



Η ΔΙΑΡΚΗΣ ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΟΝΔΥΛΗ

Επιστημονικό Συνέδριο στη μνήμη του
Παναγιώτη Κονδύλη
(1943 - 1998)

Αρχαία Ολυμπία
26-28 Ιανουαρίου 2018

Επιμέλεια
Κώστας Τζαβάρας

Πρόλογος
Κωνσταντίνου Αν. Τασούλα
Προέδρου της Βουλής των Ελλήνων

Η ΔΙΑΡΚΗΣ ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΟΝΔΥΛΗ

Επιστημονικό Συνέδριο
στη μνήμη του Παναγιώτη Κονδύλη (1943-1998)

Αρχαία Ολυμπία, 26-28 Ιανουαρίου 2018

Επιμέλεια: Κώστας Τζαβάρας

Α΄ Έκδοση: Φεβρουάριος 2022

Εκτύπωση-Βιβλιοδεσία: Διεύθυνση Εκδόσεων &
Εκτυπώσεων της Βουλής των Ελλήνων

© Βουλή των Ελλήνων

ISBN: 978-960-560-217-8

Η ΔΙΑΡΚΗΣ ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΟΝΔΥΛΗ

Επιστημονικό Συνέδριο
στη μνήμη του Παναγιώτη Κονδύλη (1943-1998)

Αρχαία Ολυμπία, 26-28 Ιανουαρίου 2018

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
Κώστας Τζαβάρας

ΠΡΟΛΟΓΟΣ
Κωνσταντίνου Αν. Τασούλα
Προέδρου της Βουλής των Ελλήνων

ΒΟΥΛΗ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ

ΑΘΗΝΑ 2022



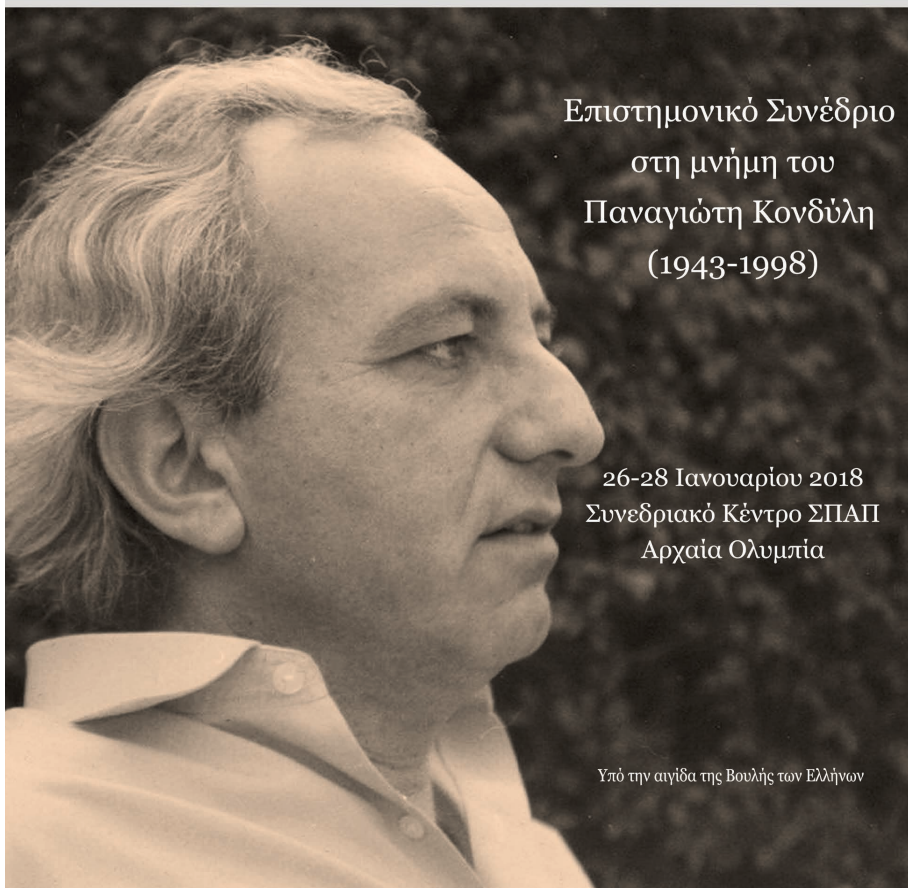
ΔΗΜΟΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΟΛΥΜΠΙΑΣ

«Η διαρκής επικαιρότητα της σκέψης του
Παναγιώτη Κονδύλη»

Επιστημονικό Συνέδριο
στη μνήμη του
Παναγιώτη Κονδύλη
(1943-1998)

26-28 Ιανουαρίου 2018
Συνεδριακό Κέντρο ΣΠΑΠ
Αρχαία Ολυμπία

Υπό την αιγίδα της Βουλής των Ελλήνων



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος του Προέδρου της Βουλής των Ελλήνων κ. Κωνσταντίνου Αν. Τασούλα	11
ΗΛΙΑΣ ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ	
Σκόρπια ίχνη σε παράμερο τόπο. Ο Παναγιώτης Κονδύλης και η νεοελληνική ιδεολογία	15
ΜΑΝΟΣ ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ	
Η παγκοσμιοποίηση ως ιδεολογική κατασκευή και το φθίνον έθνος	41
ΓΙΩΡΓΟΣ ΚΑΡΑΜΠΕΛΙΑΣ	
Η διαμόρφωση των πολιτικών ιδεών του Παναγιώτη Κονδύλη	51
ΓΙΑΝΝΗΣ Α. ΤΑΣΟΠΟΥΛΟΣ	
Το έργο του Παναγιώτη Κονδύλη «Συντηρητισμός» και το αυστηρό Σύνταγμα	93
ΒΑΣΙΛΗΣ ΒΟΥΤΣΑΚΗΣ	
Ο Παναγιώτης Κονδύλης ενώπιον του δικαστή. Μια άσκηση	105
ΙΩΑΝΝΑ ΤΣΙΒΑΚΟΥ	
Η φιλία: Από τον Αριστοτέλη στον Κονδύλη	135
ΜΙΧΑΛΗΣ ΠΑΡΟΥΣΗΣ	
Ο Παναγιώτης Κονδύλης περί Αξιοπρέπειας	147
ΓΙΩΡΓΟΣ ΞΗΡΟΠΑΪΔΗΣ	
Ου φονεύσεις. Η απορητική σχέση ηθικής και πολιτικής: Κονδύλης, Schmitt και Levinas	161
ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΑΡΑΚΛΑΣ	
Ό μακιαβελλικός Κονδύλης	215

ΓΙΩΡΓΟΣ Α. ΕΥΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ

Ισχύς και Απόφαση– Ο Αντώνης Λαυραντώνης
πριν από τον Carl Schmitt 233

ΦΙΛΙΠΠΟΣ Κ. ΒΑΣΙΛΟΓΙΑΝΝΗΣ

Περιγραφική θεωρία της απόφασης και μεταθητική 253

ΘΑΝΟΣ ΣΑΜΑΡΤΖΗΣ

Ελευθερία, δύναμη και ηδονή στον Παναγιώτη Κονδύλη 279

ΛΕΩΝΙΔΑΣ ΣΤΑΜΑΤΕΛΟΠΟΥΛΟΣ

Ο Παναγιώτης Κονδύλης ως ιστορικός των ιδεών
και ορισμένα ερωτήματα γύρω από τις έννοιες
της ισχύος και της απόφασης 295

ΠΑΝΑΓΙΩΤΑ ΒΑΣΣΗ

Το μέλλον της δημοκρατίας και της πολιτικής (Στοχασμοί
για τη μαζική δημοκρατία στον Παναγιώτη Κονδύλη
και τον Κώστα Παπαϊωάννου) 319

ΚΩΣΤΑΣ ΤΖΑΒΑΡΑΣ

Παναγιώτης Κονδύλης και πολιτική συγκυρία: Παρέμβαση 333

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ (ΜΑΚΗΣ) ΜΠΑΛΑΟΥΡΑΣ

Ο Κονδύλης, ένας μαχητικός Ευρωπαίος διανοητής 339

ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΡΟΥΣΣΟΠΟΥΛΟΣ

Παναγιώτης Κονδύλης και πολιτική συγκυρία: Παρέμβαση 347

ΟΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ

Βασιλόγιαννης Φίλιππος, Αναπλ. Καθηγητής ΕΚΠΑ

Βάσση Παναγιώτα, Δρ. Φιλοσοφίας ΕΚΠΑ, Συγγραφέας

Βουτσάκης Βασίλης, Επίκ. Καθηγητής ΕΚΠΑ

Ευαγγελόπουλος Γιώργος, Δρ. Διεθνών Σχέσεων (LSE)

Καραμπελιάς Γιώργος, Εκδότης

Μπαλαούρας Γεράσιμος (Μάκης), Βουλευτής

Ξηροπαΐδης Γιώργος, Καθηγητής ΑΣΚΤ

Παπαγιαννόπουλος Ηλίας, Επίκ. Καθηγητής Πανεπιστημίου Πειραιώς

Παρούσης Μιχάλης, Αναπλ. Καθηγητής Πανεπιστημίου Πατρών

Ρουσόπουλος Θεόδωρος, πρώην Υπουργός, πρώην Βουλευτής, Καθη-
γητής European University Cyprus, Δρ. Ιστορίας The University of
Edinburgh

Σαμαρτζής Θάνος, Εκδότης

Σταματελόπουλος Λεωνίδας, υποψ. Δρ. Φιλοσοφίας (ΑΠΘ)

Στεφανίδης Μάνος, Αναπλ. Καθηγητής ΕΚΠΑ

Τασόπουλος Γιάννης, Καθηγητής ΕΚΠΑ

Τζαβάρας Κωνσταντίνος, Βουλευτής, πρώην Υπουργός

Τσιβάκου Ιωάννα, Ομότ. Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Φαράκλας Γιώργος, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το επιστημονικό συνέδριο στη μνήμη του ολύμπιου διανοητή Π. Κονδύλη, που έλαβε χώρα στις 26-28 Ιανουαρίου 2018, στην Αρχαία Ολυμπία, με συνδιοργανωτές τη Βουλή των Ελλήνων (Προεδρία Ν. Βούτση) και τον ομώνυμο Δήμο της Πελοποννήσου, είχε ως τίτλο τη «Διαρκή επικαιρότητα της σκέψης του Παναγιώτη Κονδύλη» και πράγματι οι ομιλητές του συνεδρίου, πανεπιστημιακοί και πολιτικοί, με τις αξιόλογες και πολύ ενδιαφέρουσες τοποθετήσεις τους ανέδειξαν την πάντα ζωντανή και γόνιμη επίδραση της σκέψης του Παναγιώτη Κονδύλη στους σύγχρονους προβληματισμούς.

Ο Παναγιώτης Κονδύλης, Έλληνας διανοούμενος, φιλόσοφος, συγγραφέας, μεταφραστής και στοχαστής της μεταπολεμικής Ελλάδας, παρέμεινε καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του συνεπής και βαθιά σκεπτόμενος μελετητής της πολιτικής θεωρίας και της πολιτικής επιστήμης εν γένει, αλλά και πολλών ακόμα κοινωνικών επιστημών, όπως η φιλολογία, η ιστορία, η φιλοσοφία και η κοινωνιολογία του Δικαίου. Ο Π. Κονδύλης ήταν μαρξιστής, μεταμαρξιστής και ταυτόχρονα *contra omnes* διανοητής, που μέσα από τα πολύτιμα και πολύτομα έργα του μελέτησε την έννοια της κρίσης, την κοινωνική συμπεριφορά, τα πολιτικά συστήματα, τη φιλοσοφία και την εξέλιξη της σκέψης στον 20ό αιώνα, με σαφείς επιρροές από τον Marx και τον Weber.

Οι σπουδές του στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, στα Πανεπιστήμια της Φρανκφούρτης και της Χαϊδελβέργης τον οδήγησαν στην απόκτηση του διδακτορικού του τίτλου, ενώ για την εκπόνηση του διδακτορικού του ασχολήθηκε ενδελεχώς με την γένεση της

διαλεκτικής και την «ανάλυση του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και της πνευματικής ανάπτυξης των Χαίλντερλιν, Σέλλινγκ και Χέγκελ έως το 1802». Το πρωτοποριακό στοιχείο της διδακτορικής του διατριβής αναγνωρίστηκε και συνίσταται κυρίως στη διαφώτιση της προϊστορίας του μαρξισμού και την εξέλιξη της φιλοσοφίας και της ιστορίας του. Εκδόθηκε λίγο αργότερα από τον εκδοτικό οίκο της Στουτγκάρδης Klett-Cotta, ως απάντηση στις αντιδράσεις των Γερμανών ιδεαλιστών, στη μέτρια βαθμολογία την οποία έλαβε για τη διατριβή του και στην απόρριψη από τον ελληνικό ακαδημαϊκό χώρο. Η ρηξικέλευθη σκέψη του και η αποτύπωσή της στην διδακτορική του διατριβή δέχτηκε σκληρή κριτική από μέρος του ακαδημαϊκού χώρου και αυτό τον πείσμωσε και τον οδήγησε στη συγγραφή πολλών ακόμα βιβλίων που δέχτηκαν αντίστοιχη ή και σκληρότερη κριτική. Έλαβε όμως γι' αυτά τα βιβλία, βραβεία, όπως και τιμές για την πρωτοποριακή του σκέψη, με την αναγόρευσή του ως εταίρου του Ιδρύματος Ανωτάτων Σπουδών του Βερολίνου. Το 1991, επίσης, του απονεμήθηκε το Μετάλλιο Γκαίτε και το Βραβείο Χούμπολτ (Humboldt), ενώ το 1994-1995 υπήρξε υπότροφος του Ινστιτούτου Ανωτέρων Σπουδών Βερολίνου. Η αγάπη του για τη μελέτη τον οδήγησε στη συγγραφή πλήθους επιστημονικών, αυτοτελών μελετών, άρθρων και μεταφράσεων από τα γερμανικά στα ελληνικά.

Ο Π. Κονδύλης ασχολήθηκε εκτενώς με τα ζητήματα που αντιμετώπιζε το ελληνικό πολιτικό σύστημα, με τα λάθη και τις ανεπάρκειές του. Ασχολήθηκε εκτενώς με την οικονομία, την εργασία, τη δημοσιοϋπαλληλική τάξη, την αξιολόγηση και την επαγγελματική επιμόρφωση. Το εύρος και το βάθος της σκέψης του επεκτάθηκε στην αναποτελεσματικότητα και στην εξυγίανση των «κακών κειμένων» της (υπερ)κατανάλωσης σε υλικά και άυλα αγαθά. Παράλληλα, ήδη από το 1990, είχε προβλέψει το χάσμα που θα εδημιουργείτο πολλά χρόνια αργότερα στην ελληνική κοινωνία και οικονομία από την τάση αυτή του υπερκαταναλωτισμού. Ο ίδιος

άσκησε κριτική στο σύνολο του ελληνικού πολιτικού συστήματος, στις ανεπάρκειες που προέκυπταν σε διάφορους τομείς τόσο της Δεξιάς, όσο και της Αριστεράς, διατήρησε έναν καταγγελτικό λόγο και μια κριτική στάση απέναντι στις κοινωνικές και πολιτικές παθογένειες της Ελλάδας, ενώ η κρίση που επήλθε, θεωρεί ότι είχε πέρα από την οικονομική, επίσης, θεσμική και πολιτισμική συνιστώσα.

Οι μελέτες, η σκέψη και οι ιδέες του Π. Κονδύλη παραμένουν ζωντανές μετά το θάνατό του και είναι αξιομνημόνευτες για την πρωτοποριακή και κριτική σκέψη, η οποία εκφράστηκε στις εποχές αυτές, μέσα από τις καλοδουλεμένες θέσεις του. Για όλους αυτούς τους λόγους, η έκδοση των πρακτικών αυτού του συνεδρίου για τον Κονδύλη έχει τη δική της αξία και χρησιμότητα. Με την ευκαιρία αυτή θα ήθελα να συγχαρώ τους συντελεστές της πρωτοβουλίας της διοργάνωσης του Επιστημονικού Συνεδρίου που διεξήχθη στη μνήμη του Παναγιώτη Κονδύλη, υπό την Αιγίδα της Βουλής των Ελλήνων, και να ευχηθώ η έκδοση αυτή να αποτελέσει παιδευτική συντροφιά για τους αναγνώστες.

Κωνσταντίνος Αν. Τασούλας
Πρόεδρος της Βουλής των Ελλήνων

Σκόρπια ίχνη σε παράμερο τόπο.
Ο Παναγιώτης Κονδύλης και η νεοελληνική ιδεολογία

1

Στην Εισαγωγή της ελληνικής έκδοσης του βιβλίου του για την παρακμή του αστικού πολιτισμού, στο κείμενο δηλαδή με την περιεκτικότερη τοποθέτηση του Κονδύλη γύρω από το ζήτημα της «νεοελληνικής ιδεολογίας», σύμφωνα με μια ορολογία που υιοθετεί ο ίδιος,¹ το πεδίο της τελευταίας κατανέμεται κυρίως σε δύο συμβολικά σχήματα. Αυτά θα συγκροτούσαν από κοινού το πλέγμα του λεγόμενου ελληνοκεντρισμού, τον οποίο ο Κονδύλης θεωρεί έναν «κοινό παρονομαστή» και μάλιστα, αργότερα στο ίδιο κείμενο, ένα «σχεδόν πλήρες ευρετήριο της νεοελληνικής ιδεολογίας». Ωστόσο τα δύο αυτά σχήματα, οι δύο εκδοχές του ελληνοκεντρισμού κι επομένως της νεοελληνικής ιδεολογίας, δεν παύουν, για τους ίδιους λόγους, να συνιστούν επίσης ένα πεδίο μάχης για την κυριαρχία, πολιτική, κοινωνική και ιδεολογική, στο νεοελληνικό πεδίο (31, 37).

Ο Κονδύλης θα θελήσει, στο κείμενο που διαβάζουμε, να τοποθετηθεί πέρα από αυτό το πεδίο μάχης, να σκεφτεί από αλλού. Άραγε θα βρεθεί πράγματι σε μια τέτοια, αλλότρια περιοχή – θα βρεθεί μήπως πέρα από κάθε νεοελληνική μάχη, όπως θα το είχε κάποτε θελήσει; Αλλά που θα βρισκόταν κανείς τότε, αν αυτό το πέρα, το έξω, το αλλού, δεν συνιστά ακόμα μια παραλλαγή ή μια μεταμφίεση των ίδιων μαχόμενων δυνάμεων του μέσα; Ενδεχομένως θα είχε εισέλθει σε μια καθαρή περιγραφικότητα που θα παραιτούνταν από τις αξιώσεις και τους εγγενείς κινδύνους των ιδεών και του στοχασμού, παραίτηση που κάποτε (ξανά κάποτε κι ενμέρει) μοιάζει να απηχεί τις προθέσεις του Κονδύλη. Θα έπρεπε λοιπόν, σε μια τέτοια περίπτωση, να εγκαταλείψει το ίδιο το νεοελληνικό πεδίο εγγένει; Ή θα βρισκόταν απεναντίας σε μια διαφορετική περιοχή στο εσωτερικό του – σε μια που δεν θα αναπαρήγαγε τις ίδιες δυνάμεις αλλά,

αντιθέτως, θα διέκοπτε ένδοθεν την εκδίπλωσή τους για να αναχθεί σε κάτι καταγωγικότερο από αυτές, καταγωγικότερο της ιδεολογίας; Ποια θα ήταν εντέλει η σχέση του Κονδύλη με μια τέτοια νεοελληνική περιοχή; Η τροχιά της ανάλυσής μας καθορίζεται από αυτά τα ερωτήματα.

Ξεκινώντας, θυμίζω ότι ο Κονδύλης συνδέει την πρώτη εκδοχή ελληνοκεντρισμού με τον ευρωπαϊκό κλασικισμό και τον ανθρωπισμό, ρεύματα με τα οποία είναι συνυφασμένες οι απαρχές της νεωτερικότητας. Η θεωρητική επεξεργασία αυτής της χρονικά πρώτης μορφής της νεοελληνικής ιδεολογίας εμφανίστηκε στα προεπαναστατικά παροικιακά κέντρα της Ευρώπης ιδιαίτερα σε κύκλους εμπόρων, μέσα σε μια ατμόσφαιρα καθορισμένη από τις ιδέες του Διαφωτισμού. Η ελληνολατρία πήρε εδώ τη μορφή της αρχαιολατρίας κι αυτή εισήγαγε στον ελληνόφωνο κόσμο, από τον 18ο αιώνα κι έπειτα, την «αστικοεθνική ιδεολογία» μαζί με την πρώτη μορφή σύγχρονης εθνικής συνείδησης. Ωστόσο, η μεταφύτευση του αστικού στοιχείου περιορίστηκε σε έναν μεσιτικό ρόλο από τον οποίο έλειψε η δημιουργική πρόσληψη, δηλαδή η πραγματική εμπλοκή στην πνευματική του μοίρα. Απέμεινε έτσι επιφανειακό κι αποσπασματικό, ένα δάνειο που δεν αντηχούσε, άρα ούτε και δέσμευε εσωτερικά, ανήμπορο εντέλει να εισχωρήσει στα ενδότερα της νεοελληνικής κοινωνίας και των ανθρωπολογικών και ψυχικών δομών της. Ο Κονδύλης θα κάνει λόγο ξανά και ξανά για τις εγχώριες νοοτροπίες, σημαντικότερη όμως είναι η αναφορά του, ήδη στις πρώτες γραμμές του κειμένου, στις «άμεσες υπαρξιακές και βιωματικές αναφορές» του αστικού πολιτισμού (11), απέναντι στις οποίες ο νεοελληνικός βίος με τις δικές του αναφορές θα είχε παραμείνει ριζικά ξένος.

Εύλογη ήταν, ως εκ τούτου, για τον Κονδύλη η μετεπαναστατική μετεξέλιξη του ελληνοκεντρισμού με κριτήρια προ-αστικά και πατριарχικά. Οι ριζοσπαστικές όψεις του αστικού, αρχαιολατρικού ελληνοκεντρισμού δίνουν τώρα τη θέση τους στην κατασκευή (όρος που επανέρχεται ως σταθερό μοτίβο στην κονδυλική ανάλυση) της αδιάσπαστης συνέχειας της ελληνικής Ιστορίας, με κριτήρια φυλετικά και άλλοτε πολιτισμικά. Σε αυτή την δεύτερη μείζονα εκδοχή νεοελληνικής ιδεολογίας, το ελληνικό και το χριστιανικό πνεύμα θα συγκροτούσαν μια ουσιώδη ενότητα – ιδέα που, στις πολλαπλές παραλλαγές της, επέτρεψε

την κρίσιμη συμπερίληψη του Βυζαντίου στην ελληνική Ιστορία αποκαθιστώντας επιπλέον ιδεολογικά και ιστορικά την Εκκλησία. Μολονότι τα δύο συστατικά του «ελληνοχριστιανικού υβριδίου» (36) εφεξής συχνά θα αυτονομούνταν υπηρετώντας διακριτούς κοινωνικούς και ιδεολογικούς σκοπούς, εντούτοις η αυτονόμηση αυτή λάμβανε χώρα στο εσωτερικό του νέου πεδίου που είχε πλέον διαμορφωθεί από τον συνδυασμό τους. Είτε με προτιμήσεις δημοκρατικές, είτε με συμπάθειες αυταρχικές και δικτατορικές, συνηγορώντας σε δόγματα φυλετικά και φιλοφασιστικά με αντισλαβική αιχμή, άλλοτε πάλι σε σοσιαλιστικές ιδέες – η επίκληση ενός εξιδανικευμένου παρελθοντικού Ελληνισμού ήταν κατά κανόνα συστατική.

Εσωτερικά διαφοροποιημένος στάθηκε ο θεολογικά προσανατολισμένος ελληνοκεντρισμός επίσης, εφόσον κάποτε υπερασπίζεται πατριαρχικές κοινωνικές αντιλήψεις, ενώ άλλες φορές πάλι, υιοθετώντας και παραλλάσσοντας μοτίβα των σλαβόφιλων του 19ου αιώνα, διατυπώνει σχήματα μιας πολιτισμικής εναντίωσης στη νεωτερικότητα. Σύμφωνα με αυτό το πλέγμα ιδεών, στη νοησιарχία, στον ατομικισμό κι εντέλει στον υλισμό της Δύσης αντιτάσσεται η κληρονομιά μιας διαφορετικής μεταφυσικής θεώρησης και, αντίστοιχα, άρθρωσης των κοινωνικών σχέσεων· αντιτάσσεται η θεμελιωτική μνήμη μιας άλλης κοινότητας, όσο και μιας άλλης δομής της προσωπικής ταυτότητας. Ένα ορισμένο συλλογικό υποκείμενο, ο «λαός» και οι εκάστοτε προνομιακοί φορείς του, θα διέτρεχε εδώ ενδόμυχα τον ιστορικό χρόνο, παραμένοντας δήθεν προστατευμένο από νεότερους κατακερματισμούς, άθικτο στον ιστορικό ψυχικό και πνευματικό του πυρήνα. Από εδώ απορρέει δε η μοιραία διάσταση μεταξύ κράτους κι έθνους, διαπιστώνει ο Κονδύλης, ένα ακόμα σύμπτωμα του ελληνοκεντρισμού, ο οποίος δεν θα είχε πάψει να σκιαμαχεί εναντίον της νεωτερικότητας την ίδια ώρα που εκτελώνιζε, συχνά υπόρρητα, σύγχρονες αυτοκριτικές της.

Για τη θεώρηση του Κονδύλη το κρισιμότερο είναι ότι ο ελληνοκεντρισμός παρέμενε, παρά τα κρυφά δάνεια, σε απόσταση από τις εσωτερικές προϋποθέσεις της νεωτερικής αυτοκριτικής. Ωστόσο, όλο το ζήτημα για την παρούσα μελέτη θα ήταν πως αυτή η απόσταση απέδιδε ήδη έναν ελιγμό και λιγότερο μια πραγματικότητα – όχι πια κάτι πρωτο-

γενές, αλλά στο εξής μια δευτερογενή κατασκευή. Πως εντέλει όλα παίζονταν εξ αρχής στη σκηνή ενός ορισμένου νεωτερικού δράματος και πως αυτή η σκηνή, πρωτογενής, καταγωγική ακριβώς επειδή έφερε εντός της κρίσιμες μορφές πολιτισμικής ετερότητας, αποτελεί την καρδιά της νεοελληνικής συνθήκης. Το «νέο-» του νεοελληνικού υποδηλώνει πως αυτό αποκάλυπτε κάτι που, μέσα του, διέφευγε συνάμα σε έναν άλλο χρόνο, πάντα ήδη χαμένο σαν μια μυθική ενότητα και αυτάρκεια του εαυτού. Διαφυγή του απλώς ελληνικού, του πρωτότυπου δηλαδή, η οποία ίδρυε ήδη τη νεότερη Ελλάδα στη νεωτερική της μοίρα και τη διαμεσολαβούσε αναπόφευκτα, όχι δίχως ένα ορισμένο πένθος, από τις περιπέτειες του ευρωπαϊκού πνεύματος. Ιδιαίτερα από τις περιπέτειες μιας δύσκολης ιστορικής αυτεπίγνωσης της νεότερης Ευρώπης. Εκείνες που η νεότερη Ελλάδα, διαψεύδοντας με τη σειρά της τη φαντασίωση πως θα ήταν μια θεμελιωτική εξαίρεση του νεωτερικού κανόνα, ένας άμεσος κληρονομικός εκπρόσωπος της αρχαιότητας στο παρόν· εκείνες, λοιπόν, τις περιπέτειες που μια ορισμένη «Ελλάδα» στην πραγματικότητα προωθούσε και κορύφωνε. Μέσα σε αυτούς τους αλληπάλληλους κατοπτρισμούς του ελληνικού και του ευρωπαϊκού, ή των φαντασιώσεών τους, η Ελλάδα θα απέμενε εντέλει και η ίδια δίχως συμβολικό θεμέλιο. Μολονότι δεν μπορούμε να ακολουθήσουμε σε αυτήν τη μελέτη έναν τέτοιο αστερισμό σκέψεων με όλη την απαραίτητη αυστηρότητα και διεξοδικότητα, ωστόσο αυτός, ο οποίος βρίσκεται στο κέντρο της και στον οποίο θα επιστρέψουμε αργότερα, μετατοπίζει όλες τις επιμέρους αναλύσεις σε ένα διαφορετικό ερμηνευτικό πλαίσιο.

Ακολουθώντας την γραμμή κριτικής του Κονδύλη βρίσκει κανείς συχνά, ιδιαίτερα στη θεολογικά προσανατολισμένη εκδοχή του ελληνοκεντρισμού, μια κρύπτη ή μια συμβολική κιβωτό που αυτοδικαιώνεται καθώς επικαιροποιείται διαμέσου νεωτερικών σχημάτων. Μια τέτοια επικαιροποίηση, που παραπέμπει δομικά στην πρόχειρη πρόσληψη του αστικού παραδείγματος, σε μια βαθύτερη άρνηση πρόσληψης, αποτυπώνοντας έτσι ένα ευρύτερο φαινόμενο, δεν θα συνιστούσε παρά έναν μηχανισμό διαρκούς ανάκλησης κι επιβεβαίωσης του ιδίου. Επιβεβαίωσης διαμεσολαβημένης από όσα το διαρρηγνύουν ή το υπερβαίνουν, από μια εργαλειακή χρήση των τελευταίων για την ακρίβεια, χρήση με την οποία η ετερότητά τους, αντίθετα προς ό,τι μοιάζει με μια κατάφαση ή πρό-

σληψή της, απορροφάται και καταργείται. Ένας τέτοιος μηχανισμός δεν υπηρετεί εντέλει παρά τη διαρκή αποφυγή της έκθεσης στον ιστορικό χρόνο και στον μετωρισμό όσων ζουν στη σκιά του. Αυτά, η έκθεση κι ο μετωρισμός, που συνιστούν τον όρο της δυνατότητας για κάθε πρόσληψη και μαζί ό,τι δεν σταματά να διαλάμπει μέσα στην πρόσληψη όσο αυτή συντελείται· αυτά, λοιπόν, μοιάζουν να υποδεικνύουν το μείζον τραύμα που προσπαθεί να απωθήσει ή να παρακάμψει η νεοελληνική ιδεολογία. Εκείνο, επομένως, που αποτελεί την ίδια στιγμή το κρυφό της κέντρο – τη σκηνή για την οποία έγινε λόγος νωρίτερα.

Μολονότι η ανάλυση του Κονδύλη κατατείνει σε μια ενιαία επίκριση του ελληνοκεντρισμού με κριτήριο την ανιστορική και ψευδαισθητική αναπαράσταση του συλλογικού εαυτού, δεν παραμένει ωστόσο αυστηρά περιγραφική ή ουδέτερη. Δεν θα μπορούσε, για λόγους που είναι ουσιώδεις και ρητά εκπεφρασμένοι. Σε συνέντευξη του 1998 ο Κονδύλης δήλωνε πως δεν διανοούνταν καν να αμφισβητήσει προς τα έξω ή να αποκρύψει από τον εαυτό του τους «υπαρξιακούς δεσμούς» που τον συνέδεαν με την Ελλάδα υπερβαίνοντας ένα αποκλειστικά θεωρητικό ενδιαφέρον γι αυτήν.² Όμως το ζήτημα εδώ είναι ακριβώς η σύνδεση εκείνων των δεσμών με τη θεωρητική σκέψη του, είναι η φυσιογνωμία αυτής της ειδικής σύνδεσης και των προεκτάσεών της, ρητών ή μη. Στην ίδια συνέντευξη, ο Κονδύλης έλεγε πως για το κείμενο που κουβεντιάζουμε εδώ χρησιμοποιήθηκαν ενμέρει σημειώματα και προσχέδια από την εποχή των φοιτητικών του χρόνων, ενώ σε άλλη συνέντευξη της ίδιας χρονιάς δεν παρέλειπε να υπογραμμίσει, με ασυνήθιστη θέρμη, το ενδιαφέρον που θα παρουσίαζε μια πληρέστερη μελλοντική διερεύνηση των ιδεών οι οποίες καθόρισαν τις διαδρομές της νεοελληνικής ιδεολογίας στη διάρκεια των δύο τελευταίων αιώνων.³ Ο Κονδύλης θεωρούσε πως από αυτό το ερευνητικό πεδίο δεν έλειπε στις μέρες του μόνο η επαρκής συσσώρευση υλικού, αλλά και τα εννοιολογικά εργαλεία που θα ήταν αρκετά εκλεπτυσμένα ώστε να ανασυνθέσουν με φαντασία, όπως γράφει, ίχνη «σκόρπια και συχνά δυσδιάκριτα».⁴ Σε αυτή την επικράτεια ιχνών σκόρπιων και δυσδιάκριτων θα επιστρέψω και θα επιμείνω, αναγνωρίζοντας στα λόγια του Κονδύλη μια βαθύτερη σημασία. Για την ώρα αρκούμε να σημειώσω τη σταθερότητα και τη βαρύτητα που είχε μέσα

στο χρόνο το ενδιαφέρον του γι αυτήν στο μεταίχμιο της θεωρίας και των υπαρξιακών δεσμών, αλλά και το γεγονός, επίσης, της σταθερής επιμονής σε ό,τι μοιάζει να συνιστά, ήδη από πολύ νωρίς, τις αποκρυπταλλωμένες απόψεις του για τα ζητήματα αυτά.

Στο επίπεδο των διακηρυγμένων προθέσεων, καταρχάς, ο συνδυασμός υπαρξιακού και θεωρητικού οδήγησε τον Κονδύλη στη θέση ενός που χαράσσει ό,τι ο ίδιος αντιλαμβάνοταν ως «ψύχραιμο τρίτο δρόμο για τη σύλληψη μιας εθνικής στρατηγικής», πέρα από την ελληνοκεντρική παραδοσιολατρία αφενός και τις εκδοχές ενός εκσυγχρονισμού που απλουστεύει και εξωραΐζει τη σύγχρονη Δύση αφετέρου. Αυτές είναι, για τον Κονδύλη, οι δύο ιδεολογικές θέσεις που κυριαρχούν στην Ελλάδα των ημερών του και αμφότερες αγνοούν, στα μάτια του, την πραγματική φυσιογνωμία της νεότερης και σύγχρονης Δύσης, όσο και τον χαρακτήρα της νεοελληνικής κοινωνίας. Αγνοούν τις δυνάμεις που διαμορφώνουν τον σύγχρονο πλανητικό κόσμο στην πολυπλοκότητά του, αλλά και την ιδιοσυστασία, εξίσου, του επαρχιακού, περιθωριακού κόσμου μέσα στον οποίο διαβιούν οι φορείς τους. Αν τέτοιες αρνητικές όψεις καθορίζουν την αβελτηρία της νεοελληνικής αυτοκατανόησης, ο Κονδύλης θέλει απεναντίας τη δική του σκέψη γύρω από τη νεότερη Ελλάδα να διέπεται όχι μόνο από κριτική διαύγεια έναντι των εξιδανικεύσεων, αλλά κι από «θετική και εποικοδομητική πρόθεση, ικανή να κρυσταλλωθεί σε συγκεκριμένες προτάσεις και πράξεις».⁵

Επιστρέφοντας στην Εισαγωγή, θα τον βρούμε να γίνεται πιο συγκεκριμένος ως προς το γενικό πλαίσιο των προθέσεων και των προτάσεων που είχε κατά νου. Ο αστικός πολιτισμός, γράφει ο Κονδύλης, αυτός που δεν κατάφερε ποτέ να στεριώσει στην Ελλάδα, είχε νωρίτερα φέρει στην Ευρώπη «μια νέα θετική αντίληψη για την οργάνωση της ζωής και μια ρωμαλέα νέα κοσμοθεωρία» (11). Θετικότητα και ρώμη, εργαλειακός λογισμός και τεχνικό πνεύμα (16, 19) – όσα, λοιπόν, χαρακτηρίζουν την αστική στάση απέναντι στην Ιστορία και στο Πολιτικό, είναι τα ίδια εκείνα που διεκδικεί ο Κονδύλης για τον εαυτό του και την παρέμβασή του στη νεοελληνική σκηνή του δημόσιου στοχασμού. Ο μελετητής του έργου του αναγνωρίζει εδώ ατόφια ήδη τη φωνή της πρώτης σημαντικής δημοσίευσής του, εκείνης για τον Μακιαβέλι – αλλά όχι απλώς τη φωνή. Η συνάφεια είναι βαθύτερη και μας ενδιαφέρει.

2

Μια θεμελιώδης ετερογένεια διασχίζει για τον Κονδύλη το μακιαβελικό έργο. Αν από τη μια πλευρά ο Μακιαβέλι εισηγείται μια νέα πολιτική ιστοριογραφία που θα έθετε στον εαυτό της επιστημονικά κριτήρια, από την άλλη παραμένει εντούτοις υπαρξιακά δεσμευμένος στη Φλωρεντία της εποχής του. Έτσι, ούτε η ερμηνευτικά καθιερωμένη εικόνα του ως ψυχρού τεχνικού της πολιτικής είναι ακριβής για τον Κονδύλη. Ο δικός του Μακιαβέλι ισαπέχει, αντιθέτως, από την ακραία θεωρητική αφαίρεση και τη θετικιστική προσκόλληση στο πραγματικό.⁶ Τα κείμενα του Φλωρεντινού θα παρέπεμπαν εντέλει σε μια πραξεολογία στενά συνυφασμένη με μια προσωπική πολιτική και κανονιστική δέσμευση, μέσα στην οποία θα αντηχούσε μάλιστα μια νοσταλγία της παραδοσιακής ηθικής. Αυτή την ιδιότυπη μακιαβελική διφυΐα, που συνύφαινε εντός της νηφάλια θεωρητική ανάλυση κι ένθερμη πολιτική πράξη, εμπειρισμό και βουλησιαρχία, θα την οργάνωνε εσωτερικά μια ορισμένη μορφή 'θετικής φαντασίας'.⁷

Για τον Κονδύλη, η φαντασία στα μακιαβελικά κείμενα αποδίδει τη λειτουργία ενός στοιχείου που δεν ανάγεται στα εμπειρικά δεδομένα, ξεφεύγοντας έτσι από την εγγενή αποσπασματικότητα του απτού φαινομένου. Ωστόσο, αυτή η «πρώτη απόσπαση από τη θητεία στο συγκεκριμένο» δεν παύει στιγμή να αναφέρεται συνάμα στα δεδομένα και στην εμπειρία, να είναι στραμμένη στο πρωτείο μιας «τελεσφόρας σχέσης με τον εξωτερικό κόσμο όπως τον βλέπουμε, ανεξάρτητα από το βάθος και την τυχόν «ουσία» του». Γι αυτό και τελικά «οραματίζεται και φτάνει με άλματα, μια ώρα αρχύτερα, στην ευτυχισμένη έκβαση της άσκησης ορθολογικής πολιτικής».⁸ Συνδυάζοντας την πρακτική διάσταση της πολιτικής με μια «ετερογενή ψυχοπνευματική δύναμη» που, υπηρετώντας έναν «εξωτεχνικό σκοπό», στηρίζει την πρώτη, η μακιαβελική φαντασία παραπέμπει εντέλει στην έννοια της πατρίδας. Αυτή εμφανίζεται εδώ ως πραγμάτωση ενός ορισμένου ιδεώδους για το κράτος, η δε θεωρία γεννιέται ακριβώς από τέτοιους πατριωτικούς σκοπούς. Έτσι, μια ανορθολογική διάσταση συντροφεύει την τεχνική μέριμνα και η πολιτική συνδέεται με αιτήματα που, «σε έσχατη ανάλυση», ξεφεύγουν από την στενά πολιτική σφαίρα. Καθώς στο υπόβαθρο αναδύεται ένας 'άνωτερος

σκοπός, που, αν δεν είναι ομολογημένα ηθικός, ωστόσο έχει μιαν υπερπολιτική δικαίωση [...], φτάνουμε σε ένα είδος επανασυνένωσης της ηθικής με την πολιτική'. Η ιδιότυπη αυτή ηθική δεν αφορά μια αλήθεια τάχα του συλλογικού, αλλά μόνο την ιστορική βιωσιμότητα της υπερπολιτικής του επένδυσης και των μορφωμάτων στα οποία αυτή η επένδυση αποκρυσταλλώνεται. Οπότε η νοσταλγία της παράδοσης αφορά, με τη σειρά της, μάλλον το κανονιστικό της σχήμα, δηλαδή τις διαμορφώσεις μιας τελεσφόρας «θετικής φαντασίας», που ως ακριβώς τέτοια θα επιβαλλόταν εξ ορισμού στις μορφές του απτού και του συγκεκριμένου· αφορά λοιπόν ένα τέτοιο σχήμα, όχι το περιεχόμενο της παράδοσης και τις αξιώσεις αλήθειας που αυτό θα ήγειρε. Γι αυτό και ο Μακιαβέλι θεωρείται εντέλει από τον Κονδύλη πρόδρομος της έννοιας και της λειτουργίας της ιδεολογίας.⁹

Δεν είναι δύσκολο να διακρίνει κανείς σε αυτές τις αναλύσεις στοιχεία μιας προσωπογραφίας του ίδιου του Κονδύλη, παρά τις εκπεφρασμένες διαφορές του από τον Μακιαβέλι. Η μακιαβελική διφυία, η ιδιοσυστασία, η πηγή κι ο στόχος της, οι μέριμνες και οι δεσμεύσεις της, όλα αυτά μοιάζουν να κατοπτρίζουν τον συνδυασμό θεωρητικού και υπαρξιακού για τον οποίο έγινε νωρίτερα λόγος. Κατοπτρίζουν, εντέλει, μια ορθολογική, «εποικοδομητική» πολιτική σκέψη επενδεδυμένη σε μια ετερογενή δέσμευση, αξιακή και μαζί φαντασιακή. Είναι αυτή η πολύπλευρη συνάφεια που μας επιτρέπει να εντάξουμε τον Κονδύλη στο νεοελληνικό πλαίσιο, την ίδια στιγμή που θα γίνουν ορατές κρίσιμες απορίες.

Στον πρόλογο της μελέτης για τον Μακιαβέλι, ο Κονδύλης αναφέρεται στον Νεοκλή Καζάζη, «χαλκέντερο παλιό νομομαθή» συμπληρώνει, τα εκτενή επιλεγόμενα του οποίου συνόδευσαν την πρώτη ελληνική μετάφραση του *Ηγεμόνα* από τον Παναγιώτη Χαλκιάπουλο, τον οποίο πάντως φαίνεται να αγνοεί αναφέροντάς τον μόνο με τα αρχικά του ονόματός του.¹⁰ Ο Κονδύλης σημειώνει πως ο μεν Καζάζης αντικρίζει στον Μακιαβέλι τον μεγάλο πατριώτη με το υψηλό φρόνημα και την ενθουσιαστική πίστη στην εθνική συνένωση, ο δε άγνωστός του μεταφραστής κάνει λόγο για μια ανάσταση της κακοπαθημένης πατρίδας. Οι ερμηνείες αυτές θα είχαν ειδική βαρύτητα, συμπληρώνει, στους καιρούς των αλλεπάλληλων εθνικών κρίσεων που μάστιζαν το ελληνικό κρατίδιο.

Οι φιγούρες του Καζάζη και του Χαλκιόπουλου εμφανίζονται στις σημαντικές αναλύσεις της Έλλης Σκοπετέα για τον 19ο αιώνα και μάλιστα αναφορικά με την έννοια της καχεξίας που επαναλαμβάνεται στον τίτλο της μελέτης του Κονδύλη για τη νεότερη Ελλάδα. 'Ούτω το έθνος άμα αναγεννηθέν περιεβλήθη τα σάβανα της κοινωνικής καχεξίας', γράφει για παράδειγμα ο Καζάζης στα 1872.¹¹ «Η λέξη καχεξία», σημειώνει η Σκοπετέα στην ίδια σελίδα του παραθέματος, «διατήρησε για πολύν καιρό μετά τις εξάρσεις του αντιοθωνικού αγώνα την περιωπή συνθηματικής λέξης για την περιγραφή των ελλαδικών πραγμάτων». Ένα άλλο παράθεμα που μεταφέρεται εδώ, του Χαλκιόπουλου τώρα, είναι πολλαπλά ενδιαφέρον: «Ομοιάζομεν άνθρωπον συνειθίσαντα να ζη εν τη ακαθαρσία, βαρυνόμενον δε να τινάξη τον κονιορτόν από τα έπιπλα και τα ενδύματά του, και ευχαριστούμενον να κατακλίνεται επί κλίνης δυσώδους, χωρίς να αισθάνεται ότι βρωμά, και χωρίς να εντρέπεται ότι, ένεκα της ακαθαρσίας του, πάσχει καχεξίαν και νοσήματα, καταφθείροντα την υγείαν του και καταμολύνοντα τους γείτονάς του».¹² Ακηδία, ακινησία, λήθαργος και ακαθαρσία διατρέχουν τις αναπαραστάσεις της εποχής για τον εαυτό της, γράφει η Σκοπετέα, όλες τους έννοιες που δεν βρίσκονται μακριά από το ιδίωμα του Κονδύλη, η τελευταία δε από αυτές ανακαλεί συνειρμικά ένα γνωστό απόφθεγμα από τα ανέκδοτα κατάλοιπά του, σύμφωνα με το οποίο «η σύγχρονη Ελλάδα είναι ένα αποχωρητήριο χτισμένο από Φιλέλληνες πάνω στα ερείπια ενός αρχαίου ναού».

Ξανά, λοιπόν, μια σύγκριση, έστω έμμεση, με το αρχαίο κλέος· ξανά εκείνη η αίσθηση υιών που, σε αντίθεση με τους πατέρες τους, «δείκνυνται κατώτεροι της εποχής», όπως διαβάζουμε στα 1860.¹³ Ακόμα χειρότερα: Μέχρι και οι όροι της σύγκρισης διαμεσολαβούνται από ένα ξένο βλέμμα που θα απομιμούνταν ή θα παραχάρασσε το ελληνικό, ως εάν το τελευταίο να μην είναι πια δυνατό παρά μόνο με τη μορφή αυτής ακριβώς της καταγγελίας – έστω και με τον τόνο μιας πικρής ειρωνείας που επέτρεπε στον Κονδύλη να διατηρεί πάντα τις ζωτικές αποστάσεις του από το αντικείμενο εκείνο που εντούτοις πρωτίστως τον αφορούσε. Ναός και αποχωρητήριο, Έλληνες και Φιλέλληνες – ιερότητα και μόλυνση, αυθεντικότητα και παραχάραξη. Να μια υπόγεια αντήχηση, αντεστραμμένη στην αρνητική της εκδοχή, διακριτή ωστόσο στην πληγωμένη υπερηφάνεια όσο και στο πληγωμένο της φαντασιακό, μιας ελληνο-

κεντρικής ρητορικής, εκείνης που διέτρεχε την περίοδο για την οποία γίνεται εδώ λόγος.

Οι δομικές συνάψεις των κυρίαρχων λόγων του 19ου αιώνα και εκείνου του Κονδύλη δεν σταματούν εδώ και θα μπορούσε κανείς να προεκτείνει την ανάδειξή τους σε μια σειρά από επίδικα. Η αναφορά, για παράδειγμα, σε μια «σήψιν προς της ωριμάνσεως», μια διαταραγμένη χρονικότητα λοιπόν, που βιάζεται και μαζί καθυστερεί, παραπέμπει άμεσα στις αναλύσεις του Κονδύλη για τον ύστερο «εξαμβλωματικό εκσυγχρονισμό», ή για τη μετάβαση της ελληνικής κοινωνίας από το προνεωτερικό ήθος σε έναν νόθο αστισμό και κατόπιν σε μια εξίσου νόθα μαζική δημοκρατία.¹⁴ Θα επιμείνω, ωστόσο, περισσότερο σε μια γενική παρατήρηση της Σκοπετέα για την εποχή εκείνη: «Μέσα σε μια πολιτική και πνευματική ζωή που περιγράφεται με τα μελανότερα χρώματα, [είναι] σαν να μην υπάρχουν δρώντα πρόσωπα».¹⁵ Επιστρέφοντας στον Κονδύλη, θα διαβάσουμε πως το νεοελληνικό μυθιστόρημα, κατεξοχήν αστικό λογοτεχνικό είδος και αυτό που καταγράφει με τη μέγιστη ακρίβεια το ανθρωπολογικό υπόστρωμα μιας κοινωνίας, «περιγράφει κατά κανόνα τη μοίρα ατόμων από τα μεσαία στρώματα που συνθλίβονται μέσα σε συνθήκες στενές και μίζερες κάτω από την πίεση ανεκπλήρωτων ονείρων και μάταιων προσδοκιών· ακόμα και όσοι φθάνουν ψηλά, πραγματώνοντας προς στιγμήν υπεραναπληρωτικές φαντασιώσεις ισχύος, περνάνε σαν μετέωρα, χωρίς να αφήσουν πίσω τους ένα συγκροτημένο έργο ως κρυστάλλωση ενός συγκροτημένου προσώπου, παρά μονάχα σκόρπιες μνήμες, σκόρπιες αγάπες και σκόρπια μίσση».¹⁶ Ο αστός αποτελεί εδώ ένα φαινόμενο περιθωριακό φέροντας έτσι μέσα του, κι αυτός επίσης, τον ίδιο γενικό κανόνα της μετέωρης κίνησης.

Ο κανόνας αυτός μας παραπέμπει ξανά στις «άμεσες υπαρξιακές και βιωματικές αναφορές», στις «ατομικές και συλλογικές ανθρώπινες καταστάσεις» που, όπως θα θυμηθούμε από την αρχή της ανάλυσής μας, ορίζουν για τον Κονδύλη το πεδίο κάθε δυνατής ιστορικής και κοινωνιολογικής έρευνας – στο προκείμενο: ορίζουν την αδυναμία του αστικού στοιχείου να ριζώσει ως νεοελληνικός κανόνας κι όχι ως εξαίρεση. Αλλά θα αποκάλυπτε εξίσου το υπόστρωμα του ίδιου του ελληνοκεντρισμού, ψυχικό και μαζί ιστορικό, την ρευστότητα των κοινωνικών τάξεων και,

σταδιακά, όλων των ταυτίσεων και των συμβολικών εντάξεων, αυτήν που ο ελληνοκεντρισμός θα ζητούσε να αναπληρώσει με τους μύθους του, όπως τους αποκαλεί ο Κονδύλης. Θα υπέδειχνε, δε, επιπλέον την κατοπινότερη χαοτική ανάμιξη των μαζικοδημοκρατικών υλικών,¹⁷ ως εάν να βρισκόταν εδώ κανείς ενώπιον ενός παράδοξου κοινού τόπου, ή μη-τόπου, που συνδέει μεταξύ τους τις εποχές και τα φαινόμενα της νεοελληνικής συνθήκης.

Έτσι, η περιοχή των «σκόρπιων και συχνά δυσδιάκριτων ιχνών», για την οποία κάνει λόγο ο Κονδύλης, αυτό το ιστορικό υπόστρωμα που μοιάζει με μια μόνιμη κατάσταση εξαίρεσης την οποία θα συναντούσαμε υφέρπουσα με πολλαπλές κι έμμεσες μορφές, «δυσδιάκριτε» ακριβώς-τούτη, λοιπόν, η περιοχή θα υποδήλωνε στην πραγματικότητα πολλά περισσότερα από ένα επιστημολογικό δεδομένο, περιορισμένο μάλιστα σε μια ειδική περίοδο, στο οποίο την περιστέλλει ο Κονδύλης. Θα αντανακλούσε καταρχάς την ίδια τη μετεπαναστατική «διάμεσο γενεά» στην οποία αναφέρεται η Σκοπετέα προσθέτοντας πως, με τον καιρό, αυτή όρισε μια παραμόνιμη μεταβατικότητα της νεοελληνικής συνθήκης και, έτσι, μια διπλή αρνητικότητα, έναν διπλό συμβολικό αποκλεισμό ή εκτοπισμό – όχι πια Ελλάδα, ούτε ακόμα Ευρώπη.¹⁸ Θα αντανακλούσε, ακόμα, τις «σκόρπιες μνήμες», εντέλει δε τη σκόρπια κοινότητα στην οποία ανήκουν δίχως να ανήκουν, ακριβώς επειδή δεν ανήκουν, τα μη-συγκροτημένα πρόσωπα και τα μη-συγκροτημένα έργα τους. Εκείνα που σαν μετέωρα, ιστορικά μη-δρώντα και οντολογικώς δυσδιάκριτα δηλαδή, θα διέσχιζαν τη νεοελληνική σκηνή αρθρώνοντας τον σπασμένο κανόνα της.

Αποδίδουν άραγε όλα τούτα απλώς μια αδρανή ύλη; Υποδεικνύουν αναγκαστικά ένα συνονθύλευμα ληθαργικών και θραυσματικών οντοτήτων που, απηχώντας δομικά τη συνθήκη μιας «στενής και παράμερης λωρίδας» του ιστορικού φάσματος,¹⁹ δεν θα μπορούσε, ως εκ της ουσίας του, να αναχθεί ποτέ σε καμιά ιστορική δραστικότητα και σε κανένα κοινωνικό νόημα, σε καμιά συμβολική δημιουργία; Τα καχεκτικά και μολυσματικά εκείνα πλάσματα που μοιάζουν να πλημμυρίζουν την ιστορική σκηνή, ή μάλλον να περνάνε φευγαλέα από αυτήν σαν σκιές και φασματικές υπάρξεις – τι είδους λόγος τούς αντιστοιχεί και ποια βαρύτητα θα μπορούσε, ίσως, να έχει η ιδιαίτερη εμπειρία τους; Αν δε η

διαρκής μεταβατικότητα τους παραπέμπει σε ένα από τα νιτσειϊκά σχήματα του μηδενισμού, εκείνο που τον θέλει να αποδίδει έναν καιρό όπου ένας κόσμος έχει ήδη πεθάνει χωρίς ένας άλλος να έχει ακόμα γεννηθεί,²⁰ τότε πώς να σκεφτούμε έναν ιδιότυπο μηδενισμό ως νεο-ελληνικό πεδίο; Να ποια ερωτήματα αναδύονται στον ορίζοντα και μέσα, ήδη, σε ό,τι μοιάζει με διαλείψεις του κονδυλικού έργου, αυτού που θα ήθελε κάποτε να αποδίδει έναν συνεπή μηδενισμό;

3

Μετά τα όσα προηγήθηκαν, μπορούμε, ξαναπιάνοντας το νήμα, να πούμε ότι ο Κονδύλης επικοινωνεί άμεσα με τον νεοελληνικό 19ο αιώνα και φέρει πολλαπλώς τη θερμοκρασία του. Μπορούμε, επίσης, να προσθέσουμε πως βρίσκεται κοντά στην ιδεολογική του φυσιογνωμία, πως συμμετέχει, λοιπόν, με τον τρόπο του στην ίδια τη νεοελληνική ιδεολογία, την οποία ταυτοχρόνως επικρίνει. Η επίκριση αυτή είναι εσωτερική της ιδεολογίας εν είδει αυτοκριτικής και αναδιτάξής της, δεν προσβλέπει σε μια ρηγμάτωσή της από ή προς μια διαφορετική σκοπιά.

Επιστρέφοντας στην Εισαγωγή, θα δούμε με μεγαλύτερη ακρίβεια πλέον, μέσα από την αφήγηση της ατυχούς πορείας του ελληνικού κράτος, τα ιδεολογικά υλικά του Κονδύλη. Εφόσον το κράτος, γράφει, δεν διακρίθηκε ποτέ επαρκώς από την κοινωνία ώστε να την καθοδηγήσει και να την μετασχηματίσει, δεν γνώρισε δηλαδή την απολυταρχική του φάση όπως τα αντίστοιχα ευρωπαϊκά, ούτε και ανέλαβε τον ρόλο μιας στιβαρής και πεφωτισμένης δεσποτείας, απέμεινε παραδομένο σε έναν γηγενή κοινοβουλευτισμό, διπλά δεσμευμένο σε εξαρτήσεις εσωτερικές όσο και εξωτερικές. Εγκλωβίστηκε δε σε μια δέσμευση που άμβλυne τις ταξικές συγκρούσεις αναιρώντας ταυτόχρονα τον εκσυγχρονισμό και την κρίσιμη συσπείρωση του κράτους, την οποία θα επιτελούσε ένας αστικός εθνικισμός. Προς το τέλος, μάλιστα, της ανάλυσής του, καθώς ο ίδιος θα κάνει λόγο για μια ηδονιστική «αδιαφορία για την ελληνική ιδεολογία», όπως και για έναν «καταναλωτικό αφελληνισμό» στους καιρούς της πολιτισμικής επανάστασης και της μαζικής δημοκρατίας, θα αντηχήσουν στον Κονδύλη, με τρόπο άμεσο αυτή τη φορά,

μοτίβα και ρητορικά σχήματα οικεία στις νεότερες εκδοχές ελληνοκεντρισμού. Άλλωστε, έσχατη απόληξη της εγκατάλειψης του «ελληνοκεντρικού μύθου» και μαζί του της νεοελληνικής ιδεολογίας δεν στάθηκε για αυτόν παρά η πνευματική στειρότητα του έθνους και, για την ακρίβεια, σε μια τελευταία λέξη με ιδιαίτερη βαρύτητα, η ολοκλήρωση του κύκλου της ίδιας της νεοελληνικής ιστορίας.²¹ Το τέλος της ιδεολογίας και η ερείπωση των πεδίων μάχης στο όνομά της μοιάζει να είναι εδώ το ίδιο το τέλος της Ιστορίας.

Ωστόσο ο Κονδύλης δεν είναι ένας στοχαστής του τέλους, αλλά της ίδρυσης, όπως και ο Μακιαβέλι. Είδαμε πως η δηλωμένη πρόθεσή του να παραμείνει περιγραφικός διαμεσολαβείται εξ αρχής από μια θετική φαντασία και τον υπερπολιτικό σκοπό της, όπως έγραφε για τον Φλωρεντινό. Διαμεσολαβείται, δηλαδή, όπως και σε κείνον, από την ιδέα μιας «ευτυχισμένης έκβασης», μιας αδιάσπαστης προέκτασης του χρόνου της ιδρυτικής στιγμής, προέκταση που θα ήταν εξ ορισμού ανεξάρτητη από μια βαθύτερη αλήθεια της Ιστορίας, αλλά και της ίδιας της συλλογικότητας στην οποία παραπέμπει. Αυτή η καταστατική ανεξαρτησία εμφανίζεται ακριβώς ως το πεδίο «άμεσων υπαρξιακών και βιωματικών αναφορών» του Κονδύλη, φανερώνοντας την ίδια στιγμή τα προβλήματά της. Διότι ένα πέπλο μοιάζει να πέφτει, προγραμματικά επί της ουσίας μέσα σε προθέσεις ρητά εκπεφρασμένες, καλύπτοντας το υποκείμενο όσο και το αντικείμενο αυτής της προσέγγισης σε ένα επίπεδο καταγωγικότερο του περιγραφικού. Ως εάν την ίδια στιγμή που οι ιστορικές αναφορές δηλώνονται, να απορρίπτονται εξίσου – να συγκροτούνται, για την ακρίβεια, ως άρνηση, βουλησιαρχική ή «θετική», του εαυτού τους. Έτσι η προηγούμενη νύξη για μια επιστημολογική «απόσπαση από το συγκεκριμένο» αντηχεί τώρα διαφορετικά.

Θα μπορούσε κανείς να σημειώσει ένα ρήγμα ήδη τη στιγμή εκείνη όπου, μιλώντας για τον Μακιαβέλι, ο Κονδύλης παρατηρεί πως η σκέψη του θα ήταν ίσως διαφορετική αν ο ίδιος δεν είχε γεννηθεί υπήκοος, αλλά ηγεμόνας.²² Ο ιδιαίτερος μακιαβελικός στοχασμός περί ισχύος, λοιπόν, σφραγίζεται, ανάμεσα σε άλλα, από την ίδια της την έλλειψη. Ο Μακιαβέλι, σημειώνει επιπλέον ο Κονδύλης, δεν ανήγγειλε μόνο μια νέα εποχή, ήταν εξίσου εκπρόσωπος ενός κόσμου που εγκατέλειπε ηττη-

μένος τη σκηνή της Ιστορίας. Έφερε, επομένως, μαζί του ένα μύχιο φορτίο τέλους και όχι μόνο μια έναρξη.²³ Μπορεί κανείς να διερωτηθεί για τη σημασία τέτοιων παρατηρήσεων ως προς τη σκέψη του ίδιου του Κονδύλη. Όχι μόνο διότι η φιγούρα του αστού φέρει κι αυτή, στο νεοελληνικό της πλαίσιο, τη μετεωρική συνθήκη του κοινωνικού και ιστορικού περιθωρίου, μολύνεται επομένως αναπόφευκτα από το ιδιαίτερο βίωμά της. Στο πλαίσιο αυτό, επιπλέον, η ισχύς εμφανίζεται, σύμφωνα με το σχήμα του ίδιου του Κονδύλη, με τη μορφή μιας στιγμιαίας υπεραναπληρωτικής φαντασίωσης, όχι ως ενεργό παρόν. Αλλά και η ιστορική θέση του Κονδύλη εμφανίζεται τώρα ως αινιγματική. Επιστρέφοντας στο ερώτημα των «ατομικών και συλλογικών ανθρώπινων καταστάσεων», που εξ ορισμού δεν μπορούν παρά να είναι, ενμέρει έστω, εσωτερικές του νεοελληνικού πεδίου, μπορεί κανείς να αναρωτηθεί ποιες συμπυκνώνει και αποδίδει, άραγε, η δική του σκέψη, κάτω από την βουλευτική τους επένδυση, ριζικότερα από κάθε «εποικοδομητική» τους συστροφή, πριν από κάθε «απόσπαση από το συγκεκριμένο» και την εγγενή του αποσπασματικότητα. Ποια είναι, λοιπόν, η νεοελληνική περιοχή από την οποία κατάγεται ο λόγος του ίδιου του Κονδύλη αν όχι, γι' ακόμα μια φορά, ο κοινός νεοελληνικός μετεωρισμός; Ποια μπορεί να είναι εδώ η καταγωγή του λόγου, αν όχι μια ορισμένη έλλειψη ανάλογη της μακιαβελικής – αν όχι, για την ακρίβεια, η άρνηση αυτής της πρωταρχικότερης έλλειψης, μιας έλλειψης την οποία ο ίδιος ο Κονδύλης γενικεύει ως ανθρωπολογικό και ιστορικό κανόνα της νεότερης Ελλάδας;

Είδαμε πως η ετυμηγορία του Κονδύλη για τη νεοελληνική συνθήκη είναι συντριπτική. Με αφετηρία τις δικές του προκείμενες, η συνθήκη εκείνη δεν φέρει εντός της καμιά δυνατότητα. Οι πολλαπλές διαψεύσεις της ίδρυσης που την καθορίζουν ως επαναλαμβανόμενη εμπειρία, την καθιστούν αναγκαστικά άγονη και μάλιστα δομικώς ανάξια. Σε μια τέτοια εκτίμηση συναντάμε ξανά τον κοινό τόπο της νεοελληνικής ιδεολογίας. Διότι αν κάτι διατρέχει βαθύτερα τις εκφάνσεις της, τόσο τις ελληνοκεντρικές όσο κι εκείνες που τρέφονται από τα νεωτερικά ιδανικά εξίσου, αυτό έγκειται παραδόξως σε μια αφ υψηλού, περιφρονητική απόρριψη της ίδιας της νεοελληνικής συνθήκης. Αυτή η απόρριψη συνενώνει τα πιο ετερόκλητα κατά τα άλλα ρεύματα, στο βαθμό που όλα τους σκέφτονται τη νεοελληνική συνθήκη ξεκινώντας από ένα σημείο που θα

τής ήταν καταρχάς εξωτερικό και με μέτρο ή πυξίδα το οποίο (να μια μείζονα ιστορική «απόσπαση από το συγκεκριμένο» που διεκδικεί παραπλανητικά το όνομα της κριτικής) αυτή θα φανερωνόταν κατόπιν, σε δεύτερο χρόνο, σε όλη τη θλιβερή ανεπάρκεια και έκπτωσή της. Αν το σημείο αυτό παραπέμπει σε μια ακμαία εκδοχή νεωτερικότητας, ή σε μια εξιδανικευμένη εκδοχή των ελληνικών πολιτισμικών παρελθόντων - το ερώτημα αυτό μικρή σημασία έχει από δομική άποψη. Ωστόσο εκείνη η μετεωρική συνθήκη που παρέμεινε το καθεαυτόν άσκεπτο του νεοελληνικού στοχασμού, κατεξοχήν ιδεολογικού, περιείχε τους βαθύτερους κι απωθημένους όρους του υποδεικνύοντας το αφανές νήμα που διατρέχει τις διακριτές περιοχές του.

Θέλοντας να μιμηθεί την ηγεμονικότητα του νεωτερικού στοχασμού, ή εκείνη του κόσμου τον οποίο φανταζόταν ως καταγωγικό του θεμέλιο, ο αντίστοιχος νεοελληνικός υπέδειχνε, εντέλει, εμφαντικότερα τα τραύματα υπηκόων που δεν άντεχαν τον εαυτό τους: την αιώρηση και το σκόρπισμά τους. Επιπλέον, η κατάφαση εκείνη που μοιάζει να μην έλαβε χώρα στη σκηνή του εγχώριου στοχασμού, η εγκατάσταση, με άλλα λόγια, στο επίκεντρο της νεοελληνικής συνθήκης και στον τόπο της οδύνης της· αυτή η κατάφαση, λοιπόν, δεν θα συνιστούσε μόνο το πραγματικό ρήγμα της νεοελληνικής ιδεολογίας, αλλά επίσης μια διαφορετική, βαθύτερη πρόσληψη της ίδιας της νεωτερικότητας. Μια πρόσληψη που θα κοίταζε τη νεωτερικότητα όχι πια με ένα ζηλότυπο βλέμμα, αντικρίζοντας σε αυτήν τις φαντασιώσεις μιας κατά βάθος ανιστορικής και αθώας έναρξης, αλλά με το βλέμμα εφεξής μιας αληθινής υποδοχής της στο φως της δικής της διάψευσης, νεοελληνικής και ταυτόχρονα ήδη νεωτερικής - στο φως, λοιπόν, μιας τέτοιας ιστορικής και πνευματικής φιλαλήθειας.

Κι όμως, σε αντίθεση με κείνον τον φετιχισμό της έναρξης κι επομένως του θεμελίου, μια κατεξοχήν διαλεκτική σκέψη όχι απλώς διέκρινε την ολοκλήρωση του «νεοελληνικού κύκλου» άμα τη γενέσει του ήδη, αλλά κυρίως διαισθάνθηκε το νόημα μιας άλλης έναρξης μέσα σε αυτό το τέλος, σε μια τέτοια παράδοση, ιδρυτική διάψευση. Από μια τέτοια άποψη, ο Κονδύλης (και μαζί του η νεοελληνική ιδεολογία ενγένει) φανερώνεται σαν μια αντιστροφή του Σολωμού. Ο Σεφέρης έγραφε κάποτε γι'

αυτόν πως «ήταν από τη φυλή των ανθρώπων που τελειώνουν· η μοίρα του θέλησε να τον τοποθετήσει εκεί που αρχίζει κανείς ολωσδιόλου από την αρχή».²⁴ Ο Κονδύλης, ακριβώς αντίθετα, ήταν ιδιοσυγκρασιακά άνθρωπος της αρχής, της ίδρυσης, μολονότι ο βίος του διαδραματίστηκε στο περιβάλλον ιδανικών και πολιτικών οραμάτων που τελείωναν.

Στην περίπτωση του Κονδύλη συναντάμε ξανά έναν μείζονα διχασμό της νεοελληνικής γραμματείας, όπως και έναν ορισμένο τύπο γι αυτόν. Από τη μια πλευρά, τούτη παίρνει τον δρόμο της διερεύνησης ενός νοήματος στο επίκεντρο μιας μείζονος διάψευσης, ενός καταγωγικού τέλους θα έλεγε κανείς. Από την άλλη, αντιμάχεται την διάψευση καθώς την θεωρεί παρελκυστική απόκλιση, σύμπτωμα μιας ξεστρατισμένης πιστότητας και μιας αδύναμης βούλησης. Οικοδομεί τότε παραλλαγές σχημάτων στα οποία αντικρίζει μια οιονεί ισχυρή ιστορικότητα, όπου μορφές συνέχειας του παρελθόντος συνδυάζονται με προοπτικές ενός λαμπρού μέλλοντος. Η νεοελληνική ιδεολογία είναι ένα όνομα γι αυτόν τον δεύτερο και κυρίαρχο δρόμο, ο οποίος διασχίζει και ταυτόχρονα συγκροτεί ένα «θετικό» συμβολικό έδαφος προσπερνώντας το ίδιο του το παρόν – την άβυσσο των κοντινών πραγμάτων, τα κοντινά πράγματα ως άβυσσο, και το αμυδρό φως που αυτά εκπέμπουν.

Δεν είναι τυχαίο ότι ο Ζαμπέλιος ή ο Παλαμάς, για παράδειγμα, βρίσκουν για τον Σολωμό, δηλαδή για την ίδια την ιδρυτική στιγμή, λόγια που παραπέμπουν άμεσα σε εκείνα του Κονδύλη για την πεζογραφία της νεοελληνικής ματαιώσης. *Μετεωρισμό διανοίας και υπεραίωρηση* του καταλογίζει ο Ζαμπέλιος, εκείνου του οποίου το καταγωγικό ιδίωμα θα είχε *εξωκεανισθεί* στις εικόνες και στα νοήματα της ποίησής του - θα είχε «χάσει τα νερά του», διευκρινίζει ο Ζαμπέλιος, τον προσίδιο χώρο του, σε ό,τι θα έμοιαζε με μια θαλάσσια εκδοχή της απεδαφικοποίησης.²⁵ Ο Παλαμάς, πάλι, προσφέρει τη μέγιστη πύκνωση του κριτικού τόνου με τρόπο διόλου ξένο σε όσα ακούστηκαν νωρίτερα. Ο Σολωμός δεν άφησε «μέγα και τέλειο έργο», γράφει, παρά μόνο «δείγματα σωριασμένου υλικού και αραιά χάσματα». Λείπει το ρυθμισμένο βήμα, θα προσθέσει, αυτό που φέρνει σε ένα ευτυχισμένο τέλος, διαβάζουμε σαν σε αντήχηση της κατά Κονδύλη μακιαβελικής «ευτυχισμένης έκβασης» και της απουσίας της από τα «ανεκπλήρωτα όνειρα» και τις «μάταιες προσδοκίες» που στοιχειώνουν, για τον Κονδύλη, τους ήρωες της νεοελληνικής πεζογρα-

φίας. Γι αυτό κι ο Σολωμός, ένας που θα είχε κατεξοχήν θελήσει να χτίσει παλάτια, όπως λέει ο Παλαμάς, δεν έφτασε τελικά παρά να αραδιάσει κομμάτια άναρχα κι ατελείωτα – «ημιτελή, ασύνδετα, συντετριμμένα αποσπάσματα», γράφει αλλού.²⁶ Ιδού ξανά τα σκόρπια ίχνη και τα ερείπια, τα ημιτελή παρόντα και τα παρατημένα μέλλοντα, το σολωμικό «ασυντέλεστον» για την ακρίβεια, όπου ό,τι ο Κονδύλης διακρίνει στην καταδικαστική νεοελληνική μετριότητα, θα επικοινωνούσε εντούτοις υπογείως με τη δυνατότητα ενός πνευματικού κατορθώματος. Άλλωστε ο ίδιος ο Παλαμάς διέκρινε εντέλει, εδώ ακριβώς, μια «άφραστη χάρη» που ξεφυτρώνει μέσα στα χαλάσματα, μια αναπάντεχη «σιωπηλή ευγλωττία» όπου το σκοτάδι συνυπάρχει με τη λάμψη.²⁷

Ο Παλαμάς έχει κατά νου μια φιλολογική συνείδηση που ηγείται της κοινωνικής και διαμορφώνει τα εθνικά χαρακτηριστικά «επί θεμελίων αδιασείστων»²⁸ – αποκρυσταλλώνει το πρόσωπό της, θα έλεγε κανείς με τα λόγια του Κονδύλη. Και ενώ βλέπει στον Σολωμό κάποιον που «ήρθε πρώτος», όπως δεν παραλείπει να σημειώσει, ύστερα από σκοτεινούς αιώνες, αντιλαμβάνεται ταυτόχρονα ότι η «έξαρση νεότητας» του Σολωμού συναρτάται παραδόξως με το γεγονός ότι στέκει μακριά μας αιώνες· ότι το έργο του φέρνει απορίες της αρχαιότητας στο παρόν – φέρνοντας, έτσι, επίσης στο νου την ανάγνωση του Μπωντλαίρ από τον Μπένγιαμιν.²⁹ Η φαντασία θα φανερωνόταν τότε ως η μέγιστη ένταση της μνήμης, λέει ο Παλαμάς, όμως η μνημονική αυτή ένταση, επομένως και η φαντασία, θα ήταν συναφής με την κίνηση μιας φαινομενικής παράβασης του κανόνα που θα δημιουργούσε έναν άλλο, διαφορετικό – θα ήταν συναφής με μια ορισμένη ρήξη ή λήθη, αμνησία ή απώλεια.³⁰ Η φαντασία δεν θα ήταν, έτσι, «θετική» εδώ, κάθε άλλο: θα είχε από την πρώτη στιγμή εγκατασταθεί στην κάτω όψη της Ιστορίας και στην ερείπωση όλων των συμβολικών τάξεων – ο νέος, διαφορετικός κανόνας της θα προέκυπτε στο ίδιο το επίκεντρο μιας τέτοιας ερείπωσης καταφάσκοντας μια ορισμένη κατάσταση εξαίρεσης ως μονίμως εσωτερική του. Άλλωστε, θα έπρεπε να σκεφτεί κανείς κάτι τέτοιο δίπλα και μαζί με τη φράση του Παλαμά πως το πνεύμα του Σολωμού θα βρισκόταν σε «διαρκή εξέγερση», την ίδια ώρα που αυτό θα ήταν νοσηρό, ναός μολυσμένος από το θολό ρεύμα της πραγματικότητας.³¹ «Μετέωρο μιας εποχής», ίχνος «νομαδικών δυνάμεων» που διαρρηγνύουν κάθε πατροπα-

ράδοτη συνθήκη, αυτό το χασματικό έργο, η προσίδια ώρα του οποίου μοιάζει να διαφεύγει διαρκώς στο μέλλον, θα ήγειρε εντέλει στον Παλαμά τον συνειρμό μιας μεσσιανικής λογικής, όπως αναπάντεχα διαβάζουμε φέρνοντας ξανά στο νου μας τον Μπένγιαμιν, σε φυγόκεντρες συνάψεις πλέον.³²

Μνήμη και σκόρπισμα, λοιπόν, κληρονομιά και μόλυνση, μετεωρισμός και διάνοιξη στο μέλλον επίσης, συντίθενται και δη στο σημείο εισόδου στην Ιστορία, σε μια δομή που παραπέμπει σε έναν διπλό δεσμό. Οπότε η σχέση με τα πολιτισμικά παρελθόντα όσο κι εκείνη με τη νεωτερικότητα εξίσου θα εισέρχονταν σε μια εντελώς διαφορετική, σπειροειδή τροχιά, σε ένα άλλο, διαλεκτικό σχήμα, που δεν θα υπάκουε πια σε μια απλή ιστορική γραμμικότητα.

Ο Χόμι Μπάμπα γράφει πως το αποικιακό πεδίο και οι πολιτισμικές του πρακτικές προοικονομούν πολλές από τις θεματικές που θα εμφανιστούν αργότερα στη σύγχρονη θεωρία: αμφισημία, αναποφανσιμότητα, η θραυσματική υποκειμενικότητα, η αδυναμία να συγκροτηθούν κλειστά συστήματα νοήματος.³³ Διότι σε αυτό το πεδίο, στις παραμεθόριες γραμμές της σύγχρονης Δύσης, η εμπειρία της πολιτισμικής ετερότητας θα έφερνε το νεωτερικό εγχείρημα στο όριό του, θα γινόταν η ίδια η οριακή εμπειρία του εαυτού του. Από μια τέτοια σκοπιά, το αποικιακό πεδίο λειτούργησε ως πρώιμο αποκαλυπτικό κάτοπτρο για τη νεωτερικότητα προκαταλαμβάνοντας, μέσα σε ένα ορισμένο πολιτισμικό πένθος, ανοίγματα προς μια μετανεωτερική αντίληψη. Ένα τέτοιο ιστορικό βλέμμα πάνω στις κρυπτο-αποικιακές, σύμφωνα με τον όρο του Μάικλ Χέρτσφελντ, νεοελληνικές απαρχές και στη δυνητική σχέση τους με τη νεωτερικότητα, μια τέτοια τροχιά που πηγάζει από το ίδιο το επίκεντρο του νεοελληνικού κανόνα και που αντηχεί, οσοδήποτε αδύναμη, αδρανής, ή άφωνη, μέσα στο «άμεσο υπαρξιακό και βιωματικό» πεδίο της νεοελληνικής συνθήκης: να τι προσπερνάει η κονδυλική τοιχογραφία – ή μάλλον, να τι διατρέχει υπογείως τα ίδια της τα θεμέλια.³⁴

Σε μια τέτοια προοπτική, η ματαίωση των νεωτερικών ιδεωδών, που σφράγισε εξ αρχής τη νεοελληνική Ιστορία και σχημάτισε ένα ειδικό πεδίο εμπειρίας, δεν αφορά μόνο την άρνηση ενός κλειστού κόσμου να προσλάβει το ιστορικά καινοφανές, ούτε μόνο συγκυριακές μεταφρα-

στικές κακοτεχνίες της κατάφασης αυτού του τελευταίου. Αφορά εξίσου μια ματαίωση των ιδίων των ιδεωδών καθεαυτών, όσο και της φαντασίωσης της καθολικής διασποράς και επικράτησής τους – αποδίδει, με άλλα λόγια, το σύμπτωμα της κατάφασης και της πρόσληψής τους, ακριβώς αντίθετα από ό,τι συνήθως υποθέτει κανείς. Η νεοελληνική διάψευση θα ήταν, έτσι, ήδη εσωτερική της νεωτερικότητας, θα αποκάλυπτε μάλιστα τη νεωτερικότητα από την θέση μιας ένδον ετερότητας ως προς το ιδίόν της, ενός ακάθαρτου περισσέυματος εντός της. Όλα θα παίζονταν ευθύς εξαρχής στη σκηνή μιας νεωτερικής ματαίωσης. Ακόμα και οι ελληνοκεντρικές αρνήσεις της, αυτήν θα ζητούσαν να παρακάμψουν κι επομένως αυτή θα τις έφερε. Όμως, στην ίδια ακριβώς παράκαμψη, σε μια «απόσπαση από το συγκεκριμένο» της ιστορικής εμπειρίας, είναι δέσμιο το εκσυγχρονιστικό βλέμμα. Αυτό που, εστιάζοντας στην «καχεξία του αστικού στοιχείου», δεν πράττει ουσιαστικά άλλο από το να επιμένει στην εσωτερίκευση και την αναπαραγωγή της αποικιακής θέασης της νεότερης Ελλάδας. Δηλαδή, ειρωνικά, μιας θέασης φιλελληνικής, εκείνης η οποία δεν θα αντίκριζε στη νεότερη Ελλάδα παρά μόνο ένα μίasma. Ως εάν τούτη να μην ήταν, ήδη από καταβολής της, η διάρρηξη αυτής ακριβώς της αποικιακής και φιλελληνικής θέασης, όπως και της φαντασίωσης του ηγεμονικού νεωτερικού ιδίου, με την οποία η θέαση εκείνη συνδέεται δομικά. Αλλά, και πάλι: ούτε μια τέτοια αναπαραγωγή είναι σε θέση να διαγράψει τα ίχνη της ρήξης που ήδη τη φέρει – τα ίχνη μιας *υπεραιώρησης*, ή ενός καταγωγικού ιστορικού σκορπίσματος.

4

Το ίδιο ζήτημα εμφανίζεται εν ετέρα μορφή αλλού στο έργο του Κονδύλη. Θα ήθελα να προτείνω ένα άλμα σε μια διαφορετική κειμενική σκηνή, φαινομενικά εντελώς ετερογενή προς τις προηγούμενες. Αναφέρομαι στην ανάλυση του λεγόμενου «προκαταρκτικού κόσμου» στο *Ισχύς και απόφαση* και στη σχέση του με ό,τι ο Κονδύλης ονομάζει αντίστοιχα «διευθετημένο κόσμο». Η μείζων αντίφαση που διατρέχει στο σημείο αυτό την ανάλυση συμπυκνώνεται ήδη στα χαρακτηριστικά του προκαταρκτικού κόσμου ως «χάους ποικιλομορφίας».³⁵ Το χάος παρα-

πέμπει σε μια άτμητη ολότητα, όπου τα πράγματα βρίσκονται σε καθεστώς άμορφης ρευστότητας μοιάζοντας με κύματα που αποτελούν το ενιαία απέραντο της θάλασσας, δίχως να μπορεί να τους αποδοθεί παρά μια στιγμιαία μορφή έκφρασης του όλου. Η έννοια της ποικιλομορφίας, απεναντίας, παραπέμπει σε μια πολλαπλότητα μορφών, γεγονός που υποδηλώνει ήδη μια ορισμένη εξατομίκευση και επομένως μια ρηγμάτωση της ολότητας.

Η αμορφία κι η αταξία του χάους δεν υποδηλώνουν έλλειμμα ή κενό, ούτε και κάποια εξαίρεση, αλλά μάλλον μια δυναμική ενότητα και πληρότητα. Από μια τέτοια πλευρά, ο Κονδύλης μοιάζει να σκέφτεται τον προκαταρκτικό κόσμο σαν την αντικειμενική ολότητα της ύλης και της απρόσωπης ενέργειας (232), ολότητα εξ ορισμού αυτάρκη. Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, ο Κονδύλης αποδίδει ταυτόχρονα τον προκαταρκτικό κόσμο με μια σειρά από στερητικούς προσδιορισμούς που αναδεικνύουν μια ρωγμή κι ένα έλλειμμα στον οντολογικό του πυρήνα. Ο αρχέγονος αυτός κόσμος, γράφει στις ίδιες σελίδες, υφίσταται ως μια φορτισμένη ανοικειότητα (32), έλλειψη προσανατολισμού, ικανότητας αυτοσυντήρησης και νοήματος (23), έλλειψη ταυτότητας (29), ως μια οντολογική αδυναμία που κορυφώνεται, εντέλει, στην πρόσληψη του κόσμου μέσα σε ένα κοσμοθεωρητικό *vacuum* (36). Όμως τίποτα από όλα αυτά δεν μπορεί να ανήκει σε μια ολότητα ή στο χάος, το ακριβώς αντίθετο ισχύει, ότι δηλαδή εδώ υποδηλώνεται μια ρήξη μαζί τους, μια τομή. Ως εάν στον προκαταρκτικό κόσμο να εκκρεμεί μια εξατομικευμένη υπόσταση, ένα ανοικονόμητο υπόλοιπο και μια ορισμένη εμπειρία του χρόνου ως ιστορικού.

Η θεμελιώδης αυτή αμφισημία είναι κρίσιμη ως προς την έννοια της απόφασης. Στην επιφάνεια του κονδυλικού κειμένου, η απόφαση που λαμβάνεται ως απόφαση αυτοπροσδιορισμού ενώπιον ενός εχθρού επιτελεί την έξοδο από την αφόρητη πρωταρχική κατάσταση επιτρέποντας έτσι τη γένεση του υποκειμένου (37). Η εχθρότητα είναι η άλλη όψη της απόφασης, εφόσον δομή της τελευταίας είναι η επιβολή του ιδίου επί όσων υπάρχουν ως αντίσταση σε αυτό (62).

Αν κανείς θέσει το ερώτημα ποιος παίρνει την απόφαση, ποιος είναι ο φορέας της, η πρώτη απάντηση στην οποία εξωθεί το κείμενο είναι: κανείς, αφού είναι η απόφαση που το παράγει επιτελεστικά – είναι αυτή,

για την ακρίβεια, μέσα στην οποία το υποκείμενο αυτοπαράγεται. Ωστόσο, όλοι οι προσδιορισμοί του προκαταρκτικού κόσμου εξαρτώνται ταυτόχρονα από την ιδέα ενός ορισμένου φορέα τους, μιας ορισμένης «ύπαρξης δίχως ταυτότητα» (37) που διαβιεί εκεί. Ο Κονδύλης χρησιμοποιεί δε στο σημείο αυτό την έννοια της ‘γυμνής ύπαρξης’, υποδεικνύοντας μια ιδιότυπη υπόσταση στο κέντρο του προκαταρκτικού κόσμου η οποία προηγείται της αυτογένεσης του υποκειμένου και της επιδίωξης ισχύος κι αποτελεί την αρνητική αιτία της τελευταίας. Τι να σκεφτεί κανείς γι αυτή την απρόσμενη συνάντηση με τον Μπένγιαμιν και δη με το περίφημο κείμενο για τη βία και τις δύο εκδοχές της, που βρισκόταν ήδη, όπως γνωρίζουμε, σε κριτικό διάλογο με τον Καρλ Σμιτ;³⁶ Πώς να αντιληφθεί, επιπλέον, ό,τι μοιάζει με ταλάντευση του προκαταρκτικού κόσμου μεταξύ μιας άχρονης ολότητας και της διάρρηξής της;

Η υπόσταση αυτής της γυμνής ύπαρξης μένει σκιώδης κι αδικαίωτη μέσα στην οικονομία του κειμένου του Κονδύλη, αφού η αφετηρία ή προϋπόθεση της ανάλυσής του σύντομα εγκαταλείπεται. Μετά το κρίσιμο πρώτο μέρος, ο Κονδύλης επικεντρώνεται στην ανατομία της φαντασμαγορίας της ισχύος. Το υποκείμενο της απόφασης εμφανίζεται σε αυτές τις σελίδες ως το αντεστραμμένο είδωλο της γυμνής ύπαρξης και η όποια αυτάρκεια ή ασφάλεια αυτό κατασκευάζει για τον εαυτό του δεν έχει, γι αυτόν ακριβώς το λόγο, καμιά οντολογική συνάφεια. Εδώ έγκειται το παράδοξο που διατρέχει συνολικά το κείμενο του Κονδύλη, εφόσον η εστίασή του στην ισχύ δεν αφορά, σύμφωνα με τη δική του αναλυτική λογική, παρά μια επιμονή στις μορφές και τις τροπικότητες ενός μείζονος ψεύδους. Διότι η ισχύς, ατομική ή συλλογική, δεν έχει οντολογικό αντίκρισμα για τον Κονδύλη κι ό,τι τον ενδιαφέρει σε αυτήν είναι το πόσο πολυμήχανοι είναι οι άνθρωποι όταν τη φαντασιώνονται και την οργανώνουν ως εάν αυτή να ήταν πραγματική – αυτό ακριβώς το «ως εάν» είναι που ενδιαφέρει. Η ισχύς, έτσι, δεν είναι εδώ παρά μόνο το όνειρο του ανίσχυρου – του υπηκόου, για να θυμηθώ το σχολίο του για τον Μακιαβέλι. Είναι το όνειρο ενός άλλου, ηγεμονικού εαυτού κι ενός άλλου κόσμου, όνειρο που, ωστόσο, επικάθεται ως Ιστορία και ως ανθρωπολογικό και κοινωνικοπολιτικό φαινόμενο πάνω, και ταυτόχρονα ενάντια, στην καταγωγική συνθήκη της προκαταρκτικής εκκρεμότητας.

