι χώρα, όταν χάνει την ικανότητα αναπαραγωγής, όταν παύει να είναι μήτρα – μήπως όταν παύει να είναι κάτι σαν τη «χώρα» του πλατωνικού *Τίμαιου*, δηλαδή ένα πεδίο παραγωγής μορφών και διακρίσεων, ή γενικότερα ένα πεδίο παραγωγής; Η λογοτεχνική χώρα του Δημητριάδη αποτελεί μεταφυσικό απείκασμα μιας ανεστραμμένης κοσμογονίας: εικόνα ενός κόσμου που κλείνει τον κύκλο του οδεύοντας προς την ανυπαρξία του μηδενός.

ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Η μηδενιστική λογοτεχνική εσχολογία του Δημητριάδη παραπέμπει σε ένα μεταφυσικό επέκεινα. Δεν συμβαίνει το ίδιο με ένα φιλοσοφικό ερμηνευτικό σχήμα το οποίο επιχειρεί να θέσει τα ίδια περίπου ερωτήματα που ήγειρε ο λόγος του Δημητριάδη: τι είναι μια συλλογικότητα; ποια σχέση τη συνδέει με τα άτομα; πώς κλείνει ο ιστορικός κύκλος μιας χώρας ή ενός έθνους; Εννοώ το ερμηνευτικό σχήμα που μας προτείνει ο σημαντικότερος ίσως στοχαστής της ιστορικότητας: ο Χέγκελ. Πρόκειται, με την ευκαιρία, για ένα σχήμα εξόχως αντι-μεταφυσικό – αν ως «μεταφυσική» εκλαμβάνεται κάθε a priori κατασκευή που επιχειρεί να παρακάμψει την εμπειρική πραγματικότητα. Στην αρχή κιόλας των μαθημάτων του για τη Φιλοσοφία της ιστορίας, που έχουν κυκλοφορήσει στα ελληνικά υπό τον τίτλο *Ο Λόγος στην ιστορία*,³ ο Χέγκελ τονίζει:

Την ιστορία πρέπει να την παίρνουμε ως έχει· πρέπει να ενεργούμε ιστορικά και εμπειρικά [...] να προσλαμ-

βάνουμε πιστά το Ιστορικό
(ΑΙ, σ. 117-8)

Ο φιλόσοφος δεν εμφανίζεται ως Προκρούστης έτοιμος να υποτάξει το ιστορικό γίνεσθαι στα δικά του, εκ των προτέρων κατασκευασμένα σχήματα. Το περίφημο «διανόημα του Λόγου», αυτό το «μοναδικό διανόημα που κομίζει η φιλοσοφία», σύμφωνα με το οποίο «ο Λόγος εξουσιάζει τον κόσμο, επομένως και η παγκόσμια ιστορία εκτυλίχθηκε έλλογα» (ΑΙ, σ. 116), δεν αποτελεί περιεχόμενο μιας αφηρημένης θεωρητικολογίας, αλλά ταυτίζεται εν τέλει με μια απλή «δίψα για γνώση του Λόγου» (ΑΙ, σ. 117): Όχι με μια εδραιωμένη πεποίθηση, αλλά με μια απλή επιθυμία για γνώση – μια επιθυμία που εν τέλει εκφράζεται ως «επιθυμία για έλλογη κατανόηση» και είναι κοινή σε όλες τις επιστήμες.

Το πρότερον, η αφετηριακή αρχή προσέγγισης της ιστορίας, δεν είναι εδώ ένας αφηρημένος Λόγος, αλλά η ίδια η ιστορία, δηλαδή κατ' αρχήν μια ατελείωτη αλυσίδα συμβάντων και περιστατικών, ένας «πίνακας» αποτελούμενος από έργα και επιτεύγματα, αλλά και από απώλειες, συμφορές, καταστροφές. Το πρώτο ερώτημα, όχι μόνο του φιλοσόφου αλλά κάθε σκεπτόμενου ανθρώπου, είναι αν οι ψηφίδες αυτού του εκτενούς ψηφιδωτού επιτρέπουν να διακρίνουμε ένα σχήμα που ενδεχομένως σχηματίζουν, αν διέπονται από κάποια μορφής ενότητα. Αυτή την ενότητα, και μόνο αυτήν, αναζητεί ο Λόγος – ο οποίος «εξουσιάζει τον κόσμο» με τη μορφή της έλλογης κατανόησής του: το «έλλογο» προσδιορίζεται ως *προσδοκία νοήματος*, η οποία εξ αρχής και διαρκώς αναζητεί στην παγκόσμια ιστορία την εμπειρική επιβεβαίωσή της.

Τι είναι όμως η παγκόσμια ιστορία; Η πρώτη απάντηση θα μας εκπλήξει:

Η παγκόσμια ιστορία είναι [...] η εκτύλιξη του πνεύματος μέσα στο χρόνο (ΑΙ, σ. 180).