Το πρόβλημα αυτό δεν αφορά μόνο την ισχύ. Διότι, μιλώντας για «κοινωνική οντολογία», είναι σαφές πως ούτε η κοινωνία έχει βέβαια για τον Κονδύλη συνάφεια αλήθειας. Απεναντίας, ανήκει κι αυτή στο ίδιο πεδίο της κατασκευής όπως η ισχύς. Η τελευταία είναι άλλωστε ένα κοινωνικό μέγεθος, η δε κοινωνία υπάρχει, αντίστροφα, μόνο χάριν της ισχύος, ως έκφραση ή επένδυση και ως έσχατη παρόξυνση της διεκδίκησης της μέσα στην αναγκαία της μεταμφίεση. Το γεγονός ότι ο άνθρωπος ζει κοινωνικά δεν σημαίνει εντέλει για τον Κονδύλη παρά μόνο ότι ζει μέσα στην αυταπάτη. Διπλή αυταπάτη, αφενός της ίδιας της ισχύος καθεαυτήν, αφετέρου της μετουσίωσής της σε κοινωνική συμμετοχή. Έτσι, ο αναγνώστης εκείνος που αναζητά στον Κονδύλη έναν στοχαστή ο οποίος θα προέκρινε οντολογικά την ισχύ έναντι της ηθικής, παραβλέπει το γεγονός ότι η ηθική απομυθοποιείται στον Κονδύλη για τον ίδιο ακριβώς λόγο που απομυθοποιείται και η ισχύς, μιας και η ηθική δεν είναι παρά η έσχατη έκφραση της ίδιας της ισχύος.

Επιπλέον, η αυταπάτη αυτή φαίνεται ακόμα ριζικότερη αν σκεφτεί κανείς πως ούτε η έννοια της αυτοσυντήρησης είναι εδώ ακριβής. Διότι αν η ύπαρξη στον προκαταρκτικό κόσμο ήταν δομικά «γυμνή», τότε η άρση της γυμνότητας στον διευθετημένο δεν συνιστά τη συντήρηση, αλλά την αντιστροφή της και επομένως μια ιδιότυπη αυτοκατάργηση. Έτσι εννοημένη, η απόφαση αποδίδει εδώ όχι μια διάρρηξη του μυθικού κύκλου, αλλά, αντιθέτως, την ίδια του τη συγκρότηση – ακόμα κι αν αυτή η μυθική συγκρότηση παίρνει τη μορφή της Ιστορίας.

Όμως την ίδια ώρα που ο Κονδύλης διακηρύσσει την ανθρωπολογική δεσμευτικότητα της απόφασης ως κοινωνικά διαμεσολαβημένης επιδίωξης ισχύος, γίνεται εξίσου σαφές πως η ίδια του η ανάλυση διεκδικεί για τον εαυτό της έναν χώρο όπου αυτή η δομή έχει ήδη διαρραγεί. Για να μπορέσει ο Κονδύλης να περιγράψει τη δομή της απόφασης πρέπει να αποδεσμευτεί από την ελκτική δύναμη της μεταμφίεσης όσο και της ίδιας της επιδίωξης ισχύος, ως προς την οποία η μεταμφίεση, και δη η αντιστροφή, είναι εγγενής (91, 100). Πρέπει, με άλλα λόγια, να αρθεί στο σημείο μιας εξαίρεσης. Κι έτσι θα διαβάσουμε τα ακόλουθα: «Μόνο η παραίτηση από κάθε κανονιστική αρχή και από κάθε αξίωση για αυτοσυντήρηση και ισχύ μπορεί να καταστήσει δυνατή τη γνώση των ανθρω-

πίνων πραγμάτων. Το τίμημα της αξιολογικά ελεύθερης γνώσης είναι η ζωή, γι αυτό και είναι μηδαμινές οι πιθανότητες να γίνει μια τέτοια γνώση κοινωνικά αποδεκτή» (19). Ωστόσο, λίγο να μετατοπίσει κανείς την επιμονή του Κονδύλη σε ένα γνωσιολογικό σχήμα και τη μυθολογία της, βρίσκει στη θέση ενός «επαΐοντος του περιθωρίου» (232) μια γυμνή ύπαρξη, έναν κάτοικο του προκαταρκτικού κόσμου και της εκκρεμότητάς του. Έναν που μας απευθύνεται από την άλλη όχθη της απόφασης, εκεί όπου το πρωταρχικό έλλειμμα και το τραύμα του θα γίνονταν αποδεκτά ως συνθήκη μιας διαφορετικής υποκειμενικότητας. Βρίσκει, ίσως, ένα έργο προς το οποίο η κοινωνία δείχνει αντιπάθεια, όπως γράφει ο Παλαμάς για τον Σολωμό,³⁷ την ίδια στιγμή όπου αυτό υποδεικνύει, μέσα στη ριζική μοναχικότητά του, την οριακή εκείνη περιοχή στην οποία συμβαίνει ή επέρχεται μια συνύπαρξη πέρα από τη λογική της αυτοσυντήρησης και των διευθετημένων κόσμων της. Μέσα σε ένα σάβανο, όπου συνηχεί αλλιώς το «τίμημα» του Κονδύλη με το παράθεμα της Σκοπετέα από τον Καζάζη, βρίσκει ό,τι εδώ ονομάζεται προκαταρκτικός κόσμος: μια αναπάντεχη αντήχηση των μετέωρων και θραυσματικών υπάρξεων που δεν αποδίδουν μόνο έναν καχεκτικό κανόνα, ή ακόμα και το τέλος, αλλά και την καταγωγική σκηνή εξίσου του νεοελληνικού κύκλου, σκηνή μιας άλλης νεωτερικής εισόδου στην Ιστορία. Μια σκηνή της διακοπής του επιτελεστικού ως διευθέτησης, ή με άλλα λόγια, μια σκηνή του προκαταρκτικού ως διακοπής της διευθέτησης και συνάμα ως μνημονικού ίχνους, σκόρπιου και απόμερου.

Ο προκαταρκτικός κόσμος αποδίδει τότε ένα αρνητικό θεμέλιο: το αποσιωπημένο και απωθημένο κέντρο της ίδιας της κυριαρχίας και της κοινωνικής της συγκρότησης. Εκείνο που διατηρείται εντός της ως ό,τι ακριβώς αποκλείεται από αυτήν, δηλαδή η συστατική του κανόνα τεχνητή εξαίρεση, για να θυμηθούμε την ανάλυση του Αγκάμπεν στο φόντο του Καρλ Σμιτ και του Μπένγιαμιν.³⁸ Αλλά αποδίδει επίσης το σημείο όπου η συγκρότηση αυτή διαρρηγνύεται, μια πραγματική εξαίρεση πλέον, αν επιστρέψουμε στον Μπένγιαμιν,³⁹ όπου το αποκλεισμένο αναδύεται στην καχεκτική, ακάθαρτη, μολυσματική καταγωγικότητά του. Η διφυία του προκαταρκτικού κόσμου δεν είναι, έτσι, παρά η διφυία της ίδιας της έκτακτης ανάγκης. Πιθανώς συναντά τότε κανείς, από μια ακόμα σκοπιά, τη διχασμένη και ενμέρει απαρνημένη πηγή του ίδιου του

κονδυλικού έργου, τις μετέωρες «άμεσες υπαρξιακές και βιωματικές αναφορές» του. Αυτές που το *Ισχύς και απόφαση*, επιτελώντας εκ νέου την θεμελιώδη κίνηση της νεοελληνικής ιδεολογίας όσο και αναστέλλοντάς την, επικαλύπτει μέσα στο σχήμα του την ίδια στιγμή που τις αφήνει συνάμα να διαφανούν.

Εκείνες τις στιγμές, σε τέτοιες κειμενικές ρωγμές, σκέφτεται κανείς πως συναντά τον ίσκιο μιας διαφορετικής, παθητικής απόφασης που θα απέδιδε την κατάφαση σε μια χώρα «προ-πρωταρχικ» (προκαταρκτική λοιπόν ξανά), η οποία «δεν δίνει τίποτα δίνοντας τόπο».⁴⁰ Ή, ακόμα, πως συναντά την κατάφαση σε έναν 'προϊστορικό κόσμο' που, ως ακριβώς τέτοιος, θα ήταν ταυτόχρονα ριζικά ιστορικός. Έναν κόσμο που κατοικείται από «ατελή πλάσματα», μη-συγκροτημένα ή δυσδιάκριτα επομένως, «όντα σε στάδιο νεφελώδες». Έναν κόσμο εντέλει όπου το λείψανο, ο κονιορτός, για να θυμηθώ ξανά τη μνημονευμένη φράση του Χαλκιάπουλου, και η ασήμαντη, υπολειμματική μικροζωή του, δεν μπορούν να διακριθούν από το προδρομικό.⁴¹ Από τη σκοπιά ενός τέτοιου τόπου, ενός που δίνεται μέσα σε μια αναστολή ή ακόμα και σε μια ριζική στέρηση, από μια τέτοια αφετηρία, το έργο του Κονδύλη θα εγγραφόταν σε μια άλλη, μετανεωτερική προοπτική και ταυτόχρονα σε μια άλλη νεοελληνική γενεαλογία. Στο άνοιγμα μιας μνήμης δηλαδή, όπου φαινομενικές ετεροδοξίες συγκλίνουν καταρχάς στην κοίτη μιας ομοδοξίας για να αποκαλύψουν έπειτα την τυρβώδη ροή των υδάτων, τις δίνες και το σύμπλεγμα των στροβιλισμών στο κέντρο της.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, «Η καχεξία του αστικού στοιχείου στη νεοελληνική κοινωνία και ιδεολογία», *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από την μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή και από το φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία*, Θεμέλιο, Αθήνα 1991, σσ. 11-47. Η Εισαγωγή επανεκδόθηκε αυτόνομα το 2011, με τίτλο *Οι αιτίες της παρακμής της σύγχρονης Ελλάδας. Η καχεξία του αστικού στοιχείου στη νεοελληνική κοινωνία και ιδεολογία* (Θεμέλιο, Αθήνα). Οι παραπομπές εδώ θα αναφέρονται στις σελίδες της πρώτης έκδοσής της.
2. Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης. Απαντήσεις σε 28 ερωτήματα*,

- Νεφέλη, Αθήνα 1998, σσ. 56-57.
3. Ό.π., σσ. 54, 128.
 4. Ό.π., σσ. 128, 130.
 5. Ό.π., σσ. 52-57. Πρβλ. επίσης, για τις ίδιες σκέψεις, Κονδύλης, «Προϋποθέσεις, παράμετροι και ψευδαισθήσεις της ελληνικής εθνικής πολιτικής», *Πλανητική πολιτική μετά τον ψυχρό πόλεμο*, Θεμέλιο, Αθήνα 1992, σ. 151-179.
 6. Niccolò Machiavelli, *Έργα*, Κάλβος, Αθήνα 1984, μτφρ. Τ. Κονδύλης, τ. Α', ιδίως σσ. 52-56, 93-98.
 7. Ό.π., σσ. 44-47, 61, 106.
 8. Ό.π., σσ. 54, 106.
 9. Ό.π., σσ. 56-61, 133.
 10. Ό.π., σσ. 9-10. Λανθασμένα ο Κονδύλης αναφέρει ως χρονολογία πρώτης έκδοσης του κειμένου του Μακιαβέλι στα ελληνικά το 1909, διότι πρόκειται για ανατύπωση μετάφρασης του 1845. Τα δε επιλεγόμενα του Καζάζη είναι από το 1879.
 11. Σκοπετέα, *Το «Πρότυπο Βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, Πολύτυπο, Αθήνα 1988, σσ. 234-235.
 12. Ό.π., σσ. 237-238.
 13. Ό.π., σσ. 236-237.
 14. Ό.π., σσ. 234. Κονδύλης, Εισαγωγή, σσ. 40-41.
 15. Σκοπετέα, *Το «Πρότυπο Βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα...*, ό.π., σ. 238.
 16. Κονδύλης, Εισαγωγή, σ. 39.
 17. Ό.π., σσ. 27, 46.
 18. Σκοπετέα, *Το «Πρότυπο Βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα...*, ό.π., σσ. 162, 236.
 19. Κονδύλης, Εισαγωγή, σ. 47.
 20. Φρίντριχ Νίτσε, *Ανθρώπινο, πάρα πολύ ανθρώπινο*, Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη 2011, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, σ. 223.
 21. Για όλα αυτά βλ. Κονδύλης, ό.π., σσ. 26 κ.ε, 30, 46. Ας σημειωθεί επίσης πως αλλού ο Κονδύλης έγραφε ότι, αν και ανεπαρκής, η «ελληνοκεντρική αναδίπλωση» ήταν εντούτοις «χρήσιμη για να θυμάται κανείς που και που ότι σε τελευταία ανάλυση πρέπει να σταθεί στα δικά του τα πόδια», βλ. «Προϋποθέσεις, παράμετροι και ψευδαισθήσεις της ελληνικής εθνικής πολιτικής», *Πλανητική πολιτική μετά τον ψυχρό πόλεμο*, σ. 175.
 22. Machiavelli, *Έργα*, ό.π., σ. 45.
 23. Ό.π., σ. 82.
 24. Γιώργος Σεφέρης, «Ελληνική γλώσσα», *Δοκιμές*, Ίκαρος, Αθήνα 1984, τ. Α', σ. 74.
 25. Σπυρίδων Ζαμπέλιος, «Πόθεν η κοινή λέξις τραγουδώ; Σκέψεις περί ελληνικής

- ποίησεως», Α. Θ. Κίτσος-Μυλωνάς, *Σολωμός. Προλεγόμενα κριτικά*, Γαβριηλίδης, Αθήνα 2004, σσ. 169, 173.
26. Κωστής Παλαμάς, «Σολωμός. Η ζωή και το έργο του», *Διονύσιος Σολωμός*, Ερμής, Αθήνα 1981, σσ. 86, 88-89, 98-99· «Αποσπασματικά κείμενα», ό.π., σ. 171.
27. «Ο ποιητής Σολωμός. Ο βίος και το έργον», ό.π., σ. 50· «Σολωμός», ό.π., σ. 98· «Διονύσιος Σολωμός», ό.π., σ. 162.
28. «Ο Σολωμός και η εθνική αγωγή», ό.π., σ. 40.
29. «Σολωμός», ό.π., σσ. 87, 99, 106· «Σολωμός και Βαλαωρίτης», ό.π., σ. 133. Επίσης, Walter Benjamin, *Σαρλ Μπωντλαίρ. Ένας λυρικός στην ακμή του καπιταλισμού*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994, μτφρ. Γ. Γκουζούλης, σ. 103 κ.ε.
30. Παλαμάς, «Ο ποιητής Σολωμός», ό.π., σσ. 52, 54.
31. Ό.π., σσ. 48, 55.
32. Ό.π., σ. 51· «Σολωμό», ό.π., σσ. 66, 85· «Η κριτική και ο Σολωμός», ό.π., σ. 123· «Αποσπασματικά κείμενα», ό.π., σ. 173.
33. Homi Bhabha, *The location of culture*, Routledge, Λονδίνο/Νέα Υόρκη 1994, σ. 248.
34. Ενδεικτικά βλ. Michael Herzfeld, *Πολιτισμική οικειότητα. Κοινωνική ποιητική στο έθνος-κράτος*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2016, μτφρ. Μ. Λαλιώτης, σ. 100 κ.ε.
35. Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα 1991, σ. 32.
36. Benjamin, *Για μια κριτική της βίας*, Ελευθεριακή κουλτούρα, Αθήνα 2002, μτφρ. Λ. Μαρσιανός, σσ. 9, 26.
37. Παλαμάς, «Σολωμός», ό.π., σ. 88.
38. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, Scripta, Αθήνα 2005, μτφρ. Π. Τσιαμούρας· Carl Schmitt, *Πολιτική θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, Λεβιάθαν, Αθήνα 1994, μτφρ. Π. Κονδύλης.
39. Benjamin, «Για την έννοια της Ιστορίας», μτφρ. Γ. Φαράκλας, Α. Μπαλτάς, *Κείμενα 1934-1940*, Άγρα, Αθήνα 2019, σ. 712.
40. Jacques Derrida, *Χώρα*, Καρδαμίτσας, Αθήνα 2000, μτφρ. Κ. Κορομπίλη, σσ. 26, 67. Για την έννοια της παθητικής απόφασης και για τη συνάφειά της με έναν κόσμο που θα αιωρούνταν σε μια στοιχειώδη συνθήκη, βλ. ιδίως *The politics of friendship*, Verso, Λονδίνο/Νέα Υόρκη 2005, μτφρ. G. Collins.
41. Benjamin, «Φραντς Κάφκα - Για τη δέκατη επέτειο από τον θάνατό του», μτφρ. Γ. Σαγκριώτης, ό.π., σσ. 32, 35, 44.

Η παγκοσμιοποίηση ως ιδεολογική κατασκευή και το φθίνον έθνος

Ιστορία είναι εκείνο το αφήγημα που σταθερά ξαναγράφεται. Το οποίο οφείλουμε, καλύτερα, να γράφουμε, σταθερά αναθεωρώντας την ούτως ή άλλως υδαρή και φευγαλέα σχέση μας με την πραγματικότητα. Ως στοιχειώδη πράξη αυτογνωσίας. Κι αυτό δεν συνιστά μεταμοντερνισμό. Ήρθε λοιπόν η στιγμή να ξαναγράψουμε την ιστορία της Μεταπολίτευσης χωρίς τα –παραπλανητικά– ιδεολογικά πρόσημα της Αριστεράς και της Δεξιάς. Επειδή τέτοιες *a priori* δεσμεύσεις συσκοτίζουν και συνεχίζουν να συσκοτίζουν τη γνώση μας ως προς την συντηρητική ή την προοδευτική πορεία της χώρας. Συσκοτίζουν εν τέλει τη σχέση μας με την πραγματικότητα. Η εμπειρία των κυβερνήσεων της τελευταίας εικοσαετίας, τουλάχιστον, ας λειτουργήσει, τουλάχιστον, εκτός του σοκ και ως παιδαγωγικό μάθημα για την κοινωνική μας μνήμη. Για την συλλογική μας κρίση. Ως παυσίλυπο και αντίδοτο της παρακμής που αφυδατώνει τον τόπο και μαραζώνει ή διώχνει τους νέους. Ο Παναγιώτης Κονδύλης και η πρωτοποριακή σκέψη του είναι πολύτιμος οδηγός προς αυτή την κατεύθυνση. Της υπέρβασης αλλά και της σύνθεσης.

Αφού ήρθε το πλήρωμα του χρόνου –και μάλιστα πιο γρήγορα από ό, τι νομίζαμε– για να πληρώσουμε την βασική «αλήθεια» της μεταμοντέρνας συνθήκης γύρω από την οποία υφάνθηκε ο ιστός και μαζί η θηλιά της *post* ευμάρειας μας. Πως δηλαδή δεν υπάρχει μια αλήθεια αλλά πολλές, όλες ισότιμες, ενώ το ψεύδος δεν είναι το αρνητικό του αληθούς αλλά απλώς μια, ακόμη, μετωνυμία του. Που θα πει μια άλλη, μια διαφορετική μορφή αλήθειας. Σ' αυτήν την ιδεολογική φούσκα, σε αυτόν τον παράδεισο του σχετικισμού, σε αυτά τα σαθρά θεμέλια του δήθεν στηρίχτηκαν οι λοιπές φούσκες, οικονομικές, ιδεολογικές, πολιτικές που έπληξαν και τον πλανήτη και την χώρα. Έτσι συμφωνήσαμε ρητά ή υπόρρητα πως ένα τέτοιο ψέμα είναι αρκετό για να φιαχτεί μία ιστορία ... όσο του-

λάχιστον είναι αναγκαία και μία αλήθεια. Ή, κάτι θεωρούμενο ως αλήθεια.

Αν μάλιστα σκεφτούμε πόσο σχετική και ανυπόληπτη είναι η –εκάστοτε– αλήθεια με τις θεωρητικές εξαρτήσεις ή τις επιστημονικές δεσμεύσεις της, τότε συμπεράναμε πολύ βολικά πως –κατά το μάλλον ή ήττον– τις ιστορίες τις φιάχνουν τα ψέματα. Τα οποία είναι πιο έντιμα κατά βάθος επειδή δεν χρειάζεται να αποδείξουν τίποτε. Το τέλει άλλοθι της μεταμοντέρνας ευτυχίας που μας απελευθέρωνε από τον δογματικό μοραλισμό του μοντέρνου. Όταν δεν υπάρχει η απόλυτη αλήθεια, τότε όλα είναι σχετικά. Ακόμη και το ηθικά επίμεπτο, αυτό που οι ηθικολόγοι ονομάζουν κακό. Το μεταμοντέρνο εξαφάνισε σε φιλοσοφικό επίπεδο το οντολογικό κακό αλλά όχι και την κακία ή τους κακούς από τον κόσμο.

Και η αλήθεια εν τέλει παραμένει σταθερά εκείνο το χαλαρό σημαίνον στο οποίο αντιστοιχούν άπειρα, κυριολεκτούντα σημαίνόμενα. Ευτυχώς, λέγαμε!

Τώρα όμως που ήρθε στο ο λογαριασμός, μήπως οφείλουμε να επανεξετάσουμε στάσεις και προκαταλήψεις; Όσα δηλαδή νομιμοποιούν τον λαϊκισμό ως πολιτική θέση ή τον πρωτογονισμό ως πολιτική στάση. Οι περιπτώσεις ένιων πολιτικών της ημεδαπής και της αλλοδαπής είναι ενδεικτικές του πως το αντισυμβατικό λ.χ η μη γραβάτα κι ο λούμπεν δημόσιος λόγος, έχουν καταστεί η κύρια σύμβαση των καιρών. Το κόστος, με άλλα λόγια, ενός πολιτισμού που επένδυσε τις πιο υψηλές παραδόσεις του στην κατασκευή ιδιωτικών παραδείσων για να μας κληροδοτήσει τελικά μία συλλογική κόλαση. Κόλαση από βελούδο... Τουλάχιστον ας ξανασκεφτούμε, έστω και την ύστατη στιγμή, την Ιστορία χωρίς περιττά πρόσχημα.

Θυμάμαι, πιο συγκεκριμένα, τον Παναγιώτη Κονδύλη, τον ακαταπόνητο «απομυθοποιητή» κάθε βολικής βεβαιότητας και τον άξιο συνεχιστή του Κώστα Παπαϊωάννου, μόλις λίγους μήνες πριν από τον αδόκητο θάνατο του, να συναντάται στο γνωστό ουζερί του Αντρέα, επί της Θεμιστοκλέους, με τον Σπύρο Τσακνιά και σε ερώτηση του Τάσου Γουδέλη «Είστε Τάκη αριστερός;» αυτός να απαντά: «Αστειότητες. Εξαρτάται από το είδος της πολιτικής κριτικής που ασκώ. Προσωπικά καταναλώνω 18 καφέδες την ημέρα για να μπορώ να εργάζομαι 18 ώρες την ημέρα και δεν έχω χρόνο για λοιπές αστειότητες. Οι παρωπίδες από μόνες των προσφέρουν ούτως ή άλλως ασφαλή προσανατολισμό...»

Ο Παναγιώτης Κονδύλης, πολυπράγμων και πολυδιάστατος, μπόρεσε να απαντήσει έγκαιρα και έγκυρα σε μια σειρά ερωτημάτων φιλοσοφίας του δικαίου, πολιτικής θεωρίας και πρακτικής, γεωστρατηγικής, αισθητικής, ηθικής, ηθικής του δικαίου, κοινωνικής συμπεριφοράς και κοινωνικών προτύπων κ.λπ. ως παρακαταθήκη όλων μας. Γράφοντας απευθείας στα γερμανικά –και συχνά μεταφράζοντας το πρωτότυπο στα ελληνικά– κατάφερε να εκδώσει ένα φιλοσοφικό και πολιτικό corpus πολυσέλιδων μελετών το οποίο τον ανέβασε στην πρώτη γραμμή της παγκόσμιας σύγχρονης διανόησης. Για τις ανάγκες της μικρής αυτής συμβολής θα αξιολογήσω κυρίως τα δύο τελευταία του βιβλία «Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης» Νεφέλη, 1998, «Μελαγχολία και πολιτική» σε επιμέλεια του Κώστα Κουτσουνρέλη, Θεμέλιο, 1988, «Θεωρία Πολέμου», Θεμέλιο, 1998, και βέβαια τις ευάριθμες μεν αλλά πολύ σημαντικές επιφυλλίδες του (κυρίως στην εφημερίδα *Το Βήμα*) επειδή με εκλαϊκευτικό τρόπο και μοναδική αμεσότητα θέτει επί τάπητος όχι ένα αφηρημένο, φιλοσοφικό ζήτημα αλλά αυτή καθαυτή την επιβίωση του τόπου στην παρούσα ιστορικοπολιτική συγκυρία, στην πλανητική εποχή, στην εποχή της παγκοσμιοποίησης:

... Κύκλοι με απτά υλικά συμφέροντα, αλλά και διάφοροι καλόπιστοι, οι οποίοι εξ ιδιοσυγκρασίας ενστερνίζονται τις ελπιδοφόρες προοπτικές, προπαγανδίζουν την άποψη ότι η προϊούσα παγκοσμιοποίηση θα επιφέρει όλο και μεγαλύτερη εξίσωση των συλλογικών συνθηκών ζωής και των συλλογικών σκοπών, δημιουργώντας έτσι κοινά σημεία μεταξύ των ανθρώπων και καθιστώντας περιττές τις αιματηρές συγκρούσεις· γιατί, όπως λέγεται, η παγκοσμιοποίηση θα εξασθενήσει ή ίσως και θα καταργήσει τις υποτιθέμενες αιτίες αυτών των συγκρούσεων, δηλαδή τα έθνη και τα κράτη. Η αντίληψη αυτή αναγορεύθηκε, προπάντων μετά την κατάρρευση του κομμουνισμού, σε αυταπόδεικτη αλήθεια και άρθρο πίστεως, έτσι ώστε δεν διερευνώνται επαρκώς οι προϋποθέσεις της και η λογική συνοχή της.

Ως φορέας της παγκοσμιοποίησης και της εξίσωσης των συνθηκών και των σκοπών (αξιών) δεν θεωρείται βέβαια οποιαδήποτε δραστηριότητα, π.χ. το κήρυγμα της αδελφосύνης και της αγάπης, αλλά μια δραστηριότητα εντελώς συγκεκριμένη: η διευρυνόμενη και διαπλεκόμενη

οικονομία. Μια πρώτη προϋπόθεση της παραπάνω αντίληψης είναι λοιπόν η πίστη στην πρωτοκαθεδρία της οικονομίας και μάλιστα της οικονομίας στην αντίθεσή της προς την πολιτική, η οποία λίγο-πολύ ταυτίζεται με την «πολιτική της ισχύος» και αντιπαρατίθεται προς την υποτιθέμενη εγγενή ειρηνικότητα της οικονομίας. Αυτή όμως η διχοτομία μεταξύ πολιτικής και οικονομίας είναι δυνατή μόνο αν οι δύο αυτοί τομείς οριστούν τόσο στενά (αν δηλαδή η οικονομία περιοριστεί στην τεχνική διαδικασία της παραγωγής και η πολιτική περισταλεί στη διοίκηση και στη διαχείριση), ώστε χάνεται κάθε ουσιαστική σχέση με την κοινωνική πράξη και πραγματικότητα...»

Μ' ενδιαφέρει επίσης ο δραματικός διάλογος που ο Παναγιώτης Κονδύλης πραγματοποιεί με την σκέψη του Carl Schmitt (1988 -1985) ενός φιλοσόφου που στηριζόμενος σε καθαρά θρησκευτικό υπόβαθρο, διατυπώνει μια απόλυτα πραγματιστική, πολιτική θεωρία σχετικά με την ιδέα του κράτους, τη νομοθεσία και την ισχύ του νομοθέτη. Ο Κονδύλης εξελίσσοντας την σκέψη του Μαξ Βέμπερ και του Σμιτ διαπιστώνει με τη σειρά του την επονείδιστη υποχώρηση του πολιτικού υπέρ του οικονομικού και την μετατροπή του σύγχρονου κράτους σε μια μεγάλη οικονομική επιχείρηση. Από την άλλη, παρατηρεί, όλες οι ουσιαστικές έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας κατ' ουσίαν αποτελούν εκκοσμιευμένη θεολογία με τον παντοδύναμο θεό σήμερα να καθίσταται παντοδύναμος νομοθέτης. Με την θέα Οικονομία να περιμένει στο παρασκήνιο ως η νέμεσις της Ιστορίας:

... Η παγκοσμιοποίηση της παραγωγής και της οικονομίας θα οξύνει το πρόβλημα της κατανομής από δύο απόψεις. Στο εσωτερικό των ανερχομένων οικονομικών δυνάμεων θέτει σε κίνηση διαδικασίες οι οποίες γρηγορότερα μπορούν να πολλαπλασιάσουν παρά να ικανοποιήσουν τις προσδοκίες για σχετικά κέρδη και ως γνωστόν ο μισοχортаσμένος είναι πιο επιθετικός παρά ο μισοπεθαμένος από την πείνα. Ακόμη και η περιορισμένη ικανοποίηση τέτοιων προσδοκιών δημιουργεί πάντως, καθώς πίσω της στέκουν τεράστιες ανθρώπινες μάζες, έναν πλούτο σημαντικό, οπότε το σχετικό μερίδιο των ανεπτυγμένων χωρών στον παγκόσμιο πλούτο μειώνεται συνεχώς. Το αποτέλεσμα είναι ότι ο αγώνας

κατανομής μεταφέρεται και στο εσωτερικό των πλουσίων χωρών, οι οποίες αναγκάζονται να σφίξουν το ζωνάρι (τουλάχιστον ευρύτερων λαϊκών στρωμάτων) προκειμένου να παραμείνουν ανταγωνιστικές...

Ωστόσο, μέσα στην αυτοπεποίθηση της «Δύσης» έχει ήδη εμφιλοχωρήσει η πρώτη αμφιβολία, αλλά και το πρώτο ρίγος, προπαντός στην Ευρώπη, όπου συνειδητοποιείται όλο και εντονότερα ότι η βαθύτερη αιτία της μόνιμης κρίσης είναι η ένταση του παγκοσμίου ανταγωνισμού και η συνεχής πτώση του ειδικού ευρωπαϊκού βάρους μέσα στην παγκόσμια οικονομία. Οι αμφιβολίες και τα ρίγη θα επιταθούν κάτω από την πίεση εισαγομένων και ενδογενών δημογραφικών και οικολογικών παραγόντων. Τότε τα σύνορα, τα οποία έχει γκρεμίσει στο μεταξύ η παγκοσμιοποίηση, θα ανεγερθούν και πάλι εξαιτίας της όξυνσης των αγώνων κατανομής, μολονότι δεν γνωρίζουμε επακριβώς ποιος και πού θα τα χαράξει αυτή τη φορά...

Προφανώς ο ισχυρότερος όπως πάντα συνέβαινε και όπως έχει αλλού γράψει κυρίαρχος είναι εκείνος ο οποίος αποφασίζει για την κατάσταση έκτακτης ανάγκης. Και σήμερα ασφαλώς βρισκόμαστε σε μια τέτοια κατάσταση ενώ ο ίδιος διέβλεπε πάντα την ωφελιμιστική σκοπιμότητα πίσω από κάθε ανθρώπινη ενέργεια. Ο Κονδύλης μίλησε, επίσης, με λιτό, καίριο και άμεσο τρόπο για μία φθίνουσα Ελλάδα, για ένα φθίνον έθνος. Αυτός που εξέφρασε πολύ αιτιολογημένες ενστάσεις ως προς το συνεχές και αδιάσπαστο της τρισχιλιετούς μας ιστορίας και που απρόθυμα (:) συμφώνησε πώς το ελληνικό Έθνος ακολουθεί την γενικότερη εθνογενετική μοίρα των λαών της Βαλκανικής, ήταν εκείνος που υπεραμύνθηκε και της ιστορίας και της εθνικής μας ταυτότητας επιμένοντας πως όποιος διαθέτει ισχύ, εκείνος κάνει πάντα και χρήση της ισχύος και πώς η ωφελιμιστική κοινωνία που οργανώσαμε με τον ακατάσχετο και αδικαιολόγητο ευδαιμονισμό, τον παρασιτισμό και την φυγοπονία μας, οδηγείται άδικα όχι μόνο στην παρακμή αλλά και στον εθνικό αφανισμό. Γι' αυτό ακριβώς για την σχεδόν προφητική του αμεσότητα είναι σπουδαίος ο λόγος –και ο δοκιμακός και ο βαθύτερα φιλοσοφικός– του άνδρα που γεννήθηκε στην Αρχαία Ολυμπία που λάτρεψε την ελληνική γλώσσα και που ενώ έγραψε τα πιο σημαντικά του έργα στα γερμανικά, επέμενε να τα μεταφράζει ο ίδιος και στα ελληνικά ως χρέος αναπαλλοτρίωτο προς

τον τόπο. Θυσιάζοντας συχνά, και αυτό αξίζει να το πούμε, την καλλιέργεια ή το στυλ υπέρ της ευθύτητάς της έκφρασης και του βάθους του νοήματος:

... Η εξίσωση συνθηκών και σκοπών ζωής εξαιτίας της παγκοσμιοποίησης θεωρείται και υπό μίαν άλλη έννοια ως πρόδρομος ειρηνικών εξελίξεων. Λέγεται ότι οι ψυχοπνευματικές συνέπειες θα συμβάλουν στην αποδυνάμωση των εθνικών πολιτισμών και επομένως των συγκρούσεων που οφείλονται σε εθνικές και πολιτισμικές αιτίες. Αν η οικουμενική εξίσωση του τρόπου ζωής των ανθρώπων θα διαμορφώσει αναγκαστικά έναν ενιαίο παγκόσμιο πολιτισμό, δεν χρειάζεται να το εξετάσουμε εδώ. Πάντως ο παγκόσμιος αυτός πολιτισμός θα αποτελούσε εγγύηση για την ειρήνη μονάχα αν στο παρελθόν οι αιματηρές συγκρούσεις είχαν γίνει αποκλειστικά μεταξύ εθνικά και πολιτισμικά διαφορετικών συλλογικών υποκειμένων. Η Ιστορία όμως γνώρισε και άμπολλους εμφυλίους πολέμους, και αυτοί συχνά ήσαν και οι χειρότεροι. Όστε το μόνο που μπορεί να εγγυηθεί η οικονομική και πολιτισμική παγκοσμιοποίηση είναι η μετατροπή όλων των πολέμων σε εμφυλίους πολέμους.

Όποιος προσδοκά την παγκόσμια ειρήνη από την εξασθένηση ή τη διάλυση των εθνικών κρατών καθ' εαυτήν λησμονεί ότι οι πόλεμοι είναι φαινόμενο πολύ παλαιότερο από τα εθνικά κράτη. Λησμονεί ότι το εθνικό κράτος διόλου δεν συνιστά το μόνο δυνατό κυρίαρχο πολιτικό υποκείμενο, επομένως η κατάργηση του εθνικού κράτους δεν συνεπάγεται αυτόματα την κατάργηση της έννοιας του κυρίαρχου κράτους και των κυριαρχικών δικαιωμάτων. Και τέλος λησμονεί ότι πολύ χειρότερος από κάθε σύγκρουση μεταξύ οργανωμένων, πολιτικών μονάδων μπορεί να είναι ο άμεσος αγώνας ανθρώπου προς άνθρωπο υπό συνθήκες παγκόσμιας ανομίας...

«Δεν έχει σημασία», συνεχίζει, «αν οι Τούρκοι πιστέψουν στην κεμαλική ή την ισλαμιστική εκδοχή του εθνικού εαυτού τους, αλλά το γεγονός της τουρκικής επιθετικότητας με κεμαλικά ή ισλαμικά χαρακτηριστικά». Δηλαδή ο εχθρός που είναι παρών, που επιμένει σ' ένα ανιστορικό, εθνικιστικό παραλήρημα και εσύ οφείλεις να τον αντιμετωπίσεις άμεσα και χωρίς χρονοτριβή όσο κι αν οι τοπικές και οι διεθνείς ελίτ πρεσβεύουν,

προϊδεάζουν, και εντέλει εξωθούν σ' έναν «έντιμο», διάβαζε επονείδιστο, συμβιβασμό. Πώς είναι δυνατόν να συμβιβαστείς όμως με κάποιον που διεκδικεί εθνικό έδαφος παραβιάζοντας διεθνείς νόμους και αμφισβητώντας Κυριαρχικά δικαιώματα; Πώς είναι δυνατόν να αποδεχθείς ως σύμμαχο ή ισόκυρο συνομιλητή κάποιον που αμφισβητεί την ΑΟΖ, το FIR, την υφαλοκρηπίδα των νησιών του Αιγαίου; Πού έχει εισβάλει στην Κύπρο δημιουργώντας ψευδοκράτος και διχάζοντας την Λευκωσία, την μόνη διχασμένη πρωτεύουσα της ενωμένης Ευρώπης; Η σκέψη του Κονδύλη διαυγής όσο και ενοχλητική, από το βάθος σχεδόν μιας εικοσαετίας, κρούει τον κώδωνα του κινδύνου εις ώτα μη ακούντων.

Η επικαιρότητα του Παναγιώτη Κονδύλη ως φιλοσόφου, πολιτικού στοχαστή αλλά και ενός είδους *genius loci* ή νεοδιαφωτιστή του έθνους, είναι αδιαμφισβήτητη. Ιδιαίτερα σήμερα. Ιδιαίτατα με τα γεωπολιτικά προβλήματα αλλά και τις ακραίες προκλήσεις εξ ανατολών που αντιμετωπίζει η χώρα.

Τούτων δοθέντων ο Παναγιώτης Κονδύλης δεν υπήρξε μόνο ένας ριζοσπάστης διανοούμενος, κατ' εξοχήν Ευρωπαίος που δεν στέργει να συμφιλιωθεί με καμιά «εύκολη» ή «κυρίαρχη» αλήθεια, με κανένα σύστημα, ιδεολογικό ή πολιτικό, που να εκφράζει και να εκφράζεται μέσω της ισχύος και της επιβολής αλλά ένας *Homo Universalis* που ασχολήθηκε με πάρα πολλά πεδία του επιστητού που αντιμετώπισε την ιστορία την κοινωνία την κοινωνιολογία την ανθρωπολογία την πολιτική επιστήμη και θεωρία του πολιτισμού την ιστορία της τέχνης μέσα από μία αμείλικτη φιλοσοφική βάσανο παραμένοντας ταυτόχρονα πραγματιστής αλλά και οραματιστής εκείνης της ουτοπίας που θα διαφεύγει από τον συνηθισμένο υποταγμένο άνθρωπο αλλά θα διεκδικεί πάντοτε από τα υψηλά πνεύματα. Ο Παναγιώτης Κονδύλης υπήρξε μία ευλογία για τον τόπο στο μέτρο που υπήρξαν και λειτούργησαν ανάλογα οι μουσικοσυνθέτες Νίκος Σκαλκώτας, Γιάννης Χρήστου και Ιάννης Ξενάκης, οι εικαστικοί καλλιτέχνες Βλάσης Κανιάρης, Γιάννης Κουνέλλης και Τάκης ή οι πολιτικοί διανοούμενοι και στοχαστές Κώστας Παπαϊωάννου, Νίκος Πουλαντζάς, Κορνήλιος Καστοριάδης και Κώστας Αξελός. Αναφέρομαι προφανώς σε μιαν άλλη Ελλάδα που έδρασε εκτός των εθνικών συνόρων αλλά που κουβαλούσε ριζιμιά τη συνείδηση της ταυτότητας και του ανήκειν. Του ανήκειν πρωτίστως σε μία συγκεκριμένη παράδοση, ιστορία και

πολιτισμό. Αυτό όμως που καθιστά τον Παναγιώτη Κονδύλη εξαιρετικά επίκαιρο δεν είναι απλώς η διεθνής του καριέρα και ο ρηξικέλευθος, απομυθοποιητικός, φιλοσοφικός του λόγος – διατυπωμένος μάλιστα σε μία εποχή πενίας και έκπτωσης τόσο της θεωρίας όσο και του φιλοσοφικού στοχασμού με παράλληλη κατίσχυση των μεταμοντέρνων ευκολιών. Αυτό που τον καθιστά δραματικά επίκαιρο, ιδιαίτερα σήμερα, ιδιαίτερα τώρα, είναι το γεγονός ότι μίλησε πρώτος, ότι μίλησε προφητικά και ότι μίλησε πρακτικά και χωρίς υπεκφυγές για την σοβούσα ελληνική κρίση. Για την κρίση της Μεταπολίτευσης που φτάνει στις μέρες μας ή καλύτερα την νεοελληνική μας παρακμή, τα αίτια και την αναπότρεπτη, φυσική της κατάληξη. Αν δεν αλλάξουν δραματικά και τάχιστα νοοτροπίες και πρακτικές. Ναι, ο Κονδύλης είναι πεσιμιστής με τον τρόπο που ήταν πεσιμιστής για την τύχη της Ελλάδας ο Θουκυδίδης. Όσο είναι και ρεαλιστής με τους τρόπους που ήταν ρεαλιστής ο Μακιαβέλι όταν διαγιγνώσκει μόνο το συμφέρον ως κίνητρο για κάθε ανθρώπινη ενέργεια ακόμα και την πλέον ιδεαλιστική.

Κλείνοντας θα ήθελα να πω δυο λόγια για ένα βιβλίο που με επηρέασε βαθιά στα δικά μου, πολύ προσωπικά γραψίματα. Τη μελέτη «Η παρακμή του αστικού πολιτισμού – από τη μοντέρνα στην μεταμοντέρνα εποχή και από το φιλελευθερισμό στην μαζική δημοκρατία». Πρόκειται για ένα βιβλίο που πρωτοκυκλοφόρησε στα γερμανικά το 1991 (*Der Niedergang der bürgerlichen Denk – und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*) και μεταφράστηκε από τον ίδιο για τον εκδοτικό οίκο Θεμέλιο την ίδια ακριβώς χρονιά. Υπενθυμίζω πως η εισαγωγή στην ελληνική έκδοση τιτλοφορείται « Η καχεξία του αστικού στοιχείου στη νεοελληνική κοινωνία και ιδεολογία» και αποτελεί ένα είδος ευαγγελίου της εποχής. Αδαμάντιος Κοραΐς και Νίκος Σβορώνος μαζί! Είναι ενδεικτικό ότι αναδημοσιεύτηκε σε αυτόνομη μορφή γνωρίζοντας πολλές επανεκδόσεις. Στο σύντομο - υποδειγματικό αυτό κείμενο ανάλυσης και συμπερασμάτων εξετάζεται διεξοδικά η έννοια του αστικού και της αστικής τάξης καθώς και ο τρόπος που αυτή προσλαμβάνεται – δηλαδή απόλυτα ιδεολογικοποιημένη– από την ελληνική διανόηση. Για να οδηγηθεί στο συμπέρασμα πως η Ελλάδα, μια χώρα καθυστερημένη και με πιο επείγον καθήκον της τον εκσυγχρονισμό, κατ' ουσίαν δεν γνώ-

ρισε ποτέ αστική τάξη και, συνεκδοχικά, αυτό είναι το πιο δραματικό, δεν γνώρισε ποτέ αστικό πολιτισμό:

... Ο πατριαρχικός ή πελατειακός χαρακτήρας του κοινοβουλευτισμού και συνάμα η σπάνη των θέσεων στην ελεύθερη αγορά εργασίας είχαν ως συνέπεια να παίζει ο κρατικός μηχανισμός στην Ελλάδα ρόλο ανά-λογο μ' εκείνον που έπαιξαν τα βιομηχανικά αστικά κέντρα στην Δύση: απορρόφησε μάζες αγροτικής προέλευσης, αλλά για να τις διοχετεύσει και να τις χρησιμοποιεί με τρόπο πολύ διαφορετικό και προπαντός πολύ λιγότερο παραγωγικό. Σε σχέση με το δικό μας πρόβλημα, δηλαδή την αστική τάξη και το αστικό πολιτισμό στην Ελλάδα, πρέπει να τονίσουμε ότι η τέτοια διόγκωση και διαμόρφωση του ελληνικού κράτους ούτε από κάποια ντόπια αστική τάξη που υποκινήθηκε ούτε και την αστική τάξη ωφέλησε... απεναντίας μάλιστα, ο όγκος, η δυσκαμψία και η δαπανηρότητα του κράτους αποτέλεσε τροχοπέδη για την διοχέτευση πόρων και ενεργειών σύμφωνα με τις ανάγκες μιας αμιγούς καπιταλιστικής ανάπτυξης...» (Σελίδες 21 - 22 της Εισαγωγής).

Είναι πάντως ενδεικτικό και του τρόπου έκφρασης αλλά και της προσωπικότητας του Παναγιώτη Κονδύλη ως φιλοσόφου και του «αξιωματικού» τρόπον τινά χαρακτήρα της διανόησης του το γεγονός ότι δεν υπάρχουν στο βιβλίο αυτό υποσημειώσεις, παραπομπές ή βιβλιογραφία. Ενώ λείπει και το σύνηθες σ' αυτές τις περιπτώσεις αλφαβητάρι ονομάτων. Κι αυτό γιατί δεν αναφέρεται κανένα κύριο όνομα! Σε καμία σελίδα, κανένα κεφάλαιο. Ούτε καν στο κεφάλαιο που ονομάζεται Φιλοσοφία και Επιστήμες ούτε και στο ανάλογο Λογοτεχνία και Τέχνη. Τα μόνα που αναφέρονται είναι τα καλλιτεχνικά κινήματα του κυβισμού, του φουτουρισμού, του σουρεαλισμού της δομικής γλωσσολογίας, της αναλυτικής φιλοσοφίας και του Bildungsroman. Με ομολογουμένως πολύ διεισδυτικές και πρωτότυπες παρατηρήσεις. Υπεροψία, περιφρόνηση, των τυπικών ακαδημαϊκών κανόνων ή απλά συμπόρευση με την καντιανή παράδοση της «ανωνυμίας» που τόσο πολύ εκτιμούσε; Δηλαδή την κυριαρχία των αφηρημένων εννοιών και των αιτίων που διαμορφώνουν την ιστορία πάνω από τα πρόσωπα, το συμπτωματικό, την συγκυρία και την

επικαιρότητα; Όπως και να'χει το πράγμα, Ο πολυβασανισμένος όσο και πολύτιμος Κονδύλης στην προκειμένη περίπτωση λειτουργεί περισσότερο ως φιλόσοφος μιλώντας *ex cathedra* και όχι ως τυπικός, κοινωνικός επιστήμονας. Ο λόγος του θέλει να είναι –και είναι– αφοριστικός, πολυσήμαντος. Προφητικός θα έλεγα. Και είναι!

ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Παναγιώτης Κονδύλης, *Μελαγχολία και Πολεμική*, Θεμέλιο, 2002.
Μάνος Στεφανίδης, *Ο πολιτισμός στην εποχή της μελαγχολίας*, έκδ. Αντί, 2003, πρόλογος Αντώνης Καρκαγιάννης.
Θανάσης Πολλάτος, *Παρασιτισμός και επίπλαστη ευημερία, Ο Παναγιώτης Κονδύλης και η ελληνική κρίση*, Επίκεντρο, 2015.
Συλλογικός τόμος, Παναγιώτης Κονδύλης, *Ένας στοχαστής ενάντια στις βεβαιότητες*, Ευρασία, 2016

Η διαμόρφωση των πολιτικών ιδεών του Παναγιώτη Κονδύλη¹

Η πολιτική σκέψη του Παναγιώτη Κονδύλη βρισκόταν σε εξέλιξη σε όλη του τη ζωή. Σε αυτή τη διαδρομή μπορούμε μάλιστα να επισημάνουμε *τρεις* μείζονες πολιτικές και ιδεολογικές ρήξεις:

Μία *πρώτη*, στις αρχές της δεκαετίας του 1960 υπήρξε η ρήξη του με τον μαρξισμό ως σωτηριολογία και την πρακτική του «υπαρκτού σοσιαλισμού».

Η *δεύτερη*, αμέσως μετά την εγκαθίδρυση της δικτατορίας των συνταγματαρχών, αφορά την οριστική ρήξη του με την πολιτική Αριστερά, η οποία έρχεται ως συνέχεια και σχετικά σύντομα μετά την αρχική πρώτη ρήξη του, καθώς υιοθετεί μια στάση ριζικής αποστασιοποίησης απέναντι στα πολιτικά δρώμενα της εποχής, ακόμα και με τον αντιδικτατορικό αγώνα. Πολιτική/ προσωπική αποστασιοποίηση που αλληλοεπιδρά προφανώς και με το ευρύτερο φιλοσοφικό του έργο.

Και η *τρίτη* είναι η εγκατάλειψη αυτής της στάσης της απομάκρυνσης από τις πολιτικές και ιδεολογικές διαμάχες της εποχής του και η παράλληλη ρήξη με τον ελληνικό εθνομηδενιστικό μαρξισμό, – με τον μαρξισμό ως άρνηση της εθνικής ταυτότητας.

Και ενώ είναι δεκάδες, ή και εκατοντάδες πλέον, οι μελέτες οι αφιερωμένες στο έργο του Κονδύλη, καμία δεν επισημαίνει αυτές τις, τόσο προφανείς, ωστόσο, τομές στην πολιτική και ιδεολογική του διαδρομή. Για πολλούς και διάφορους λόγους.

Κατ' αρχάς, οι νεώτεροι, μελετητές και αναγνώστες του έργου του δεν έχουν βιώσει τη *διαδικασία* που καθόρισε την εξέλιξη της σκέψης του· εξάλλου προέρχονται από περιβάλλοντα εν πολλοίς ασύνδετα ή με μικρή συνάφεια μεταξύ τους: Στη μία περίπτωση, πρόκειται για ακαδημαϊκά περιβάλλοντα και διανοούμενους, προσανατολισμένους, προνομιακά ή αποκλειστικά, στη μελέτη της φιλοσοφικής του σκέψης, και στη δεύτερη,

πρόκειται για ακαδημαϊκά περιβάλλοντα, πολιτικούς(;) και πολίτες επικεντρωμένους στα ύστερα έργα του, της γεωπολιτικής ανάλυσης και της επισήμανσης των κινδύνων ιστορικής ενδόρρησης του ελληνικού έθνους.

Συνήθως δε, απουσιάζει εντελώς, εκτός από ελάχιστες σχετικές αναφορές², και η τρίτη, ουσιώδης παράμετρος της συγκρότησής του, ιδιαίτερα κατά τα νεανικά του χρόνια: οι ιδεολογικές και πολιτικές του συνάψεις με μια ριζική, εξ αριστερών, κριτική του «υπαρκτού σοσιαλισμού» και του ίδιου του Μαρξ, που εξ αιτίας της ριζικότητάς της οδηγούσε και σε ριζική ρήξη με κάθε μορφή οργανωμένης πολιτικής συμμετοχής, καθώς και οι επαφές του με τον ευρύτερο χώρο της Αριστεράς, από τα μαθητικά του χρόνια μέχρι το τέλος της ζωής του.

Οι περιπλανήσεις μιας γενιάς

Η πνευματική του διαδρομή, παρότι ιδιαίτερη και μοναδική, εντάσσεται ταυτόχρονα στην πορεία ενός ευρύτερου ιδεολογικού χώρου και της λεγόμενης «γενιάς του '60» που, τόσο στην Ελλάδα όσο και παγκοσμίως, ταυτίστηκε με μια κυριολεκτική πολιτιστική επανάσταση.

Στη γενιά του '60, υπήρξε καθοριστική –ίσως για τελευταία φορά στη σύγχρονη Ελλάδα– η συνάφεια ανάμεσα σε τρεις παραμέτρους, την φιλοσοφικο-πολιτισμική, την «πατριωτική–αντι-ιμπεριαλιστική», και την ιδεολογική αμφισβήτηση. Κατ' αυτή την περίοδο συγκλίνουν και συναντώνται τα μεγάλα ρεύματα μιας πλανητικής αλλαγής κοινωνικού, ιδεολογικού αν όχι και ανθρωπολογικού υποδείγματος: Η μετάβαση σε ένα νέο παγκόσμιο «παράδειγμα», εκείνο του κοινωνικού κράτους και του καταναλωτικού «σοσιαλ-καπιταλισμού»· μια πρωτοφανής πολιτιστική επανάσταση που συνοδεύει ή κάποτε και προηγείται αυτών των αλλαγών· τέλος, μια εποχή καταϊγιστικών οικονομικο-κοινωνικών αλλαγών με την παράλληλη κρίση του μετεμφυλιακού καθεστώτος στην Ελλάδα και την έξαρση του αντιιμπεριαλιστικού-πατριωτικού αισθήματος, με αφετηρία την Κύπρο και τον αντι-αμερικανισμό της εποχής.

Ο εικονοκλαστικός και ρηξικέλευθος χαρακτήρας της εποχής θα αποτυπωθεί σε μορφές όπως ο Διονύσης Σαββόπουλος και ο Θόδωρος Αγγελόπουλος, ο Χρήστος Γιανναράς, ο Στέλιος Ράμφος ή ο Παναγιώτης

Κονδύλης και πολλοί άλλοι, ενώ οι νεώτεροι θα επηρεαστούν περισσότερο από τις μυλόπετρες της δικτατορίας.

Αν η γενιά του '30 προσπάθησε να εσωτερικοποιήσει στο ελλαδικό έθνος-κράτος τον τελεσίδικα συρρικνωμένο αλλά παλλόμενο ακόμα οικουμενικό ελληνισμό, η γενιά του '60 θα επιχειρήσει να υπερβεί τον διχασμό του εμφυλίου και να εντάξει την Ελλάδα στον σύγχρονο κόσμο, συγκρατώντας ταυτόχρονα την ελληνική ιδιοπροσωπία. Οι Έλληνες δεν επιθυμούν να μαϊμουδίσουν τη Δύση αλλά, καταβροχθίζοντας απ' αυτήν «πληροφορίες και υλικό», να την προσεγγίσουν με αίσθηση ισοτιμίας. Ήταν οι τελευταίοι που θα το δοκιμάσουν, σε κλίμακα «γενιάς», τουλάχιστον μέχρι σήμερα.

Οι νεώτεροι, μετά το 1980, έζησαν σε μια εποχή όπου όχι μόνο το «μεγάλο όραμα» έχει καταρρεύσει αλλά το νέο πλανητικό υπόδειγμα έχει ήδη εδραιωθεί και οι διαφορετικές κατευθύνσεις του προβληματισμού και των ενδιαφερόντων, φιλοσοφικο-θεωρητικές, καλλιτεχνικές, πολιτικές, οικονομικο-κοινωνικές, εμφανίζονται διαχωρισμένες· δύσκολα λοιπόν μπορούν να συλλάβουν τα χαρακτηριστικά μιας εποχής όπου «τα πάντα» έμοιαζαν ακόμα να αλληλοδιαπλέκονται· γι' αυτό και μπορούν να εμβαθύνουν μάλλον συστηματικότερα στους καθ' έκαστα τομείς, χωρίς όμως να διαθέτουν τα «εγκυκλοπαιδικά» χαρακτηριστικά των παλαιότερων εποχών.

Και δεν πρόκειται για χαρακτηριστικά που αφορούν αποκλειστικά τη γενιά του '60, αλλά και την αμέσως προηγούμενη, εκείνη του 1940, του πολέμου και της Αντίστασης. Ο *Κορνήλιος Καστοριάδης*, πολιτικός ακτιβιστής, αιρετικός μαρξιστής και μεταμαρξιστής, θεωρητικός της οικονομίας και της φιλοσοφίας, ψυχαναλυτής... Ο Κώστας Παπαϊωάννου, εμβριθής αναλυτής της σοβιετικής πραγματικότητας και του μαρξισμού, φιλόσοφος, συγγραφέας οικονομικών έργων, κριτικός τέχνης..., ο Μίκης Θεοδωράκης, μουσικός, κλασικής και «λαϊκής» μουσικής, αντιστασιακός, πολιτικός..., ο Νίκος Σβορώνος, αντιστασιακός, ιστορικός, πολιτικός ακτιβιστής..., ο Άρης Αλεξάνδρου, ο Νίκος Ψυρούκης κ.λπ. Η γενιά του '60 υπήρξε απλώς η τελευταία γενιά αυτού του «παλαιού τύπου» του Έλληνα ανθρώπου και η πρώτη όπου, στο μεταίχμιο μιας νέας εποχής, η παλιά ενότητα διαρρηγνύεται. Γι' αυτό υπήρξε και πιο αντιφατική.

Αυτή η μεγάλη πολιτισμική και ιδεολογική επανάσταση θα ανακοπεί

σε μεγάλο βαθμό από τη δικτατορία των συνταγματαρχών η οποία θα ενεργοποιήσει και πάλι τους έντονους διαφορισμούς Αριστεράς και Δεξιάς, προκαλώντας μία μετατόπιση και κάποτε και μια ανάσχεση των προβληματισμών που είχαν ήδη εγκαινιαστεί στη διάρκεια της δεκαετίας του '60, και έτσι η αμέσως επόμενη γενιά, εκείνη του '70-'80, θα επιστρέψει εν πολλοίς στα εμφυλιοπολεμικά πρότυπα³. Δηλαδή, στην άκρα μεταβατικότητα της εποχής, προστέθηκε και η επίδραση της δικτατορίας που σκόρπισε τη γενιά του '60 «στους πέντε ανέμους», καθώς δεν επέτρεψε μια «οργανική» και συνεκτική ολοκλήρωσή της, όπως είχε συμβεί με τις παλαιότερες «γενιές», ιδιαίτερα εκείνη του 1930.

Γι' αυτούς τους δομικούς και συγκυριακούς λόγους παρατηρούνται και τα μεγάλα άλματα, οι οπισθοδρομήσεις, οι ιδεολογικές ανατροπές. Από τον μαρξισμό και τον αντικληρικαλισμό, στην ορθοδοξία, και από τον εθνοκεντρισμό στον εθνομηδενισμό και τανάπαλιν. Τι πιο χαρακτηριστικό από την ιδεολογική πορεία του Στέλιου Ράμφου, από την ΕΠΟΝ και την *Πανσπουδαστική*, στον Καστοριάδη, τον Πλάτωνα, την ορθοδοξία και τον ακραίο ελληνοκεντρισμό, μέχρι τον σημερινό, επίσης ακραίο, εθνομηδενισμό. Ή η μάλλον αντίστροφη πορεία του Παναγιώτη Κονδύλη από τη ρήξη με τον μαρξισμό, στη δεκαετία του 1960, στον ριζικό σκεπτικισμό και τον αποδομισμό στα 1970 και στα 1980, στην πατριωτική προτεραιότητα της δεκαετίας του 1990;

«Βάφοντας με γκρίζο πάνω στο γκρίζο»

Ενταγμένη σε αυτά τα πλαίσια, η φιλοσοφική και ιστορική σκέψη του Παναγιώτη Κονδύλη έχει ως αφετηρία την κρίση του μαρξισμού και της σοσιαλιστικής εμπειρίας: Αυτή τη γενεαλογία της σκέψης του υπογραμμίζει στη συνέντευξη του στο περιοδικό *Διαβάζω*, το 1998:

...τα πρώτα μου βιβλία πραγματεύονταν, βέβαια, θέματα που, [...] θεωρούνται “φιλοσοφικά” ή πάντως “θεωρητικά”. Στην πραγματέυση αυτών των θεμάτων δεν με ώθησε το αποκλειστικό ενδιαφέρον για τη “φιλοσοφία” και η ανυπαρξία πολιτικών ενδιαφερόντων, αλλά πολύ περισσότερο ένας προβληματισμός συνυφασμένος εξ αρχής με την πολιτική, τόσο υπό την ευρεία όσο και υπό την στενότερη έννοια του όρου⁴.

Ο Κονδύλης, –όπως εξάλλου είχε συμβεί και με τον Παπαϊωάννου ή τον Καστοριάδη–, υπήρξε παιδί της μεγάλης «απογοήτευσης» του δεύτερου ημίσεως του 20ού αιώνα, μετά την εμπειρία των επαναστάσεων, του γκουλάγκ και του Άουσβιτς· σχεδόν είκοσι χρόνια νεώτερος από τους προγενέστερους, οδηγεί αυτή την ιστορική απογοήτευση στα έσχατα μια και το τέλος της σοσιαλιστικής και κομμουνιστικής προσδοκίας σηματοδότησε ταυτόχρονα και την εξάντληση του δυτικού διαφωτισμού, γι' αυτό και η φιλοσοφία του «βάφει με γκρίζο πάνω στο γκρίζο».

Όπως τονίζει ο επιστήθιος φίλος του, και εν μέρει πολιτικός και ιδεολογικός του μέντορας, Αντώνης Λαυραντώνης, «...η όλη ιδεολογική εξέλιξη του Τάκη Κονδύλη (όπως όλων μας άλλωστε) ξεκινάει από τα καθαρώς πολιτικά του ενδιαφέροντα και τα αδιέξοδα στα οποία αυτά τον οδηγούσαν», ενώ, ήδη από το 1962-1963, «έτεινε “ευήκοον ους” στις πάσης φύσεως αναθεωρητικές –“αιρετικές” απόψεις που την περίοδο εκείνη κυκλοφορούσαν ευρύτερα»⁵.

Πράγματι, ήταν μία περίοδος γενικευμένης αμφισβήτησης –μια κυριολεκτική πολιτιστική επανάσταση– η οποία στράφηκε προνομακά και στην αποκαθήλωση του σοβιετικού σοσιαλισμού, ενώ εμπεριείχε και κάποιες *απαρχές αμφισβήτησης της ίδιας της μαρξιστικής θεωρίας*: Ήδη από τη δεκαετία του 1930, στοχαστές, θεωρητικοί και αγωνιστές, όπως ο Βιτφόγκελ, ο Ρίτσι, ο Μπάρναμ, ο Όργουελ, είχαν απομακρυνθεί από την τροτσικιστική πεπατημένη της κριτικής της Σοβιετικής Ένωσης, ως μιας γραφειοκρατικοποιημένης αλλά πάντα σοσιαλιστικής κοινωνίας, και θα χαρακτηρίσουν τη γραφειοκρατία ως ένα νέο κοινωνικό καθεστώς που δεν έχει καμία σχέση με τον σοσιαλισμό.

Στην Ελλάδα, πολιτικοί ακτιβιστές και διανοούμενοι, όπως ο Άγις Στίνας, ο Κορνήλιος Καστοριάδης και ο Κώστας Παπαϊωάννου, θα υιοθετήσουν, κατά τις δεκαετίες του 1940 και του 1950, μια ανάλογη άποψη. Για τη γραφειοκρατική μετεξέλιξη της Σοβιετικής Ρωσίας δεν ήταν αποκλειστικά υπεύθυνος ο Στάλιν ή η θεωρία της λενινιστικής πρωτοπορίας, αλλά *οι ρίζες θα έπρεπε να αναζητηθούν στον ίδιο τον μαρξιστικό οικονομισμό και μεσσιανισμό*, και εν τέλει στον εγγελιανό ιστορικό ντετερμινισμό και τη διαφωτιστική νοησιарχία ⁶.

Από τα μέσα της δεκαετίας του 1950, οι εξελίξεις επιταχύνονται. Η ουγγρική Επανάσταση θα φέρει τον πρώτο μεγάλο κλονισμό καθώς οι

εργάτες στράφηκαν ενάντια στα τανκς του «εργατικού κράτους»· η ανταποικιακή επανάσταση –Αλγερία, Κούβα, Βιετνάμ– θα επιβεβαιώσει για άλλη μια φορά την αστοχία του μαρξιστικού οικονομισμού· η καταναλωτική κοινωνία και το «κοινωνικό κράτος» των δυτικών κοινωνιών θα καταρρίψουν εν τοις πράγμασι τη θεωρία της απόλυτης εξαθλίωσης της εργατικής τάξης· η εμφάνιση των νεολαιίστικων κινήματων, στις αρχές της δεκαετίας του 1960, θα προβάλει ένα νέο «επαναστατικό υποκείμενο», το οποίο «δεν προβλεπόταν» από τη μαρξιστική ορθοδοξία· τέλος, η ανοικτή σύγκρουση ανάμεσα στις δύο μεγαλύτερες σοσιαλιστικές χώρες, τη Σ.Ε. και την Κίνα, και η καταγγελία της πρώτης από τη δεύτερη ως εκμεταλλευτικής κοινωνίας. Επρόκειτο για μείζονες εξελίξεις που, παράλληλα με την ενηλικίωση της πρώτης μεταπολεμικής γενιάς, θα σηματοδοτήσουν μια πολιτισμική επανάσταση παγκοσμίων διαστάσεων η οποία θα συμπεριλάβει, για πρώτη φορά στην ιστορία, ολόκληρο τον πλανήτη, από τις τελευταίες καλύβες της Μοζαμβίκης μέχρι το... Καρτιέ Λατέν.

Υπ' αυτές τις συνθήκες, οι οποίες στην Ελλάδα συνοδεύονται και από την πρώτη γενικευμένη κρίση του μεταπολεμικού εμφυλιοπολεμικού καθεστώτος, νέες ιδέες, ευαισθησίες και κουλτούρες εισβάλλουν κυριολεκτικά στην ελληνική κοινωνία. Τα πάντα ανατρέπονται. Πριν απ' όλα, η κυβέρνηση της Δεξιάς και το μετεμφυλιακό κατεστημένο· ένα νέο βιομηχανικό τοπίο αναδύεται στον Σκαρामαγκά και την Ελευσίνα ενώ οι οικοδόμοι πρωτοστατούν στις μεγαλύτερες, αναλογικά, απεργίες του δυτικού κόσμου· το πανεπιστήμιο μαζικοποιείται· ο Θεοδωράκης, ο Χατζηδάκης, ο Σαββόπουλος, συνδυάζουν παράδοση και νεωτερικότητα.

Μια κυριολεκτική ιδεολογική θύελλα συνταράσσει την αριστερή νεολαία· όλα συζητιούνται, ανατρέπονται και επιτρέπονται. Η Πανσπουδαστική, όργανο της φοιτητικής Αριστεράς, θα αποτελέσει τη ναυαρχίδα της αμφισβήτησης και των προβληματισμών, πριν φιμωθεί από την «καθοδήγηση» ενώ δίπλα στη Νεολαία της ΕΔΑ και στη Νεολαία Λαμπράκη αναπτύσσονται νέα ρεύματα και ομάδες: Η «Αναγέννηση» στον κλασικό κινεζόφιλο χώρο· οι Φ(ίλοι) Ν(έων) Χ(ωρών) και ο «Αντιμπεριαλιστής» του Νίκου Ψυρούκη με έναν τριτοκοσμικής ροπής μαρξισμό· οι προερχόμενοι από τον χώρο του αρχαιομαρξισμού της «ΠΑΝΔΗΚ Σωτήρης Πέτρουλας»· οι τροτσικιστικές ομάδες. Παράλληλα θα εμφανιστούν και οι

θεωρητικά ριζοσπαστικότερες εκδοχές της φοιτητικής αμφισβήτησης, σε άμεση σύνδεση με τις αντιλήψεις του περιοδικού *Socialisme ou Barbarie* και του Κορνήλιου Καστοριάδη, ο οποίος θα βρει στην Ελλάδα ορισμένους νεαρούς θιασώτες, στον Στέλιο Ράμφο ή τον Κώστα Βεργόπουλο. Θυμάμαι πάντα το τεύχος νο 2 του περιοδικού για τις «Παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία», που έπεσε και στα δικά μου χέρια και το οποίο μας εισήγαγε στην προβληματική της ΕΣΣΔ ως «γραφειοκρατικής κοινωνίας»⁷.

Σε αυτά τα πλαίσια, ο Κονδύλης –αλλά και ο κύκλος του περιοδικού *Μαρτυρίες*, που συγκροτούνταν από διανοούμενους τροτσκιστικής προέλευσης, με επικεφαλής τον *Μανόλη Λαμπρίδη*– ήρθε σε επαφή με τις πλέον ριζοσπαστικές εκδοχές της αριστερής κριτικής. Ο Μάριος Μαρκίδης περιγράφει την επαφή τους με τον τον «αρχαιομαρξιστή» Άγη Στίνα, μέντορα του Κορνήλιου Καστοριάδη στη δεκαετία του 1940, «Ένα βράδυ, στο σπίτι του (Μανόλη) Λαμπρίδη, βρεθήκαμε μπροστά στον τελευταίο ίσως στον κόσμο σπαρτακιστή, τον Σπύρο Στίνα», «ο οποίος δεν εκτιμούσε καθόλου τον Τρότσκι και, ενώ δεν αμφισβητούσε την αναγκαιότητα του κόμματος, απέδιδε όλα τα δεινά του σοσιαλισμού στο δόγμα της δικτατορίας του προλεταριάτου»⁸. Αν όμως ο Στίνας κλόνισε τις τροτσκιστικές πεποιθήσεις της ομάδας των *Μαρτυριών*, η επόμενη συνάντησή τους θα τους οδηγήσει πολύ πιο πέρα, κλονίζοντας τις ίδιες τις μαρξιστικές τους πεποιθήσεις. Αυτό το νέο βήμα το εκπροσωπούσε ο Αντώνης Λαυραντώνης, Συνεχίζει ο Μαρκίδης:

Κι ένα άλλο βράδυ, στο ίδιο σπίτι... γνωριστήκαμε με μίαν εντελώς αιρετική... φυσιογνωμία, τον Αντώνη Λαυραντώνη. [...] αυτά που έλεγε μεταμόρφωσαν ριζοσπαστικά στους περισσότερους από μας το σύμπαν των ιδεών μας. [...]. Το κυριότερο ήταν ότι έβαζε εντός αγκυλών τα αξιώματα του ίδιου του ουμανισμού, αποκαλύπτοντάς τον σαν ανθρωποκεντρισμό που για να υλοποιήσει τα ιδεώδη του πρέπει να υποτάξει τη φύση. [...] Ο Λαυραντώνης έβλεπε την ιστορία σαν έκφραση μιας μοίρας που ξεκινούσε πριν από κάθε πολιτική οικονομία, πριν απ' τον μαρξισμό⁹.

Το 1962-63 –«πρωτοετής φοιτητής (του κύκλου της “Πανσπουδαστικής”)», μας πληροφορεί ο Λαυραντώνης¹⁰– ο Κονδύλης ήρθε σε επαφή

μαζί του και πολύ σύντομα συμπορεύτηκαν ιδεολογικά. Ο Κονδύλης διάβασε τότε στα αγγλικά την *Επανάσταση των Διευθυντών* του πρώην τροτσκιστή Τζέιμς Μπάρναμ και μετέφρασε εκτενή τμήματά του¹¹, τα οποία θα συμπεριληφθούν στην ελληνική έκδοση του έργου του Μπάρναμ από τις εκδόσεις Κάλβος, το 1970, σε δική του μετάφραση και πρόλογο. Γράφει σχετικά σε αυτόν: «Στην κοντόθωρη αυτή ερμηνεία του Τρότσκι (...η Σοβ. Ένωση είναι “εκφυλισμένο εργατικό κράτος”), αντιπαρατέθηκε μια τοποθέτηση του προβλήματος εντελώς διαφορετική. Αντικρούστηκε η παραδοσιακή μαρξιστική θέση ότι η μόνη εναλλακτική λύση του καπιταλισμού είναι ο σοσιαλισμός...»¹². Από μια σειρά συγγραφέων –ανάμεσά τους ο Ούγκο Ούρμπανς από το 1934, ο Bruno Rizzi το 1939 και ο Burnham το 1940–, υποστηρίχθηκε η «άποψη πως την ιστορική εποχή του καπιταλισμού θα τη διαδεχτεί η καινούργια ιστορική εποχή του “κρατικού καπιταλισμού”»¹³, εκφάνσεις της οποίας αποτελούσαν η Σοβιετική Ένωση και η ναζιστική Γερμανία. Πρόκειται για μια γενικότερη τάση «γραφειοκρατικοποίησης του Κόσμου», όπως υποστήριζε ο Rizzi στο ομώνυμο βιβλίο του, μέσα από μια γενικευμένη άνοδο των «διαχειριστικών» ή διευθυντικών στρωμάτων, όπως συμπληρώνει ο Μπάρναμ – εξ ου και η *Managerial Revolution*¹⁴.

Ήδη, λοιπόν, κατανοεί πως για να ερμηνευθεί το αδιέξοδο του υπαρκτού σοσιαλισμού θα έπρεπε να συμπεριλάβει την ίδια τη μαρξιστική θεωρία ως κανονιστική θεωρία. Διότι η μονοδιάστατη αντίληψη για τον κόσμο, στηριγμένη αποκλειστικά στην οικονομική διάσταση, καθώς και η πεποίθηση πως η διαμόρφωση των ανθρώπων καθορίζεται αποκλειστικά από την επίδραση των κοινωνικών συνθηκών, βρισκόταν στη βάση της αποτυχίας του υπαρκτού σοσιαλισμού. Σύμφωνα με τον Κονδύλη, ο Μαρξ ανέλυσε μεν επαρκώς τον καπιταλισμό αλλά, όταν θέλει να μεταβληθεί στον προφήτη μιας νέας εγκόσμιας θρησκείας, λαθεύει τραγικά. Διαβάζουμε πάλι στον Λαυραντώνη:

Από την περίοδο αυτή και μετά, όταν ο Τάκης έχει σχηματίσει, μαζί με όλους μας λίγο-πολύ, οριστικά πλέον την πεποίθηση ότι... «το όραμα του παραδείσου δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά άρση κάθε φυσικού νόμου της ζωής», το ερευνητικό ενδιαφέρον του στρέφεται πρωτίστως στη μελέτη και την κατανόηση της ίδιας της ανθρώπινης φύσης... Στην

εξέταση των προβλημάτων της ανθρώπινης ύπαρξης... η προσέγγιση και η έρευνά του γίνεται με κριτήρια βασικώς οντολογικά-ανθρωπολογικά-διστορικά και κατ' επέκταση κοινωνιολογικά-ιστορικά. Αυτό ακριβώς, και υπ' αυτές τις συνθήκες, υπήρξε το σημείο κρίσης και καμψής της όλης πνευματικής του πορείας (υπογρ. του Α.Λ.)¹⁵.

Ο επίσης στενός φίλος του, ο Μάριος Μαρκίδης, επιβεβαιώνει:

...Ο Κονδύλης αργότερα θα πει: αρκούμαι στην περιγραφή των συνειδήσεων. Είναι κληρονομιά του συγχρωτισμού του κυρίως με τον Αντώνη Λαυραντώνη. [...] Δεν είναι μόνο από διάθεση κομπλιμέντου που ο Κονδύλης αποκαλεί τον Λαυραντώνη στα γράμματά του «πνευματικό του πατέρα»¹⁶.

Από εκείνη την πρώιμη «ηρωική» περίοδο διασώζεται και έχει ήδη εκδοθεί ένα –αδημοσίευτο όσο ζούσε– κείμενό του, πιθανότατα του 1964, με τον τίτλο, *Οι επαναστατικές ιδεολογίες και ο μαρξισμός*, στο οποίο υποστηρίζει πως ο μαρξισμός «ξεπεράστηκε πια σαν επαναστατική ιδεολογία»¹⁷. Εδώ, εκτός από την κριτική του στον Λένιν για την αντίληψη «της υποκατάστασης της εργατικής τάξης από το κόμμα» και της θεωρίας ότι «η ταξική συνείδηση έρχεται στο προλεταριάτο απ' έξω, από τους αστούς διανοούμενους»¹⁸, αποτολμά μια κριτική στον ίδιο τον Μαρξ¹⁹. Και η τελική κρίση: «Από την άποψη αυτή οι Marx, Kautsky, Λένιν, Τρότσκι, Στάλιν... σημαδεύουν μια πορεία που σημαδεύεται από εσωτερική αλληλουχία και αναγκαιότητα»²⁰. Άραγε, είχε έλθει σε επαφή με το έργο του Κ. Παπαϊωάννου και τη *Γένεση του Ολοκληρωτισμού*, που είχε εκδοθεί από το 1959 στην Ελλάδα; Πάντως, οι σχετικές αποφάνσεις του, πως η ρωσική επανάσταση στόχευε να θέσει «την υπανάπτυκτη χώρα στον δρόμο της γρήγορης ανάπτυξης»²¹, παραπέμπουν στον αρχικό τίτλο του έργου του Παπαϊωάννου, *Οικονομική υπανάπτυξη και κοινωνική επανάσταση*²². Συνεπώς, στη σκέψη του Κονδύλη, έχει ήδη ολοκληρωθεί η έκπτωση της σοσιαλιστικής επαγγελίας, ακόμα και της μαρξιστικής σωτηριολογίας. Συνεχίζει ο Μαρκίδης:

(Ο Κονδύλης)... συναντήθηκε με τον Λαυραντώνη όσο με κανέναν

άλλον. Βρεθήκανε αμέσως πέραν του κομισάριου και πέραν του γιόγκι. [...] Ο Λαυραντώνης έλεγε, όχι εντελώς παραδοξολογώντας: ο πραγματικός ουμανισμός ίσως να είναι ο ολοκληρωτισμός, μια έκδοση εν πάση περιπτώσει ολοκληρωτισμού²³.

Πλέον, στις απόψεις του διδύμου δεν τίθεται θέμα για την αναζήτηση ενός ιδεώδους κοινωνικού συστήματος, η απομάγευση του κόσμου και των ιδεολογιών είναι τελεσίδικη στη σκέψη τους, χωρίς βέβαια κάτι τέτοιο να σημαίνει πως η κοινωνική και πολιτική πρακτική έπαψε να έχει νόημα μετά το τέλος του μεσσιανισμού, μια και:

Το κοινό ερώτημά τους, όπως διαμορφώθηκε σύντομα, ήταν το ποιο κοινωνικό σύστημα (χωρίς να είναι η τελική λύση, διότι τελική λύση δεν υπάρχει και διότι υπάρχουν και προβλήματα άλυτα), το ποιο κοινωνικό σύστημα, επαναλαμβάνω, θα έβρισκε πιο πρόθυμη να συγκατατεθεί την κατά κανόνα φυγόπονη ανθρώπινη φύση...²⁴

Η οριστική ρήξη με την πολιτική Αριστερά και η δικτατορία

Εντούτοις, παρά την ρήξη του με την μαρξιστική σωτηριολογία ο Κονδύλης παρέμενε μέρος του ευρύτερου χώρου της Αριστερής νεολαίας. Παράλληλα με τις σχέσεις του με τον κύκλο των Λαυραντώνη-Στανίτσα διατηρεί τις νεανικές του σχέσεις, όπως με τον συμφοιτητή του στη Φιλοσοφική Κοσμά Ψυχοπαίδη –με τον οποίο ήταν κυριολεκτικά αχώριστοι, οι «Διόσκουροι της Φιλοσοφικής»– ενώ όπως είδαμε είχε χρηματίσει και σύνεδρος στο Συνέδριο της ΕΦΕΕ. Πάντως υπήρχαν και πολιτικές ομάδες που συμμερίζονταν την καταγιριστική κριτική τους στη Σοβιετική Ένωση, ανάμεσά τους και η κίνηση στην οποία συμμετείχε και ο Σωτήρης Πέτρουλας και η οποία μετά τον φόνο του συγκρότησε την «ΠΑΝΔΗΚ Σωτήρης Πέτρουλας». Αυτές οι «αντισοβιετικές» ομάδες, ήδη από την εποχή του Στίνα, εξ αιτίας της αδυναμίας τους να παρέμβουν ενεργά στα ευρύτερα πολιτικά δρώμενα, επέμεναν ιδιαίτερα στην ανάγκη της «σοσιαλιστικής συνειδητοποίησης» και της μόρφωσης των μαζών, ως την προϋπόθεση για την οποιαδήποτε πολιτική τους δραστηριοποίηση επιγενέστερα.

Η έλευση της δικτατορίας θα σηματοδοτήσει τη δεύτερη ρήξη του, η οποία και θα ολοκληρώσει την απομάκρυνσή του από τον χώρο της πολιτικής Αριστεράς και την ριζική αποστασιοποίησή του από τα πολιτικά δρώμενα και τις σχετικές πολιτικές θεωρίες. Τη στιγμή που ένα μεγάλο μέρος των παλιών του συνοδοιπόρων θα ριχθεί έστω και στα τυφλά σε έναν έντονο πολιτικό ακτιβισμό ενάντια στη δικτατορία, και συχνά «θα συνεχίζει τον αντιδικτατορικό αγώνα» στο εξωτερικό, ο Κονδύλης θα φύγει για την Εσπερία με την βαθιά θέληση, αντίστροφα, να απομακρυνθεί από τα ελληνικά ιδεολογικά και πολιτικά δρώμενα. Η θεωρητική αποστασιοποίηση προϋπέθετε και μια ιδεολογικο-πρακτική τέτοια. Η έλευση της δικτατορίας ήλθε να επιβεβαιώσει τις απαισιόδοξες διαπιστώσεις των Λαυραντώνη- αλλά και να κλείσει οριστικά τον κύκλο των οποιονδήποτε κοινωνικοπολιτικών προσδοκιών. Τώρα πια, η θεωρία θα ήταν υποχρεωμένη να «γράφει με γκρίζο πάνω στο γκρίζο», σε έναν κόσμο τελεσίδικα απομαγευμένο. Γράφει σχετικά ο Μάριος Μαρκίδης:

Η συνεννόηση ανάμεσα στον Τάκη Κονδύλη και τον Αντώνη Λαυραντώνη συνεχίστηκε μακριά απ' τα δημοκρατικά πυροτεχνήματα (βάθυνε μάλιστα περισσότερο) στα χρόνια της χούντας, όταν δεν έσπευσαν να αποδοκιμάσουν ρητορικά και από κοινού τον Παττακό. [...] Την ίδια εποχή ο Λαυραντώνης έγραφε: «Η έλλειψη αντιδράσεων κατά του πραξικοπήματος [...] θα πρέπει να αναζητηθεί κυρίως στο γεγονός ότι οι λαϊκές μάζες δεν είχαν κανένα βαθύτερο σύνδεσμο μ' αυτή τη «δημοκρατία» που κατέρρεε, και δεν αισθάνονταν μια πραγματική ανάγκη να την υπερασπίσουν [...]». Κι ακόμη: «Όσον αφορά την κατάργηση των *ελεύθερων δημοκρατικών θεσμών* κ.λπ., όλα αυτά δεν θίγουν άμεσα και κατά κύριο λόγο την ίδια την εργατική τάξη, αλλά τη γραφειοκρατία της, και, ακόμη, τους αστούς διανοούμενους, επαγγελματίες πολιτικούς και δημοσιογράφους. Η ίδια η τάξη ενδιαφέρεται περισσότερο για τα προβλήματα της ύπαρξής της. [...] Αν ο Χίτλερ μπόρεσε να επηρεάσει τους Γερμανούς εργάτες σε αξιόλογο βαθμό και να τους οδηγήσει σ' έναν τόσο καταστροφικό πόλεμο, αυτό το πέτυχε επειδή μπόρεσε να δώσει, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, μιά στοιχειώδη λύση στα αγωνιώδη προβλήματα της ύπαρξής τους... δεν πιστεύω πια στη σημασία των δημοκρατικών θεσμών σαν όρου *sine qua non* για τη «διαπαιδαγώγηση»

και «συνειδητοποίηση» της τάξης, καθώς και στον δικό μας ρόλο σαν «παιδαγωγών» ή σαν «φορέων της σοσιαλιστικής συνείδησης.

Επρόκειτο στην ουσία για το πολιτικό μανιφέστο της οριστικής και τελεσίδικης ρήξης με κάθε είδους πολιτικό πρόταγμα, από το δίδυμο Λαυραντώνη-Κονδύλη. Και καθόλου τυχαία εγκαταλείπεται και επικρίνεται ακόμα και η θεωρία της «σοσιαλιστικής συνειδητοποίησης», στην οποία εμμένουν ακόμα μερικές «λουξεμπουργκικές» ή μετατροτσκιστικές πολιτικές ή ιδεολογικές ομαδοποιήσεις²⁵. Και συνεχίζει ο Μαρκίδης:

Κατ' ανάγκην, δίνω εδώ ένα βραχύ απόσπασμα μόνο αυτού του εκρηκτικού κειμένου, τόσο αλύπητα αφυπνιστικού [...] αργότερα, όταν η μπόρα πέρασε και ούτως ειπείν εκδημοκρατίστηκε πάλι ο τόπος, ο ίδιος ο Κονδύλης να αποτρέψει με την συμβουλή του τον συγγραφέα απ' την ιδέα της ευρύτερης δημοσίευσής του. Για να μη φουντώσουν ανώφελα πάθη και για να μην έρθει «σε δύσκολη θέση ο εκδότης». Μιλώ για αρκετά χρόνια μετά την κατάρρευση της χούντας. Κι όμως ο Κονδύλης, στη Χαϊδελβέργη πλέον μετά το 1970, συντάσσει τη φυσιογνωμία του με αλφαβητάριο αυτό το κείμενο²⁶.

Ο Μαρκίδης, και όχι μόνον αυτός, πιστεύει, πως πλέον έχει ολοκληρωθεί η πνευματική του φυσιογνωμία και απλώς, στη «...Χαϊδελβέργη πλέον, μετά το 1970, συντάσσει τη φυσιογνωμία του με αλφαβητάριο αυτό το κείμενο... [] Στο *Ισχύς και Απόφαση*, δεν υπάρχει εκεί μέσα επιχείρημα που να μην κατοικεί στον πυρήνα του ο διάλογος με τον Αντώνη Λαυραντώνη»²⁷ Και συνεχίζει:

Δεν υπάρχει, φυσικά, αμφιβολία ότι με την κριτική δεινότητα του μυαλού του και την απίθανα απορροφητική του ικανότητα το αφομοίωσε και το καλλιέργησε στον κήπο άλλων γερμανικών αναγνώσεων, παραδοσιακών και σύγχρονων, με συγγενή (κι ίσως πιο ραφιναρισμένη) πρόταση. Υπενθύμισαν πρόσφατα τη μαθητεία του στον «φιλοναζιστή» Καρλ Σμίτ, με την πρόθεση φυσικά της ρετσινιάς στη μνήμη του. Το ζήτημα πάντως είναι ο συντονισμός των πνευματικών ανησυχιών. Και το ζήτημα κατ' αρχήν είναι ότι αδηφάγος μελετητής κι αναγνώστης αυτός,

ο νεώτερος, πυροδοτήθηκε από έναν βουλιμικό παρατηρητή της ανθρώπινης καθημερινότητας και της κίνησης της Ιστορίας, από τον μεγαλύτερο. Τα χρόνια της Γερμανίας τού Παναγιώτη Κονδύλη, που φτάνουν μέχρι το θάνατό του, είναι γεμάτα από μία θερμή αλληλογραφία ανάμεσα στους δύο ιδιότροπους αυτούς ανθρώπους, που δείχνει την ηθική σύμπνοιά τους στα κοινωνικά κι οντολογικά ερωτήματα.

Απέναντι σε αυτό το οριστικό τέλος των οραμάτων του σοσιαλισμού και της αταξικής κοινωνίας, καθώς ταυτόχρονα έτρεφε τη χειρότερη δυνατή εκτίμηση για τον αστικό φιλελευθερισμό της εποχής του, οδηγείται σε μια απόλυτη αποστασιοποίηση από τις κυρίαρχες ιδεολογίες, σε όλες τις εκφάνσεις τους.

Ο μαρξισμός ως κοινωνιολογία και ως ιστοριογραφική μέθοδος

Ο Κονδύλης είχε οδηγηθεί από τη δεκαετία του 1960, σε μια καθολική ρήξη με τον μαρξισμό ως σωτηριολογία και «ιδεολογία» και από τις αρχές, τουλάχιστον της δεκαετίας του 1970 με την οποιαδήποτε «προ-δευτική» πολιτική πρακτική. Ωστόσο, ο μαρξισμός συνιστά και μία ερμηνεία των οικονομικών και κοινωνικών αντιθέσεων, καθώς και –ως προς την ελληνική πραγματικότητα– μια ορισμένη θέαση της ιστορίας και του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού την οποία συνεχίζει να συμμερίζεται, τουλάχιστον μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1990. Αυτή η κοινή θέαση επιτρέπει και να διατηρούνται ανοικτοί οι διάυλοι επικοινωνίας με την ελληνική μαρξιστική διάνοηση με την οποία θα έλθει σε ρήξη μόνο μετά το 1990 και τα κείμενά του για την Ελλάδα και τη «δικαιωματική» Αριστερά της παγκοσμιοποίησης.

Ο ελληνικός «μαρξισμός», συνιστά και ένα σύστημα αντιπαράθεσης με την παραδοσιακή ελληνική ιστοριογραφία, –η οποία και αποδέχεται τη συνέχεια του ελληνικού έθνους· η μαρξιστική ιστοριογραφία προτάσσει την αντίληψη μιας ριζικής «ασυνέχειας» καθώς και της συγκρότησης του έθνους με πυρήνα την αστική τάξη και τη διαμόρφωση της «εσωτερικής αγοράς», καθώς αναπτύσσεται μια εμπορο-ναυτικο-βιοτεχνική αστική τάξη. Δηλαδή το ελληνικό έθνος αποτελεί ένα κατ' εξοχήν «νεωτερικό» δημιούργημα και η εθνική συνείδηση έρχεται σε σύγκρουση όχι μόνο με τον Οθωμανό κατακτητή αλλά και με την ορθόδοξη Εκκλησία,

καθώς και με τις πατριαρχικές δομές και τάξεις του προνεωτερικού ελληνισμού.

Μέχρι τη δεκαετία του 1980, παρά τις επιμέρους ατομικές ή ομαδικές διαφοροποιήσεις, οι μαρξιστικής προέλευσης Έλληνες συγγραφείς θα θεωρούν, *grosso modo*, το 1453 ως την αφετηρία της συγκρότησης του ελληνικού έθνους, η δε σχέση του με τις παλαιότερες ιστορικές περιόδους θα παραμένει μάλλον ακαθόριστη και ασαφής: «ελληνικός λαός», «εθνότητα», «λαότητα» κ.λπ., ενώ θεωρούν την έννοια της ιστορικής συνέχειας απάτη ή αυταπάτη. Και ως προς αυτές τις παραδοχές, η συναίνεση είναι πολύ ευρύτερη, καθώς ο *μαρξισμός, ως κοινωνιολογική και ιστορική αντίληψη, έχει διαμορφώσει και ένα μεγάλο μέρος των αντιλήψεων των «μη μαρξιστών», ακόμα και «αντιμαρξιστών» ιστορικών, κοινωνιολόγων κ.λπ.*

Όμως σταδιακώς, και ιδιαίτερα μετά την αποφασιστική στιγμή του 1989, αυτή η λίγο-πολύ ενιαία αντίληψη ρηγματώνεται και οι αντιλήψεις αρχίζουν να αποκλίνουν. Ένα μέρος –το μικρότερο αλλά σοβαρότερο– της ελληνικής ιστοριογραφίας θα επιλέξει τη διευκρίνιση, επιτέλους, της σχέσης του σημερινού ελληνικού έθνους με τις παλαιότερες ιστορικές του μορφές, απορρίπτοντας, ομολογημένα ή ανομολόγητα, τη μαρξιστική γενεαλογία του έθνους ενώ από την άλλη, μεγάλο μέρος των αριστερών διανοουμένων, τραβώντας προς την αντίθετη κατεύθυνση της ολοκληρωτικής απόρριψης των εθνικών ταυτοτήτων, θα χαρακτηρίσει το ίδιο το έθνος –συνολικά– ως πρόσφατη «φαντασιακή» κατασκευή. Έτσι και θα συναντηθούν με τις μέχρι τότε μειοψηφικές εθνομηδενιστικές ομαδοποιήσεις και αντιλήψεις με τις οποίες κατά έναν παράδοξο τρόπο είχε συνδεθεί και ο Παναγιώτης Κονδύλης.

Οι διακηρυγμένα εθνοαποδομητικές πολιτικές ομάδες και διανοούμενοι, κατά την πρώτη μεταπολιτευτική περίοδο, περιορίζονται σε μειοψηφικούς κύκλους τροτσκιστικής και αναρχικής ευαισθησίας, με εμβληματική την επίδραση του Κορνήλιου Καστοριάδη, ενώ σταδιακώς, από την δεκαετία του 1980, συνοδοιπορεί μαζί τους ένας αυξανόμενος αριθμός διανοουμένων του «ανανεωτικού» χώρου. Καθόλου τυχαία, ο Αντώνης Λιάκος, ο οργανωτικός νους του αποδομητικού χώρου είναι τροτσκιστικής προελεύσεως. Από ανάλογα περιβάλλοντα είχε επηρεαστεί και ο Κονδύλης: Η αιρετική νεανική του διαδρομή τον είχε φέρει σε

επαφή με ένα ρεύμα που μαζί με την κριτική της γραφειοκρατίας απέρριπτε και την αντίσταση στη γερμανική Κατοχή ως «εθνικιστική». Ο Αντώνης Λαυραντώνης και ο στενός συνεργάτης του Σταμάτης Στανίτσας, ο Άγις Στίνας, ο Κορνήλιος Καστοριάδης κ.ά. δεν κατηγορούσαν το ΚΚΕ ότι εγκατέλειψε ή δεν ολοκλήρωσε τον εθνικοαπελευθερωτικό αγώνα με την παράδοση των όπλων στη Βάρκιζα –που αποτελούσε τη συνηθέστερη κριτική στο ΚΚΕ από τις πιο ριζοσπαστικές πτέρυγες της αριστερής νεολαίας–, αλλά αμφισβητούσαν την ίδια την εθνικοαπελευθερωτική κατεύθυνση του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ. Το ΕΑΜ αποτελούσε μια εθνικιστική οργάνωση που «πρόδωσε» τον ταξικό αγώνα, νοθεύοντάς τον με τον πατριωτισμό, τα δε στρατεύματα Κατοχής και οι αντάρτες αποτελούσαν εξίσου αντιπάλους του εργατικού κινήματος²⁸. Η απομάκρυνση του Κονδύλη από την επίσημη ελληνική Αριστερά πραγματοποιείται υπό την αιγίδα αυτής της εθνομηδενιστικής ιδεολογίας την οποία εκπροσωπούσε το δίδυμο Λαυραντώνη-Στανίτσα²⁹.

Αν το ΚΚΕ και η σταλινική Σοβιετική Ένωση, εξ αιτίας της σύγκρουσης με τη ναζιστική Γερμανία θα ενστερνιστούν την ανάγκη μιας εθνικής «αντιμπεριαλιστικής» πολιτικής, οι περισσότεροι τροτσκογενείς επικριτές τους θα κινηθούν προς την αντίθετη κατεύθυνση. Ένα μέρος τους, μάλιστα, που όπως είδαμε είχε υπερακοντίσει τον τροτσκισμό προς την κατεύθυνση μιας ριζικής αντίθεσης με τη Σοβιετική Ένωση ως «αντεπαναστατικού μορφώματος», κολεκτιβιστικού ή κρατικοκαπιταλιστικού τύπου³⁰, θα επεκτείνει την κριτική του προς το ΚΚΕ-ΕΑΜ ως φορέα των κρατικοκαπιταλιστικών δυνάμεων που απειλούσαν να επιβάλουν στην Ελλάδα μια δικτατορία ανάλογη με τη σοβιετική. Εξ ου και η απόρριψη της αντίστασης εναντίον των Γερμανών που για τον Καστοριάδη κινδύνευε να αποτελέσει το όχημα για την εγκαθίδρυση μιας σταλινικού τύπου τυραννίας.

Αυτές οι αντιλήψεις παραμένουν σχετικά περιθωριακές στη δεκαετία του 1960 αλλά και εν πολλοίς του 1970, καθώς το Κυπριακό και ο αντιδικτατορικός αγώνας σφραγίζουν με μια «πατριωτική», εθνικοαπελευθερωτική πατίνα τη συντριπτική πλειοψηφία της Αριστεράς. Μετά το 1980, όμως, οι σχετικές απόψεις θα ενισχυθούν και μέσω του *Κορνήλιου Καστοριάδη* θα αποκτήσουν μια σημαντική επίδραση σε ολόκληρη την Αριστερά³¹.

Βέβαια ο Κονδύλης, –σε αντίθεση με τους αρχειομαρξιστές Καστοριάδη, Στίνα και Λαυραντώνη, που διαμορφώθηκαν μέσα από την αντίθεσή τους στο Εαμικό ΚΚΕ–, είχε ανδρωθεί πολιτικά μέσα στο αντιμπεριαλιστικό κλίμα της δεκαετίας του 1960, επίδραση που θα «επιστρέψει» στη σκέψη του μετά το 1990. Εντούτοις, δεδομένου ότι θα διαμορφώσει την κριτική του στον μαρξισμό και τον διαφωτισμό μέσα από την επαφή μαζί τους, –και μέχρι τα τέλη της ζωής του θα διατηρεί μια προνομιακή σχέση με τον Αντώνη Λαυραντώνη–, η θέαση της ελληνικής πραγματικότητας, μέχρι τουλάχιστον τα τέλη της δεκαετίας του 1980, παραμένει βαθύτατα επηρεασμένη από την εθνομηδενιστική βουλγακάτα.

* * *

Το πρώτο εκδοθέν κείμενό του, που ασχολείται σχετικά συστηματικά με τον νεώτερο ελληνισμό, είναι η εκτενής εισαγωγή του στα κείμενα των Μαρξ και Ένγκελς για την Ελλάδα και το Ανατολικό Ζήτημα³².

Όπως έχουμε δείξει και αλλού, οι απόψεις των πατέρων του μαρξισμού καθίστανται σκανδαλωδώς «φιλοτουρκικές» και «ανθελληνικές», μετά τον Κριμαϊκό Πόλεμο, μια και ήταν πεπεισμένοι πως οι Έλληνες, ως σύμμαχοι των Ρώσων, αποτελούσαν εμπόδιο για την «Ευρωπαϊκή Επανάσταση». Και όμως ο Κονδύλης όχι μόνο «μεροληπτεί» υπέρ των απόψεών τους, αλλά κάποτε και συναινεί με αυτές.

Ο Μαρξ, κατά τη διάρκεια της Κρητικής Επανάστασης του 1867, δεν συγκινείται καθόλου από τις σφαγές των Τούρκων και το ολοκαύτωμα του Αρκαδίου· σε επιστολή του δε στον Γάλλο σοσιαλιστή εκδότη εφημερίδας, Vermorel, τον επιπλήττει διότι «κάνετε το φύλλο σας να απηχεί ρωσικά (και ελληνικά, γιατί οι Έλληνες είναι τα όργανα των Ρώσων) ψεύδη για την λεγόμενη επανάσταση (υπογρ. Γ.Κ.) της Κρήτης»³³. Ο Ένγκελς, στα 1885, χαρακτηρίζει όλους τους βαλκανικούς λαούς, «νανοφυλές»: «Αυτά τα άθλια συντρίμια πρώην εθνών, Σέρβοι, Βούλγαροι, Έλληνες και ο υπόλοιπος ληστοσυρφετός, που εμπνέει ενθουσιασμό στον φιλελεύθερο Φιλισταίο, για να ωφελούνται οι Ρώσοι..., θέλουν σώνει και καλά να κόψουν τους λαίμαργους λαιμούς τους. Αυτό θα ήταν πολύ ωραίο... αν κάθε μια από αυτές τις νανοφυλές δεν αποφάσιζε για ειρήνη ή για πόλεμο στην Ευρώπη»³⁴. Τέσσερα χρόνια αργότερα, ο ίδιος θα χα-

ρακτηρίσει τους επαναστάτες, «Κρητικούς προβατοκλέφτες»³⁵. πολύ συχνά δε, οι αναφορές σε τουρκικές βαρβαρότητες χαρακτηρίζονται μυθεύματα της ρωσικής προπαγάνδας³⁶ ενώ επανειλημμένα εξαιρείται ο «Τούρκος αγρότης» για τις αρετές του. Εντούτοις ο Κονδύλης συνηγορεί με τους Μαρξ και Ένγκελς και σημειώνει:

Είτε πάντως για τις πράξεις του Τζαβέλα στην Ήπειρο γίνεται λόγος (το 1854, Γ.Κ.) είτε για όσα κάνουν οι «κρητικοί προβατοκλέφτες», σκοπός παραμένει ν' αντικρουστεί η φιλελεύθερη-φιλελληνική εξιδανίκευση των Νεοελλήνων η οποία μόνον την ρωσική πολιτική μπορεί να ωφελήσει... η φιλελεύθερη κοινή γνώμη μεροληπτεί μιλώντας πάντα για τις βαρβαρότητες των Τούρκων και ποτέ για εκείνες των Βαλκανίων αντιπάλων τους.... πρέπει να επισημάνουμε εδώ, ότι οι Marx και Engels δεν επιχειρούν κάποια απόκρυψη των τουρκικών ωμοτήτων, εκεί όπου πράγματι γίνονται³⁷ (*sic*, Γ.Κ.) ούτε επίσης ενδιαφέρονται να κάνουν υψηλά μαθήματα ηθικής και ανθρωπισμού προς όλες τις κατευθύνσεις, κατά τη συνήθεια μικρών επαρχιωτών δημοσιογράφων...³⁸

Είναι προφανής η αγωνία του Κονδύλη της εποχής να αποφύγει κάθε ταύτιση με τους «επαρχιώτες», δηλαδή τους... Έλληνες, μήπως θεωρηθεί ότι συνηγορεί με την οποιαδήποτε καταγγελία των ωμοτήτων των... κατακτητών! Αντίθετα, ο συστηματικός, και απροκάλυπτος φιλοτουρκισμός των Μαρξ και Ένγκελς αποτελεί υπόδειγμα «αντικειμενικότητας»!

Αλλά και στα υπόλοιπα κείμενά του για την Ελλάδα, μέχρι το 1990³⁹, η οπτική του παραμένει μάλλον ευρωκεντρική και επισκοπεί την Ελλάδα κάποτε από τη σκοπιά ενός δυτικοευρωπαίου διανοούμενου.

Σε ό,τι αφορά τον ελληνικό διαφωτισμό, υποστηρίζει, για παράδειγμα, πως η φιλοσοφία του αποτελεί μια απλή, εκλεκτικιστικού χαρακτήρα, *επαρχιακή* απομίμηση του δυτικού, χωρίς έστω να βλέπει σε αυτόν τον «εκλεκτισμό» και μια πραγματική προσπάθεια σύνθεσης και ανάδειξης της ελληνικής ιδιαιτερότητας:

... Ανάλογος είναι και ο χαρακτήρας της φιλοσοφικής παραγωγής του νεοελληνικού Διαφωτισμού: πρόκειται για συμπιλήματα και πολυστρώματες αντιγραφές αναξιόλογες από φιλοσοφική άποψη, με εξάρσεις

λίγες και ορατές μόνο και μόνον επειδή ολόγυρα το επίπεδο είναι ακόμα χαμηλότερο⁴⁰.

Γενικότερα, δε, στα τελευταία εκατόν πενήντα χρόνια, «δεν γράφτηκε κανένα έργο με σοβαρές και ρηξικέλευθες θεωρητικές αξιώσεις, παρά η θεωρητική παραγωγή πήρε άλλοτε τις πιο κωμικές και άλλοτε τις πιο σουλουπωμένες όψεις του επαρχιωτισμού»⁴¹. Ο νεοελληνικός διαφωτισμός «δεν είναι παρά η θαμπή αντανάκλαση του δυτικοευρωπαϊκού»⁴².

Στην «Καχεξία του αστικού στοιχείου στην ελληνική κοινωνία και ιδεολογία»⁴³, που δημοσιεύτηκε το 1990, παρότι προβαίνει σε μια εύστοχη πρώτη απόπειρα ακτινογραφίας της ελληνικής παρακμής και του παρασιτικού καταναλωτισμού, εμμένει ακόμα σε μια δυτικοκεντρική θεώρηση της ελληνικής κοινωνίας. Χαρακτηριστικά, ταυτίζει την έννοια της αστικής τάξης με τη *βιομηχανική* αστική τάξη, υποτιμώντας τον ρόλο της εμπορικής αστικής τάξης και αντιμετωπίζοντας περιφρονητικά τα εκτεταμένα μικροαστικά και βιοτεχνικά στρώματα⁴⁴. Ο Κονδύλης υποστηρίζει πως, στην Ελλάδα, «... έλειπε μια ουσιώδης διάσταση της αστικής οικονομίας του αστικού πολιτισμού και της αστικής αυτοσυνείδησης· η διάσταση η προμηθεϊκή, η οποία... συνδεόταν πρωταρχικά με τη μορφή του καινοτόμου βιομηχάνου»⁴⁵. Εδώ φαίνεται να ξεχνάει τον... Μακιαβέλι, που συνδεόταν άμεσα με την ανάδυση της «προμηθεϊκής» προβιομηχανικής αστικής τάξης. Ο δε Τραγιάν Στογιάνοβιτς περιγράφει ακριβώς την «προμηθεϊκή διάσταση» του Έλληνα εμπόρου και караβοκύρη: «Η αυγή του 18ου αιώνα θα συναντήσει τον κατακτητή ορθόδοξο Βαλκάνιο έμπορο να οργώνει κυριολεκτικά τη Βαλκανική. Ο Έλληνας ορθόδοξος, έμπορος, φορέας νέων ιδεών, έδωσε πνοή στην κοινωνική και πνευματική αναγέννηση της Βαλκανικής»⁴⁶.

Το γιατί και πώς δεν έγινε δυνατός ο μετασχηματισμός της «προμηθεϊκής» εμποροναυτικής ελληνικής αστικής τάξης σε βιομηχανική δεν εξηγείται, διότι απουσιάζει σκανδαλωδώς από τον προβληματισμό του Κονδύλη, η σημασία και ο ρόλος της ξένης κατάκτησης και της εξάρτησης⁴⁷.

Εν γένει, συμμερίζεται ακόμα όλες τις βασικές ιδεολογικές παραδοχές της «αντιεθνικιστικής» Αριστεράς: ασυνέχεια του ελληνισμού· απουσία από τα ερμηνευτικά του σχήματα του καθοριστικού παράγοντα της οθω-

μανικής κατάκτησης και της δυτικής αποικιοκρατίας· εμμονή στην αντι-παράθεση ορθοδοξίας και Εκκλησίας με την αναδυόμενη εθνική συνείδηση, την οποία εκφράζουν οι «διαφωτιστές» λόγιοι· ερμηνεία της ελληνικής ιστορίας και φιλοσοφίας υπό την έποψη του δυτικού διαφωτισμού.

Ακολουθώντας αυτό το ιδεολογικό σχήμα, λαθεύει επανειλημμένα σε ό,τι αφορά τον ελληνισμό της Τουρκοκρατίας αλλά και του Βυζαντίου. Υποστηρίζει επί παραδείγματι πως, «όταν ορισμένες ομάδες Νεοελλήνων τον 18ο αι. υιοθέτησαν την ελληνολατρία υπό τη μορφή της αρχαιολατρίας... προσχωρούσαν σε μια ήδη διαμορφωμένη ευρωπαϊκή παράδοση... Η αρχαία Ελλάδα... ανακαλύφθηκε λοιπόν (ή εφευρέθηκε) στη δυτική Ευρώπη και από δυτικοευρωπαίους στοχαστές για να εισαχθεί από εκεί στον ελληνόφωνο χώρο...»⁴⁸. Και φτάνει να ταυτίζει τους «Νεοέλληνες ελληνοκεντρικούς αρχαιολάτρες» με τους Κιργιζίους ή τους Εσκιμώους(!), δεδομένου ότι «η νεοελληνική επιστημονική συνεισφορά στη διερεύνηση του αρχαίου πολιτισμού στάθηκε μηδαμινή...»⁴⁹ Απέναντι σε μια τόσο καταιγιστική απόφαση, δεν είναι ανάγκη να ανατρέξουμε στον Μιχαήλ Ψελλό, στον Γρηγόριο Παλαμά, ή την ουσιώδη επίδραση του «πλατωνικού» ησυχασμού σε ολόκληρη την Ανατολική Ευρώπη· αρκεί να αναφερθούμε στον Πλήθωνα και τους υστεροβυζαντινούς δασκάλους, που εισήγαγαν κυριολεκτικώς τον πλατωνισμό στην Ιταλία των Μεδίκων και συνέβαλαν *αποφασιστικά*, κατά τον 15ο και τον αρχόμενο 16ο αι., στην ανάπτυξη της «αρχαιολατρίας».

Η τρίτη «ρήξη»

Ωστόσο η ριζοσπαστικοποίηση των ιδεολογικών στρατοπέδων μετά το 1989, ως συνέπεια της κατάρρευσης του σοσιαλισμού και της ανόδου της «πλανητικής εποχής», οδηγεί, όπως είδαμε, στη διάρρηξη της κοινότητας των αντιλήψεων της ελληνικής προοδευτικής διανόησης, ωθώντας τις απόψεις του Κονδύλη σχετικά με την Ελλάδα στον αντίποδα εκείνων της δεκαετίας του 1980.

Η ίδια η μεταπολιτευτική εποχή διαχωρίζεται σε δύο περιόδους. Στην πρώτη, μέχρι το 1989, παρά την εθνική καταστροφή του 1974, οι Έλληνες

βιώνουν τη νεοαποκτηθείσα αβασίλευτη κοινοβουλευτική τους δημοκρατία, την επέκταση του συνδικαλισμού και του κοινωνικού κράτους, και μια σχετική πνευματική ανάταση που έμοιαζε να αποτελεί συνέχεια των κατακτήσεων της δεκαετίας του 1960. Ελάχιστες φωνές θα επισημαίνουν τότε τις αρνητικές όψεις αυτής της πρώτης ενάρετης(;) μεταπολιτευτικής περιόδου, τον υπονομευμένο και με ετοιμόρροπα θεμέλια χαρακτήρα της⁵⁰. Πάντως, αυτές οι αρνητικές πλευρές θα παραμένουν δευτερεύουσες μέχρι το 1989 και την ουσιαστική κατάρρευση της πρώτης μεταπολίτευσης με το σκάνδαλο Κοσκωτά.

Μέχρι και τα τέλη της δεκαετίας του 1980, στην ευρύτερη αριστερή ιδεολογία εξακολουθούν να επιβιώνουν ακόμα ισχυρά στοιχεία της παλαιότερης «πατριωτικής» φάσης της ελληνικής Αριστεράς⁵¹. ο Γιάννης Ρίτσος, ο Μίκης Θεοδωράκης, ο Μανόλης Γλέζος εξακολουθούν να δίνουν τον κυρίαρχο ιδεολογικό τόνο. Ακόμα και η μήτρα των «ανανεωτικών» ιδεών, το ΚΚΕ εσωτερικού, εξακολουθεί να χρησιμοποιεί την ελληνική σημαία ως σύμβολό του. Σε ό,τι αφορά δε τη μελέτη της ελληνικής κοινωνίας και ιστορίας, η σχολή, την οποία θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε δημάρεια και σβορώνεια, θα προσφέρει, μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1990, παρά τις ιδεοληψίες της, ένα σημαντικό έργο, φωτίζοντας αποσιωπημένες ή λιγότερο φωτισμένες πλευρές της ελληνικής ιστορίας, κατ' εξοχήν στην οικονομική ιστορία ή την ιστορία των ιδεών.

Το 1989, με το σκάνδαλο Κοσκωτά –σε μια εκπληκτική «σύμπτωση» με την πλανητικών διαστάσεων κατεδάφιση της σοσιαλιστικής εξαγγελίας– εισερχόμεθα σε μια περίοδο όπου οι αρνητικές διαστάσεις της μεταπολίτευσης θα καταστούν κυρίαρχες, με την επικράτηση ενός παρασιτικού τύπου εκσυγχρονισμού. Τότε αρχίζει να διαρρηγνύεται και η σχετική ενότητα του χώρου της «προοδευτικής» διανόησης και να διαμορφώνονται δύο ιδεολογικά στρατόπεδα. Το μεγαλύτερο μέρος της αριστερής διανόησης προσχωρεί στον οικουμενισμό των «ανθρωπίνων δικαιωμάτων» και ενστερνίζεται τον εθνοαποδομισμό. Σε μια αντίστροφη κίνηση, ο Κονδύλης μαζί με αρκετούς άλλους, θα αρχίσουν να αμφισβητούν την κοινή «διαφωτιστική» κουλτούρα της Αριστεράς και θα οδηγηθούν σε μια ολοκληρωτική αναθεώρηση ή και απόρριψη των κοινών υπονοουμένων του «ελληνικού μαρξισμού».

Χαρακτηριστικό είναι ότι και ο ύστερος Ν. Σβορώνος και ο Κ.Θ. Δημαράς, που επί δεκαετίες δέσποζαν στην «προοδευτική» ελληνική ιστοριογραφία, στα τελευταία τους κείμενα⁵², θα διαταράξουν την «ενότητα» του χώρου, ανάγοντας τη διαμόρφωση του νεώτερου ελληνισμού ήδη στον 11^ο αιώνα και απορρίπτοντας κατηγορηματικά τη συνάρτηση μεταξύ αστικής τάξης και «εθνικής ιδέας», που στην πραγματικότητα είναι ανεξάρτητη «από τις ταξικές εξελίξεις» και δεν ταυτίζεται με το εθνικό κράτος.

Οι περισσότεροι «μαθητές» τους, θα πάρουν την ακριβώς αντίθετη κατεύθυνση και, με όχημα τον «αποδομητικό μαρξισμό», θα επιχειρήσουν μια καθολική αναθεώρηση της νεοελληνικής ιστορίας: Οι απαρχές της συγκρότησης του ελληνικού έθνους δεν τοποθετούνται, πλέον, στο τέλος της βυζαντινής εποχής, όπως υποστήριζε ο παλαιός μαρξισμός, αλλά στα τέλη του 18ου αι. ή, ακόμα και μετά τη δημιουργία του ελληνικού κράτους. Για να θεμελιωθεί αυτό το προκρούστειο εγχείρημα, θα πρέπει ο (δυτικός) Διαφωτισμός να αναδειχθεί στο αποκλειστικό ιδεολογικό όχημα της Επανάστασης και της «εθνογένεσης», και να αποκλειστούν όλες οι ιστορικές μαρτυρίες περί ιστορικής *συνέχειας*. Η προκρατική συνείδηση των Ελλήνων ήταν απλώς «θρησκευτική», και η αντιπαράθεση διαφωτιστών-Εκκλησίας υποκαθιστά την αντίθεση του ελληνικού λαού με τους Οθωμανούς και τους Φράγκους!⁵³ Ο εσπέριος Διαφωτισμός καθίσταται το καθοριστικό στοιχείο της διαμόρφωσης της ελληνικής εθνικής συνείδησης, καθιδρύοντας μια εθνογένεση κρατοκεντρικού χαρακτήρα: *Το ελληνικό έθνος ταυτίζεται με το έθνος-κράτος*.

Στα πλαίσια της διάσπασης αυτού του κάποτε ενιαίου, –πέρα τις επί μέρους διαφοροποιήσεις– ιδεολογικού χώρου, ο Κονδύλης οδηγείται σε μια οριστική και κάποτε βίαιη ρήξη, όχι μόνο με ένα μεγάλο μέρος αυτού του χώρου, αλλά και με τις ίδιες τις παλαιότερες απόψεις του. Ενώ η αριστερή διανόηση, ήδη συνδεδεμένη με το μεταπολιτευτικό κατεστημένο –είτε επρόκειτο για τα ιδρύματα των τραπεζών είτε για τους ακαδημαϊκούς ή κρατικούς θεσμούς–, ολοκληρώνει την ιδεολογική «μεταγραφή» της στη φιλελεύθερη παγκοσμιοποίηση, αυτός στρέφεται στην *αντίστροφη* κατεύθυνση: η οριστική κατάρρευση του σοσιαλισμού και η «μαζική δημοκρατία» της ασημαντότητας τον φέρνουν όλο και πιο κοντά στο μόνο υπαρκτό ακόμα «έδαφος», εκείνο της κοινής πατρίδας.

Το κείμενο που σηματοδοτεί τη στροφή του είναι οι «Προϋποθέσεις, παράμετροι και ψευδαισθήσεις της ελληνικής εθνικής πολιτικής», του 1992, που δημοσιεύτηκε ως επίμετρο στην *Πλανητική πολιτική μετά τον ψυχρό πόλεμο*⁵⁴. Το τέλος του σοσιαλιστικού πειράματος και της διαφωτιστικής ουτοπίας – που είχε εισέλθει θριαμβευτικά στην ιστορία υπό τους ήχους του Μπετόβεν το 1789, και θα κλείσει με τον πάταγο του κατάρρεοντος τείχους το 1989–, θα πυροδοτήσουν μια περίοδο μεγάλων ανατροπών. Η εισβολή στο Ιράκ, το 1991, εγκαινιάζει την αμερικανική-αυτοκρατορική περίοδο της παγκοσμιοποίησης, η δε διάλυση της Γιουγκοσλαβίας ανατρέπει τις γεωπολιτικές σταθερές των Βαλκανίων.

Παράλληλα, βαθύτατες αλλαγές πραγματοποιούνται στο εσωτερικό των δυτικών κοινωνιών: Εξαντλούνται και εκκενώνονται οι παλιές αντιθέσεις Αριστεράς-Δεξιάς και φιλελευθερισμού-συντηρητισμού, που σφράγισαν την ιστορική εποχή της νεωτερικότητας και το εθνικό, γεωπολιτικό και θρησκευτικό πεδίο μεταβάλλονται στον προνομιακό χώρο ανάδυσης και ανάπτυξης των ίδιων των ταξικών και κοινωνικών αντιθέσεων. Διαβάζουμε:

Δεν εμερολήπτισα, πιστεύω, κατά την ανάλυση «δεξιών» και «αριστερών» ιδεολογικών πλάνων. [...] η τριχοτόμηση του πολιτικού φάσματος σε «συντηρητισμό», «φιλελευθερισμό» και «κοινωνική δημοκρατία (σοσιαλισμό)» απετέλεσε ειδοποιό συμπαράκολούθημα των ευρωπαϊκών Νέων Χρόνων και χάνει τη σημασία της στον βαθμό όπου οι τελευταίοι διαλύονται μέσα στην μαζικοδημοκρατική πλανητική εποχή. Γιατί το πρόβλημα της κατανομής δεν τίθεται πλέον μεταξύ συγκροτημένων κοινωνικών τάξεων..., αλλά τίθεται μετά την απορρόφηση των κλασικών κοινωνικών τάξεων από τη μαζικοδημοκρατική χοάνη και στο πλαίσιο ενός πλανήτη, όπου η δημογραφική και η οικολογική επιβάρυνση καθίσταται βαθμιαία αφόρητη. Τα γυμνά βιολογικά μεγέθη υποκαθιστούν σιγά-σιγά τα παραδοσιακά πολιτικά, με την εκάστοτε ιδεολογική συσκευασία τους⁵⁵.

Απέναντι σε όλες εκείνες τις θεωρίες μιας υπό παγκοσμιοποίηση «κοινωνίας των πολιτών», στην οποία άτομα, «ΜΚΟ» και πολυεθνικές –μέσω της συγκρότησης διεθνών θεσμών, άτυπων ή όχι (από τα διεθνή δικα-

στήρια μέχρι τα ποικιλώνυμα Νταβός αλλά και τα φόρουμ της... «εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης»)– θα υποκαταστήσουν εν τέλει τα εθνικά κράτη, επιμένει πως: «Το έθνος αποτελεί την εγγύτερη ελάχιστη πολιτική μονάδα, η οποία μπορεί να διατυπώσει επιθυμίες ανακατανομής». «Άτομα και ιδιωτικοί σύλλογοι δεν έχουν καμιά τέτοια δυνατότητα, όποιος επομένως θέλει κάτι να ζητήσει και να πάρει, ενώ συνάμα δεν θέλει να το μοιραστεί με άλλους, αυτός μπορεί να εμφανισθεί μονάχα ως έθνος... Το έθνος αποτελεί λοιπόν σήμερα τη μικρότερη δυνατή ομάδα προς επιδίωξη ενός κοινού συμφέροντος μέσα στην παγκόσμια κοινωνία – υπό τον όρο βέβαια ότι θα συγκροτηθεί ως κυρίαρχο κράτος»⁵⁶.

* * *

Ο Κονδύλης είχε διαμορφωθεί ιδεολογικά κάτω από την επιρροή δύο ριζικά διαφορετικών ρευμάτων. Από τη μια πλευρά, ως μέλος του αριστερού φοιτητικού κινήματος και συνδεδεμένος με τον κύκλο της *Πανσπουδαστικής*, συμμετείχε στο μεγάλο δημοκρατικό και αντιιμπεριαλιστικό κίνημα των αρχών της δεκαετίας του 1960, και μάλιστα είχε χρηματίσει και αντιπρόσωπος της Σχολής του στο περίφημο Δ' Πανσπουδαστικό Συνέδριο, ιδρυτικό της ΕΦΕΕ⁵⁷. Από την άλλη, είχε προσεγγίσει ένα ρεύμα θεμελιακής κριτικής στη Σοβιετική Ένωση και την Αριστερά, που προερχόταν μεν από μια εθνομηδενιστική πτέρυγιά της αλλά ταυτόχρονα προσέφερε μια μάλλον ικανοποιητική ερμηνεία της «αντεπαναστατικής» εξέλιξης της Σοβιετικής Ένωσης. Κάποιες απηχήσεις και των δύο παραμέτρων της πνευματικής και ιδεολογικής του συγκρότησης θα συναντήσουμε στην «Εισαγωγή» του στα *Έργα* του Μακιαβέλι⁵⁸, αφ' ενός την απόσπαση του πολιτικού στοιχείου από την ιδεολογία και την «ηθική», αφ' ετέρου, την επιμονή του στην ισχυρή συνάρτηση των αντιλήψεων του Μακιαβέλι με τον πατριωτισμό.

Ο Κονδύλης, σε όλη τη ζωή του, παραμένει κατ' εξοχήν «διανοούμενος», σχετικά αποστασιοποιημένος από οποιαδήποτε έντονη «άμεση δράση», βυθισμένος πάντα στις μελέτες του⁵⁹. Αυτή η αυθεντική ως προς τα κίνητρά της αποστασιοποίηση, που την διατήρησε ως κόρη οφθαλμού μέχρι το τέλος της ζωής του, και η ριζική αποστροφή του για τους «σφουγγοκωλάριους», τον απομάκρυνε και από οποιαδήποτε ένταξη

στους θεσμούς του «συστήματος», σε όλες τις μορφές του, και του επέτρεψε να πραγματοποιήσει τις διαδοχικές ιδεολογικές ρήξεις που σκιαγραφήσαμε: Η *πρώτη* χρονολογείται από την περίοδο 1963-1964 και αφορά την απομάκρυνση από τη Σοβιετική Ένωση και τον σοβιετικό μαρξισμό. Η *δεύτερη* αποτελεί την ολοκλήρωση της πρώτης, καθώς πλέον στο στόχαστρο μπαίνει ολόκληρη η ιδεολογία της «προόδου», που υποβαστάζει τη μαρξιστική σωτηριολογία και αποκλείεται η οποιαδήποτε συστράτευση με την πολιτική Αριστερά

Η *τρίτη* και τελευταία ρήξη με την Αριστερά και τον μαρξισμό ως «ιστορικο-υλιστική» μέθοδο, κατ' εξοχήν ανίσχυρη να συλλάβει την πραγματικότητα ενός αρχαίου ιστορικού έθνους, θα εγκαινιαστεί μετά το 1992 και θα ολοκληρωθεί το 1997-1998, όταν ο «ανέστιος» διανοούμενος θα επιστρέψει και πάλι σε μια αυθεντική εστία, την *patria*, επιστροφή την οποία προδιέγραφαν οι τοποθετήσεις του στη νεανική «Εισαγωγή» του στον Μακιαβέλι.

* * *

Κομβικό ρόλο σε αυτή τη νέα περίοδο της συγγραφικής του δραστηριότητας και της προσωπικής του εξέλιξης θα παίξει το κείμενό του, «Ελληνοτουρκικός πόλεμος», που δημοσιεύει ως επίμετρο στη *Θεωρία του Πολέμου*, κείμενο γραμμένο αμέσως μετά την εθνική ταπείνωση των Ιμίων, το 1996, το οποίο θα τον κάνει ευρύτερα γνωστό και θα προκαλέσει σκληρές δημόσιες διαμάχες και αντιπαραθέσεις. Καταγράφει χωρίς κανένα ψιμύθιο την πορεία της υπαγωγής του συρρικνωμένου ελληνικού κόσμου στην τουρκική επικυριαρχία εξ αιτίας της ραγδαίας επιδείνωση του συσχετισμού δυνάμεων, επισημαίνοντας τη μοιραία σχέση ελληνικού έθνους και ελλαδικού κράτους:

Με αυτήν την έννοια, το γεωπολιτικό δυναμικό της ελληνικής πλευράς αποτυπωνόταν κατά τον 19ο αι., και ίσαμε το σημαδιακό έτος 1922, πολύ περισσότερο στο έθνος παρά στο κράτος. Το έθνος ήταν κατά πολύ ευρύτερο από το κράτος [...]. Το κράτος ζητούσε να επεκταθεί, για να κλείσει μέσα του τουλάχιστον όσα τμήματα του έθνους βρίσκονταν εκάστοτε στις παρυφές του [...], φτάνοντας σε μιαν ανεπανάληπτη κο-

ρύφωση το 1920. Έκτοτε αρχίζει η αντίστροφη μέτρηση, που διαρκεί ως σήμερα. Το έθνος συνέπεσε εν τέλει με το κράτος όχι γιατί το κράτος διευρύνθηκε, αλλά γιατί το έθνος ακρωτηριάστηκε και συρρικνώθηκε⁶⁰.

Ξεφεύγοντας οριστικά από τις ανούσιες εθνομηδενιστικές φαντασιώσεις της ταύτισης του έθνους με το κράτος, επισκοπεί τη δραματική συρρίκνωση ενός μεγάλου έθνους που κάποτε αποτελούσε μια κυριολεκτική «οικουμένη»⁶¹! Ο πυρήνας του ελληνικού ζητήματος θα πρέπει να αναζητηθεί στις ίδιες τις παθογένειες του ελληνικού κράτους που «δεν στάθηκε σε καμία φάση ικανό να προστατεύσει αποτελεσματικά τον ευρύτερο ελληνισμό. [...] Η αποδεδειγμένη ανικανότητα του ελληνικού κράτους να υπερασπίσει το ελληνικό έθνος [...] συνιστά τον ανησυχητικότερο οϊωνό για το μέλλον»⁶². Και από τη στιγμή που έχει κλείσει ο κύκλος της εξωτερικής συρρίκνωσης, ακολουθεί αναπότρεπτα, η συρρίκνωση στο ίδιο το εσωτερικό του ελληνικού κράτους, «γιατί ήδη το ελληνικό κράτος βαθμιδόν φανερώνεται ανήμπορο να προστατεύσει ακόμα και το έθνος που βρίσκεται εντός των συνόρων του»⁶³. Απέναντι σε αυτή την πραγματικότητα, δεν διαφαίνεται καμία λύση γιατί ο παρασιτικός καταναλωτισμός έχει διαβρώσει όχι μόνο τις ελίτ της χώρας αλλά το ίδιο το λαϊκό σώμα:

Ο κυριότερος αντίπαλος μιας εθνικής στρατηγικής δεν είναι άλλος από τον παρασιτικό καταναλωτισμό, ο οποίος σε ένα «φθίνον έθνος», όπως το ελληνικό, οδηγεί αναπόφευκτα στην υπερχρέωση... η σημερινή Ελλάδα, όντας ανίκανη να παραγάγει η ίδια όσα καταναλώνει [...] παρασιτεί, και μάλιστα σε διπλή κατεύθυνση: παρασιτεί στο εσωτερικό... και παρασιτεί προς τα έξω⁶⁴.

Ο μοναδικός τρόπος για να αποφευχθεί, έστω *in extremis*, η κατάρρευση είναι η αλλαγή του παραγωγικού, του εκπαιδευτικού και του κοινωνικού/δημογραφικού μοντέλου, δηλαδή ένας ενδογενής εκσυγχρονισμός, διαφορετικά θα ακολουθήσει η αδήριτη νέμεση της κατάρρευσης:

Αν ο Ελληνισμός θέλει να επιβιώσει ως διακεκριμένη ταυτότητα, το πρώτο που θα έπρεπε να κάμει θα ήταν να παράγει όσα τρώει. Δεν

εννοώ διόλου κάποιαν οικονομική «αυτάρκεια» [...], αλλά την απαλλαγή από την πολιτική και την πρακτική του παρασιτικού καταναλωτισμού. [...] Ειδάλλως είναι αναπόφευκτη η πτώση στα κατώτερα σκαλιά του διεθνούς καταμερισμού της εργασίας, η καταχρέωση και η πολιτικο-στρατιωτική εξάρτηση. Τις τελευταίες δεκαετίες ο Ελληνισμός προχώρησε γρήγορα προς αυτήν την κατεύθυνση. Η αναστροφή της απαιτεί γενναία παραγωγική προσπάθεια, προηγμένη τεχνογνωσία και ριζική θεσμική εξυγίανση, καθώς και ένα εκπαιδευτικό σύστημα εντελώς διαφορετικού επιπέδου⁶⁵.

Ο «τρίτος δρόμος» για μια εθνική στρατηγική, τον οποίο εύχεται και υπηρετεί πλέον με πληθώρα δημοσιεύσεων σε εφημερίδες, με συνεντεύξεις και κείμενα, συνοψίζεται εν τέλει σε αυτό που έχουμε αποκαλέσει «εκσυγχρονισμό στηριγμένο στην παράδοση», έστω και αν αφετηρία του Κονδύλη είναι ο «εκσυγχρονισμός» και όχι η παράδοση. Ο Κονδύλης, όπως και όλοι όσοι προερχόμαστε από τη μαρξιστική εκσυγχρονιστική παράδοση, δεν έχει ως αφετηρία του την εθνική «παράδοση», όμως, από την άποψη της ουσίας, έχει οδηγηθεί ήδη στη διασύνδεση παράδοσης και εκσυγχρονισμού.

... η συνήθης αντιπαράθεση των εκσυγχρονιστικών τάσεων προς την καλλιέργεια της εθνικής παράδοσης είναι απλουστευτική και παραπλανητική. Μονάχα η ευόδωση της εκσυγχρονιστικής προσπάθειας επιτρέπει την επιτυχή άμιλλα με άλλα έθνη και έτσι χαρίζει την αυτοπεποίθηση εκείνη, η οποία επιτρέπει την *απροβλημάτιστη αναστροφή με την εθνική παράδοση* (υπογρ. Γ.Κ.) και καθιστά ψυχολογικά περιττό τον πιθηκισμό⁶⁶.

Η θεωρητική απομάκρυνση από τις κυρίαρχες κανονιστικές ιδεολογίες λειτούργησε ως όχημα για μια «ψυχρή», αποστασιοποιημένη και περισσότερο αντικειμενική θεώρηση των διεθνών σχέσεων και της θέσης του ελληνικού έθνους-κράτους στον κόσμο. Όποιος δεν διαθέτει επαρκή εσωτερική δυναμική δεν πρόκειται να διασωθεί από την «ευρωπαϊκή ενοποίηση»:

Έτσι τίθεται και πάλι, [...] το κλασσικό πρόβλημα της εθνικής επιβίωσης,

το οποίο πολλοί πίστεψαν ότι θα λύσουν άνετα και πρόσχαρα με την «ευρωπαϊκή ενοποίηση». Άλλοι πάλι πρεσβεύουν ότι [] οποιαδήποτε επικέντρωση της πολιτικής σκέψης στο έθνος σημαίνει απορριπτέο αταβισμό. [Όμως]... το έθνος, ως βασική μονάδα πολιτικής συνομάδωσης και συνεπώς η επιβίωσή του ως εγγύηση της φυσικής και πολιτικοκοινωνικής επιβίωσης συγκεκριμένων ανθρώπων, διόλου δεν έχουν πρακτικά ξεπερασθεί ούτε σε ευρωπαϊκό ούτε σε παγκόσμιο επίπεδο⁶⁷.

Και προφανώς καμιά εσωτερική ανασυγκρότηση δεν είναι δυνατό να ευοδωθεί όσο διαγωνίζονται οι μηχανισμοί της δημογραφικής συρρίκνωσης:

... Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι από δεκαετίες ο Ελληνισμός βρίσκεται σε διαδικασία γεωπολιτικής συρρίκνωσης και γνωρίζουμε από τώρα με βεβαιότητα ότι μία τουλάχιστον συνιστώσα της συρρίκνωσης αυτής θα προεκταθεί περίπου ευθύγραμμα: η δημογραφική. Αυτό δεν μπορεί να μην έχει ορισμένες συνέπειες μετά από μία ή δύο γενεές, όταν οι αλβανικοί πληθυσμοί θα υπερτερούν αριθμητικά του ελληνικού, ενώ η Τουρκία θα αριθμεί δεκαπλάσιους κατοίκους από την Ελλάδα...⁶⁸

Βασισμένος στην αντικειμενική, κατά το δυνατόν, θεώρηση των μηχανισμών την παρακμής του ελλαδικού κράτους, καταλήγει στο προφανές συμπέρασμα πως ακόμα και εάν, μελλοντικά, τα εθνικά κράτη παύσουν να αποτελούν το προνομιακό όχημα της συνομάδωσης των ανθρώπων, η Ελλάδα κινδυνεύει με εθνική έκπτωση, *πολύ πριν* από τα υπόλοιπα έθνη-κράτη, γι' αυτό και απειλείται με εθνικό ακρωτηριασμό:

Δεν πιστεύω πάντως ότι η τύχη του ελληνικού εθνικού κράτους θα κριθεί ταυτόχρονα με την τύχη όλων των άλλων εθνικών κρατών στον κόσμο... δεν θα στενοχωριόμουν καθόλου αν με τη συναίνεση όλων καταλύονταν τα εθνικά σύνορα και οι εθνικοί στρατοί. Όμως είναι δύο πολύ διαφορετικά πράγματα η κατάργηση ενός εθνικού *κράτους* μαζί με όλα τα άλλα και η διάλυση ή ο ακρωτηριασμός του γιατί ένα γειτονικό κράτος είναι ισχυρότερο και επιθετικότερο⁶⁹.

Η ένταξη στην Ευρωπαϊκή Ένωση δεν είναι ικανή να αποτρέψει την εθνική μας παρακμή· αντίθετα, όπως κατεδείχθη από τις πρόσφατες περιπέτειές μας, η Ε.Ε. είναι ικανή για την πιο ανάλγητη κερδοσκοπική συμπεριφορά απέναντι στην Ελλάδα – την οποία είχε εν πολλοίς προβλέψει με εκπληκτική ευστοχία:

Ιδιαίτερα βαρύνουσες θα ήσαν οι συνέπειες, αν αυτή τη φορά σε... αντιπάλους μεταβάλλονταν μερικοί από τους σημαντικότερους εταίρους, στο πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Κοινότητας, οι οποίοι θα έκαναν (όπως είναι πιθανότατο ότι θα κάνουν) δύο πράγματα: αφ' ενός θα αγνοούσαν ό,τι οι Έλληνες θεωρούν ως εθνικά τους δίκαια, [...]· και αφ' ετέρου θα αρνούνταν να χρηματοδοτήσουν περαιτέρω τον ελληνικό παρασιτικό καταναλωτισμό, επιβάλλοντας στην ελληνική οικονομία αυστηρή δίαιτα εξυγιάνσεως και επαναφέροντας το ελληνικό βιοτικό επίπεδο στο ύψος που επιτρέπουν οι δυνατότητές της⁷⁰.

Εν τούτοις, μια τέτοια ρεαλιστική εκτίμηση δεν συνεπάγεται αυτόματα την εγκατάλειψη του πεδίου μιας ευρωπαϊκής διεθνικής ενσωμάτωσης. Αντίθετα, ένας ουσιαστικός «εκσυγχρονισμός» των παραγωγικών δομών και η ενίσχυση της παραγωγικής αυτάρκειας της Ελλάδας, στα πλαίσια της Ευρωπαϊκής Ένωσης, θα της προσέφερε τη δυνατότητα ακόμα και για μια αυτόνομη πορεία, στην περίπτωση που η Ελλάδα θα αναγκαζόταν εν τέλει να έλθει σε σύγκρουση με τους Ευρωπαίους εταίρους της. Ο Κονδύλης δεν πρόλαβε να ζήσει την επιβεβαίωση των φόβων του που πήραν τη μορφή των πιο αποτρόπαιων μνημονιακών σεναρίων. Μια παρασιτική και εξαρτημένη Ελλάδα όχι μόνο υπέστη με τον πιο σαδιστικό και ανάλγητο τρόπο τα πάνδεινα από τους «εταίρους» της, που την μετέβαλαν σε οιονεί αποικία, αλλά, μη διαθέτοντας και καμία παραγωγική αυτονομία, ήταν αδύνατο και να επιλέξει τον δρόμο της εξόδου, που συνεπαγόταν ακόμα μεγαλύτερες συμφορές.

Βεβαίως, μία τέτοια νηφάλια διαπίστωση κάθε άλλο παρά πρέπει να οδηγήσει σε μία –διόλου νηφάλια– διάθεση αποκοπής από κάθε συμμαχία και κάθε είδους ένταξη σε υπερεθνικούς οργανισμούς... Ίσως να φαίνεται παράδοξο αλλά, στο πλαίσιο μιας τελεσφόρας και μακρόπνοης

εθνικής πολιτικής, ο εξευρωπαϊσμός, και ο εκσυγχρονισμός γενικότερα, πρέπει να προχωρήσουν ακριβώς για να μπορεί μία κραταιωμένη Ελλάδα να μην είναι εξάρτημα ή μπαίγνιο της «Ευρώπης», για να είναι σε θέση, αν χρειασθεί, να τραβήξει τον δρόμο που θα της υπαγορεύσουν τα δικά της συμφέροντα, όταν αυτά συγκρουσθούν με εκείνα των Ευρωπαίων εταίρων της⁷¹.

Εν κατακλείδι, ο δρόμος που η Ελλάδα είναι υποχρεωμένη από τη γεω-πολιτική και οικονομικο-κοινωνική της πραγματικότητα να επιλέξει είναι αναγκαστικά αυτός ο περιβόητος τρίτος δρόμος μεταξύ του παρασιτικού ευρωπαϊσμού και μιας ανέφικτης αναδίπλωσης, δηλαδή η ενίσχυση της ταυτότητάς της σε ένα ανοικτό περιβάλλον, η οποία μόνη θα μπορούσε να της επιτρέψει και οποιαδήποτε αυτόνομη πορεία.

Όστε η «ευρωπαϊκή ένταξη» διόλου δεν θα λύσει τα μεγάλα προβλήματα της ελληνικής εθνικής πολιτικής κατά τον ευθύγραμμο τρόπο που φαντάζονται πολλοί Έλληνες «ευρωπαϊστές»... Όμως επίσης δεν θα τα έλυne μία ελληνοκεντρική αναδίπλωση⁷².

Η αποστασία των ελίτ

Μέχρι το 1990, η αντιπαράθεση του Παναγιώτη Κονδύλη με τη δυτική Αριστερά και τους Έλληνες εκπροσώπους της αφορούσε κατ' εξοχήν την απόρριψη της μαρξιστικής κανονιστικής ιδεολογίας και σωτηριολογίας και, στη χειρότερη περίπτωση, ο Κονδύλης μπορούσε να αντιμετωπίζει έντονες κριτικές για τον «σκεπτικιστικό μηδενισμό» του. Εντούτοις, καθώς συμεριζόταν αρκετές από τις θεμελιώδεις αντιλήψεις της «προοδευτικής» διανόησης, μπορούσε να γίνεται αποδεκτός ως ένα, *sui generis* μεν αλλά ταυτόχρονα οργανικό, μέλος της⁷³. Όμως η εμβάθυνση του προβληματισμού του σχετικά με την ελληνική κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα, οδηγεί και στην κορύφωση τη σύγκρουσή του με τη δυτική Αριστερά και τους Έλληνες εκπροσώπους της.

Τα έργα που σημαδεύουν αυτή την είσοδο σε αυτή τη νέα φάση, ήταν δύο βιβλία του, το 1991 και το 1992, γραμμένα τη στιγμή της μετάβασης στην εποχή της θριαμβεύουσας παγκοσμιοποίησης: Αρχικώς *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή και*

από το φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία, και αμέσως μετά το Πλανητική πολιτική μετά τον ψυχρό πόλεμο. Στην πραγματικότητα εγκαταλείπει τη στάση της αποστασιοποίησης και οδηγείται πλέον σε μια θεωρητική-ιδεολογική παρέμβαση στην ελληνική πραγματικότητα που θα γίνει πολύ πιο επιδραστική και ηχηρή στα τελευταία χρόνια της ζωής του, προσλαμβάνοντας άμεσα πολιτικές διαστάσεις.

Για να υπογραμμίσει αυτή τη βαθύτατη ρήξη, στο κείμενο «Προϋποθέσεις, παράμετροι και ψευδαισθήσεις της ελληνικής εθνικής πολιτικής», επίμετρο στην *Πλανητική Πολιτική*, καταλήγει: «Πολλοί ίσως βρουν υπερβολικά καυστικές διάφορες εκφράσεις απ' όσες χρησιμοποιήθηκαν στην παραπάνω περιγραφή. Θα είναι ασφαλώς εκείνοι που ακόμα δεν κατάλαβαν ότι στην Ελλάδα δεν υπάρχουν πια περιθώρια για μισόλογα και διακριτικούς υπαινιγμούς»⁷⁴. Και συνεχίζει:

Μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού κινήματος, [...] πολλοί, των οποίων οι ελπίδες, οι διαγνώσεις και οι προγνώσεις διαψεύστηκαν παταγωδώς, [...] συνεχίζουν απτόητοι τη φιλόδοξη πολιτική ή συγγραφική τους σταδιοδρομία επικαλούμενοι την ακατάλυτη πίστη τους στο «μέλλον του ανθρώπου» και στην «πρόοδο». [...] Είναι πολιτικά νήπιος, όποιος αναφέρεται στις δήθεν γενικές σύγχρονες τάσεις για υπέρβαση του εθνικού κράτους και για τη βαθμιαία πτώση των συνόρων, αποσιωπώντας ότι είναι δύο πολύ διαφορετικά πράγματα να περνούν τα σύνορα σου στρατιές τουριστών και να τα περνούν τα στρατεύματα ενός γειτονικού κράτους⁷⁵.

Και καθώς η ρήξη βαθαίνει, ο Κονδύλης εγκαλεί πλέον τους παλιούς συνομιλητές του ως «σφουγγοκωλάριους» του αμερικανισμού και συμμάχους των πολυεθνικών. Τα κίνητρά τους παύουν να είναι αποκλειστικά «ιδεολογικού» χαρακτήρα, αφορούν κατ' εξοχήν την «κοιλιά» του συστήματος και τις απολαβές με τις οποίες εξαργυρώνουν την προσαρμογή τους, επιστρατεύοντας ως συγκολλητική ουσία έναν διαρκώς ενισχυόμενο «αντιεθνικισμό» που μετασχηματίζεται σε γενικευμένο εθνομηδενισμό:

Μετά την κατάρρευση της Ουτοπίας της Ανατολής, η εξημερωμένη

πλέον δυτική «Αριστερά»... η οποία ακόμα χθες έπαιζε τον ρόλο του «χρήσιμου ηλίθιου» (Λένιν) στις διάφορες εκστρατείες ειρήνης του Κρεμλίνου [...] αποτελεί σήμερα τον «χρήσιμο ηλίθιο» των πολυεθνικών εταιρειών και του οικουμενιστικού αμερικανισμού. Κίνητρά της είναι η πολιτική αφέλεια και τα χειροπιαστά κοινωνικά οφέλη... Η ιδεολογία του συστήματος, δηλαδή η συνείδησή του, αποτελεί εξ ίσου μέρος του όσο αποτελεί και η πρακτική του, δηλαδή η κοιλιά του. Και υπάρχουν σοβαρές ενδείξεις ότι εδώ η κοιλιά κοιμάται λιγότερο από τη συνείδηση και την κατευθύνει⁷⁶.

Όλοι εκείνοι που στο παρελθόν «άναβαν καντήλια στο εικόνισμα του Τσε Γκουεβέρα και δεν ήθελαν να ακούνε κουβέντα για “τυφλό αντικομμουνισμό”» σήμερα έχουν έναν και μόνο βασικό εχθρό, ««κάθε εθνικισμό” και ενστερνίζονται ως ερμηνεία της πραγματικότητας τα συνθήματα του νικητή: τον οικουμενισμό μέσω της ενιαίας παγκόσμιας αγοράς και των “ανθρωπίνων δικαιωμάτων”». «... τον παραμερισμό του παράγοντα “έθνος” τον θεωρούν (και στο σημείο αυτό η κοσμοπολίτικη “αριστερά” συμμαχεί, κατά τρόπον μόνον κατ’ επίφαση παράδοξο, με τις πολυεθνικές εταιρείες) ως χαρμόσυνο βήμα προς την εξασθένιση ή κατάργηση του παραδοσιακού κράτους εν γένει, προς την ανάπτυξη μιας μεταεθνικής συνείδησης αυτονόμων πολιτών ως νέας βάσης της πολιτικής δραστηριότητας κ.τ.λ. κ.τ.λ.»⁷⁷.

Προφανώς, μέσα από αυτή του την κριτική –η οποία στην τελευταία περίοδο της ζωής του έγινε ευρύτερα γνωστή και από την πυκνή αρθρογραφία του–, εισήλθε σε ευθεία αντιπαράθεση με την ευρύτερη Αριστερά, και όχι μόνο ακαδημαϊκή και μηντιακή αλλά και «αντιεξουσιαστική», που τον επικρίνει πλέον όχι μόνο για τις «εθνικιστικές» θέσεις του αλλά επεκτείνει την αντιπαράθεση μαζί του και στις φιλοσοφικο-θεωρητικές θέσεις, που δήθεν υποβαστάζουν αυτή την «εθνικιστική» στροφή. Η κριτική τους επικεντρώνεται κατ’ εξοχήν στην άρνηση του Κονδύλη να αποδεχτεί τη διαφωτιστική και μαρξιστική φενάκη, που θεωρεί τον άνθρωπο ως *tabula rasa*, πάνω στον οποίο η κοινωνία μπορεί «να γράψει» κατά βούλησιν και έτσι να διαμορφώσει έναν κυριολεκτικά «νέο άνθρωπο». Έτσι ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης –παλαιός συνοδοιπόρος και στενός φίλος του Κονδύλη⁷⁸– σε μια κυριολεκτικά ακραία εκδοχή ενός φιλελεύθερου *amor fati*, αφού

τον επικρίνει για έναν εν τέλει εθνικιστικό «ανορθολογισμό», καταλήγει πως ζούμε στον τελειότερο από τους δυνατούς κόσμους:

Βέβαια, υπάρχει η περαιτέρω μετατόπιση, αλλοίωση, αναπροσαρμογή όρων ζωής και αξιών στο κάθε σημείο ανάπτυξης αυτού του καμβά από λόγους ιστορικότητας, λ.χ. πρόταξη εκδημοκρατισμού, ανάπτυξης, εθνικής ολοκλήρωσης κ.λπ. σε κάθε χώρα[]. Σήμερα, αυτά είναι ψευδο-διλλήματα,... η ελευθερία είναι όρος της τεχνολογίας και της ανάπτυξης, αλλά η ελευθερία προϋποθέτει ισότητα, δικαιοσύνη κ.λπ.⁷⁹.

Καμιά εθνική –ούτε καν ατομική– ιδιαιτερότητα δεν νοείται στον σημερινό κόσμο (αποτελεί ψευτοδίλημμα), ο οποίος καθίσταται εν τέλει το βασίλειο της υπαρκτής ελευθερίας, ισότητας και δικαιοσύνης (!) την οποία επιτάσσει η παγκοσμιοποίηση – ως η συντελεσμένη συνέχεια/διάδοχος του υπαρκτού σοσιαλισμού.

Αυτή η τεχνο-ντετερμινιστική απόφαση, οδηγεί στα άκρα την απολογητική συστημική αντίληψη της παγκοσμιοποιημένης Αριστεράς(;) Εξάλλου, υπογραμμίζει ο Κονδύλης, ό,τι «ήταν για τους Ρώσους κομμουνιστές χθες ο “προλεταριακός διεθνισμός” είναι σήμερα για τους Αμερικανούς τα “ανθρώπινα δικαιώματα”»⁸⁰.

Όμως, ο Κονδύλης δεν αντιμετωπίζει μόνο επικρίσεις από τους «επικοινωνιακούς» οπαδούς της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων, η οποία αναγορεύεται σε φορέα της ανθρώπινης ελευθερίας, αλλά και από μια αντίστροφη «επαναστατική» θέση, που αρνείται εξίσου την ανθρώπινη φύση, στο όνομα απόλυτα αλλοτριωτικών «κοινωνικών συνθηκών», που είναι δήθεν αποκλειστικά υπεύθυνες για την ανθρώπινη βία. Κάποιοι ανάμεσά τους, όπως ο Φώτης Τερζάκης, φθάνουν μάλιστα να χαρακτηρίζουν τις θέσεις του Κονδύλη για τη φύση του πολέμου και της βίας «φασιστικού» χαρακτήρα.

Ο Κονδύλης τονίζει πως, «όσο απρόσωπα κι αν είναι τα κίνητρα των πολέμων και όσες μεταμορφώσεις ή εξιδανικεύσεις κι αν επιδέχονται τα αρχέγονα αισθήματα της έχθρας, η φωνή της ωμής, γυμνής φύσης δεν βουβαίνεται ποτέ μέσα στον πόλεμο»⁸¹. Και απαντά ο Τερζάκης: «... από πού... πορίζεται, ο Κλάουζεβιτς ή ο Κονδύλης, μια τέτοια βεβαιότητα για την “ανθρώπινη φύση”; Πού μπορεί αυτή η “ουσία” να βρεθεί σε χημικώς

καθαρή μορφή;[...]. Αυτό είναι, ας μου επιτραπεί να το πω, η *φασιστική ανθρωπολογία* στην πιο καθαρή φιλοσοφική της έκφραση»⁸². Και θα συνεχίσει επικρίνοντάς τον για «νεοδαρβινικού τύπου φυσικοποίηση της ιστορίας [...] με την αναγωγή “της έχθρας” σε υπερϊστορική ανθρώπινη ουσία, ως αιώνια αμοιβαία διεκδίκηση “ζωτικού χώρου” (είναι ακριβώς η έννοια του ναζιστικού *Lebensraum*)»⁸³...

Εδώ, η ιδεολογική προκατάληψη και η διαφωτιστική-μαρξιστική εμμονή για τον άνθρωπο ως αποκλειστική κατασκευή των κοινωνικών συνθηκών –την οποία ο Τερζάκης συμερίζεται με τον Ψυχοπαίδη– οδηγεί στην παράλογη αμφισβήτηση των πλέον προφανών κοινών τόπων· χωράει άραγε οποιαδήποτε αμφιβολία ότι στον πόλεμο εκδηλώνονται τα πιο αρχέγονα αισθήματα της έχθρας, «ο θάνατός σου γίνεται η ζωή μου» κυριολεκτικά, και αποχαλινώνεται η «ωμή γυμνή φύση»; Θα κατανοούσαμε μια κριτική στην ενίοτε μονομερή ανθρωπολογία του Κονδύλη, αλλά η ερμηνεία της ανθρώπινης συμπεριφοράς επί τη βάση των «κοινωνικών συνθηκών» αποκλειστικά, αποτελεί μάλλον απολίθωμα ενός απαρχαιωμένου διαφωτισμού.

Στην τρέχουσα εξάλλου αντιεξουσιαστική και φρανκφουρτιανή αντίληψη πως δεν υπάρχει φύση του ανθρώπου, εμφιλοχωρεί υπόρρητα η ... αναίρεσή της. Διότι, όπως εύστοχα τονίζει και ο Κονδύλης η *αλλοτρίωση του ανθρώπου προϋποθέτει την ύπαρξη μιας φύσης του ανθρώπου* και μάλιστα εξίσου μονοδιάστατης όπως εκείνη του Κονδύλη: ο άνθρωπος είναι φύσει «καλός» αλλά οι κοινωνικές συνθήκες προκαλούν στρεβλώσεις και τον «αλλοτριώνουν».

Στο δε τέλος της ζωής του, ο Κονδύλης δεν περιορίζεται στην αντιπαράθεση με την ακαδημαϊκή και αντιεξουσιαστική Αριστερά, αλλά συγκρούεται και με το «προοδευτικό» δημοσιογραφικό κατεστημένο και τις κυρίαρχες ελίτ, που δεν μπορούσαν να ανεχθούν το γεγονός πως με το κύρος του ήλθε να «προσφέρει επιστημονική και μάλιστα (σύμφωνα με τις φήμες) προοδευτική κάλυψη σε όλους τους ελληνόψυχους καλαμαράδες της καθ' ημάς Ανατολής», όπως γράφει ο Ριχάρδος Σωμερίτης στο *Βήμα*⁸⁴. Σε τρία διαδοχικά άρθρα, στο *Βήμα*, με αφορμή τη προδημοσίευση ενός αποσπάσματος από το ελληνικό Επίμετρο στη *Θεωρία του Πολέμου*, ο τελευταίος κρούει τον κώδωνα του κινδύνου· όχι βέβαια απέναντι στην τουρκική επιθετικότητα, που είχε μόλις υποχρεώσει την Ελ-

λάδα σε μια ταπεινωτική ήττα στα Ίμια, αλλά απέναντι στον κίνδυνο να... αφυπνισθεί ο πατριωτισμός των Ελλήνων και να αλλάξει προσανατολισμό στο σύνολό της η ελληνική πολιτική.

Ο Σωμερίτης συνδέει ευθέως –ανεπίγνωστα ίσως αλλά καίρια– την εγκατάλειψη του μοντέλου του παρασιτικού καταναλωτισμού, την οποία ευαγγελίζεται ο Κονδύλης ως προϋπόθεση για την ανάσχεση της ελληνικής παρακμής, με την αποτροπή του τουρκικού επιθετισμού. Στο τρίτο άρθρο του, με τον εύγλωττο τίτλο «Τι θα θυσιάσουμε στον βωμό της πολεμικής μηχανής;», κατηγορεί τον Κονδύλη πως προτείνει την «καθυπόταξη των πάντων στις πολεμικές δαπάνες διαμέσου μιας οικονομίας που θα τις εξυπηρετούσε και συνεπώς η κατάργηση του “καταναλωτικού ευδαιμονισμού” θα επέτρεπε ίσως τη σωτηρία»⁸⁵. Καθόλου τυχαία, λοιπόν, καταφεύγει στο έσχατο επιχείρημα: *Οι απόψεις του Κονδύλη για αντιμετώπιση της τουρκικής επιβουλής προϋποθέτουν και συνεπάγονται την εγκατάλειψη του μοντέλου του παρασιτικού καταναλωτισμού. Και έτσι, παρότι «έχασε» στο επίπεδο των επιχειρημάτων, ο Σωμερίτης «κέρδισε» από την άποψη της ουσίας. Διότι ποιος θα υιοθετούσε την εγκατάλειψη της καταναλωτικής ευχίας για να ακολουθήσει τον δύσκολο δρόμο της ανάταξης του ελληνισμού, προφανώς και στο αμυντικό πεδίο; Ο Κονδύλης ήταν χαμένος εκ προοιμίου στο κοινό που απευθυνόταν!*

Θα χρειαζόταν να περάσουν είκοσι χρόνια, να καταρρεύσει το παρασιτικό εκσυγχρονιστικό μοντέλο, και η Τουρκία να έχει μεταβληθεί σε ένα ανεξέλεγκτο επιθετικό γκόλεμ, για να αρχίσουν να ακούγονται οι φωνές, οι οποίες ήδη πριν από το Νταβός, το 1988, επέμεναν στην ανάγκη μετασχηματισμού ολόκληρου του μοντέλου της ελληνικής κοινωνίας⁸⁶ εάν αυτή αξιολογούσε την ανεξαρτησία της περισσότερο από την παρασιτική της κατανάλωση. Και προφανώς η ελληνική κοινωνία, υπό τη σοφή καθοδήγηση του συνόλου των ελίτ –προεξόχως των προοδευτικών–, έδινε προτεραιότητα στο δεύτερο.

Αντί επιλόγου

Είμαι βέβαιος πως ο Κονδύλης της τελευταίας περιόδου όχι μόνο επιμένει στους υπαρξιακούς του δεσμούς με την Ελλάδα, αλλά αυτο-τοποθετείται

στο πεδίο μιας ενεργού πολιτικής δραστηριότητας και της διαμόρφωσης μιας εθνικής στρατηγικής. Και αυτό μπορεί να το κάνει κάποιος αν έχει αποφασίσει να εγκαταλείψει την ουδετερότητα και τις αποστασιοποιημένες απαισιόδοξες διαπιστώσεις, για να πασχίσει να βρει μια απάντηση στα αδιέξοδα. Πράγματι στην συνέντευξή του στον Σπύρο Τσακνιά, το 1998, τονίζει πως μέλημά του είναι να χαράξει «έναν ψύχραιμο τρίτο δρόμο για τη σύλληψη μιας εθνικής στρατηγικής»⁸⁷, εμπλεκόμενος προφανώς στις πολιτικές και ιδεολογικές αντιπαραθέσεις της χώρας και εγκαταλείποντας εμπρόθετα κάθε λογική μιας «αξιολογικά ουδέτερης» απόφασης. Τονίζει και πάλι τις σχέσεις του με τον γενέθλιο τόπο για τον οποίο τρέφει ένα υπαρξιακό ενδιαφέρον:

... με την Ελλάδα με συνδέουν οι υπαρξιακοί εκείνοι δεσμοί που γίνονται πρόδηλοι ακόμα και στον πιο ξεσκολισμένο κοσμοπολίτη [...]. Ο κοσμοπολιτισμός δεν μου είναι καθόλου ξένος, και είχα την ευκαιρία να τον ασκήσω πρακτικά πολύ περισσότερο από πλείστους όσους παρ' ημίν, οι οποίοι τον κηρύσσουν θεωρητικά, κατακεραυνώνοντας τον «εθνικισμό» κάθε είδους. Όμως ο αντικειμενικά υφιστάμενος δεσμός μου με την Ελλάδα παρέμεινε πάντοτε υποκειμενικά ενεργός υπό τη μορφή ενός υπαρξιακού και όχι μόνον θεωρητικού ενδιαφέροντος⁸⁸.

Και για να μην υπάρχει καμιά αμφιβολία ως προς τις προθέσεις του, κάνει ένα βήμα πιο πέρα, υπογραμμίζοντας ότι το ενδιαφέρον του για την Ελλάδα πρόκειται «να κρυσταλλωθεί σε συγκεκριμένες προτάσεις και πράξεις».

Έτσι, το υπαρξιακό μου ενδιαφέρον γι' αυτόν τον τόπο δεν συνάπτεται με θετικές προκαταλήψεις· αποτελεί όμως διαρκή λόγο μιας επικέντρωσης της προσοχής με θετική και εποικοδομητική πρόθεση, ικανή να κρυσταλλωθεί σε συγκεκριμένες προτάσεις και πράξεις⁸⁹.

Δυστυχώς, ο πρόωρος θάνατος, δεν του επέτρεψε να ολοκληρώσει αυτόν τον νέο κύκλο, και να κάνει πράξη αυτό το κρυστάλλωμα, στερώντας τη συμβολή του και από την *patría*, με την οποία ξεκίνησε στον Μακιαβέλι, η οποία τόσο ανάγκη είχε και έχει από «έναν ψύχραιμο τρίτο δρόμο για τη σύλληψη μιας εθνικής στρατηγικής».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Γραπτό κείμενο της ανακοίνωσης του συγγραφέα στο Επιστημονικό συνέδριο στη μνήμη του Παναγιώτη Κονδύλη (1943-1998), *Η διαρκής επικαιρότητα της σκέψης του Παναγιώτη Κονδύλη*, Αρχαία Ολυμπία, 26-28 Ιανουαρίου 2018.
2. Βλ. Αντώνης Λαυραντώνης, «Τα διαμορφωτικά χρόνια του Π. Κονδύλη», περ. *Σημειώσεις*, τχ. 54 (Δεκέμβριος 2000), σσ. 21-38· Μάριος Μαρκίδης, «Ο Κονδύλης κι εμείς: Οι δρόμοι που πήραμε», *Σημειώσεις*, τχ. 53 (Ιούλιος 2000) (<https://www.mikrosapoplous.gr/articles/markidis.html>)· Γιώργος Ευαγγελόπουλος, «Ισχύς και απόφαση: Ο Λαυραντώνης πριν από τον Σμιτ», ανακοίνωση στο Επιστημονικό συνέδριο, *Η διαρκής επικαιρότητα...*, ό.π.
3. Βλ. Γιώργος Καραμπελιάς – Δημήτρης Λιβιεράτος, *Ιούλης '65, Η έκρηξη*, Α' έκδ., Κομμούνα 1985, Γ' έκδ., Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 2014.
4. Παναγιώτης Κονδύλης, «Εκπλήσσομαι αν κάποιος συμφωνεί μαζί μου», συνέντευξη στον Σπύρο Τσακνιά, περιοδικό *Διαβάζω*, τ. 384 (Απρίλιος 1998), www.mikrosapoplous.gr.
5. Βλ. Αντώνης Λαυραντώνης, «Τα διαμορφωτικά χρόνια...», ό.π.
6. Βλ. Κώστας Παπαϊωάννου, *Η Γένεση του Ολοκληρωτισμού, Οικονομική υπανάπτυξη και κοινωνική επανάσταση*, Α' έκδ., Αθήνα 1959· Δ' έκδ., εισαγωγή, επίμετρο, Γ. Καραμπελιάς, ΕΕ, Αθήνα 2017. Ο Παπαϊωάννου θα προβεί, καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1950, σε μια συστηματική κριτική στη Σ.Ε. και τον μαρξισμό. Βλ. *Ο διάλογος Μαρξ-Χέγκελ Ι (Κράτος και φιλοσοφία)*, ΕΕ, Αθήνα 2¹⁹⁹⁰· *Ο διάλογος Μαρξ-Χέγκελ ΙΙ (Φιλοσοφία και τεχνική)*, ΕΕ, Αθήνα 2¹⁹⁹⁴· *Ο Μαρξισμός σαν ιδεολογία*, ΕΕ, Αθήνα 2¹⁹⁸⁸· *Μαρξ και μαρξισμός Ι (Οντολογία και αλλοτρίωση)*, ΕΕ, Αθήνα 2009· *Μαρξ και μαρξισμός ΙΙ (Τάξεις και ιστορία)*, ΕΕ, Αθήνα 2012.
7. Θα γράψω μάλιστα, στα τέλη του 1966 ή στις αρχές του 1967, το πρώτο μου εκτενές δοκίμιο για τη φύση της Σοβιετικής Ένωσης ως κρατικοκαπιταλιστικής κοινωνίας – μετά τη ρήξη μου τόσο με τη νεολαία Λαμπράκη όσο και με την σταλινικής κοπής κινεζόφιλη Αναγέννηση.
8. Μάριος Μαρκίδης, «Ο Κονδύλης κι εμείς: Οι δρόμοι που πήραμε», ό.π.
9. Ό.π.
10. Αντώνης Λαυραντώνης, «Τα διαμορφωτικά χρόνια», ό.π., σ. 22.
11. Ό.π., σ. 34.
12. Τάκης Κονδύλης, «Πρόλογος» στο J. Burnham, *Η επανάσταση των διευθυντών*, Κάλβος, Αθήνα 1970, σ. 13.
13. Τάκης Κονδύλης, «Πρόλογος», ό.π., σ. 14.

14. Ό.π., σσ. 14-22.
15. Αντώνης Λαυραντώνης, «Τα διαμορφωτικά χρόνια», ό.π., σ. 35.
16. Μάριος Μαρκίδης, «Ο Κονδύλης κι εμείς...», ό.π.
17. Παναγιώτης Κονδύλης, «Οι επαναστατικές ιδεολογίες και ο μαρξισμός», στο Παναγιώτης Κονδύλης, *Μελαγχολία και πολεμική*, Θεμέλιο, Αθήνα 2002, σσ. 201-214.
18. Παναγιώτης Κονδύλης, «Οι επαναστατικές ιδεολογίες και ο μαρξισμός», ό.π., σ. 212
19. Ό.π., σ. 212.
20. Ό.π., σσ. 212-213.
21. Ό.π., σ. 213.
22. Κώστας Παπαϊωάννου, *Η Γένεση του Ολοκληρωτισμού*, ό.π.
23. Μάριος Μαρκίδης, «Ο Κονδύλης κι εμείς...», ό.π.
24. Ό.π.
25. Απηχήσεις και συνέχεια αυτής της αντιπαράθεσης με κάθε είδους αριστερή πολιτική πρακτική αποτελεί και η επιγενέστερη σύγκρουση του Κονδύλη με τον Γεράσιμο Λυκιαρδόπουλο και την ομάδα των *Σημειώσεων*, το 1977, που παρέμειναν πιστοί στον λουξεμπουργκικό μαρξισμό τους. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, Μάριος Μαρκίδης, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Στέφανος Ροζάνης, *Παλιά και νέα θεότητα. Μια συζήτηση για την ιδεολογία ανάμεσα στον Π. Κονδύλη και το περιοδικό «Σημειώσεις»*, Έρασμος, Αθήνα 2003. Εξάλλου, στη διάρκεια της δικτατορίας, συνέχισε να δραστηριοποιείται μία τουλάχιστον ομάδα, συνέχεια των παλιών αρχειομαρξιστικών κινήσεων που προσπαθούσε να κάνει πράξη τη θεωρία της «σοσιαλιστικής συνειδητοποίησης» και της προπαγάνδας μεταξύ των εργατών, αρνούμενη ταυτόχρονα οποιαδήποτε αντιδικτατορική δραστηριότητα, ως στερούμενη πραγματικού αντικειμένου. Βλ. και το σχετικό βιβλίο του ηγέτη αυτής της κίνησης, Παναγιώτης, Γουλιέλμος, *Νεοελληνική Πραγματικότητα*, Νέοι Σοσιαλιστές, 1974.
26. Μάριος Μαρκίδης, «Ο Κονδύλης κι εμείς...», ό.π.
27. Ό.π.
28. Βλ. Cornelius Castoriadis, *L'Expérience du mouvement ouvrier*, τ. 1, *Comment lutter* και τ. 2, *Proletariat et organisation*, éd. 10/18, Παρίσι 1974, στα ελληνικά, *Η πείρα του εργατικού κινήματος*, Ύψιλον, Αθήνα 1984· Άγις Στίνας, *Αναμνήσεις*, Ύψιλον, Αθήνα 1977· Άγις Στίνας, *ΕΑΜ-ΕΛΑΣ-ΟΠΛΑ*, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1984.
29. Ο Γιάννης Καλιόρης, που συμμετείχε σε ορισμένες από τις συναντήσεις της ομάδας του περιοδικού *Μαρτυρίες* με τον Λαυραντώνη και τον Στανίτσα, θυμάται ακόμα και σήμερα την αρνητική εντύπωση που του είχαν προκαλέσει,

- τότε, οι σχετικές απόψεις αυτού του διδύμου. (Μαγνητοφωνημένη συνέντευξη στον Γ.Κ., στις 15 Φεβρουαρίου 2018). Βλέπε και σχετικό άρθρο του στις *Σημειώσεις* (Γιάννης Καλιόρης, «Διαβάζοντας τις *Αναμνήσεις* του Άγι Στίνα» περ. *Σημειώσεις*, τχ. 67, Ιούνιος 2008).
30. Για τις απόψεις των Στανίτσα-Λαυραντώνη, βλ. στο Γιάννης Καρύτσας (επιμ.), *Άρθρα-Κείμενα-Επιστολές του Εργατικού Μετώπου (Ομάδα Στίνα)*, εκδ. ΑΡΔΗΝ, Αθήνα 2016, σσ. 58-72.
 31. Μια συγκριτική παρουσίαση των συγκλίσεων και των αποκλίσεων ανάμεσα στη σκέψη του Καστοριάδη και του Κονδύλη επιχειρεί ο Γιάννης Ταχόπουλος, «Π. Κονδύλης - Κ. Καστοριάδης: μια σύγκριση», ν. *Λόγιος Ερμής*, τχ. 10, καλοκαίρι 2014, σσ. 163-185.
 32. K. Marx, Fr. Engels, *Η Ελλάδα, η Τουρκία και το ανατολικό ζήτημα*, εισαγωγή-μετάφραση-υπομνηματισμός Παναγιώτη Κονδύλη, Γνώση, Αθήνα 1985.
 33. Ό.π., σσ. 423-424 (Επιστολή του Μαρξ στον Vermorel, 27/8/1867).
 34. Ό.π., σ. 454 (Ένγκελς, επιστολή στον Μπέμπελ, 17/11/1885).
 35. Ό.π., σ. 468 (Επιστολή του Ένγκελς στον Fr. A. Sorge, 17/8/1889).
 36. Ό.π., σσ. 66-67 (Κονδύλης, «Εισαγωγή»), σσ. 214 (Μαρξ, Άρθρο στην *People's Paper*, 29/10/1853), σ. 428 (Ένγκελς, επιστολή στον Μαρξ 25/8/1876).
 37. Παραπέμπει, μάλιστα, στο ακόλουθο απόσπασμα από άρθρο του Μαρξ: «Φαίνεται ότι οι ωμότητες των λογχοφόρων του Τούρκου πασά στην Βουλγαρία προδιαθέτουν τον πληθυσμό ευνοϊκά προς την Ρωσία». Στο ίδιο άρθρο, όμως, ο Μαρξ παραθέτει εκτενέστατα αποσπάσματα γαλλικής εφημερίδας για τα δεινά που υποφέρουν οι «Ευρωπαίοι κάτοικοι της Αθήνας», που «τους χτυπούν ακόμα και με ραβδιά» (K. Marx, Fr. Engels, *Η Ελλάδα, η Τουρκία...*, ό.π., σσ. 66-67, 351-352 (Μαρξ, άρθρο στη *New York Daily Tribune*, 16/5/1854). Βέβαια, ούτε ο Μαρξ αναφέρει ποτέ, ούτε και ο Κονδύλης σημειώνει, το γεγονός ότι τον Μάιο του 1854, είχαν ήδη εισβάλει στην Ελλάδα οι Αγγλογάλλοι για να τιμωρήσουν τους Έλληνες και τον «Τζαβέλα», και επέβαλαν μια *τρίχρονη* ωμή κατοχή στην Αθήνα και τον Πειραιά, προκαλώντας χιλιάδες θύματα από τη χολέρα την οποία και εισήγαγαν τα ξένα στρατεύματα.
 38. Παναγιώτης Κονδύλης, Εισαγωγή στο K. Marx, Fr. Engels, *Η Ελλάδα, η Τουρκία...*, ό.π., σσ. 66-67.
 39. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός, Οι Φιλοσοφικές Ιδέες*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1988· Π. Κονδύλης «Η καχεξία του αστικού στοιχείου στη νεοελληνική κοινωνία και ιδεολογία», Εισαγωγή στο Παναγιώτης Κονδύλης, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή και από το φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία*, Θεμέλιο, Αθήνα 1991.