Η ιστορία δεν είναι μια κίνηση υλικών δυνάμεων, γυμνών συμπεριφορών, εξουσίας· είναι βέβαια και όλα αυτά, αλλά κατά βάση παραμένει ιστορία του πνεύματος. Τούτο δεν παραπέμπει σε κανένα είδος μυστικισμού ή πνευματισμού. Το πνεύμα δεν είναι κάτι κρυφό ή απόκρυφο, ένα φάντασμα που κινεί



F. Kluger – Schiller, *Hegel am Katheder* (Ο Χέγκελ στην έδρα), λιθογραφία του 1928.

τον κόσμο και την ιστορία όπως τις κλωστές μιας μαριονέτας. Το εγγελιανό πνεύμα δεν βρίσκεται καν επέκεινα, αλλά εντεύθεν· δεν βρίσκεται πίσω ή πέρα από τον κόσμο, αλλά μέσα του, εντός του· και δεν διαθέτει κάποια κρυφή ουσία, καθώς μοναδική του ουσία είναι η φανέρωση, η εμφάνισή του. Στο πνεύμα ανήκουν έτσι όλες οι πτυχές της ανθρώπινης δραστηριότητας και δημιουργίας: ατομική συνείδηση, δίκαιο, πολιτισμός, θρησκεία, τέχνη, φιλοσοφία.

Στρεφόμεστε προς την παγκόσμια ιστορία με το ερώτημα, αν οι ψηφίδες της είναι άτακτα κεχυμένες ή αν σχηματίζουν μια ενότητα – με άλλα λόγια, αν αυτή η μακρά σειρά γεγονότων διέπεται από ένα νόημα. Αν η ιστορία είναι ιστορία του πνεύματος, τότε δεν μπορεί παρά να αποτελεί πεδίο ανάπτυξης αυτού του πνεύματος – και άρα, επειδή το πνεύμα είναι πράξη, ένα διαρκές γίνεσθαι ελεύθερης εξέλιξης και μορφοποίησης του εαυτού του, η παγκόσμια ιστορία είναι μια διαδικασία παραγωγής ελευθερίας.

Η παγκόσμια ιστορία είναι η πρόοδος στη συνείδηση της ελευθερίας [...] Η εφαρμογή της αρχής της ελευθερίας στην πραγματικότητα [...] αποτελεί τη μακρά πορεία που καλείται ιστορία (ΑΙ, σ. 126).

Ας μη σπεύσουμε να διαγνώσουμε εδώ την επιστροφή μιας δογματικής μεταφυσικής και την καθυπόταξη της ιστορίας σε ένα «απριορικό» ερμηνευτικό σχήμα. Ο Χέγκελ μένει πιστός στη διακήρυξή του ότι «πρέπει να ενεργούμε ιστορικά και εμπειρικά [...] να *προσλαμβάνουμε πιστά το Ιστορικό*»: στις εκατοντάδες σελίδες του κύριου μέρους των παραδόσεων του, θα πραγματευθεί την παγκόσμια ιστορία σε όλη της την έκταση, από τα αρχαία Ανατολικά Βασίλεια (Κίνα, Ινδία, Περσία) και την αρχαία Ελλάδα έως τη Γαλλική Επανάσταση. Στην Εισαγωγή του περιγράφει τη βασική διαδρομή αυτής της πορείας κατίσχυσης της ελευθερίας, η οποία διέρχεται από τρία βασικά στάδια: την ελευθερία ενός (στον ανατολικό κόσμο), την ελευθερία μερικών (στον ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο) και την καθολική ελευθερία όλων, την ελευθερία του ανθρώπου ως τέτοιου. Το τελευταίο αυτό στάδιο εμφανίζεται με τον χριστιανισμό, μορφοποιείται με την επικράτησή του στον λεγόμενο «γερμανικό κόσμο», δηλαδή στην ευρύτερη Βόρεια και Κεντρική Ευρώπη, και η πραγμάτωσή του αρχίζει με τη Γαλλική Επανάσταση. Η ιστορική κίνηση έκτοτε λαμβάνει χώρα σε ένα πεδίο εντάσεων που οριοθετείται ως απόκλιση ανάμεσα στη συνειδητοποίη-

ση αυτής της αρχής και στην εγκόσμια πραγμάτωσή της.

Δεν θα επιμείνω εδώ στην πειστικότητα του ερμηνευτικού σχήματος που βλέπει την ιστορία ως πρόοδο και ως πεδίο πραγμάτωσης της ελευθερίας. Θα σημειώσω μόνο ότι σε καμία περίπτωση το σχήμα αυτό δεν υποδηλώνει μια ομαλή, ευθύγραμμη, ή έστω γραμμική εξέλιξη. Σε καμία περίπτωση δεν παραβλέπει τις αντιφάσεις και υποχωρήσεις, τη βία στον κόσμο, τα δεινά, το κακό. Ούτε εκτοπίζει την ιδιοτέλεια και το συμφέρον ως κίνητρα της ανθρώπινης δράσης. Σημειώνει μόνο ότι, πίσω από όλα αυτά, είναι πιθανό να συντελείται μια βαθύτερη, ουσιαστικότερη κίνηση της ιστορίας, την οποία μόνο η φιλοσοφική θεώρηση μπορεί να συλλάβει και να αναγνωρίσει ως κίνηση επικράτησης της ελευθερίας. Ή, για να αναφερθώ εδώ στο απόλυτο παράδειγμα ανθρώπινης βαρβαρότητας κατά τον εικοστό αιώνα: Το εγγελιανό σχήμα δεν κινδυνεύει από την υπενθύμιση του Άουσβιτς, ούτε βέβαια επιχειρεί να δικαιολογήσει την ύπαρξή του. Θα κινδύνευε, αν το Άουσβιτς είχε επικρατήσει: αν η πνευματική στάση που το δημιούργησε είχε κατισχύσει εντός της παγκόσμιας ιστορίας. Θα σημειώσω, επίσης, το γεγονός πως κάθε ανελεύθερη ή επίμαχη πράξη του τελευταίου αιώνα, κάθε δικτατορία και κάθε πολεμική

επέμβαση, φάνηκε ότι έπρεπε να δικαιολογηθεί με την επίκληση μιας ανάγκης προστασίας της ελευθερίας· η ανάγκη αυτή υποδηλώνει ίσως πως, τουλάχιστον ως προς τη συνειδητοποίησή της, η ελευθερία έχει πράγματι επικρατήσει ως καθολική αρχή· μια ένδειξη αυτής της επικράτησης παρέχει το γεγονός ότι κάθε τι στον κόσμο συμβαίνει πλέον *en νόμω* της ελευθερίας (αλλά φυσικά όχι πάντα *xáριν* ή *λόγω* της ελευθερίας).