- [Κυκλοφόρησε και αυτοτελώς από το Θεμέλιο, το 2011, με τίτλο *Οι αιτίες της παρακμής της σύγχρονης Ελλάδας*.]
40. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός...*, ό.π., σσ. 9-10.
 41. Ό.π., σ. 10.
 42. Ό.π., σ. 132.
 43. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, «Η καχεξία...», ό.π.
 44. Όπως τονίζει εύστοχα ο Βασίλης Μπογιατζής, «ορισμένες από τις ερμηνευτικές “αστοχίες” του Κονδύλη είναι δυνατόν να αποδοθούν στο ότι δεν προβληματοποίησε επαρκώς τόσο το “δυτικό υπόδειγμα” όσο και την “ελληνική ιδιαιτερότητα”» (Βλ. Β. Μπογιατζής, «Παναγιώτης Κονδύλης και ελληνική νεωτερικότητα», *Σημειώσεις*, τχ. 69 (Ιούλιος 2009), σσ. 7-55).
 45. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, «Η καχεξία...», ό.π., σ. 19.
 46. Traian Stoianovich, «Ο κατακτητής ορθόδοξος Βαλκάνιος έμπορος», στο Σπύρος Ασδραχάς (επιμ.) *Η οικονομική δομή των Βαλκανικών χωρών (15ος-19ος αιώνες)*, Μέλισσα, Αθήνα 1979, σσ. 320-323, και Traian Stoianovich, «The Conquering Balkan Orthodox Merchant», στο Traian Stoianovich, *Between East and West, The Balkan and the Mediterranean Worlds, Economies and Societies, Traders, Towns, and Households*, τ. 2, Aristide Caratzas, Publisher, Νιου Ροσέλ, Νέα Υόρκη 1992, σσ. 52-55.
 47. Βλ. Κωστής Μοσκόφ, *Η εθνική και κοινωνική συνείδηση στην Ελλάδα, 1830-1909: ιδεολογία του μεταπρατικού χώρου*, Θεσσαλονίκη 1972. Για μια διεξοδική παρουσίαση του ζητήματος βλ. Γ. Καραμπελιάς, *Μια υπονομευμένη Άνοιξη, στις ρίζες της οικονομικής εξάρτησης*, ΕΕ, Αθήνα 2013.
 48. Παναγιώτης Κονδύλης, «Η καχεξία...», ό.π., σσ. 32-33.
 49. Ό.π., σ. 33.
 50. Η πιο καταιγιστική και «προφητική» κριτική υπήρξε το *Πεθαίνω σα χώρα* του Δημήτρη Δημητριάδη που κυκλοφόρησε το 1978 (Β' έκδ., Άγρα, Αθήνα 1980). Παράλληλα, το περιοδικό *Ρήξη*, που εκδίδεται από το 1980 έως το 1993, πραγματοποιεί μια συστηματική κριτική στα φαινόμενα της παραγωγικής αποσύνθεσης, της αγοραίας δημαγωγίας και της ενσωμάτωσης της «γενιάς του Πολυτεχνείου». Σε κείμενό μου για τα «Ιουλιανά», του 1985, επιμένω ήδη στην αρχόμενη μεταβολή της διανόησης της Αριστεράς στον νέο στυλοβάτη του συστήματος (Βλ. Γ. Καραμπελιάς – Δ. Λιβιεράτος, *Ιούλης '65, Η έκρηξη*, ό.π.). Και πάντα ο Σαββόπουλος, αντικείμενο αυτής της ενσωμάτωσης και ταυτόχρονα ανεπανάληπτος στηλιτευτής της. (Βλ., Γιώργος Καραμπελιάς, *Για τον Σαββόπουλο*, εκδ. Αιγαίον, Λευκωσία 1990).
 51. Στην ιστορία της ελληνικής Αριστεράς διακρίνονται τέσσερις περίοδοι· κατά

- την πρώτη, μέχρι το 1912, εθνικό και κοινωνικό στοιχείο διαπλέκονται· στην δεύτερη, από το 1918 έως το 1940, κυριαρχεί η εθνομηδενιστική λογική· στην τρίτη, από το 1940 έως το 1974, κοινωνικό και εθνικό στοιχείο αλληλοπεριχωρούνται και πάλι· τέλος, μετά μία περίοδο μετάβασης, έως το 1989, ο εθνομηδενισμός καθίσταται κυρίαρχος εκ νέου (1990-2019). Βλ. Γιώργος Καραμπελιάς, *Δ. Γληνός, Γ. Σκληρός, Ι. Δραγούμης, Η Αριστερά και το Ανατολικό Ζήτημα*, ΕΕ, Αθήνα 1998.
52. Ν. Σβορώνος, «... Εβύθισα τη σκέψη μου μέσα στην πάσαν ώρα...», Κ.Θ. Δημαράς, «Ως η διψώσα έλαφος...», στο Κ.Θ. Δημαράς, Ν. Σβορώνος, *Η μέθοδος της ιστορίας*, Άγρα, Αθήνα 1995, σσ. 110, 117.
 53. Βλ. Αντώνης Λιάκος, «Προς επισκευήν ολομέλειας και ενότητας: η δόμηση του εθνικού χρόνου», *Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Κ.Θ. Δημαρά*, Αθήνα 18-19 Φεβρουαρίου 1993, Εκδ. ΚΝΕ/ΕΙΕ, 1994, σ. 196.
 54. Παναγιώτης Κονδύλης, *Πλανητική πολιτική μετά τον ψυχρό πόλεμο*, Θεμέλιο, Α' έκδ. 1992, Β' έκδ. 2011.
 55. Συνέντευξη στον Σπ Τσακνιά, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης*, ό.π., σ. 84.
 56. Παναγιώτης Κονδύλης, *Πλανητική πολιτική μετά τον ψυχρό πόλεμο*, εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1992, σ. 77.
 57. Όπως αναφέρει ο Στέλιος Ράμφος στο βιβλίο του *Η νίκη σαν παρηγοριά*, Αρμός, Αθήνα 2015. Ηλεκτρονική πηγή, περιοδικό *Νέο Πλανόδιον*.
 58. Τάκης Κονδύλης, «Εισαγωγή» στο, *Έργα Niccolò Machiavelli*, τ. Α', Κάλβος, Αθήνα 1971.
 59. Για μια συνοπτική βιογραφία του, βλ. Μελέτης Μελετόπουλος, «Στοιχεία για τον βίο του Παναγιώτη Κονδύλη», ν. *Λόγιος Ερμής*, τχ. 10, καλοκαίρι 2014, σσ. 69-81.
 60. Παναγιώτης Κονδύλης, «Γεωπολιτικές και στρατηγικές παράμετροι ενός ελληνοτουρκικού πολέμου», επίμετρο στην ελληνική έκδοση του *Θεωρία του πολέμου*, Θεμέλιο, 1997, σ. 384.
 61. Βλ. Γιώργος Καραμπελιάς, *Ελλάδα μια χώρα των συνόρων*, ΕΕ, Αθήνα 1993 και Γιώργος Καραμπελιάς, *Το χιλιαεννιακόσιαείκοσιδύο, Δοκίμιο για τη νεοελληνική ιδεολογία*, ΕΕ, Α' έκδ. 2001, Γ' έκδ. 2017.
 62. Παναγιώτης Κονδύλης, «Γεωπολιτικές και στρατηγικές παράμετροι...», ό.π., σ. 385.
 63. Ό.π., σ. 385.
 64. Παναγιώτης Κονδύλης, *Πλανητική πολιτική...*, ό.π., σ. 159.
 65. Παναγιώτης Κονδύλης, *Πλανητική πολιτική...*, ό.π., σ. 165.
 66. Ό.π., σ. 164.

67. Ό.π., σ. 165.
68. Απαντήσεις σε δέκα ερωτήματα του Σπύρου Κουτρούλη, στο Παναγιώτης Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης*, ό.π., σ. 142.
69. Ό.π., σσ. 143-144.
70. Παναγιώτης Κονδύλης, *Πλανητική πολιτική...*, ό.π., σσ. 163-164.
71. Ό.π., σσ. 174-175.
72. Ό.π., σσ. 175-176.
73. Θα δημοσιεύει αρκετά κείμενά του στο περιοδικό *Ιστορικά*, που εκδίδει ο Φίλιππος Ηλιού, από το πρώτο του τεύχος, το 1983 έως και το 1994, ενώ συνεργάστηκε προς στιγμήν και με το περιοδικό *Θεωρία και κοινωνία*, το οποίο εκδίδεται μεταξύ του 1990 και του 1991 και κινείται στον χώρο της ευρύτερης ακαδημαϊκής Αριστεράς, με αρχισυντάκτη τον Αιμίλιο Μεταξόπουλο.
74. Παναγιώτης Κονδύλης, *Πλανητική πολιτική...*, ό.π., σ. 179.
75. Παναγιώτης Κονδύλης, *Πλανητική πολιτική...*, ό.π., σσ. 176-177.
76. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Από τον 20ό στον 21ο αιώνα, Τομές στην πλανητική πολιτική*, Θεμέλιο, Αθήνα 2000, σσ. 66-67.
77. Ό.π., σ. 108.
78. Ο Γιάννης Τσέγκος, σε διήγημα που τους έχει αφιερώσει, αναφέρεται σε καθημερινά στιγμιότυπα από τη στενή τους νεανική φιλία. Βλ. Γ. Τσέγκος, «Ο Σαούλ», *Άρδην*, τχ. 105 (Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2016).
79. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Το ανορθολογικό στοιχείο στην ελληνική θεωρητική σκέψη», 8ο Επιστημονικό Συνέδριο του Ιδρύματος Σάκη Καράγιωργα, *Ιδεολογικά ρεύματα & τάσεις της διανόησης στη σημερινή Ελλάδα*, Ίδρυμα Σ. Καράγιωργα, Αθήνα 2002, http://aftercri sisblog.blogspot.gr/2015/03/blog-post_28.html
80. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Από τον 20ό στον 21ο αιώνα...*, ό.π., σσ. 10-11.
81. Παναγιώτης Κονδύλης, «Πόλεμος και πολιτική: Η θέση του Clausewitz», *Λεβιάθαν*, τχ. 15 – β' περίοδος, 1994, σ. 30.
82. Φώτης Τερζάκης, «Κριτικές αντιρρήσεις στη φιλοσοφία του Κονδύλη», στο Φ. Τερζάκης, *Η εσωτερική εξορία*, Πανοπτικών, Αθήνα 2018, σ. 164.
83. Φώτης Τερζάκης, «Κριτικές αντιρρήσεις...», ό.π., σ. 161.
84. Ριχάρδος Σωμερίτης, «Παιχνίδια πολέμου», *Το Βήμα*, 23/11/ 1997.
85. Ριχάρδος Σωμερίτης, «Τι θα θυσιάσουμε στον βωμό της πολεμικής μηχανής;», *Το Βήμα*, 21/12/ 1997.
86. Βλ. και Γιώργος Καραμπελιάς, «Μια τάξη που αρνείται να υπερασπίσει τον τόπο της...», ό.π., σσ. 38-44.
87. Περιοδικό *Διαβάζω*, τχ. 384 (Απρίλιος 1998)· ανατυπώθηκε τον ίδιο χρόνο στο

βιβλίο του, *Το Αόρατο χρονολόγιο της σκέψης*.

88. Παναγιώτης Κονδύλης, *Το Αόρατο χρονολόγιο της σκέψης*, ό.π., σσ. 56-57.

89. Ό.π., σ. 55.

Το έργο του Παναγιώτη Κονδύλη «Συντηρητισμός» και το αυστηρό Σύνταγμα

Το βιβλίο του Παναγιώτη Κονδύλη, «Συντηρητισμός – Ιστορικό περιεχόμενο και παρακμή»¹ προσφέρεται προς σχολιασμό για ένα σπουδαίο λόγο. Το βιβλίο αυτό που γράφτηκε στη Γερμανία και απευθυνόταν αρχικά σε γερμανικό κοινό έχει, για τα δεδομένα της ελληνικής νομιμοπολιτικής παράδοσης, πολύ στενότερο τίτλο, αυτόν για τον συντηρητισμό, από ότι δικαιολογεί το περιεχόμενό του· γιατί στην πραγματικότητα, το έργο καλύπτει ένα κενό της ελληνικής βιβλιογραφίας αναφορικά με τη *societas civilis*, τη *civil society* ή την «αστική κοινωνία», αντί του όρου «κοινωνία των πολιτών» όπως έχει επικρατήσει να λέγεται στην Ελλάδα.

Το βιβλίο του Κονδύλη αποτελεί κριτική παρουσίαση του ιδεολογικοπολιτικού πλαισίου που συνδέεται με το πέρασμα από το κλασικό φυσικό δίκαιο του Pufendorf ή του Γρότιου,² στο φυσικό δίκαιο της νεωτερικότητας και στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, αρχής γενομένης από τον Χομπς, όπου αίρεται η διάκριση του *pactum societatis* από το *pactum subjectionis* στο πλαίσιο της σύγχρονης αντίληψης για την κυριαρχική εξουσία, όπως παρατηρεί ο Κονδύλης (140). Το κενό της παρουσίασης στην Ελλάδα του κλασικού φυσικού δικαίου είναι πολύ μεγάλο και σοβαρό επειδή αποφιλώνει την προβληματική για την αστική κοινωνία από ένα εξαιρετικά σημαντικό περιεχόμενό της που αφορά τη γενεαλογία των ηθικοπολιτικών αρχών της, οι οποίες βασίζονται σε όρους συνεργασίας, αμοιβαιότητας (*reciprocity*)³ και κοινωνικότητας.⁴ Η γνώση του θα μπορούσε να εξισορροπήσει ως ένα βαθμό τον πολιτικό βολонταρισμό που στερείται κανονιστικού περιεχόμενου και κατεύθυνσης. Το κενό αυτό πολιτικής και κοινωνικής παιδείας και γενικότερα θεωρητικής κατάρτισης έχει νομίζω στενή σχέση με την αποφιλωμένη αντίληψη για την πολιτική και για το δίκαιο, ειδικότερα δε την κρατούσα αλλά αμφισβητούμενη αντίληψη για το Σύνταγμα ως προϊόν δεδομένου

συσχετισμού κοινωνικο-πολιτικών δυνάμεων.⁵ Το έργο του Κονδύλη, ενώ εκ πρώτης όψεως εγγράφεται στην παράδοση του «συσχετισμού δυνάμεων» και εν προκειμένω εκείνων που συνδέονται με τον συντηρητισμό, προσφέρει στην πορεία της θεώρησης αυτής σπουδαία ανάλυση των θεωρητικών θεμελίων της αστικής κοινωνίας τα οποία είναι αναγκαίο να γνωρίζει κάθε σύγχρονος πολίτης, πολλώ δε μάλλον κάθε μορφωμένος νομικός. Μόνο με τη συμπλήρωση του κενού αυτού στην πολιτική μας παιδεία μπορούμε να ελπίζουμε ότι κάποια στιγμή θα βελτιώσουμε και την πολιτική μας πρακτική, η οποία δεν είναι σε ικανοποιητικό επίπεδο.

Κατά τον Κονδύλη, «ο συντηρητισμός μπορεί να ορισθεί ως το ιδεολογικό και κοινωνικοπολιτικό ρεύμα που στόχος του ήταν η συντήρηση της *societas civilis* και η ηγεμονική θέση των ανωτέρων στρωμάτων της. Προπάντων αναφορικά με την ιδεολογική πτυχή ο συντηρητισμός αντλεί το βασικό απόθεμα των θεωριών του από το σύνολο των θεολογικών και κοινωνικοφιλοσοφικών ιδεών της *societas civilis* και κατ' αυτό προηγείται χρονικά του ορθολογισμού και των νεωτέρων χρόνων» (15). Ο Κονδύλης τονίζει ότι το σύνολο των ιδεών της *societas civilis* ήλθε για πρώτη φορά «σε συνειδητή δομική σύγκρουση με την αναπτυσσόμενη σκέψη των νεωτέρων χρόνων όταν η παραδοσιακή-μεσαιωνική αντίληψη περί δικαίου βρέθηκε σε διαφωνία με τη νεότερη διδασκαλία περί κυριαρχικής εξουσίας» (16-17). Από τη διαφωνία αυτή όμως προκύπτει τελείως διαφορετικός διάλογος, δηλαδή *άλλη συζήτηση*, σε σχέση με τη μονολιθική αντίληψη ότι το δίκαιο αφορά τον εξουσιασμό των άλλων.⁶ Στη χώρα μας δεν είναι ευρύτερα συνειδητό ότι στο μεικτό πολίτευμα του Μεσαίωνα υπήρχαν πολύπλευρα μέτωπα περιορισμού της απόλυτης μοναρχικής εξουσίας τα οποία κινούνται στο πνευματικό, κοινωνικό, εθιμικό και θεσμικό-νομικό επίπεδο με βάση ιδίως τον ανταγωνισμό του θεολογικού με το κοσμικό στοιχείο.⁷ Ο Κονδύλης επισημαίνει πολύ εύστοχα ότι «η αντίθεση μεταξύ της αντίληψης περί δικαίου της *societas civilis* και της σύγχρονης ιδέας της κυριαρχικής εξουσίας φανερώνεται στη μεσαιωνική διδασκαλία για τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις των βασιλέων» (70).

Τα παραπάνω δεν συνεπάγονται βεβαίως ότι είναι προτιμότερο από την αυθεντική εφαρμογή της λαϊκής κυριαρχίας ένα συνταγματικό καθεστώς που θεσμοθετεί εξωτερικούς περιορισμούς της μη νομιμοποιη-

μένους από δημοκρατική άποψη. Είναι όμως σημαντικό να γίνει κατανοητός ο κίνδυνος για τη νομική κατάσταση των διαφωνούντων από το κενό που ανοίγεται με την εξάλειψη όλων των φραγμών της δημοκρατικά νομιμοποιημένης εξουσίας που μιλά στο όνομα του λαού, επιβάλλεται καταναγκαστικώς και είναι παντοδύναμη ως αυθεντική έκφραση του δημοσίου συμφέροντος και της γενικής θέλησης.

Η παράδοση της *societas civilis* είναι εκείνη που θέτει δίπλα στη βούληση και τη βουλευσιарχία το εξισορροπητικό στοιχείο του λόγου από το οποίο προκύπτει η σύγχρονη αντίληψη της αυτονομίας, δηλαδή του αυτοκαθορισμού ως ενότητας βούλησης και λόγου.⁸ Γράφει ο Κονδύλης με παραπομπή στον Θωμά Ακινάτη και στο βιβλίο του Carl Johachim Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective*⁹ «στην πλήρως επεξεργασμένη εννοιολογία των Σχολαστικών αυτή η απόρριψη της βουλευσιарχίας λαμβάνει τη μορφή της θέσης ότι ο νόμος ως εφαρμογή του δικαίου είναι *rationis ordinatio*, δηλαδή οδηγία του Λόγου, που στη γενικότητά του είναι απρόσωπος, και όχι μιας ενδεχομένως αυθαίρετης προσωπικής βούλησης» (64). Η παράδοση της *societas civilis* συνεισφέρει τη θεωρητική άποψη που αναπτύσσει το στοιχείο του λόγου. Όταν σπούδαζε στις ΗΠΑ το δεύτερο μισό της δεκαετίας του '80 ο καθηγητής της φιλοσοφίας του δικαίου¹⁰ έβαζε το ίδιο ερώτημα στις εξετάσεις επί πολλά έτη: «μπορεί να υπάρξει θεωρία φυσικού δικαίου χωρίς να προϋποθέτει την ύπαρξη του Θεού;». Με άλλα λόγια μπορεί να νοηθεί το δίκαιο χωρίς τη βούληση που το θεσπίζει; Εάν το κέντρο βάρους πέφτει στη βούληση και όχι στον λόγο, τότε η υποχώρηση της μεταφυσικής αντίληψης για τον κόσμο και της αριστοτελικής τελεολογικής ενότητάς του είναι εύκολο να οδηγήσει σε ότι αποκαλούσε «Wolf-theory of God».¹¹ Ο Κονδύλης σωστά υπογραμμίζει τον σταθεροποιητικό ρόλο της θρησκείας, με την έννοια της οικουμενικότητας, της καθολικότητας της χριστιανοσύνης, ως θεμελίου του δικαίου της *societas civilis* (151, 161). Σε ένα πολύ ενδιαφέρον βιβλίο με τίτλο «*De la Cause de Dieu à la cause de la Nation, Le jansénisme au XVIII siècle*»,¹² η Catherine Maire περιγράφει πώς η διάσπαση της ενότητας των Γάλλων καθολικών απέναντι στους Ουγενότους με την ανάπτυξη του γιανσενισμού συνέτεινε στην υπονόμευση και τον κλονισμό του θεμελίου του παλαιού καθεστώτος της ελέω Θεού βασιλείας

σε μία ενιαία και οικουμενική θρησκεία. Δεν είναι βεβαίως τυχαίο ότι η εθνική ανεξαρτησία συμβαδίζει με την ίδρυση εθνικής εκκλησίας στο πλαίσιο του εθνικού κράτους.¹³

Η ιδέα του περιορισμού της εξουσίας, της *μετριοπαθούς εξουσίας*, δεν μπορεί να θεμελιωθεί αποτελεσματικά στον τυπικό χαρακτήρα του Συντάγματος και μόνον, χωρίς να συνδυάζεται με ουσιαστικές αντιλήψεις οι οποίες τείνουν να εξανθρωπίσουν την πολιτική, να την ημερεύσουν και να ελέγξουν την τάση της για ωμή εξουσιαστική επιβολή με αγριότητα ή και θηριωδία. Η λαϊκή κυριαρχία στο πλαίσιο του ενιαίου συγκεντρωτικού κράτους εμφανίζεται απεριόριστη και, ιδανικά, χωρίς κανέναν εξωτερικό ή εσωτερικό φραγμό, πέρα από αυτούς που προβλέπει το Σύνταγμα. Οι μεγάλες δημοκρατικές κατακτήσεις, όπως η εκκοσμίκευση της εξουσίας με τον συνακόλουθο αποχωρισμό κράτους και εκκλησίας, η κατάργηση των μοναρχικών απολιθωμάτων, η ενίσχυση της θετικότητας του δικαίου και η επικράτηση της λαϊκής κυριαρχίας είχαν ως παρενέργεια το πρόβλημα της έλλειψης αντίβαρων ικανών να ελέγξουν την παντοδυναμία της πλειοψηφίας, η οποία μπορούσε πλέον να επιβάλλει ακωλύτως τη θέλησή της μέσα από τη νομιμοποιημένη (δικαιωμένη) εξουσία που εξασφαλίζει η ενοποιητική δύναμη της κρατικής κυριαρχίας (C. Mortati).

Βεβαίως η Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη (1789) όριζε (άρθρ. 16) ότι όπου δεν υπάρχει εγγύηση των δικαιωμάτων και διάκριση των εξουσιών δεν υπάρχει Σύνταγμα, ταυτίζοντας το τελευταίο με την αποτροπή της υπερσυγκέντρωσης της εξουσίας και με τη θέσπιση ορίων στην άσκησή της. Αλλά τα αντίβαρα,¹⁴ δεν μπορούν να λειτουργήσουν αποτελεσματικά ως ουσιαστικός φραγμός της εξουσίας με μηχανικά ή λειτουργικά κριτήρια, χωρίς το πρόσφορο πλαίσιο πολιτικής κουλτούρας η οποία έχει γαλουχηθεί και εξοικειωθεί με την ιδέα της κοινωνίας ως οντότητας, διακριτού συστήματος έναντι της απολυταρχικής εξουσίας από την οποία η κοινωνία διεκδικεί την ελευθερία της.¹⁵ Αυτή ακριβώς η αντι-απολυταρχική παράδοση της κοινωνίας στηρίζει και τον συνταγματισμό της φιλελεύθερης δημοκρατίας, η οποία μπορεί να έχει προχωρήσει πέρα από την ιδεολογία του συντηρητισμού, αλλά διατηρεί τη βασική της αντίθεση προς την εξουσία ως στήριγμα και προϋπόθεση της κοινωνικής ελευθερίας στη συνταγματική δημοκρατία. Πέρα όμως από το αρνητικό και αντιθετικό περιεχό-

μενο απέναντι στην απολυταρχία, το αυστηρό Σύνταγμα έχει και θετικό ηθικοπολιτικό θεμέλιο, το οποίο πηγάζει από το αντίστοιχο ουσιαστικό κύρος και την ισχύ των αρχών του. Κλασική είναι από την άποψη αυτή η μελέτη του Edward Corwin, *The Higher Law Background of American Constitutional Law*,¹⁶ η οποία και διασυνδέει τη θεωρία για το αυστηρό Σύνταγμα με τις ιδέες που εξιστορεί ο Κονδύλης στο βιβλίο του για την ύπαρξη ενός υπέρτερου δικαίου, οι οποίες ανατρέχουν στην προνεωτερική εποχή. Η ανάλυση του Κονδύλη αναφορικά με την ιστορική εξέλιξη των ιδεών στον τομέα αυτό παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον και αποτελεί κεντρικό θέμα της μελέτης του. Ο συντηρητισμός αποτελεί τόσο ιδεολογικό ρεύμα ή κίνηση· πνευματική στάση, θέση ή κοσμοαντίληψη· και πολιτική παράταξη στα δεξιά του πολιτικού φάσματος.

Ειδικότερα, ο Κονδύλης περιγράφει τον συντηρητισμό ως μία σύνθεση ή μάλλον μια κοινωνικά, ιδεολογικά και πολιτικά συγκροτημένη *δομή*. Το κοινωνικό υλικό της βασίζεται στην τάξη των ευγενών και στην αριστοκρατική κοινωνική τους θέση. Υπό μία έννοια αυτοί αποτελούν την κεντρική κοινωνική κατηγορία και την κινητήρια δύναμη του συντηρητισμού. Όταν χάνουν τα κοινωνικά τους προνόμια, ιδίως την κληρονομικότητα των αξιωμάτων και την κατοχύρωση της πρόσβασής τους σε ότι πλέον μετατρέπεται σε λειτουργίες του κράτους, αυτό σηματοδοτεί την «αναγνώριση ή αποδοχή του χωρισμού κράτους και κοινωνίας», γράφει ο Κονδύλης, ο οποίος σημειώνει ότι «όσο το κράτος παραμένει αδιαχώριστο από την κοινωνία, αναμειγνύεται και η κοινωνική με την πολιτική λειτουργία των ευγενών, αλλά όταν εκλείψει η δεύτερη, μετά την αυτονόμηση του κράτους, δεν θα μπορεί να γίνει λόγος για μια 'κυβέρνηση των ευγενών' υπό την παραδοσιακή έννοια» (469).

Αντίθετα, οι ευγενείς απέναντι στην απολυταρχική και συγκεντρωτική εξουσία που επιδιώκει ο βασιλιάς λειτουργούν εξισορροπητικά προβάλλοντας τη διάκριση μεταξύ του *pactum societatis* και του *pactum subjectionis*, στηριζόμενοι στο θεολογικό θεμέλιο των περιοριστικών υποχρεώσεων του βασιλιά με βάση θεμελιώδεις νόμους, αλλά εξίσου και στην αδιάρρηκτη κοινωνική σχέση η οποία αντιπαρά τίθεται προς την ατομικιστική θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου που το απειλεί ανά πάσα στιγμή με λύση, συμπαρασύροντας την κοινωνία στην διάρρηξη της πολιτικής ενότητας (308).

Στη δομή του συντηρητισμού παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον από συνταγματική άποψη η ανθρωπολογική του παράμετρος. Η συντηρητική ανθρωπολογία, γράφει ο Κονδύλης, διαφοροποιείται «από τον ρηχό και ψυχρό, από ανθρωπολογική άποψη χωρίς ρίζες και κατά συνέπεια βίαιο στην εξωτερική του δράση επαναστατικό Λόγο» (380-381), στον οποίο αντιπαρατίθεται «[η] σοφία [η οποία, κατά τον Μπερκ] συμβαδίζει χωρίς άλλο με την αρετή, συμπίπτει με τη ‘natural sense of wrong and right’ (φυσική αίσθηση του εσφαλμένου και του ορθού) και αναβλύζει από την βαθιά πηγή των ‘moral sentiments, feelings of humanity, the moral constitution of the heart’ (ηθικών συναισθημάτων, των αισθημάτων της ανθρωπιάς, την ηθική συγκρότηση της καρδιάς)» υποστηρίζοντας την ανάλογη πραξεολογία (381, 387). Όπως θα φανεί στη συνέχεια ο εγγυητισμός στο συνταγματικό δίκαιο, δηλαδή η αντίληψη ότι το αυστηρό Σύνταγμα εγγυάται την ελευθερία και τα δικαιώματα απέναντι στις καταχρήσεις της εξουσίας¹⁷ συνδέεται με την ανθρωπολογία του συντηρητισμού υπό την έννοια που περιγράφει ο Κονδύλης.

Η απαισιοδοξία, ο σκεπτικισμός, η δυσπιστία και η επιφυλακτικότητα απέναντι στη διανοητική γραμμική πρόοδο της ανθρωπότητας μέσα από τον διαφωτισμό είναι συστατικό στοιχείο της σκέψης του συνταγματισμού. Συνδέεται όχι απλώς με την εγγυητική λειτουργία του αυστηρού Συντάγματος, αλλά ιδίως με την αποστολή του και το δικαιολογητικό του υπόβαθρο, με απλά λόγια τον λόγο ύπαρξής του. Η κλασική συνταγματική σκέψη από τον Μοντεσκιέ ως τα Federalist Papers έχει ένα κρίσιμο ανθρωπολογικό στοιχείο,¹⁸ χωρίς το οποίο η κανονιστικότητα δεν μπορεί να γίνει ορθώς κατανοητή. Η κανονιστικότητα αποτελεί απάντηση, δηλαδή απόπειρα να δοθεί λύση, στο πρόβλημα που θέτει η εγωιστική φύση του ανθρώπου, η τάση του να διευρύνει την εξουσία του και επιβολή του, καθώς επίσης και το γεγονός ότι μπορεί να κυνηγά τις επιδιώξεις και τους στόχους του όχι απλώς με αφοσίωση, αλλά και με φυσική μεροληψία, με μεγάλη εμπάθεια που τον καθιστά ικανό για τις χειρότερες αδικίες. Η ανθρωπολογία αυτή δεν χρειάζεται να γίνει αντιληπτή με τρόπο μεταφυσικό, εσχατολογικά· αρκεί ότι επιβεβαιώνεται από την εμπειρία· ότι ο κοινός νους επιβάλλει τη δυσπιστία απέναντι στην καλή πίστη των κυβερνώντων. Η παραδοχή αυτή ότι έτσι συνήθως συμβαίνει στη συντριπτική πλειοψηφία των περιπτώσεων, ότι δηλαδή

είναι πολλοί λίγοι εκείνοι ή εκείνες που διαφέρουν από την εγωκεντρική τάση του ανθρώπου να επιβεβαιώνει και να διευρύνει την εξουσία του, παρέχει το υπόβαθρο της κανονιστικότητας, επειδή πλέον επιτρέπει επαγωγικά να εντοπιστούν κοινά στοιχεία και ομοιότητες για να διαμορφωθούν *τυπικές καταστάσεις*, αφηρημένες περιγραφές του συνήθως συμβαίνοντος, προκειμένου αυτές να ρυθμιστούν με τρόπο ο οποίος περιορίζει την επιρροή αθέμιτων μεροληπτικών παραγόντων, δεν κυριαρχείται από το πάθος και την προκατάληψη και επιτρέπει την ανάπτυξη της εμπιστοσύνης απέναντι στους δημόσιους θεσμούς, αναφορικά με την αντιμετώπιση των δημόσιων πραγμάτων σύμφωνα με το δημόσιο συμφέρον. Η δυσπιστία του συνταγματισμού απέναντι στην καλή θέληση των κυβερνώντων δημιουργεί τεκμήριο ότι θα επικρατήσουν, αν δεν τεθεί φραγμός, οι πιο μεροληπτικές και εγωιστικές πτυχές της ανθρώπινης φύσης, η πλεονεξία και το ακόρεστο των επιθυμιών, μεταξύ των οποίων ξεχωρίζει η δίψα για ισχύ και αναγνώριση. Η δίψα αυτή δεν πρέπει να γίνει κατανοητή απλώς ως ματαιοδοξία και ναρκισσισμός. Μπορεί να είναι και αυτά, αλλά κυρίως ενδιαφέρει με βάση το κοινό υπόβαθρο των ζωτικών βιοτικών αναγκών, της καταπολέμησης του φόβου και της ανασφάλειας· το ένστικτο αυτοσυντήρησης που καθιστά τους ανθρώπους ομόλογους σε σχέση με όσα είναι όλοι ευάλωτοι, εφόσον τα στερούνται (τροφή, στέγη, νερό, αέρα, υγεία, πεδίο κίνησης και δραστηριοποίησης κλπ).

Η αντιμετώπιση των κοινών αναγκών, στην ικανοποίηση των οποίων οδηγούνται οι άνθρωποι με βάση το ένστικτο αυτοσυντήρησης, μπορεί να γίνει με διάφορους τρόπους· θα μπορούσαμε να διακρίνουμε αναλυτικά τρεις: από κοινού *ενωμένοι*· ο καθένας *ατομικά*, χωριστά από τους άλλους· ή και *σε συνεργασία* μαζί τους. Το πεδίο ανάπτυξης αυτής της εργώδους προσπάθειας αυτοσυντήρησης και καλλιέργειας της συλλογικής προσπάθειας, για τους καρπούς που αποφέρει, είναι η κοινωνία, οι δε σχέσεις εξουσίας που αναπτύσσονται και διαμορφώνονται στο πλαίσιο της προσπάθειας αυτής, οργανώνοντας και κατευθύνοντάς την ρυθμιστικά, αφορούν τον πυρήνα της πολιτικής με τη θεμελιώδη συνταγματική έννοια του όρου. Η ανάλυση του Κονδύλη για την ύπαρξη ενός υπέρτερου δικαίου το οποίο τρόπον τινά παρέχει το κανονιστικό πλαίσιο ηθικοπολιτικής δέσμευσης της εξουσίας επιτρέπει να κατα-

νοήσουμε τη λειτουργία της αρχής της ανθρώπινης αξιοπρέπειας στον σύγχρονο συνταγματισμό. Η αξία του ανθρώπου επιτελεί σήμερα αντίστοιχο ενοποιητικό και κατευθυντήριο ρόλο διατρέχοντας όλο το σώμα του θετικού δικαίου. Τούτο δεν έχει την έννοια ότι αίρεται η θετικότητα του δικαίου, αλλά ότι αυτό διαλέγεται κριτικά με τα επιχειρήματα που αντλούνται από την ηθικοπολιτική αρχή της ανθρώπινης αξίας. Ο σύγχρονος συνταγματισμός έχει, πέρα από το τυπικό και λειτουργικό περιεχόμενο του αυστηρού Συντάγματος, δηλαδή τον αρνητικό εγγυητισμό, και ουσιαστικό θετικό περιεχόμενο για την κατανόηση του οποίου η ιστορία των ιδεών που αναπτύσσει ο Κονδύλης είναι απαραίτητη, όχι μόνον από πλευράς περιεχομένου, όσο κυρίως για την περί δικαίου αντίληψη που εκφράζει.

Αναφέρθηκε προηγουμένως η διάκριση «ενωμένοι, ατομικά ή σε συνεργασία». Η κοινωνία αποτελεί συνδυασμό των σχέσεων αυτών. Τα πεδία οριοθέτησής τους, οι σφαίρες οι οποίες οργανώνονται –με άξονα τη συνένωση, τη συνεργασία ή την ατομικότητα– δομούνται με ορισμένη αρχιτεκτονική συστηματικά και με βάση συγκεκριμένες αρχές, διαρθρώνονται με συγκεκριμένο σκεπτικό, κρίνονται από τη λειτουργικότητα και αποτελεσματικότητά τους. Η *αστική δημοκρατία* οργανώνεται με φιλελεύθερες αρχές και διακρίνει τη *σφαίρα της πολιτικής απόφασης* από τη *σφαίρα της οικονομίας της αγοράς* που βασίζεται σε ένα μείγμα συμβατικού ανταγωνισμού, μια όντως ιδιόμορφη εκδοχή συνεργασίας βασισμένης στην ιδιοτέλεια του κέρδους, αλλά και σε άλλες συνενώσεις προσώπων και συλλογικότητες· και τέλος την *ιδιωτική σφαίρα* με τη στενή έννοια του όρου όπου το άτομο μπορεί να αποκλείει τους άλλους κλείνοντας την πόρτα του σπιτιού του. Σε όλα αυτά τα πεδία όμως ισχύει η *αρχή του αυτοκαθορισμού* ως νοηματικός πυρήνας της αξιοπρέπειας του ανθρώπου με σεβασμό της ατομικότητας και των ατομικών επιλογών είτε αυτές γίνονται με όρους πολιτικής ενότητας ή με όρους οικονομικής συνεργασίας και ανταγωνισμού ή αποκλειστικά και μόνο ιδιωτικά και ατομικά.

Σε μεγάλο βαθμό το πνευματικό τοπίο κάθε εποχής συγκροτείται από αντιλήψεις –αναγόμενες ίσως σε εμπεδωμένες σχέσεις καθοριστικές για την παραγωγή των καρπών της κοινωνικής συμβίωσης– οι οποίες αναπτύσσονται και διαμορφώνουν με μικρότερη ή μεγαλύτερη δύναμη

ρεύματα, κινήσεις, κοσμοθεωρίες. Ένα τέτοιο ρεύμα είναι και ο συντηρητισμός. Υπό την έννοια αυτή η ανασυγκρότηση με αξιώσεις επιστημονικότητας και με αξιοπιστία του πνευματικού και ιδεολογικού τοπίου κάθε εποχής δεν συμβιβάζεται με την πολιτική στράτευση η οποία παραιτείται από την προσπάθεια περιγραφής και ανάλυσης των όρων της σύγκρουσης με τρόπο συνθετικό που συμπεριλαμβάνει στη θεώρησή της το πρίσμα, τη διαφορετική *οπτική γωνία* που τα ίδια τα εμπλεκόμενα μέρη επιλέγουν κάθε ένα από την πλευρά του.

Η αποφασιοκρατία του Κονδύλη όπως προκύπτει από το έργο αυτό δεν είναι απόλυτη, πολεμική και μισαλλόδοξη, σε αντίθεση με τις αντιλήψεις π.χ. του Carl Schmitt.¹⁹ Ούτε είναι νομίζω κατ' ακριβολογία σχετικιστική ή αγνωστικιστική, στο μέτρο που συνάδει με αυτό που ο Σεν αποκαλεί *positional objectivity*,²⁰ δηλαδή μία αντίληψη για την αντικειμενικότητα, η οποία δέχεται τη σχετικότητα που προκύπτει ανάλογα με τη θέση αυτού που επιχειρεί να την περιγράψει. Ο πιο χρήσιμος και πρόσφορος τρόπος να διαβάσεις το βιβλίο είναι σε μία προοπτική όπου, αντικειμενικά θεωρούμενη η κοινωνική πραγματικότητα, περιλαμβάνει τον πλουραλισμό των κοσμοθεωρητικών αντιλήψεων και απόψεων. Υπό αυτό το πρίσμα, αφενός μεν η σύγκρουση προϋποθέτει για την επίλυσή της την απόφαση να πάρεις θέση υπέρ ή κατά, υπερβαίνοντας την αμφιταλάντευση, αφετέρου δε αυτό δεν σου στερεί τη δυνατότητα να εξετάσεις ως ένα βαθμό αποστασιοποιημένος, με το μάτι του ιστορικού των ιδεών, όπως ο ίδιος ο Κονδύλης επιχειρεί, το ιδεολογικοπολιτικό και κοινωνικό στίγμα μιας άποψης στον χάρτη των κοινωνικοπολιτικών και ιδεολογικών συγκρούσεων και αντιπαράθεσεων. Στην ίδια λογική, είναι δυνατόν και να διαλεχθείς ακόμη με τις ιδέες και απόψεις για τον κόσμο από την οπτική του άλλου. Αυτό όμως ενδιαφέρει πρωτίστως τη θεωρητική ενασχόληση, τη φιλοσοφία και όχι την πολιτική διαδικασία όπου προέχει η επικράτηση της μιας ή της άλλης άποψης, το γεγονός της αντίθεσής τους, και όπου κυριαρχεί σε τελική ανάλυση ο συσχετισμός των πολιτικών δυνάμεων.

Ο Κονδύλης δίνει ανάγλυφη μία εικόνα του συντηρητισμού ως αναπόσπαστου τμήματος της ιστορικής δομής του σύγχρονου συνταγματικού κράτους. Η μελέτη του δίνει αποφασιστικά επιχειρήματα κατά της στράτευσης και της θεωρίας της απόφασης που «βλέπει την από-

φαση όχι απλώς ως αναπόδραστη πραγματικότητα, αλλά την έχει αναγορεύσει σε καθήκον και συχνά την μετέτρεψε σε παθητική και δραματική τελετουργία».²¹ Σε αντίθεση με τις μανιχαϊστικές πολωτικές διαιρέσεις των πολιτικών δυνάμεων που επιχειρούν να εξασφαλίσουν την πολιτική τους ηγεμονία προσφεύγοντας στις πιο διχαστικές στιγμές της ελληνικής ιστορίας το έργο του Κονδύλη για τον συντηρητισμό δείχνει με σαφήνεια σε πιο βαθμό το οικοδόμημα της πολιτικής ελευθερίας του συνταγματικού κράτους αξιοποιεί υλικά του παρελθόντος, έτσι ώστε η συνέχεια να συμπλέκεται με τις τομές και τις ρήξεις. Η πολιτική ελευθερία δεν είναι ζήτημα βολονταρισμού. Το αυστηρό Σύνταγμα δεν έχει μόνο τυπική έννοια, αλλά και ουσιαστική βασιζόμενη σήμερα προεχόντως στην αξία του ανθρώπου, στην αδιαίρετη φύση της ελευθερίας και στην ισότητα των δικαιωμάτων των πολιτών, ως μελών της πάλαι ποτέ συντηρητικής ιδέας της *societas civilis*, ήδη δε της σχετικής αυτονομίας της *αστικής κοινωνίας* απέναντι στο κράτος, η οποία αποτελεί βασική συνιστώσα του πολιτικού φιλελευθερισμού.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Μετάφραση από τη γερμανική έκδοση του 1986 Λευτέρης Αναγνώστου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2015 (οι εντός παρενθέσεως παραπομπές γίνονται στο βιβλίο αυτό).
2. Βλ. για την ιστορική εξέλιξη του κλασικού φυσικού δικαίου το βασικό έργο του Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy – From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge UP, Cambridge 1996, σ. 15 (*natural law in the 17th c.*), 310 (*From Natural Law to the Rights of Man: A European perspective on American Debates*).
3. Βλ. Russell Hardin, *Liberalism, Constitutionalism and Democracy*, Oxford UP, Oxford 2011, σ. 82. Βλ. για τις σύγχρονες τάσεις του φυσικού δικαίου, George Duke, Robert George, *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, Cambridge UP, Cambridge 2017.
4. Βλ. για μία απόπειρα σύνοψης της συναφούς προβληματικής, Γιάννη Τασόπουλου, «Η αινιγματική βεβαιότητα για τους άλλους και ο ρόλος του δικαίου»,

- Εφημερίδα Διοικητικού Δικαίου* 2019 (1), σ. 71. Βλ. για την προφορική παρουσίαση <https://www.youtube.com/watch?v=b043-eDz3FQ>
5. Βλ. Αριστόβουλου Μάνεση, *Συνταγματικό Δίκαιο*, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 166. Βλ. την κριτική της σχετικής προβληματικής σε Γιάννη Τασόπουλου, *Η Λαϊκή Κυριαρχία και η πρόκληση της αμεροληψίας*, Κριτική 2014, σσ. 332-333.
 6. Ειδικότερα, η μελέτη του Παναγιώτη Κονδύλη για τον Συντηρητισμό έρχεται να υπογραμμίσει το γεγονός ότι η νεοελληνική ιδεολογική συγκρότηση εμφανίζει δύο τουλάχιστον κενά, τα οποία είναι κρίσιμα για να κατανοήσουμε τη θετικιστική-εξουσιαστική νομική και πολιτειολογική της σκέψη και τις ιδιαίτερες «αντι-ατομιστικές» αποχρώσεις του πολιτικού φιλελευθερισμού στην Ελλάδα: Το πρώτο κενό, που αναδεικνύει το έργο του Κονδύλη, βρίσκεται στην συντηρητική ιδεολογική πτέρυγα και αφορά την αποκοπή της από την προβληματική της *societas civilis*, ενώ το δεύτερο κενό βρίσκεται στη φιλελεύθερη-δημοκρατική πτέρυγα στο μέτρο που αυτή απέτυχε να συνδυάσει τον νομικό θετικισμό, τον οποίον υποστήριζαν ωφελιμιστές φιλόσοφοι όπως ο Bentham και ο John Austin, με τη δημοκρατική πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία του ωφελισμού υπέρ της μεγιστοποίησης της ωφέλειας, βλ. για τη συγκεκριμένη προβληματική, Τασόπουλου, *Η Λαϊκή Κυριαρχία...*, ό.π. σσ. 446-451. Σε αντίθεση με τα δύο αυτά ελλείμματα, όσον αφορά την *societas civilis* και την ηθικοπολιτική διάσταση του ωφελισμού, ευδοκίμησε στην ελληνική πολιτειολογική παράδοση το στοιχείο του *ιακωβινισμού*, το οποίο συνδυάζεται πολύ ευκολότερα (επειδή υποτιμά τον πλουραλισμό) α) με τον παραδοσιακό εθνοκεντρισμό του ελληνικού πολιτικού σχηματισμού, αλλά και β) με την έμφαση στην πολιτική ελευθερία ως *αντίσταση στην τυραννία*, βλ. συναφώς, Ιωάννη Τασόπουλου, «Η ιακωβίνη συνιστώσα της ελληνικής συνταγματικής παράδοσης», στο Άννα Τριανταφυλλίδου, Ρουμπίνη Γρώπα, Χαρά Κούκη (επιμ.), *Ελληνική Κρίση και Ευρωπαϊκή Νεωτερικότητα*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2013, σσ. 99, 107-110.
 7. Βλ. για την προβληματική αυτή, James Blythe, *Le gouvernement idéal et la constitution mixte au Moyen Âge*, Academic Press Fibourg 2005, σ. 275.
 8. Βλ. αναλυτικά, Γιάννη Τασόπουλου, *Το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος*, Εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή 2001, σ. 145-147 («σημείο αιχμής στην προβληματική του αυτοκαθορισμού αποτελεί η ανοικτή τροπή μεταξύ της βούλησης και του λόγου», σ. 145· «για τον συνταγματισμό, η επιφυλακτικότητα απέναντι στην καλή θέληση των κυβερνώντων επιβάλλεται από την κοινή λογική» σσ. 146-147).
 9. Chicago UP, Chicago (1958).

10. George C. Christie.
11. Βλ. George Christie, Patrick Martin, *Jurisprudence*, West publishing, St. Paul Minn. ²1995, σσ. 126-127.
12. Éd. Gallimard, σ. 584.
13. Βλ. για την περίπτωση της Ελλάδας, Ιωάννη Σαρμά, *Σχέσεις Πολιτείας και Εκκλησίας*, Εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 2019, σ. 35.
14. Βλ. Γιάννη Τασόπουλου, *Τα θεσμικά αντίβαρα της εξουσίας και η αναθεώρηση του Συντάγματος*, Εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 2007, σ. 44.
15. Βλ. για την ιστορία και τη σημασία της διάκρισης Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit, Suhrkamp*, Frankfurt 2016, σ. 185. Βλ. επίσης, από πλευράς συνταγματικού δικαίου, Γιάννη Τασόπουλου, *Η Κοινωνία και το Σύνταγμα στην Ελλάδα*, Εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 2006, σ. 119.
16. *XLII Harvard Law Review* (1928-1929), 149, 365.
17. Βλ. την κλασική μελέτη του Αριστόβουλου Μάνεση, «Το συνταγματικόν δίκαιον ως τεχνική της πολιτικής ελευθερίας», στο *Συνταγματική Θεωρία και Πράξη*, Εκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 11.
18. Βλ. το σημαντικό έργο του Morton White, *Philosophy, The Federalist, and the Constitution*, Oxford UP, Oxford 1987, σ. 85. Βλ. και Τασόπουλου, *Η Λαϊκή Κυριαρχία...*, ό.π., σ. 435.
19. Βλ. Carl Schmitt, *Σχετικά με τα τρία είδη της νομικής σκέψης*, μτφ. Χάρης Παπαχαράλαμπος, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2009, σ. 151, σε συνδυασμό με τη γνώστη του άποψη («Η έννοια του πολιτικού», μτφ Α. Λαβράνου, Κριτική, Αθήνα 1988) για το πολιτικό ως σχέση εχθρού προς φίλο.
20. Amartya Sen, *Rationality and Freedom*, Harvard, Cambridge MA 2002, σ. 463.
21. Βλ. Παναγιώτη Κονδύλη, *Ισχύς και Απόφαση*, Εκδ. Στιγμή, Αθήνα 1991, σ. 10.

Ο Παναγιώτης Κονδύλης ενώπιον του δικαστή. Μια άσκηση

Εισαγωγή

1. Το αν και το πώς οι δικανικές κρίσεις είναι δεκτικές θεμελίωσης είναι ανοικτό ζήτημα για τη μεθοδολογία του δικαίου. Σκεπτικιστές και αντισκεπτικιστές όλων των αποχρώσεων διασταυρώνουν τα ξίφη τους, και μάλιστα υπό τη σκιά συνταγματικών διατάξεων, οι οποίες επιβάλλουν μια σειρά δεσμεύσεων ως προς το ποιόν της θεμελίωσης. Το πρόβλημα βεβαίως δεν μπορεί να λυθεί από το ίδιο το Σύνταγμα: το αν και πώς και οι δικανικές κρίσεις ως προς τις ίδιες τις συνταγματικές διατάξεις μπορούν να θεμελιωθούν είναι και αυτό ζήτημα της μεθοδολογίας του δικαίου. Αδιέξοδο; Σίγουρα όχι: οι διαφωνίες και οι συγκρούσεις είναι ίδιον της φιλοσοφίας, άρα και της μεθοδολογίας του δικαίου, η οποία πορεύεται μέσα από αυτές. Εξ άλλου οι δύο πλευρές φαίνεται να συμπίπτουν σε ένα σημείο: η θεμελίωση του δικαίου αναλύεται σε δύο διακριτές διεργασίες, την ερμηνεία και την εφαρμογή, με την πρώτη να επικεντρώνεται στη διάταξη και στο νόημά της, ενώ η δεύτερη στα πραγματικά περιστατικά και τη σημασία τους για το δίκαιο.

Δεν θα επεκταθώ στο ζήτημα αυτό, αρκούμει όμως σε μια παρατήρηση: η εφαρμογή του δικαίου παρουσιάζει ίσως μεγαλύτερα μεθοδολογικά προβλήματα από την ερμηνεία διότι, τουλάχιστον υπό το φως της παραδοσιακής διδασκαλίας, που συγκαταλέγεται στο αντισκεπτικιστικό στρατόπεδο, φαίνεται να εμπλέκεται σε έναν φαύλο κύκλο. Το ποια είναι τα σημαντικά πραγματικά περιστατικά εξαρτάται από τον κανόνα δικαίου, που εφαρμόζεται στη συγκεκριμένη βιοτική σχέση, το δε ποιός κανόνας δικαίου εφαρμόζεται στη σχέση αυτή εξαρτάται από το ποια πραγματικά περιστατικά τη συνθέτουν. Ο δικαστής ευρίσκεται συνεπώς σε δίλημμα: να εφαρμόσει τον Α κανόνα, εφόσον κρίσιμα είναι τα πραγ-

ματικά περιστατικά $x+y+z$, ή τον Β κανόνα, εφόσον κρίσιμα είναι τα πραγματικά περιστατικά $x+y+w$; Από την άλλη, -διερωτάται- ποια είναι τα κρίσιμα περιστατικά, τα $x+y+z$ ή τα $x+y+w$; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό θα δοθεί με γνώμονα το πραγματικό του εφαρμοστέου κανόνα δικαίου· ποιός όμως είναι εν προκειμένω αυτός;

Η ύπαρξη ενός φαύλου κύκλου, αν εν τέλει αυτός δεν μπορεί να διαρραγεί, δεν απαλλάσσει τον δικαστή από το βάρος της ετυμηγορίας. Ο δικαστής δεν μπορεί να αρνησιδικήσει. Αντίθετα μάλιστα: εμπρός σε έναν τέτοιο κύκλο προβάλλει πιο επιτακτικό το καθήκον του να ρυθμίσει τη διαφορά μέσω μιας απόφασης. Άλλωστε αυτή είναι η αποστολή του: να λαμβάνει αποφάσεις.

2. Η σκέψη του Παναγιώτη Κονδύλη -για να αλλάξω κάπως ξαφνικά πεδίο- παρουσιάζει ενδιαφέρον για πολλούς λόγους. Πριν από όλα, γιατί θίγει ζητήματα της κοινωνικής και πολιτικής επικαιρότητας αναζητώντας μάλιστα στις βαθύτερες τάσεις που τα πλαισιώνουν: πρόκειται για ένα στοχαστή με βαρύνουσα δημόσια παρουσία, για έναν δημόσιο διανοούμενο. Ύστερα γιατί η επίδραση και η γοητεία του είναι έντονη σε πολλούς και συχνά ασύμπτωτους κύκλους της πνευματικής ζωής: συντηρητικοί αλλά και ριζοσπάστες αριστεροί δηλώνουν την οφειλή τους σε αυτόν. Επίσης, γιατί έχει διεθνή ακτινοβολία – κάτι που δεν είναι ο κανόνας για τους στοχαστές ή τους φιλοσόφους της χώρας. Και, τέλος, γιατί ο Κονδύλης υπήρξε ένας μη τυπικός διανοούμενος, τουλάχιστον για τη σύγχρονη Ελλάδα: η χώρα μας, ιδίως τα τελευταία χρόνια, δεν έχει πολλούς διανοούμενους, και μάλιστα με τόση έντονη επιρροή, εκτός πανεπιστημίου.

Για όλους αυτούς τους λόγους το έργο του Κονδύλη αξίζει να μελετηθεί, να αναλυθεί και να συζητηθεί. Συντρέχει όμως κι ένας ακόμη, που ενδιαφέρει ειδικά εμάς τους νομικούς. Ο Κονδύλης έχει αφιερώσει σημαντικό μέρος του έργου του στην έννοια της απόφασης. Η περιγραφική θεωρία της απόφασης που διατυπώνει, είναι πρωτότυπη· είναι όμως, πιστεύω, και ευαίσθητη σε ορισμένες όψεις αυτού του τόσο κρίσιμου αλλά και συχνού ενεργήματος καθενός από εμάς. Είναι δε ενδιαφέρον ότι η θεωρία της απόφασης δεν είναι το μόνο θεωρητικό εργαλείο που ο Κονδύλης μας κληροδότησε. Πολύ σημαντικό ενδιαφέρον παρουσιάζει και η αξιοποίησή της από τον ίδιο για να συζητήσει ένα από τα

πιο προκλητικά και πολυσυζητημένα κείμενα της νεώτερης πολιτικής φιλοσοφίας, την *Πολιτική Θεολογία* του Καρλ Σμιτ, ιδιαίτερα δε το ζήτημα του δικαίου και της κυριαρχίας. Το σημείο λοιπόν στο οποίο θα ήθελα να επικεντρωθώ, είναι η δικανική κρίση: πρόθεσή μου είναι να εξετάσω πώς η θεωρία του Κονδύλη στο σύνολό της –συμπεριλαμβανομένης και της ερμηνείας που προτείνει του σμιτιανού κειμένου–, του επιτρέπει να στοχασθεί τη δικανική κρίση – πολύ περισσότερο που η παραδοσιακή διδασκαλία περί μεθόδου μοιάζει να σταματά εκεί όπου η θεωρία του Κονδύλη μοιάζει να ξεκινά, στην ανάγκη να διαρραγεί ο φαύλος κύκλος μέσω μιας απόφασης.

3. Οφείλω όμως εξ αρχής να υπογραμμίσω ότι ο Κονδύλης δεν ασχολείται ειδικά με τον δικαστή και την απόφασή του· επιπλέον, η λεπτότητα της σκέψης του δεν μας επιτρέπει να εικάσουμε με βεβαιότητα τί θα υποστήριζε για το θέμα αυτό. Από την άλλη, δεν είναι αδόκιμο να βασιστούμε στη θεωρία του περί απόφασης σε συνδυασμό τις θέσεις του περί δικαίου και κυριαρχίας και να ανασυνθέσουμε την άποψή του.¹ Μια τέτοια ανασύνθεση –το επαναλαμβάνω– δεν είναι βέβαιο ότι θα τον εύρισκε σύμφωνο· μπορεί όμως να επιχειρηθεί εν είδει άσκησης. Αντικείμενο της μελέτης αυτής είναι λοιπόν αυτό που εύλογα μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι θα έγραφε ο Κονδύλης για την απόφαση του δικαστή. Σε κάθε περίπτωση, η άσκηση αυτή θωρακίζεται με δύο εγγυήσεις. Η μία είναι η έμπρακτη αναγνώριση της σοβαρότητας της διανοητικής πρόκλησης που συνιστά η θεωρία της απόφασης του Κονδύλη: δεν θα είχε ενδιαφέρον η ανασύνθεση μιας αβαθούς ή διεκπεραιωτικής άποψης. Η δεύτερη εγγύηση είναι ότι η ανασύνθεση μιας άποψης δεν είναι προβολή αντιλήψεων ή προκαταλήψεων του γράφοντος. Η ανασύνθεση έχει νόημα αν εμφορείται από κάτι ανάλογο με την ερμηνευτική καλή πίστη του Hans-Georg Gadamer ή τη χάρη του Donald Davidson· στην περίπτωση μας, αν ο γράφων παρουσιάσει την άποψη του Κονδύλη με ευμένεια και γενναιοδωρία.

4. Θα ξεκινήσω λοιπόν με τη διδασκαλία του Κονδύλη για την απόφαση, όπως την εκθέτει στο *Ισχύς και απόφαση* (I.), για να περάσω εν συνεχεία στον τρόπο που η θεωρία του αυτή του δίνει τα εφόδια να στοχασθεί το δίκαιο και, υπό τις εκτεθείσες επιφυλάξεις τη δικανική κρίση (II.) Με ακρίβεια; Μένει να το δούμε. Να εξετάσουμε, με άλλα

λόγια, τί αναδεικνύεται με αυτόν τον στοχασμό και τί μένει στο σκοτάδι ή στρεβλώνεται (III.).

Ι. Θεμελιώδης απόφαση: τα πρωτεία της ύπαρξης

1. Κατά τον Κονδύλη, βασική είναι η διάκριση μεταξύ θεμελιώδους απόφασης και αποφάσεων (ΙΑ 35).² Οι αποφάσεις μας δεν λαμβάνονται εν κενώ, αλλά στο πλαίσιο που συγκροτεί μια θεμελιώδης απόφαση. Η κομβική έννοια είναι η έννοια της θεμελιώδους απόφασης, ενώ η έννοια της απόφασης έχει παρακολουθηματικό χαρακτήρα ως προς αυτήν (ΙΑ 45). Και η έννοια της θεμελιώδους απόφασης είναι κομβική γιατί συγκροτεί κι οργανώνει τη σχέση του υποκειμένου της με το ίδιο, τον κόσμο και τους άλλους ανθρώπους. Θεμελιώδης απόφαση είναι ένα ενέργημα «αποκοπής ή αποχωρισμού, από την οποία προκύπτει μια εικόνα κατάλληλη να εγγυηθεί την ικανότητα προσανατολισμού την αναγκαία για την αυτοσυντήρηση» (ΙΑ 23) και μέσω του οποίου γίνεται η μετάβαση «από τον προκαταρκτικό στον ολοκληρωμένο δρόμο, από την γυμνή ύπαρξη στην ταυτότητα του υποκειμένου» (ΙΑ 37). Αντίθετα, απόφαση είναι η «επιλογή μεταξύ ήδη διαμορφωμένων εναλλακτικών λύσεων, πάνω στη βάση μιάς ήδη σχηματισμένης κοσμοθεωρίας και ταυτότητας» (ΕΠΘ 176). Τα στοιχεία που θέλω να επισημάνω είναι τα εξής:

Πρώτον, φορέας της θεμελιώδους απόφασης είναι ένα υποκείμενο, ένα ον που αγωνίζεται για την αυτοσυντήρηση και την ενδυνάμωση της ισχύος του εντός ενός κατ' αρχάς στερούμενου νοήματος κόσμου, αποτελούμενου από έναν χύδην σωρό «ισότιμων υλικών, εντυπώσεων, κινήσεων και ροπών» (ΙΑ 23). Η θεμελιώδης απόφαση δεν λαμβάνεται από έναν αυτοουργό που ελέγχει το ενέργημά του μέσω του λόγου (ΙΑ 42) ούτε από ένα υποκείμενο που αποτελεί την αρχή της ώστε να μπορεί να καταλογισθεί σε αυτό (ΙΑ 31)· ούτε όμως κι από ένα όν με αυθεντικές ή ουσιώδεις ιδιότητες (ΙΑ 26, 105). Επιπλέον, το υποκείμενο δεν νοείται ως ολοκληρωμένο όν, αλλά «διαμορφώνεται», και μάλιστα σε ένα βαθύτερο επίπεδο από εκείνο του λόγου ή της βούλησης, των προτιμήσεων ή των συμφερόντων του (ΙΑ 37, 43): ορίζεται από τις πιο στοιχειώδεις και σφαιρικές ανάγκες του, την αυτοσυντήρηση και την αυτοεπίταση. Το

υποκείμενο, με άλλα λόγια, νοείται υπό την υπαρξιακή του όρου έννοια (ΙΑ 41). Έτσι στη ρίζα της θεμελιώδους απόφασης χάνει ο «λαβύρινθος του υπαρξιακού ... πυρήνα [του υποκειμένου], όπου τα σαλέματα της οργανικής ύλης μετατρέπονται σε ό,τι εμείς συνηθίσαμε να ονομάζουμε ‘πνεύμα’ και ‘σκέψη’» (ΙΑ 37): σε αυτό το πεδίο απαντούν «όλα τα στρώματα της ύπαρξης, μαζί με το ασυνείδητο και με τη συλλογιστική σκέψη» (ΙΑ 43). Εξ ου και το «πρωτείο του υπαρξιακού στοιχείου» (ΙΑ 44): «στη θεμελιώδη απόφαση συμμετέχει ολόκληρη η ύπαρξη του υποκειμένου» (ΙΑ 48). Η θεμελιώδης απόφαση ενέχει τη στράτευση όλης της ύπαρξης του υποκειμένου σε όση έκταση μέσω αυτής συγκροτείται εξ αρχής η κοσμοθεωρία και η ταυτότητά του (ΕΠΘ 176). Η συνέπεια της προτεραιότητας του υπαρξιακού στοιχείου είναι ότι αφαιρείται κάθε έρεισμα από τη διάκριση λόγου και βούλησης της παραδοσιακής φιλοσοφίας. Κι ακόμη βαθύτερα ότι κλονίζεται η προσδοκία μέρους της φιλοσοφίας, του ορθολογισμού, να εξασφαλίσει και να επιβεβαιώσει το πρωτείο της νόησης: «ο ορθολογισμός ... μπορεί να σημαίνει μονάχα τη λογικά άφογη χρήση επιχειρηματολογικών εργαλείων με σκοπό τη διευκρίνιση ή τη θεμελίωση μιας κοσμοθεωρητικής απόφασης» (ΙΑ 168). Η θεμελιώδης απόφαση είναι ανεξάρτητη από «τα λογικά μέσα που χρησιμοποιούνται για την εκλογίκευσή της» και «παραμένει ανορθολογική έστω κι αν περιέχει μια πανηγυρική ομολογία πίστεως στη ratio» (ΙΑ 169). Ως απόφαση έχει αρνητικό περιεχόμενο: δεν στηρίζεται σε έλλογες δεσμεύσεις.

Δεύτερον, η θεμελιώδης απόφαση επιτελεί πρακτική λειτουργία. Το ενέργημα αυτό «δημιούργησε τούτον τον κόσμο – και μάλιστα τον δημιούργησε ως πλαίσιο προσανατολισμού κατά τη λήψη τέτοιων μεμονωμένων αποφάσεων» (ΙΑ 35). Έτσι έχει ήδη διαμορφωθεί ένα πλαίσιο σύμφωνα με το οποίο, σε πρώτο χρόνο, θα αναγνωρισθούν διάφορα ερεθίσματα που εμφανίζονται ενώπιον του υποκειμένου ως προβλήματα ικανά να επιλυθούν προκειμένου, σε δεύτερο χρόνο, να επιλυθούν με μια απόφαση από αυτό. Στο σημείο αυτό είναι απαραίτητη η εισαγωγή της έννοιας της θεμελιώδους στάσης (habitus): «ύπαρξη και απόφαση συγχωνεύονται μέσα στο πλαίσιο της θεμελιώδους στάσης, δηλαδή του συγκεκριμένου πρακτικού habitus μιας ύπαρξης προικισμένης με ταυτότητα» (ΙΑ 44). Η θεμελιώδης στάση λειτουργεί ως το σταθερό και

αδιαπραγμάτευτο στοιχείο της ύπαρξης όταν αυτή προσλαμβάνει τέτοια ερεθίσματα για να τα αντιμετωπίσει εν συνεχεία με τις επιμέρους αποφάσεις της. Η θεμελιώδης απόφαση είναι εκείνη που καθοδηγεί τις αποφάσεις αυτές: χωρίς οι τελευταίες να παύουν να είναι αποφάσεις και να μην υπόκεινται στις δεσμεύσεις της νόησης, προσδιορίζονται, σε έναν βαθμό, από τη θεμελιώδη απόφαση. «Οι μεγάλες και μικρές αποφάσεις εντός του κόσμου αποτελούν ... τη συνέχιση, την απορροή ... της απόφασης εκείνης, η οποία δημιουργεί την κοσμοεικόνα και την ταυτότητα», πράγμα που όμως δεν αποκλείει το ενδεχόμενο να καθίστανται «σημαντικο[ί] συμπληρωματικο[ί] διαμορφωτικο[ί] συντελεστές» αυτής της ίδιας (ΙΑ 45). Ως θεμελιώδης απόφαση έχει θετικό περιεχόμενο: είναι στοιχειώδης κι έτσι συγκροτεί τη βάση της πορείας του υποκειμένου.

Τρίτον, η θεμελιώδης απόφαση δεν λαμβάνεται από ένα μοναχικό υποκείμενο. Το υποκείμενό της βρίσκεται εξ αρχής πλάι σε άλλα υποκείμενα· ακριβέστερα: τα υποκείμενα αυτά βρίσκονται εντός του στερούμενου νοήματος σύμπαντος που περιβάλλει το υποκείμενο της θεμελιώδους απόφασης. Μια περαιτέρω λειτουργία της θεμελιώδους απόφασης είναι ότι επιτρέπει στο υποκείμενο να ορισθεί σε σχέση με τα άλλα υποκείμενα αναγνωρίζοντάς τα είτε ως εχθρούς, δηλαδή ως φραγμούς στις αξιώσεις ισχύος του ή πηγές κινδύνου (ΙΑ 62), είτε ως φίλους κι εν συνεχεία ενισχύοντας τη θέση του απέναντι στους εχθρούς του και υφαίνοντας δεσμούς με τους φίλους του. Αυτό είναι το θεμέλιο της οργανωμένης κοινωνικής ζωής και της οντότητας που οικοδομείται πάνω της, π.χ. του κράτους.

Στο σημείο αυτό πρέπει να σταθούμε κι άλλο. Η οργανωμένη κοινωνία συγκροτείται μέσω ενός ενεργήματος στο οποίο προβαίνει εκείνος που έχει την ισχύ να ορίζει το περιεχόμενο και τα όρια της δυνατότητας της οργανωμένης κοινωνίας να συντηρείται και να επιτείνει την ισχύ της, δηλαδή ο κυρίαρχος. Ο κυρίαρχος είναι ο κατ' εξοχήν αρμόδιος να ερμηνεύει τις αρχές που ορίζουν το κοινό καλό: «[κ]υρίαρχος είναι όποιος μπορεί να ερμηνεύει δεσμευτικά δήθεν αντικειμενικές αρχές»· «ο κυρίαρχος χειρίζεται κατά βούλησιν τις κανονιστικές αρχές και τα ιδεώδη, τα οποία βρίσκονται στο επίπεδο του 'αληθινού' Είναι» (ΙΑ 124). Και το εύρος χειρισμών που ο κυρίαρχος διαθέτει είναι πολύ εκτενές: «[τ]ο σημείο, στο οποίο αναγνωρίζεται η ιδιότητά του ως κυρίαρχου, είναι ότι

μόνος αυτός έχει τη δυνατότητα να προβεί σε ‘τακτικές’ ή ‘δευτερεύουσες’ παραβιάσεις των κανονιστικών αρχών με σκοπό να διαφυλάξει την ‘ουσία’ τους· επίσης, ότι μόνος αυτός αποφασίζει σε πόση έκταση και για πόσο χρόνο μπορεί να αναβάλλεται ... η πραγμάτωση του ιδεώδους στο όνομα αυτού του ιδίου ιδεώδους» (ΙΑ 125). Το ενέργημα του κυρίαρχου είναι μέρος της θεμελιώδους απόφασής του, εγγράφεται στα πιο στοιχειώδη και βαθιά υποστρώματα της ύπαρξής του και άρα κι άρα δεν καθοδηγείται από τη νόηση. Συνεπώς, η συγκρότηση της οργανωμένης κοινωνίας χαρακτηρίζεται από ασυνέχεια προς τον ορθό λόγο αλλά και τις, λίγο-πολύ ατελείς, εκφάνσεις του, τους λόγους.

II. Το δίκαιο και η δικανική κρίση

1. Ο Κονδύλης διαβάζει την *Πολιτική Θεολογία* του Καρλ Σμιτ: η ανάγνωση αυτή τον βοηθά να εντοπίσει, συντασσόμενος με τον τελευταίο, ορισμένα τυφλά σημεία της κατ’ αυτόν κρατούσας θεωρίας του κράτους δικαίου, τα οποία αγγίζουν, πέρα από την πραγματική ισχύ του, την ίδια την κανονιστικότητα του δικαίου. Τα σημεία αυτά είναι η τυπικότητα του δικαίου, οι ανθρωπολογικές του προϋποθέσεις και το εύρος της κυριαρχίας, θα τα διατρέξουμε δε ένα προς ένα (II.2.). Ο τρόπος σύλληψης του δικαίου όμως υπό το πρίσμα της κρατούσας θεωρίας περί κράτους δικαίου έχει συνέπειες και ως προς το έργο και τις μεθόδους που χρησιμοποιεί ο δικαστής· έτσι μένει να εξετασθεί τί συνεπάγεται η ανάδειξη καθενός από τα τυφλά αυτά σημεία για τη μεθοδολογία του δικαίου (II.3.).

2. Αν δεχθούμε την κρατούσα διδασκαλία περί κράτους δικαίου, το δίκαιο προβάλλει, *πρώτον*, ως ένα σύνολο διαδικασιών και κανόνων που απονέμουν αρμοδιότητες. Μέσω αυτών το δίκαιο φιλοδοξεί να θέσει την κοινωνία σε μια «στρωτή και ευθύγραμμη κοίτη», να «αφαιρ[έσει] από τις συγκρούσεις τις θανάσιμες αιχμές τους» ούτως ώστε να αναγκάσει «τις αντιτιθέμενες παρατάξεις να ενστερνισθούν κοινό κώδικα συμπεριφοράς» (ΕΠΘ 125/6). Φιλοδοξία που αποβλέπει σ’ ένα «σχέδιο διηνεκούς ειρήνης», μια «ουτοπία ... που πάει να εξοβελίσει το έκτακτο και ανησυχητικό με το σταθερά επεναμβανόμενο και γι’ αυτό καθησυχαστικό».

Το κανονιστικό αυτό ιδεώδες είναι στα μάτια του Κονδύλη ενεργό: ως παρατηρητής της κοινωνικής ζωής διαπιστώνει την ισχύ αλλά και την εμπράγματη ακτινοβολία του. Ωστόσο, πάντα ως παρατηρητής, αναζητεί την κρυφή προϋπόθεσή του. Μαζί με τον Καρλ Σμιτ, υπογραμμίζει ότι «κάτω από κάθε κρούστα ομαλότητας, και δημοκρατικής, σιγοκαίνε δυνάμεις στοιχειακές ... που κάποτε εκρήγνυνται». Κάτω από την ουτοπία της διηνεκούς ειρήνης χαίνει η βαθύτερη ουσία, μια ουσία που σχηματίζεται από τις ανάγκες και τις ιδεολογικές θέσεις των πολιτικών και κοινωνικών δυνάμεων, οι οποίες συγκρούονται μεταξύ τους όντας άλλες φίλιες, άλλες εχθρικές προς τον κυρίαρχο.

Γιά να επιστρέψουμε στη θεωρία της απόφασης, που μόλις παρουσιάσαμε: οι συγκρούσεις αυτές δεν λαμβάνουν χώραν στο κενό, αλλά εντός του πλαισίου που έχει διαμορφώσει η θεμελιώδης απόφαση. Έτσι η διηνεκής ειρήνη, το κανονιστικό ιδεώδες του δικαίου, αλλά και το δίκαιο, αυτό το σύνολο διαδικασιών και κανόνων περί αρμοδιοτήτων, δεν είναι σε θέση να αποκρύψουν την ουσιώδη επίδραση που η θεμελιώδης απόφαση του κυρίαρχου ασκεί πάνω τους. Μια απόφαση που συγκεντρώνει τα δύο γνωρίσματα της θεμελιώδους απόφασης που αναδείξαμε: είναι στοιχειώδης κι έτσι συγκροτεί τη βάση της έννομης τάξης· είναι απόφαση κι άρα δεν στηρίζεται σε κατά περιεχόμενο, και δη έλλογες, δεσμεύσεις. Τούτα δε τα χαρακτηριστικά της θεμελιώδους απόφασης είναι εκείνα που κατά κύριο λόγο αγνοεί η κρατούσα θεωρία του κράτους δικαίου. Πρόκειται για μια μεστή συνεπειών αγνόηση: η θεωρία αυτή, ως «κατασκευή» πλέον, συγκαλύπτει και παγιώνει τη δράση της θεμελιώδους απόφασης υπέρ της διηνεκούς ειρήνης και του κράτους δικαίου. Για την κρατούσα θεωρία, η απόφαση αυτή, αν και έχει ληφθεί, αντιμετωπίζεται σαν να μην έχει ληφθεί. Η πεποίθηση στην αξία του ιδεώδους της διηνεκούς ειρήνης και του κράτους δικαίου τυφλώνει την κρατούσα θεωρία και την ωθεί να παραγνωρίζει την επενέργεια της κρυφής προϋπόθεσης και των δύο, της θεμελιώδους απόφασης, κι έτσι να τη διευκολύνει.

Δεύτερον, πίσω από την τυποκρατική προσέγγιση του δικαίου κρύβεται μια συγκεκριμένη ανθρωπολογική προβληματική (ΕΠΘ 127). Είναι αλήθεια ότι η ρητορική του συγχρόνου δικαίου αποφεύγει την αναφορά σε ένα «επίσημο ανθρωπολογικό δόγμα» (ΕΠΘ 128). Ένας

επιπλέον λόγος ο Κονδύλης να είναι και στο σημείο αυτό προσεκτικός: η πρόταση της διαδικασίας της διαβούλευσης, της καθολικής ψηφοφορίας ή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων επιτρέπει πράγματι σε πολλές και διαφορετικές κοσμοθεωρητικές αντιλήψεις να συνυπάρξουν υπό συνθήκες αμοιβαίας ανοχής. Η αρχή αυτή, πέραν της κανονιστικής, έχει πραγματική ισχύ. Ως παρατηρητής της κοινωνικής ζωής, το παραδέχεται. Ωστόσο, πάντα ως παρατηρητής, δεν μπορεί παρά να φωτίσει τη λανθάνουσα προϋπόθεσή της. «(Π)ίσω από κάθε τοποθέτηση απέναντι στο [πρόβλημα της κυριαρχίας] βρίσκεται ... μια αντίληψη για το τι είναι ο άνθρωπος» (ΕΠΘ 127). Το αυτό συμβαίνει και με την κρατούσα αντίληψη περί κράτους δικαίου: «[η] άσκηση των «δημοκρατικών δικαιωμάτων του 'ώριμου πολίτη' ... προϋποθέτει λογικά την πίστη στην έλλογη ανθρωπίνη φύση» (ΕΠΘ 128).

Κι αυτή η θέση του Κονδύλη στα «Επιλεγόμενα» πρέπει να ερμηνευθεί στο φως της θεωρίας της απόφασης: είδαμε προηγουμένως ότι η νόηση παραχωρεί τα πρωτεία που της αποδίδει ο ορθολογισμός, στο υπαρξιακό υπόστρωμα του υποκειμένου. Αν συνεπώς η κρατούσα θεωρία του κράτους δικαίου προτάσσει τον ορθό λόγο και την αρχή της ανοχής, το έχει επιτύχει με την πλήρη αντιστροφή της θέσης του ορθολογισμού: το ότι η αρχή της ανοχής έχει κατακτήσει «*αποκλειστική ισχύ*» ή το ότι η έλλογη ανθρωπίνη πίστη είναι αντικείμενο «*πίστης*» (η έμφαση δική μου, B.B.) – όλα αυτά ανάγονται στη θεμελιώδη απόφαση, η οποία, σε όση έκταση συγκροτεί την ταυτότητά μας, εμπεριέχει και μια αντίληψη για το τι είμαστε ως άνθρωποι. Η αντίληψη αυτή, ίσως πιο κατηγορηματικά από ό,τι προηγουμένως, αποτελεί μέρος μιας «*μυθολογία[ς]*» ή, καλύτερα μιας «*κυρίαρχη[ς] ιδεολογία[ς]*»: εν ταυτώ παραγνωρίζει, συγκαλύπτει και παγιώνει την επενέργεια της θεμελιώδους απόφασης υπέρ της εικόνας του ανθρώπου ως ελλόγου και ανεκτικού όντος, που αυτή προϋποθέτει.

Τρίτον, ένα ακόμη διακριτικό γνώρισμα του δικαίου, που ο Σμιτ εύστοχα, κατά τον Κονδύλη, υπογραμμίζει, είναι το αμέριστον της κυριαρχίας. Η κοινή ιδέα τους είναι κατ' αρχάς ότι η αρμοδιότητα της λήψης αποφάσεων είναι «ολότμητη» και «αμέριστη», όχι βεβαίως υπό την έννοια ότι υπάρχει ένα και μοναδικό όργανο επιφορτισμένο να λαμβάνει όλες τις αποφάσεις, αλλά ότι έχει προβλεφθεί για κάθε επίμαχο ζήτημα πως ένα συγκεκριμένο όργανο –αυτό κι όχι κάποιο άλλο– οφείλει να

λάβει απόφαση· κι ότι, εν συνεχεία, αυτή η αρμοδιότητα αποτελεί ιδίον της υπό τη νομική του όρου έννοια της κυριαρχίας, πράγμα που καθίσταται φανερό στις έκτακτες περιστάσεις, στην «κατάσταση έκτακτης ανάγκης». Το επιχείρημα του Κονδύλη είναι απλό. Αναγκαίος όρος της κυριαρχίας είναι η συνέχειά της: μόνο εάν δεν παύει να ασκείται ανεξάρτητα από περιστάσεις, ιδίως ανθρωπογενείς, είναι πραγματική η κυριαρχία· ειδάλλως, ως όμηρος των περιστάσεων ασκείται υπό προϋποθέσεις. Κυρίαρχος είναι αυτός που ελέγχει τις περιστάσεις, όποιές κι αν είναι αυτές, κι ως εκ τούτου εκείνος που ορίζει πότε αναστέλλεται η κανονική συνθήκη και πότε αρχίζει η έκτακτη ανάγκη (ΕΠΘ 130). Και μάλιστα εδώ κρίσιμο ζήτημα είναι το 'βεληνεκές' της κυριαρχίας του κυρίαρχου (ΕΠΘ 174): «[ά]λλο πράγμα είναι ο κυρίαρχος που αίρει τον κανόνα γιατί είναι κυρίαρχος με βάση ό,τι προβλέπει ο κανόνας για την εξαίρεση και άλλο πράγμα είναι ο κυρίαρχος που γεννιέται έξω από τον κανόνα, μέσα στην εξαίρεση, προκειμένου να συγκροτήσει αυτεξούσια τον κανόνα» (ΕΠΘ 159). Το τελευταίο δε είναι εκείνο που συμβαίνει στην «ιστορικά βαρύνουσα περίπτωση», όπου από την κατάσταση έκτακτης ανάγκης αναδύεται «μια εξουσία επαναστατική» (ΕΠΘ 138).

Αξίζει να σημειωθεί ότι, σε αντίθεση με τις προηγούμενες, αυτή η θέση εμπεριέχεται αυτή καθ'εαυτήν στην εκτεθείσα θεωρία της απόφασης: η θεμελιώδης απόφαση είναι, όπως είδαμε, εκείνη που ορίζει ποιός είναι κυρίαρχος και υπό την ιδιότητά του αυτή καθορίζει, δίχως δέσμευση, το κοινό καλό, έχοντας την εξουσία να το ερμηνεύει, να αποκλίνει από αυτό ή ακόμη και να αναβάλλει την πραγμάτωσή του στο όνομα αυτού του ιδίου. Ένα σημείο όμως πρέπει να υπογραμμισθεί: η κρατούσα περί κράτους δικαίου δεν απορρίπτει την περί αμερίστου της κυριαρχίας θέση του Κονδύλη. Εκείνο που απορρίπτει είναι ότι η κατάσταση έκτακτης ανάγκης αποτελεί μια οριακή κατάσταση, η οποία κείται εκτός του πεδίου του δικαίου και δεν ρυθμίζεται από αυτό, ενώ, υπό άλλες περιστάσεις, θα μπορούσε να υπόκειται σε αυτό. Με άλλα λόγια, δεν δέχεται τη μετάβαση από τη θέση για το αμέριστον της κυριαρχίας στη θέση ότι η κυριαρχία εκδηλώνεται ως εξουσία θέσης αλλά και αναστολής του δικαίου.

Στο σημείο αυτό φαίνεται γιατί είναι απαραίτητη η εμφατική επίκληση της θεωρίας της απόφασης και ως προς μια θέση που εμπε-

ριέχεται άνευ ετέρου σε αυτήν. Η θεωρία της απόφασης αναδεικνύει το στοιχείο της απόφασης, το οποίο η κρατούσα θεωρία παραβλέπει. Ένα στοιχείο που επιτρέπει στον Κονδύλη να διερωτηθεί από πού πηγάζει η σύμφυτη με αυτό, κατά την κρατούσα θεωρία, εξουσία του δικαίου να ορίζει ποιός είναι αποκλειστικά αρμόδιος να προβαίνει σε κάποιες πράξεις (θέση περί του αμερίστου της εξουσίας). Κι η απάντηση που δίνει είναι ότι στη ρίζα αυτής της εξουσίας βρίσκεται η θεμελιώδης απόφαση ή, ακριβέστερα, η απόφαση του κυρίαρχου, ο οποίος θέτει ή αναστέλλει το δίκαιο χωρίς να υπόκειται σε καμμία δέσμευση.

Ανεξάρτητα όμως από αυτή τη διευκρίνιση του επιχειρήματος του Κονδύλη, μπορούμε να κρατήσουμε το εξής: η θεμελιώδης απόφαση εμπεριέχει, *πρώτον*, τη στράτευση υπέρ της διηνεκούς ειρήνης και του κράτους δικαίου, *δεύτερον*, τη στράτευση υπέρ του ανθρώπου ως ελλόγου όντος που αντιμετωπίζει με ανεκτικότητα τους άλλους ανθρώπους και, *τρίτον*, τον ορισμό εκείνου που αποφασίζει πότε οι περιστάσεις είναι ομαλές και πότε συντρέχει έκτακτη ανάγκη.

3. Ποιές συνέπειες έχει αυτή η θεώρηση του δικαίου ως προς το έργο και την πορεία του δικαστή; Εδώ ξεκινά η άσκηση που προανήγγειλα. Κι ως προς το σημείο αυτό μπορούμε να προχωρήσουμε σε τρεις χρόνους. Πριν όμως ξεκινήσουμε, καλό είναι να θυμηθούμε τη διάκριση μεταξύ θεμελιώδους απόφασης και αποφάσεων, με την πρώτη να αποτελεί τη στράτευση υπέρ της κοσμοθεωρίας και της ταυτότητας του υποκειμένου και τις δεύτερες να συνίστανται σε επιλογές μεταξύ εναλλακτικών στο πλαίσιο της θεμελιώδους απόφασης.

Πρώτον, ο δικαστής ως φορέας αμερόληπτης κι ανεξάρτητης από, μεταξύ άλλων, τους διαδίκους εξουσίας καλείται να λάβει μιαν απόφαση στο πλαίσιο του δικαίου, η οποία, επειδή το δίκαιο ισχύει στο πλαίσιο της θεμελιώδους απόφασης, σε ικανό βαθμό έχει προσδιορισθεί από αυτήν. Άρα, ναι μεν πρέπει να προβεί σε μια επιλογή, αλλά η επιλογή αυτή λαμβάνει χώραν με υπόβαθρο περισσότερες εναλλακτικές που παισιώνονται από τη θεμελιώδη απόφαση. Έτσι υπό την αμεροληψία και την ανεξαρτησία του δικαστή, αλλά και τις διαδικαστικές και τις κατά περιεχόμενο ρυθμίσεις του δικαίου προβάλλει η στράτευση που εμπεριέχει η θεμελιώδης απόφαση υπέρ της διηνεκούς ειρήνης και του κράτους δικαίου. Με άλλα λόγια, υπό την τυπικότητα του δικαίου διαφαίνεται η

θεμελιώδης απόφαση ή, ακριβέστερα, μια θεμελιώδης απόφαση με ορισμένο περιεχόμενο. Το ότι κατά περιεχόμενο η θεμελιώδης απόφαση έχει ταχθεί υπέρ της διηνεκούς ειρήνης και του κράτους δικαίου δεν αναιρεί τα δύο βασικά της γνωρίσματα: το ότι είναι θεμελιώδης, άρα δεν στηρίζεται σε κάτι ακόμη πιο στοιχειώδες από αυτήν, και το ότι είναι απόφαση, άρα δεν βασίζεται σε λόγους και, πολύ περισσότερο, στον ορθό λόγο. Συνεπώς, η στράτευση υπέρ του συγκεκριμένου τρόπου οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων με τον δικαστή στο επίκεντρο ως αμερόληπτο, ανεξάρτητο και υποκείμενο μόνον στις επιταγές του δικαίου κριτή είναι πρωτίστως μια απόφαση, η οποία δεν δεσμεύεται από λόγους. Άρα και η απόφαση του δικαστή, σε όση έκταση λαμβάνεται στο πλαίσιο της θεμελιώδους αυτής απόφασης, στηρίζεται σε αυτήν, άρα όχι σε λόγους – πολύ περισσότερο που δεν παύει να είναι κι αυτή απόφαση, να μη στηρίζεται δηλαδή ούτε από την άποψη αυτήν σε λόγους ή, πολύ περισσότερο, στον ορθό λόγο. Η δικανική κρίση δεσμεύεται και προσδιορίζεται κατά περιεχόμενο από μια απόφαση. Από την άποψη αυτή, ο δικαστής λαμβάνει μια απόφαση, δεν προβαίνει σε μια κρίση – ή, καλύτερα, η κρίση του εμπεριέχει μια απόφαση.