Η ΖΩΗ ΤΩΝ ΛΑΩΝ

Αν η παγκόσμια ιστορία είναι η ιστορία του πνεύματος που τείνει προς την καθολική πραγμάτωση της ελευθερίας, ποια είναι τα υποκείμενα αυτής της ιστορικής κίνησης; Κι ακόμη: ποιο είναι το περιεχόμενο αυτής της ελευθερίας; Τα δύο ερωτήματα συνδέονται στενά. Ως προς το πρώτο: Υποκείμενα της ιστορίας είναι κατ' αρχήν τα άτομα, ως φορείς ιδιοτελών επιδιώξεων. Ο Χέγκελ έχει απόλυτη κατανόηση για τα εγωιστικά κίνητρα των ατόμων, και μόνο βαθιά ειρωνεία για όσους πιστεύουν ότι την ιστορία κινεί ένας συνδυασμός αγαθών προθέσεων, ευγενών επιδιώξεων και υψηλοφρόνων ιδανικών. Η μάζα των συμφερόντων, της ιδιοτέλειας και των παθών αποτελεί το υλικό, τα απαραίτητα μέσα, τα οποία χρησιμοποιούνται στο πλαίσιο της περίφημης «πονηρίας [δόλου/πανουργίας] του Λόγου» για την πραγμάτωση του σκοπού της ιστορίας. Η φράση αυτή δεν σημαίνει, βέβαια, ότι ο Λόγος *εξαναγκάζει* τους ανθρώπους να προβούν σε συγκεκριμένες πράξεις, αλλά ότι τις *αξιοποιεί* εξυπηρετώντας και τους δικούς του σκοπούς. Τα πάθη και τα συμφέροντα είναι λοιπόν αφ' ενός απαραίτητα μέσα, αλλά αφ' ετέρου μέσα και τίποτε άλλο. Στην ιστορία εμφανίζονται ως οιονεί άμορφη, απροσδιόριστη μάζα άρδευσης της ιστορικής κίνησης, η οποία λαμβάνει υπόσταση μόνο με τη μορφή του κράτους:

Στην παγκόσμια ιστορία [...] έχουμε να κάνουμε με άτομα που είναι λαοί, με ολόκληρες που αποτελούν κράτη (ΑΙ, σ. 121) [...] Στην παγκόσμια ιστορία μπορεί να γίνει λόγος μόνο για τους λαούς που ιδρύουν κράτος (ΑΙ, σ. 147).

Για τη θέση αυτή μπορούμε να διακρίνουμε δύο επιχειρήματα. Πρώ-

τον, γενικά η ιστορική αφήγηση είναι δυνατή μόνο όπου και όταν υπάρχει κράτος:

Μόνο το κράτος [...] έχει ένα περιεχόμενο που όχι απλώς είναι κατάλληλο για τον πεζό ιστορικό λόγο, αλλά και τον δημιουργεί μαζί με τη δική του δημιουργία (ΑΙ, σ. 170).

Δεύτερον, αν αντικείμενο της παγκόσμιας ιστορίας είναι η ελευθερία, δηλαδή ο τρόπος και η πορεία πραγμάτωσής της, τότε αντικείμενό της είναι συγχρόνως και το κράτος, αφού

ένα κράτος είναι η πραγμάτωση της ελευθερίας, δηλαδή του απόλυτου τελικού σκοπού – είναι αυτοσκοπός (ΑΙ, σ. 147).

Απαντάται έτσι και το δεύτερο από τα ερωτήματα που εγέρθηκαν προηγουμένως: η έννοια της ελευθερίας είναι εδώ μια καθαρά πολιτική έννοια, όπως και η παγκόσμια ιστορία είναι σε γενικές γραμμές μια πολιτική ιστορία. Τα υποκείμενα του πεδίου της ιστορίας είναι πολιτικές συλλογικότητες, όπως και η ελευθερία είναι εδώ μια έννοια που αφορά αποκλειστικά πολιτικές συλλογικότητες.

Ολόκληρο το έργο του Χέγκελ διατρέχεται από μια εμμονή στη θέση ότι η ελευθερία πραγματώνεται εντός του κράτους, και ότι το κράτος δεν είναι παρά η πραγμάτωση της ελευθερίας. Είναι γεγονός ότι εν όψει αυτής της εμμονής, παραδοσιακά και καιρία πολιτικά ερωτήματα, όπως εκείνο για τη νομιμοποίηση του κράτους και για τα όρια της δράσης του, περνούν στο περιθώριο. Είναι επίσης προφανές ότι, όταν ο φιλόσοφος γίνεται πιο «συγκεκριμένος» διατυπώνοντας τις πολιτικές προτιμήσεις του, π.χ. υπέρ της συνταγματικής μοναρχίας, αποτυπώνει τη σφραγίδα μιας συγκεκριμένης εποχής, και μάλιστα από μια οπτική γωνία την οποία δεν είμαστε υποχρεωμένοι να συμμεριστούμε. Πρέπει, αντίθετα, να διακρίνουμε και εδώ ανάμεσα στον φιλοσοφικό πυρήνα ενός έργου και σε θέσεις, απόψεις ή προτιμήσεις που είναι κατά βάση πολιτικές ή ιδεολογικές, και που δεν συνδέονται άμεσα και άρηκτα με εκείνον τον πυρήνα. Η θεώρηση, λοιπόν, που βρίσκεται στην καρδιά αυτού του πυρήνα είναι ότι το κράτος πραγματώνει την πολι-

τική ελευθερία όταν και στον βαθμό που λειτουργεί ως ένα σύστημα θεσμών οι οποίοι αφ' ενός επιτρέπουν τη διύλιση των υποκειμενικών επιδιώξεων και τη μεταποίησή τους σε συλλογικό αγαθό, ενώ αφ' ετέρου τα υποκείμενα αναγνωρίζουν τις πράξεις αυτού του κράτους ως δικές τους πράξεις και τις επικυρώνουν ως τέτοιες. Αυτή είναι η λειτουργία της περίφημης διαμεσολάβησης καθολικού και επιμέρους: Ανεξάρτητα από τη μορφή του, ένα πολίτευμα παράγει ελευθερία όταν τα άτομα βλέπουν στις κρατικές πράξεις μια μεταποιημένη και θεσμικά επεξεργασμένη συνέχεια της δικής τους βούλησης: δηλαδή μια νέα βούληση που δεν εξυπηρετεί πλέον ιδιοτελή συμφέροντα, αλλά συλλογικές επιδιώξεις.

Οι θεσμοί του κράτους είναι η μία, ορατή πλευρά αυτής της διαμεσολάβησης. Υπάρχει ωστόσο και μια άλλη, η οποία όχι μόνο είναι αόρατη, αλλά επιτελεί πραγματικά τον ρόλο της μόνο στον βαθμό που παραμένει αόρατη. Εννοώ την περίφημη *Sittlichkeit*, όρο που μεταξύ πολλών άλλων έχει αποδοθεί ως «ηθικότητα», «ηθική πραγματικότητα», «κοινωνικό ήθος», και που προτείνω να αποδώσουμε απλά ως «ήθος». Πρόκειται για το σύνολο της πνευματικής πραγματικότητας που μας περιβάλλει: για ένα σύνολο κοινών αντιλήψεων, αξιών, επιθυμιών, προσδοκιών, για μια πραγματικότητα που μας περιβάλλει ως αυτονόητη υπόσταση, χωρίς να την επερωτούμε διαρκώς και χωρίς να μπορούμε (ή να χρειάζεται) να περιγράψουμε αιτιακά τη διαδικασία παραγωγής της.

Η ζωντανή παρουσία του κράτους στα άτομα ονομάζεται *ήθος*. Δικό τους είναι το κράτος, οι νόμοι και οι θεσμοί του· δικά τους είναι τα δικαιώματα, δική τους εξωτερική ιδιοκτησία η φύση του [κράτους], η γη, τα βουνά, ο αέρας και τα νερά – δική τους χώρα και πατρίδα. Η ιστορία αυτού του κράτους, οι πράξεις τους και οι πράξεις των προγόνων τους, είναι δικές τους, ζουν στη μνήμη τους, έχουν δημιουργήσει το παρόν, ανήκουν σε αυτά τα άτομα. Όλα τούτα είναι κτήμα τους, το οποίο όμως συγχρόνως [ως ήθος] τους κατέχει, αποτελώντας την υπόστασή τους, το Είναι τους. Η παράστασή τους πληρούται από αυτό, η βούλησή τους βού-

λεται αυτούς τους νόμους και αυτή την πατρίδα. Αυτό το πνευματικό σύνολο αποτελεί *μία* ουσία, το *πνεύμα* ενός λαού [*Geist eines Volkes*] (ΑΙ, σ. 148).

Το ήθος είναι ό,τι θα χαρακτηρίσαμε *κοινή προ-κατανόηση* των μελών ενός συλλογικού σώματος: είναι ουσιώδες και υποστασιακό, αλλά συγχρόνως «αόρατο» και ανεπερώτητο – κάτι σαν τον αέρα που διαρκώς αναπνέουμε χωρίς να διαστοχαζόμαστε την ύπαρξή του ή να τη θέτουμε υπό ερώτημα. Το ήθος είναι το οξυγόνο που επιτρέπει στο κράτος να αναπτύσσεται και να λειτουργεί ως ζωντανός οργανισμός· αποτελεί μια *διαδικασία εσωτερίκευσης*, από την επιτυχία της οποίας εξαρτάται απόλυτα η ισχύς του κράτους των θεσμών. Χωρίς αυτό το ήθος, το κράτος εκπίπτει σε απλό συνονθύλευμα μηχανισμών· παραμένει εξωτερικό κέλυφος, αδιάφορο για τους πολίτες – ένα σύστημα καταπίεσης ή επιβολής.