Δεύτερον, ο δικαστής καλείται να λάβει μια απόφαση στο πλαίσιο της θεμελιώδους απόφασης, η οποία έχει ταχθεί όχι μόνο υπέρ της διηνεκούς ειρήνης και του κράτους δικαίου αλλά και υπέρ μιας περιεκτικής εικόνας του ανθρώπου, της εικόνας του ανθρώπου ως ελλόγου και ικανού να αντιμετωπίζει τους άλλους με ανοχή όντος. Άρα αποφασίζει στο όνομα αυτής, κι όχι μιας άλλης, θεωρίας περί ανθρώπου. Η κρίση του, μολονότι διακηρύσσει π.χ. την ουδετερότητα του δικαίου έναντι θρησκευτικών αντιλήψεων, όταν κρίνει ως αντισυνταγματική την αναγραφή του θρησκευάτος στις αστυνομικές ταυτότητες, δεν παύει να αφορμάται από μια μεστή αντίληψη του ανθρώπου, του ανθρώπου που, ακόμη κι αν δεν έχει επιλέξει το θρήσκευμά του, είναι σε θέση να το κάνει, και άρα είναι σε θέση να δικαιολογήσει την επιλογή του αυτή. Ο δικαστής προβαίνει στην κρίση του δεσμευόμενος όχι από ουδέτερα από ηθική άποψη επιχειρήματα, τα οποία θα επέτρεπαν δυνητικά άπειρες κατά περιεχόμενο εναλλακτικές, αλλά από επιχειρήματα που προσδιορίζονται από τη στράτευση υπέρ του ορθού λόγου και της ανοχής, στο πλαίσιο της οποίας δεν έχει θέση π.χ. μια πλήρως ανορθολογική ή μισαλλόδοξη

εναλλακτική. Και υπό τη δεύτερη αυτή έννοια, το γνωστικό στοιχείο της κρίσης του ατονεί υπό το βάρος του υπαρξιακού χαρακτήρα της θεμελιώδους απόφασης.

Τρίτον, η κρίση του δικαστή διατυπώνεται στο πλαίσιο μιας θεμελιώδους απόφασης, η οποία έχει ως περιεχόμενο, πέραν όσων μόλις αναφέραμε, τον προσδιορισμό εκείνου που αποφασίζει πότε οι περιστάσεις είναι ομαλές και πότε συντρέχει έκτακτη ανάγκη. Υπό την έννοια αυτή, η δικανική κρίση εκ προοιμίου μπορεί να ανασταλεί από τον κυρίαρχο όταν συντρέχει κατάσταση έκτακτης ανάγκης. Κι ακόμη βαθύτερα: και αυτή καθ' εαυτήν η αρμοδιότητα του δικαστή να εκδίδει αποφάσεις υπόκειται στην εξουσία του κυρίαρχου. Η τελική λέξη δεν ανήκει στον δικαστή ούτε καν στον δικαστή που εκδίδει αποφάσεις στο πλαίσιο της θεμελιώδους απόφασης περί του κυρίαρχου, αλλά στον ίδιο τον κυρίαρχο, που διαθέτει τη δύναμη εκείνη που του επιτρέπει να ορίζει πότε ο νόμος που ο ίδιος ή άλλος, στην περίπτωση της επαναστατικής εξουσίας, έχει θεσπίσει, πρέπει να ανασταλεί και αναστέλλεται.³ Η δικανική κρίση δεν είναι το τέλος της πορείας του δικαίου, το θεσμικό σημείο όπου το δίκαιο αποκαλύπτεται. Είναι κι αυτή δεκτική κατάργησης – και μάλιστα εκ γενετής.

III. Κριτικές σκέψεις

1. Η θεωρία του Κονδύλη περί αποφάσεως αποτελεί εκ πρώτης όψεως γόνιμη βάση για να σκεφθούμε τις καθημερινές αποφάσεις που όλοι παίρνουμε (III.2.) αλλά και, υπό τις επιφυλάξεις που διατύπωσα στην αρχή, τα ενεργήματα στα οποία προβαίνει ο δικαστής (III.3.). Παρά ταύτα, κάθε μία από τις στιγμές του επιχειρηματός του περί δικαίου και, κατ' επέκτασιν, περί δικανικής κρίσης συναντά πειστικό αντίλογο (III. 4.-6.).

2. Εκείνο που, φρονώ, αξίζει πριν από όλα να κρατήσουμε από τον Κονδύλη είναι η έμφαση όχι μόνο στο ενέργημα της απόφασης, αλλά στην υφή της. Όλες οι αποφάσεις είναι αποφάσεις σε όση έκταση έρχονται σε τομή με ο,τιδήποτε προηγείται αυτών: μια τέτοια ασυνέχεια απαντά σε όλες τις αποφάσεις. Το σημείο αυτό είναι πολύ ενδιαφέρον και συναντά τις διαισθήσεις μας για τις τρέχουσες καθημερινές μας απο-

φάσεις. Για τους περισσότερους από εμάς, η απόφαση έχει όντως κάτι ριζικά διακριτό από ό,τι αυτή προϋποθέτει. Βρίσκομαι, φερ' ειπείν, σε δίλημμα αν, ένα βράδυ λίγες μέρες πριν τις εξετάσεις, πρέπει να διαβάσω ή να πάω σινεμά, εν τέλει δε επιλέγω να πάω σινεμά. Αυτή τη συνθήκη, τη συνθήκη του ότι εν όψει διλήμματος περί του πρακτέου, κάνω ό,τι κάνω, αφού προβώ σε μια επιλογή, η έννοια της απόφασης τη συλλαμβάνει με ακρίβεια. Η πράξη μου προϋποθέτει μια απορία κι εν συνεχεία μια απόφαση, ένα διακριτό από την πράξη εσωτερικό ενέργημα.

Ας σταθούμε λίγο περισσότερο στο ενέργημα της απόφασης, αφήνοντας προς ώρας τη θεωρία του Κονδύλη κατά μέρος. Αν έρθει ο ψυχανάλυτής μου να μου εξηγήσει ότι η επιλογή μου συνδέεται με το παιδικό μου τραύμα, που μου προξένησαν οι γονείς μου όταν δεν με άφηναν να δω σινεμά, ίσως νοιώσω ανακουφισμένος, αλλά αυτό δεν θα αναπληρώσει τη, στιγμιαία έστω, αμηχανία μου εμπρός στην κατάσταση που αντιμετωπίζω ούτε την αίσθησή μου ότι προβαίνω σε ένα διακριτό ενέργημα. Η πεποίθησή μου είναι ότι ο ψυχανάλυτής μόνο εκ των υστέρων με βοηθάει. Εκ των προτέρων, στη βράση, βρέθηκα εμπρός σε ένα δίλημμα και έπρεπε να βγώ από αυτό – και μάλιστα με μια απόφασή μου. Μια απόφαση, που υπό την ιδιότητά της αυτήν έρχεται σε τομή με τα εμπειρικά δεδομένα, που θα μπορούσαν να λειτουργήσουν ως αιτίες της.

Πέρα από τα εμπειρικά δεδομένα ούτε κάποιοι δεκτικοί γνώσης κανόνες με βοηθούν. Από τη μία, είναι π.χ. ευρέως δεκτό ότι η χαλάρωση μετά μια κουραστική μέρα μελέτης κάνει καλό. Από την άλλη, γνωρίζω ότι η ένταση που μου προξενεί η συνεχής μελέτη με βοηθάει να συγκεντρωθώ. Ούτε ο πρώτος ούτε ο δεύτερος κανόνας με βοηθούν. Κανένας από τους δύο δεν αρκεί για να δώσω απάντηση στο ερώτημα τι να κάνω. Κι εκείνο που τελικά θα κάνω δεν απορρέει από έναν κανόνα: έστω ότι καταλήγω να πάω σινεμά· η επιλογή μου προϋποθέτει ότι έχω αποκλείσει τη μελέτη. Όπως και προηγουμένως, βρέθηκα ενώπιον ενός διλήμματος και βγήκα από αυτό. Και οι τρεις αυτές στιγμές, η απορία ενώπιον του διλήμματος, ο αποκλεισμός του ενός κανόνα και η επιλογή του άλλου, χάνονται εάν θεωρήσουμε ότι απλώς βασίσθηκα σε έναν κανόνα. Κι, αντίθετα, αναδεικνύονται, εφόσον δεχθούμε ότι πήρα μια απόφαση, που ήταν αναγκαία εν όψει της αμηχανίας μου κι έρχεται σε τομή με τους διαθέσιμους κανόνες.

Και η ασυνέχεια της απόφασης έχει ακόμη μεγαλύτερο εύρος. Πλάι στον ψυχαναλυτή και τις κάθε λογής κανονιστικές θεωρίες δεν μπορεί να με βοηθήσει ούτε ο θεράπων της λογικής. Μια εκ πρώτης όψεως ελκυστική ιδέα θα ήταν να προϋποθέσω μια κατευθυντήρια του τύπου «αν δεν έχεις άλλον τρόπο να επιλέξεις, στηρίξου σε ό,τι σε ευχαριστεί» και βάσει αυτής να θεωρήσω προκείμενη, και δη μείζονα, ενός συλλογισμού, τον κανόνα ότι η χαλάρωση μετά μια κουραστική μέρα μελέτης είναι κάτι ευχάριστο, με ελάσσωνα τη διαπίστωση ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν έχω άλλον τρόπο να επιλέξω. Η υπαγωγή αυτών των πραγματικών δεδομένων στον κανόνα φαίνεται να μου χαρίζει βεβαιότητα για το ότι έκανα αυτό που έπρεπε· η βεβαιότητα όμως αυτή εμφανίζεται κι εδώ εκ των υστέρων. Ούτε αυτή αποδίδει την απορία μου εμπρός στο δίλημμα ούτε τον τρόπο με τον οποίο βγήκα από αυτό. Γιατί αυτό που ένοιωσα ήταν ότι τέτοιες ή άλλες προκείμενες δεν ήταν σε θέση να με απαλλάξουν από την ανάγκη να λάβω μια απόφαση. Κι αυτή τη στιγμή της ασυνέχειας με κάποιες λογικές προκείμενες η έννοια της απόφασης τη συλλαμβάνει με επάρκεια. Τόσο λοιπόν από εμπειρική και κανονιστική όσο κι από λογική άποψη η απόφαση παρουσιάζει ενδιαφέρον: μη εντασσόμενη σε αιτιακές αλυσίδες, μη υπαγόμενη σε κανόνες και μη συναγόμενη από λογικές προκείμενες εμπεριέχει κάτι νέο, το οποίο εισάγει αυτή το πρώτον στην πραγματικότητα.

Αυτή λοιπόν την τριπλή ασυνέχεια της απόφασης σε σχέση με παράγοντες που προβάλλουν ως κατ' αρχήν ικανοί να την προσδιορίσουν, φωτίζει ικανοποιητικά η θεωρία της απόφασης του Κονδύλη, η οποία κατά τούτο αποδίδει πειστικά τις προαναφερθείσες πεποιθήσεις μας. Εφόσον το «υποκείμενο ... οφείλει τον κόσμο του ... στην απόφαση» (ΙΑ 29), δεν είναι δυνατή η θεώρηση εμπειρικών στοιχείων της πραγματικότητας, του 'κόσμου', ως αιτίων ικανών να επιφέρουν αποτελέσματα στην ανθρώπινη συμπεριφορά. Επιπλέον, οι κανονιστικές αρχές, εφόσον «αποτελούν ... μεταμφιέσεις των συναφών με την (συλλογική) αυτοσυντήρηση παραγόντων» (ΙΑ 95), δεν είναι δυνατόν να δεσμεύσουν τα ενεργήματα του ανθρώπου, ακόμη κι αν τα τελευταία ανήκουν στο πεδίο ισχύος των αρχών αυτών. Τέλος, εφόσον η θεμελιώδης απόφαση είναι ανεξάρτητη από «τα λογικά μέσα που χρησιμοποιούνται για την εκλογίκευσή της» και «παραμένει ανορθολογική έστω κι αν περιέχει μια πανη-

γυρική ομολογία πίστεως στη ratio» (ΙΑ 169), η λογική δεν μπορεί να απαλλάξει το άτομο από την απόφαση που είναι αναγκαία για τη διαμόρφωση των προκειμένων ενός συλλογισμού.

Να προσθέσω κάτι ακόμη, που έμμεσα μόνο μας αγγίζει: η απόφαση δεν έχει τίποτε το ηρωικό ή υψιπετές. Κι εδώ ο Κονδύλης είναι ολιγαρκής. Λαμβάνουμε καθημερινά άπειρες αποφάσεις με διαφορετική σημασία και βαρύτητα. Το διακριτικό τους γνώρισμα, η μη αναγωγιμότητά τους σε αιτιακές αλυσίδες, σε κανόνες ή σε λογικές προκειμένες, δεν τους προσδίδει καμμία αίγλη. Προκειμένου να πάρω μια απόφαση δεν χρειάζεται να καταδυθώ σε μεταφυσικά βάθη ούτε να υπακούσω σε κάποια απώτερη κλήση. Είναι τόσο απλό: αποφασίζω στο πλαίσιο μιας θεμελιώδους απόφασης, η οποία αποτελεί ένα υπαρκτικό γεγονός, δεδομένου δε ότι αυτή είναι που συγκροτεί την κοσμοθεωρία μου ως υποκειμένου, δεν αντλεί το κύρος της από κάποιες ερήμην αυτής υφιστάμενες αξίες – ούτε καν από την αξία του να λαμβάνει κανείς αποφάσεις (ΕΠΘ 174). Ο Κονδύλης αρνείται να υποκύψει στη γοητεία του ρομαντισμού ή του υπαρξισμού, οι οποίοι προσέδωσαν στην απόφαση ηρωικό κι εν τέλει κανονιστικό χαρακτήρα (ΙΑ 13, 51).

3. Αυτές οι οριοθετήσεις, ιδίως οι τρεις πρώτες, είναι πολύ διαφωτιστικές ειδικά ως προς τη δικανική κρίση. Η δικανική κρίση, όσο κι αν επιμένουν οι διάφορες παραλλαγές του νομικού ρεαλισμού, δεν εντάσσεται σε αιτιακές αλυσίδες: δύσκολα μπορεί να γίνει κατανοητό από τον δικαστή σε τί τον βοηθά το εάν η κρίση του περί του νοήματος του κανόνα Α ή περί του αν κρίσιμα είναι τα πραγματικά περιστατικά x , y και z ή τα πραγματικά περιστατικά x , y και w μπορεί να προβλεφθεί – δεδομένου ότι αυτός ο ίδιος καλείται να προβεί σε αυτήν κι άρα ακριβώς αυτό αδυνατεί να κάνει, να προβλέψει πώς θα κρίνει.

Ούτε όμως μπορεί η δικανική κρίση να στηριχθεί μόνο στη γνώση του θετικού δικαίου. Η γνώση του θετικού δικαίου αυτό καθ'εαυτό δεν αρκεί, όσο κι αν επιμένουν εκείνοι που, υιοθετώντας τη σκοπιά ενός αβασάνιστου θετικισμού, αρνούνται τη σημασία της μεθοδολογίας του δικαίου: το θετικό δίκαιο δεν είναι ικανό να κατευθύνει μόνο του τον δικαστή. Στο παράδειγμά μας ο δικαστής, ακόμη κι αν γνωρίζει το περιεχόμενο του κανόνα Α και του κανόνα Β, δεν μπορεί να γνωρίζει ποιός από τους δύο είναι εφαρμοστέος εν όψει των συγκεκριμένων πραγματικών

περιστατικών, γιατί δεν γνωρίζει ποιά ακριβώς είναι τα περιστατικά αυτά, εκείνα που μοιάζουν με αυτά που απαντούν στο πραγματικό του κανόνα Α (τα x , y και z) ή εκείνα που μοιάζουν με αυτά που απαντούν στο πραγματικό του κανόνα Β (τα x , y και w). Από τη γνώση του περιεχομένου του κανόνα Α και του κανόνα Β αυτών καθ' εαυτούς δεν συνάγεται ποιός από τους δύο εφαρμόζεται στα πραγματικά περιστατικά, που τίθενται υπ' όψιν του δικαστή. Τα πράγματα δε είναι ακόμη χειρότερα διότι ο τελευταίος δεν έχει στη διάθεσή του ούτε κάποια μεθοδολογική κατευθυντήρια όπως είναι π.χ. η γραμματική ή η ιστορική υποκειμενική ερμηνεία στην περίπτωση της σύλληψης του νοήματος μιας διάταξης.

Τέλος, η δικανική κρίση, όσο κι αν επιμένουν οι υποστηρικτές της χρησιμότητας του δικανικού συλλογισμού, δεν έχει να προσδοκά πολλά από την τυπική ή τη δεοντική λογική: ο δικαστής καλείται, πριν καταλήξει στο συμπέρασμα, να σχηματίσει τη μείζονα ερμηνεύοντας έναν κανόνα δικαίου, εν συνεχεία δε εφαρμόζοντάς τον στην επίδικη περίπτωση να σχηματίσει την ελάχιστονα πρόταση διαχωρίζοντας τα ενδιαφέροντα, από τη σκοπιά του εφαρμοστέου κανόνα, από τα αδιάφορα, από την ίδια σκοπιά, πραγματικά περιστατικά.

Κι όλα όσα μόλις προηγήθηκαν εμείς οι νομικοί τα γνωρίζουμε καλά. Είδαμε ξεκινώντας ότι και η ίδια η παραδοσιακή διδασκαλία περί εφαρμογής του δικαίου αναγνωρίζει ότι ο δικαστής εμπλέκεται σε έναν φαύλο κύκλο όταν επιχειρεί να εφαρμόσει έναν κανόνα δικαίου – ακόμη κι αν είναι βέβαιος, αφού τον ερμήνευσε, για το νόημά του. Ευρίσκεται συνεπώς σε δίλημμα: να εφαρμόσει τον Α κανόνα, εφόσον κρίσιμα είναι τα πραγματικά περιστατικά $x+y+z$, ή τον Β κανόνα, εφόσον κρίσιμα είναι τα πραγματικά περιστατικά $x+y+w$; Η θέση στην οποία βρίσκεται ο δικαστής είναι δυσχερής: από τη μία πλευρά, δεν μπορεί να στηρίξει ούτε τη μία ούτε την άλλη επιλογή· από την άλλη, δεν μπορεί να απόσχει από την ετυμηγορία, άρα δεν μπορεί παρά να επιλέξει έναν από τους δύο κανόνες. Στο σημείο αυτό είναι όπου η θεωρία της απόφασης κερδίζει σε πειστικότητα: η συνθήκη του δικαστή δεν διαφέρει από οιαδήποτε περίσταση που καταλήγει σε μian απόφαση. Ο δικαστής καλείται συνεπώς να τάμει τη διαφορά λαμβάνοντας μian απόφαση, υπό την έννοια με την οποία χρησιμοποιεί τον όρο ο Κονδύλης, υπέρ της εφαρμογής του κανόνα Α ή της εφαρμογής του κανόνα Β.

Αν ευσταθούν όλα αυτά, ο Κονδύλης φαίνεται να δίνει απάντηση σε ένα πρόβλημα εμπρός στο οποίο οι εμπειρικές επιστήμες, η νομική επιστήμη, η μεθοδολογία του δικαίου και η λογική σηκώνουν τα χέρια. Η απόφαση όπως την νοεί, εμφανίζεται ικανή να εκφράσει την τρέχουσα αίσθησή μας περί των αποφάσεων που λαμβάνουμε και που μας προφυλάσσουν από την απραξία ή, όπως στην περίπτωση του δικαστή, από την αρνησιδικία.

Μια τελευταία συναφής σκέψη: δεν χρειάζεται μεταφυσική ευαισθησία ή φιλοσοφική εμβρίθεια για να αναγνωρίσουμε την αξία μιας πρότασης, η οποία με το να φωτίζει αυτό που κινείται πέραν των ορίων κάποιων επιστημών, όπως οι εμπειρικές επιστήμες ή η επιστήμη του δικαίου, ή κάποιων βασικών κλάδων της φιλοσοφίας, όπως η λογική, μάς προσγειώνει στην πολύπλοκη πραγματικότητα, που μας περιβάλλει.

4. Ωστόσο μια σειρά ερωτημάτων μένουν αναπάντητα, με πρώτο και κύριο το τί ακριβώς είναι η απόφαση. Γιατί περιορίζομαι σε αυτό ειδικά το ερώτημα; Η απάντηση είναι ότι προτιμώ να παρακάμψω εδώ διάφορες γνωσιοθεωρητικές απορίες που γεννά αυτή η θεωρία, και να επικεντρωθώ σε ένα αναλυτικά πρότερο ζήτημα. Για παράδειγμα, δεν μου είναι σαφές πώς μια περιγραφική θεωρία αναφέρεται σε μια ύπαρξη που αγωνίζεται για την αυτοσυντήρηση της (και την αυτεπίτασή της) ανάμεσα και απέναντι σε άλλες υπάρξεις που αγωνίζονται, και αυτές, για την αυτοσυντήρησή τους (και την αυτεπίτασή τους), σάμπως η συντήρηση και η επίταση να μην είναι αξιολογικές έννοιες. Επίσης δυσκολεύομαι να κατανοήσω πώς η θεωρία του Κονδύλη ξεπερνά τον σκόπελο του σχετικισμού και, συνακόλουθα, πώς αντιπαρέχεται το πρόβλημα της αντικειμενικότητας (ΙΑ 12 επ.). Ωστόσο δεν θα επεκταθώ σε αυτά τα ζητήματα, όσο κι αν είναι κρίσιμα κι όσο και αν βρίσκονται στην καρδιά επίκαιρων φιλοσοφικών αναμετρήσεων και προβληματισμών.

Θα σταθώ λοιπόν στο αναλυτικά πρότερο ζήτημα της απόφασης, θα εξετάσω δε τη δικανική κρίση ως παραδειγματική μορφή απόφασης υπό την έννοια με την οποία ο Κονδύλης χρησιμοποιεί τον όρο. Είδαμε ότι ο Κονδύλης υποστηρίζει ότι υπό την προτεραιότητα της μορφής του κράτους δικαίου χάνει η ισχύς της θεμελιώδους απόφασης υπέρ της διηνεκούς ειρήνης και του κράτους δικαίου, μιας απόφασης υπό την αυστηρή του όρου έννοια· κι ότι και ο δικαστής αφενός κρίνει στο

πλαίσιο αυτής της θεμελιώδους απόφασης, η οποία συμβάλλει ουσιαστικά στον προσδιορισμό των επιμέρους αρμοδιοτήτων του αλλά και στην κρίση του, αφετέρου αποφασίζει κι ο ίδιος. Στην άποψη αυτή μπορεί να αντιταχθεί ότι εμφανίζει τη δικανική κρίση -για να περιορισθώ σε αυτήν προσώρας- σαν να στερείται οιαδήποτε ουσιώδη σχέση με τους λόγους που επικαλείται στην αιτιολογία της. Σαν, με άλλα λόγια, το αν ο δικαστής επικαλείται μια διάταξη του δικαίου, την προσωπική του προτίμηση ή μια ηθικά αξιόπιστη σκέψη να μην έχει παρά δευτερεύουσα σημασία ως προς το ποιόν της απόφασής του.

Τα πράγματα όμως δεν έχουν έτσι. Ο υποστηρικτής της θεωρίας αυτής δεν έχει να αντιτάξει τίποτε σε εκείνον που υποστηρίζει ότι μια δικαστική κρίση, που στηρίζεται σε μια φιλεργατική ερμηνεία του εφαρμοστέου νόμου, είναι καλύτερη από μια άλλη τέτοια κρίση, που θα υιοθετούσε μια αντεργατική ερμηνεία. Ορθά, ο υποστηρικτής αυτής της θεωρίας αρνείται ότι μια δικανική κρίση είναι ως εκ του περιεχομένου της και μόνο ορθή ή όχι – σαν να υπήρχαν εξ ορισμού καλές ή κακές κρίσεις. Αυτό όμως δεν τον νομιμοποιεί να δεχθεί ότι η κρίση αυτή δεν υπόκειται σε καμμία δέσμευση. Με άλλα λόγια, η άρνηση ισχυρών δεσμών όπως είναι η αιτιώδης συνάφεια, η συμφωνία με κανόνες ή η λογική σχέση δεν σημαίνει ότι πρέπει να αποκλεισθεί οιαδήποτε δέσμευση της δικανικής κρίσης. Κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε ότι μόνο αυτές οι σχέσεις μπορούν να ιδρύουν δεσμεύσεις.

Ο Κονδύλης θα μπορούσε να αντιτάξει ότι αυτό που εμφανίζεται ως το ισχυρό στοιχείο της αντίρρησης αυτής είναι και το αδύνατο: πέραν του (αναγκαίου) λόγου είναι αναγκαία και μια απόφαση από τον δικαστή· κι ότι η παρουσία αυτού του στοιχείου, ιδίως στο απώτερο υπόστρωμα όπου λαμβάνεται η θεμελιώδης απόφαση, αναιρεί ή ουσιαστικά αδυνατίζει τη σημασία και τη δεσμευτικότητα των λόγων που ο δικαστής επικαλείται· και, τέλος, ότι κατά βάθος σημασία έχουν αποφάσεις, η θεμελιώδης και οι κοινές, όπως του νομοθέτη ή του δικαστή. Αυτή η απάντηση έχει δύο αδύνατα σημεία.

Πρώτον, παραβλέπει την αυτοσυνειδησία του δικαστή, ο οποίος πιστεύει ότι αποφασίζει γιατί συντρέχουν κάποιοι λόγοι, ειδικότερα δε κάποιες επιταγές, οι οποίες τον δεσμεύουν. Κι ο δικαστής, από την άποψη αυτή, δεν διαφέρει από κανέναν μας: όλοι στην καθημερινή μας

πρακτική, αν, από τη μία, λαμβάνουμε αποφάσεις, από την άλλη, αναγνωρίζουμε την ισχύ τέτοιων λόγων. Η αυτοσυνειδησία όλων μας δεν αναγνωρίζει εαυτήν στη ριζική πρόταση του Κονδύλη: το ότι ο δικαστής λαμβάνει αποφάσεις δεν σημαίνει ότι οι αποφάσεις του δεν στηρίζονται σε λόγους που τις δικαιολογούν – όσο κι αν οι λόγοι αυτοί δεν ανάγονται μόνο σε εμπειρικές γνώσεις, στη γνώση του θετικού δικαίου, σε μεθοδολογικούς κανόνες ή σε λογικές συσχετίσεις.

Βεβαίως μπορούμε να φανταστούμε τον αντίλογο από την πλευρά ενός υποστηρικτή του Κονδύλη: η αυτοσυνειδησία μας είναι αυτό ακριβώς που μια περιγραφική θεωρία της απόφασης οφείλει να ελέγξει και, μετά από έναν ενδελεχή έλεγχο, ενδεχομένως να απορρίψει. Ο αντίλογος αυτός είναι, σε ένα βαθμό πειστικός: από το πρίσμα της φιλοσοφίας είναι πάντα δυνατός ο έλεγχος μιας βασισμένης στην αυτοσυνειδησία μας κρίσης.

Ωστόσο κι αυτός έχει ένα αδύνατο σημείο: οφείλει να συμπληρώσει τον έλεγχο αυτόν εξηγώντας γιατί η αυτοσυνειδησία μας, ιδίως αν παρουσιάζει αντοχή στον χρόνο, έχει αυτό το περιεχόμενο. Εν προκειμένω δηλαδή μένει να δείξει γιατί οι νομικοί επιμένουμε να θεωρούμε ότι ο δικαστής, που επικαλείται το δίκαιο, στηρίζει όντως την κρίση του σε αυτό – και δεν αποφασίζει εν κενώ. Ή γιατί ένας δικαστής που δέχεται την επίκριση ότι εσφαλμένα θεωρεί κρίσιμα τα πραγματικά περιστατικά x , y και z – κι όχι τα x , y και w – γιά να τα υπαγάγει στον κανόνα A – κι όχι στον κανόνα B – αισθάνεται υποχρεωμένος να απαντήσει σε αυτήν διεκδικώντας για την κρίση του το κύρος της ορθότητας.

Δεύτερον, η απάντηση του Κονδύλη παραβλέπει την ιδιάζουσα λειτουργία των λόγων αυτών καθεαυτούς, των λόγων που δεν αρκούνται να συνηγορούν υπέρ μιας απόφασης, παρέχοντας μια ικανοποιητική βάση υπό τη σκοπιά της οποίας αυτή μπορεί να δικαιολογηθεί, αλλά, επιπλέον, επιτάσσουν να ληφθεί μια απόφαση. Με άλλα λόγια, παραβλέπει τη δεσμευτικότητα των λόγων, τη λαβή που έχουν οι λόγοι επί της τελικής κρίσης. Από ό,τι προηγήθηκε συνάγεται ότι η λαβή αυτή είναι ιδιάζουσα: δεν είναι ούτε εμπειρική ούτε κανονιστική ούτε λογική. Δεν χρειάζεται εδώ να επιχειρήσουμε να διαγράψουμε θετικά το ποιόν της. Μπορούμε να αρκεστούμε σε τούτο: μια τέτοια λαβή, όπως και να είναι, υφίσταται. Αν δεν δεχθούμε την ύπαρξή της, αδυνατούμε να διακρίνουμε

όχι μόνο μεταξύ μιας δικανικής κρίσης που βασίζεται στον ορθό λόγο και μιας δικανικής κρίσης που δεν βασίζεται στον ορθό λόγο, αλλά, ακόμη βαθύτερα, μεταξύ μιας κρίσης που δεν βασίζεται σε λόγους και μιας κρίσης που βασίζεται σε λόγους.

Είναι ακήθεια ότι και στο σημείο αυτό ο Κονδύλης θα είχε απάντηση. Αυτό που αρνείται –μπορεί να ισχυρισθεί– δεν είναι η δεσμευτικότητα των λόγων, ούτε καν η επιτακτικότητα των υποχρεωτικών λόγων, αλλά ο αποφασιστικός προσδιορισμός του περιεχομένου της κρίσης από αυτούς – σάμπως να μη μεσολαβούσε μεταξύ της τελικής κρίσης και των λόγων μια απόφαση, η οποία δεν μπορεί να στηριχθεί πουθενά. Ωστόσο η κριτική που του απευθύνεται, δεν εκκινεί από την πεποίθηση ότι το περιεχόμενο της κρίσης προσδιορίζεται, κατά εξαντλητικό και πλήρη τρόπο, από λόγους: ένας τέτοιος προσδιορισμός, ακόμη κι αν ήταν δυνατός, δεν είναι αναγκαίος. Η αδυναμία όμως αποφασιστικού προσδιορισμού (κι εδώ βρίσκεται η μία όψη της διαφοράς, που χωρίζει την αντίληψη από την οποία αφορμάται η κριτική μου, από τη διδασκαλία του Κονδύλη) δεν σημαίνει ολοσχερής απουσία δέσμευσης. Η δέσμευση μπορεί να είναι αδύναμη ή ισχυρή· μπορεί να αφήνει περιθώρια ευχέρειας, τα οποία να κλιμακώνονται από μεγάλα σε μικρά· ενδέχεται όμως να φθάνει και σε σχεδόν πλήρη προσδιορισμό. Όπως όμως κι αν είναι, όποιος επιθετικός προσδιορισμός να της αρμόζει, παραμένει δέσμευση.

Από την άλλη (κι εδώ βρίσκεται η άλλη όψη της διαφοράς που με χωρίζει από τη διδασκαλία του Κονδύλη), ακόμη κι αν η δέσμευση είναι ανάρια και αφήνει περιθώρια ευχέρειας, υπάρχει κάτι στο οποίο η τελική κρίση μπορεί να στηριχθεί. Η τελική κρίση δεν είναι αυθαίρετη: όχι απλώς συνηγορεί υπέρ της ένας λόγος, αλλά ο λόγος αυτός επιβάλλει την υποχρέωση ο αυτουργός να προβεί σε αυτήν. Ή αλλιώς, ο δικαστής αυτουργός δεσμεύεται να προβεί σε αυτήν, να λάβει μιαν απόφαση με αυτό –κι όχι διαφορετικό– περιεχόμενο.

Εν συνόψει: εκεί όπου ο Κονδύλης βλέπει δρακόντειο προσδιορισμό και αδήριτη δέσμευση από τη μία, απροσδιοριστία και ριζικές αποφάσεις από την άλλη, ίσως είναι πίο ενδιαφέρον να δούμε μια ευρεία ποικιλία δεσμεύσεων, πότε ισχυρών και πότε αδύναμων, άλλοτε επιτακτικών και άλλοτε χαλαρών. Παρέθεσα δύο λόγους υπέρ μιας τέτοιας προσέγγισης. Χωρίς να θέλω να βάλω τελεία στην τόσο ενδιαφέρουσα αυτή συζήτηση,

ας προσθέσω μία ακόμη σκέψη. Προηγουμένως υποστήριξα ότι η προσέγγισή μου έχει το πλεονέκτημα ότι αποδίδει τη συνεχή έκθεσή μας σε παρόμοιες πρακτικές συνθήκες και σε διλήμματα επί του πρακτέου. Μπορώ όμως να ισχυρισθώ κάτι επιπλέον: ότι συλλαμβάνει σε όλο της το εύρος την τραγικότητα ορισμένων τέτοιων διλημμάτων. Μόνο ορισμένες από παρόμοιες πρακτικές συνθήκες είναι τραγικές, όχι όλες. Ο λόγος; Όχι τόσο ότι πρόκειται για πολύ σοβαρά ζητήματα, όσο ότι ο χειρισμός τους υπερβαίνει τις δυνάμεις ενός κανονικού ανθρώπου -ότι αυτό κι αν σημαίνει- και του προσδίδει την ιδιότητα του τραγικού ήρωα. Η τραγικότητα όμως αυτών των συνθηκών προβάλλει σε αντίστιξη με τις συνήθεις πρακτικές συνθήκες, στις οποίες εμπλεκόμαστε όλοι ως αυτουργοί και τις οποίες αντιμετωπίζουμε λαμβάνοντας αποφάσεις δυνάμενες να στηριχθούν σε λόγους – κι όχι αποφάσεις μη δεκτικές δέσμευσης από λόγους.⁴

Μια τελευταία παρατήρηση: αναφέρθηκα σε λόγους που δεσμεύουν κατά περιεχόμενο την απόφαση του δικαστή δίχως να προσδιορίσω, πάρεξ αρνητικά, το ποιόν των λόγων αυτών. Δεν θα επεκταθώ στο σημείο αυτό, αρκούμεαι όμως να υπενθυμίσω ότι η αδυναμία του θετικού δικαίου να στηρίξει τη θεμελίωση της δικανικής κρίσης δείχνει ότι τέτοιοι λόγοι δεν αντλούνται μόνο από το θετικό δίκαιο – αν τούτο νοηθεί ως το προϊόν ενός εμπειρικού γεγονότος, του γεγονότος της θέσπισης του συντάγματος ή του νόμου. Συνεπώς, μαζί με τον Κονδύλη, φαίνεται να αποδείχθηκε προβληματική και η αντίληψη κατά της οποίας αυτός στρέφεται, η αντίληψη της κρατούσας θεωρίας περί κράτους δικαίου.

5. Περαιτέρω, είδαμε ότι ο Κονδύλης υποστηρίζει ότι υπό την ουδετερότητα της μορφής λανθάνει μια σειρά ανθρωπολογικών ιδιοτήτων, που αποκρυσταλλώνονται στον έλλογο και επιδεικνύοντα ανοχή απέναντι στους συνανθρώπους του άνθρωπο. Εδώ αξίζει να παρατηρηθεί ότι αγγίζουμε ένα από τα πιο δυσπρόσιτα κεφάλαια της πολιτικής φιλοσοφίας, το ηθικό κύρος της έννοιας του ορθού. Κατ' ουσίαν η υποψία που θέτει σε κίνηση την άποψη του Κονδύλη είναι ότι πίσω από την επίκληση της απρόσμεκτης από άλλα, αξιακά ή εμπειρικά, στοιχεία κανονιστικότητα του δέοντος ελλοχεύουν οι εμπειρικά προσδιορισμένες αντιλήψεις του ιδίου του κρίνοντος· κι ότι η επίκληση μιας τέτοιας κανονιστικότητας κρύβει μια αυταπάτη ή, ακόμη χειρότερα, μια απάτη.

Στην υποψία αυτή θα απαντήσω εστιάζοντας όχι ειδικά στον δικαστή αλλά στο κράτος δικαίου εν όλω. Στο σημείο αυτό μου φαίνεται χρήσιμη, σε πρώτο χρόνο, μια ιστορική αναδρομή: δυο μόλις δεκαετίες πριν ένας πολύ βαθύς κι έγκυρος πολιτικός φιλόσοφος, ο George Sher, υποστήριξε ότι η έννομη τάξη των ΗΠΑ, σε πείσμα όσων διακηρύσσουν την ουδετερότητα του δικαίου απέναντι σε τρόπους ζωής (όπως παραδειγματικά εκφράζεται μέσω π.χ. της θρησκευτικής ελευθερίας), ευνοεί έναν συγκεκριμένο τρόπο ζωής στο πεδίο των σχέσεων οικειότητας, τον έγγαμο βίο.⁵ Σήμερα το σύμφωνο συμβίωσης, που έχει υιοθετηθεί σε τόσες δυτικές έννομες τάξεις, τον έχει διαψεύσει: ένα τέτοιο σύμφωνο είναι δυνατό και στην πράξη πολύ συχνό μεταξύ ατόμων του ίδιου φύλου, σε πολλές χώρες μεταξύ αδελφών κοκ. Με άλλα λόγια: ευδιάκριτη είναι η τάση του κράτους να αποσυνδεθεί από τη συγκεκριμένη αντίληψη περί του αγαθού τρόπου ζωής και να στηρίζεται σε αρχές που επιτάσσουν τον σεβασμό όλων των τρόπων ζωής. Η αναφορά στον Sher είναι διδακτική: μια εν τοις πράγμασιν αποδεκτή αντίληψη περί αγαθού τρόπου ζωής εκτοπίστηκε, τουλάχιστον *de lege data*, από μια αντίληψη που προτάσσει τις υποχρεώσεις έναντι του άλλου ως έλλογου κι άρα ικανού να επιλέξει τον τρόπο ζωής του όντος.

Ο υποστηρικτής της θεωρίας του Κονδύλη μπορεί όμως να μην εγκαταλείψει τη μάχη. Μπορεί να υποστηρίξει ότι το εναντίον του επιχείρημα δεν παύει να έχει μια εμπειρική διάσταση: κι αυτό είναι παράδοξο για μια διδασκαλία που είναι ιδιαίτερα δύσπιστη απέναντι σε τέτοια επιχειρήματα. Αν μη τι άλλο, είναι ασυνεπές, από τη μία, να ανεμίζεις το λάβαρο του καθαρού από μη θεμελιώσιμα στοιχεία, όπως είναι οι κρατούσες περί αγαθού αντιλήψεις, δέοντος και, από την άλλη, να επικαλείσαι την ιστορική εξέλιξη των δυτικών κοινωνιών ή, ακόμη χειρότερα, ορισμένων από αυτές. Κι αν οι κοινωνίες –θα επέμενε– αυτές σφάλουν;

Το αντεπιχείρημα αυτό είναι ισχυρό (παρότι η διάψευση της διαπίστωσης του Sher έχει αξία γιατί φέρνει στην επιφάνεια την έλλειψη συνοχής του δικού του επιχειρήματος, το οποίο δίνει σημασία στην εμπειρική πραγματικότητα και τις εν τοις πράγμασιν αποδεκτές περί αγαθού αντιλήψεις). Και μας επιτρέπει να πάμε ακόμη πιο βαθιά, σε ένα επιχείρημα που υπερβαίνει την ιστορική εμπειρία. Η υποψία που προβάλλει πίσω από την κριτική του Κονδύλη, είναι μήπως υπό την περι-

αγαθού ουδετερότητα του κράτους δικαίου κάνει την εμφάνισή του ένας συγκεκριμένος τρόπος ζωής, που βασίζεται σε ένα πλέγμα αξιών. Ευσταθεί αυτή η υποψία;

Ας πάρουμε τις περιπτώσεις ενός ζηλωτή χριστιανού ορθοδόξου, που, παρότι θεωρεί τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του μουσουλμάνου γείτονά του σφαλερές κι αμαρτωλές, σέβεται τη θρησκευτική ελευθερία του, κι ενός ζηλωτή χριστιανού ορθοδόξου, που δεν τις σέβεται. Ο πρώτος είναι μεν φανατικός αλλά λατρεύει τον Θεό αναγνωρίζοντας ότι σε παρόμοια πρακτική επιτρέπεται να προβεί ο καθένας: αναγνωρίζει δηλαδή ότι το δικαίωμά του φθάνει μέχρι εκεί όπου φθάνουν τα δικαιώματα των άλλων, συμπεριλαμβανομένου του γείτονά του. Ο δεύτερος είναι φανατικός και λατρεύει τον Θεό χωρίς να αναγνωρίζει ότι σε παρόμοια πρακτική επιτρέπεται να προβεί ο καθένας, συμπεριλαμβανομένου του γείτονά του. Οι δύο αυτοί ζηλωτές δεν διαφέρουν ως προς τον τρόπο ζωής τους. Κι οι δύο είναι επιμελείς στην εκπλήρωση των λατρευτικών υποχρεώσεών τους, προσεύχονται και νηστεύουν με παρόμοιο τρόπο, απαγορεύουν στις κόρες τους να βγαίνουν τα βράδυα ή να έχουν προγαμιαίες σχέσεις, αποστρέφονται τους μουσουλμάνους κλπ. Διαφέρουν όμως σε κάτι ουσιώδες: μόνο ο πρώτος αναγνωρίζει ότι έχει την υποχρέωση να σέβεται τη θρησκευτική ελευθερία των άλλων. Αυτό δεν είναι ανάγκη να αλλοιώσει την πίστη του ή να μετριάσει την άπωση που νοιώθει προς τον μουσουλμάνο γείτονά του. Παρόλα αυτά δεσμεύεται από την υποχρέωση αυτή, η οποία είναι εξωτερική προς την πίστη του· τηρώντας δε την υποχρέωση αυτή, όση αποστροφή κι αν νοιώθει προς τον γείτονά του, αποφεύγει κάθε εκδήλωση αυτής που τον πλήττει. Δεν βιαιοπραγεί σε βάρος του, δεν τον βρίζει ούτε τον προσβάλλει. Είναι σαν ο τρόπος ζωής του να έχει διευρυνθεί με μια ή, καλύτερα, μία υποχρέωση· ή, ακόμη καλύτερα, σαν να έχει προσαρτηθεί στον τρόπο ζωής του μία υποχρέωση. Η υποχρέωση αυτή απορρέει από την αρχή του σεβασμού της θρησκευτικής ελευθερίας του άλλου· δεν απορρέει από έναν τρόπο ζωής.

Το παράδειγμα αυτό μπορεί να γενικευθεί. Το ίδιο συμβαίνει και με τα άλλα θεμελιώδη δικαιώματα, από το δικαίωμα του συνέρχεσθαι ή το δικαίωμα στην υγεία μέχρι το δικαίωμα του εκλέγειν. Όλα αυτά τα δικαιώματα έχουν χώρο για πολλούς τρόπους άσκησης τους, που στηρίζονται σε διαφορετικούς τρόπους ζωής και ετερογενή πλέγματα αξιών:

και ο κομμουνιστής κι ο συντηρητικός μπορούν να διαδηλώσουν· κι ο υποστηρικτής της ομοιοπαθητικής κι ο υπέρμαχος της παραδοσιακής ιατρικής έχουν αξίωση από το κράτος να τους χορηγεί κάποια φάρμακα δωρεάν· ο ακροδεξιός, ο σοσιαλιστής, ο μαοϊκός κι ο αναρχικός συμμετέχουν στην εκλογική διαδικασία ή απέχουν από αυτήν.

Τί απαιτείται από τον δικαστή εκ μέρους όσων θεωρούν, αντίθετα από τον Κονδύλη, ότι η ουδετερότητα του κράτους έναντι των περί αγαθού αντιλήψεων δεν είναι φενάκη; Ο δικαστής που εφαρμόζει τις αρχές του κράτους δικαίου, αρκεί, κατ' ελάχιστον, να συμπεριφέρεται με παρόμοιο τρόπο με τον τρόπο με τον οποίο συμπεριφέρεται ο ζηλωτής χριστιανός ορθόδοξος που, παρότι θεωρεί τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του μουσουλμάνου γείτονά του σφαλερές κι αμαρτωλές, σέβεται τη θρησκευτική ελευθερία του. Ένας τέτοιος δικαστής δεν αποκλείεται να ζεί έντονες σύγκρουσεις ανάμεσα στην, κάπως ασταθή, συνείδησή του και τις επιταγές του δικαίου, ανάμεσα στην αντίληψή του περί αγαθού και την αντίληψη περί ορθού, που θεμελιώνει τους θεσμούς της έννομής μας τάξης. Ή και να ενδίδει στην πίεση της συνείδησής του – με συνέπεια νομικά ελαττωματικές κρίσεις. Κατ' αρχήν όμως, εφόσον είναι δικαστής, οφείλει να υπακούει στις επιταγές του δικαίου και τις υποχρεώσεις που απορρέουν από την προαναφερθείσα αντίληψη περί ορθού. Και το ότι καλείται να αντιμετωπίσει τέτοιες συγκρούσεις είναι ένδειξη της κανονιστικής ακτινοβολίας μιας αρχής, που, υπό το σχήμα του Κονδύλη, δεν αντέχει στην κριτική εξέταση.

Μια τελευταία παρατήρηση (παρόμοια με εκείνη της προηγούμενης παραγράφου): υποστήριξα την ουδετερότητα του δικαίου και της δικανικής κρίσης απέναντι σε αντιλήψεις περί αγαθού. Η ουδετερότητα αυτή δεν εκτείνεται στην ηθική ως όλο, αλλά σε μια υποκατηγορία ηθικών ζητημάτων. Αυτό είναι φανερό: η διάκριση μεταξύ των δύο στάσεων απέναντι στον άλλον δεν είναι αυθαίρετη αλλά προϋποθέτει την αρχή του σεβασμού του άλλου, μια ηθικοπολιτική αρχή. Το κράτος δικαίου, που σέβεται τα δικαιώματα, στηρίζεται σε μια ηθικοπολιτική αρχή, μια αρχή που όμως δεν αγγίζει ζητήματα αγαθού. Με δύο λόγια: μαζί με τη θέση του Κονδύλη φαίνεται να έχει κλονισθεί και η αντίληψη που νοεί την ουδετερότητα του κράτους και του δικαστή απέναντι π.χ. σε θρησκευτικές πεποιθήσεις ως ουδετερότητα απέναντι στην ηθική στο σύνολό της.

6. Το τελευταίο σημείο κριτικής του Κονδύλη στην κρατούσα θεωρία του κράτους δικαίου ήταν ότι η αρμοδιότητα του λαμβάνειν αποφάσεις είναι ολόκληρη και αμέριστη, αυτό δε επιβεβαιώνει τη θεώρηση του κυρίαρχου, που λαμβάνει τη θεμελιώδη απόφαση, ως εκείνου που ορίζει πότε ισχύει η ομαλή συνθήκη και πότε αρχίζει η έκτακτη ανάγκη.

Ο ισχυρισμός αυτός μπορεί να αναλυθεί σε δύο μέρη σε όση έκταση θέλει αφενός μεν την ισχύ του δικαίου να εξαρτάται από τη θεμελιώδη απόφαση του κυρίαρχου κι αφετέρου την απόφαση αυτή να καλύπτει την ισχύ του δικαίου υπό κανονικές συνθήκες αλλά και την αναστολή της ισχύος του υπό συνθήκες έκτακτης ανάγκης. Θα περιορισθώ στην αντίκρουση του πρώτου μέρους αφού αρκεσθώ σε λίγα λόγια για το δεύτερο. Η άποψη ότι το δίκαιο ισχύει μόνο υπό κανονικές συνθήκες, είναι παράδοξη. Όχι μόνο γιατί στηρίζεται σε μια προβληματική διάκριση, τη διάκριση ομαλών και εκτάκτων περιστάσεων, αλλά κυρίως γιατί αγνοεί την ιδιαιτερότητα του δικαίου υπό το πρίσμα της αρχής του κράτους δικαίου: το δίκαιο δεν παύει να ισχύει όταν συντρέχουν έκτακτες περιστάσεις. Τούτο καθιστά φανερό η ισχύς κάποιων θεμελιωδών διατάξεων ακόμη κι υπό συνθήκες βαθειών κρίσεων ή ακόμη και πολέμου. Τα βασανιστήρια π.χ. απαγορεύονται σε αμφότερες τις περιπτώσεις. Αλλά και το Σύνταγμα προβλέπει την έκδοση πράξεων νομοθετικού περιεχομένου σε ορισμένες έκτακτες περιστάσεις. Εκείνο που μένει απρόβλεπτο είναι το ενδεχόμενο να ισχύει ένας κανόνας, σύμφωνα με τον οποίον υπό συγκεκριμένες περιστάσεις επιτρέπονται τα βασανιστήρια· θα μπορούσε όμως βάσιμα, νομίζω, να υποστηριχθεί ότι ένας τέτοιος κανόνας δεν μπορεί, για ηθικοπολιτικούς κι εν ταυτώ δικαϊκούς λόγους, να θεωρηθεί κανόνας δικαίου.⁶ Κατά συνέπειαν, αυτό το ενδεχόμενο δεν απαντά σε μια έκτακτη ανάγκη· η έκτακτη ανάγκη εξακολουθεί να αντιμετωπίζεται με τους όρους του δικαίου.

Για να στραφώ όμως στο πρώτο μέρος του ισχυρισμού του Κονδύλη: η ισχύς του δικαίου δεν εξαρτάται από μια θεμελιώδη απόφαση, μέρος της οποίας είναι μια απόφαση που ορίζει πότε ισχύει και πότε παύει να ισχύει, προσωρινά ή οριστικά, το δίκαιο. Κάτι τέτοιο έρχεται σε ευθεία σύγκρουση με την αντίληψη που έχουμε για το δίκαιο, ακριβέστερα δε με την κατηγορικότητα των επιταγών του. Το δίκαιο ισχύει - τελεία. Δεν ισχύει εάν και σε όση έκταση συντρέχει ο όρος της θεμελιώδους από-

φασης να ισχύει υπό κανονικές προϋποθέσεις και να παύει να ισχύει υπό έκτακτες ανάγκες. Η ισχύς του δεν εξαρτάται από την επέλευση ενός συμβάντος, η οποία, σαν να προκαλείτο μια συνέπεια, οδηγεί στην ισχύ του. Από την άποψη αυτή, ο Κέλσεν είχε δίκιο: η εξάρτηση της ισχύος του δικαίου από ένα γεγονός, όπως π.χ. το γεγονός της θεμελιώδους απόφασης, θα σήμαινε ότι με κάποιον τρόπο ένα δέον, η δεσμευτικότητα του δικαίου, θα βασιζόταν σε ένα είναι, το γεγονός της θεμελιώδους απόφασης.

Είναι φανερό ότι ο Κονδύλης διαφωνεί με αυτή την άποψη: η περιγραφική θεωρία της απόφασης δεν αναγνωρίζει τη ριζική διάκριση είναι και δέοντος. Ωστόσο η αιχμή του αντεπιχειρήματός μου δεν είναι αυτή. Το αδύνατο σημείο της άποψής του –υποστηρίζω– είναι η θεώρηση των δικαϊκών ρυθμίσεων ως υποθετικών. Σε ένα πρόσφατο βιβλίο του ο R. Jay Wallace επισημαίνει ότι η ηθική δεν εξαντλείται στην παράθεση λόγων που συνηγορούν υπέρ μιας πράξης, αλλά στη διατύπωση αμέσως δεσμευτικών επιταγών.⁷ Αν η άποψη αυτή ξενίζει όσους δεν συντάσσονται με την καντιανή ηθική, σίγουρα δεν εκπλήσσει εμάς τους νομικούς ως προς το δίκαιο. Οι νομικοί γνωρίζουμε ότι υποκειμέθα στις επιταγές του δικαίου, το οποίο μας δεσμεύει διότι συνίσταται στη ρύθμιση των πράξεών μας. Με άλλα λόγια, η δεσμευτικότητα του δικαίου ή, αλλιώς, η αξίωση που έχει από εμάς να συμμορφωνόμαστε με τις επιταγές του, είναι ιδίον του δικαίου. Η δε δεσμευτικότητα αυτή έχει συγκεκριμένη μορφή: είτε επιτάσσοντας είτε απαγορεύοντας είτε επιτρέποντας, το δίκαιο ορίζει τί πρέπει να κάνουμε, δεν συναρτά δε τις υποχρεώσεις στις οποίες υποκειμέθα με καμμία, εμπειρική ή άλλη, υπόθεση. Όταν π.χ. το Σύνταγμα ορίζει ότι οι Έλληνες είναι ίσοι επιβάλλει στην πολιτεία την υποχρέωση να μας αντιμετωπίζει ως ισότιμα άτομα. Η αρχή αυτή θα διαστρεβλωνόταν εάν λάμβανε υποθετική μορφή.

Εν τούτοις δεν είναι βέβαιο ότι ο Κονδύλης θα εκάμπετο από το επιχείρημα αυτό. Θα είχε, για παράδειγμα, να αντιτάξει ότι, παρά την αναντίρρητη υλικότητά του, το δίκαιο ως κανονιστικό σύστημα επιτελεί ιδεολογική λειτουργία. Το επιχείρημα όμως αυτό είναι προβληματικό διότι προσκρούει, κι αυτό, στην αυτοσυνειδησία μας: δεν νομίζουμε, εν πάση ειλικρινεία, ότι υποκειμέθα στις επιταγές του δικαίου· υποκειμέθα σε αυτές. Επικουρικά: έστω ότι απλώς νομίζουμε πως οφείλουμε να

συμμορφωθούμε με το δίκαιο. Το ερώτημα που προκύπτει είναι γιατί νομίζουμε ότι οφείλουμε να συμμορφωθούμε με το συγκεκριμένο κανονιστικό σύστημα κι όχι με κάποιο άλλο (π.χ. με την κοινωνική ηθική ή τα συναλλακτικά ήθη). Και εκείνος που έχει το βάρος της θεμελίωσης αυτού του ισχυρισμού είναι όποιος προβαίνει σε αυτόν.

Μια τελευταία παρατήρηση (παρόμοια με εκείνη των προηγούμενων παραγράφων): υποστήριξα ότι το πότε συντρέχουν περιστάσεις έκτακτης ανάγκης δεν ορίζεται αυτοβούλως από τον κυρίαρχο, αλλά αντίθετα ρυθμίζεται με βάση δικαϊκές και εν ταυτώ ηθικοπολιτικές αρχές. Όχι μόνο ο κυρίαρχος αλλά ούτε ο νομοθέτης, συντακτικός ή κοινός, διαθέτει επί του ζητήματος αυτού πλήρη διαπλαστική εξουσία· όλοι τους, αντίθετα, υπόκεινται σε τέτοιες αρχές. Αυτό δε έχει επιπτώσεις και στη δικανική κρίση, η οποία δεν είναι εγγενώς εκτεθειμένη στο ενδεχόμενο να ανασταλεί για λόγους αντίθετους με τις θεμελιώδεις ηθικοπολιτικές αρχές. Υπό την έννοια αυτή, μαζί με τη θέση του Κονδύλη φαίνεται να έχει δεχθεί σοβαρό πλήγμα η αντίληψη που θέλει το δίκαιο να μην έχει εγγενή σχέση με την ηθική ή, καλύτερα, με ορισμένες θεμελιώδεις ηθικοπολιτικές αρχές.

Αντί επιλόγου

Δεν νομίζω ότι χρειάζεται να υπογραμμισθεί η κριτική λειτουργία που μπορεί να επιτελέσει η ανάδειξη του στοιχείου της απόφασης στη δικαιοδοτική πράξη. Το ότι, σε πείσμα της αυταπάτης των εμπειρικών επιστημών, της αυτάρκειας της επιστήμης του δικαίου και της αυτοπεποίθησης της λογικής, κάθε δικανική κρίση εμπεριέχει μια απόφαση αποτελεί έντονη υπόμνηση της επενέργειας διαφόρων παραγόντων επί της κρίσης αυτής. Στο σημείο αυτό η θεωρία της απόφασης φαίνεται ιδιαίτερα θελκτική επιφορτιζόμενη όμως με μια αποστολή που ο Κονδύλης αντιμετωπίζει με αμφιθυμία αλλά και ακρίβεια: αν, από τη μία, η περιγραφική θεωρία της απόφασης «δεν γνωρίζει ούτε και δέχεται κάποιες αξίες, για την επιβολή ή την υπεράσπιση των οποίων θα στρατευόταν» (ΙΑ 210), από την άλλη, επιζητεί «μιαν ανάλυση της ανθρώπινης ζωής που θα μπορούσε να δείξει πώς διαμορφώνονται

τέτοιες (scil. αξιολογικές) έννοιες και πώς λειτουργούν συγκεκριμένα» (ΙΑ 212). Δεν θα δίσταζα να χαρακτηρίσω κριτική αυτή τη λειτουργία. Δεν θέλω να αναλύσω άλλο τη στάση του Κονδύλη, μπορώ όμως να κατανοήσω, τουλάχιστον εν μέρει, τη θέληση που ασκεί η σκέψη του στις πιο ριζοσπαστικές εκδοχές της πολιτικής φιλοσοφίας.

Η τελευταία αναζητεί, στο πλάι του Κονδύλη, ορμώμενη από μια όχι άστοχη καχυποψία απέναντι στις ποικίλες αξίες, τους παράγοντες που διαμορφώνουν τη δικαστική κρίση. Στο σημείο όμως αυτό γεννώνται δύο απορίες, που μάλιστα συνδέονται μεταξύ τους. Η πρώτη: δεν μπορώ να κατανοήσω πώς συγκροτείται η οπτική γωνία από την οποία είναι δυνατή η κριτική εξέταση, στην οποία οι εκδοχές αυτές είναι αφιερωμένες. Το ερώτημα που μένει αναπάντητο είναι ως προς τί και σε ποιά έκταση υπολείπεται μια πρακτική που τίθεται στο κριτικό μικροσκόπιο. Η δεύτερη απορία είναι η εξής: αδυνατώ να αντιληφθώ πώς η οπτική αυτή γωνία δεν έχει κανονιστικό υπόβαθρο· αν πάλι έχει, αδυνατώ να αντιληφθώ γιατί αγνοείται το ειδικό βάρος όχι των αιτιών που εξηγούν τη δικαστική κρίση αλλά των λόγων που τη δικαιολογούν. Οι απορίες αυτές, με την πρώτη να επερωτά την κριτικότητα της ριζοσπαστικής πολιτικής φιλοσοφίας, τη δεύτερη τις γνωσιοθεωρητικές της προϋποθέσεις, δεν απευθύνονται πλέον στον συγγραφέα του *Ισχύς και απόφαση*. Η έμπνευση όμως που αντλεί η ριζοσπαστική πολιτική φιλοσοφία από τη σκέψη του Παναγιώτη Κονδύλη, σε συνδυασμό με τις δυσκολίες στις οποίες, παρά την προκλητικότητα και το βάθος της, η σκέψη αυτή περιπλέκεται, δείχνουν πιο καθαρά την κατεύθυνση που μένει να ακολουθήσουμε.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Θα αποφύγω οιαδήποτε συσχέτιση της θεωρίας της απόφασης του Κονδύλη με τη μεθοδολογική διδασκαλία του Καρλ Σμιτ, στην οποία αξίζει αυτοτελής μελέτη.
2. Οι παραπομπές εντός του κειμένου στα δύο βασικά κείμενα του Κονδύλη που επικαλούμαι, το *Ισχύς και απόφαση*. *Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το*

πρόβλημα των αξιών (Αθήνα: Στιγμή, 1991) και το «Επιλεγόμενα» στην Πολιτική Θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας του Καρλ Σμιτ (σε μετάφραση και με σχόλια και επιλεγόμενα από τον Παναγιώτη Κονδύλη), Κουκκίδα, Αθήνα 2016), γίνονται ως ΙΑ και ΕΠΘ αντίστοιχα.

3. Αξίζει να υπογραμμισθεί ότι εδώ, όπως και σε αρκετά άλλα σημεία, ο Κονδύλης παίρνει αποστάσεις από τον Σμιτ. Εκείνο που ο τελευταίος, στην προσπάθειά του να επανοριοθετήσει το πεδίο της επιστήμης του δικαίου, παραβλέπει είναι ότι το δίκαιο εξ ορισμού δεν είναι σε θέση να ορίσει πότε αναστέλλεται η ισχύς: «[κ]αμμία νομική επιστήμη δεν μπορεί να εξηγήσει γιατί και πώς διαμορφώθηκαν οι θεμελιώδεις διατάξεις ενός συντάγματος» (ΕΠΘ 134).
4. Πρβλ. και ΕΠΘ 174.
5. G. Sher, *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, σσ. 199 επ.
6. Πρβλ. ΕΠΘ 165 επ. για τη διαφορά που χωρίζει τον Κονδύλη από τον Σμιτ.
7. *The Moral Nexus*, Princeton University Press, Princeton 2019, *passim*.

Η φιλία: Από τον Αριστοτέλη στον Κονδύλη

Πρόλογος

Στην παρούσα εισήγηση επιλέξαμε να σχολιάσουμε τον τρόπο με τον οποίο αντιμετώπισε ο Παναγιώτης Κονδύλης μιαν έννοια σημαντική και για τον ανθρώπινο βίο αλλά και για τις κοινωνικές και ανθρωπολογικές επιστήμες, την έννοια της φιλίας. Θεωρώ τη φιλία –λόγω του ότι συνδέεται, αφενός, με οντολογικά δεδομένα όπως ο άνθρωπος και η κοινωνική σχέση και, αφετέρου, με την ηθική και τον κόσμο των αξιών– έννοια κλειδί για την κατανόηση της κονδύλειας κοσμοαντίληψης.

Παρότι για τον Κονδύλη η φιλία δεν αποτέλεσε ποτέ αντικείμενο αποκλειστικής πραγμάτευσης, εν τούτοις οι συχνές αναφορές του σε αυτήν είναι αποκαλυπτικές της τοποθέτησής του ως προς την ιδιοσυστασία του ανθρώπου. Αυτή η τοποθέτηση καθίσταται εμφαντικότερη εφόσον αντιπαρατεθεί με τις αντίστοιχες θέσεις του Αριστοτέλη, ενός στοχαστή για τον οποίο η φιλία ανήχθη σε ιδιαίτερο θέμα έρευνας οι δε θέσεις του αποτέλεσαν ανά τους αιώνες αντικείμενο αναφοράς κάθε σχετικού προβληματισμού. Σκοπός είναι μέσα από την αντιπαραβολή των θέσεων για τη φιλία των δύο Ελλήνων στοχαστών, ο ακροατής ή αναγνώστης να συλλάβει την προοπτική που ανοίγουν οι δύο διαφορετικές θεωρήσεις της φιλίας στην ανθρωπινή σκέψη και δράση.

1. Οντολογία και φιλία στον Αριστοτέλη

Για να εξετάσουμε την οντολογική θεμελίωση της φιλίας στον Αριστοτέλη, είμαστε υποχρεωμένοι να προσεγγίσουμε, έστω και ακροθιγώς, τις οντολογικές του αφετηρίες για τον άνθρωπο. Ο Αριστοτέλης, ακολουθώντας μιαν κατά το δυνατόν αντικειμενική, επιστημονική μέθοδο περι-

γραφής του κόσμου, εφαρμόζει και στον άνθρωπο τη βασική του διάκριση ανάμεσα σε ύλη και μορφή ή είδος. Κάθε όν εμφανίζεται ως *ουσία*, ως *τόδε τι*, ερχόμενο στην παρουσία αφ' ης στιγμής μια άμορφη ύλη γίνεται ο φυσικός αποδέκτης μιας ενέργειας –μορφής ή είδους– η οποία επενεργεί επάνω της, τη μορφοποιεί και την αναδεικνύει σε οντότητα, προσδιορίζοντας ταυτόχρονα και τον προορισμό της. Με άλλα λόγια, της προσδίδει μian εσωτερική εντολή: να εκπληρώσει τον έμφυτο, εσωτερικό της σκοπό, ή, στην αριστοτελική γλώσσα, την εντελέχειά της. Η αυτοτελείωση της μορφής, ήτοι η πραγμάτωση του εσωτερικού σκοπού, σηματοδοτεί την άφιξη της οντότητας στο κατ' ιδίαν αγαθό. Υπ' αυτήν την έννοια, το αγαθό σημαίνει την εκπλήρωση της αποστολής της κάθε οντότητας. Έτσι, δεν υπάρχουν, όπως στη σύγχρονη σκέψη, οι αξίες ως κανονιστικά μεγέθη που προστίθενται σε ένα όν, μιας και το αγαθό είναι εξ αρχής δεδομένο στην εντελέχεια του όντος.

Ο Αριστοτέλης εφαρμόζει και στον άνθρωπο τη θεωρία του για διάκριση ύλης – μορφής. Βασιζόμενος σε εμπειρικά, βιολογικά δεδομένα, θεωρεί την ψυχή ενέργεια που δίνει στο σώμα τη μορφή του. Η ενέργεια της ψυχής περιλαμβάνει δυνάμεις, ή υπο-ενέργειες, ορισμένες εκ των οποίων συναντώνται σε κάθε έμβιο οργανισμό, ενώ ορισμένες άλλες μόνο στον άνθρωπο (ενδεικτικά, το θρεπτικό, το ορεκτικό, το αισθητικό, το κινητικό και το διανοητικό). Η κατ' εξοχήν δύναμη η οποία συναντάται μόνο στον άνθρωπο και τον καθιστά όν λόγον έχον, είναι η διανοητική δύναμη, η απορρέουσα από τον νου.

Δίνοντας ο Αριστοτέλης στην ψυχή βιολογικό υπόστρωμα, βρέθηκε μπροστά στο δίλημμα να προσδιορίσει το ανθρώπινο αγαθό. Παρότι ο φιλόσοφος μιλά για τα καθέκαστα της συγκυρίας εντός της οποίας αναπτύσσεται η ανθρώπινη δράση που κατευθύνει προς το ίδιο συμφέρον τον κάθε άνθρωπο, εν τούτοις, το συμφέρον του είδους, ήτοι το αγαθό ή η εντελέχεια αυτού, δεν μπορεί να είναι το ιδιαίτερο για τον καθένα, αλλά αυτό που βρίσκεται σε συμφωνία με το ειδοποιό χαρακτηριστικό του ανθρώπου, κι αυτό είναι ο λόγος, ήτοι, ο νους του. Άρα και το αγαθό πρέπει να βρίσκεται σε συνάφεια με τον νου, να είναι δηλαδή πνευματικό και όχι απλώς βιολογικό, προκειμένου ο άνθρωπος και μάλιστα ο πολίτης, να διαμορφώνει αγαθό χαρακτήρα αποβλέποντας στο καλό της πόλης. Η λύση που έδωσε στηρίζεται εν μέρει στη βιολογική καταγωγή

του ανθρώπου αλλά και σε μιαν άλλη, θεία ιδιότητα, η οποία οδηγεί τον ανθρώπινο νου σε επαφή με τον συμπαντικό νου, με άλλα λόγια, με τον Θεό. Στο *Μετά τα Φυσικά* (βιβλίο Λ) θα υποστηρίξει πως το αγαθό συνδέεται με το «Κινούν Ακίνητο ως όρεκτόν και έρώμενον, ως νόησιν νοήσεως, ως ζώντα, ευτυχή και πλήρως αυτάρκη θεόν» (1072a21 κ.ε.). Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Αριστοτέλης απομακρύνεται από την περιγραφική, αντικειμενική μέθοδο και ακολουθεί την κανονιστική, εισερχόμενος στη σφαίρα της ηθικής και της μεταφυσικής.

Επιχειρώντας δια του νου να συνδυάσει βιολογική και θεία ουσία, ο Αριστοτέλης διαχωρίζει τον νου σε δύο μέρη, το ποιητικό και το παθητικό, κάθε ένα προορισμένο να τελεί μιαν ιδιαίτερη λειτουργία. Η λειτουργία του παθητικού νου συνίσταται σε πρακτικο-υλική παρέμβαση πάνω στις αισθητικές αντιλήψεις και ορεκτικές δυνάμεις του ανθρώπου, ούτως ώστε να τις ελέγχει και κατευθύνει προς έργα και σκοπούς ωφέλιμα και ευχάριστα για τον ίδιον. Αυτό το μέρος του νου είναι δυνάμει έτοιμο να διανοηθεί, κινητοποιείται όμως, γίνεται δηλαδή ενεργό, με την παρέμβαση επί αυτού του ποιητικού νου. Ο ποιητικός νους δεν είναι δυνάμει ενεργός, παρά βρίσκεται αδιακόπως εν ενεργεία, συνεχώς διανοείται, εμφορούμενος από μιαν έμφυτη στον άνθρωπο πνευματική περιέργεια για την γνώση του κόσμου και είναι αυτός που τον ωθεί προς το ύψιστο αγαθό. Ατενίζοντας ο άνθρωπος με τη δύναμη της σκέψης του τον συμπαντικό νου, κατανοεί την απόλυτη αγαθότητα και ωραιότητα, διαμορφώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο κριτήρια αξιολογήσεως των πράξεών του πέραν των υπαγορευομένων από τη συγκυρία.

Μέσα σε αυτές τις οντολογικο-ανθρωπολογικές προκείμενες, αναπτύσσει ο Αριστοτέλης τις απόψεις του για τη φιλία. Στη *Ρητορική*, αρχικά, θα θεωρήσει τη φιλία –όπως και την εχθρότητα– ως πάθος. Με τη λέξη «πάθος» εννοείται εν προκειμένω μια ψυχική ποιότητα η οποία υπόκειται σε μεταβολή. Η φιλία, ως πάθος, κείται δυνάμει στον παθητικό νου, καθώς πρόκειται για κοινή ανθρώπινη κατάσταση. Ο ενεργός όμως ποιητικός νους, επιδρώντας επί του παθητικού δύναται να ενεργοποιήσει τη φιλία. Αν ο παθητικός νους αφεθεί στις δυνάμεις της όρεξης, η φιλία θα επιδιώξει το ηδύ ή το χρήσιμο, αν όμως τεθεί υπό την επιρροή του ποιητικού νου, τότε θα καταστεί ενέργεια ικανή να ωθήσει τους φίλους προς τον τελικό σκοπό του ανθρώπινου όντος.

Από τη στιγμή που ο Αριστοτέλης αντιμετωπίσει τη φιλία είτε ως μέσον υποκείμενο στη δύναμη της ορέξεως, είτε ως αρετή για την προσέγγιση του αγαθού, δεν του αρκεί η σύνδεσή της με τα ζητήματα της ψυχής και του σώματος. Την ανάγει σε ιδιαίτερο αντικείμενο σπουδής για την ηθική διάπλαση του πολίτη (βλ. *Ηθικά Ευδήμεια*, *Ηθικά Νικομάχεια*).

Ας σημειωθεί, πως τα *Ηθικά Νικομάχεια* γράφονται στην Αθήνα, το διάστημα 335 έως το 323 π.χ., την περίοδο δηλαδή μετά τη συντριβή των Θηβαίων από τους Μακεδόνες και, ουσιαστικά, τον έλεγχο της Αθήνας από τον Αλέξανδρο, έως τον θάνατο του τελευταίου. Ήταν περίοδος μεγάλων αναστατώσεων, όπου οι λαοπλάνοι δημαγωγοί παρέσυραν συνεχώς το αθηναϊκό πλήθος σε άφρονες ενέργειες. Γι' αυτό, μεγάλο μέρος των *Ηθικών Νικομαχείων* για τη φιλία συνδέεται με την πολιτική. Βγάζει, ως εκ τούτου, τον σχολιασμό της φιλίας από το πεδίο της οντολογίας, αφού έχει ήδη δείξει την ανθρωπολογική της καταγωγή, και την τοποθετεί στο πεδίο της ηθικής, αντιμετωπίζοντας τον άλλον ως μέλος μιας κοινωνικής σχέσεως.

Η φιλία συνιστά τον θετικό πόλο της κοινωνικής σχέσης καθώς η εχθρότητα καταλαμβάνει το άλλο άκρο αυτής. Το ενδιαφέρον όμως του Αριστοτέλη επικεντρώνεται στη φιλία διότι αυτή συνιστά αρετή, ικανή να επιτευχθεί με την μάθηση και να γίνει έξις. Παρότι αρετή, αντιμετωπίζεται από τον Αριστοτέλη και ως ενέργεια λαμβάνουσα χώρα άλλοτε στο πεδίο της ποιήσεως, δηλαδή της κατασκευής ή εφαρμογής, χαρακτηριζόμενη διά το ηδύ ή το χρήσιμον φιλία, κι άλλοτε της πράξεως, οπότε έχουμε την δια το αγαθόν ή τελεία φιλία, διότι σε αυτήν την περίπτωση, το ανθρώπινο υποκείμενο, μαζί με τον φίλο του, επιδιώκει την εντελέχεια του είδους του και το προσωπικό του ευ ζην. Εδώ, συναντώνται η αλληλεγγύη ως μέριμνα για τον άλλον, η αμοιβαιότητα, η ηθική ισότητα και η «συμπάθεια» ως συναίσθηση της καταστάσεως του άλλου.

Αρχικά, η μέθοδος του Αριστοτέλη είναι περιγραφική-αντικειμενική, μιας και προσπαθεί κατά το δυνατόν να περιγράψει τα διαφορετικά είδη φιλίας. Ακόμη κι όταν αναφέρεται στην δι' αγαθόν ή τελεία φιλία –εξηγώντας πως αυτή αναπτύσσεται όταν εγώ και άλλος είναι άτομα ενάρετα επιδιώκοντα την αμοιβαία αυτοτελείωσή τους– κινείται στο πεδίο της περιγραφής. Διαλογιζόμενος, όμως, επί της πραγματώσεως της τελείας

φιλίας, εισέρχεται εκ των πραγμάτων στο πεδίο της ηθικής ως πρακτικής φιλοσοφίας. Για παράδειγμα, όταν υποστηρίζει πως τον φίλο τον αγαπάμε «εκείνου ένεκα» και «δι' αυτόν», δηλαδή, για αυτόν τον ίδιον, τότε η αριστοτελική ανάλυση απομακρύνεται από το πεδίο της οντολογίας και της πολιτικής θεωρίας και εισέρχεται σ' ένα κανονιστικό, ηθικό πεδίο καθοδηγητικό της ανθρώπινης πράξης και συμπεριφοράς.

Για πρώτη φορά στην ανθρώπινη σκέψη έχουμε κοινωνιολογική προσέγγιση της ανθρώπινης σχέσης και ανάπτυξη των όρων που θα την καθιστούν ωφέλιμη όχι μόνο για τα άτομα αλλά και για την κοινωνία. Για πρώτη φορά προτείνεται βελτίωση του εαυτού με το βλέμμα του εγώ στραμμένο προς τον άλλον. Εγώ και άλλος, σε αμοιβαία ηθική οικοδόμηση του εαυτού, δύνανται μαζί να φθάσουν στα πεδία της ψυχικής ολοκλήρωσης και της ευδαιμονίας.

2. Οντολογία και φιλία στον Κονδύλη

Ας προσεγγίσουμε, τώρα, την κονδύλεια συλλογιστική. Ο Κονδύλης δεν προβαίνει σε οντολογική αντιμετώπιση του σύμπαντος κόσμου, παρά μόνο του ανθρώπου και της κοινωνίας. Ακολουθώντας την περιγραφική μέθοδο και, κατά συνέπεια, επιμένοντας στην επιστημονική, αντικειμενική κατά το δυνατόν προσέγγιση των πραγμάτων, θέτει στο έργο του *Ισχύς και Απόφαση* ως πρώτη και κινητήρια δύναμη του ανθρώπου την ανάγκη για αυτοσυντήρηση. Η τελευταία είναι υπεύθυνη για την επιδίωξη από τον άνθρωπο θέσεων ισχύος, ώστε το άτομο να εξασφαλίζει την επιβίωση του. Εξαίροντας τη βιολογική φύση του ανθρώπου, προχωρεί εν συνεχεία στην εν κοινωνία διαβίωσή του, παρατηρώντας πως ο κοινωνικός βίος επιτρέπει στον άνθρωπο την ανάπτυξη και αξιοποίηση ορισμένων οργάνων του, όπως του εγκεφάλου, και την ανάδειξη κατ' αυτόν τον τρόπο της ειδοποιού διαφοράς του από τα ζώα, που δεν είναι άλλη από το νόημα. Ο όρος «νόημα» περιέχει κάθε διανοητική ικανότητα και διαδικασία, συμπεριλαμβανομένων των τεχνικών και γλωσσικών δεξιοτήτων του ανθρώπου, με άλλα λόγια, ό,τι εκπορεύεται από το πνεύμα ή από αυτό που ο Αριστοτέλης αποκαλεί νου.

Η κοινωνική φύση του πνεύματος εξαναγκάζει τον Κονδύλη να στρέ-

ψει την ανάλυσή του προς μian οντολογία της κοινωνίας, θέμα που πραγματεύεται στο τελευταίο, ατελείωτο έργο του, *Το Πολιτικό και ο Άνθρωπος: βασικά στοιχεία της κοινωνικής οντολογίας*. Το πρώτο μέρος του έργου κυκλοφόρησε το 1999 στο Βερολίνο και το 2007 στην Ελλάδα (από τις Εκδόσεις Θεμέλιο, σε μετάφραση του Λευτέρη Αναγνώστου), σε δύο τόμους όπου, αφού ορίζεται η κοινωνική οντολογία ως η επιστημονική εξειδίκευση που ασχολείται με το είναι της κοινωνίας, αναλύεται η μία από τις οντικές πτυχές αυτού του είναι: η κοινωνική σχέση.

Καθώς ο Κονδύλης θεμελιώνει την κοινωνική του οντολογία αποκλειστικά στα συμβεβηκότα του ανθρώπινου πράττειν, το πνεύμα παράγει νόημα που συμβάλλει στη διαμόρφωση της κοινωνικής πραγματικότητας. Σκοπός του πνεύματος, δεν είναι να υπερβαίνει τη φυσική αναγκαιότητα, αλλά να προβλέπει και να προετοιμάζεται για την κατάληψη θέσεων ισχύος· ουσιαστικά, το πνεύμα δρα στο συμβολικό επίπεδο μεταμορφώνοντας ένα βιολογικό μέγεθος, όπως η ορμή για αυτοσυντήρηση, σε αξίωση ισχύος. Αυτή του ακριβώς η αποστολή και λειτουργία δεν το καθιστά όργανο αντιτιθέμενο στις φυσικές ορμές, παρά όργανο συμπληρωματικό αυτών, το οποίο δανείζεται από τον κόσμο των ενστίκτων την αναγκαία δυναμική που θα το καταστήσει πανίσχυρο όπλο στον διηνεκή αγώνα του ανθρώπου για την αυτοσυντήρησή του.

Υποτάσσοντας το πνεύμα στις κοινωνικές διαδικασίες, ο Κονδύλης υποχρεούται να αφαιρέσει την ηθική διάσταση από τα κοινωνικά γεγονότα. Η σύστασή του είναι: ο αντικειμενικός παρατηρητής να μη διαχωρίζει τα γεγονότα σε καλά και κακά βάσει ιδεολογικών σχημάτων, αλλά να προσπαθεί να αναδεικνύει τις αιτίες που τα παρήγαγαν έξω από ηθικές αξιολογήσεις. Όμως, μια τέτοια περιγραφική μέθοδος για τις κοινωνικές επιστήμες έχει ανάγκη από ορισμένα βασικά αναλυτικά εργαλεία, ή, καλύτερα, από ορισμένες αναλυτικές κατηγορίες που θα επιτρέψουν η περιγραφή να είναι όχι απλώς συνεκτική, αλλά και εμβριθής ώστε να αποκαλύπτει τις αιτίες που υποκρύπτονται πίσω από τα φαινόμενα. Όσο πιο θεμελιακές είναι οι αναλυτικές κατηγορίες, τόσο η περιγραφή θα ειςχωρεί βαθύτερα φέρνοντας στο φως τα καταγωγικά αίτια. Και, προφανώς, οι πιο θεμελιακές είναι οι βασιζόμενες σε κοινωνικο-οντικούς παράγοντες. Μόνο η εξακρίβωση του «είναι» ορισμένων αναλυτικών κατηγοριών, θα φανερώσει τις ρίζες των γεγονικών εκφάνσεων. Εξ ου και

η προσπάθεια του Κονδύλη να συστήσει ένα επιστημονικό πεδίο –της κοινωνικής οντολογίας– συγκροτημένο από βασικές για τη σύσταση του κοινωνικού κατηγορίες, όπως η κοινωνική σχέση, το πολιτικό και ο άνθρωπος, πράγμα που επιχειρεί, όπως προαναφέρθηκε, στο ανολοκλήρωτο έργο του *Το Πολιτικό και ο Άνθρωπος*.

Στην πορεία, εμβαθύνοντας στην κοινωνική σχέση –όχι απλώς ως οντικό παράγοντα του κοινωνικού, όπως κάνουν οι κοινωνιολόγοι, αλλά ως οντολογικό πρόβλημα το οποίο η σκέψη θα πρέπει να κατανοήσει, ήτοι, να αναρωτηθεί για το είναι του–, ο Κονδύλης θα αναφέρει πως αυτή συγκροτείται μεν κοινωνικά, αλλά από ένα ανθρωπολογικό φάσμα κυμαινόμενο μεταξύ φιλίας και εχθρότητας. Εν προκειμένω, το θέμα της φιλίας αντιμετωπίζεται μεθοδολογικά με την περιγραφική μέθοδο που ακολουθεί ο Κονδύλης για το σύνολο του έργου του, προκειμένου οι κρίσεις του να είναι κατά το δυνατόν αντικειμενικές, απαλλαγμένες από κάθε ηθική αξίωση. Και σε άλλα του έργα, όπως στη *Θεωρία Πολέμου*, θα αντιμετωπίσει τη φιλία ως συμπληρωματικό όρο της εχθρότητας, όμως στο *Πολιτικό και ο Άνθρωπος* θα έχει την ευκαιρία να την εκδιπλώσει μέσα στο φάσμα της κοινωνικής σχέσης.

Η συνοδεία της φιλίας από την εχθρότητα έκανε πολλούς να τον συσχετίσουν με τον Καρλ Σμιτ και τον σμιτιανό ορισμό της πολιτικής ως σχέσης φίλου – εχθρού. Βεβαίως, ο Κονδύλης απάντησε πως εντός της πολιτικής υφίστανται σχέσεις φίλων – εχθρών, αυτές όμως υφίστανται και εκτός της, άρα δεν είναι αυτές το ειδοποιό στοιχείο της πολιτικής. Εάν όμως το δίπολο «φίλος – εχθρός» δεν ορίζει την πολιτική, ορίζει την ποιότητα της κοινωνικής σχέσης. Η τελευταία, συγκροτημένη ανάμεσα στη φιλία και την εχθρότητα όπου κάθε φορά τα σχετιζόμενα υποκείμενα καταλαμβάνουν μια θέση άλλοτε πιο κοντά στη φιλία και άλλοτε πιο κοντά στην εχθρότητα ανεξαρτήτως του χαρακτήρα τους, αίρει την ηθική διάσταση του καλού ή κακού, καθώς εντός του φάσματος ούτε η φιλία μπορεί να αποδοθεί στους καλούς δρώντες, ούτε η εχθρότητα στους κακούς.

Κατά τον Κονδύλη, η φιλία συγκροτείται ως ένωση δρώντων έναντι ενός κοινού εχθρού. Ακόμα και στον ισχυρισμό πως η φιλία στηρίζεται σε κοινά ιδανικά ή κοινούς σκοπούς, υποκρύπτεται εντός της η εχθρότητα, συγκροτημένη από αντίπαλα ιδανικά και σκοπούς. Ακριβώς, επειδή

η φιλία συμπληρώνεται από την εχθρότητα έναντι σε κάτι ή σε κάποιον άλλον, οι αντικειμενικές ομοιότητες των φίλων είναι πολύ λίγο συστατικές της φιλίας. Σε γενικές γραμμές, τα κοινά σημεία προβάλλονται και από τις δύο πλευρές μόνον όταν η κάθε μία προσδοκά από την επίκλησή τους επιβεβαίωση της προσωπικής της ταυτότητας. Η ταυτότητα σφυρηλατείται συμβολικά με τη βοήθεια του νοήματος. Το νόημα, όμως, δρώντας ταυτόχρονα και ως παράγων διαμορφωτικός αξιώσεων ισχύος, οδηγεί την ταυτότητα στο να διαχωρίζει τους άλλους σε φίλους ή εχθρούς.

Συμπερασματικά, ο Κονδύλης, καταλήγοντας πως η «έσχατη πραγματικότητα», ακόμη και στη φιλία, είναι οι σχέσεις ισχύος, διακηρύσσει: υπάρχουν μόνον υπάρξεις, άτομα ή ομάδες, που αγωνίζονται για την αυτοσυντήρηση τους και, μαζί, αναγκαστικά, για τη διεύρυνση της ισχύος τους, γι' αυτό και συναντώνται ως φίλοι ή εχθροί, αλλάζοντας κατά καιρούς θέσεις, ανάλογα με τις ανάγκες του αγώνα για την αυτοσυντήρηση και η διεύρυνση της ισχύος τους.

3. Σύγκριση

Έως εδώ, ο αναγνώστης και του Αριστοτέλη και του Κονδύλη μπορεί να διαπιστώσει συγγένειες και διαφορές στη σκέψη των δύο στοχαστών. Και οι δύο προκρίνουν την επιστημονική, περιγραφική μέθοδο. Και οι δύο εισέρχονται στα πεδία της οντολογίας και της ανθρωπολογίας –ο μεν Αριστοτέλης μελετώντας το Είναι καθαυτό, ο δε Κονδύλης περιοριζόμενος στο κοινωνικό Είναι–, προκρίνοντας αμφότεροι τη βιολογική φύση του ανθρώπου. Και οι δύο διαπιστώνουν πως η ειδοποιός διαφορά του ανθρώπου από τα ζώα συνίσταται στην ύπαρξη της διάνοιας και των λειτουργιών της. Η μεταξύ τους ωστόσο αντίθεση διακρίνεται αφ' ης στιγμής προσεγγίσουν τον τελικό σκοπό του ανθρώπου. Ο μεν Αριστοτέλης εγκαταλείπει την περιγραφική μέθοδο επιλέγοντας την κανονιστική, ηθική προσέγγιση των αρετών με ορίζοντα το ανθρώπινο αγαθό, ο δε Κονδύλης, επιμένοντας στην περιγραφική μέθοδο, θα κρατήσει τον άνθρωπο δέσμιο στις βιολογικές του κλίσεις και στον αγώνα του για ισχύ και κοινωνική αναγνώριση, σε μια ζωή χωρίς εσωτερικό νόημα, παρά την ανάδειξη του πολιτισμού και των ηθικών αξιών.

Χαρακτηριστικό αυτής της διαφορετικής τους στάσεως απέναντι στον άνθρωπο και την κοινωνία είναι η εκ μέρους τους αντιμετώπιση της φιλίας. Και οι δύο την βλέπουν να ορίζει το φάσμα της κοινωνικής σχέσεως. Ενώ, όμως ο Αριστοτέλης επικεντρώνεται σε αυτήν προκειμένου να φθάσει μέσω αυτής, αφ' ενός, στην κοινωνική ομόνοια και, αφ' ετέρου, στην προσωπική ευδαιμονία, ο Κονδύλης αρκείται να την χρησιμοποιήσει στην επιχειρηματολογία του υπέρ των αξιώσεων ισχύος.

Κατά την κονδύλεια προβληματική, η απόφαση δεν στηρίζεται σ' ένα αντικειμενικό νόημα που εμπεριέχει η ζωή και το οποίο προβάλλεται ή θα πρέπει να προβάλλεται για τον καθορισμό της ηθικής στάσεως μιας ανθρώπινης ύπαρξης ή μιας κοινωνίας, αλλά σε μια «πίστη» για το νόημα της ζωής που αξιοποιείται από τα δρώντα άτομα ή τους συλλογικούς φορείς προκειμένου να διεκδικήσουν ή καταλάβουν θέσεις ισχύος. Σε αντίθεση με αυτόν, ο Αριστοτέλης, με το να τοποθετείται υπέρ της ενώσεως του ανθρώπινου πνεύματος με το συμπαντικό, όχι μόνο δίνει στην ανθρώπινη ύπαρξη νόημα ζωοποιό, αλλά υποδεικνύει έναν δρόμο για την βελτίωση του ανθρώπινου χαρακτήρα και την κατάκτηση της ευδαιμονίας.

Δεν είναι σκοπός της εισήγησης να συζητήσει τις μεταφυσικές σκέψεις του Αριστοτέλη για την πραγμάτωση της ψυχικής τελειότητας του ανθρώπου, προκειμένου να εκπληρώνεται η εντελέχειά του αλλά και να καθίσταται άξιο μέλος μιας δημοκρατικής και ευνομούμενης πολιτείας. Μίας και αντικείμενο της ημερίδας είναι η σκέψη του Κονδύλη, θα σταθούμε, όσο μας επιτρέπει ο χώρος και ο χρόνος, στην περιγραφική μεθοδολογία του Κονδύλη και στην κοινωνική του οντολογία.

Στέκεται κανείς αμφίθυμος εμπρός στον ισχυρισμό του Κονδύλη πως τα εξαχθέντα από την περιγραφική του μέθοδο συμπεράσματα για την κοινωνία βασίζονται σε πάγιους ανθρωπολογικούς και πολιτισμικούς παράγοντες. Λησμονεί πως και ο ίδιος, ως παρατηρητής, είναι μέρος του παρατηρούμενου, γεγονός που εκ των πραγμάτων αποκλείει την ουδετερότητά του. Παραβλέπει, επίσης, πως ενώ μετ' επιτάσεως μιλά για τη δίψα του ανθρώπου για εξουσία, είναι πολύ φειδωλός όταν πρόκειται για τη δίψα του ανθρώπου για ελευθερία. Σ ένα μάλιστα σημείο του έργου του *Το Πολιτικός και ο Άνθρωπος*, μιλώντας για την ελευθερία (ιδίως της βουλήσεως), θα γράψει ότι η ιστορική και κοινωνική έρευνα «πρέπει να

σταματάει έξω από το ιερό στο οποίο τελείται το μυστήριο της ελευθερίας και της αναγκαιότητας» (σ. 228). Το ανθρώπινο, ωκεάνιο αίσθημα για ελευθερία, κατ' αυτόν, συνδέεται με την ερμηνεία, ήτοι με το νόημα που δίνουν οι δρώντες –όπως και οι ιστορικοί– στην ανθρώπινη δράση. Θα πρόσθετα, πως και οι θιασώτες της εξουσίας επίσης παρακινούνται από το νόημα που έχουν επιλέξει μέσα από μία ιστορική πραγματικότητα ασύλληπτη στο εύρος και την πολυπλοκότητά της. Πάντα οι επιλογές διακρίνονται για την υποκειμενικότητά τους. Και από αυτόν τον κανόνα δεν ξεφεύγει ο Κονδύλης, όσο κι αν το επιθυμεί. Παρατηρώντας πως στο διάβα των αιώνων εν ονόματι ηθικών ιδεών και αξιών καταπιέστηκαν και εξοντώθηκαν εκατομμύρια άνθρωποι, καταλήγει πως αυτό δεν θα ήταν δυνατόν αν οι ιδέες και αξίες δεν ήσαν εκ γενετής αξιώσεις ισχύος (απάντηση σε Βιρβιδάκη, περιοδικό *Λεβιάθαν*, 1994, σ. 129).

Είναι αλήθεια πως η ιστορία παρέχει άφθονα παραδείγματα όπου εν ονόματι ιδεολογιών καταστράφηκαν χιλιάδες ή εκατομμύρια άνθρωποι. Όμως, το ίδιο άφθονα παραδείγματα παρέχει όπου εν ονόματι συναισθημάτων συμπαράστασης και αυτοθυσίας χιλιάδες άνθρωποι αψήφησαν και θυσίασαν την προσωπική τους ζωή. Ο Κονδύλης δεν το αρνείται αυτό, ισχυρίζεται, όμως, πως και αυτή η επιλογή, της ανιδιοτελούς αγάπης και αυτοθυσίας, τελείται προκειμένου το άτομο να επιβεβαιώσει την ταυτότητά του και να κερδίσει την αναγνώρισή του, άρα να ενδυναμώσει την αξίωση ισχύος που το παρακινεί.

Η εγκυρότητα της παραπάνω ερμηνείας δεν θα ετίθετο υπό αμφισβήτηση αν απέρρεε από επιβεβαιωμένα ανθρωπολογικά δεδομένα. Ο Κονδύλης αυτό το αντιλαμβάνεται, γι' αυτό και ανατρέχει σε ενστικτώδεις ορμές και πρωτογενείς ανάγκες. Εδώ, ωστόσο, η σύγχρονη ανθρωπολογία διατυπώνει εμπειρικά δεδομένα και απόψεις που έρχονται να αρθρώσουν έναν άλλον, αντιθετικό λόγο.

Στο έργο του *Η Καταγωγή του Ανθρώπου* (*The Discent of Man*, Princeton University Press, 1981, σσ. 163-164), ο Δαρβίνος γράφει: «κάθε άνθρωπος διδάχθηκε από την εμπειρία του ότι βοηθώντας τους συνανθρώπους του εξασφάλιζε την πολύτιμη δική τους υποστήριξη. Ορμώμενος από αυτό το κίνητρο, εύκολα απόκτησε τη συνήθεια να προσφέρει τη βοήθειά τους στους ομοίους του. Κι όταν συνηθίζει κάποιος να κάνει καλές πράξεις, δυναμώνει μέσα του το αίσθημα της συμπάθειας, το οποίο

με τη σειρά του οδηγεί σε νέες ευεργετικές πράξεις». Στο πνεύμα αυτό βάδισε η εξελικτική ανθρωπολογία και ηθολογία, με τον Ματ Ρίντλεϋ να μιλά για την ενστικτώδη φύση της αρετής. Το ίδιο θα υποστηρίξει και ο Ντῶκινς, όπως και ο Τζεφ Μάλιγκαν (*Αλληλένδεση*, εκδόσεις Καστανιώτης, 1999, σ. 167), ο οποίος, δείχνοντας τον εμπλουτισμό της εξελικτικής θεωρίας από την νευροφυσιολογία και τη γνωστική ψυχολογία, θα πει ότι: «Έχουμε ηθικές προδιαθέσεις επειδή, εν μέρει τουλάχιστον, κατά την περίοδο διαμόρφωσης του είδους μας, συνιστούσε εξελικτικό πλεονέκτημα για τα ανθρώπινα πλάσματα το να είναι συμπονετικά, να έχουν μιαν αίσθηση δικαιοσύνης και να επιδεικνύουν ορισμένες αλτρουιστικές συμπεριφορές». Αν τα συμπεράσματα της εξελικτικής βιολογίας και των συναφών επιστημών αληθεύουν, τότε η ανάγκη αυτοσυντήρησης δεν οδηγεί ντετερμινιστικά προς αξιώσεις ισχύος αλλά και προς τη συνεργασία και τη συμπάθεια. Εν ολίγοις, προς συναισθηματικά και ηθικά μονοπάτια χαραγμένα όχι ιδεολογικά, αλλά από την εμπειρία και τη συνήθεια.

Ας προσεχθεί, πως τα συμπεράσματα προς τα οποία τείνουν οι εξελικτικοί βιολόγοι καθώς και πολλοί σύγχρονοι θεωρητικοί της φιλοσοφίας, δεν συνάδουν με τη συνεπειοκρατική, ωφελιμιστική ηθική του Χιουμ, ούτε με τη δεοντολογική ηθική του Καντ, αλλά με την αριστοτελική ηθική των αρετών. Σε αντίθεση με την ωφελιμιστική και δεοντολογική ηθική –αμφότερες ηθικές των κανόνων–, η ηθική των αρετών αναφέρεται στον χαρακτήρα και τις συνήθειες. Όπως επιμένει ο John Flanagan, καθηγητής φιλοσοφίας και νευροβιολογίας στο Duke University, η ηθική των αρετών συναντιέται με την εμπειρική ψυχολογία, δημιουργώντας ένα νέο τρόπο προσέγγισης της ηθικής βασισμένο στην κανονιστική αλλά και στην περιγραφική μέθοδο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, τα εμπειρικά δεδομένα συμβάλλουν στη διαμόρφωση παιδαγωγικών και ψυχολογικών προσανατολισμών, ικανών να βοηθήσουν τα ατομικά ή συλλογικά υποκείμενα στην υιοθέτηση συμπεριφορών προς όφελος της κοινωνικής ολότητας στην οποία ανήκουν.

Αυτόν τον προσανατολισμό είχε χαράξει ο Αριστοτέλης. Ο Κονδύλης, παρότι προβαίνει σε κριτική των κανονιστικών θεωριών εν γένει, αποδέχεται τον ρόλο που οι ιδεολογίες και οι ηθικές θεωρίες διαδραματίζουν στα ανθρώπινα πράγματα. Απαντώντας σε κριτικές που του έχουν ασκηθεί (βλ. απάντησή του στον Βιρβιδάκη, περιοδικό *Λεβιάθαν*, 1994, σ. 125),

σημειώνει πως το έργο της συγκρότησης και της επιβίωσης της κοινωνίας «δεν το αναλαμβάνει η περιγραφή, αλλά η κανονιστική σκέψη και όσοι την ερμηνεύουν δεσμευτικά. Η περιγραφή (καίτοι πληροί τους όρους της επιστημονικής αλήθειας), είναι πρακτικά άγονη», καθότι δεν συμβουλεύει άτομα και ολότητες για το τι πρέπει να κάνουν. Δεν εισέρχεται, δηλαδή, στο περιεχόμενο των αποφάσεων παρά αναλύει μόνο τη μορφή τους, τονίζοντας πως δεν υπάρχει καλό ή κακό, καθώς όλα είναι φαινόμενα και εκδηλώσεις του πραγματικού.

Αυτή ακριβώς η ηθική αποστασιοποίηση του Κονδύλη από τα τεκταινόμενα, κάνει τα συμπεράσματα των ερευνών του πάνω στα ιστορικά δρώμενα άξια ενδελεχούς ενδιάκρισης, τους στερεί όμως του συναισθήματος του συμπάσχειν. Ο Κονδύλης επιμένει, πως ο θεωρητικός, ως ανθρωπίνη ύπαρξη, μπορεί να διαπνέεται από συμπόνια και πάθος για τα ανθρώπινα, το έργο του όμως θα πρέπει να παραμένει αξιακά ουδέτερο. Ωστόσο, μια τέτοια στάση αφήνει τον αναγνώστη διανοητικά ίσως ικανοποιημένο, αλλά ψυχικά μετέωρο, έρμαιο των ορεκτικών δυνάμεων της ψυχής του, θα μας πει ο Αριστοτέλης. Προφανώς και δεν θα πρέπει η θεωρητική έρευνα να είναι ιδεολογικά στρατευμένη, ούτε να ενδιαφέρει ο βίος του θεωρητικού. Εν τούτοις, ο θεωρητικός, και δη ο φιλόσοφος και κοινωνικός ερευνητής, δεν είναι λογοτέχνης ώστε η μέθοδος της περιγραφής να επιτυγχάνει μια σωτήρια κατανόηση των συμβάντων και συναισθηματική εκτόνωση. Πρόκειται για έναν άλλου είδους λόγο, επιφορτισμένο να ασκεί υψηλό διαπαιδαγωγικό ρόλο. Πράγμα που υπονοεί, ότι η συμβολή του θεωρητικού διανοητή στα κοινά δεν μπορεί να εξαντλείται στην αρθρογραφία ή σε δημόσιες τοποθετήσεις, αλλά το ίδιο του το έργο να διανοίγει οδούς ή και υπόγειες διαβάσεις για την αρμονική συνέχεια της ζωής και την εύρυθμη λειτουργία της κοινωνίας.

Ο Παναγιώτης Κονδύλης περί Αξιοπρέπειας

Η έννοια της Αξιοπρέπειας έχει αποκτήσει στον μεταπόλεμο μια ολοένα αυξανόμενη σημασία στο χώρο της Πρακτικής Φιλοσοφίας, μιας και ο σεβασμός της αποτελεί τόσο ένα κατηγορικό ηθικό πρόταγμα, όσο και μια συνταγματικά κατοχυρωμένη πάγκοινη πολιτική δέσμευση καθώς και ένα έννομο δημόσιο δικαίωμα που παράγει τριτενέργεια και στον κοινωνικοοικονομικό χώρο.

Στη διάρκεια της παραμονής του στη Χαϊδελβέργη κλήθηκε ο Παναγιώτης Κονδύλης από τους επιμελητές του Λεξικού «Θεμελιώδεις Ιστορικές Έννοιες»¹ να συντάξει δύο λήμματα, ένα για την έννοια της «Αντίδρασης και Παλινόρθωσης»², και ένα για τον όρο «Αξιοπρέπεια» από το Μεσαίωνα και κατόπιν.³ Το μεγάλο εκδοτικό αυτό εγχείρημα αποτελεί και σήμερα έργο αναφοράς όντας ένα σημαντικό βοήθημα για τους ερευνητές της ιστορίας των Ιδεών.⁴ Ο ΠΚ προβαίνει εδώ σε μια υποδειγματικά αναλυτική ιστορική εξελικτική διερεύνηση των σημασιολογικών εκφάνσεων του συγκεκριμένου λήμματος με πλήθος παραθεμάτων από τη θεολογική, φιλοσοφική, πολιτική, νομική και κοινωνική γραμματεία των τελευταίων δέκα αιώνων. Δεν θεωρώ όμως σκόπιμο για λόγους χρόνου να αναπαράγω εδώ τον πλούτο της πληροφορίας που περιλαμβάνει αυτή η λεξικογραφική εργασία. Αντ' αυτού θα αρκεστώ σε επί μέρους παρατηρήσεις και σχόλια.

Η πραγμάτευση του ΠΚ διαιρείται σε επτά μέρη, ακολουθώντας μια χρονολογική αλληλουχία από τον Σχολαστικισμό μέχρι τη σύγχρονη εποχή. Φαίνεται έτσι να μην υπάρχει αναφορά στην Αρχαία Ελληνική σκέψη, πράξη ή γραμματεία, πράγμα που μοιάζει να αποτελεί μια λήψη θέσης των επιμελητών του Λεξικού σχετικά με την ανυπαρξία αντίστοιχου όρου ή αντίληψης. Με βεβαιότητα αυτό είναι κάτι που θα μπορούσε να αποτελέσει ένα αυτοτελές αντικείμενο μελέτης και συζήτησης, αλλά που δεν ανήκει στην παρούσα πραγμάτευση.

“Έτσι ξεκινάει ο ΠΚ την λεξικογραφική αυτή μελέτη του από την θεολογική ανθρωπολογία του Μεσαίωνα, μία γραμμή σκέψης που κατά γενική ομολογία καταληκτικά ανάγεται στην κριτική επικέντρωσή του στην πολιτική θεολογία της σμιπτιανής παράδοσης.⁵

Ο τρόπος με τον οποίο προσεγγίζει ο ΠΚ το θέμα του είναι ο κλασικός τρόπος της ιστορίας των ιδεών, που στηρίζεται στην αναγωγή σε κείμενα συγγραφέων, τα οποία ως πηγές αντιπαρατίθενται αξιολογικά προκειμένου να εξαχθούν συμπεράσματα σε σχέση με ορισμούς, σημασιολογικές παραλλαγές, νοηματικές εξελίξεις ή μεταπτώσεις που χαρακτηρίζουν την πορεία μιας έννοιας ή ιδέας μέσα στο ιστορικό γίγνεσθαι.⁶ Ως κορυφαία αναφορά στο ζήτημα της αξιοπρέπειας κατά τη σχολαστική περίοδο αντιμετωπίζει ο ΠΚ τις θέσεις του Θωμά Ακρινάτη, αφού στο έργο του ανακεφαλαιώνεται όλη η θεολογία του προσώπου, όπως είχε αναπτυχθεί στον πρώιμο Μεσαίωνα. Ως πρόσωπο (*persona*) που ενέχει αξία (*dignitas*) ορίζεται η ατομική ουσία (*individua substantia*) μιας έλλογης φύσης (*rationalis naturae*). Ειδικότερα επικεντρώνεται στην δυαδική ή δυιστική⁷ θεολογική ανθρωπολογία του, που στηρίζεται στη διάκριση των όρων υπό τους οποίους δημιουργείται και υφίσταται ο άνθρωπος ως εικόνα και ομοίωση του Θεού. Ο τρόπος της κτίσεως του πεπτωκότος ανθρώπου σε συνδυασμό την ενσάρκωση του Ιησού αποδεικνύει την ιδιαίτερη αξία του ανθρώπου ως ελλόγου όντος με ηθική ευθύνη. Η βασισμένη στον Κικέρωνα σημασία της έννοιας της *dignitas* λαμβάνει έτσι μια απόλυτα θεολογική χροιά τόσο στους μυστικιστές όσο και στους ορθολογιστές θεολόγους του Μεσαίωνα. Κατά τον ΠΚ «η οντολογικά δεδομένη ανθρώπινη *dignitas* αποκτά ολόκληρο το μεγαλείο της ακριβώς μέσα από την αντίθεση προς την αθλιότητα του ανθρώπου μετά την πτώση».⁸ Χάρι στο θείο έλεος ο άνθρωπος που ως πρόσωπο έχει αξία ως μέρος μιας έλλογης φύσης θα επανακτήσει την πρωταρχική αξία του (*pristina dignitas*) σε διαρκή βάση (*perpetua dignitas*). Επιμένω εν προκειμένω να μεταφράζω τον όρο *dignitas* ως *αξία* και όχι ακόμα κάπως αναχρονιστικά ως *αξιοπρέπεια*, όπως αυτό συμβαίνει στην ελληνική μετάφραση του Λευτέρη Αναγνώστου, επειδή είναι πιο κοντά στην κληροδοτημένη στον Μεσαίωνα από τη ρωμαϊκή αρχαιότητα παραδοσιακή κοινωνικοπολιτική σημασία του όρου, που σημαίνει την *υπόληψη* ή το *κύρος* που συνδέεται με μια συγκεκριμένη κοινωνική θέση ή ένα αξίωμα

ή κάποια εξαιρετική ανδραγαθία. Είναι κάτι εντελώς διαφορετικό το να λέμε ότι ο άνθρωπος ως πρόσωπο ενέχει εγγενώς αξία, άλλο ότι εμφανίζεται ή ενεργεί με τρόπο που να του αποδίδουν ιδιαίτερη αξία ως τιμή, και άλλο η σύγχρονη αντίληψη που καθιστά την αξιοπρέπεια ανθρώπινο δικαίωμα. Την κοσμική σκέψη απασχολεί από τον ύστερο Μεσαίωνα έως τον Διαφωτισμό η σύνδεση μεταξύ οντολογικής ουσίας και ηθικής αξίας του ανθρώπου, πράγμα που κατά τον ΠΚ στηρίζεται εν πολλοίς στην υιοθέτηση μεταλλαγμένων θεολογικών επιχειρημάτων και στην υποκατάσταση του υπερκόσμιου από το εμμενές. Γεγονός είναι όμως ότι ενώ η θεολογική αντίληψη για την αξία διακατέχεται από μια εξομοιωτική διάθεση που απονέμει στον καθένα ως κτιστή φύση κατ' εικόνα Θεού εγγενή αξία, η κοινωνικοπολιτική αντίληψη της αξίας του ανθρώπου διαφοροποιείται ποιοτικά βάσει κριτηρίων ιεραρχίας, μέχρις ότου η φιλοσοφική αντίληψη περί της αξιοπρέπειας επανεξισώσει τα υποκείμενα φορείς όλων των αξιών.

Σε ένα ειδικό κεφάλαιο επεκτείνεται ο ΠΚ στην κοινωνικοπολιτική χρήση των όρων *dignitas* και *Würde* μέχρι τη διάλυση της *societas civilis* από το κρατικό μόρφωμα της απολυταρχικής διακυβέρνησης.⁹ Σαφώς διακρίνει μια σταθερή χρήση του θεολογικού ή φιλοσοφικο-ανθρωπολογικού περιεχομένου του όρου *dignitas* από μια εν μεταβάσει προς την εξαφάνιση ευρισκόμενη κοσμική χρήση του όρου, χωρίς γέφυρες μεταξύ των δύο σημασιολογικών πεδίων. Το μεν ένα κατέχει έναν αξιολογικό εκτιμητικό στοχαστικό χαρακτήρα, ενώ το άλλο μια σαφώς περιγραφική πρακτική και συνάμα συμβολική απόδοση της εξουσιαστικά ιεραρχημένης πραγματικότητας. Δεν είμαι βέβαιος αν η μεσαιωνική κοινωνία μπορεί άνευ ετέρου να ονομασθεί «κοινωνία πολιτών» (*societas civilis*) ή «πολιτεία» (*res publica*), αλλά βέβαιο είναι ότι υφίστανται κατά τόπους, και δή στη μεσαιωνική Ιταλία ή στις ελεύθερες πόλεις της Γερμανίας, πολιτικά μορφώματα, τα οποία διατηρούν μια υφή τοπικής κυριαρχίας, έστω υπό άλλη επικυριαρχία, στηριζόμενης στη συμμετοχή ενός ευρύτερου αριθμού κατοίκων στην διαμόρφωση της πολιτικής. Δεδομένου ότι σε αυτόν τον τύπο κοινωνίας δεν εκλείπει κατά τον ΠΚ η θεϊκή προέλευση και καθαγίαση της πολιτικής δομής και της κοινωνικής ανισότητας, τίθεται το πρόβλημα του πώς θα συνδυασθεί η απόδοση αξίας σε κάποιον ως πρόσωπο με την όλη πολιτεία του ως φορέως πολι-

τικών αξιωμάτων. Ο Θωμάς Ακρινάτης ενεργοποιεί προς τούτο τη αριστοτελική έννοια της διανεμητικής δικαιοσύνης, σύμφωνα με την οποία καθείς απολαμβάνει αυτό που του αναλογεί κατ' αξίαν. Με τον τρόπο αυτό και η ισότητα των κτιστών φύσεων εξασφαλίζεται και η ιεραρχική ανισότητα στην κατανομή των αξιωμάτων και των τιμών θεμελιώνεται. Αν οι θεολόγοι εμμένουν στη σύνδεση της θεϊκής φύσης του προσώπου με την εσωτερη αξία του, οι νομομαθείς θεμελιώνουν τη θέση ότι ο οφειλόμενος σεβασμός στο αξίωμα βαίνει επέκεινα του σεβασμού προς το πρόσωπο του αξιωματούχου. Έτσι το σώμα των αξιωματούχων ονομάζεται *dignitates*, *Würden* ή και *Hochwürden* ανάλογα με την ιεραρχική θέση καθενός. Ο αυτοκράτορας και ο ποντίφηξ είναι οι δυο ιδεοτυπικές μορφές στην κορυφή αυτής της ιεραρχίας: μπορεί να πεθαίνουν ως πρόσωπα, αλλά το αξίωμά τους παραμένει αϊδίο και αναλλοίωτο, όπως το αναφέρει ο νομικός Baldus: *ipsa dignitas, seu imperium immortalis est!* Ο βασιλεύς (*rex*) είναι το όργανο του αξιώματος (*instrumentum dignitatis*).¹⁰ Μέσα από την εγκαθίδρυση μονίμων μορφών διοίκησης βάσει αρμοδιοτήτων προκύπτει σταδιακά ο πραγματολογικός και σημασιολογικός διαχωρισμός μεταξύ του υπηρεσιακού αξιώματος (*officium*) και της τιμής (*dignitas*) του να είναι κανείς κάτοχος μιας ανώτερης ή κατώτερης θεσμικής διοικητικής θέσης. Ένας άλλος επιφανής νομικός του 14ου αιώνα, ο Bartolus, σχολιάζει ότι άλλο είναι η υπηρεσία και άλλο το αξίωμα. Η υπηρεσία καθ' αυτήν δεν είναι αξίωμα, αλλά έχει ένα αξίωμα συνδεδεμένο μαζί της.¹¹ Στον περιορισμένο χώρο ενός Λεξικού ο ληματογράφος δεν έχει τον χώρο για μακρές κοινωνικοοικονομικές αναλύσεις. Προκύπτει όμως από το πλήθος των παραθεμάτων ότι η σύμπτωση αριστοκρατικής καταγωγής με την κατάληψη αξιωμάτων δημιουργεί συν τω χρόνω μια συνειρμική σχέση ανάμεσα στην οικογενειακή προέλευση, την κατάληψη θέσεων ευθύνης και την παραγωγή όρων σεβασμού και αναγνώρισης που τείνουν να καλύψουν σημασιολογικά τον όρο *dignitas* και *Würde* από τον Μεσαίωνα σε βάθος ιστορικού χρόνου.

Ως περαιτέρω σταθμοί στην ιστορική αναδίφηση του ΠΚ εμφανίζονται από τον 14ο έως τον 19ο αιώνα η ουμανιστική παράδοση που κορυφώνεται με τη Μεταρρύθμιση, η νεωτερική παράδοση του Φυσικού Δικαίου, ο Διαφωτισμός και ο Γερμανικός Ιδεαλισμός όπως θεμελιώνεται από τον Καντ.¹² Από τους θεολόγους και τους νομικούς ο λόγος δίνεται

από τον ΠΚ στους ποιητές, τους φιλόλογους, τους ιστορικούς και τους φιλοσόφους, με κάποια επικέντρωση στην αναγεννησιακή Ιταλία και την προτεσταντική Γερμανία, που σίγουρα αδικεί ιδιαίτερα την γαλλική ανθρωπιστική παράδοση, όπως αυτή εκφράζεται από τον Μονταίν¹³ και το σύνολο των *Moralistes*. Παρ' όλα αυτά αναφέρεται πάντως στους Γάλλους Διαφωτιστές. Το ερώτημα είναι αν μπορεί να διατηρηθεί μέσω της παράθεσης των πηγών η κεντρική υπόθεση εργασίας του άρθρου, όπως διατυπώνεται υπό το πρίσμα της παρακολούθησης της θεμελίωσης της έννοιας της αξιοπρέπειας στη δυαδική ανθρωπολογία του Λόγου. Θα πρέπει παρενθετικά να τονίσουμε εδώ, ποια φιλοσοφική και επιστημονική ιδιοσυγκρασία προδίδει η επιστημολογικά ξένη προς την λεξικογραφική εγκυκλοπαιδικότητα επιλογή του εγχειρήματος της εγέρσεως μιας υπόθεσης έρευνας, σε αντίθεση με την συνηθισμένη γραμμική ιστορική αφήγηση βάσει αποσπασμάτων και παραθεμάτων! Η έδραση της αξίας του ανθρώπου αφενός στην θεϊκότητα της κτιστής φύσης του και αφετέρου στην έλλογη ελευθερία της βούλησής του, βάσει της οποίας θα αποκαταστήσει τους όρους της μεταπτωτικής επαναθέωσής του, εναλλακτικά στην εκκοσμικευμένη εκδοχή αυτής της διάζευξης, όπου η ιδρυτική στιγμή του «κατ' εικόνα» υποκαθίσταται από το «ζώνον λόγον έχον» ως βάσεως μιας ελευθερίας της βούλησης που όμως κατευθύνεται προς την επίγεια ευδαιμονία. Ο ΠΚ υπογραμμίζει την επαμφοτερίζουσα στάση των Ουμανιστών, από τον Πετράρχη μέχρι τον Πίκο ντέλλα Μιράντολα, οι οποίοι δεν επιχειρούν τη ρήξη με την θεολογική παράδοση, αλλά αντίθετα κινούνται μέσα στο πλαίσιο που αυτή θέτει για την ουσία και φύση του ανθρώπου. Μόνο στη διαμάχη μεταξύ του μετριοπαθούς μεταρρυθμιστή Εράσμου και του ριζοσπάστη ανατροπέα της εκκλησιαστικής τάξης του Μεσαίωνα Μαρτίνου Λούθηρου διακρίνει την πρώτη ανατροπή της προαναφερθείσας δυαδικότητας: εάν σύμφωνα με το Λούθηρο δεν είναι ούτε ο έλλογος χαρακτήρας του ανθρώπου ούτε η ελευθερία της βούλησης εκείνη που οδηγεί στη σωτηρία, αλλά αποκλειστικά και μόνο η χάρις του Θεού, τότε η αξία του ανθρώπου μετατοπίζεται από τις υποκειμενικές προϋποθέσεις της προς την απόλυτη εξαντικειμενοποίησή του υπό τους όρους ενός άφατου θεϊκού σχεδίου.¹⁴

Η αναφορά του ΠΚ στην νεωτερική παράδοση του Φυσικού Δικαίου είναι αρκετά σύντομη, παρόλο που το φάσμα των συγγραφέων φτάνει

από τον Γκρότιους στον Πούφεντορφ και τον Βολφ, χωρίς να παραλείπεται πολύ ακροθιγώς και ο Χομπς ενώ θα ήταν σκόπιμη μια αναλυτικότερη ενασχόληση με τις θέσεις του. Στο 10ο κεφάλαιο του Λεβιάθαν αναφέρεται ο Χομπς γενικά στην αποτίμηση ενός ανθρώπου από την άποψη της ισχύος του (*power*), της ιδιωτικής αξίας του έναντι άλλων (*worth*)¹⁵, της δημόσιας αξίας του ως κατόχου αξιωμάτων (*dignity*), της τιμήςσεως και ατιμώσεώς του (*honour, dishonour*) και τέλος της αξιοσύνης του σε σχέση με τον κοινωνικό του ρόλο (*worthiness, fitness*). Η δημόσια εκτίμηση, το κύρος, η ευυποληψία, η εκτίμηση και αναγνώριση συνδέεται είτε με την κατοχή θεσμικών θέσεων στην πολιτεία είτε με την καταγωγή ή τον τίτλο κάποιου.¹⁶ Φαίνεται έτσι να επιστρέφει ο Χομπς, σε αντίθεση με τον Πούφεντορφ και τον Βολφ, στην Κικερώνεια θεμελίωση της σημασίας της αξίας ενός ανθρώπου, συσχετίζοντάς την με την διωποκειμενική αναγνώριση που παράγει κοινωνική ισχύ. Η θεολογική μεταφυσική της εγγενούς στον άνθρωπο αξίας εγκαταλείπεται χάριν ενός εμπειριοκρατικού αναλυτικού ορισμού νομιναλιστικού τύπου.

Μια αντίστοιχη μετατόπιση πραγματώνεται οριστικά με το ανθρωποκεντρικό κίνημα του Διαφωτισμού¹⁷ που υποκαθιστά τον Θεό Λόγο με τον Ορθό Λόγο, και τη δογματική της εξ αποκαλύψεως αλήθειας με την κανονιστικότητα της φυσικής νομοτέλειας αποδίδοντας αυτοτελή αξία στην εμμενή ουσία του έλλογου υποκειμένου. Αν στη Γαλλία η οι όροι *dignité/dignitaire* εξακολουθούν να αποτελούν περιγραφικές έννοιες για κατόχους υψηλών αξιωμάτων, προερχόμενους είτε από την αριστοκρατία του αίματος είτε του χρήματος, με αποτέλεσμα να μην περνούν στο λεξιλόγιο της φυσιοκρατικής ανθρωπολογίας¹⁸, αντίθετα στη Γερμανία η υιοθέτηση του όρου “*Würde*” και η ουσιακή σύνδεσή της με τον άνθρωπο γονιμοποιεί τον κοσμικό φιλοσοφικό στοχασμό από τον Καντ μέχρι τον Φίχτε και τον Χέγκελ, καθώς και τον αισθητικό προβληματισμό από τον Σίλλερ έως τον Σλέγκελ και τον Γκαίτε. Η διαπλαστική δύναμη της καντιανής ηθικής συγκρότησης της αξιοπρέπειας ως συστατικής ιδιότητας του προσώπου είναι κάτι παραπάνω από αξιοσημείωτη. Μέχρι τον Καντ αποδίδουμε ιδιαίτερη αξία στο πρόσωπο του ανθρώπου εκλογικεύοντας τις αιτίες για τις οποίες θα μπορούσε να είναι ξεχωριστός μέσα στον κόσμο των εμβίων όντων. Με τον Καντ όμως μπορούμε να μιλάμε για πρώτη φορά φιλοσοφικά περί ανθρώπινης αξιο-

πρέπειας ως αξιακού αγαθού, το οποίο μπορεί να θεμελιώσει συγκεκριμένα ηθικά καθήκοντα στον εαυτό και στους άλλους. Για παράδειγμα, η ηθική καταδίκη της αυτοκτονίας προκύπτει μεταξύ άλλων λόγων και λόγω του καθήκοντος σεβασμού της αυτοτελούς αξίας της έλλογης ουσίας του εαυτού. Αντίστοιχα η κατηγορική απαγόρευση της χρήσης του άλλου μόνον ως μέσου στηρίζεται στο καθήκον της έμπρακτης αντιμετώπισης του κυρίως ως αυτοσκοπού. Ανεξάρτητα από την ένταση, το είδος, τη στιγμή της σύνδεσης του προσώπου με την αξία καθαυτή του να ανήκει κανείς στο ανθρώπινο γένος όντας έτσι δυνητικός φορέας αυτονομίας της βουλήσεως, αδιακρίτως ειδοποιών διαφορών βασισμένων στη διαμόρφωση των εξωτερικών χαρακτηριστικών του καθενός, η ανθρώπινη αξιοπρέπεια φανερώνεται τόσο περισσότερο όσο εντονότερη είναι η διατύπωση της επιβολής ενός ηθικού καθήκοντος σεβασμού της. Η κατάφαση της αξιοπρέπειας είναι συνάμα και θεμέλιο της υποχρέωσης σεβασμού της, είτε δια πράξεων είτε ακόμα περισσότερο δια παραλείψεων σε σχέση με την προσβολή της. Η σημασία της συμβολής του Καντ στη διαμόρφωση ενός σημασιολογικού πλαισίου ερμηνείας της έννοιας της αξιοπρέπειας είναι κεφαλαιώδης, αφού όχι μόνο την θεμελιώνει ανθρωπολογικά/οντολογικά, αλλά και της προσδίδει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο που την καθιστά θεμέλιο ενός καθολικεύσιμου ηθικού καθήκοντος. Διαμορφωμένο συγκροτησιακά με έναν τόσο δυναμικό ηθικό πυρήνα, εκδιπλώνεται σήμερα το αγαθό της ανθρώπινης αξιοπρέπειας σε τρία επίπεδα: πρώτον στο επίπεδο της κατηγορικής προσταγής, δια της οποίας θεμελιώνεται η μη προσβολή της ως ηθικό καθήκον, δεύτερον στο επίπεδο των θεμελιωδών δικαιωμάτων του ανθρώπου, στο οποίο λειτουργεί είτε ως αρνητική είτε ως θετική νομικού τύπου αγωγή ελευθερία, και τρίτον στο κοινωνικό βιοτικό επίπεδο όπου εξυπηρετεί τη διαμόρφωση κριτηρίων για την αποδοχή ή μη των όρων διαβίωσης των πολιτών. Η ηθική, η πολιτική, η νομική και η κοινωνική διάσταση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας σημασιοδοτούν από κοινού το ουσιαστικό περιεχόμενό της, με τρόπο που να απομακρύνεται ριζικά τόσο από την θεολογική ανθρωπολογική παράδοση όσο και από την πολιτικο-κοινωνική περιγραφική της διάσταση σε σχέση με κατοχή αξιωμάτων. Ο όρος *human dignity* μπορεί γλωσσοτεχνικά να σχετίζεται με την λατινική λέξη *dignitas*, αλλά στην ουσία αντλεί το περιεχόμενό του πλήρως από την καντιανή σύλληψη της *Menschenwürde*.

Ο ΠΚ επισημαίνει στα τελικά, μάλλον σύντομα, μέρη της πραγμάτευσής του αφενός την κριτική θέση φιλοσόφων όπως ο Σοπενχάουερ, ο Νίτσε και ο Σέλερ προς την καντιανή ηθική του προσώπου, και αφετέρου θίγει την αναβίωση της αναγωγής στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια στα κείμενα των νεοκαντιανών και ακόμα περισσότερο στην αμέσως μετά το τέλος του εθνικοσοσιαλισμού ανακύψασα ριζική στροφή προς φυσικοδικαιϊκές θεμελιώσεις της αξίας του ανθρώπου υπό καθαρά καντιανή προοπτική. Είναι γεγονός ότι σε όλες τις μεταπολεμικές Διακηρύξεις θεμελιωδών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως αυτή των Ηνωμένων Εθνών του 1948¹⁹ ή της Ευρωπαϊκής Σύμβασης για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου του 1950/2002²⁰, ή της Συνθήκης για την Ευρωπαϊκή Ένωση του 2007²¹, αλλά και σε πάμπολλα Συντάγματα ευρωπαϊκών και μη κρατών αρχής γενομένης με το (Δυτικό)Γερμανικό Σύνταγμα του 1949²², έως το Ελληνικό Σύνταγμα του 1975 (άρ. 2.1)²³ περιλαμβάνεται η αναφορά στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια ή αξία του ανθρώπου ως απαραβίαστου, απαράγραπτου, αναπαλλοτρίωτου, εγγενώς με την προσωπικότητα συνδεδεμένου αγαθού που επιβάλλει τον απόλυτο σεβασμό κάθε εξουσίας που εκδηλώνεται είτε με παραλείψεις, είτε με θετικές ενέργειες. Χαρακτηριστικό της συμπερίληψης της αναφοράς στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια στα σύγχρονα²⁴ δημοκρατικά Συντάγματα είναι αφενός η αναγνώριση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ως θεμελιώδους φέρουσας αρχής των δημοκρατικών πολιτευμάτων και αφετέρου η πρόταξη της από όλα τα επιμέρους δικαιώματα. Τίθεται επομένως πριν και πάνω από αυτά σαν θεμελιωτικός λόγος για τον οποίο όλως διόλου γεννάται η υποχρέωση σεβασμού της ως σκοπός της κρατικής δράσης, τα δε επί μέρους ανθρώπινα, πολιτικά και κοινωνικά δικαιώματα φαίνονται να αποτελούν εξειδικεύσεις της και συγκεκριμενοποιήσεις της, παριστάμενα έτσι ως ιδεατά μέσα για την πραγμάτωσή της. Τούτο υπογραμμίζεται και από την επαναλαμβανόμενη στα Συντάγματα εξαίρεσή της από κάθε είδους συνταγματική αναθεώρηση!²⁵ Δικαιώνεται έτσι η Χάνα Άρεντ, όταν προσέγγισε την ανθρώπινη αξιοπρέπεια ως το θεμελιώδες δικαίωμα να έχει κανείς όλως διόλου δικαιώματα! ²⁶

Αντίθετα με την άποψη που θεωρεί την απόλυτη αναγνώριση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας υπό την φιλοσοφική/ηθική, την πολιτική/πρα-

κτική και την νομική/λειτουργική της διάσταση ως θετική εξέλιξη που τείνει στην αναγνώριση ηθικοπολιτικών αρχών δικαιοσύνης ως κατευθυντηρίων αρχών του νομοθετούν και πολιτεύονται, ο ΠΚ συμμαρμίζει την διαδεδομένη την εποχή που συντάσσει αυτό το λήμμα άποψη²⁷ ότι η πανσπερμία της χρήσης του όρου οδηγεί αφενός στην επίκλησή του από ετερόκλητα και σε αντίθεση μεταξύ τους ευρισκόμενα συστήματα σκέψης. Χαρακτηριστικά αναφέρει ότι στο κοινωνικοπολιτικό επίπεδο «η καθολική αναγνώριση της αξιοπρέπειας του ανθρώπου δεν κατάφερε να αποκτήσει σημαντική πρακτική δεσμευτικότητα». Περαιτέρω στο πνευματικό επίπεδο μπορούν να την επικαλούνται ταυτόχρονα ένας θεολόγος όπως ο Καρλ Μπαρθ, «ως ανταύγεια της τιμής του θεού που πέφτει πάνω στον άνθρωπο» και ένας υπαρξιστής φιλόσοφος όπως ο Καμύ, που την ερμηνεύει αποκλειστικά και μόνο ως το κίνητρο για εμμονική εξέγερση του ανθρώπου κατά της κατάστασής του!²⁸ «Λόγω αυτής της πολλαπλής και αντιφατικής φιλοσοφικής και πολιτικής χρήσης της, η έκφραση «ανθρώπινη αξιοπρέπεια» έχει γίνει ένας κενός τόπος μεταξύ πολλών άλλων» συμπεραίνει καταλυτικά ο Κονδύλης. Το απαισιόδοξο αυτό συμπέρασμα σίγουρα αδικεί την όλη προσπάθεια του συγγραφέα για μια τόσο καίρια και ζυγισμένη ιστορική προσέγγιση της ιδέας της αναγνώρισης μιας ιδιαίτερης αξίας στο πρόσωπο του ανθρώπου. Θα ήταν πιο κατανοητή η καταγγελία της έγχρηστης αυτής έννοιας ως ενός ιδεολογήματος στο πλαίσιο μιας κριτικής υλιστικής θεωρίας. Ο Κονδύλης όμως δεν κινείται θεωρητικά στο πεδίο αυτό. Θα ήταν επίσης αποδεκτή μια ανάλυση υπό όρους φαινομενολογικής ερμηνευτικής, ώστε η απόδοση νοήματος σε έναν ιστορικά υπαρκτό όρο να υπόκειται σε μεθοδολογικές προκείμενες που αντί να φώτιζαν το ίδιο του το περιεχόμενο θα αναφέρονταν στην ταυτότητα των ερμηνευτικών υποκειμένων και των σχέσεων λόγου και ισχύος που θα προέκυπταν από την ανάλυση των θέσεων τους. Ούτε όμως εδώ θα βρούμε να κινείται ο συγγραφέας. Αν τέλος μείνουμε στο περιεχόμενο των όσων υποστηρίζει, θα διαπιστώσουμε τα εξής: πρώτον, η αναφορά της αξιοπρέπειας σε νομοκανονιστικά πολιτικά κείμενα ενδυνάμωσε εν τοις πράγμασι την ισχύ του φιλοσοφικού λόγου στην κοινωνία, αφού οι ερμηνευτικές κατευθυντήριες για την κατανόηση του περιεχομένου της έννοιας αναγκαστικά ανάγονται στη φιλοσοφική συζήτηση της φιλελεύθερης

ρεπουμπλικανικής παράδοσης. Δεύτερον η τεράστια βιβλιογραφία περί της αξιοπρέπειας του ανθρώπου, αντί να οδηγεί σε μια απορητική παραίτηση από τον προσδιορισμό της ουσίας της, αντίθετα οδηγεί σε μια επιστημονική εμβάθυνση δογματικού τύπου που συνοδεύεται από μια νομολογία όλο και πιο βαθύτερη και ευρύτερη, με αποτέλεσμα όχι μόνο να αποτελεί ό όρος «κενό τόπο», αλλά αντίθετα να καθίσταται απόλυτα χρηστικός για την επίλυση πολιτικοηθικών διλημμάτων.²⁹ Το ίδιο ισχύει τέλος και για την ανάπτυξη της επίλυσης βιοηθικών διλημμάτων, όπως αυτό αποδεικνύεται από αποφάσεις και γνώμες Επιτροπών Βιοηθικής σε οικουμενικό επίπεδο. Η ερμηνευτική ανοικτότητα του όρου μάλλον διευκολύνει την διυποκειμενική ανταλλαγή επιχειρημάτων σε διαλογικούς αγώνες νοήματος και αναγνώρισης, παρά εμποδίζει είτε την φιλοσοφική του περιεχομενική στοιχείωση είτε την εφαρμογή του για την επίλυση πρακτικών ζητημάτων.

Έτσι διαφωνώντας με τον Κονδύλη, χωρίς να θέλω να μειώσω στο παραμικρό την αξία της μελέτης του από άποψη μεθοδολογίας της ιστορίας των ιδεών, θεωρώ την επίκληση της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας μια κατάκτηση της κοινωνίας των πολιτών και ένα ηθικό σημείο αναφοράς του πολιτισμού μας, του οποίου θα κατανοούσαμε ακόμα καλύτερα τη σπουδαιότητα, αν τυχόν βιώναμε έναν ερμηνευτικό κόσμο, όπου η έννοια και ιδέα αυτή θα είχε εξοβελισθεί!

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, επιμ. Otto Brunner, Werner Conze και Reinhart Koselleck, 1972-1997, Clett-Kotta, Στουτγάρδη 2004. Το Λεξικό αποτελείται από 8 τόμους και περιέχει επιλεγμένα λήμματα ιστορικών πολιτικών εννοιών έκτασης 20-60 σελίδων, επεξεργασμένων από τους επιφανέστερους Γερμανούς πολιτειολόγους και ιστορικούς της φιλοσοφίας του δεύτερου μισού του 20ού αιώνα. Ο Καθηγητής Κοινωνικής Ιστορίας Werner Conze, δάσκαλος τόσο του Koselleck όσο και του Κονδύλη, ήταν εκείνος που του έκανε τη ανάθεση, ενώ ο Koselleck συνεργάστηκε μαζί του, όπως ανέφερε σε διάλεξή του προς τιμήν

του ΠΚ στο Ινστιτούτο Goethe το έτος 2000. Πρωτοδημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Νέα Εστία*, τ. 1747 (Ιούλιος-Αύγουστος 2002). Η ίδια ομιλία αποτελεί τον πρόλογο στο: Παναγιώτης Κονδύλης, *Μελαγχολία και Πολεμική. Δοκίμια και Μελετήματα*, Θεμέλιο, Αθήνα 2002. Πρβλ. και Kondylis' Beiträge zu den «geschichtlichen Grundbegriffen» στο Horst Falk (Hg.), *Panajotis Kondylis. Aufklärer ohne Mission Aufsätze und Essays*, Akademie Verlag, Berlin 2007.

2. «Reaktion und Restauration», στον τόμο 5.
3. «Dignitas - Würde», στον τόμο 7. Το μέρος του λήμματος που αφορά στη σημασία του όρου *dignitas* στην Αρχαία Ρώμη ανατέθηκε στον λατινιστή φιλόλογο Victor Pöschl.
4. Οι περαιτέρω παραπομπές στην λεξικογραφική αυτή εργασία του ΠΚ θα γίνονται στην ελληνική μετάφραση του λήμματος από τον Λευτέρη Αναγνώστου που κυκλοφόρησε ως βιβλίο με τίτλο *Περί Αξιοπρέπειας* από τις εκδόσεις Ίνδικτος το 2000 (συντομογραφία ΠΑ).
5. Η *Πολιτική Θεολογία* του Καρλ Σμιττ εκδόθηκε το 1994 από τις εκδόσεις Λεβιάθαν σε μετάφραση-σχόλια-επιλεγόμενα του ΠΚ. Χαρακτηριστικά αναφέρει ο Σμιττ: «Όλες οι μεστές έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας είναι εκκοσμιευμένες θεολογικές έννοιες. Όχι μόνον ως προς την ιστορική τους εξέλιξη (εφ' όσον μεταφέρθηκαν από τη θεολογία στην πολιτειολογία και ο παντοδύναμος Θεός λ.χ. έγινε ο παντοδύναμος νομοθέτης), αλλά και ως προς τη συστηματική τους δομή, της οποίας η γνώση είναι απαραίτητη για μια κοινωνιολογική θεώρηση αυτών των εννοιών. Η κατάσταση έκτακτης ανάγκης έχει για τη νομική επιστήμη ανάλογη σημασία όπως το θαύμα για τη θεολογία. Μονάχα αν συνειδητοποιήσουμε τέτοιες αναλογίες μπορούμε να γνωρίσουμε την εξέλιξη των ιδεών πάνω στη φιλοσοφία του κράτους κατά τους τελευταίους αιώνες» (σ. 65). Ο ΠΚ παραδέχεται μεν ότι η αντιφιλελεύθερη και αντιθετικιστική θεωρία του Σμιττ «αντλεί τη ζωντάνια της από την προγραμματική θεωρητική σύνδεση των προβλημάτων της κυριαρχίας με το ανθρωπολογικό πρόβλημα» (σ. 127), αλλά εν όλω στέκεται κριτικά απέναντι στον Σμιττ, αμφισβητώντας την επιστημολογική συνέπεια του εγχειρήματός του, αφού ενώ αναπτύσσει «ζητήματα επιστημολογίας και μεθόδου, ζητήματα ιστορικής και πολιτικής πραγματολογίας και επίσης ζητήματα ιστορίας και κοινωνιολογίας των ιδεών, (...) στους τρεις αυτούς τομείς η επιχειρηματολογία του χλωαίνει σοβαρά, ήτοι χαρακτηρίζεται από εννοιολογικές ασάφειες ή από ανακρίβειες αναφερόμενες στα *realia* (...)» (σ. 130).
6. Οι Παύλος Διάκονος (αξία της ανθρώπινης καταγωγής), Ιωάννης Σκώτος Εριουργένης (αξία της λογικής φύσης), Άνσελμος του Καντέρμπουρου (αρχέγονη

αξία της δημιουργίας του ανθρώπου), Ρουπέρτος του Ντόυτς (τίμηση του ανθρώπου μέσω της πλάσεως κατ' εικόνα και ομοίωσιν), Βερνάρδος του Κλαιρβώ (αξία του ανθρώπου βασιζόμενη στο αυτεξούσιο, σε συνδυασμό με τη γνώση και την αρετή), Ούγων του Αγίου Βίκτωρος (άνθρωπος κατώτερος από το Θεό βάσει της κατάστασης του, ανώτερος από τον κόσμο βάσει της αξίας του), Πέτρος Λομβαρδός (άρση της αξίας του ανθρώπου λόγω του προπατορικού αμαρτήματος), Αλβέρτος ο Μέγας (η αξία του ανθρώπου ερείδεται στο μέρος της ψυχής που είναι πλασμένο κατ' εικόνα Θεού ως φορέας του λόγου που καθιστά δυνατή την ελευθερία της βούλησης) και ο Μποναβεντούρα (χωρισμός από την υλική υπόσταση και σύνδεση της έννοιας του προσώπου ως μορφής επέκεινα της ατομοποίησης με την ιδιαίτερη αξία του ανθρώπου, η οποία εκφράζεται μέσα από την έλλογη ελευθερία της βούλησης) είναι οι θεολόγοι που επικαλείται ο ΠΚ, ΠΑ σσ. 25-33

7. ΠΑ σσ. 33-36. Ο όρος *dualistisch* εσφαλμένα κατά τη γνώμη μου μεταφράζεται ως *δυαρχική*, αφού η όλη διάκριση της κτίσεως κατ' εικόνα, με αναφορά στο λόγο, και καθ' ομοίωσιν με αναφορά στην αίσθηση του αγαθού, σαφώς προκρίνει τον έλλογο χαρακτήρα της κτιστής φύσεως, επομένως δεν μπορεί να εκλαμβάνεται η σχέση του κατ' εικόνα και ομοίωσιν ως ισοδύναμη, όπως υπονοεί ο όρος *δυαρχική*, αλλά ως παρακολουθηματική, επομένως *δυαδική* ή *δυστική*.
8. ΠΑ σ. 26
9. ΠΑ σσ. 37-48
10. Ρητή είναι εδώ η αναφορά στο κλασικό βιβλίο του Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton UP, 2016, πρβλ. το τρίτο μέρος του 7ου κεφαλαίου με τίτλο: *Dignitas non moritur*, σσ. 383 επ.
11. ΠΑ σ. 44
12. ΠΑ, μέρη IV-VI του κειμένου, σσ. 49-74
13. Σε όλο το έργο του ο Μονταίν εξετάζει αντιστικτικά την ανθρώπινη αδυναμία και αθλιότητα προς την ιδιαίτερη αξία του ανθρώπου.
14. Όταν ο Έρασμος δημοσιεύει το 1524 τη μελέτη του *De libero arbitrio* δημοσιεύει παραχρήμα ο Λούθηρος την απάντησή του το 1525 υπό τον εριστικό τίτλο *De servo arbitrio*.
15. «The Value, or WORTH of a man, is as of all other things, his Price; that is to say, so much as would be given for the use of his Power: and therefore is not absolute; but a thing dependant on the need and judgement of another». <https://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm#link2HCH0010>

16. «The publique worth of a man, which is the Value set on him by the Common-wealth, is that which men commonly call DIGNITY. And this Value of him by the Common-wealth, is understood, by offices of Command, Judicature, publique Employment; or by Names and Titles, introduced for distinction of such Value». <https://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm#link2HCH0010>.
17. ΠΑ σσ. 63-74
18. Για το λόγο αυτό η αναφερόμενη στη διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου του 1789 ισότητα των πολιτών στην πρόσβαση σε αξιώματα που περιποιούν τιμή (*dignités*) αντικαθίσταται το 1793 με τον όρο «υπηρεσίες» (*emplois*). Πρβλ. Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη 1789, άρθρο 6 «Tous les Citoyens (...) sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents» και Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη 1793, άρθρο 5: «Tous les citoyens sont également admissibles aux emplois publics» χωρίς αναφορά στον παλαιοκαθεστωτικό όρο *dignités*.
19. Άρθρο 1: Όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και *ίσοι στην αξιοπρέπεια* και τα δικαιώματα.
20. Όπως τροποποιήθηκε με το 13ο Πρωτόκολλο που αναφέρει στο Προοίμιο: η κατάργηση της θανατικής ποινής είναι ουσιώδους σημασίας για την προστασία αυτού του δικαιώματος και για την πλήρη αναγνώριση της *εγγενούς αξιοπρέπειας όλων των ανθρώπινων όντων*.
21. Άρθρο 2: Η Ένωση βασιζέται στις αξίες του σεβασμού της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, της ελευθερίας, της δημοκρατίας, της ισότητας, του κράτους δικαίου, καθώς και του σεβασμού των ανθρώπινων δικαιωμάτων [...].
22. Άρθρο 1.1: Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. (Η αξιοπρέπεια του ανθρώπου είναι απαραβίαστη. Υποχρέωση πάσης κρατικής εξουσίας είναι να την σέβεται και να την προστατεύει).
23. Άρθρο 2.1: Ο σεβασμός και η προστασία της αξίας του ανθρώπου αποτελούν πρωταρχική υποχρέωση της Πολιτείας.
24. Πρβλ. τη διαφορά με το ρητά προσανατολισμένο προς την ιδέα του κοινωνικού κράτους Σύνταγμα της Βαϊμάρης του 1923 (άρθρο 151.1.1), στο οποίο γίνεται αναφορά όχι στην αξία του ανθρώπου καθ' αυτή, αλλά σε κοινωνικοπολιτικού τύπου υποχρέωση εξασφάλισης όρων αξιοπρεπούς διαβίωσης των πολιτών: «Die Ordnung des Wirtschaftslebens muß den Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziele der Gewährleistung *eines menschenwürdigen Daseins* für alle ent-

sprechen». Χαρακτηριστικό είναι επίσης ότι την διάταξη αυτή υιοθέτησε το Σύνταγμα της Λαϊκής Δημοκρατίας της Γερμανίας όσο ίσχυσε. Πρβλ. Hasso Hoffmann, «“Soziale Gerechtigkeit” und “Menschenwürde” in der Weimarer Reichsverfassung, στο: *Revista de Historia Constitucional*, n. 20, 2019 (<http://www.historiaconstitucional.com>), σσ. 307-323.

25. Άρθρο 79 Γερμ. Συντ. (Ewigkeitsklausel), άρθρο 110.1 Ελλ. Συντ.

26. *The Origins of Totalitarianism*, New York 1973, σσ. 292 επ.

27. Βλ. χαρακτηριστικά τη μελέτη του Eric Hilgendorf, «Die mißbrauchte Menschenwürde», στο: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 7 (1999), σσ. 137 επ. με εκτενείς αναφορές στην επιστημονική συζήτηση του ζητήματος.

28. ΠΑ σ. 82

29. Χαρακτηριστική μεταξύ πάρα πολλών άλλων η απόφαση του Γερμανικού Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου σχετικά με την νομοθεσία για κατάρριψη αεροπλάνων σε χέρια τρομοκρατών, η οποία θεωρήθηκε αντισυνταγματική με βάση την επίκληση της αξιοπρέπειας ως θεμελίου του δικαιώματος στη ζωή αμετόχων πολιτών.

Ου φονεύσεις.
Η απορητική σχέση ηθικής και πολιτικής:
Κονδύλης, Schmitt και Levinas

Στο «Προοίμιο» του βιβλίου του *Ολότητα και Άπειρο* ο Emmanuel Levinas αναφέρεται διεξοδικά στην πρόκληση που συνιστά για την ηθική η σκληρή πραγματικότητα του πολέμου. Ο υγιής κοινός νους απαιτεί, όπως υποστηρίζει, να διαβλέψουμε «τη διαρκή δυνατότητα του πολέμου»¹ και να αναπροσδιορίσουμε την έννοια της πολιτικής. Πολιτική είναι η τέχνη του να «προβλέπεις και να κερδίζεις με κάθε μέσο τον πόλεμο».² Η σημασία του πολέμου εν προκειμένω δεν έγκειται στους ειδικούς τρόπους διεξαγωγής του αλλά στη συνεχώς παρούσα δυνατότητα εκδήλωσής του. Όποτε ξεσπά, αποκαλύπτει την «αλήθεια του πραγματικού», φέρνει στο φως την «καθαρή εμπειρία του καθαρού είναι»,³ ενώ η πολιτική, στο μέτρο που ερείδεται στη συγκεκριμένη εμπειρία, ενέχει την ταυτοποίηση και πιθανή εξολόθρευση του εχθρού. Η κατάσταση πολέμου εκμηδενίζει τις κανονιστικές προσταγές, αναστέλλει την ηθική και εντέλει την «γελοιοποιεί».⁴ Υπό αυτή την έννοια, η πολιτική «αντιστρατεύεται την ηθική όπως η φιλοσοφία την αφέλεια».⁵

Ορμώμενος από τις σχετικές επισημάνσεις του Levinas, ο Jacques Derrida προτείνει μια περιγραφή της σχέσης ηθικής και πολιτικής με όρους «χάσματος» [hiatus].⁶ Η ερμηνεία του χάσματος αυτού αναγορεύεται σε κεντρικό ζήτημα των όψιμων κειμένων του. Έτσι, στο δοκίμιό του *Ισχύς νόμου. Το «μυστικιστικό» θεμέλιο της αυθεντίας* το χάσμα μεταξύ ηθικής και πολιτικής αναδιατυπώνεται ως απορία συγκροτητική της «δικαιο-ηθικο-πολιτικής»⁷ σφαίρας, τουτέστιν ως αδυνατότητα συμφιλίωσης μιας πράξης δικαιοσύνης που οφείλει να μεριμνά για την ενικότητα με τη δικαιοσύνη ως δίκαιο, της οποίας οι κανόνες και οι νόμοι αποκλείουν τη συγκεκριμένη μέριμνα λόγω της καθολικότητάς τους.

Θα επιχειρήσω να εντοπίσω μέσα στο χάσμα αυτό τα λεπτά νήματα που συνυφαίνουν το ηθικό με το πολιτικό, αξιοποιώντας, κατά πρώτον, ορισμένες πτυχές του φιλοσοφικού έργου του Παναγιώτη Κονδύλη και, κατά δεύτερον, τα πορίσματα που προέκυψαν από την κριτική αντιπαράθεσή του με την περί κυριαρχίας διδασκαλία του Carl Schmitt, τον οποίο ο Derrida χαρακτηρίζει προσφυώς ως τον «απόλυτο αντίπαλο»⁸ του Levinas. Πρόθεσή μου είναι να τεκμηριώσω την άποψη ότι ο σύνδεσμος ανάμεσα στο ηθικό και στο πολιτικό μπορεί να ανιχνευθεί στο γεγονός ότι τα πεδία αυτά ορίζονται αντιστοίχως από την *απαγόρευση* και την *έγκριση* της ίδιας πράξης: του φόνου, της φυσικής θανάτωσης του άλλου. Ως εκ τούτου, η εγκαθίδρυση μιας σχέσης ανάμεσα στην ηθική και στην πολιτική προϋποθέτει τη διαλεύκανση της σημασίας της πράξης του φόνου αφενός στο πεδίο της ηθικής και αφετέρου σε εκείνο της πολιτικής. Για τον Schmitt, ο άλλος υπό τη μορφή του απειλητικού εχθρού όχι μόνο προσδίδει στο πολιτικό το πραγματικό του νόημα, αλλά κατέχει επιπλέον μιαν ουσιώδη προτεραιότητα απέναντι σε οιαδήποτε άλλη πτυχή του κοινωνικού, ενώ απεναντίας το καθοριστικό στοιχείο της σκέψης του Levinas είναι ότι η σχέση με τον άλλο ποτέ δεν αίρεται πλήρως, αφού ακόμη και στον πόλεμο οι αντίπαλοι αναζητούνται μεταξύ τους. Εάν λοιπόν δεχθούμε ότι η ουσία της κυριαρχίας ορίζεται με αναφορά στη δυνατότητα θανάτωσης του άλλου, τότε η δυνατότητα τούτη θα ήταν το σημείο διασταύρωσης της πολιτικής με την ηθική, η ουσία της οποίας συνίσταται στο αθέμιτο της ίδιας ακριβώς πράξης. Μέσα στο εννοιολογικό χάσμα που χωρίζει τον φόνο από την εγκεκριμένη βία εμφανίζεται αιφνιδίως ένας μεσολαβητικός σύνδεσμος τον οποίο μπορούμε να εντοπίσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια στην προκλητική κατανόηση της εξαίρεσης από τον Κονδύλη και τον Schmitt. Θα αναλύσω συνεπώς τον ρόλο του έκτακτου, της εξαίρεσης από τον κανόνα στο έργο τους ώστε να δείξω ότι η σύλληψη του πολιτικού που προκύπτει από τον κριτικό διάλογο του Κονδύλη με τον Schmitt προαπαιτεί την περί ηθικής αντίληψη του Levinas ως μορφικό όρο δυνατότητάς της, ενώ παράλληλα θα υποδείξω ορισμένες κρίσιμες συνέπειες που ενδέχεται να έχει αυτή η «μορφική συναγωγή» [formal derivation] για τις ακολουθούμενες πολιτικές πρακτικές.

I

Η φιλοσοφική σκέψη του Κονδύλη, η οποία βρήκε την πιο γλαφυρή και εναργή αποτύπωση της στη μονογραφία του *Ισχύς και Απόφαση*, κινείται αναντίρρητα στον ορίζοντα της προβληματικής που εγκαινίασε ο Friedrich Nietzsche. Ασφαλώς, εδώ επιβάλλεται μια προσεκτική διαφοροποίηση. Είναι εμφανές ότι ο Κονδύλης εμπνέεται από τον οξυδερκή κριτικό των ιδεολογικών μορφών (στη μεταφυσική και στην αξιολογία) και όχι από τον οραματιστή, που επαγγέλλεται την υπέρβαση του ευρωπαϊκού μηδενισμού, ο οποίος βρίσκει τη συνεπή έκφραση του στην απαξίωση όλων των σχετιζόμενων με τον ελληνοχριστιανικό πολιτισμό κανονιστικών δεσμεύσεων, διαμέσου του εξαιρετικά αμφίσημου ιδεώδους του υπεράνθρωπου. Αυτός ακριβώς ο οραματιστής Nietzsche έθελε εθνικοσοσιαλιστικές ψυχές, ο ιδεολόγος διανοούμενος, και όχι ο επιστήμονας, και όχι ο ανατόμος των εννοιολογικών δομών. Υιοθετώντας την νιτσεϊκή ανάλυση των ποικίλων κοσμοεικόνων και ιδεολογικών οραμάτων από την άποψη της εννοιολογικής μορφολογίας τους, ο Κονδύλης εισηγείται μια αυστηρά περιγραφική θεωρία της απόφασης η οποία εναντιώνεται τόσο σε μια υπαρξιστικής προελεύσεως στρατευμένη θεωρία της απόφασης, όπως αυτή που πρεσβεύει ο Carl Schmitt, όσο και σε κάθε θεώρηση που επιζητεί να θεμελιώσει τις αποφάσεις σε δήθεν αντικειμενικά έγκυρες κανονιστικές αρχές ή σε δήθεν καθολικώς δεσμευτικά πορίσματα.⁹ Από την οπτική της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης, «οι αξιολογικές έννοιες αποτελούν όπλα στην υπηρεσία ανθρώπων, των οποίων η επιδίωξη για αυτοσυντήρηση [Selbsterhaltung] μετατρέπεται σε αγώνα για διεύρυνση της ισχύος τους».¹⁰ Η συνεπής τήρηση αυτού του φιλοσοφικού προγράμματος έχει όμως μια σοβαρή επίπτωση, καθώς μια ουδέτερη περιγραφική θεωρία προϋποθέτει την παραίτηση από την ορμή για αυτοσυντήρηση και την επιδίωξη της ισχύος. Μια τέτοια αποχή από την ενεργό συμμετοχή στην κοινωνική ζωή συνεπάγεται αναπόδραστα την πλήρη περιθωριοποίηση. Όπως ρητά αναγνωρίζει και ο ίδιος ο Κονδύλης, το τίμημα της αξιολογικά ελεύθερης γνώσης είναι η ίδια η ζωή. Ως εκ τούτου, μια ελεύθερη από κανονιστικές δεσμεύσεις γνώση αδυνατεί να κερδίσει την ευρύτερη κοινωνική επιδοκιμασία.

Στο *Αόρατο χρονολόγιο της σκέψης* ο Κονδύλης διατείνεται ότι μεταξύ των στοχαστών που άσκησαν καθοριστική επίδραση στην σκέψη του συγκαταλέγεται και ο Immanuel Kant.¹¹ Ωστόσο, οι κεντρικές προκείμενες τού εγχειρήματός του είναι ριζικά αντικαντιανές. Ασφαλώς, καντιανής προελεύσεως είναι η περίφημη διάκριση Είναι [Sein] και Δέοντος [Sollen]. Ο Kant όμως δεν θέτει τη διάκριση τούτη ως κάτι απόλυτο, καθόσον στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* ιχνηλατεί τους όρους για την υπέρβασή της. Αντικαντιανός είναι και ο ιδιότυπος μηδενισμός του Κονδύλη, ο οποίος υποτυπώνεται στη θέση ότι «ο κόσμος και ο άνθρωπος καθ' εαυτούς δεν έχουν ούτε νόημα ούτε αξία».¹² Στο κείμενό του «Δύο οφειλόμενες απαντήσεις», που έχει συμπεριληφθεί στον τόμο *Μελαγχολία και Πολεμική*, ο Κονδύλης, επεξηγώντας διεξοδικότερα τη σημασία της επίμαχης θέσης, διευκρινίζει ότι ο «κόσμος και ο άνθρωπος εξ αντικειμένου δεν έχουν νόημα».¹³ Συγχρόνως υπογραμμίζει με έμφαση ότι τη θέση αυτή θα τη θεωρεί αληθινή έως ότου κάποιος του «αποδείξει εμπειρικά ότι κάτι πέρα από τον άνθρωπο και πέρα από κάθε ανθρώπινη προοπτική προσδίδει αξία σε αυτόν και τα πράγματα».¹⁴ Από εδώ επάγεται ότι ο κόσμος και ο άνθρωπος δεν έχουν εξ αντικειμένου νόημα, διότι δεν υπάρχει ένα υπερβατικό ον που να έχει προσδώσει νόημα στον κόσμο και στην ανθρώπινη ζωή. Κοντολογίς, δεν υπάρχει νόημα διότι απλούστατα δεν υπάρχει Θεός. Παραδόξως, η θέση αυτή για τον Κονδύλη διεκδικεί απόλυτη εμπειρική βεβαιότητα και αποτελεί την απαράκαμπτη προϋπόθεση για μια συνεπή αξιολογικά ελεύθερη θεώρηση. Έρχεται έτσι εμφανώς σε ρήξη με τον Kant, ο οποίος διαβεβαιώνει ότι από την εμπειρία είναι αδύνατο να αντλήσουμε απολύτως βέβαιες και αναγκαίες κρίσεις. Αλλά και ο ίδιος ο Κονδύλης φαίνεται να αναγνωρίζει ότι η δήθεν απόλυτη βεβαιότητα αυτής της θέσης τελεί υπό την αίρεση ότι ισχύει για όσο διάστημα κανείς άλλος δεν έχει κατορθώσει να αποδείξει με εμπειρικά επαληθεύσιμο τρόπο πως ο κόσμος έχει νόημα. Η στρατηγική που ακολουθεί είναι να απαιτεί από τον άλλο να προσκομίσει εμπειρική απόδειξη για το ότι ο κόσμος έχει νόημα, για το ότι δηλαδή υπάρχει Θεός. Και κρίνει πως, όσο ο άλλος δεν την προσκομίζει, η θέση του ότι ο κόσμος στερείται νοήματος δεν επιδέχεται αντίρρηση.

Είναι όμως θεμιτό να αξιώνουμε από κάποιον να αποδείξει με εμπει-

ρικά ελεγχόμενες διαδικασίες την ύπαρξη ενός υπερβατικού όντος που εγγυάται το νόημα της ζωής; Ο Kant προβάλλει ως «σκάνδαλο της φιλοσοφίας»¹⁵ το γεγονός ότι η τελευταία δεν έχει ακόμη αποδείξει την ύπαρξη των πραγμάτων του εξωτερικού κόσμου. Ο Martin Heidegger στο *Είναι και Χρόνος* αντιτείνει ότι το σκάνδαλο δεν έγκειται στο γεγονός ότι ακόμη εκκρεμεί μια τέτοια απόδειξη, αλλά «στο γεγονός ότι τέτοιες αποδείξεις συνεχώς προσδοκούνται και επιχειρούνται»,¹⁶ ενώ στη διάλεξή του «Το τέλος της φιλοσοφίας και το καθήκον της σκέψης» υποστηρίζει ότι είναι έλλειψη παιδείας¹⁷ να μην γνωρίζεις για ποια πράγματα πρέπει να ζητείς απόδειξη και για ποια όχι, επικαλούμενος το γνωστό χωρίο από τα *Μετά τα Φυσικά* του Αριστοτέλη: «έστι γαρ απαιδευσία το μη γινώσκειν τίνων δει ζητεῖν ἀπόδειξιν και τίνων ου δει».¹⁸

Στην προοπτική της καντιανής κριτικής φιλοσοφίας η αποτίμηση της νομιμότητας αποφάνσεων του τύπου: «Η ζωή δεν έχει νόημα» ή «Η ζωή έχει νόημα» δεν είναι αρμοδιότητα του θεωρητικού Λόγου. Ο θεωρητικός, ήτοι ο απαλλαγμένος από οιαδήποτε κανονιστικότητα, Λόγος μπορεί να επιτελέσει την γνωστική του λειτουργία χωρίς να έχει προαποφασίσει αν η ζωή έχει νόημα ή όχι, ή κατ' αναλογία αν ο Θεός υπάρχει ή όχι. Ωστόσο, το είδος των κανονιστικών δεσμεύσεων που αναλαμβάνει το ανθρώπινο πράττειν συναρτάται άμεσα με το αν πιστεύουμε στην ύπαρξη νοήματος ή όχι, στην ύπαρξη Θεού ή όχι. Ταυτοχρόνως, ο Kant θεωρεί εφικτή την έλλογη αποτίμηση των κανονιστικών δεσμεύσεων και αξιακών προσανατολισμών. Αλλά αυτή είναι αρμοδιότητα που ανήκει στον πρακτικό Λόγο. Ο Κονδύλης όμως ερμηνεύει τον πρακτικό Λόγο ως μορφή ενός εργαλειακού Λόγου, μιας ορθολογικότητας κατά τον σκοπό [Zweckrationalität] η οποία γκρεμίζει το φράγμα ανάμεσα σε αξιώσεις εγκυρότητας [Gültigkeitsansprüche] και σε αξιώσεις ισχύος [Machtansprüche]. Η αξιολογικά ελεύθερη θεώρηση κατανοεί τις ιδέες και τις αξίες ως όπλα της κοινωνικής ύπαρξης, καθώς αγωνίζεται για την αυτοσυντήρησή της και την επίταση της ισχύος της. Ο Λόγος εξομοιώνεται με την ισχύ και υπό ορισμένες προϋποθέσεις με την εξουσία και την κυριαρχία, χάνοντας έτσι πλήρως την κριτική του ικανότητα, τη δύναμή του να διαφοροποιεί με έλλογο τρόπο τις έγκυρες από τις μη έγκυρες κανονιστικές αρχές. Εκκινώντας από το ανελέητο θεώρημα της

ταυτότητας Λόγου και ισχύος ανάγει όλα τα κανονιστικά ιδεώδη και τις αξιώσεις για ορθότητα των νεωτερικών οικουμενιστικών ηθικών σε συγκαλυμμένες επιταγές για την αυτοσυντήρηση και την ισχύ. Άτεγκτα και μεθοδικά ο Κονδύλης αχρηστεύει την αξίωση ορθότητας των κανονιστικών αποφάνσεων ανάγοντας την εγκυρότητα ή μη εγκυρότητα σε θετικές ή αρνητικές αξιολογικές κρίσεις με τις οποίες εκφράζουμε αισθητικές προτιμήσεις. Ο Κονδύλης μεθερμηνεύει αρχικά τις αξιώσεις για εγκυρότητα ως υποκειμενικές επιθυμίες και έπειτα θέτει το ερώτημα αν πρέπει να προτιμάμε την ελευθερία περισσότερο από την ανελευθερία, τη δικαιοσύνη από την αδικία. Αρμόδιες για να απαντήσουν στο ερώτημα για την «αξία» της ελευθερίας και της δικαιοσύνης είναι εντέλει οι καλαισθητικές κρίσεις, οι κρίσεις γούστου.

Ότι «οι αξιολογήσεις και οι νοηματοδοσίες, οι ηθικές δεοντολογίες και καθηκοντολογίες αποτελούν σε τελική ανάλυση ζητήματα γούστου»,¹⁹ είναι θεμελιώδης θέση της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης. Βεβαίως, με «γούστο» δεν εννοεί ο Κονδύλης αστάθμητες επίνοιες και αρέσκειες, αλλά τις βαθύτερες κλίσεις και προσδοκίες της ύπαρξης. Απορρίπτει όμως την άποψη του Καντ ότι οι αισθητικές αξιολογήσεις δεν είναι αμιγώς υποκειμενικές, εφόσον διαπλέκονται ουσιωδώς με μιαν αξίωση για διυποκειμενική εγκυρότητα. Η «χωρίς διαφέρον ευαρέσκεια» [das interesselose Wohlgefallen] η οποία συνοδεύει την καλαισθητική κρίση και της προσδίδει την ιδιάζουσα καθολικότητά της είναι, κατά τον Κονδύλη, απλή ψευδαίσθηση. Ακολουθώντας εκ νέου το μέγα πρότυπο του Nietzsche, ο Κονδύλης διατείνεται ότι η εγκυρότητα, στην οποία αποβλέπει μια καλαισθητική κρίση, δεν εκφράζει παρά τη διέγερση της βούλησης μέσω του ωραίου. Μια βούληση αντιδρά σε μιαν άλλη βούληση, μια ισχύς επικρατεί πάνω σε μιαν άλλη.

Από τη στιγμή όμως που η σκέψη δεν μπορεί να κινηθεί στο στοιχείο των αξιώσεων εγκυρότητας, η κριτική χάνει το νόημά της. Εάν όλα τα κατηγορήματα εγκυρότητας έχουν απολέσει την αξία τους, εάν στις αποτιμήσεις αξιών εκφράζονται αξιώσεις ισχύος και όχι εγκυρότητας, τότε δεν υπάρχει κανονιστικό κριτήριο που να επιτρέπει στην κριτική να επιχειρεί ακόμη διακρίσεις π.χ. μεταξύ μιας ισχύος που αξίζει να εκτιμάται και μιας άλλης που αξίζει να υποτιμάται και να υποβάλλεται σε έλεγχο. Ο Κονδύλης άγεται σε αυτή την οδυνηρή συνέπεια επειδή

απορρίπτει την οπτική γωνία του ενεργά συμμετέχοντος υποκειμένου και αντιθέτως υιοθετεί αποκλειστικά την οπτική του εξωτερικού και αμέτοχου παρατηρητή, για τον οποίο «ο κόσμος έτσι όπως είναι παρουσιάζει άπειρο ενδιαφέρον».²⁰ Όπου όμως λείπουν η πρακτική συμμετοχή και οι αξιώσεις ισχύος, εκεί κατ' ανάγκη ελλοχεύει ο κίνδυνος διολίσθησης στην «ολοκληρωτική σιωπή».²¹ Ακόμη και η δημόσια ανακοίνωση της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης μαρτυρεί ασυνέπεια και οφείλεται, όπως ομολογεί ο Κονδύλης, «σε συγγραφική ματαιοδοξία ή στην ευχαρίστηση που δοκιμάζει κανείς προκαλώντας τους άλλους».²² Προσδίδει έτσι στην περιγραφική θεωρία του τα γνωρίσματα μιας αισθητικής εμπειρίας ανάλογης προς εκείνης που ανατέμνει ο Kant στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*. Στην «απουσία διαφέροντος» (*Interesselosigkeit*) για την *ύπαρξη* του ωραίου αντικειμένου,²³ η οποία κατά τον Kant ορίζει την αισθητική ηδονή, αντιστοιχεί η επιτελούμενη μέσω της ενατένισης της ωραίας *μορφής* καταπράυνση της έντασης και της οξύτητας των επιδιώξεων και των επιθυμιών του ανθρώπου. Όσο και αν ποθώ την παρουσία του ωραίου, όσο και αν για κανένα λόγο δεν θα θέλαμε να στερηθούμε την ύπαρξή του στον κόσμο, στην εποπτική ενατένιση του ωραίου δεν νοικεί καμιά βούληση κατοχής και κτήσης. Με τη θέα του ωραίου αναστέλλεται κάθε μορφή σκόπιμης επιδίωξης. Το υποκείμενο βρίσκει τον εαυτό του απαλλαγμένο από κάθε δραστηριότητα με χρηστικούς στόχους. Από τον προσανατολισμό σε αυτό το φαινόμενο και υποκινούμενος από τον καντιανό προσδιορισμό του ωραίου ο Arthur Schopenhauer συνέδεσε στο μείζον έργο του *Ο κόσμος ως βούληση και παράσταση* την ουσία του αισθητικού με την πλήρη απελευθέρωση από τη βούληση παρέμβασης και ενεργούς συμμετοχής στον κόσμο.

II

Σε συνέντευξη που παραχώρησε το 1994 στο γνωστό περιοδικό *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* ο Κονδύλης καταφεύγει στη φράση «αρχαϊστική φαιδρότητα ψυχής»²⁴ για να χαρακτηρίσει την οιονεί αισθητική στάση που υιοθετεί το υποκείμενο της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης. Η φράση δηλώνει μια στάση όπου ο θεωρός, ο αμέτοχος θεατής,

βλέπει με συμπάθεια και επιείκεια τους ανθρώπους να αλληλοεξοντώνονται επικαλούμενοι «κατά προτίμηση άρθρα πίστεως και θεωρίες»²⁵ και κυριεύεται, όπως επί παραδείγματι ο Schopenhauer, από συμπόνια γι' αυτές τις αυτοκαταστροφικές, εφήμερες και παροδικές υπάρξεις. Εντούτοις, αυτή η ιδιάζουσα αισθητικοποίηση της θεωρίας ουδόλως αποτελεί την τελευταία λέξη του Κονδύλη. Στο *Ισχύς και Απόφαση* διαβεβαιώνει μετ' επιτάσεως ότι η αξιολογικά ελεύθερη θεώρηση επιθυμεί απλώς να περιγράψει την κανονιστική θεώρηση και δεν αποβλέπει στην εκμηδένισή της. Αντιθέτως, ελαύνεται από τη θέση ότι η κοινωνικά οργανωμένη ζωή μονάχα με την αρωγή κανονιστικών τοποθετήσεων μπορεί να πάρει στα σοβαρά τον εαυτό της και να αυτοσυντηρηθεί μακροπρόθεσμα. Είναι επομένως εύλογο και θεμιτό να υποστηρίξει κανείς ότι η περιγραφική θεωρία της απόφασης ενστερνίζεται μια στάση που θέλει να είναι «απροκατάληπτη και υπεράνω πάσης εχθρότητας»,²⁶ μια στάση που θέλει να υπερβεί κάθε διαμάχη φίλου και εχθρού.

Ο προσδιορισμός αυτός είναι έκδηλο ότι παραπέμπει στην περίφημη διάκριση ανάμεσα σε φίλο και εχθρό που αξιοποιεί ο Carl Schmitt για να ορίσει το πολιτικό. Η τοποθέτηση του Κονδύλη απέναντι στον επίμαχο ορισμό δεν δικαιώνει ωστόσο όσους τον ψέγουν ότι πολιτικοποιεί, άρα στενεύει, την κοινωνική οντολογία. Τούτο θα συνέβαινε μόνον εάν υιοθετούσε πλήρως τη θέση του Schmitt. Αντιθέτως, ο Κονδύλης επικρίνει τον Schmitt διότι επιχείρησε μιαν επιστημολογικά ανεπίτρεπτη στένωση μιας παραμέτρου της κοινωνικής οντολογίας για να πορισθεί έτσι τον ορισμό του πολιτικού στοιχείου. Κάνοντας ένα λογικό άλμα, ο Schmitt ταυτίζει στην ουσία την πολιτική και την κοινωνική σχέση, δηλαδή παίρνει μια σχέση με καθολικό κοινωνικό βεληνεκές και τη χρησιμοποιεί ως εφαλτήριο για να οριοθετήσει ένα πεδίο στενότερο από το συνολικό πεδίο της κοινωνίας. Το ειδοποιό γνώρισμα της πολιτικής πρέπει συνεπώς να αναζητηθεί αλλού και όχι αποκλειστικά στον ανταγωνισμό φίλου και εχθρού. Τούτο όμως ουδόλως σημαίνει ότι η κριτική του Κονδύλη στον Schmitt ταυτίζεται με τις συμβατικές κριτικές των ηθικιστών, οι οποίοι «απορρίπτουν τον ορισμό του όχι γιατί είναι λογικά εσφαλμένος, αλλά γιατί θέλουν να πιστεύουν ότι από την πολιτική μπορεί να εξαλειφθεί το στοιχείο της έχθρας και η διηνεκής δυνατότητα μετεξέλιξης του στοιχείου αυτού σε θανάσιμη σύγκρουση».²⁷

Δεν χωρεί αμφιβολία ότι στη μελέτη του *Η Έννοια του Πολιτικού*, η οποία πήρε την οριστική της μορφή το 1932, ο Schmitt εντοπίζει στο σχήμα του εχθρού και στο πραγματικό ενδεχόμενο ενός πολέμου τον όρο δυνατότητας του πολιτικού ως τέτοιου. Υπό αυτή την έποψη, η εξαφάνιση του εχθρού θα σήμαινε την απαρχή της αποπολιτικοποίησης και του τέλους της πολιτικής. Δεν είναι όμως διόλου βέβαιο αν η πολιτική σκέψη του Schmitt στο σύνολό της μπορεί να αναχθεί στο συγκεκριμένο αξίωμα. Μια ευμενέστερη ανάγνωση οφείλει να συνεκτιμήσει το γεγονός ότι η σύγκρουση φίλου και εχθρού στο πολιτικό πεδίο διέπεται από εκείνη τη λογική της «εξαίρεσης» [Ausnahme] που εκτίθεται με ενάργεια από τον Schmitt στην πραγματεία του *Πολιτική Θεολογία*, που δημοσιεύθηκε το 1922. Ως εκ τούτου, ένας επαρκής ορισμός του πολιτικού μπορεί να προκύψει μονάχα αν ερμηνεύσουμε τον ανταγωνισμό φίλου και εχθρού, όπως παρουσιάζεται στην *Έννοια του Πολιτικού*, στο φως των αναλύσεων που προτείνει ο Γερμανός στοχαστής για την «κατάσταση έκτακτης ανάγκης» [Ausnahmestand] στην *Πολιτική Θεολογία*.