Η ΘΛΙΨΗ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ

Ζω και πεθαίνω ως χώρα. Πώς ζει μια χώρα; Πώς πεθαίνει; Κατά τον Χέγκελ, όπως είδαμε, μια χώρα ζει ως ζωντανός οργανισμός που αρθρώνεται σε κρατικούς θεσμούς και τρέφεται από το οξυγόνο του κοινού ήθους. Σε αυτό το ερώτημα απαντά ο Χέγκελ, όταν χαρακτηρίζει το κράτος ως «αυτοσκοπό» πραγματωμένης ελευθερίας. Ο τρόπος με τον οποίο λειτουργεί αυτή η πραγμάτωση εκτίθεται από τον Χέγκελ κυρίως στην πολιτική φιλοσοφία του, την οποία εξέδωσε υπό τον τίτλο *Στοιχεία φιλοσοφίας του δικαίου*. Ακόμη κι εκεί, ωστόσο, η πραγμάτευση του κράτους ολοκληρώνεται με ένα κεφάλαιο που ως θέμα του έχει την «παγκόσμια ιστορία». Ο φιλόσοφος θέλει προφανώς να υπογραμμίσει έτσι ότι η ιστορικότητα διέπει κάθε μορφή διαμεσολάβησης· ότι καμία κρατική μορφή δεν επιλύει με τρόπο αιώνιο και μόνιμο τις εντάσεις που αναπτύσσονται μέσα σε ένα κοινωνικό μόρφωμα· και ότι η ιστορία παραμένει ο έσχατος ορίζοντας παραγωγής και καταστροφής, γενέσεως και φθοράς.

Όταν λοιπόν το ζεύγος κράτους-ήθους γίνεται κεντρικό αντικείμενο πραγμάτευσης της Φιλοσοφίας της ιστορίας, είναι προφανές ότι η εξέτασή του δεν θα γίνει μόνο με

όρους *συγχρονίας* (δηλ. ως αυτοσκοπός πραγματωμένης ελευθερίας) αλλά και (ή κυρίως) με όρους *διαχρονίας*: ως πεπερασμένου δημιουργήματος, προορισμένου να φθαρεί και να καταστραφεί. Ήδη από όσα είπαμε, έχει νομίζω καταστεί φανερός ο βασικός τρόπος φθοράς μιας χώρας: είναι η απόκλιση κράτους και ήθους, και ειδικότερα ο κατακερματισμός του ήθους σε επιμέρους, αλληλοσυγκρουόμενα ήθη. Το ήθος, φυσικά, δεν αποκλείει την πολλαπλότητα: την αίρει, ωστόσο, σε μια ενότητα που επιτρέπει στον καθένα να το αναγνωρίζει ως δικό του, ως κομμάτι του εαυτού του. Όταν όμως μια συλλογικότητα θρυμματίζεται σε πολλές επιμέρους προ-κατανοήσεις, όταν το αυτονόητο καθίσταται επίδικο αντικείμενο, τότε το συλλογικό αυτό σώμα, καθώς και το κράτος που το μορφοποιεί, βρίσκεται μπροστά στη διάλυση και καταστροφή.

Το καταληκτικό κεφάλαιο της Εισαγωγής στα μαθήματα για τη Φιλοσοφία της ιστορίας, υπό τον τίτλο «Ο τρόπος εξέλιξης της ιστορίας», εξετάζει ακριβώς τον τρόπο με τον οποίο η ιστορική εξέλιξη εμπεριέχει αναγκαστικά και μια σειρά θανάτων. Η εξέλιξη στην ιστορία

έχει το χαρακτήρα μιας *βαθμιαίας πορείας* [...] κάθε βαθμίδα, ως διαφέρουσα από τις άλλες, έχει τη δική της ειδική, ιδιαίτερη αρχή. Στην ιστορία, μια τέτοια [διακριτή] αρχή έγκειται στον προσδιορισμένο χαρακτήρα του πνεύματος ενός λαού [Geist eines Volkes]. Ο προσδιορισμένος αυτός χαρακτήρας εκφράζει έτσι, ως συγκεκριμένος, όλες τις πλευρές της συνείδησης και της βούλησης του λαού, ολόκληρης της πραγματικότητάς του· αποτελεί την κοινή φυσιογνωμία της θρησκείας του, της πολιτικής του συγκρότησης, του ήθους, του δικαίου του συστήματος, των ηθών, αλλά και της επιστήμης του, της τέχνης και της τεχνικής του δεξιότητας, του προσανατολισμού της επαγγελματικής του δραστηριότητας (ΑΙ, σ. 172-3).

Τα επιμέρους πνεύματα των λαών αποτελούν έτσι τον τρόπο με τον οποίο το πνεύμα εμφανίζεται ιστορικά και εμπειρικά, εν χώρω και εν χρόνω. Η έννοια του πνεύματος



Ο Δημήτρης Δημητριάδης.

ενός λαού συνδέεται προφανώς στενά με την έννοια του ήθους. Η δεύτερη εκφράζει κυρίως μια οπτική συγχρονίας, παραπέμπει στο τώρα υποδηλώνοντας τη φυσιογνωμία ενός λαού ως πεδίο κρατικής αυτοθέσμησης. Η έννοια του Volksgeist, από την άλλη, εντάσσει τον κάθε λαό ως επιμέρους στιγμή στη διαχρονία της ιστορικής εξέλιξης του όλου πνεύματος.