Την αναγκαιότητα μιας τέτοιας ερμηνευτικής προσέγγισης αναγνωρίζει ρητά και ο Κονδύλης στα «Επιλεγόμενα» που συνέγραψε για την ελληνική μετάφραση της *Πολιτικής Θεολογίας*. Ο Κονδύλης θεωρεί ότι αυτό το θεματικά ετερογενές βιβλίο εξακολουθεί να κρατάει ακέραιο το ενδιαφέρον του για τρεις κυρίως λόγους. Πρώτα-πρώτα, ο Schmitt αρνείται να ενστερνισθεί την «ουτοπία της Δύσης»,²⁸ δηλαδή την ουτοπία του κράτους δικαίου και της ευθύγραμμης οικουμενικής προόδου πάνω σε βάση πάγιας θεσμικής ομαλότητας. Ορθώς υποστηρίζει ότι όποιος θέλει να κατανοήσει τους κοινωνικούς μηχανισμούς πρέπει να αντιληφθεί σε πόση έκταση και ένταση ο κανόνας κατασκευάζεται εν όψει της εξαίρεσης, υπό το κράτος της προσδοκίας της και του φόβου της. Γι' αυτό όλες οι απόπειρες των φιλελεύθερων συνταγματολόγων να προεκτείνουν τον κανόνα μέσα στην εξαίρεση και συνάμα να καταχωνιάσουν το ποιοτικό στοιχείο της κυριαρχίας κάτω από την ποσότητα της θεσμικής ομαλότητας αποδεικνύονται μάταιες. Κατά δεύτερο λόγο, η *Πολιτική Θεολογία* καταδεικνύει την αναγκαιότητα της θεωρητικής σύνδεσης του προβλήματος της κυριαρχίας με το ανθρωπολογικό πρόβλημα. Ακόμη και το σύγχρονο δυτικό κράτος δικαίου, υπενθυμίζει ο Schmitt, χρειάζεται λειτουργικά μιαν κυρίαρχη ιδεολογία συνυφασμένη

με ανθρωπολογικά αξιώματα, χρειάζεται συνεπώς την ιδεολογική κάλυψη μιας ορισμένης μεταφυσικής. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι η φιλοσοφική και λοιπή φιλολογία γύρω από τα ανθρώπινα δικαιώματα στο μεταξύ έγινε ογκωδέστερη από τη θεολογική φιλολογία γύρω από τον άνθρωπο ως εικόνα και ομοίωση του Θεού. Τέλος, η μόνιμη αξία της πραγματείας του Schmitt συνίσταται στον ρηξικέλευθο τρόπο με τον οποίο θέτει το ζήτημα της κυριαρχίας με τη νομική και όχι την κοινωνιολογική έννοια του όρου (*Souveränität*, όχι *Herrschaft*). Οι διαυγείς διαπιστώσεις του εκβάλλουν στο συμπέρασμα ότι όπου η κυριαρχία νοείται ως έννοια δεν μπορεί παρά να εμφανίζεται και να δρα ολόκληρη, ενώ ο εμπράγματος μερισμός της αργά ή γρήγορα απηχείται σε απόπειρες κατάργησης της ίδιας της έννοιας. Ακόμη και στο κράτος δικαίου, συμπληρώνει ο Κονδύλης, η κυριαρχία μερίζεται όχι με την έννοια ότι περισσότεροι φορείς ταυτόχρονα λαμβάνουν αυτεξούσια τελεσίδικες αποφάσεις για το ίδιο ζήτημα, αλλά ότι δεν αποφασίζει ο ίδιος φορέας για όλα τα ζητήματα και ότι το ποιος αποφασίζει για τι ορίζεται με τυπικές θεσμικές προδιαγραφές και δεν κρίνεται ανάλογα με τον εκάστοτε συσχετισμό των πολιτικοκοινωνικών δυνάμεων. Αναμφιβόλως, το κράτος δικαίου έχει επιβιώσει αλώβητο πολλών κρίσιμων καταστάσεων. Το πρόβλημα της κυριαρχίας ωστόσο δεν τίθεται αναγκαστικά επί τάπητος σε κάθε κρίσιμη περίπτωση παρά μόνον όταν προκύπτει η ανάγκη να ανασταλεί η λειτουργία του κράτους δικαίου στο όνομα ανώτερων νομιμοποιητικών αρχών όπως το «έθνος» ή η «ελευθερία». Τούτο σημαίνει ότι κυρίαρχος είναι «όποιος έχει την αρμοδιότητα να κρίνει πότε παρίσταται τέτοια ανάγκη, όποιος δηλαδή δικαιούται να αναστείλει τον νόμο, όχι όποιος τον θεσπίζει».²⁹

Ο Κονδύλης δείχνει πεπεισμένος ότι οι τρεις αυτές καίριες θέσεις δύσκολα μπορούν να αναιρεθούν ιστορικά και θεωρητικά, παρότι είναι σύνηθες να καταπολεμούνται ιδεολογικά και πολιτικά. Βεβαίως, ο Schmitt θέτει επιπλέον ζητήματα επιστημολογίας και μεθόδου, ζητήματα ιστορικής και πολιτικής πραγματολογίας καθώς και ζητήματα ιστορίας και κοινωνιολογίας των ιδεών. Αλλά και στους τρεις αυτούς τομείς, όπως υποστηρίζει ο Κονδύλης, η επιχειρηματολογία του χωλαίνει σοβαρά, καθώς χαρακτηρίζεται από εννοιολογικές ασάφειες ή από ανακρίβειες αναφερόμενες στα *realia*.

Τα ζητήματα μεθόδου αφορούν κυρίως στον επιστημολογικό χαρακτήρα και στους γνωστικούς τρόπους της νομικής επιστήμης. Επιδίωξη του Schmitt είναι να διευρύνει το πεδίο της με την ευφάνταστη χρήση κοινωνιολογικών εννοιών και επόψεων. Οι δυσκολίες ανακύπτουν από το προβληματικό εγχείρημα της διασταύρωσής τους· στην ουσία πρόκειται για μεταβάσεις από ένα λογικό και θεματικό επίπεδο σε ένα άλλο, χωρίς η αλυσίδωση των εννοιών και των ισχυρισμών να συνιστά πειστική σύνδεσή τους. Ο Schmitt φαίνεται να πιστεύει ότι η ενότητα του αντικείμενου αποτελεί επαρκή όρο για την ενοποίηση της θεώρησης όσων επιστημών πραγματεύονται το αντικείμενο αυτό και ότι η συμπερίληψη κοινωνιολογικών θεωρήσεων στην εξέταση του αντικείμενου της νομικής επιστήμης συνιστά *eo ipso* διεύρυνση της νομικής θεώρησης ως νομικής θεώρησης. Καμιά νομική επιστήμη όμως δεν είναι σε θέση να εξηγήσει γιατί και πώς διαμορφώθηκαν οι θεμελιώδεις διατάξεις ενός συντάγματος, πέρα από τη νομοτεχνική πλευρά τους· το γιατί ισχύει η καθολική ψηφοφορία ή γιατί το πολίτευμα είναι κοινοβουλευτικό και όχι μοναρχικό μπορούν να το εξηγήσουν μονάχα ο ιστορικός και ο κοινωνιολόγος, ενώ ο νομικός έχει ως αντικείμενό του το περιεχόμενο του εκάστοτε συντάγματος, όπως αυτό αποτυπώνεται στις χρησιμοποιούμενες νομικές έννοιες. Δικαίως λοιπόν διαπιστώνει ο Schmitt τη στενότητα του ορίζοντα της νεότερης νομικής επιστήμης, όμως απάτταται όταν υποστηρίζει ότι μπορεί να την ξεπεράσει ως νομικός. Οι δυσχέρειες στην επιχειρηματολογία της *Πολιτικής Θεολογίας* ανακύπτουν ειδικότερα από το γεγονός ότι το νομικό πρόβλημα της κυριαρχίας «φωτίζεται υπό το πρίσμα της κατάστασης έκτακτης ανάγκης».³⁰ Διότι νομική επιστήμη υπάρχει όπου υφίσταται συγκροτημένο σύστημα δικαίου, ενώ η κατάσταση έκτακτης ανάγκης είναι ακριβώς η κατάσταση εκείνη όπου το δίκαιο αναστέλλεται ή μόλις διαμορφώνεται. Συνεπώς, μια αμιγώς νομική πραγμάτευση του προβλήματος της κυριαρχίας με κριτήριο την κατάσταση έκτακτης ανάγκης δεν μπορεί παρά να είναι μονομερής. Στον βαθμό όπου στην ανάλυση της κυριαρχίας υπεισέρχονται πραγματολογικές θεωρήσεις προκύπτει το πόρισμα ότι η έμπρακτη άσκηση της κυριαρχίας αποκλίνει λιγότερο ή περισσότερο από τα προβλεπόμενα στο κείμενο του συντάγματος. Εάν το ειδοποιό γνώρισμα στην κατάσταση έκτακτης ανάγκης είναι η συμπύκνωση της

κυριαρχίας σε μια και μόνη αναμφίλογη έννοια και συνάμα η πολιτική της επικέντρωση σε έναν και μόνο φορέα, τότε η νομική αντιμετώπιση του προβλήματος της κυριαρχίας σε κατάσταση έκτακτης ανάγκης διόλου δεν μπορεί να καλύψει προκαταβολικά και σίγουρα την απόσταση ανάμεσα σε συνταγματικά προβλεπόμενη και σε έμπρακτη άσκηση της κυριαρχίας. Τούτο υποδηλώνει ότι η υπέρβαση των ορίων της νομικής ρύθμισης συνιστά το ουσιώδες γνώρισμα της κυριαρχίας υπό συνθήκες έκτακτης ανάγκης. Επομένως, η συστηματική συγκρότηση της νομικής επιστήμης με αφετηρία την κατάσταση έκτακτης ανάγκης και την αντίστοιχη έννοια της κυριαρχίας, όπως υπόσχεται ο Schmitt στην *Πολιτική Θεολογία*, είναι ανέφικτη.

Στην ερμηνευτική προοπτική του Κονδύλη, η ελλιπής διάκριση ανάμεσα στο επίπεδο της πραγματικότητας και στο επίπεδο της επιστήμης καθώς και η ελλιπής αναγνώριση του γεγονότος ότι οι λογικές των δύο αυτών επιπέδων κατά κανόνα συγκρούονται αποτελούν την αχίλλειο πτέρνα στη νομική επιχειρηματολογία της *Πολιτικής Θεολογίας*. Τούτο αποτυπώνεται ανάγλυφα στον τρόπο με τον οποίο ο Schmitt παρουσιάζει και εν πολλοίς στρεβλώνει τις απόψεις του Hans Kelsen. Ο Schmitt επιδιώκει να κάμει ελαστικότερη τη νομική σκέψη συμπλέκοντάς την με την κοινωνιολογία και την πολιτειολογία, τη φέρνει κοντά στη «φιλοσοφία της συγκεκριμένης ζωής»³¹ δίνοντάς της αρμοδιότητες που δεν της ανήκουν. Αντιθέτως, ο Kelsen βλέπει τη νομική επιστήμη ως συνεκτικό και κλειστό σύστημα ακριβώς γιατί έχει σαφέστερη επίγνωση των ορίων της: μόνον αν τα όρια προς τα έξω έχουν χαραχθεί με ευκρίνεια, είναι εφικτή η συστηματική συγκρότηση του εσωτερικού γνωστικού χώρου. Ωστόσο, η συνειδητοποίηση των γνωστικών ορίων διόλου δεν συμπίπτει αναγκαία με τον ευσεβή πόθο ενός οριστικού εξοστρακισμού της κατάστασης έκτακτης ανάγκης από τον κόσμο της πολιτικής. Η περίοπτη θέση που δίνει ο Kelsen στο φαινόμενο της επαναστατικής αλλαγής του δικαίου επιβεβαιώνει ότι η αντίληψή του για την υφή και τα όρια της νομικής επιστήμης κάθε άλλο παρά αποτελεί πρόσχημα ώστε να απαλλαγεί το κράτος δικαίου από τον εφιάλτη της κατάστασης έκτακτης ανάγκης. Ο Κονδύλης επισημαίνει ότι όπως ο Schmitt παραλληλίζει την τελευταία με το θαύμα στη θεολογία, έτσι και ο Kelsen χαρακτηρίζει ως «θαύμα στον χώρο του δικαίου»

(*Rechtswunder*) την πράξη εκείνη από την οποία απορρέει η έννομη τάξη, παρότι η ίδια βρίσκεται έξω από κάθε έννομη τάξη, «στο νομικό μηδέν»,³² και καθ' εαυτήν είναι αυθαίρετη. Η διάκριση μεταξύ πολιτικής και νομικής επιστήμης δεν ευνοεί την εκτόπιση του πολιτικού παράγοντα από τη ζωή του δικαίου, αλλά έχει καθαρά επιστημολογική υφή: δίπλα στην καθαρή θεωρία δημιουργείται έτσι μια καθαρή θεωρία της πολιτικής. Το δίκαιο δεν είναι σκοπός, αλλά μέσο, ήτοι μηχανισμός εξαναγκασμού στην υπηρεσία σκοπών που υπερβαίνουν τον ίδιο· και παρ' όλα αυτά η πολιτική ισχύς, εάν θέλει να διαμορφωθεί ως κράτος, δεν μπορεί παρά να υπάρξει υπό μορφή έννομης τάξης. Κρατική εξουσία μπορεί να είναι μόνο μια εξουσία που θέτει δίκαιο, και χωρίς τη μετατροπή της σε τέτοια εξουσία η πολιτική ισχύς βρίσκεται πέραν του βεληνεκούς και του ενδιαφέροντος της νομικής επιστήμης.

Η αναγνωστική πρακτική που ακολουθεί ο Κονδύλης δείχνει ότι ανάμεσα στη γενική τοποθέτηση του Kelsen και στο γενικό σχήμα σκέψης που υποβαστάζει τις αναλύσεις της *Πολιτικής Θεολογίας* υπάρχουν κεντρικές αντιστοιχίες. Και στους δύο η έννομη τάξη παρουσιάζεται ως εξαρτημένη από ένα πολιτικό μέγεθος που την υπερβαίνει. Κοινή επίσης είναι η αναγνώριση του εργαλειακού χαρακτήρα της νομικής επιστήμης, παρότι ο Kelsen προβαίνει σε αυτήν ρητά, θεωρώντας ότι η νομική επιστήμη εκ συστάσεως δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο, ενώ ο Schmitt προβαίνει στην ίδια αναγνώριση έμμεσα, υπό τη μορφή μιας διαμαρτυρίας και ενός επιστημολογικά εσφαλμένου αιτήματος σύμμιξης με κοινωνιολογικές και πολιτικές παρατηρήσεις.

Η αδυναμία επαρκούς νομικής σύλληψης της κατάστασης έκτακτης ανάγκης απηχείται στο γεγονός ότι οι συναφείς συνταγματικές προβλέψεις λίγα πράγματα μπορούν να ορίσουν συγκεκριμένα πέρα από το ποιος έχει την αρμοδιότητα να αποφασίσει σχετικά με την ανάγκη κήρυξης της κατάστασης έκτακτης ανάγκης. Εάν όμως μπορεί να προβλεφθεί ποιος έχει την αρμοδιότητα αυτή, τότε η πρόβλεψη εμφανώς αναφέρεται σε μιαν ήδη κατεστημένη εξουσία. Εμμένοντας στη νομική σύλληψη της κατάστασης έκτακτης ανάγκης, ο Schmitt περιορίζεται εξ αντικειμένου στη θεώρηση της κατάστασης από τη σκοπιά της κατεστημένης εξουσίας. Όταν λοιπόν στον κανόνα αντιτάσσει την εξαίρεση, στην ομαλότητα την κατάσταση της έκτακτης ανάγκης, τότε

προφανώς εκλαμβάνει αυτά τα δύο εννοιολογικά ζεύγη ως ισοδύναμα. Παρότι μπορούμε όντως να θεωρήσουμε τον κανόνα και την ομαλότητα ως νομικά και κοινωνιολογικά συνώνυμες έννοιες, η εξαίρεση ωστόσο αποτελεί έννοια πολύ ευρύτερη από την κατάσταση έκτακτης ανάγκης όπως η τελευταία νοείται από τη σκοπιά μιας ήδη κατεστημένης εξουσίας. Η εξαίρεση, όπως τονίζει ο Κονδύλης, περιλαμβάνει την καταστολή μόνο και μόνο επειδή περιέχει και την εξέγερση. Η εξαίρεση μπορεί να έχει ως έκβαση τη νικηφόρα καταστολή και την επιστροφή στον προγενέστερο κανόνα, αλλά εξίσου μπορεί και να εκβάλει στη νικηφόρα εξέγερση και στη θέσπιση ενός νέου κανόνα. Στις δύο αυτές διαφορετικές έννοιες αντιστοιχούν κατ' αναγκαιότητα δύο έννοιες της κυριαρχίας. Άλλο πράγμα είναι ο κυρίαρχος που αίρει τον κανόνα και άλλο πράγμα είναι ο κυρίαρχος που γεννιέται έξω από κάθε κανόνα, μέσα στην εξαίρεση, ώστε να συγκροτήσει αυτεξούσια τον θεμελιώδη κανόνα του κράτους «μέσα από το κανονιστικό μηδέν».³³

Ο Κονδύλης θεωρεί ότι εάν ο Schmitt είχε συνειδητοποιήσει τη σημασία της διάκρισης αυτής, θα είχε επιπλέον διαπιστώσει ότι αντιστοίχως διπλή είναι και η έννοια του θαύματος και ότι η διττή της εκδοχή συνάπτεται με δύο διαφορετικές παραδόσεις στην ιστορία της θεολογικής σκέψης όπως αυτές αναδείχθηκαν κατά τη διάρκεια της γνωστής αντιμαχίας «γύρω από την *potentia ordinata* και την *potentia absoluta Dei*».³⁴ Όπως η εξαίρεση μπορεί να αναστέλλει μόνον προσωρινά έναν κανόνα, έτσι και το θαύμα μπορεί να διακόπτει στιγμιαία μόνο την υφιστάμενη φυσική νομοτέλεια χωρίς να διαταράσσει τις λειτουργικές της βάσεις. Και όπως η εξαίρεση μπορεί να ακυρώσει έναν κανόνα για να βάλει στη θέση του έναν καινούργιο, έτσι και το θαύμα, ως συμπίκνωση της απόλυτα αδέσμευτης βούλησης του Θεού, μπορεί να ισοδυναμεί με την ανατροπή των υφιστάμενων φυσικών νόμων προκειμένου αυτοί να αντικατασταθούν μόνιμα από διαφορετικούς.

Μία από τις πιο καίριες συμβολές της *Πολιτικής Θεολογίας* έγκειται στο γεγονός ότι οξύνει την αίσθηση των δομικών αντιστοιχιών ανάμεσα σε θεολογικές-μεταφυσικές κατασκευές και σε κοινωνικοπολιτικές κατασκευές. Όμως ο Schmitt επικαλείται εδώ θεωρητικούς της αντεπανάστασης όπως ο Joseph de Maistre και ο Juan Donoso Cortes όχι μόνο για να φέρει στο φως τις θεολογικές ρίζες της σύγχρονης πολιτικής, αλλά

και για να υποστηρίξει τη διδασκαλία του περί κυριαρχίας. Ο Κονδύλης όμως τον ψέγει επειδή αποδίδει στους αντεπαναστάτες θεωρητικούς απόψεις ριζικά αντίθετες των όσων όντως πρέσβευαν. Τούτο οφείλεται στο ότι ο Schmitt δεν συνειδητοποιεί τη διπλή σημασία των όρων «κυριαρχία» και «απόφαση» - όπως άλλωστε δεν είχε συλλάβει επαρκώς τα δύο διαφορετικά πρόσωπα της εξαίρεσης και τις δύο διαφορετικές εκδοχές του θαύματος. Όμως ανάλογα με το πώς εννοούνται η εξαίρεση και το θαύμα εννοούνται επίσης η κυριαρχία και η απόφαση: σημαίνει η άσκηση κυριαρχίας την εξουσία συγκρότησης ενός κράτους και ενός πολιτεύματος εκ του μηδενός ή απλώς την αναστολή της έννομης τάξης ακριβώς για χάρη της υπεράσπισης του υφιστάμενου θεμελιώδους κανόνα; Σημαίνει η απόφαση την εκ του μηδενός συγκρότηση μιας κοσμοθεωρίας και μιας ταυτότητας ή σημαίνει την επιλογή μεταξύ ήδη υφιστάμενων κοσμοθεσιών και ταυτοτήτων;

Οι δύο διαφορετικές έννοιες του όρου «κυριαρχία» συνοδεύουν και σημαδεύουν δυο διαφορετικές εποχές και δύο διαφορετικές αντιλήψεις για την οργάνωση της κοινωνίας. Στο μεσαιωνικό πολιτικό και νομικό πλαίσιο ο κυρίαρχος δεν δημιουργεί το δίκαιο, γιατί τούτο είναι θεόδοτο, προαιώνιο και αναλλοίωτο· έργο του κυρίαρχου ήταν αποκλειστικά η προστασία της ισχύος του δικαίου. Διαμετρικά αντίθετο νόημα αποκτά η έννοια της κυριαρχίας στους Νέους Χρόνους. Το κέντρο βάρους μετατοπίζεται τώρα από τη διαφύλαξη του νόμου στη δημιουργία του. Το δίκαιο παύει να θεωρείται θεόδοτο και αμετάβλητο και εμφανίζεται ως αποκλειστικό προϊόν μιας κυρίαρχης βούλησης η οποία δεν σταματά ούτε μπροστά στον θεμελιώδη κανόνα του πολιτεύματος.³⁵

Όπως στην έννοια της κυριαρχίας, έτσι και στην έννοια της απόφασης καθοριστικό είναι το ερώτημα του βεληνεκούς: σε ποιαν έκταση λαμβάνονται αποφάσεις πάνω σε μηδενική βάση, χωρίς δηλαδή να θεωρείται κάτι αυτονόητο ή δεδομένο; Μερικές αποφάσεις λαμβάνονται με πλήρη υπαρξιακή στράτευση μόνο και μόνο επειδή τα θεμελιώδη προβλήματα του κόσμου θεωρούνται οριστικά λυμένα. Ο Schmitt δεν διακρίνει ανάμεσα σε αυτά τα επίπεδα. Διάφοροι «εμπαθείς κριτικοί»³⁶ του καταλόγισαν «μηδενισμό» επειδή ισχυρίζεται ότι η απόφαση γεννιέται μέσα από το κανονιστικό μηδέν. Το πραγματικό όμως σφάλμα του Schmitt, σύμφωνα με τον Κονδύλη, βρίσκεται αλλού: μιλά σαν το κανο-

νιστικό μηδέν με τη νομική έννοια να ήταν μηδέν με την ηθική και κοσμοθεωρητική έννοια, σαν δηλαδή τα πάντα να έπρεπε να αποφασισθούν εξ αρχής σε μηδενική βάση.

III

Από την εκ του σύνεγγυς ανάγνωση της *Πολιτικής Θεολογίας* ο Κονδύλης εξάγει το συμπέρασμα ότι μια περιεκτική κοινωνιολογία της εξαίρεσης θα όφειλε να επεκταθεί και στα δύο βασικά είδη της, όπως αντιστοίχως και μια θεολογία του θαύματος θα όφειλε να μιλήσει εξίσου για το μερικό και το ολοκληρωτικό θαύμα καθώς και για την εννοιολογική και οντολογική αντίθεση μεταξύ τους. Η μονομερής επικέντρωση του ενδιαφέροντος του Schmitt στον κυρίαρχο ως ήδη κατεστημένη εξουσία συνεπιφέρει αναπότρεπτα μιαν εξασθένιση της κοινωνιολογικής πρόθεσης. Παράλληλα επηρεάζει αρνητικά τον ορισμό του πολιτικού και τις χρήσεις της πολιτικής ανάλυσης. Αντιθέτως, στη μεταγενέστερη πραγματεία του *Η Έννοια του Πολιτικού* ο Schmitt αναγνωρίζει ρητά ότι η έννοια της πολιτικής είναι ευρύτερη από εκείνη του κράτους. Πολιτικό δεν είναι απλώς ό,τι αναφέρεται στις πράξεις των κυβερνήσεων και των κατεστημένων αρχών, αλλά οτιδήποτε συμβαίνει στον δημόσιο κοινωνικό χώρο πολώνοντας τους ενδιαφερόμενους γύρω από τη σχέση φίλου και εχθρού. Παρότι ο Κονδύλης αμφιβάλλει για το αν ο ανταγωνισμός φίλου και εχθρού μπορεί να αποτελέσει με την αυστηρά λογική έννοια το ειδοποιό γνώρισμα της πολιτικής, κρίνει ωστόσο ότι η διάζευξη πολιτικής και κράτους και η υπαγωγή του δεύτερου στην πρώτη θα έπρεπε να συνεπάγεται ότι η ανάλυση της εξαίρεσης γίνεται από την ευρύτερη σκοπιά της πολιτικής. Όμως στην *Πολιτική Θεολογία* ο Schmitt, καθώς συζητά την κατάσταση έκτακτης ανάγκης στην προοπτική της κατεστημένης κυρίαρχης τάξης, εστιάζει την πολιτική στο κράτος. Με τρόπο ανάλογο σκιαγραφεί τη δομή της κατάστασης έκτακτης ανάγκης: ο κανόνας αναστέλλεται χωρίς όμως να επακολουθεί το χάος· το κράτος αναδεικνύεται εν προκειμένω ως το στοιχείο που δεν αφήνει την κατάσταση έκτακτης ανάγκης να συμπέσει με το χάος. Ο Schmitt, παραβλέποντας ότι ένα τέτοιο κράτος, παρά την αναστολή της έννομης τάξης,

εξακολουθεί να υπερασπίζεται τον θεμελιώδη κανόνα του πολιτεύματος και επομένως δεν βγαίνει από το κανονιστικό μηδέν, προχωρεί στην ταύτιση του κράτους με το στοιχείο της απόφασης και αντιπαράθετει στην ταυτότητα αυτή την ταυτότητα δικαίου και κανόνα. Στο μέτρο όμως που η απόφαση έχει ως αποκλειστικό φορέα της το κράτος, η πολιτική συρρικνώνεται αντίστοιχα στο κράτος. Αλλά το κράτος δεν θα είχε κανένα λόγο να κηρύξει την κατάσταση έκτακτης ανάγκης και να ταυτιστεί με το στοιχείο της απόφασης αν δεν αντιμετώπιζε πολιτικούς εχθρούς που είναι εξίσου ικανοί να λαμβάνουν αποφάσεις και να επιδιώκουν να υποκαταστήσουν την ισχύουσα τάξη με τη δική τους.

Η ερμηνευτική προσέγγιση του Κονδύλη εκβάλλει στο αίτημα να αναλυθεί η περίπλοκη λογική της εξαίρεσης από τη σκοπιά της διευρυμένης αντίληψης για την πολιτική που εισηγείται η *Έννοια του Πολιτικού*. Ως γνήσιος διαλεκτικός στοχαστής ο Schmitt υπογραμμίζει ότι ένας καθορισμός της έννοιας του πολιτικού μπορεί να επιτευχθεί μέσα από τη διακρίβωση των ειδικά πολιτικών κατηγοριών. Το πολιτικό θα πρέπει να εδράζεται πάνω στις δικές του ιδιαίτερες τελικές διακρίσεις, στις οποίες δύναται να αναχθεί κάθε πολιτική δραστηριότητα. Επιβάλλεται λοιπόν να βρεθεί ένα απλό και αυτόνομο κριτήριο που θα επιτρέψει την ευκρινή οριοθέτηση του πολιτικού από τα υπόλοιπα πεδία του ανθρώπινου πράττειν. Ο Schmitt βεβαιώνει ότι η ανθρώπινη ύπαρξη μπορεί να διαιρεθεί σε λογικά συνεκτικές κατηγορίες, σε σφαίρες ζωής. Τρεις ουσιαστικές σφαίρες ζωής ταυτοποιούνται άμεσα: η ηθική, η αισθητική και η οικονομική. Καθεμία από τις συγκεκριμένες σφαίρες έχει διακριτά κριτήρια. Τα έσχατα κριτήριά τους είναι αντιστοίχως οι διακρίσεις καλού ή κακού, ωραίου ή άσχημου και ωφέλιμου ή επιζήμιου. Στο ερώτημα αν υπάρχει μια ειδικά πολιτική διάκριση η απάντηση του Schmitt είναι σαφής: όλα τα πολιτικά κίνητρα και όλες πολιτικές πράξεις παραπέμπουν σε τελευταία ανάλυση στη διάκριση φίλου και εχθρού. Είναι σχετικά ανεξάρτητη από τα άλλα κριτήρια, όχι υπό την έννοια ότι συγκροτεί μια νέα ουσιαστική σφαίρα ζωής, αλλά επειδή δεν στηρίζεται σε αυτά και δεν μπορεί να παραχθεί από αυτά. Ο πολιτικός εχθρός δεν είναι κατ' ανάγκη άσχημος ή κακός· ούτε είναι επιζήμιος να κάνει κανείς συναλλαγές με αυτόν. Η διάκριση τούτη έχει το νόημα ότι χαρακτηρίζει «τον ακραίο βαθμό έντασης μιας σύνδεσης ή διαχώρισης».³⁷ Μπορεί

θεωρητικά και πρακτικά να υφίσταται χωρίς να πρέπει συγχρόνως να γίνονται και όλες εκείνες οι ηθικές, αισθητικές, οικονομικές ή άλλες αντιθετικές διακρίσεις. Επειδή το πολιτικό είναι εντελώς ανεξάρτητο από τις άλλες σφαίρες και τα κριτήριά του, ο καλός, ο ωραίος και ο ωφέλιμος δεν είναι κατ' ανάγκη φίλοι, αλλά ούτε το αντίθετό τους είναι αναγκαστικά ο εχθρός.

Η διάκριση φίλου και εχθρού είναι για τον Schmitt ένα φαινομενολογικό κριτήριο όχι της πολιτικής αλλά του πολιτικού ως όρου δυνατότητας κάθε πολιτικής δραστηριότητας. Επίγνωση του κριτηρίου τούτου είναι η απαίτηση υγιούς πολιτικής κρίσης και πράξης. *Ως ένα αντικειμενικό κριτήριο που μετρά τον βαθμό έντασης μιας σύνδεσης ή μιας διαχώρισης το πολιτικό οριοθετεί μια σφαίρα πραγματικής ή δυνητικής σύγκρουσης χωρίς το ίδιο να διαθέτει διακριτή υπόσταση.* Μπορεί να είναι οτιδήποτε για το οποίο οι άνθρωποι διαφωνούν τόσο έντονα ώστε να είναι εφικτός ο πόλεμος γι' αυτό. Ο εχθρός είναι ο άλλος, η ουσία του οποίου συνίσταται ακριβώς στην υπαρξιακή αναγνώριση ότι θα ήταν δυνατό και ενδεχομένως θεμιτό να τον σκοτώσει κανείς. Σε ένα κυρίαρχο κράτος το πολιτικό με αυτή την καταγωγική έννοια εξαφανίζεται από την κοινωνία. Αλλά εάν το μονοπώλιο στη χρήση της βίας καταρρεύσει, και το κράτος αρχίσει να αποσυντίθεται, το πολιτικό εμφανίζεται ως εμφύλιος πόλεμος, ως εξαίρεση.

Ο Schmitt δεν συμμερίζεται την άποψη πολλών συγχρόνων του ότι πολιτική σημαίνει κατά βάση αιματηρός πόλεμος. Δεν εξιδανικεύει τον πόλεμο ούτε θεωρεί τον αγώνα αρετή. Ο πόλεμος είναι η «ακραία πραγμάτωση της εχθρότητας».³⁸ Δεν είναι κάτι το καθημερινό, το κανονικό, ούτε επίσης χρειάζεται να τον αισθάνεται κανείς ως κάτι το ιδεώδες ή το ευκταίο. Ο πόλεμος δεν είναι «καθόλου στόχος και σκοπός ή μάλιστα περιεχόμενο της πολιτικής, ωστόσο είναι η πάντα υπαρκτή ως πραγματική δυνατότητα *προϋπόθεση*, η οποία καθορίζει με έναν ιδιόρρυθμο τρόπο την ανθρώπινη πράξη και σκέψη και η οποία προκαλεί έτσι μια ειδική πολιτική συμπεριφορά».³⁹ Εάν όμως το πολιτικό εμφανίζεται ως πόλεμος, ως εξαίρεση, τότε η διάκριση φίλου και εχθρού δεν μπορεί να είναι ιδιωτική υπόθεση. Ο «εχθρός» δεν αναφέρεται στον αντίπαλο ενός ατόμου ή μιας ομάδας. Εχθρός δεν είναι «ο ιδιωτικός αντίπαλος».⁴⁰ Το ποιος είναι ο εχθρός είναι δημόσιο ζήτημα επειδή αμφισβητεί την πολι-

τική συνοχή και ενότητα του λαού. Εχθρός είναι μόνον «ο δημόσιος εχθρός», είναι «hostis, όχι inimicus με το ευρύτερο νόημα»⁴¹ και πρέπει να κατανοηθεί ως πραγματική απειλή για τη συνέχιση της ύπαρξης και του τρόπου ζωής ενός συγκεκριμένου λαού. Υπάρχει άφθονος χώρος σε αυτήν τη σύλληψη για μια ποικιλία ιδιωτικών ανταγωνισμών σε κάθε άλλη σφαίρα ζωής. Αλλά στην πολιτική σφαίρα δεν υπάρχει ιδιωτικός εχθρός.

Η ανταγωνιστική σχέση φίλου και εχθρού δεν συγκροτεί μιαν απλή διαφορά. Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Derrida, είναι η «αντίθεση καθ' εαυτήν».⁴² Ως τέτοια η πολιτική αντίθεση δεν επιδέχεται αναγωγή σε άλλες αντιθέσεις, ενώ οι υπόλοιπες αντιθέσεις, π. χ. οι ηθικές, αισθητικές, ή οικονομικές, τείνουν να εξομοιωθούν προς την πολιτική όσο πιο ανταγωνιστικές γίνονται. Η πολιτική αντίθεση είναι η «εντονότερη και ακρότερη αντίθεση»⁴³ και όλες οι άλλες αντιθέσεις «οξύνονται σε πολιτικές αντιθέσεις»⁴⁴ όταν προσεγγίζουν το ακραίο σημείο της κατάταξης σε φίλους και εχθρούς. Σε μια τέτοια περίπτωση η αντίθεση παύει πλέον να είναι καθαρά θρησκευτική, ηθική ή οικονομική και μετατρέπεται σε πολιτική. Ο ανταγωνισμός φίλου και εχθρού δεν είναι απλώς η μη περαιτέρω αναγώγιμη συνθήκη δυνατότητας του πολιτικού αλλά και η ακραία μορφή κάθε άλλου ανταγωνισμού. *Η θεωρία του πολιτικού υψώνεται αυτοδικαίως στην περιωπή της πρώτης φιλοσοφίας.* Και ως πρώτη φιλοσοφία δεν μπορεί παρά να αποτελεί τη θεμελιώδη διάσταση σε μιαν κοινωνική οντολογία όπως εκείνη που φιλοδοξεί να φιλοτεχνήσει ο Κονδύλης.

Οι δύο όροι που συγκροτούν την πολιτική αντίθεση δεν έχουν ωστόσο την ίδια βαρύτητα. Ο καθοριστικός όρος εν προκειμένω είναι ο εχθρός, διότι, όπως το είχε ήδη διαπιστώσει ο Leo Strauss, το ενδεχόμενο μιας σύγκρουσης στην περιοχή του πραγματικού ανήκει στην έννοια του εχθρού και όχι στην έννοια του φίλου ως τέτοιου.⁴⁵ Κάθε ομάδα ανθρώπων έχει φίλους μονάχα επειδή έχει εχθρούς. Η ουσία των πολιτικών σχέσεων εμπεριέχεται συνεπώς στην «αναφορά σε μια συγκεκριμένη αντιθετικότητα».⁴⁶ Έπεται ότι η πολιτική στηρίζεται σε μια «διπλή ταυτοποίηση»⁴⁷ στην οποία ο εχθρός προβάλλει πρώτος: μια αρχική απόφαση για το ποιος είναι ο εχθρός συνιστά την ταυτοποίηση διά της οποίας ταυτοποιεί κανείς τον εχθρό και δια της οποίας επιπλέον ταυτο-

ποιεί τον εαυτό του. Το εμφανές πρωτείο της έννοιας του εχθρού δεν παραπέμπει σε καμιά απόλυτη θετικότητα του εχθρού αλλά αντιθέτως στο πρωτείο της άρνησης σε κάθε διαλεκτικό προσδιορισμό. Ο Schmitt δεν ορίζει το πολιτικό με την αντιθετική άρνηση, αλλά μάλλον την τελευταία με το πολιτικό. Για να προσπελάσουμε το πολιτικό επιβάλλεται επομένως να εκκινήσουμε από την αντιθετική αρνητικότητα και κατά προέκταση από την εχθρότητα. Το να εκκινούμε από τον εχθρό, τούτο διόλου δεν έρχεται σε σύγκρουση με το να εκκινούμε από τον φίλο. Τούτο υπονοεί μάλλον ότι εκκινούμε από το αντιθετικό στοιχείο, χωρίς το οποίο δεν θα υπήρχε ούτε φίλος ούτε εχθρός.

Το μεθοδολογικό πρωτείο της έννοιας του εχθρού στοιχεί πλήρως προς τη λογική της εξαίρεσης. Ενώ ο κανόνας, όπως δείχνει η *Πολιτική Θεολογία*, αδυνατεί να εξηγήσει αφ' εαυτού του την εξαίρεση, η εξαίρεση δικαιολογεί τόσο τον εαυτό της όσο και τον κανόνα – ακριβώς όπως ο εχθρός είναι αναγκαίος για να εξηγήσει τον εαυτό του και τον φίλο μέσα από μια διαδικασία «διπλής ταυτοποίησης». Ωστόσο, στην *Πολιτική Θεολογία* το πρωτείο του αρνητικού, ήτοι της εξαίρεσης, δεν περιγράφεται με τρόπο αντιθετικό. Τούτο φαίνεται στον τρόπο με τον οποίο ο Schmitt ορίζει την έννοια της κυριαρχίας: «Κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση έκτακτης ανάγκης».⁴⁸ Η κυριαρχία στην προκειμένη περίπτωση δεν ορίζεται με αναφορά στη θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα στην εξαίρεση και στον κανόνα, αλλά πρωτίστως με αναφορά στην ίδια την εξαίρεση, στην έκτακτη κατάσταση, στην οποία η κυρίαρχη απόφαση οφείλει να ανταποκριθεί. Μονάχα μέσα από την κυρίαρχη απόφαση διανοίγεται η δυνατότητα της κανονικής κατάστασης και της διάκρισης ανάμεσα σε αυτήν και στην εξαίρεση.

Εάν η λογική που ενστερνίζεται ο Schmitt στην *Έννοια του Πολιτικού* είναι όντως ότι το να εκκινούμε από τον εχθρό σημαίνει να εκκινούμε από το αντιθετικό στοιχείο, χωρίς το οποίο δεν υπάρχει ούτε φίλος ούτε εχθρός, τότε ο «εχθρός» αναφέρεται όχι απλώς στον ένα όρο μιας βασικής πολιτικής αντίθεσης αλλά επίσης πιο ουσιαστικά στο καθαυτό νόημα της εχθρότητας, η οποία διαμορφώνει μια τέτοια αντίθεση που επιτρέπει να ληφθεί απόφαση για ταξινόμηση σε φίλους και εχθρούς.

Δεδομένης αυτής της δομικής ομοιότητας εγείρεται όμως το ερώτημα σε ποια έκταση μπορεί η εχθρότητα να υπαχθεί κάτω από την κατηγορία

της εξαίρεσης. Πώς προβάλλει η εξαίρεση συστηματικά μέσα στο πολιτικό πεδίο; Στην *Έννοια του Πολιτικού* ο Schmitt ερμηνεύει μια συνομαδωση ως πολιτική όταν προσανατολίζεται στην ακραία δυνατότητα της καθυπόταξης όλων των θρησκευτικών, οικονομικών και πολιτιστικών κριτηρίων και κινήτρων στις τελείως νέες, ιδιόμορφες συνθήκες και συνέπειες της κρίσιμης πολιτικής κατάστασης. Πολιτική είναι «σε κάθε περίπτωση πάντως η κατάταξη, η οποία προσανατολίζεται στην κρίσιμη κατάσταση. Γι' αυτό τον λόγο η κατάταξη αυτή είναι πάντα η καθοριστική ανθρώπινη κατάταξη, συνεπώς η πολιτική ενότητα, εάν υπάρχει, είναι η καθοριστική ενότητα και είναι 'κυρίαρχη', με το νόημα ότι η απόφαση περί της καθοριστικής περίπτωσης, ακόμη και όταν αυτή είναι κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, πρέπει, όπως προκύπτει αναγκαία από την έννοιά της, πάντα να της ανήκει».⁴⁹ Εδώ είναι σαφές ότι το πολιτικό περιγράφεται πρωτίστως με όρους κυριαρχίας και εξαίρεσης και δευτερευόντως με αναφορά στη διαμάχη φίλου και εχθρού. Το καίριο ερώτημα σχετικά με την κυριαρχία αφορά στο ποια κοινωνική ομάδα αποφασίζει για «την περίπτωση της σύγκρουσης και καθορίζει την αποφασιστική κατάταξη σε φίλους και εχθρούς».⁵⁰ Η απόφαση για τη διάκριση φίλου και εχθρού προστίθεται συνεπώς στον αρχικό ορισμό της κυριαρχίας ως απόφασης για την ακραία περίπτωση σύγκρουσης. Η σχέση όμως ανάμεσα στη διάκριση φίλου και εχθρού και στην ακραία περίπτωση σύγκρουσης αποσαφηνίζεται επαρκώς όταν ο Schmitt βεβαιώνει ότι μια πολιτική ομάδα είναι κυρίαρχη τόσο όταν αποφασίζει για τη κατάταξη σε φίλους και εχθρούς όσο και όταν προσανατολίζεται «στη δυνατότητα της κρίσιμης κατάστασης του πραγματικού αγώνα εναντίον ενός πραγματικού εχθρού».⁵¹ Εδώ λοιπόν η εξαίρεση και ο εχθρός συναντώνται άμεσα, καθώς η κρίσιμη κατάσταση προσδιορίζεται ως αγώνας εναντίον ενός εχθρού.

Η αναφορά στον αγώνα προσδίδει στην εξαίρεση συγκεκριμένο νόημα. Παραμένει όμως αβέβαιο αν ο αγώνας, ο πόλεμος, προηγείται της διάκρισης φίλου και εχθρού. Από τη μια πλευρά, όλα τα περιεχόμενα, οι κανόνες και οι στρατηγικές πολέμου προϋποθέτουν ότι έχει ληφθεί ήδη «η πολιτική απόφαση για το ποιος είναι ο εχθρός».⁵² Από την άλλη πλευρά, το πρωτείο της διάκρισης φίλου και εχθρού τίθεται εν αμφιβόλω όταν εγείρεται το ζήτημα αναφορικά με την πραγματική παρουσία της

ή τη δυνατότητά της. Αντί να στηρίζεται σε μια προσδιορισμένη έννοια του εχθρού, ο Schmitt αναλύει το πολιτικό προσφεύγοντας στην έννοια της «πραγματικής δυνατότητας».⁵³ Υπό την έποψη αυτή, η διάκριση φίλου και εχθρού προσφέρει έναν εννοιολογικό προσδιορισμό με το νόημα ενός κριτηρίου, αλλά δεν συνιστά «εξαντλητικό ορισμό ή δήλωση περιεχομένου».⁵⁴ Το κριτήριο της διάκρισης φίλου και εχθρού δεν μπορεί να σημαίνει ότι ένας συγκεκριμένος λαός θα πρέπει να είναι ο φίλος ή ο εχθρός ενός άλλου συγκεκριμένου άλλου. Ακόμη και η στάση της ουδετερότητας δεν στερείται πολιτικού νοήματος. Μόνον που και η ίδια η έννοια της ουδετερότητας υπόκειται σε αυτή την έσχατη «προϋπόθεση μιας πραγματικής δυνατότητας κατάταξης σε φίλους και εχθρούς».⁵⁵ Όπως διευκρινίζει ο Schmitt, καθοριστικές είναι πάντα μόνον «η δυνατότητα αυτής της αποφασιστικής περίπτωσης, της πραγματικής σύγκρουσης, και η απόφαση για το αν αυτή η περίπτωση είναι δεδομένη ή όχι. Το ότι η περίπτωση αυτή εμφανίζεται μόνον κατ' εξαίρεσιν δεν καταργεί τον καθοριστικό της χαρακτήρα αλλά τον θεμελιώνει».⁵⁶ Προκύπτει συνεπώς με σαφήνεια ότι ο εχθρός ορίζεται με αναφορά στην έκτακτη κατάσταση. Ο πολιτικός εχθρός είναι ακριβώς ο άλλος, ο ξένος, και για τον προσδιορισμό της ουσίας του αρκεί το γεγονός ότι είναι «υπαρξιακά κάτι άλλο και ξένο, έτσι ώστε στην ακραία περίπτωση να είναι δυνατές συγκρούσεις μαζί του που δεν μπορούν να κριθούν ούτε δι' ενός εκ των προτέρων θεσπισμένου γενικού κανόνα, ούτε διά της απόφασης ενός 'αμέτοχου' και γι' αυτό 'αμερόληπτου' τρίτου».⁵⁷ Ο εχθρός είναι συγκεκριμένος μονάχα με αναφορά στην ειδική κατάσταση στην οποία ενέχονται οι ενεργά συμμετέχοντες, στην κατάσταση η οποία προσδίδει στη σύγκρουση μια πραγματική δυνατότητα. Η προοπτική ορθής κατανόησης και κατ' επέκταση η αρμοδιότητα να αποφασίζει και να κρίνει κανείς διασφαλίζεται μόνο μέσω της υπαρξιακής συμμετοχής. Την ακραία περίπτωση σύγκρουσης μπορούν να τη ξεκαθαρίσουν «μόνον αυτοί που συμμετέχουν σε αυτή μεταξύ τους· συγκεκριμένα, ο καθένας από αυτούς μπορεί μόνον ο ίδιος να αποφασίσει αν η διαφορετική ύπαρξη του ξένου σημαίνει, στη συγκεκριμένα δεδομένη περίπτωση σύγκρουσης, την άρνηση του δικού του τρόπου ύπαρξης και ως εκ τούτου πρέπει να αντικρουστεί ή να καταπολεμηθεί, για να διαφυλαχθεί ο δικός του υπαρξιακός τρόπος ζωής».⁵⁸

Αντίστοιχη συγκεκριμενότητα απαιτεί ο Schmitt στην πραγμάτευση της έννοιας της σύγκρουσης, του πολέμου. Από εδώ όμως προκύπτει αβίαστα το καταλυτικό συμπέρασμα ότι οι «έννοιες φίλος, εχθρός και σύγκρουση παίρνουν το πραγματικό τους νόημα δια της διαρκούς αναφοράς τους ιδίως στην πραγματική δυνατότητα της φυσικής θανάτωσης».⁵⁹ Αυτή η εξαίρεση, ήτοι η υπαρξιακή δυνατότητα της φυσικής θανάτωσης του πραγματικού άλλου ανθρώπου, αποδεικνύεται ότι είναι η αληθώς μη αναγώγιμη πολιτική έννοια στον Schmitt. Και το καθοριστικό στοιχείο στην επιχειρηματολογία του είναι ότι η φυσική θανάτωση του άλλου μόνον ως πολιτική πράξη μπορεί να βρει τη δικαιολόγησή της. Δεν υπάρχει «κανένας ορθολογικός σκοπός, κανένας, όσο ορθός και αν είναι, κανόνας, κανένα, όσο τέλειο και αν είναι, πρόγραμμα, κανένα, όσο ωραίο και αν είναι, κοινωνικό ιδεώδες, καμιά νομιμοποίηση ή νομιμότητα, τα οποία θα μπορούσαν να δικαιολογήσουν το ότι οι άνθρωποι αλληλοθανατώνονται γι' αυτό. Αν μια τέτοια φυσική εξολόθρευση δεν γίνεται ένεκα της υπαρξιακής άρνησης αυτής της μορφής, τότε ακριβώς δεν δύναται να δικαιολογηθεί. Επίσης με ηθικούς ή νομικούς κανόνες δεν μπορεί να δικαιολογήσει κανείς τον πόλεμο. Αν υπάρχουν πραγματικοί εχθροί, με το υπαρξιακό νόημα που δίνουμε εδώ στη λέξη, τότε είναι σκόπιμο, αλλά μόνο πολιτικά σκόπιμο, εν ανάγκη να τους αποκρούσει κανείς σωματικά και να αγωνιστεί εναντίον τους».⁶⁰

Το κράτος ως η κυρίαρχη πολιτική ενότητα έχει τη διττή δυνατότητα να αξιώνει από όσους ανήκουν στον δικό του λαό την «ετοιμότητα να θανατωθούν και να θανατώσουν ανθρώπους που βρίσκονται στην πλευρά του εχθρού».⁶¹ Ο κυρίαρχος έχει τη δυνατότητα όχι μόνον της θανάτωσης του εχθρού αλλά και της έκθεσης του φίλου στον κίνδυνο του θανάτου. Επομένως, η δυνατότητα της θανάτωσης ως τέτοια επικαθορίζει την ίδια την αντίθεση φίλου και εχθρού. Έτσι το κρίσιμο στοιχείο της πολιτικής κοινότητας, δια του οποίου υπερκερά όλους τους άλλους συνδέσμους ανθρώπων, είναι η εξουσία «επί της φυσικής ζωής των ανθρώπων».⁶² Παρότι η σημασία του «εχθρού» ταλαντώνεται ανάμεσα στον «ξένο» και στον «συμπολίτη», αμφότεροι προοικονομούν μian ενιαία έννοια πολέμου στην οποία η έννοια του εχθρού υποδηλώνει τη θανάτωση ενός ανθρώπινου όντος – μια θανάτωση πολιτικά εγκεκριμένη ως πράξη που διαφέρει ουσιωδώς από μια εγκληματική ενέργεια που κινείται πέρα και πριν από

τον νόμο. Από εδώ επάγεται ότι για τον *Schmitt* η πραγματική δυνατότητα θανάτωσης είναι μη αναγώγιμος όρος σύστασης του πολιτικού και κατ' επέκταση η οντολογική δομή της ανθρώπινης ύπαρξης.

Εάν όμως ο όρος συγκρότησης του πολιτικού ανιχνεύεται στη φυσική θανάτωση του άλλου, τότε εγείρεται αυτομάτως το ερώτημα για τον ρόλο που μπορεί να διαδραματίσει η απόφαση στην πολιτική σύγκρουση. Στην *Πολιτική Θεολογία* ο *Schmitt* διατείνεται ότι μονάχα μια απόφαση για την εξαίρεση είναι απόφαση με την αληθινή έννοια, ήτοι η απόφαση ενός κυρίαρχου. Η απόφαση που αναφέρεται στην εξαίρεση συνιστά «απόφαση κατ' εξοχήν».⁶³ Επεξηγώντας στην *Έννοια του Πολιτικού* το δικαίωμα του κυρίαρχου να κηρύξει πόλεμο, ο *Schmitt* διευκρινίζει ότι το επίτευγμα ενός κανονικού κράτους συνίσταται «στη δημιουργία της κανονικής κατάστασης, η οποία είναι η προϋπόθεση για να μπορούν να ισχύσουν οι κανόνες δικαίου, επειδή κάθε κανόνας προϋποθέτει μια κανονική κατάσταση και κανένας κανόνας δεν μπορεί να έχει ισχύ σε μιαν εντελώς έκρυθμη γι' αυτόν κατάσταση».⁶⁴ Αλλά και στην *Πολιτική Θεολογία* ο *Schmitt* υποστηρίζει ότι το αληθινό νόημα της εξαίρεσης έγκειται στην ανάγκη επίτευξης μιας κανονικής κατάστασης. Στην «απόλυτη μορφή της η κατάσταση έκτακτης ανάγκης έχει ανακύψει τότε μόνον, όταν πρέπει να δημιουργηθεί εξ αρχής η κατάσταση εκείνη, μέσα στην οποία ισχύουν κανόνες δικαίου».⁶⁵ Ενώ κάθε συγκεκριμένη νομική απόφαση ενέχει ένα στοιχείο αδιαφορίας απέναντι στο περιεχόμενό της, καθώς το νομικό συμπέρασμα δεν είναι δυνατό να αντληθεί ολοσχερώς από τις προκειμένες του, το γεγονός ότι «είναι αναγκαία μια απόφαση, παραμένει ένας αυτοτελής καθοριστικός παράγοντας».⁶⁶ Οι αναλύσεις του *Schmitt* συγκλίνουν προς τη θέση ότι η κατάσταση εξαίρεσης καλεί για απόφαση. Η απαίτηση για εσωτερική ειρήνη, για την κανονική κατάσταση, εξαναγκάζει τον κυρίαρχο σε κρίσιμες καταστάσεις να αποφασίσει ποιος είναι ο εχθρός. Η κατάσταση έκτακτης ανάγκης είναι αυτή που μας καλεί να αποφασίσουμε για τον εχθρό, αυτή συνιστά τον αυτοτελή καθοριστικό παράγοντα της απόφασης. Η απόφαση είναι νοητή μονάχα ως ανταπόκριση στην εξαίρεση, η οποία συνίσταται στο ενδεχόμενο της φυσικής θανάτωσης του άλλου. Επειδή η θανάτωση έχει χαρακτήρα εξαίρεσης, παραμένει η καθοριστική εμπειρία. Όσο πιο έκτακτη, ασυνήθιστη, ανέφικτη, τόσο πιο πολύ βαραίνει στην απόφαση.

IV

Εάν η κύρια επιδίωξη του Schmitt είναι να αναδείξει τον μη αναγώγιμο χαρακτήρα του πολιτικού, τότε φαίνεται να έρχεται σε πλήρη αντιπαλότητα προς τον Emmanuel Levinas, ο οποίος έχει ως πρωταρχικό του μέλημα να περιβάλλει την ηθική με την αίγλη της πρώτης φιλοσοφίας. Η ηθική νοείται εν προκειμένω ως μια ειρήνη που δεν συνιστά το αντίθετο του πολέμου αλλά απεναντίας προηγείται της αντίθεσης ανάμεσα σε πόλεμο και στην «ειρήνη των αυτοκρατοριών που βγήκαν από τον πόλεμο».⁶⁷ Η βεβαιότητα για την ειρήνη δεν αποκτάται, όπως υπογραμμίζει ο Levinas, «με το απλό παιχνίδι των αντιθέσεων».⁶⁸ Η καταγωγική ειρήνη ως φιλόξενη υποδοχή του άλλου αποκαλύπτει μια σχέση η οποία λειτουργεί ως συνθήκη δυνατότητας τόσο της ειρηνευτικής διαδικασίας όσο και των εχθροπραξιών, που παραμένουν δέσμιες μιας σκέψης της ολότητας. Το πολιτικό στον Schmitt προαπαιτεί εξ εναντίου τη μη αναγωγιμότητα όχι της ειρήνης, αλλά του πολέμου. Παρουσιάζει εντούτοις μια δομή ανάλογη προς εκείνη που διέπει και καθορίζει το ηθικό, όπως το στοχάζεται ο Levinas. Ο πόλεμος ως η καθαυτό δυνατότητα της εχθρότητας προηγείται της αντίθεσης ανάμεσα σε μιλιταρισμό και σε φιλειρηνισμό. Υπό αυτή την έννοια, ο πόλεμος δεν αποτελεί στόχο ή περιεχόμενο της πολιτικής, είναι όμως ως πραγματική δυνατότητα η πάντοτε υπαρκτή προϋπόθεση, η οποία προκαλεί την εμφάνιση μιας ειδικής πολιτικής συμπεριφοράς.

Όσο όμως ο Schmitt σκέπτεται αποκλειστικά με βάση πολιτικές κατηγορίες, όπως κράτος, κυρίαρχος, δημόσιος εχθρός, δεν παραμένει υποτελής σε μια σκέψη της ολότητας; Το κρίσιμο όμως στην επιχειρηματολογία του Schmitt, όπως την ανασυγκροτήσαμε στη βάση των κριτικών ενστάσεων του Κονδύλη, είναι ότι σκέπτεται την ολότητα του πολιτικού μέχρι εκείνο το σημείο το οποίο παραμένει έκτακτο –ανάλογο προς ένα θαύμα– και το οποίο δεν μπορεί να βρει το θεμέλιό του μέσα σε αυτή την ολότητα. Η *Πολιτική Θεολογία* εξελέγχει μια θεώρηση η οποία ερμηνεύει το κράτος ή την κυριαρχία με όρους μιας αυτορρυθμιζόμενης έννομης τάξης. Μια τέτοια θεώρηση εκβάλλει σε μια «μονιστική μεταφυσική» ή σε μια κενή ταυτολογία που αγνοεί ότι το σύστημα μπορεί να οικοδομηθεί πάνω σε ένα «ωμό κοινωνιολογικό-πολιτικό γεγονός».⁶⁹

Στην *Έννοια του Πολιτικού* ο Schmitt επικρίνει με σφοδρότητα τόσο τις πλουραλιστικές όσο και τις ολοκληρωτικές συλλήψεις του κράτους. Κυριαρχία δεν σημαίνει ότι ένας πολιτικός φορέας πρέπει να καθορίζει κάθε πτυχή της ζωής ενός προσώπου. Το πολιτικό δεν έγκειται στη σύγκρουση καθ' εαυτήν, αλλά σε μια συμπεριφορά που καθορίζεται από την πραγματική δυνατότητα σύγκρουσης. Ο Schmitt δεν δείχνει να σκέπτεται πέρα από την ολότητα του πολιτικού, αλλά είναι βέβαιο ότι σκέπτεται τη συγκεκριμένη ολότητα ως εκείνο το σημείο όπου αυτή θραύεται· και μάλιστα σκέπτεται το επίμαχο σημείο θραύσης ως την ουσία του πολιτικού.

Από τις αναλύσεις που προηγήθηκαν προέκυψε ότι το σημείο στο οποίο ο Schmitt άγει τελικά την ολότητα του πολιτικού είναι η έκτακτη δυνατότητα της φυσικής θανάτωσης του άλλου. Τούτο τον τοποθετεί στα όρια του ηθικού στοχασμού του Levinas, ο οποίος ναι μεν εκκινεί από την ίδια δυνατότητα θανάτωσης, αλλά την προσεγγίζει από την οπτική γωνία της απαγόρευσής της. Στο μέτρο λοιπόν που η αντίληψη του Schmitt για το πολιτικό παραμένει εξαρτημένη από την εξαίρεση, δεν είναι δυνατό να αποφύγει την αναμέτρηση με το ηθικό.

Το θεμέλιο του πολιτικού δεν είναι απλώς η πραγματική δυνατότητα της θανάτωσης, αλλά αυτή η δυνατότητα που νοείται ως έκτακτη, καθόσον στοχεύει σε αυτόν που είναι «ο ξένος, ο άλλος».⁷⁰ Η έκτακτη αυτή δυνατότητα είναι μια εξαίρεση η οποία μας καλεί να λάβουμε μια απόφαση για το αν πρέπει να ονομάσουμε τον άλλο «εχθρό» και να τον σκοτώσουμε. Έχουμε συνεπώς να κάνουμε με την ίδια κατάσταση την οποία ο Levinas αναλύει από τη σκοπιά της ηθικής. Απεναντίας, ο Schmitt επιμένει – όπως άλλωστε και ο Κονδύλης – ότι ο πόλεμος, η ετοιμότητα αγωνιζόμενων ανθρώπων, η φυσική εξολόθρευση άλλων ανθρώπων που βρίσκονται στην πλευρά του εχθρού, «όλα αυτά δεν έχουν κανένα κανονιστικό, αλλά μόνον υπαρξιακό νόημα»,⁷¹ επειδή όμως αποφεύγει να αναλύσει το πολιτικό στην έσχατη συνέπειά του.

Δεν παρανοείται όμως ο Schmitt όταν επιχειρούμε να αναλύσουμε το πολιτικό από τη σκοπιά της ηθικής; Δεν ερμηνεύει τη θανάτωση του άλλου ως πόλεμο, ως σύγκρουση, ενώ ο Levinas ως φόνο; Δεν πρόκειται εδώ για δύο ασύμβατες οπτικές; Η απόπειρα του Schmitt να περιφρουρήσει παντοιοτρόπως την «καθαρότητα» του πολιτικού πεδίου φαίνεται

εξαρχής καταδικασμένη σε αποτυχία. Αφήνει πολλά ζητήματα εκκρεμή. Δεν αναγνωρίζει, επί παραδείγματι, την αναγκαιότητα για μια (οντολογική, ψυχολογική ή ηθική) ανάλυση της βούλησης όταν επικαλείται την κρίσιμη έννοια της «απόφασης». Δείχνει επίσης ασυνέπεια όταν προτείνει μια θεώρηση της ανθρώπινης φύσης την οποία θέτει ως προϋπόθεση για κάθε περαιτέρω πολιτική εκτίμηση. Διόλου παράξενο λοιπόν που τελικά η ανάλυση του Schmitt δεν μένει αμόλυντη από το ηθικό, ειδικά όταν αναφέρεται ρητά στο ζήτημα της ανθρωποκτονίας επιχειρώντας με σχεδόν απεγνωσμένο τρόπο να διακρίνει την πολιτική θανάτωση από το κοινό έγκλημα και τη δολοφονία. Ήδη ο Leo Strauss είχε επικρίνει τον Schmitt ότι η πολεμική του ενάντια στις ηθικές αξιολογήσεις δεν τον εμπόδισε να «εκφέρει μια ηθική κρίση για τις ανθρωπιστικές ηθικές, για το ιδεώδες του ειρηνισμού».⁷² Η ερμηνευτική προσέγγιση του Schmitt δεν κατορθώνει να αποκλείσει το ηθικό όχι εξαιτίας μιας ασυνέπειας, αλλά επειδή βασίζεται σε ένα σημείο που ανακόπτει, διαταράσσει και υποσκάπτει την καθαρότητα του πολιτικού. Όσο ξένες και καθαρές οι διαφορετικές προοπτικές, μέσα από τις οποίες επιχειρηματολογούν ο Schmitt και ο Levinas, διασταυρώνονται σε ένα κομβικό σημείο: *στην πραγματική δυνατότητα της φυσικής θανάτωσης*. Η αμφισβήτηση της κυριαρχίας με την ηθική έννοια και η ουσία της κυριαρχίας με την πολιτική έννοια έχουν το ίδιο σημείο αναφοράς.

Από πού όμως απορρέει η εξαίρεση πάνω στην οποία θεμελιώνεται η φύση της πολιτικής απόφασης; Η απόφαση πρέπει ασφαλώς να είναι υποκαθορισμένη. Υπόκειται κατά μίαν ορισμένη έννοια στην κατάσταση εξαίρεσης χωρίς να εξαρτάται από αυτήν κατά έναν αιτιώδη τρόπο. Η κατάσταση έκτακτης ανάγκης συγκροτεί τον όρο δυνατότητας της απόφασης. Παραμένει όμως το ερώτημα αν η απόφαση αυτή είναι η «θεμελιώδης προϋπόθεση μιας αποφασιοκρατίας ή αν αντιθέτως την αρνείται, την ανατρέπει, τη λησμονεί».⁷³

Παρότι ο Schmitt ορίζει την κυριαρχία, δείχνει να μην ενδιαφέρεται για το ερώτημα αναφορικά με την καταγωγή της. Περιορίζεται απλώς στη διαπίστωση ότι όλες οι μεστές έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας, όπως π. χ. η απόφαση, είναι εκκοσμικευμένες θεολογικές έννοιες. Η απόφαση, εάν προσεγγιστεί κανονιστικά, γεννιέται «από το τίποτε»⁷⁴, ενώ η εξαίρεση έχει «για τη νομική επιστήμη ανάλογη σημασία όπως το

θαύμα για τη θεολογία».⁷⁵ Εφόσον όμως οι επίμαχες έννοιες δεν επιδέχονται περαιτέρω ανάλυση, η πολιτική φαίνεται να αποκτά έναν πλασματικό χαρακτήρα. Επιβάλλεται, συνεπώς, η ανάλυση να ακολουθήσει μια διαφορετική πορεία η οποία θα εκκινεί από τη βούληση όπως αυτή ενεργοποιείται στην παθητική στάση απέναντι στην κατάσταση έκτακτης ανάγκης προτού να είναι εκεί ένα δρων υποκείμενο που να μπορεί να ονοματίσει τον εχθρό.

Ο Schmitt υποστηρίζει ότι οι βασικές έννοιες του πολιτικού, όπως «πόλεμος», «εχθρός», «εξαίρεση», ή «απόφαση», δεν συνδέονται με το ειδικό περιεχόμενο του πολιτικού, με τους ειδικούς κανόνες του, με τις ειδικές πολιτικές αλληλουχίες πράξεων. Έπεται ότι καμιά συγκεκριμένη πολιτική, καμιά ιδεώδη πολιτική, καμιά ρυθμιστική ή προγραμματική στοχοθεσία, καμιά ιδέα της πολιτικής εν γένει δεν μπορεί να εκπληρώσει επαρκώς μια έννοια του πολιτικού που ερείδεται στην πραγματική δυνατότητα της εξαίρεσης και σε μια προσδιορισμένη καθαρότητα. Το «χάσμα» [hiatus] που χωρίζει την ηθική από την πολιτική και δεν επιτρέπει την ηθική δικαιολόγηση του περιεχομένου της πολιτικής αποδεικνύεται ότι ενοικεί στο ίδιο το πεδίο του πολιτικού. Είναι λοιπόν εύλογο να εικάσει κανείς ότι το χάσμα εντός του πολιτικού, τούτέστιν το χάσμα ανάμεσα στον μορφικό όρο δυνατότητας και στο συγκεκριμένο περιεχόμενο της πολιτικής, είναι το ίδιο ηθικής φύσεως. *Η ίδια η δυναμική των αναλύσεων του Schmitt υποδεικνύει επομένως την αναγκαιότητα ευθείας αντιπαράθεσης με τον ηθικό στοχασμό του Levinas.*

Ο πόλεμος στον Schmitt προσφέρει ένα μέσο διπλής ταυτοποίησης του άλλου και του εαυτού μου ως εχθρού και φίλου αντιστοίχως. Απεναντίας, ο Levinas φρονεί ότι ο πόλεμος δεν αποκαλύπτει τον άλλο ως άλλο, ενώ παράλληλα αποδιαθρώνει την ταυτότητά μου. Επιμένει σε μια φαινομενολογική προοπτική που επιβεβαιώνει ότι η βία «δεν είναι τόσο να πλήττεις και να εκμηδενίζεις, όσο το να διακόπτεις τη συνέχεια των προσώπων, να τους αποδίδει ρόλους όπου δεν αναγνωρίζουν πια τον εαυτό τους, να τα κάνουν να προδίδουν όχι μόνο τις στρατεύσεις τους, αλλά την ίδια την ουσία τους, να τα εξωθείς σε πράξεις που θα εξαλείψουν κάθε δυνατότητα πράξης».⁷⁶ Εξαλείφοντας τη δυνατότητα πράξης, ο πόλεμος καταστρέφει την καίρια για τον Schmitt ικανότητα του κυρίαρχου να λαμβάνει και να υλοποιεί αποφάσεις. Υποβιβάζοντας

τα άτομα «σε φορείς δυνάμεων που τα κυβερνούν εν αγνοία τους»,⁷⁷ ο πόλεμος προσδένει το είναι στην έννοια της ολότητας. Μια σχέση με το είναι «επέκεινα» της ολότητας⁷⁸ μπορεί να είναι εφικτή μόνον ως καταγωγική ειρήνη, δηλαδή ως ειρήνη που προηγείται της αντίθεσης ανάμεσα σε ειρήνη και πόλεμο.

Πέρα από την αντίθεση ειρήνης και πολέμου σκέπτεται αναντίρρητα και ο Schmitt. Ειδικότερα στην *Έννοια του Πολιτικού* αποδομεί την ιδέα ενός τελειωτικού πολέμου ικανού να δημιουργήσει ένα παγκόσμιο κράτος και μιαν οικουμενική ανθρωπότητα. Σε μια κατάσταση όπου δεν υπάρχει εχθρός δεν είναι πλέον εφικτή η πολιτική. Αλλά και για τον Levinas η ειρήνη «δεν μπορεί να ταυτιστεί με το τέλος των μαχών που παύουν ελλείψει μαχητών, λόγω της ήττας των μεν και της νίκης των δε, δηλαδή με το κοιμητήριο ή τις μελλοντικές παγκόσμιες αυτοκρατορίες».⁷⁹ Η ειρήνη οφείλει να είναι η «ειρήνη μου, μέσα στη σχέση που ξεκινάει από ένα εγώ και την καλοσύνη όπου το εγώ διατηρείται και συνάμα υπάρχει χωρίς εγωισμό».⁸⁰ Η καταγωγική ειρήνη ταυτίζεται με μια σχέση προς τον άλλο η οποία αποτιμάται με μια κρίση που εκφέρεται «έξω από τους πολέμους που σημειώνουν το τέλος της ιστορίας».⁸¹ Σημασία εν προκειμένω δεν έχει η τελική κρίση της ιστορίας, «αλλά η κρίση της κάθε στιγμής που ανήκει στον χρόνο μέσα στον οποίο κρίνουμε τους ανθρώπους».⁸²

Είναι έκδηλη η προσπάθεια του Levinas να συζεύξει τον πόλεμο με μια σκέψη που παραμένει υποτελής της ιδέας της ολότητας. Από την πλευρά του, ο Schmitt σκέπτεται τον πόλεμο κατά έναν τρόπο που άγει την ολότητα σε εκείνο το μη αναγώγιμο σημείο έκτακτης ανάγκης, το οποίο συνιστά τον όρο δυνατότητας της ίδιας της ολότητας και το οποίο παραπέμπει σε μια κατάσταση όπου η ολότητα διασπάται. Ο Levinas περιάγει την κατάσταση αυτή στην ηθική σχέση με τον άλλο, η οποία, παρότι κείται επέκεινα της ολότητας, περιγράφεται ως βία «με την οποία ένα πνεύμα δεξιώνεται ένα ον ασύμμετρο προς αυτό».⁸³ Πρόκειται για μια βία που προαπαιτεί «μιαν υποκειμενική προοπτική και μια πολυφωνία βουλήσεων».⁸⁴ Το σημείο όπου συγκλίνει η συγκεκριμένη προοπτική δεν στοιχειοθετεί μέρος της ολότητας. Η βία μέσα στη φύση «παραπέμπει έτσι σε μιαν ύπαρξη, για την ακρίβεια μη περιορισμένη από μιαν άλλη που μένει εκτός ολότητας. Αλλά ο αποκλεισμός της βίας από όντα δεκτικά ενσωμάτωσης σε μιαν ολότητα δεν ισοδυναμεί με την

ειρήνη. Η ολότητα απορροφά την πολλαπλότητα των όντων που συνεπάγεται η ειρήνη. Μόνο όντα που είναι ικανά για πόλεμο μπορούν να αρθούν μέχρι την ειρήνη. Ο πόλεμος, όπως και η ειρήνη, προϋποθέτει όντα που είναι δομημένα όχι ως μέρη μιας ολότητας». ⁸⁵ Ο Levinas ερμηνεύει τον πόλεμο ως κατάσταση όπου τα όντα αρνούνται την ενσωμάτωσή τους σε μια ολότητα, αρνούνται την κοινότητα, αρνούνται τον νόμο· κανένα σύνορο δεν σταματά το ένα μέσα στο άλλο και δεν το καθορίζει. Επιβεβαιώνονται «ως υπερβατικά απέναντι στην ολότητα, που το καθένα βρίσκει την ταυτότητά του όχι μέσω της θέσης που κατέχει μέσα στο όλο, αλλά αφ' εαυτού». ⁸⁶ Όπως και στον Schmitt, ο πόλεμος ξεπερνά την ολότητα όχι με τις καθορισμένες στρατηγικές του ή τα περιεχόμενά του αλλά στο μέτρο που πρόκειται για μια εξαιρετική δυνατότητα. Είναι η έσχατη διακινδύνευση. Η δυνατότητα που έχει ο αντίπαλος να αναιρέσει τους πιο ακριβείς υπολογισμούς μεταφράζει τον «χωρισμό, τη ρήξη της ολότητας μέσω της οποίας οι αντίπαλοι αλληλοπροσπελάζονται. Ο πολεμιστής διατρέχει έναν κίνδυνο. Καμιά λογιστική δεν εγγυάται τη νίκη. Οι υπολογισμοί που επιτρέπουν εντούτοις να καθορίσουμε την έκβαση ενός παιχνιδιού δυνάμεων μέσα σε μια ολότητα, δεν προκαθορίζουν τον πόλεμο. Αυτός παραμένει στο όριο μιας υπέρτατης αυτοπεποίθησης και ενός υπέρτατου κινδύνου. Είναι μια σχέση μεταξύ όντων εξωτερικών προς την ολότητα». ⁸⁷

Ο Levinas σκέπτεται τον πόλεμο μέχρι εκείνο το σημείο που μπορεί να επιφέρει διάσπαση της ολότητας. Η διάσπαση τούτη κατανοείται από τον Schmitt ως απόδειξη για τον μη αναγώγιμο χαρακτήρα της εχθρότητας. Απεναντίας, στον Levinas η άρνηση της ολότητας μέσω του πολέμου επιβεβαιώνει το γεγονός ότι ακόμη και η βία είναι μια σχέση που δεν μπορεί να απορριφθεί επειδή «στον πόλεμο οι αντίπαλοι αλληλο-αναζητούνται». ⁸⁸ Σε τούτο ακριβώς το σημείο ο Levinas αποκλίνει από τον Schmitt, καθόσον κατανοεί την έκτακτη κατάσταση της βίας ως ουσιωδώς ηθική. Στην ηθική αυτή ερμηνεία καταλήγει ο Levinas εξετάζοντας ενδελεχώς το είδος του όντος στο οποίο στοχεύει η βία. Σε αντίθεση προς τον Schmitt, επικεντρώνει το ενδιαφέρον του στη διερεύνηση των όρων που επιτρέπουν στον εχθρό να είναι ο εχθρός. Η βία συγκροτεί μια σχέση που όμως «δεν παραμένει στο επίπεδο της ολωσδιόλου τυπικής συγκυρίας της σχέσης. Συνεπάγεται μια καθορι-

σμένη δομή των όρων που σχετίζονται. Η βία ασκείται σε βάρος ενός όντος που μπορεί να συλληφθεί και διαφεύγει από τη σύλληψη. Χωρίς αυτήν τη ζωντανή αντίφαση, μέσα στο ον που υφίσταται τη βία, η εκδίπλωση της βίαιης δύναμης θα περιοριζόταν σε εργασία». ⁸⁹ Ως απλή εργασία, προσπάθεια ή δύναμη η βία θα υπάκουε στην οικονομία της κανονικής κατάστασης, θα ήταν συνεπώς έξω από την εμβέλεια του εκτάκτου, μέσα στο οποίο τοποθετεί την εχθρότητα.

Ο Levinas διασφαλίζει τη συσχέτιση της βίας με την έκτακτη κατάσταση μέσα από μια φαινομενολογική διασάφηση της ηθικής σημασίας του φόνου. Εκκινεί από τη θέση ότι ο άλλος χαρακτηρίζεται από μian απειρότητα που απορρέει από την υπερβατικότητά του σε σχέση με κάθε ιδέα που θα μπορούσα να σχηματίσω γι' αυτόν. Η αδυνατότητα επαρκούς κατανόησης του άλλου υποδηλώνει ότι ο άλλος δεν μπορεί να είναι αντικείμενο εργασίας ή κατοχής, ότι το πρόσωπό του αντιστέκεται σε κάθε σύλληψή του. Τούτο όμως σημαίνει ότι το αισθητό πρόσωπο εκτίθεται κατά μία έννοια σε δυνάμεις και στο ανέλεγκτο παιχνίδι τους. Η βαθύτητα που διανοίγεται «μέσα σε αυτή την αισθητικότητα τροποποιεί τη φύση της δύναμης που εφεξής δεν μπορεί να πάρει, αλλά μπορεί να σκοτώσει. Ο φόνος σκοπεύει ακόμα ένα αισθητό δεδομένο, αλλά βρίσκεται μπροστά σε ένα δεδομένο του οποίου το είναι δεν θα μπορούσε να ανασταλεί με μian ιδιοποίηση. Βρίσκεται μπροστά σε ένα δεδομένο απολύτως μη εξουδετερώσιμο. Η 'άρνηση' που επιτελείται από την ιδιοποίηση και τη χρήση παρέμενε πάντα μερική. Η λήψη που αμφισβητεί την ανεξαρτησία του πράγματος το διατηρεί 'για μένα'. Μη όντας του κόσμου τούτου, το πρόσωπο δεν θίγεται από την καταστροφή των πραγμάτων, ούτε από το κυνήγι ούτε από την εξόντωση των ζωντανών. Αυτά προκύπτουν ακόμα από την εργασία, έχουν μια σκοπιμότητα και ανταποκρίνονται σε μian ανάγκη. Μόνον ο φόνος αξιώνει την ολοκληρωτική άρνηση... Σκοτώνω δεν σημαίνει ότι υποτάσσω αλλά ότι εκμηδενίζω, ότι παραιτούμαι απολύτως από την κατανόηση». ⁹⁰

Η εχθρότητα δηλώνει μονάχα τη δυνατότητα του φόνου. Το καθαυτό είναι του εχθρού αναφέρεται στη δυνατότητά του να δολοφονηθεί. Ο Levinas δείχνει ότι μπορώ να σκοτώσω μόνον ένα ον που υπερβαίνει απείρως τις δυνάμεις μου και ως εκ τούτου δεν αντιτάσσεται, αλλά παραλύει τη δύναμη της ίδιας της δύναμης. Ο άλλος άνθρωπος είναι «το μόνο ον

που μπορώ να θελήσω να σκοτώσω».⁹¹ Μόνον «η βία του πολέμου και η ανθρωποκτόνος άρνησή του» μπορούν να πασχίσουν να «επιβάλουν σιωπή»⁹² στην ηθική επιφάνεια του προσώπου του άλλου.

V

Τι καθιστά όμως τη δυνατότητα φυσικής θανάτωσης του εχθρού, πάνω στην οποία θεμελιώνεται το πολιτικό ως τέτοιο, μιαν έκτακτη κατάσταση; Τι καθιστά την ταυτοποίηση του εχθρού, μέσα από τη ρητή κατονομασία του, μια εξαίρεση; Ο Levinas αναζητεί την απάντηση σε μια φαινομενολογική ανάλυση της «κοινοτοπίας του φόνου».⁹³ Υποστηρίζει ότι «αυτό το πλέον κοινότοπο συμβάν της ανθρώπινης ιστορίας αντιστοιχεί σε μιαν εξαιρετική δυνατότητα – επειδή αξιώνει την ολοκληρωτική άρνηση του όντος».⁹⁴ Πώς όμως είναι δυνατό κάτι τόσο κοινότοπο να συνιστά μιαν έκτακτη κατάσταση; Μέσα στον ορίζοντα του κόσμου ο άλλος είναι κάτι απολύτως ασήμαντο, μηδαμινό, είναι «σχεδόν ένα τίποτα».⁹⁵ Μπορεί όμως να αντιτάξει στη δύναμη που τον πλήττει όχι μια δύναμη αντίστασης, «αλλά το *απρόβλεπτο* της αντίδρασής του».⁹⁶ Δεν μου αντιτάσσει μια μεγαλύτερη δύναμη – μια εκτιμήσιμη, υπολογίσιμη ενέργεια που παρουσιάζεται σαν να αποτελεί μέρος ενός όλου –, δεν μου αντιτάσσει ένα οποιοδήποτε υπερθετικό δύναμης αλλά το «άπειρο της υπερβατικότητάς του».⁹⁷ Η αντίσταση στον φόνο είναι αυτό που τον καθιστά κάτι έκτακτο. Η αντίσταση αυτή ως ο καθαυτό πυρήνας του ηθικού είναι μια «ηθική αντίσταση», διότι απαγορεύει τον φόνο. Αυτό το «άπειρο, πιο ισχυρό από τον φόνο, μας αντιστέκεται ήδη στο πρόσωπό του, είναι το πρόσωπό του, είναι η *πρωταρχική* έκφραση, είναι η πρώτη φράση: ‘δεν θα σκοτώσεις’».⁹⁸ Ό,τι καθιστά τον «πειρασμό του φόνου» δυνατό είναι σε τελευταία ανάλυση η αμιγώς ηθική «αδυνατότητα του πειρασμού».⁹⁹ Τούτο εξηγεί γιατί η βία προϋποθέτει την ειρήνη που αγγέλλεται στην εντολή αποφυγής του φόνου. Ο πόλεμος «προαπαιτεί την ειρήνη, την πρότερη και μη-αλλεργική παρουσία του άλλου ανθρώπου· δεν αποτελεί το πρώτο συμβάν της συνάντησης».¹⁰⁰ Η έκτακτη κατάσταση, στην οποία θεμελιώνεται το πολιτικό, είναι έκτακτη επειδή είναι ηθική. Και είναι ηθική διότι απαγορεύει την ίδια δυνατότητα που αγγέλ-

λει. Το ηθικό αποδεικνύεται ότι είναι ο όρος δυνατότητας του πολιτικού. Χωρίς το ηθικό δεν θα υπήρχε το πολιτικό ως τέτοιο.

Εμφανίζεται εδώ ένα παράδοξο που επιβάλλεται να διερευνηθεί σε βάθος. Ο φόνος μαρτυρεί την αδυνατότητά του επειδή μπορεί να στοχεύσει κάποιον στο είναι του οποίου έχει εγγραφεί η απαγόρευση του φόνου. Ενώ όμως ο άλλος άνθρωπος και το πρόσωπό του εκφράζει «την ηθική μου αδυνατότητα να εκμηδενίσω»,¹⁰¹ η απαγόρευση τούτη ουδόλως ισοδυναμεί με την άνευ όρων αδυνατότητα. Στην πραγματικότητα, η απαγόρευση «έγκειται ήδη σε αυτήν τη δυνατότητα αντί να την προϋποθέτει· δεν προστίθεται εκ των υστέρων».¹⁰²

Το νόημα της θέσης αυτής μπορεί να αποκαλυφθεί μονάχα μέσα από μian ανάλυση της δραστηριότητας της βούλησης που θα επέτρεπε τη δυνατότητα του φόνου. Η απαγόρευση ενοικεί στην ίδια τη δομή της βούλησης. Τούτο συνεπάγεται μια διερεύνηση της έννοιας της απόφασης αναφορικά με τη δυνατότητα ή την αδυνατότητα της θανάτωσης. Ο Schmitt αποφεύγει μια τέτοια διερεύνηση, καθώς επιθυμεί να διατηρήσει την έννοια του πολιτικού ‘καθαρή’ και ‘αμόλυντη’. Εμμέσως αναγνωρίζει ότι μια ανάλυση της βούλησης θα άνοιγε τον δρόμο για μια ηθική θεμελίωση της κυριαρχίας και της απόφασης. Η βία αφημένη στον εαυτό της αδυνατεί να εξηγήσει την περατή ελευθερία που ισχύει για όντα που εν μέρει είναι ανεξάρτητα (αρνούμενα την ολότητα) και εν μέρει τελούν σε σχέση με τον άλλο (έστω σε σχέση βίας). Για να είναι «εφικτή η σχέση μεταξύ χωρισμένων όντων θα έπρεπε λοιπόν οι πολλαπλοί όροι να είναι εν μέρει ανεξάρτητοι και εν μέρει σχετικοί. Η έννοια της περατής ελευθερίας επιβάλλεται τότε στον στοχασμό».¹⁰³ Πώς μπορώ να λάβω μian ελεύθερη απόφαση, ακόμη και να σκοτώσω τον άλλο, εάν με την κατονομασία του εχθρού ταυτοχρόνως κηρύσσω τον εαυτό μου εχθρό, εκθέτοντάς τον έτσι στον θάνατο και στη βία του άλλου, περιορίζοντας συνεπώς την ελευθερία μου; Η κυρίαρχη απόφαση για την εξαίρεση είναι μια απόφαση για την κατάσταση έκτακτης ανάγκης. Τούτο προαπαιτεί ότι κάποιος απειλείται από έναν εξωτερικό εχθρό, ότι είναι αντικείμενο εχθρότητας. Σε αντίθεση προς τον Martin Heidegger, ο Levinas θεωρεί ότι η εμπειρία της απειλής και της θνητότητας δεν κατάγεται από την αγωνία προ του μηδενός αλλά από τον φόβο της βίας. Ο φόβος «για το είναι μου, που είναι η σχέση μου με τον θάνατο, δεν είναι συνεπώς ο

φόβος για το μηδέν, αλλά ο φόβος για τη βία (και έτσι προεκτείνεται σε φόβο για τον άλλο άνθρωπο, για το απολύτως απρόβλεπτο)». ¹⁰⁴ Η εμπειρία της θνητότητας διαπλέκεται άμεσα με την υπερβατική διάσταση που διανοίγεται από τον άλλο, ο οποίος βιώνεται ως «εχθρική βούληση». ¹⁰⁵ Η βούλησή μου εναντίον του άλλου συνεπιφέρει την παθητική έκθεσή μου στον άλλο. Είμαι μια παθητικότητα «που απειλείται όχι μόνο από το μηδέν στο είναι της, αλλά από μια βούληση μέσα στη βούλησή της. Μέσα στην πράξη μου, μέσα στο δι' εαυτόν της βούλησής μου, εκτίθεμαι σε μια ξένη βούληση». ¹⁰⁶ Η έκθεση στον άλλο είναι μια έκθεση της βούλησής μου στη βούληση του άλλου, προτού αρχίσει το καθαυτό έργο της βούλησής μου. Η έκθεση στη βούληση του άλλου δεν ανατρέπει την κυρίαρχη βούληση, καθώς είναι μια παθητικότητα στην οποία η κυριαρχία «παραδίδεται με κάποιο τρόπο στον άλλο άνθρωπο». ¹⁰⁷ Ο άλλος ξεπερνά «απείρως τις δυνάμεις μου και ως εκ τούτου δεν αντιστάσσεται, αλλά παραλύει τη δύναμη της ίδιας της δύναμης». ¹⁰⁸ Κατά συνέπεια, το είναι της βούλησης «δεν τελείται ολόκληρο μέσα της. Η ικανότητα του ανεξάρτητου εγώ δεν περιλαμβάνει το είναι της. Η βούληση διαφεύγει από τη βούληση». ¹⁰⁹ Καθώς κλείνεται στον εαυτό της, η κυρίαρχη βούληση «επικυρώνει με το έργο της την ξένη βούληση που θέλει να αγνοεί και έτσι 'ξεγελιέται' από τον άλλο άνθρωπο». ¹¹⁰ Υπό αυτή την έννοια, η βούληση είναι ουσιαστικά μια προδοσία του εαυτού της. Συνειδητοποιώντας αυτή την προδοσία κρατάει συγχρόνως απόσταση από την προδοσία. Ως περατή ελευθερία η βούληση «κινείται ανάμεσα στην προδοσία της και στην πιστότητά της που, ταυτόχρονες, περιγράφουν την πρωταρχικότητα της δύναμής της». ¹¹¹ Στη θέση ότι η έννοια του χρόνου καθίσταται κατανοητή χάρη στην περατή ελευθερία ο Levinas αντιτάσσει ότι ο χρόνος είναι αυτός που δίνει ένα νόημα στην έννοια της περατής ελευθερίας. Ένα ον που είναι «ανεξάρτητο από το άλλο και εντούτοις προσφέρεται συνάμα σε αυτό – είναι ένα ον χρονικό: στην αναπόδραστη βία του θανάτου αντιτάσσει τον χρόνο του που είναι η παράταση». ¹¹² Όχι μόνον η έκθεση, στην οποία η βούληση είναι παθητική, αλλά και η παράταση, η αναβολή, δια της οποίας αυτή παραμένει ενεργητική, πηγάζει από τον άλλο. Ο άλλος, ακόμη και ως εχθρός «απέναντι στον οποίο δεν έχει καμιά δυνατότητα και ο οποίος δεν αποτελεί μέρος του κόσμου μου, διατηρεί ακόμα μια σχέση μαζί μου

και μου επιτρέπει να βούλομαι, αλλά με μια βούληση που κινείται μέσα στη ουσία της επιθυμίας της οποίας το κέντρο βάρους δεν συμπίπτει με το εγώ της ανάγκης, με μια επιθυμία που είναι για τον άλλο άνθρωπο».¹¹³ Ο άλλος μου επιτρέπει να ασκώ τη βούλησή μου και συγχρόνως παραλύει τη βούλησή μου, εφόσον μου απαγορεύει τον φόνο. Μου παρέχεται η δυνατότητα να βούλομαι όταν υιοθετώ μιαν απολογητική στάση απέναντι στον άλλο, τον οποίο επιζητώ να εκμηδενίσω. Μου δίνεται χρόνος υπό τη μορφή της προσδοκίας «συγχώρεσης»¹¹⁴ από τον άλλο. Προσμένω τη συγχώρεση από μιαν εξωτερική βούληση της οποίας δεν θα αισθανόμουν «το πλήγμα, αλλά την κρίση».¹¹⁵ Η κρίση που εκφέρει ο άλλος μου δίνει επομένως τον χρόνο να διαφυλάξω την πιστότητα της βούλησής μου.