Ο θάνατος ενός λαού δημιουργεί κατ' αρχάς συναισθήματα θλίψης και απογοήτευσης, για τα οποία ο Χέγκελ δείχνει απέραντη κατανόηση:

Ρίχνοντας μια ματιά γενικά στην παγκόσμια ιστορία, αντικρίζουμε έναν φοβερό πίνακα από πράξεις και μεταβολές, από ατέλειωτα πολυποίκιλα μορφώματα λαών, κρατών και ατόμων σε ασταμάτητη διαδοχή. [...] Άλλοτε μας έλκουν η ομορφιά, η ελευθερία και ο πλούτος, άλλοτε η ενεργητικότητα, μέσω της οποίας ακόμη και το ελάττωμα ξέρει να γίνεται σημαντικό. [...] Η θέα των ερειπίων ενός προγενέστερου μεγαλείου μάς φέρνει ενώπιον της αρνητικής πλευράς αυτής της μεταβολής. Μπροστά στα ερείπια της Καρχηδόνας, της Παλμύρας, της Περσέπολης

και της Ρώμης, ποιος ταξιδιώτης δεν οδηγήθηκε σε σκέψεις για την παροδικότητα των αυτοκρατοριών και των ανθρώπων ή δεν ένιωσε θλίψη για μια αλλοτινή, κραταιά και πλούσια ζωή; (ΑΙ, σ. 180-1)

Γνωρίζει, ωστόσο, ο Χέγκελ ότι το συναίσθημα δεν αποτελεί τρόπο προσέγγισης και κατανόησης της ιστορίας, στον βαθμό που αυτή η κατανόηση αποβλέπει εν τέλει αποκλειστικά και μόνο στη διάγνωση του τρόπου με τον οποίο στην ιστορία πραγματώνεται, με διαφορετικές μορφές και τρόπους, αλλά όλο και πιο αποφασιστικά, η πολιτική ελευθερία. Θα παρακάμψει, λοιπόν, αυτά τα συναισθήματα, και θα επικεντρωθεί στην πρόοδο που συντελείται ενόσω το πνεύμα λαμβάνει τις διαδοχικές μορφές του στα επιμέρους πνεύματα των λαών:

Εξετάζοντας το πνεύμα από αυτή την πλευρά, αναγνωρίζοντας στις μεταβολές του όχι απλώς ανανεωτικές μεταβάσεις που επιστρέφουν στην ίδια μορφή, αλλά επεξεργασίες του εαυτού του με τις οποίες πολλαπλασιάζει το υλικό των δοκιμών του, το βλέπουμε να κάνει ποικίλες απόπειρες στρε-

φόμενο σε ένα πλήθος πλευρών και κατευθύνσεων, να εκτείνεται σε μιαν ανεξάντλητη πολλαπλότητα απολαμβάνοντας εαυτό – καθώς καθένα από τα δημιουργήματά του, στα οποία βρήκε ικανοποίηση, εμφανίζεται εκ νέου απέναντί του ως υλικό που απαιτεί νέα επεξεργασία (ΑΙ, σ. 182).

Είναι προφανές ότι αυτή η εξελικτική πορεία του πνεύματος στην παγκόσμια ιστορία διέρχεται μέσα από μια χορεία γεννήσεων και θανάτων. Μένοντας μακριά από τη χαρά που προκαλεί η γέννηση και τη θλίψη που φέρνει ο θάνατος, ο φιλόσοφος περιορίζεται να εντάξει αυτή την περιοδικότητα στον τρόπο εξέλιξης της όλης ιστορίας και στα αποτελέσματα που παράγει. Με τη γέννηση και τη δράση του στη σκηνή της παγκόσμιας ιστορίας, κάθε λαός αναλαμβάνει τον ρόλο που του ανατίθεται από το ενιαίο, καθολικό πνεύμα. Όταν ο ρόλος αυτός επιτελεστεί, έχει εκπληρωθεί και η αποστολή του λαού εντός της ιστορίας, και πλησιάζει η ώρα του θανάτου του:

Ο βίος ενός λαού οδηγεί έναν καρπό σε ωρίμαση, καθώς η δραστηριότητά του αποβλέπει σε εκπλήρωση της αρχής του.

Αυτός ο καρπός όμως δεν επιστρέφει στους κόλπους του λαού που τον γέννησε και τον ωρίμασε, αλλά μεταβάλλεται σε πικρό ποτήρι [...]. Η πόση του θα σημάνει και τον εκμηδενισμό του λαού, συγχρόνως όμως την ανάδυση μιας νέας αρχής (ΛΙ, σ. 186).

Η ανάδυση αυτή μιας νέας αρχής σημαίνει ότι ο λαός παύει να αποτελεί φορέα προόδου και εξέλιξης, και ότι στο επίκεντρο της ιστορικής κίνησης τίθενται πλέον άλλοι λαοί. Ο λαός πεθαίνει, γεύομενος τους καρπούς της δικής του παραγωγής. Τα αίτια του θανάτου ενός λαού δεν είναι λοιπόν εξωγενή. Οι λαοί δεν πεθαίνουν από εισβολείς. Οι χώρες δεν πεθαίνουν επειδή κάποιος ξένος τις ζηλεύει και τις επιβουλεύεται. Οι χώρες δεν πεθαίνουν ως θύματα διεθνών συνωμοσιών. Οι χώρες πεθαίνουν πάντα μόνες τους.

Τίθεται τότε το ερώτημα: τι κοστίζει στην παγκόσμια ιστορία και στο καθολικό πνεύμα ο θάνατος μιας χώρας; Η απάντηση, νομίζω, είναι προφανής: *Ο θάνατος μιας χώρας δεν κοστίζει στον κόσμο απολύτως τίποτε*. Το πνεύμα πορεύεται στην παγκόσμια ιστορία ενσωματώνοντας ό,τι παρήγαγαν οι προηγούμενοι πολιτισμοί, αλλά χωρίς να χύνει το παραμικρό δάκρυ για τα παρελθόντα μεγαλεία τους. Ο Χέγκελ υιοθετεί τη φράση ποιήματος του Σίλλερ που κάνει λόγο για την «παγκόσμια ιστορία ως παγκόσμιο δικαστήριο», με την έννοια ότι η παγκόσμια ιστορία δεν υπόκειται σε εξωτερικούς κανόνες (δικαιικές ή ηθικές αρχές), αλλά θεσπίζει η ίδια εγγενώς δίκαιο. Μέτρο και κριτήριο της είναι η ίδια η ιστορία· μόνη αυτή (και όχι η ηθική ή τα υποκειμενικά πολιτικά ιδεώδη) κρίνει και αποφασίζει, δικαιώνει ή καταδικάζει.

Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΩΣ ΚΩΜΩΔΙΑ

Μερικές φορές, ωστόσο, υπάρχει και κάτι χειρότερο από τον θάνατο: η ίδια η ζωή – αν αυτή έχει καταστεί αβίωτη. Και τούτο συμβαίνει όταν ο λαός, έχοντας πάψει να επιτελεί οποιονδήποτε ρόλο εντός της ιστορίας, βυθίζεται σε μια κατάσταση όπου η ζωτικότητα του ήθους και της πνευματικής μετοχής καταλύεται. Ένας λαός που έχει ήδη επιτελέσει ό,τι μπορούσε να επιτελέσει κουβαλάει την ύπαρξή του ως κενό περικάλυμμα, ως φλοιό που καλύπτει μια εσωτερική γύμνια

και αποσύνθεση. Σε ένα άλλο έργο του, ο Χέγκελ τονίζει: «κάθε λαός έχει μια και μοναδική φορά τη δυνατότητα να αφήσει εποχή» (βλ. ΛΙ, σ. 210). Η θέση αυτή θα μπορούσε να εγείρει την υπόνοια ενός ακατανόητου δογματισμού. Γιατί άραγε κάθε λαός να έχει μία και μοναδική φορά το δικαίωμα να θέσει τη σφραγίδα του στην ιστορία; Το επιχείρημα του φιλοσόφου είναι προφανώς ότι μια «δευτέρα ευκαιρία» είναι δυνατή μόνο μέσω ενός διαφορετικού Volksgeist, και τούτο θα σημαίνει στην πραγματικότητα τη μετεξέλιξη του λαού σε κάτι άλλο – τη δημιουργία ενός καινούργιου έθνους, μιας άλλης χώρας:

Για να γεννηθεί μια πραγματικά καθολική βλέψη, το πνεύμα του λαού θα έπρεπε να φθάσει στο σημείο να θελήσει κάτι νέο – όμως από πού θα προερχόταν αυτό το νέο; Θα επρόκειτο τότε για μια υψηλότερη, καθολικότερη παράσταση του εαυτού του, για μια υπέρβαση της αρχής του· όμως με αυτόν ακριβώς τον τρόπο δημιουργείται μια περαιτέρω προσδιορισμένη αρχή, ένα νέο πνεύμα (ΛΙ, σ. 183).

Η ιστορική συνέχεια, επομένως, δεν είναι δυνατή παρά ως υποκριτικό εφεύρημα, που επιχειρεί να συγκαλύψει την αδιάφορη ύπαρξη, ή και τον θάνατο, μιας χώρας κι ενός λαού. Η πραγματική, ζωντανή συνέχεια είναι δυνατή μόνο ως άρνηση του παρελθόντος, μόνο ως αναγνώριση του θανάτου και ως υπέρβαση της προηγούμενης αρχής που προσδιόριζε την ύπαρξη και το ήθος του λαού, μόνο ως παραγωγή ενός νέου Volksgeist, που θα διαδεχθεί το νεκρό παλαιό. Η συνέχεια προϋποθέτει τη δημιουργία μιας νέας ταυτότητας, αφού εκδοθεί το πιστοποιητικό θανάτου της παλαιάς, κι αφού αυτή ταφεί οριστικά και με όλες τις πρόπουσες τιμές. Και πάντως, προϋποθέτει την αλλαγή του ονόματος. Με τα λόγια –και πάλι– του Δημητριάδη:

Το όνομα της χώρας άλλαξε. Το νέο δεν θύμιζε σε τίποτα το παλιό... (Πσχ, σ. 41).

Όλα τούτα, φυσικά, δεν αποκλείουν το ενδεχόμενο, κάποτε στην παγκόσμια ιστορία να υπάρξει –ή μήπως υπήρξε κιόλας;– μια χώρα που, έχοντας ήδη κλείσει τον ιστο-

ρικό της κύκλο, έχοντας ήδη επιτελέσει τον όποιο ρόλο της στην παγκόσμια ιστορία, εξακολουθεί να περιφέρει ως ψιμίθια το όνομα και τα ποικίλματα ενός παρελθόντος που δεν αντιπροσωπεύουν τίποτα. Δεν αποκλείεται η ίδια η ύπαρξη μιας χώρας να συνιστά ψεύδος και απάτη, δηλαδή αυταπάτη και εξαπάτηση συνάμα. Δεν αποκλείεται μια χώρα, ένας λαός, ένα κράτος, να περιφέρεται έχοντας περιβληθεί ως προσωπίο τη νεκρική μάσκα ενός σώματος που ξεθάφτηκε και σκυλεύθηκε, που μετατράπηκε σε αποκριάτικη μουτσούνα. Μια χώρα που επαίρεται για τις βαθιές και παλαιές της ρίζες, κι ας έχουν αυτές από καιρό ξεραθεί· μια χώρα που δεν τρέφεται από δικές της παραγωγές, αλλά από τα υγρά του άταφου νεκρού σώματος που κατάφερε να της παροχετευθούν. Θα πρόκειται σίγουρα για μια χώρα που υπάρχει μόνο ως επίπλαστο ιστορικό αποκύημα, ως πλάσμα και δημιουργήμα μιας απώτερης ιστορικής καταγωγής, στην οποία βυθίζεται όλο και πιο βαθιά. Μια χώρα, μάλιστα, που θα επαίρεται για τούτη την ιδιαιτερότητά της, την «ιδιοπροσωπία» και «ιδιουσυστασία» της, θέλοντας με τούτα τα καμώματα να δικαιολογήσει την πνευματική της νέκρα και ασχήμια. Στα καμώματα τούτα, θα πρωτοστατούν πνευματικοί και πολιτικοί ηγέτες σαν εκείνους που περιέγραψε ο Δημητριάδης:

φανατισμένοι λόγιοι [που] έβγαιναν στα μπαλκόνια τους και παρακινούσαν τα σαστισμένα πλήθη ν' απαρνηθούν την ζωή, να τρέφονται μόνο με ρίζες και ν' αναπαράγονται πλαγιάζοντας με ακρωτηριασμένα αγάλματα, μέσα σε μια συναισθηματική κι ιδεολογική παράκρουση όμοια μ' εκείνων που προσπαθούσαν να επέμβουν στην καντή πραγματικότητα για να την αλλάξουν ριζικά εφαρμόζοντας πολιτικά προγράμματα που ήταν επινοήσεις άλλων εποχών (Πσχ, σ. 32)

Αν υπήρχε –αν ποτέ υπάρξει– μια τέτοια χώρα, τι θα έπρεπε να κάνουμε; Αν η ερώτηση τούτη απευθύνεται στη φιλοσοφία, αυτή συνήθως απαντά ότι ρόλος της είναι να ερμηνεύει τον κόσμο, και όχι να τον αλλάζει. Δουλειά της είναι να κατανοεί κι όχι να υποδεικνύει. Ούτως ή άλλως, σύμφωνα με μια

άλλη ρήση του φιλοσόφου Χέγκελ, «η γλαύκα της Αθηνάς αρχίζει το πέταγμά της μόνο προς το σούρουπο»: όταν τα γεγονότα έχουν ήδη συντελεσθεί, όταν οι μάχες έχει κριθεί, όταν ο κονιορτός έχει κατακαθίσει επιτρέποντας τη θέαση του αναδιαμορφωμένου τοπίου. Η φιλοσοφική γνώση είναι πάντοτε *εγγενώς αναδρομική*, και ποτέ προδρομική. Εξαντλεί όμως η φιλοσοφική έννοια το πεδίο του πράττειν και του βίου; Ή, με άλλα λόγια, τι έχει να πει ο φιλόσοφος, όταν ερωτάται, στο πλαίσιο αυτών των διαλέξεων, για τη φιλοσοφία ως τρόπο ζωής; Η συμβολή του φιλοσόφου, εν όψει μιας χώρας που πεθαίνει, δεν μπορεί να επέχει θέση ιατρικής αγωγής. Ο φιλόσοφος δεν μπορεί να αποτρέψει τον θάνατο – είδαμε εξ άλλου ότι τον θάνατο μιας χώρας δεν μπορεί να τον αποτρέψει κανείς. Ο φιλόσοφος δεν πράττει δίνοντας συμβουλές πολιτικο-κοινωνικο-ηθικού περιεχομένου, ούτε προσφέροντας τεχνητή αναπνοή. Ο φιλόσοφος πράττει με την ύψιστη μορφή πράξης που είναι δυνατή: με τη σκέψη. Εκτός από τη φιλοσοφική έννοια, η οποία –επαναλαμβάνω– μόνο στην κατανόηση αποβλέπει, και όχι στην αποτροπή τού ήδη συντελεσμένου, ο φιλόσοφος μπορεί όμως ενδεχομένως να προσφέρει και κάτι άλλο, κάτι που η φιλοσοφία χρησιμοποιεί ήδη από την απαρχή της, όπως την ενσαρκώνει το αρχέτυπο του φιλοσόφου: εννοώ τον Σωκράτη και την ειρωνεία του.

Από τον Σωκράτη έως τον Αντόρνο, η ειρωνεία, ή και το γέλιο, αποτελεί τη στάση που υιοθετεί ο φιλόσοφος προκειμένου να προστατεύσει την αποκλίνουσα συμπεριφορά του. Εξ άλλου και ο Δημητριάδης, στο κέντρο κυριολεκτικά του κειμένου του, κάνει λόγο για τον τρόπο με τον οποίο κλείνει ο ιστορικός κύκλος της χώρας που περιγράφει· η μετάβαση, λέει, γίνεται «μετάκλητα» – και γίνεται «με το γέλιο». ■

¹ Δ. Δημητριάδης: *Πεθαίνω σαν χώρα*. Αθήνα: Άγρα 2003 [στο εξής: Πσχ].

² Στο «Προλόγισμα» στην πρώτη έκδοση: *Πεθαίνω σα χώρα*. Αθήνα: Λέσχη 1979, σ. 9.

³ Χέγκελ: *Ο Λόγος στην ιστορία. Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*. Μετάφραση - Προλεγόμενα - Ερμηνευτικά σχόλια: Π. Θανασάς. Αθήνα: Μεταίχμιο 2006 [στο εξής: ΛΙ].