Αυτή η φαινομενολογική περιγραφή της βούλησης διαταράσσει τη συνήθη κατανόηση της κυριαρχίας για δύο κυρίως λόγους. Εν πρώτοις, κυριαρχία ενυπάρχει μονάχα στο μέτρο που η τελευταία αμφισβητείται και είναι παθητική. Η βούληση «ενώνει τους όρους μιας αντίφασης: από τη μια το γεγονός ότι είναι άτρωτη απέναντι σε κάθε εξωτερική επίθεση μέχρι σημείου να τίθεται αδημιούργητη και αθάνατη, προικισμένη με μια δύναμη υπεράνω κάθε μετρήσιμης δύναμης... και από την άλλη τη διηνεκή τρωσιμότητα αυτής της κυριαρχίας που είναι απαραβίαστη μέχρι σημείου το βουλευτικό ον να καταφεύγει σε τεχνικές της γοητείας, της προπαγάνδας και των βασανιστηρίων».¹¹⁶ Η βούληση απέχει πολύ από το να είναι κυρίαρχη, καθώς εκτιθέμενη στη βούληση του άλλου ωθείται σε παραίτηση από την κυριαρχία. Κατά δεύτερον, η κυριαρχία επιτελείται ως αναβολή της έκπτωσής της. Είμαι ελεύθερος σημαίνει «έχω χρόνο για να προλάβω την έκπτωσή μου κάτω από την απειλή της βίας».¹¹⁷ Η κυριαρχία, νοούμενη από τη σκοπιά της ενεργητικής διάστασης της βούλησης, δεν θα ήταν διόλου κυριαρχία. Η ελευθερία «πρέπει να δικαιωθεί. Περιορισμένη στον εαυτό της εκπληρώνεται, όχι μέσα στην κυριαρχία της, αλλά μέσα στην αυθαιρεσία».¹¹⁸ Η ελευθερία δεν δικαιώνεται με την ελευθερία, δεν έχει το θεμέλιό της στον ίδιο της τον εαυτό, αλλά στο «ου φονεύσεις» που «υποβάλλει την ελευθερία μου σε κρίση».¹¹⁹ Ακριβώς όπως «το είναι της βούλησης δεν τελείται ολόκληρο μέσα της»,¹²⁰ έτσι και η όλη δομή της κυριαρχίας δεν ενοικεί μέσα στο κυρίαρχο εγώ, αλλά εκτείνεται από τον άλλο στο εγώ, εγγράφεται δηλαδή στη βούληση από

έναν άλλο. Η κυρίαρχη απόφαση για την εξαίρεση έχει την αφετηρία της στον άλλο, εφόσον η βούληση του άλλου καθορίζει την έκτακτη δυνατότητα της θανάτωσης απλώς μέσα από την απαγόρευσή της.

Στο βιβλίο του *Πολιτική της Φιλίας* ο Derrida αναρωτιέται αν έχουμε το δικαίωμα να δώσουμε το όνομα «απόφαση» σε μιαν αμιγώς αυτόνομη κίνηση που έχει την πηγή της στον ίδιο μας τον εαυτό. Μια τέτοια κίνηση δεν θα είχε τη ρωγμή που θα έπρεπε να διαπερνά κάθε απόφαση που θεωρούμε ελεύθερη. Θα ήταν μια μορφή «εγωλογικής εμμένειας»¹²¹ που επανέρχεται διαρκώς στο ίδιο. Είναι εμφανές ότι οι επισημάνσεις του Derrida στοχεύουν την αποφασιοκρατία του Schmitt: η αυτόθετη, κυρίαρχη υποκειμενικότητα, την οποία ο Schmitt υπολαμβάνει ως δεδομένη, αδυνατεί να λογοδοτήσει για την απόφαση πάνω στην οποία εδράζεται η συνολική θεωρία του. Στην αποφασιοκρατία του Schmitt ο Derrida αντιτάσσει την ιδέα της απόφασης του άλλου εντός μου. Η απόφαση, όπως υπονοείται στην περί κυριαρχίας διδασκαλία του Schmitt, προαπαιτεί την ύπαρξη ενός «κλασικού, ελεύθερου και βουλευτικού υποκειμένου» – αλλά αυτό θα ήταν «ένα υποκείμενο στο οποίο τίποτα δεν μπορεί να συμβεί»,¹²² ένα υποκείμενο το οποίο δεν μπορεί να εκτεθεί σε κάποιο συμβάν ούτε καν σε κάποιο έκτακτο. Συνεπώς, μια ιδεαλιστική θεωρία του υποκειμένου δεν είναι σε θέση να επεξηγήσει την παραμικρή απόφαση. Μια ελεύθερη απόφαση, ακόμη και με την κλασική της έννοια ως αυτή που πρέπει να προκαλεί μια διακοπή και να σηματοδοτεί μια νέα απόλυτη αρχή, μπορεί να έχει νόημα μόνον ως παθητική απόφαση. Η διακοπή που απαιτείται από την απόφαση «δηλώνει συνεπώς το άλλο μέσα μου, ή τον άλλο που αποφασίζει, το ρήγμα μιας απόφασης του άλλου. Η παθητική απόφαση, όρος του συμβάντος, είναι κατά τη δομή της διαρκώς μια άλλη απόφαση, μια διαρρηγνύουσα απόφαση ως απόφαση του άλλου. Μέσα μου. Του απολύτως άλλου μέσα μου, του άλλου ως του απολύτου, το οποίο μέσα μου αποφασίζει για μένα».¹²³ Η απόφαση του άλλου μέσα μου για εμένα σημαίνει ότι ο άλλος αποφασίζει για εμένα, καλώντας με να εκφέρω κρίση, να αναλάβω ευθύνη, προτού να είμαι σε θέση να αποφασίσω για τον άλλο, όπως τούτο συμβαίνει στην «απόφαση για τον εχθρό», στην οποία ο Schmitt αποδίδει προνομιούχο ρόλο.

Αυτή η αναπεριγραφή της απόφασης απορρέει ασφαλώς από τις

αναλύσεις του Levinas για τον φόνο και τη βούληση, στις οποίες η απαγόρευση επηρεάζει καθοριστικά τη δυνατότητα του συμβάντος. Ο Derrida διατείνεται ότι η ιδέα της ετερονομίας της απόφασης έρχεται σε σύγκρουση με την αποφασιοκρατική σύλληψη της κυριαρχίας και της εξαίρεσης, χωρίς όμως να αντιφάσκει προς την αυτονομία, καθώς μάλλον ανοίγει «την αυτονομία στον ίδιο της τον εαυτό, εγγυάται για τον σφυγμό της». ¹²⁴ Η θεμελίωση της αυτονομίας πάνω στην ευθύνη για τον άλλο μπορεί να εκληφθεί ως πιθανή απόκριση «στο ερώτημα της απόφασης, του συμβάντος, της εξαίρεσης, της κυριαρχίας κ.ο.κ.». ¹²⁵

Η ερμηνευτική στρατηγική που υιοθετεί ο Derrida έχει ως στόχο να δείξει ότι η λογική της επιχειρηματολογίας του Schmitt προσκαλεί και απαιτεί αφ' εαυτής μιαν ανάλυση που είναι αντίπαλη προς αυτήν, ήτοι μιαν ανάλυση που θα εμπνέεται από τον ηθικό στοχασμό του Levinas. Όπως δείχθηκε προηγουμένως, η απόφαση για τον Schmitt στηρίζεται πάνω σε ένα στοιχείο που καθορίζεται από το έκτακτο μιας εξαιρετικής κατάστασης που μας καλεί να αποφασίσουμε. Ο Derrida αμφισβητεί την αυτονομία της απόφασης χωρίς όμως να βασίζει την κριτική του στο *περιεχόμενο* της απόφασης. Θέτει το ερώτημα αν έχουμε «το δικαίωμα να δώσουμε το όνομα 'απόφαση' σε μιαν αμιγώς αυτόνομη κίνηση, ακόμη και αν έχουμε να κάνουμε με μιαν απόφαση του καλωσορίσματος ή της φιλοξενίας». ¹²⁶ Το ερώτημα αφορά στο πώς κατανοούμε, κατά τη μορφή, την εξαίρεση ως τον καθοριστικό παράγοντα μιας απόφασης. Για τον Schmitt είναι ένα ερώτημα αναφορικά με το πώς προβαίνουμε σε εξαίρεση του άλλου: κατονομάζοντας τον άλλο «εχθρό» και ενδεχομένως σκοτώνοντάς τον. Ο Levinas δείχνει όμως ότι σε αυτή την έκτακτη, την εξαιρετική δυνατότητα, εάν αναλυθεί στην ακρότατη συνέπειά της, το έκτακτο, το εξαιρετικό, απορρέει με άλλο τρόπο: η θανάτωση είναι έκτακτη, μονάχα εφόσον ο άλλος καθιστά εμένα μιαν εξαίρεση, μιαν έκτακτη κατάσταση, καλώντας με να αναλάβω ευθύνη. Ο άλλος αποφασίζει μέσα μου, επιλέγοντας εμένα, πριν από κάθε απόφαση που θα μπορούσε να λάβει ένας εχθρός του άλλου. Η απόφαση δεν είναι «μονάχα διαρκώς μια εξαίρεση. *Είναι η εξαίρεση από εμένα*. Μέσα μου. Εγώ αποφασίζω, αποφασίζω για εμένα, με μια κυρίαρχη απόφαση – τούτο θα σήμαινε: το άλλο από τον ίδιο μου τον εαυτό, το άλλο εγώ ως άλλο και άλλο από τον ίδιο μου τον εαυτό *εξαιρείται*, εγώ *εξαιρούμαι* από το Ίδιο.

Αυτή είναι η προϋποτιθέμενη από κάθε απόφαση κανονιστική αρχή, αλλά αυτή η κανονική εξαίρεση δεν με αποδεσμεύει ούτε κατ' ελάχιστο από την ευθύνη μου». ¹²⁷ Η κυριαρχία δεν απαλλάσσεται από την ευθύνη, καθώς μόνον η τελευταία την καθιστά μian εξαίρεση, μian εξαίρεση ως υπεύθυνη.

VI

Ότι η κλασική θεωρία του υποκειμένου αδυνατεί να λογοδοτήσει για οιαδήποτε απόφαση, συνιστά μια από τις βασικότερες προκείμενες και της κοινωνικής οντολογίας του Κονδύλη. Σε αντιδιαστολή προς τη στρατευμένη θεωρία της απόφασης που υπερασπίζεται ο Schmitt, η περιγραφική θεωρία της απόφασης επιτάσσει την απόρριψη της ιδεαλιστικής θεωρίας της συνείδησης και του εγώ που προαπαιτεί την ύπαρξη ενός αυτόθετου, ελεύθερου και βουλευτικού υποκειμένου. Ως απόφαση ορίζει ο Κονδύλης την πράξη αποκοπής ή αποχωρισμού [de-cisio, Ent-Scheidung], από την οποία προκύπτει μια κοσμοεικόνα κατάλληλη να εγγυηθεί και να διασφαλίσει την ικανότητα προσανατολισμού που είναι αναγκαία για την αυτοσυντήρηση. Αυτή η πράξη είναι υποκειμενική, εφόσον καθορίζεται από τη γνωστική και βουλευτική προοπτική του υποκειμένου της απόφασης υπό την έννοια ότι έτσι κι αλλιώς αναφέρεται μονάχα σε ό,τι εμφανίζεται μέσα στην προοπτική τούτη. Ως υποκειμενική η απόφαση έχει διττό χαρακτήρα: σημαίνει τόσο τον άλλοτε άγριο και άλλοτε ήπιο βιασμό της αδιευθέτητης πραγματικότητας ενός δεδομένου προκαταρκτικού κόσμου, όσο και την άλλοτε συνεκτική και άλλοτε αποσπασματική συγκρότηση της πραγματικότητας ενός ήδη οργανωμένου κόσμου. Δεν ήταν όμως διόλου σκόπιμο να αντιπαραθέσουμε στην υποκειμενική προοπτική της απόφασης την αντικειμενικότητα του κόσμου ως μέτρο κρίσης. Η διαπίστωση της υποκειμενικής διάστασης της απόφασης δεν εδράζεται σε μια μεταφυσική αντίληψη για το αντικειμενικά υπαρκτό, για το «όντως ον», αλλά στην εμπειρική βεβαιότητα ότι υπάρχουν πολλές, λίγο-πολύ διαφορετικές, αποφάσεις και κοσμοεικόνες. Ως διαπίστωση είναι αντικειμενική με την έννοια ότι μπορεί να γίνει μέσα σε οποιαδήποτε προοπτική, αφού όλα

τα υποκείμενα αποφάσεων έχουν τη δυνατότητα να γνωρίζουν ότι υπάρχουν και άλλες αποφάσεις, δηλαδή διαφορετικά δομημένες κοσμοθεωρητικές πεποιθήσεις.¹²⁸

Εάν η οπτική του εκάστοτε υποκειμένου της απόφασης αποτελεί τη συγκεκριμένη έκφραση της ταυτότητάς του, τούτο σημαίνει ότι η ταυτότητα του υποκειμένου δεν είναι εξ αρχής δεδομένη, αλλά διαμορφώνεται παράλληλα με την κοσμοεικόνα του. Χωρίς διευθετημένο κόσμο δεν υπάρχει ταυτότητα. Το υποκείμενο που μέσω της απόφασής του δημιουργεί την κοσμοεικόνα δεν έχει ακόμη ταυτότητα. Οφείλει τόσο τον κόσμο του όσο και την ταυτότητά του στην απόφαση, και άρα συγχωνεύεται μαζί της. Επιβάλλεται λοιπόν να διακρίνουμε τις επιμέρους αποφάσεις, τις οποίες λαμβάνει το υποκείμενο κατά την αναστροφή του με τα αντικείμενα του κόσμου του, από την «πρωταρχική και καθοριστική εκείνη θεμελιώδη απόφαση»,¹²⁹ η οποία διάνοιξε τον συγκεκριμένο κόσμο ως πλαίσιο προσανατολισμού κατά τη λήψη τέτοιων μεμονωμένων αποφάσεων. Τούτο υπονοεί ότι η αναμέτρηση με τα αντικείμενα του προκαταρκτικού κόσμου διαφέρει ριζικά από την αναμέτρηση με τα αντικείμενα του κόσμου. Και εφόσον το υποκείμενο βρίσκεται μέσα στον προκαταρκτικό κόσμο, «διαθέτει ύπαρξη, όμως δεν διαθέτει πάγια ταυτότητα».¹³⁰ Από τη σκοπιά της παραδοσιακής φιλοσοφίας της συνείδησης, το υποκείμενο τούτο ούτε καν θα αναγνωριζόταν ως υποκείμενο. Βεβαίως, η αμβλεία αυτοσυναίσθησής του εξωτερικεύεται στην επιδίωξη πορισμού ηδονής και αποφυγής πόνου, και η επιδίωξη τούτη ωθεί σε μεμονωμένες αποφάσεις ή πρακτικές ενέργειες. Μέσα από τέτοιες αποσπασματικές και αντιφατικές εμπειρίες, όπου η αυτοσυντήρηση συχνά διατρέχει έσχατο κίνδυνο και πάντως αγωνίζεται για τη διασφάλισή της μέσα σε εκάστοτε διαφορετικά περιβάλλοντα και διαφορετικές συνθήκες, περνά ο δρόμος από τον *προκαταρκτικό* στον *ολοκληρωμένο* κόσμο, από τη *γυμνή ύπαρξη* στην *ταυτότητα* του υποκειμένου. Οι απαρχές αυτού του δρόμου παραμένουν όμως ερμηνευτικά απρόσιτες, γιατί χάνονται τόσο μέσα στην «ανεξιχνίαστη και επαλλάσσουσα βιοψυχική υφή του υποκειμένου, στον λαβύρινθο του υπαρξιακού του πυρήνα»,¹³¹ όσο και μέσα στην πληθώρα των περιστατικών της κάθε στιγμής, τα οποία δύσκολα ή εύκολα μπορούν να ανασυγκροτηθούν με ακρίβεια, ωστόσο προκαλούν σοβαρές δράσεις και

αντιδράσεις επιθέτοντας ορατά ή αόρατα τη σφραγίδα τους πάνω στο σχηματιζόμενο υποκείμενο.

Η θεωρία της απόφασης επικρίνεται συχνά ότι παραμένει εγκλωβισμένη στο αστάθμητο υποκειμενικό στοιχείο και παραμελεί τους ιστορικούς όρους της δράσης. Τέτοιες επικρίσεις όμως ευσταθούν ως προς τη στρατευμένη θεωρία της απόφασης, εφόσον αυτή μετατρέπει την απόφαση σε μοναχική (ηρωική) πράξη και, αγνοώντας κατά κανόνα τη λειτουργία της υπαρξιακής αξίωσης ισχύος και της συνεπούμενης υπαρξιακής εχθρότητας, παραγνωρίζει τη χαρακτηριστική ιστορική υφή της εκάστοτε κατάστασης και συσχετίζει την απόφαση με τον Θεό, την Ελευθερία και κάθε λογής φαντάσματα. Εάν η απόφαση αποτελεί αξίωση ισχύος, η οποία πρέπει να επιβληθεί ενάντια σε ένα ορισμένο αλλότριο ον μέσα σε ορισμένες συνθήκες, η συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση είναι αδύνατον να παρακαμφθεί. Η απόφαση είναι κατά μίαν έννοια απόκριση στο κάλεσμα που απευθύνει μια έκτακτη κατάσταση στο υποκείμενο. Τούτη η πρόσδεση σε υπερυποκειμενικούς ή εξωυποκειμενικούς παράγοντες δεν σημαίνει όμως ότι «στην ‘αυθαιρεσία’ της απόφασης τίθενται σταθερά, και μάλιστα κανονιστικά όρια».¹³² Ο Κονδύλης θεωρεί ότι από τον συγκεκριμένο χαρακτήρα μιας κατάστασης, μέσα στην οποία πρέπει να επιβληθεί μια αξίωση ισχύος, δεν προκύπτει λογικά ότι μπορούν να θεμελιωθούν έλλογα τα κανονιστικά στοιχεία της απόφασης, τα οποία συνήθως επικαλείται η αξίωση ισχύος. Η συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση «ασκεί εξαναγκασμό μόνο από εμπράγματη, όχι από κανονιστική άποψη, δηλαδή εξαναγκάζει το υποκείμενο να διατυπώσει κανονιστικές αρχές και να τις θέσει στην υπηρεσία των δικών του αξιώσεων ισχύος, όμως δεν μπορεί να εξαναγκάσει όλα τα άλλα υποκείμενα να δεχθούν τη γενική ισχύ τούτων των κανονιστικών αρχών».¹³³ Διότι οι κανονιστικές αρχές γεννιούνται και δρουν βέβαια σε μια συγκεκριμένη κατάσταση, αλλά έτσι όπως αυτή εμφανίζεται στην προοπτική του αντίστοιχου υποκειμένου. Μέσα σε αυτή την προοπτική, δηλαδή μέσα στην προοπτική ενός άλλου, ο εχθρός, αδυνατώντας να αναγνωρίσει τον εαυτό του, δεν μπορεί να θεωρήσει ως δεσμευτικές και για τον εαυτό του όσες κανονιστικές αρχές ισχύουν εντός της. Έτσι η σύνδεση της απόφασης με μια συγκεκριμένη κατάσταση δεν εγγυάται την υπέρτερη ‘αντικειμενικότητα’ ή ‘σταθμισιμότητα’ της, με την έννοια

που δίνουν στις λέξεις αυτές ηθικιστές ενδιαφερόμενοι για την επίτευξη της ευρύτερης δυνατής συνεννόησης και την πραγμάτωση της συναίνεσης. Το ακριβώς αντίθετο συμβαίνει: οι κανονιστικές αρχές, στις οποίες εκφράζεται η απόφαση ως αξίωση ισχύος, είναι απολύτως συγκεκριμένες από ψυχολογική και ιστορική άποψη, όμως ακριβώς γι' αυτό δεν μπορούν να είναι γενικά δεσμευτικές, ακόμα και όταν – λόγω της υφής τους ως αξιώσεων ισχύος – θέλουν να είναι. Όστε ο ιστορικός καθορισμός περικυπτει την υποτιθέμενη αυθαιρεσία της απόφασης· το κάνει όμως με τρόπο διαφορετικό από ό,τι νομίζουν οι εκπρόσωποι της κανονιστικής θεώρησης. Τούτη η περικοπή δεν επηρεάζει στο παραμικρό την υπαρξιακή ένταση της απόφασης, η οποία είναι δεδομένη από την υφή της τελευταίας ως αξίωσης ισχύος. Η ιστορικότητα της απόφασης συντείνει στην αύξηση της υπαρξιακής έντασης, γιατί εκθέτει το εκάστοτε υποκείμενο στην πολλαπλή πίεση πολλαπλών απτών παραγόντων. Εκείνο που η στρατευμένη θεωρία της απόφασης εκλαμβάνει ως δυναμική της απόλυτα προσωπικής και ανεπανάληπτης απόφασης και ύπαρξης, στην πραγματικότητα «αποτελεί μονάχα τη συνισταμένη όλων των δυνάμεων της συγκεκριμένης ιστορικής κατάστασης».¹³⁴

Με την ιστορικότητά της απόφασης συζευγνύεται όμως ουσιαστικά η παρουσία του εχθρού μέσα στην απόφαση. Η συγκεκριμένη ιστορικότητα της απόφασης συνίσταται στο γεγονός ότι διαμορφώνεται με το βλέμμα συνεχώς προσανατολισμένο σε έναν εχθρό, ο οποίος είναι ιστορικά δεδομένος και δεν είναι δυνατόν να παρακαμφθεί. Όπως και στην πολιτική θεωρία του Schmitt, έτσι και στον Κονδύλη ο εχθρός αποκτά έναν προνομιακό ρόλο στη λήψη της απόφασης. Ο εχθρός είναι «το πεπρωμένο, δηλαδή καθορίζει αρνητικά εκείνον ο οποίος παίρνει την απόφασή του σε αναφορά με αυτόν· γιατί η απόφαση πρέπει να επιδιώκει και να ενσαρκώνει το αντίθετο των όσων εκπροσωπεί ο εχθρός».¹³⁵ Έτσι ο εχθρός προκαταλαμβάνει *e contrario* το περιεχόμενο της απόφασης. Το ότι η ύπαρξη πρέπει να λάβει την απόφασή της είναι έτσι κι αλλιώς αναπότρεπτο, εφόσον θέλει να συντηρηθεί, δηλαδή να προσανατολιστεί και να δράσει· *το τι θα επιλέξει ως περιεχόμενο της απόφασής της εξαρτάται από τη βιοψυχική της υφή και από τη συγκεκριμένη κατάσταση, δηλαδή από τους παράγοντες οι οποίοι της προδιαγράφουν τον εχθρό της*. Βέβαια η διάκριση ανάμεσα στο *Ότι* και το *Τι* της απόφα-

σης παραμένει καθαρά θεωρητική· στην πραγματικότητα η αναγκαιότητα του Ότι αχνοδιαγράφεται μέσα στην ύπαρξη την ίδια στιγμή με το περίγραμμα του *Τι*. Η επαφή με τον εχθρό και η προβολή μιας αξίωσης ισχύος είναι λοιπόν το πρώτο και καθοριστικό βήμα της απόφασης προς την πραγματικότητα του διευθετημένου κόσμου. Ακριβώς επειδή η απόφαση είναι από τη φύση της αξίωση ισχύος, δεν μπορεί, ούτε και της επιτρέπεται «να αποτελεί σολιψιστική πράξη ή διαδικασία»,¹³⁶ παρά οφείλει να αναμετρηθεί με μια πραγματικότητα, επεξεργασμένη, βέβαια, στο ιδεατό επίπεδο σύμφωνα με τις ανάγκες της. Οι αξιώσεις ισχύος δεν ικανοποιούνται μέσα σε ένα υποκειμενικό κενό, παρά απαρτίζουν την πιεστικότερη και γι' αυτό και τη βαθύτερη σχέση με τον κόσμο, συγκροτητικό στοιχείο του οποίου είναι ο εχθρός.

Η συνεννόηση μεταξύ των υποκειμένων διαφορετικών αποφάσεων παραμένει ασφαλώς δυνατή, αλλά μόνο σε μια ορισμένη τομή προοπτικών, η αιχμή της οποίας στρέφεται εναντίον ενός εχθρού. Ακόμη και η οικουμενική συνεννόηση είναι δυνατή, αλλά μονάχα στην αρνητική της αναφορά σε έναν οικουμενικό εχθρό, στον οποίο πάλι θα έπρεπε να αντιταχθεί μια συλλογική εξαντικειμενικευμένη απόφαση που κανείς δεν θα αμφισβητούσε την ερμηνεία της. Οι κυρίαρχες σήμερα ανθρωπολογικές κατασκευές προσπαθούν να αποδείξουν ότι ο διάλογος και η επικοινωνία ριζώνουν στην από καταβολής σχέση του εγώ με τους άλλους· επιδιώκουν έτσι να αντλήσουν λαθραία από ένα οντολογικό δεδομένο, δηλαδή από την πράγματι θεμελιώδη αυτή σχέση, μια δεοντολογία, δηλαδή μια εντελώς ορισμένη, κανονιστικά αντιληπτή και δεσμευτική μορφή της σχέσης τούτης. Όμως ο άλλος δεν αποτελεί για το εγώ απλώς και μόνο έναν εταίρο στο πλαίσιο της επικοινωνίας, παρά συνιστά κατά βάση μια βαθμίδα δικαιοδοσίας, στην οποία το εγώ προσφεύγει για να βρει αναγνώριση και η οποία είτε συμμερίζεται την ιδέα που έχει το ίδιο το εγώ για τον εαυτό του είτε την απορρίπτει· στην πρώτη περίπτωση τα υποκείμενα συνάπτουν φιλία, η οποία έγκειται στην αμοιβαία (σιωπηρή) συμφωνία, ότι η μία ύπαρξη θα συμμερίζεται τον τρόπο που κατανοεί η άλλη τον εαυτό της, και διαρκεί μόνον όσο αυτό συμβαίνει πράγματι· αλλιώς γεννιέται εχθρότητα. Αναμφιβόλως το εγώ δίχως το εσύ είναι αδιανόητο – αλλά μόνο επειδή το εγώ διαμορφώνει την ταυτότητά του μέσα στην αδιάκοπη φιλική και εχθρική αντιπαράθεση με τους

άλλους ως βαθμίδες δικαιοδοσίας, στις οποίες καταφεύγει για να βρει αναγνώριση.

Η επιθυμία για αναγνώριση μπορεί μάλιστα σε περίπτωση απόρριψής της να μετασχηματιστεί σε επιθυμία για βίαιη θανάτωση του άλλου. Παραδόξως ο Κονδύλης μιλά αξιοπρόσεκτα λίγο για τον θάνατο. Το θνήσκειν «εμφανίζεται στο έργο του μόνο παρεμπιπτόντως, ως πρόβλημα άλλων φιλοσόφων».¹³⁷ Αξιοπρόσεκτες είναι οι ενστάσεις του κατά της ανάλυσης του θανάτου και της εμπειρίας της θνητότητας που επιχειρεί ο Heidegger στο *Είναι και Χρόνος*. Σύμφωνα με τον Κονδύλη, ο θάνατος ενδιαφέρει τον Heidegger αποκλειστικά ως καταλύτης του φόβου εκείνου και της προσδοκίας εκείνης που τάχα μαρτυρούν ότι η ύπαρξη ζει αυθεντικά στο ακραίο όριο των δυνατοτήτων της. Πίσω όμως από τη δραματική εικόνα της υπαρξιακής υπερέντασης ενός μοναχικού ανθρώπινου όντος, που βιώνει ό,τι γνησιότερο έχει στο χέιλος μιας αβύσσου, δεν βρίσκεται απολύτως τίποτε. Όπως πολλοί άλλοι πριν από αυτόν, έτσι και ο Heidegger δεν κατορθώνει να πει το παραμικρό για τον θάνατο καθ' εαυτόν. Διότι ο άνθρωπος, όπως διατείνεται ο Κονδύλης, δεν μπορεί να συνδέσει καμία σκέψη αποκλειστικά με τον θάνατο. Ό,τι σκέπτεται «μιλώντας για τον θάνατο είτε αναφέρεται στη ζωή (ως κάτι που δεν θέλει να χάσει) είτε αναφέρεται σε ό,τι πιστεύει ότι τον περιμένει μετά από τη ζωή· η στιγμή και η στιγμιαία βίωση του θανάτου ξεφεύγει από κάθε δυνατότητα νοητικής σύλληψης – ίσως γιατί δεν υπάρχει».¹³⁸ Το οντολογικό πρόβλημα είναι πολύ ευρύτερο από τη σχέση μιας «αυθεντικής» ύπαρξης με μια πομφόλυγα. Έγκειται στην ανίχνευση των συνεπειών της θνητότητας του ανθρώπου για τη συγκρότηση της κοινωνικής του ύπαρξης. Κατ' αναλογία προς τον Levinas, ο Κονδύλης υποστηρίζει ότι δεν ρυθμίζει η σχέση του ανθρώπου προς τον θάνατο τις σχέσεις του προς τους άλλους ανθρώπους, αλλά αντίθετα: οι σχέσεις του προς τους άλλους ανθρώπους καθορίζουν άμεσα ή έμμεσα το πώς πεθαίνει και πώς βαδίζει προς τον θάνατό του. Επιπλέον υπογραμμίζει ότι «η θνητότητα του ανθρώπου σημαίνει τη δυνατότητα της βίαιης θανάτωσής του».¹³⁹ Ακριβώς το γεγονός του βίαιου θανάτου όμως οριοθετεί ολόκληρο το φάσμα των δυνατών σχέσεων ανάμεσα σε ανθρώπους: η ακραία φιλία εκδηλώνεται όταν θυσιάζω τη ζωή μου για κάποιον και η ακραία έχθρα όταν σκοτώνω κάποιον. Ανάμεσα σε αυτά τα δύο άκρα κινούνται όλες

οι άλλες σχέσεις. Βεβαίως, καμιά πολιτική κοινότητα δεν μπορεί να επιβιώσει επί πολύ αν στους κόλπους της ασκείται καθημερινά βία σε μεγάλη έκταση, αν δηλαδή μαίνεται ένας διαρκής εμφύλιος πόλεμος – όμως ούτε και μπορεί να υπάρξει χωρίς τη διαρκή απειλή χρήσεως βίας, χωρίς μια εσωτερική οργάνωση και έναν καταμερισμό εργασίας που της επιτρέπουν να πραγματώσει άμεσα την απειλή χρήσεως βίας. Η διαρκής απειλή χρήσεως βίας είναι φυσικά δυνατόν να ερείδεται σε ευρύτατη κοινωνική «σύμπνοια», αλλά από την άλλη πλευρά παραμένει ενδεικτικό για τον χαρακτήρα της κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης το γεγονός ότι ίσαμε τώρα δεν μπόρεσε να επιτευχθεί καμιά σύμπνοια για το αντίθετο, δηλαδή για την παραίτηση από κάθε απειλή χρήσεως βίας. Η σύμπνοια, «πάνω στην οποία πράγματι θεμελιώνεται η κοινωνική και πολιτική οργάνωση, εμπεριέχει a limine την απειλή χρήσεως βίας και τη δυνατότητα άσκησης βίας, όπως π.χ. αποδεικνύει η καθημερινή σύλληψη ανθρώπων σε όλα ανεξαιρέτως τα κράτη».¹⁴⁰

Σε συμφωνία με τον Schmitt, ο Κονδύλης αναγνωρίζει στη πάντοτε παρούσα δυνατότητα θανάτωσης του άλλου τον μείζονα όρο συγκρότησης του πολιτικού. Η δυνατότητα αυτή είναι μια εξαιρετική, έκτακτη δυνατότητα, η οποία μονάχα μέσα στο πλαίσιο της πολιτικής αντιπαράθεσης μπορεί να δικαιολογηθεί, καθώς «ακόμα και ο φόνος τιμάται, αν πρόκειται για μια 'δίκαιη υπόθεση'».¹⁴¹ Η περιγραφική θεωρία της απόφασης μας παρέχει μια θεμελιώδη ανθρωπολογική κατηγορία. Καταδεικνύει ότι όλες οι μορφές πολιτικής οργάνωσης βασίζονται σε επιλογές που μπορούμε να διακριβώσουμε. Κατά κάποιο τρόπο απορρέει από τη συνταγματική θεωρία του Schmitt και έχει το πλεονέκτημα ότι προτείνει έναν τυπικό ορισμό. Ο Κονδύλης εργάζεται εδώ με έναν τυπικό ορισμό, όταν λέει ότι η αντιθετική σκέψη, που διαρκώς εγκλείει και αποκλείει, που εντάσσει και αποτάσσει, ως πολιτική σκέψη κατ' εξοχήν είναι ανοιχτή σε κάθε περιεχόμενο. Ο Κονδύλης ισχυρίζεται ότι περιγράφει τις τυπικές δομές στα πλαίσια των οποίων λαμβάνονται οι ουσιαστικές αποφάσεις, και ότι απέχει παντελώς από το να λάβει θέση ή να διατυπώσει κρίση. Πρόκειται «για μια φιλοσοφική χειρονομία, για μια σχεδόν μυστικιστική αποχή»,¹⁴² ώστε να περισωθεί η αξιολογική ελευθερία του επιστήμονα ως αναλυτικό πρόγραμμα από τη πολεμική γλώσσα της καθημερινής πολιτικής. Κάτι τέτοιο είναι επιστημονικά δυνατόν, μόνο

αν υπάρχουν τυπικές κατηγορίες που μπορούν να πληρωθούν με διαφορετικά περιεχόμενα. Τέτοιες τυπικές κατηγορίες αποτελούν, σύμφωνα με την ανθρωπολογία του Κονδύλη, αναγκαίες κατηγορίες κάθε πολιτικής δράσης, όμως δεν επαρκούν. Είναι εξ ορισμού αδύνατο να εξάγουμε από αυτές τις τυπικές κατηγορίες συγκεκριμένες και ουσιαστικές αποφάσεις.

Αυτή είναι η απορία που μας κληροδότησε ο Κονδύλης και η λύση της οποίας θα έπρεπε ενδεχομένως να αναζητηθεί στην ηθική διάσταση που είναι συμφυής προς τον μορφικό όρο συγκρότησης του πολιτικού ως τέτοιου. Προς τη συγκεκριμένη κατεύθυνση φαίνεται να δείχνει και η επισήμανση του ίδιου του Κονδύλη ότι τη στάση που υιοθετεί το υποκείμενο της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης θα μπορούσε να την ονομάσει κανείς «ηθική». Η ηθική αυτή στάση είναι «σίγουρα είναι μια μορφή εσωτερικής ασκητικής», αλλά «δεν έχει καμιά σχέση με την ηθική ως κανόνα κοινωνικής συμπεριφοράς· απεναντίας, μπορεί να αντιστρατεύεται κατά μέτωπο τούτη την τελευταία».¹⁴³ Η απέχθεια όμως που αισθάνεται απέναντι σε κάθε ηθική-κανονιστική θεώρηση τον εμποδίζει να αποσαφηνίσει περαιτέρω το φαινομενολογικό νόημα αυτής της ηθικής στάσης¹⁴⁴ και της πιθανής σχέσης της με τον μορφικό όρο δυνατότητας του πολιτικού.

Επανακάμπει έτσι αναπόδραστα το ερώτημα για τη σχέση ηθικής και πολιτικής.¹⁴⁵ Εκκινώ από την υπόθεση ότι με βάση την ιδέα του Derjida για την «απόφαση του άλλου μέσα μου»,¹⁴⁶ την οποία άντλησε από την κριτική ανάγνωση του ηθικού στοχασμού του Levinas, ενδέχεται να είναι εφικτό να κατανοήσουμε το χάσμα ανάμεσα στο ηθικό και στο πολιτικό. Διότι μας επιτρέπει να σκεφτούμε μια σχέση της ηθικής με την πολιτική που δεν είναι ούτε θεμελιωτική υπό την έννοια ενός προκαθορισμού του περιεχομένου της πολιτικής απόφασης ούτε αυθαίρετη όπως φαίνεται να πιστεύει μια παραδοσιακού τύπου ανάγνωση του έργου του Schmitt. Εάν, ακολουθώντας τη διατύπωση του Levinas, η ελευθερία «περιορισμένη στον εαυτό της, εκπληρώνεται, όχι μέσα στην κυριαρχία της, αλλά μέσα στην αυθαιρεσία»,¹⁴⁷ τότε το πολιτικό συμβάν στηρίζεται πάνω στην κυρίαρχη απόφαση μονάχα στον βαθμό που η απόφαση αυτή δεν είναι αυθαίρετη, αλλά επιβάλλεται από τον άλλο. *Ο όρος δυνατότητας του πολιτικού δεν είναι αυθαίρετος· είναι ηθικός επειδή κάθε*

απόφαση έχει τον όρο δυνατότητά της στην ηθική σχέση με τον άλλο. Αλλά ως ελεύθερη η απόφαση δεν καθορίζεται από την ηθική προϋπόθεσή της, καθώς η ηθική σχέση είναι απλώς ο μορφικός όρος δυνατότητας της απόφασης ως τέτοιας, ό,τι και αν προκύπτει από αυτήν. Η «καθαρά ηθική αδυνατότητα»¹⁴⁸ που αγγέλλεται στην ηθική σχέση δεν επιβάλλει ούτε απαιτεί μια νομική ή πολιτική αδυνατότητα της θανάτωσης. Μια τέτοια απαγόρευση θα μπορούσε να προέλθει μονάχα από μίαν πολιτική απόφαση – πράγμα που εξηγεί γιατί η απαγόρευση όπως αυτή λειτουργεί επιτρέπει πάμπολλες εξαιρέσεις όπως ο πόλεμος ή η θανατική ποινή.

Είναι όμως η ηθική σκέψη του Levinas σε θέση να ρυθμίσει μια ειδική πολιτική ή ένα δίκαιο; Το ερώτημα είναι κρίσιμο, διότι μια ανάλυση του ηθικού όρου της πολιτικής θα ήταν άσκοπη εάν δεν υπήρχε σε αυτόν καμιά βάση για αλλαγή στην ασκούμενη πολιτική. Όπως δείχνει ο Dergrida, είναι το ίδιο το χάσμα το οποίο, αντί να συνιστά μίαν αποτυχία, θα απαιτούσε από εμάς να σκεφτούμε το δίκαιο και την πολιτική αλλιώς, διανοιόντας έναν χώρο στον οποίο «μια επιστροφή στους όρους τη ευθύνης και της απόφασης θα επιβαλλόταν μεταξύ ηθικής, δικαίου και πολιτικής».¹⁴⁹ Το χάσμα ανάμεσα σε ηθική και πολιτική δεν αποκλείει τη σχέση τους σε όλα τα επίπεδα. Πράγματι, είναι αναγκαίο να συναγάγουμε μια πολιτική και ένα δίκαιο από την ηθική. Εντούτοις, η συναγωγή τούτη πρέπει να είναι αμιγώς μορφική, καθώς είναι αδύνατο να συναχθεί ένα περιεχόμενο πολιτικής και δικαίου από την ηθική, ακόμη και αν τούτο αφορά τον φόνο, την ανθρωποκτονία. Η ηθική επιτάσσει «μια πολιτική και ένα δίκαιο: αυτή η εξάρτηση και η κατεύθυνση αυτής της υπό όρους παραγωγής είναι μη αναστρέψιμες όπως είναι αδέσμευτες από όρους. Αλλά το πολιτικό ή το δικαιοκ *περιεχόμενο*... παραμένει υποπροσδιορισμένο... Όπως πάντοτε, η απόφαση παραμένει ετερογενής ως προς τους υπολογισμούς, τη γνώση, την επιστήμη και τη συνείδηση που παρά τάυτα την καθορίζουν. Η σιωπή [μεταξύ ηθικής και πολιτικής]... είναι... ο στιγμιαίος ενδιάμεσος χρόνος της απόφασης, ... όταν το 'ου φονεύσεις', στο οποίο συνοψίζονται η Τορά και το δίκαιο της μεσσιανικής ειρήνης, εξακολουθεί να επιτρέπει σε κάθε κράτος... να αισθάνεται νομιμοποιημένο να εξοπλίσει έναν στρατό, να διεξαγάγει πόλεμο ή να προστατεύσει τον νόμο και την τάξη, να ελέγξει τα σύνορα – σκοτώ-

νοντας. Ας μην επιμείνουμε πολύ εδώ στο προφανές, αλλά ούτε να το λησμονήσουμε πολύ εύκολα».¹⁵⁰

Το συμπέρασμα είναι ομολογουμένως ανατριχιαστικό. Ωστόσο, ο Derrida επιμένει ότι αυτή η περιορισμένη παραγωγή μας επιτρέπει να διακρίνουμε μια ‘καλύτερη’ πολιτική από μια ‘χειρότερη’, να αξιολογήσουμε μια πολιτική πρακτική, έστω και μόνο για να την ξεχωρίσουμε από μια ‘βάρβαρη’ πρακτική. Πώς θα μπορούσε μια καθαρά μορφική συναγωγή να καθορίσει μια ‘καλύτερη’ πολιτική; Προκρίνοντας π. χ. μια πολιτική που αρνείται το δικαίωμα στον φόνο αντί για μια πολιτική που επιμένει σε αυτό. Χωρίς όμως με αυτό τον τρόπο να ρυθμίζει το συγκεκριμένο περιεχόμενο αυτής της πολιτικής.

Η πολιτική αποδοχή του δικαιώματος στον φόνο, που σύμφωνα με τον Schmitt συνιστά την ουσία του πολιτικού, είναι το σημείο συνάντησης της ηθικής και της πολιτικής. Ο νόμος του δικαίου έχει εν προκειμένω τη μορφή του ίδιου αμαρτήματος, το οποίο ο ηθικός νόμος καταδικάζει. *Σε αυτήν τη μορφική σχέση ηθικής και πολιτικής ενοικεί ο μορφικός όρος του πολιτικού: ο όρος δυνατότητας κάθε πολιτικής και κυριαρχίας είναι η ηθική απαγόρευση του φόνου – μια απαγόρευση που έχει την πηγή της στον άλλο άνθρωπο.* Η μορφική αυτή συναγωγή δεν αντλήθηκε από ένα νοητικό άλμα ανάμεσα σε ασύμβατα πεδία, αλλά από την ανάλυση της ίδιας της έννοιας του πολιτικού, άρα από την εμβάθυνση στην ιδέα του έκτακτου περιστατικού της φυσικής θανάτωσης, η οποία κατά τον Schmitt ορίζει το πολιτικό ως τέτοιο. Ο ηθικός όρος του πολιτικού βρίσκεται μέσα στην έννοια του πολιτικού, όχι έξω από το πολιτικό. Τούτο σημαίνει ότι το χάσμα μεταξύ ηθικής και πολιτικής πρέπει να εμφανίζεται ως ένα χάσμα εντός του ίδιου του πολιτικού, μεταξύ του όρου δυνατότητας του πολιτικού και του περιεχομένου του. Τόσο Schmitt όσο και ο Κονδύλης έχουν ήδη αναγνωρίσει τούτο, επιμένοντας σε μια μορφική συναγωγή της πολιτικής από την έννοια του εχθρού που δεν προσδιορίζει το περιεχόμενο της πολιτικής. Αυτή η εσωτερική σύνδεση του πολιτικού με την έννοια του εχθρού μας εξαναγκάζει να προσδώσουμε σε αυτή την παραγωγή μιαν απaráκαμπτη ηθική διάσταση. Όταν ο Schmitt και ο Κονδύλης ασκούν σφοδρή πολεμική κατά των ιδεωδών του φιλελευθερισμού ή των ιδεωδών της οικουμενικής διακυβέρνησης και του παγκόσμιου κράτους, παραμένουν

συνεπείς διότι δεν καταδικάζουν όλα αυτά τα ιδεώδη στη βάση μιας ηθικά καλύτερης πολιτικής πρακτικής, αλλά επειδή έχουν λησμονήσει τον ίδιο τον μορφικό όρο δυνατότητας του πολιτικού, διότι συνεπώς έχουν πάψει να είναι 'πολιτικά'. Δεν είναι απαραίτητο να πάμε πέρα από τη μορφική συναγωγή του πολιτικού για να προβούμε σε μια τέτοια αξιολόγηση.

Εδώ βρίσκουμε το κλειδί για να κατανοήσουμε πώς μια ηθική αξιολόγηση μιας δεδομένης πολιτικής θα ήταν δυνατή χωρίς καθορισμό του περιεχομένου της. Τούτο προαπαιτεί ότι τροποποιούμε τη σκέψη του Schmitt και του Κονδύλη, αναγνωρίζοντας ρητά πως ο μορφικός όρος του πολιτικού είναι εν ταυτώ ηθικός. Η αντιστροφή του Levinas, στην οποία η ειρήνη μάλλον παρά ο πόλεμος μετατρέπεται σε όρο δυνατότητας του πολιτικού, σημαίνει, σύμφωνα με την ίδια τη λογική του Schmitt και του Κονδύλη, ότι μια δεδομένη πολιτική παύει να είναι πολιτική στην έκταση που λησμονεί την ειρήνη ως όρο δυνατότητάς της. Τούτο το συμπέρασμα προκύπτει απλώς από το γεγονός ότι στην καθημερινή ομιλία τείνουμε να θεωρούμε ότι ένα σύστημα γίνεται ολοένα και λιγότερο πολιτικό όσο περισσότερο πλησιάζει προς τη βαρβαρότητα. Στο παρόν κείμενο προσπαθώ να κατανοήσω τη μορφική δομή μιας τέτοιας αξιολόγησης έχοντας ως απώτερο στόχο να υπερασπιστώ το αντίστροφο συμπέρασμα: όσο λιγότεροι φόνοι τόσο περισσότερη πολιτική. Όταν σκοτώνουμε χάριν της πολιτικής, τούτο στο πλαίσιο του πολιτικού δεν μπορεί να καταγγεληθεί απλώς με την επίκληση του ηθικού νόμου. Μπορεί να καταδικαστεί (κατά έναν τρόπο που παραμένει πολιτικά σημαντικός) μονάχα επειδή έχει αποποιηθεί τον δικό του όρο δυνατότητας και την εσώτατη λογική του· σκοτώνοντας αρνείται τον εαυτό του, καθόσον ακυρώνει αυτό που του δίνει το δικαίωμα ή τη δύναμη να θανατώνει. Μια τέτοια αξιολόγηση παραμένει μορφική· το «ου φονεύσεις» δεν καθορίζει το περιεχόμενο της ορθής απόφασης που πρέπει να ληφθεί σε μια πολιτική κατάσταση. Επιτρέπει σε ένα κράτος να αισθάνεται νομιμοποιημένο ακόμη και να σκοτώσει – όχι μόνο παρά τον ηθικό νόμο, αλλά εξαιτίας του. Αυτό που προδίδεται κατά τη θανάτωση, πολιτικά μιλώντας, δεν είναι απλώς ο ηθικός νόμος, αλλά η μορφική παραγωγή της ίδιας της πολιτικής που στηρίζεται σε αυτό τον νόμο. Η έγκριση του φόνου από το κράτος συνεπάγεται παραδόξως την παραίτηση από την κυριαρχία του.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Emmanuel Levinas, *Ολότητα και Άπειρο*, Αθήνα 1988, σ. 9.
2. Ό.π.
3. Ό.π.
4. Ό.π.
5. Ό.π.
6. Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford 1999, σ. 20.
7. Jacques Derrida, *Ισχύς νόμου*, Αθήνα 2007, σ. 15.
8. Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford 1999, σ. 147, σημ. 95.
9. Έναν τέτοιο τύπο θεώρησης υιοθετεί επί παραδείγματι η επικοινωνιακή ηθική του Jürgen Habermas. Ξεχωριστό εν προκειμένω ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα άρθρα που έχει συμπεριλάβει στο βιβλίο του: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1992.
10. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση*, Αθήνα 1984, σ. 212.
11. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης*, Αθήνα 1998, σ. 93.
12. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και Απόφαση*, σ. 209.
13. Παναγιώτης Κονδύλης, *Μελαγχολία και Πολεμική*, Αθήνα 2002, σ. 154.
14. Ό.π.
15. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1771, B XXXIX, υποσημ. Ακολουθώ εδώ τη μετάφραση του Αναστάσιου Γιανναρά: Im. Kant, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, Αθήνα 1977, τ. Α', τχ. Ι, σ. 64. Ως γνωστόν, ο Γιανναράς πρόλαβε να μεταφράσει μόνο την «Υπερβατολογική αισθητική» και την «Υπερβατολογική αναλυτική». Το εγχείρημά του ολοκλήρωσε ο Μιχάλης Φ. Δημητρακόπουλος: Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, Αθήνα 1983-1987. Επί τη ευκαιρία, θα ήθελα να επισημάνω ότι όπου καταφεύγω σε ελληνικές αποδόσεις ξενόγλωσσων κειμένων επιφέρω σιωπηρά ελαφρές τροποποιήσεις που συνάδουν με το πνεύμα της εδώ προτεινόμενης ερμηνείας.
16. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1976, σ. 205.
17. Βλ. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976, σ. 80.
18. Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 1006α 6-7.
19. Ό.π., 230.
20. Ό.π., 232.
21. Ό.π., 229.
22. Ό.π.
23. Ο καντιανός όρος *Interesselosigkeit* αποδίδεται συχνά ως ανιδιοτέλεια. Πα-

ραθέτω εδώ απλώς τις τεκμηριωμένες ενστάσεις που διατύπωσε ο Ε. Π. Παπανούτσος: «Γι' αυτό δεν πρέπει να μεταφράζουμε την *Interesselosigkeit* της αισθητικής κρίσης κατά τον Kant: ανιδιοτέλεια. Θα είμαστε υποχρεωμένοι έπειτα να πούμε ότι κατά την καντιανή αντίληψη η ηθική κρίση είναι 'ιδιοτελής' – και η παρανόηση θα είναι ακόμη μεγαλύτερη». (Βλ. Ευάγγελος Π. Παπανούτσος, *Αισθητική*, Αθήνα 2003, σ. 35).

24. Παναγιώτης Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης*, σ. 37
25. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και Απόφαση*, σ. 232.
26. *Ό.π.*, σ. 222.
27. Παναγιώτης Κονδύλης, *Μελαγχολία και Πολεμική*, σ. 144.
28. Carl Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, Αθήνα 2016, σ. 127.
29. *Ό.π.*, σ. 130.
30. *Ό.π.*, σ. 135.
31. *Ό.π.*, σ. 31.
32. *Ό.π.*, σ. 149.
33. *Ό.π.*, σ. 159.
34. *Ό.π.*, σ. 160.
35. Τη διαφορά ανάμεσα στις δύο έννοιες της κυριαρχίας την αναπτύσσει και τεκμηριώνει διεξοδικά ο Κονδύλης στο βιβλίο του *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Stuttgart 1986, σσ. 227 κ.ε.
36. Παναγιώτης Κονδύλης, *Πολιτική Θεολογία*, σ. 175.
37. Carl Schmitt, *Η Έννοια του Πολιτικού*, Αθήνα 1988, σ. 46
38. *Ό.π.*, σ. 55.
39. *Ό.π.*, σ. 56.
40. *Ό.π.*, σ. 50.
41. *Ό.π.*
42. Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, London, New York 1997, σ. 85.
43. Carl Schmitt, *Η Έννοια του Πολιτικού*, σ. 51.
44. *Ό.π.*, σ. 58.
45. Βλ. Leo Strauss, «Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*», στο: Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago and London 2007, σσ. 104 κ.ε.
46. Carl Schmitt, *Η Έννοια του Πολιτικού*, σ. 52.
47. Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, σ. 137.
48. Carl Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σ. 17.
49. Carl Schmitt, *Η Έννοια του Πολιτικού*, σ. 63.
50. *Ό.π.*, σ. 67.

51. Ό.π., σ. 64.
52. Ό.π., σ. 56.
53. Ό.π., σ. 55.
54. Ό.π., σ. 46.
55. Ό.π., σ. 56.
56. Ό.π., σ. 57.
57. Ό.π., σσ. 46-47.
58. Ό.π., σ. 47.
59. Ό.π., σ. 55.
60. Ό.π., σσ. 76-77.
61. Ό.π., σ. 72.
62. Ό.π.
63. Carl Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σ. 17
64. Carl Schmitt, *Η Έννοια του Πολιτικού*, σ. 72
65. Carl Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σ. 28,
66. Ό.π., σ. 55.
67. Emmanuel Levinas, *Ολότητα και Άπειρο*, σ. 11.
68. Ό.π., σ. 10
69. Carl Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σ. 40.
70. Carl Schmitt, *Η Έννοια του Πολιτικού*, σ. 46.
71. Ό.π., σσ. 76-77.
72. Leo Strauss, «Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*», στο: Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago and London 2007, σ. 104.
73. Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, London, New York 1997, σ. 127.
74. Carl Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σ. 57.
75. Ό.π., σ. 65.
76. Emmanuel Levinas, *Ολότητα και Άπειρο*, σ. 10.
77. Ό.π.
78. Ό.π., σ. 12.
79. Ό.π., σ. 396.
80. Ό.π.
81. Ό.π., σ. 12.
82. Ό.π.
83. Ό.π., σ. 15.
84. Ό.π., σ. 284.
85. Ό.π.
86. Ό.π., σσ. 284-285.

87. Ό.π., σ. 285.
88. Ό.π.
89. Ό.π., σσ. 285-286.
90. Ό.π., σ. 250.
91. Ό.π., σ. 251.
92. Ό.π., σ. 289.
93. Ό.π., σ. 251.
94. Ό.π.
95. Ό.π.
96. Ό.π.
97. Ό.π.
98. Ό.π., σσ. 251-252.
99. Ό.π., σ. 252.
100. Ό.π.
101. Ό.π., σ. 300.
102. Ό.π.
103. Ό.π., σ. 286.
104. Ό.π., σ. 304.
105. Ό.π.
106. Ό.π., σσ. 304-305.
107. Ό.π., σ. 291.
108. Ό.π., σ. 251.
109. Ό.π., σ. 293.
110. Ό.π., σ. 297.
111. Ό.π., σ. 298.
112. Ό.π., σ. 286.
113. Ό.π., σ. 305.
114. Ό.π., σ. 298.
115. Ό.π.
116. Ό.π., σ. 306.
117. Ό.π., σ. 307.
118. Ό.π., σ. 392.
119. Ό.π.
120. Ό.π., σ. 293.
121. Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, σσ. 23-24.
122. Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, σ. 68.
123. Ό.π.

124. Ό.π., σ. 69.
125. Ό.π.
126. Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, σ. 24.
127. Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, σ. 69.
128. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και Απόφαση*, σσ. 24-26.
129. Ό.π., σ. 35.
130. Ό.π., σ. 37.
131. Ό.π.
132. Ό.π., σ. 66.
133. Ό.π.
134. Ό.π., σ. 68.
135. Ό.π., σ. 64.
136. Ό.π., σσ. 64-65.
137. Volker Gerhardt, «Σκέψη και Απόφαση», στο: Παναγιώτης Κονδύλης, *Μελαγχολία και Πολεμική*, σ. 220.
138. Παναγιώτης Κονδύλης, *Μελαγχολία και Πολεμική*, σ. 198.
139. Ό.π.
140. Παναγιώτης Κονδύλης, «Οι Φιλόσοφοι και η Ισχύς», στο: του ιδίου, *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, Αθήνα 1992, σσ. 96-97.
141. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και Απόφαση*, σ. 90.
142. Reinhart Koselleck, «Παναγιώτης Κονδύλης», στο: Παναγιώτης Κονδύλης, *Μελαγχολία και Πολεμική*, σ. 31.
143. Παναγιώτης Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης*, σ. 94.
144. Τη σημασία αυτής της ηθικής στάσης για τη σκέψη του Κονδύλη έχει αναγνωρίσει και ο Παναγιώτης Νούτσος στο διαφωτιστικό άρθρο του «Πτυχές της φιλοσοφικής σκέψης του Κονδύλη», το οποίο έχει συμπεριληφθεί στον τόμο: Δημήτρης Ραπτάκης (επιμ.), *Παναγιώτης Κονδύλης. Ένας στοχαστής ενάντια στις βεβαιότητες*, Αθήνα 2016, σσ. 17-34.
145. Η εδώ προτεινόμενη ερμηνεία της σχέσης ηθικού και πολιτικού έχει επηρεαστεί σε πολύ μεγάλο βαθμό και από τα ακόλουθα άρθρα: Jesse Sims, «Absolute adversity. Schmitt, Levinas, and the exceptionality of killing», στο: *Philosophy & Social Criticism*, τόμ. 31, τ. 2, 205, σσ. 223-252· Robert Bernasconi, «The Third Party. Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political», στο: *Journal of the British Society for Phenomenology*, τομ. 30, τ. 1, 1999, σσ. 76-87 και Rebecca Gould, «Laws, Exceptions, Norms: Kierkegaard, Schmitt, and Benjamin on the Exception», στο: *Telos*, τομ. 162, 2013, σσ. 77-96.

146. Simon Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity*, New York 1999, σσ. 76-77.
147. Emmanuel Levinas, *Ολότητα και Άπειρο*, σ. 392.
148. *Ό.π.*, σ. 252.
149. Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, σσ. 20-21.
150. *Ό.π.*, σσ. 115-116.

Ὁ μακιαβελλικὸς Κονδύλης

Ὁ Κονδύλης εἶχε ἀποφασίσει νὰ μὴν εἶναι ἀφελής. Ἔτσι, δὲν δεχόταν ὅ,τι ἔλεγε ὁ καθένας γιὰ τὸν ἑαυτό του. Οἱ αὐτοαποκαλούμενοι συντηρητικοί, μᾶς ἐξηγεῖ, δὲν εἶναι συντηρητικοί, ἀφοῦ δὲν εἶναι ὑπὲρ τοῦ προαστικοῦ καθεστῶτος.¹ Ἐπίσης, οἱ αὐτοαποκαλούμενοι ὑλιστὲς ἐπαναστάτες δὲν εἶναι ὑλιστὲς, τονίζει, ἀφοῦ πιστεύουν στὴν ἠθική.² Μὰ καὶ οἱ αὐτοαποκαλούμενοι ἀποφασιοκράτες δὲν εἶναι, στὰ μάτια του, γνήσιοι ἀποφασιοκράτες, γιατί θεωροῦν ὅτι μόνο στὴν πολιτικὴ πράττουμε ἀφοῦ ἀποφασίσουμε πρῶτα ποιοὶ εἶναι οἱ φίλοι μας καὶ οἱ ἐχθροί,³ ἐνῶ αὐτὸ συμβαίνει σὲ ὅλα τὰ πεδία, ἀκόμη καὶ στὶς θετικὲς ἐπιστῆμες.⁴ Ὁ Νίτσε ὁ ἴδιος δὲν εἶναι πιὰ ὁ Νίτσε ὅταν ἐγκαταλείπει τὸν σχετικισμό του καὶ μιλᾷ γιὰ τὸ πῶς πρέπει νὰ ζοῦμε.⁵ Ὁ Κονδύλης καταδεικνύει αὐτὲς τὶς ἀντιφάσεις. Ἡ πάντως ὑποδεικνύει κάτι ποὺ κατ' αὐτὸν εἶναι ἀντίφαση, ἀλλὰ δὲν εἶναι ἀντίφαση γιὰ τοὺς ἐνδιαφερόμενους.

Διότι, πράγματι, ὁ συντηρητικὸς τοῦ κ' αἰῶνα δὲν ἤθελε νὰ ἐπιστρέψουμε στὴν φεουδαρχία ὥστε νὰ διασώσουμε τὶς κατὰ τὴν γνώμη του σημαντικὲς παραδοσιακὲς ἀξίες, σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς συντηρητικοὺς τῶν ἀρχῶν τοῦ ιθ' αἰῶνα. Σὲ ἀντίθεση μὲ ὀρισμένους ὑλιστὲς τοῦ ιη' αἰῶνα, ὁ ὑλιστὴς τοῦ κ' αἰῶνα θεωροῦσε συνήθως ὅτι οἱ ιδέες εἶναι οὐσιῶδες τμῆμα τῆς ἀνθρωπότητας, κι ἂς μὴν τὶς ἀπέδιδε σὲ μιὰ θεία ἀποκάλυψη, ἀλλὰ στοὺς ὅρους συγκρότησης τοῦ πολιτισμικὰ προσδιορισμένου τρόπου ἱκανοποίησης τῶν ἀναγκῶν μας. Μπορεῖ ἐλεύθερα νὰ ὀρίζει κάποιος ὡς «πολιτικὴ» ὅ,τι διέπεται ἀπὸ τὴν σχέση φίλου καὶ ἐχθροῦ καὶ εὐλόγως νὰ μὴ θεωρεῖ, αἴφνης, ὅτι κάθε σχέση ἀγάπης κατὰ βάθος διέπεται ἐπίσης ἀπὸ τὴν ἐν λόγω σχέση. Μπορεῖ κάποιος νὰ γνωρίζει ὅτι οἱ ὁμάδες ἐπιστημόνων συγκρούονται κι ὠστόσο, χωρὶς νὰ διαπράττει κάποιο λογικὸ ἀτόπημα, νὰ πιστεῦει ὅτι ἐν τέλει ἐπικρατεῖ ἡ λογικὰ ἰσχυρότερη ὑπόθεση. Τὸ ὅτι ὁ Νίτσε, ὁ φιλόσοφος τῶν προοπτικῶν καὶ τῆς βούλη-

σης για δύναμη, εξάγει από τὸν ἴδιο τὸν σχετικισμό του μὴ σχετικιστικὰ κανονιστικὰ συμπεράσματα θὰ ἔπρεπε ἄλλωστε νὰ βάλει σὲ σκέψεις κάποιον πού, ὅπως ὁ Κονδύλης, ἀκολουθεῖ τὴν ἴδια γραμμὴ σκέψης.

Ἡ σχέση τοῦ Κονδύλη μὲ τὴν ἱστορία τῶν ιδεῶν ἔχει τὸ ἐξῆς περίεργο: Στρέφεται πρὸς τὶς ιδέες τοῦ παρελθόντος μὲ ἀπώτερο στόχο νὰ διακρίνει μέσα τους σημεῖα ὅπου ἐμφαίνεται μιὰ αἰώνια ἀνθρώπινη ἀλήθεια. Αὐτὴ ἐμφαίνεται, μᾶς λέει, κατὰ τὶς «μεσοβασίλειες» μεταξὺ δύο πολιτισμικῶν μορφῶν καὶ τῶν ἀντίστοιχων ιδεολογιῶν⁶ (οἱ μορφές εἶναι τρεῖς: προαστική *societas civilis*, ἀστική κοινωνία τὸν 19^ο αἰώνα, μαζικὴ δημοκρατία καὶ μετανεωτερικὸς πολιτισμὸς ἀπὸ τὸ 1920 καὶ μετὰ).⁷ Τὸ περίεργο εἶναι ὅτι ὁ Κονδύλης δὲν ἐνδιαφέρεται τόσο γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῶν ιδεῶν, ὅσο γιὰ τὰ σημεῖα ἐκεῖνα ὅπου ὁ «κανονιστικὸς μανδύας» φυραίνει, ὄντας σὲ φάση μετάλλαξης, καὶ ἔτσι κάποιον μποροῦν νὰ τὸν σκίσουν καὶ νὰ δοῦν τὸ σταθερὸ καὶ ἀναλλοίωτο παιχνίδι πού παίζεται πίσω ἀπὸ τὴν κατ' ἐπίφαση ἀλλαγὴ. Αὐτοὶ οἱ στοχαστὲς πρέπει νὰ ἐντοπιστοῦν, γιατί ὁ ἱστορικὸς τῶν ιδεῶν Κονδύλης ἔχει μιὰ ἐκλεκτικὴ συγγένεια μαζὶ τους. Στὸ δικό τους προηγούμενο στηρίζει ἐν μέρει τὸ κύρος τοῦ δικοῦ του ἐγχειρήματος, ἀφοῦ αὐτοὶ ἀσπάζονται τὶς θεωρητικὲς προκείμενες πού ἀπαιτεῖ κατ' αὐτὸν ἡ ἱστορία τῶν ιδεῶν – καὶ γενικότερα ἡ ἐπιστήμη τοῦ ἀνθρώπου πού προτίθεται νὰ συγκροτήσῃ.

Ἡ ἀλήθεια αὐτὴ εἶναι ὅτι τὰ πάντα στὸν ἀνθρώπινο κόσμος εἶναι σχέσεις δυνάμεως κι ὅτι τὸ κάθε ἄτομο καὶ ἡ κάθε ὁμάδα ἐπιδιώκει μόνο νὰ διευρύνει τὴν «ἰσχὺ» της, ἀκόμη καὶ ὅταν ἐπιδίδεται σὲ ἔργα θεωρίας⁸ – ἐκτός, βέβαια, ἂν ἡ συγκεκριμένη θεωρία λέει τὴν ἀλήθεια, δηλαδὴ ὅτι τὰ πάντα εἶναι σχέσεις δυνάμεως, κ.λπ. Αὐτὴ ἡ ἀλήθεια εἶναι ἀναγκαία γιὰ νὰ προσεγγίσει κανεὶς τὴν ἱστορία τῶν ιδεῶν, γιατί μόνον αὐτὴ μᾶς πορίζει τὴν ἔννοια τῆς «πολεμικῆς συνέπειας», χωρὶς τὴν ὁποία θὰ ἦταν ἀκατανόητες πολλὲς φιλοσοφικὲς θέσεις (ἴσως καὶ ὅλες). Π.χ., ἓνας αἰτιοκράτης ὑλιστὴς ὁ ὁποῖος εἶναι θιασώτης τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας θεωρεῖται ἓνα περίεργο φαινόμενο, ἀλλὰ ἡ ὑπαρξή του ἐξηγεῖται ἂν εἶναι ἐχθρὸς μιᾶς ἀντιυλιστικῆς θέσης πού θεωρεῖ ὅτι ἡ Θεία Πρόνοια προκαθορίζει τὴν ὑπαρξή μας: Σὲ αὐτὴ τὴν ἐξέλιξη δὲν ὑπάρχει τόσο «λογικὴ συνέπεια» ὅσο μᾶλλον αὐτὸ πού ὁ Κονδύλης ὀνομάζει «πολεμικὴ συνέπεια».⁹ Σταθερὲς δὲν εἶναι οἱ θέσεις ἀλλὰ ὁ πολεμικὸς τρόπος υἰοθέτησής τους.

Αυτή την αιώνια αλήθεια, πού την γνωρίζει ο Κονδύλης και την καταθέτει στο *Ίσχυς και απόφαση*, την είδαν λοιπόν κι άλλοι, στο παρελθόν, έστω λιγότερο καθαρά: ο Νίτσε τὸν ιθ' αἰώνα, οἱ «συνεπεῖς ὑλιστές» Σάντ και Λὰ Μεττρί τὸν ιη' αἰώνα,¹⁰ ὁ Χόμπς και ἓν μέρος ὁ Σπινόζα τὸν ιζ' αἰώνα,¹¹ και βέβαια ὁ «συνεπὴς ἱστορικιστὴς» και «ἠθικὸς σχετικιστὴς» Μακιαβέλλι τὸν ις' αἰώνα.¹²

Στὸν Μακιαβέλλι στρέφονται παγίως ὅσοι ἔχουν ἀποφασίσει νὰ μὴν εἶναι ἀφελεῖς, νὰ μὴ συγχέουν τὴν «ἐνεργὸ πραγματικότητα» μὲ τὴν «φαντασία τῆς ἴδιας» ὅπως λέει ὁ ἴδιος.¹³ Ἔτσι και ὁ νεαρὸς Κονδύλης, πού τὸ 1971 μεταφράζει μιὰ ἐκτενὴ ἐπιλογή κειμένων τοῦ Μακιαβέλλι και τὴν προλογίζει μὲ ἓνα μεγάλο δοκίμιο.¹⁴ Τὸ τελευταῖο δείχνει ἤδη ποιά εἶναι ἡ θέση πού θὰ υἰοθετήσῃ ὁ Κονδύλης στὸ ἐξῆς, ἀλλὰ και τὶς ἰδιομορφίες τοῦ δικοῦ του τρόπου προσέγγισης τῆς ἱστορίας τῶν ἰδεῶν. Αὐτὲς οἱ δύο ὅψεις θὰ μᾶς ἀπασχολήσουν ἐδῶ: Πῶς προκύπτει ὁ κονδυλισμὸς ἀπὸ μιὰ ὄψη τοῦ μακιαβελλικοῦ ἔργου, ἀλλὰ και πῶς ὁ Κονδύλης τείνει νὰ παραλείπει τὴν ἄλλη ὄψη τοῦ ἴδιου ἔργου, ἐκείνη –ἐξυπακούεται– πού ὁδηγεῖ τὸν Μακιαβέλλι σὲ πορίσματα, τὰ ὁποῖα ὁ Κονδύλης θὰ θεωροῦσε κανονιστικά.

Ὁ Μακιαβέλλι ἀσχολεῖται μὲ τὰ δύο πεδία τῆς πολιτικῆς, δηλαδὴ μὲ τὶς διεθνεῖς ἢ ἀκριβέστερα διακρατικὲς σχέσεις, και τὶς ἐνδοκρατικὲς ἢ μᾶλλον ἐνδοπολιτειακές. Ἀπὸ τὰ δύο αὐτὰ πεδία ἀντλεῖ θεωρήματα, πού τὰ ὑπάγει, θὰ ἔλεγα, σὲ γενικῆς ἰσχύος θεωρήματα, τὰ ὁποῖα ἰσχύουν γιὰ ὅλους τοὺς τομεῖς πολιτικῆς δραστηριότητος. Ὁ Κονδύλης θὰ ἀφήσῃ ἀπ' ἐξῶ τὰ θεωρήματα πού ἀφοροῦν ὀριμένα ἐνδοπολιτειακὰ θέματα και ἰδίως αὐτὸ τῆς σχέσης «λαοῦ» και «μεγάλων», ὁμάδων πού βρίσκονται σὲ κάθε πολιτεία και ἔχουν ἀντίθετες «ἐπιθυμίες» ἢ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη,¹⁵ και θὰ σχετίσει τὰ γενικὰ θεωρήματα μόνο μὲ τὰ διεθνολογικῆς ἐμπνεύσεως.

Ἀλλὰ γιὰ νὰ τὸ διαπιστώσουμε, πρέπει πρῶτα νὰ περιηγηθοῦμε σύντομα στὸ ἔργο τοῦ Μακιαβέλλι.

Οἱ δύο ὅψεις τοῦ Μακιαβέλλι

Ὁ Μακιαβέλλι ἀντιμετωπίζει συχνὰ τοὺς ἀνθρώπους ὡς μέσα, μὲ τρόπο μὴ ἠθικό. Ἐπικροτεῖ τὸν «ἀποδεκατισμό», τὴν τυχαία τιμωρία ἐνὸς σώ-

ματος στρατοῦ κατὰ τὴν ὁποία ἐκτελεῖται κάθε δέκατος στρατιώτης.¹⁶ Λέει ὅτι τοὺς ἀνθρώπους πρέπει νὰ τοὺς καλοπιάνεις ἢ νὰ τοὺς ἐξοντώνεις, κι ὅτι δὲν ὑπάρχει μέση ὁδός.¹⁷ Ὁ Μακιαβέλλι δὲν θεωρεῖ ὅτι πρέπει πάντοτε νὰ ἀναλαμβάνουμε τὴν εὐθύνη τῶν πράξεών μας. Μᾶς ὠθεῖ νὰ ἀναθέτουμε σὲ ἄλλους τὴν βρωμοδουλειὰ τῆς ἐξουσίας καὶ νὰ τοὺς καθιστοῦμε αὐτοὺς ὑπεύθυνους γιὰ τὶς διαταγές μας: Νὰ ἀκολουθοῦμε τὸ πρότυπο τοῦ Καίσαρα Βοργία, ποὺ ἀνέθεσε στὸν Ρεμίρο ντ' Ὁρκα νὰ ἐκτελέσει τοὺς τοπικοὺς ἀρχηγούς καὶ ὕστερα ἐξετέλεσε τὸν ἴδιο, ἀποφεύγοντας ἔτσι τὸ μίσος τοῦ λαοῦ.¹⁸ Αὐτὸ θυμίζει τὸ πῶς φέρθηκε ὁ Στάλιν στὸν ἀρχηγὸ τῆς μυστικῆς ὑπηρεσίας Γιεζώφ.¹⁹ Αὐτὰ τὰ γνωμικὰ εἶναι, θὰ ἔλεγα, στὴν κατηγορία τῶν γενικῶν ἀρχῶν, ποὺ ἰσχύουν τόσο ἐντὸς ὅσο καὶ ἐκτὸς κράτους.

Περιλαμβάνονται ἐδῶ καὶ ἄλλες ἀρχές λιγότερο ἢ καθόλου φρικτές, ὅπως ὅτι ἡ ζωὴ μας διέπεται ἀπὸ δύο ἀρχές, τὴν ἀρετὴ μας (*virtù*) καὶ τὴν τύχη (*fortuna*) καὶ ὅτι πρέπει ἡ πρώτη νὰ ἐπιβληθεῖ στὴν δευτέρη ἄλλοτε μὲ τὸ ζόρι κι ἄλλοτε κάμνοντας ὑποχωρήσεις καὶ ἀκολουθώντας τὶς ἀπαιτήσεις της.²⁰ Κυρίως περιλαμβάνουν τὴν ἀρχὴ ὅτι ἡ ἀπραγμοσύνη (ἐντὸς) ἢ ἡ οὐδετερότητα (ἐκτὸς) εἶναι κακὸ πρᾶγμα, γιὰτὶ οὔτε ὁ μετέπειτα νικητὴς θὰ σ' εὐγνώμονεῖ, οὔτε ὁ μετέπειτα ἡττημένος θὰ σὲ θεωρεῖ δικό του, ὁπότε βγαίνεις οὕτως ἢ ἄλλως χαμένος, ἐνῶ ἂν ἐπιλέξεις παράταξη, θὰ βγεῖς πάντα κερδισμένος, ἀκόμη κι ἂν δὲν ἐπιλέξεις ἐκείνη ποὺ θὰ νικήσει.²¹ Τέτοιες πολὺ γενικὲς ἀρχές χρῆζουν ὁμως ἐξειδίκευσης.

Ὁ ἀποδεκατισμὸς πρέπει νὰ ἐφαρμόζεται ὅταν ὅλοι ἀξίζει νὰ ἐκτελεστοῦν, ἀλλὰ δὲν μπορεῖ ἐκ τῶν πραγμάτων νὰ ἐκτελεστοῦν ὅλοι, γιὰτὶ θὰ καταστραφοῦμε ἀπὸ ἔλλειψη στρατιωτῶν.²² Οἱ ἄνθρωποι πρέπει νὰ καλοπιάνονται ἢ νὰ ἐξοντώνονται μὲ τὴν ἔννοια ὅτι θὰ πρέπει νὰ εἴμαστε φίλοι ἢ ἐχθροὶ τους, ὅπως ἐπιτάσσει ἡ ἀρχὴ τῆς ἀποφυγῆς τῆς οὐδετερότητας.²³ Οἱ τοπικοὶ ὅπλαρχηγοὶ δικαίως ἐκτελοῦνται, διότι δὲν ἀποτελοῦν μόνον ἐμπόδιο στὴν ἐδραίωση μιᾶς πολιτείας ἀλλὰ εἶναι οἱ ἴδιοι ἔνοχοι τυραννικῶν πράξεων.²⁴ Ἔτσι, ὅταν ἐξειδικεύονται, οἱ γενικὲς ἀρχές παύουν νὰ εἶναι τόσο φρικτὲς ὅσο φαίνεται μερικὲς νὰ εἶναι στὸ γενικὸ ἐπίπεδο.

Ἡ ἐξειδίκευση εἶναι γενικὰ καίριας σημασίας γιὰ τὴν κατανόηση τῆς σκέψης τοῦ Μακιαβέλλι. Προκλητικὰ δηλώνει στὸν *Ἡγεμόνα* ὅτι ὁ καλὸς

ήγεμόνας είναι σκληρός και τσιγγούνης, ό κακός έπεικής και γενναιο-όδωρος. Σημαντικοί μελετητές του, όπως ό Λέο Στράους και ό Λεφόρ, θεωρούν ότι έδω αντιφάσκει με άλλα χωρία όπου λέει πως ό καλός ήγέτης έχει τὰ αντίθετα γνωρίσματα και άρα ότι ψεύδεται για να κρυφτεί ή να μάς παραπλανήσει.²⁵ Η εξέταση του έκάστοτε συγκείμενου δείχνει όμως ότι μιλά για διαφορετικά πράγματα: Άν είναι έπεικής με τὰ έγκλήματα των όλίγων, θα γίνει σκληρός με αυτά των πολλών, αν είναι γενναιο-όδωρος με τους λίγους που τον περιβάλλουν, θα γίνει τσιγγούνης με τους πολλούς που θα ύπερφορολογεί για ν' ανταπεξέλθει, μάς λέει, άρα ή σκληρότητα κι ή τσιγγουνιά με τους λίγους ίσοδυναμεί στην πράξη με τὸ αντίστροφο, έπιείκεια και γενναιοδωρία, για τους πολλούς.²⁶

Αυτή ή έξειδίκευση ήδη με βάση τὸ ζεύγος *ολίγοι-πολλοί* μάς προΐδε-άζει άλλωστε για τις διαφορετικοῦ τύπου έξειδικεύσεις αλλά και αρχές που θα βρούμε *έκτός* κράτους, εκεί όπου δέν ύπάρχει ή διάκριση *λίγοι-πολλοί*, και *έντός*, εκεί όπου ύπάρχει ή διάκριση αυτή, δεδομένου ότι οί *λίγοι* δέν είναι μὲν πάντα οί «μεγάλοι», δηλαδή οί πλούσιοι και οί *εύγενείς*, άλλ' αντίστροφα οί μεγάλοι είναι πάντα *λίγοι*, και οί πολλοί δέν είναι πάντα μόνον ό «λαός», δηλαδή οί μὴ πλούσιοι και οί μὴ *εύγενείς*, αλλά ό λαός είναι αντίστροφα πάντα πολλά άτομα. Και γι' αυτό συχνά τους χαρακτηρίζει αντίστοιχα ως «οί *ολίγοι*» ή «οί *ιδιώτες*» και «οί *πολλοί*» ή τὸ «*πλήθος*» ή ή «*καθολικότητα*».²⁷ Άλλιώς φέρονται βέβαια σὲ μιὰ σχέση δυνάμεως όπως αυτή μεταξύ πολιτειών και άλλιώς σὲ μιὰ σχέση μεταξύ κοινωνικῶν τάξεων, που δέν είναι μόνο σχέση δύναμης αλλά και έννομη, έκ των πραγμάτων κι όχι μόνο κατὰ τὸ δέον έννομη, γιατί διαδραματίζεται μεταξύ συμπολιτών.

Στις διακρατικές σχέσεις ό Μακιαβέλλι προκρίνει δύο τύπους αντιμετώπισης των άλλων που άμφοτέροι χρησιμοποιήθηκαν από τους Ρωμαίους στίς κατακτήσεις τους. Είτε κρύβει κανείς τήν έπιβολή τής δύναμης πίσω από τήν φαινομενική κατὰ νόμο ισότητα όπως έπραξαν οί Ρωμαίοι στην διαδικασία κατάκτησης των άλλων πολιτειών τής ιταλικής χερσονήσου, είτε επιβάλλεται άπροσχημάτιστα, όπως έκαναν οί Ρωμαίοι με τους άλλους λαούς που κατέκτησαν. Στην πρώτη περίπτωση φερόμαστε με έναν τρόπο που αργότερα θα χαρακτηριστεί ως «μακιαβελλικός», αφού, όπως λέει ό Μακιαβέλλι, βάζουμε τους άλλους να κοπιάσουν για να ύποταχθοῦν σὲ μάς, ενώ νομίζουν ότι προωθοῦν τὰ δικά τους συμ-

φέροντα.²⁸ Στὴν δεύτερη περίπτωση δὲν προσφεύγουμε σὲ αὐτὸ τὸ τέχνασμα καὶ φερόμαστε ἀπροκάλυπτα σκληρὰ ἀλλὰ καὶ πιὸ τίμια. Ἡ τιμιότητα τῆς ἀνοιχτῆς ἀντιπαλότητας εἶναι γοητευτικὴ γιὰ ἀνθρώπους ποὺ δὲν θέλουν νὰ εἶναι ἀφελεῖς, καθὼς θεωροῦν πάντα ἀναγκαῖο νὰ ξέρουμε νὰ διακρίνουμε πίσω ἀπὸ τὶς φαινομενικὲς φιλίες, ποὺ μᾶς ἐμφανίζονται ὡς συμβάσεις ἴσης ἔννομης μεταχείρισης προερχόμενες ἀπὸ ἰσχυρότερους ἐταίρους, μιὰ κατάσταση ὑποταγῆς, ἀπλῶς συγκαλυμμένη καὶ κατὰ τοῦτο ἀκόμη πιὸ ἐπικίνδυνη γιὰ μᾶς.

Τὰ κείμενα τοῦ Κονδύλη ποὺ εἶναι ἀφιερωμένα στὴν καταγγελία τέτοιων ψευδῶν συμβάσεων ἰσότητος ποὺ κρύβουν, ὠραιοποιοοῦν καὶ ἐνισχύουν μιὰ σχέση κυριαρχίας εἶναι βέβαια πολλὰ μεταξὺ τῶν κειμένων ἐπικαιρότητας ποὺ μᾶς ἄφησε: Ὁ ΟΗΕ δὲν ἔχει δική του δύναμη καὶ παραμένει ἓνα ἐργαλεῖο στὰ χέρια τῶν ἰσχυρῶν, ἡ ΕΟΚ τὰ ἴδια, οἱ διεθνιστικὲς ἐξαγγελίες προέρχονται ἀπὸ ἐθνικῶν φρονημάτων κρατικὲς ὀντότητες ποὺ προωθοῦν ἔτσι τὰ σχέδιά τους μὲ τὴν συνδρομὴ ἡλιθίων πολιτικῶν, ποὺ ἀφελῶς τὶς πιστεύουν, κ.ο.κ.²⁹ Ὅμως πουθενὰ ὁ Κονδύλης δὲν τονίζει τὴν ἄλλη ὄψη τοῦ μακιαβελλικοῦ ἐπιχειρήματος, ὅτι ὑπάρχει μιὰ ἀρκετὰ διαφορετικὴ ἐνδοπολιτειακὴ πραγματικότητα, ὅπου οἱ γενικὲς ἀρχὲς τοῦ συσχετισμοῦ δυνάμεων ἐφαρμόζονται διαφορετικὰ διότι ἐφαρμόζονται σὲ ἄνισες ομάδες τῶν ὁποίων ἡ κυρίαρχη χρειάζεται τὴν κυριαρχούμενη, δηλαδὴ σὲ τάξεις ἐντὸς κράτους καὶ ὄχι μεταξὺ κρατῶν.³⁰

Πράγματι, ὁ Μακιαβέλλι θεωρεῖ ὅτι στὴν πολιτεία ὑπάρχουν πάντα οἱ δύο ομάδες ποὺ εἶπαμε, ὁ λαὸς καὶ οἱ μεγάλοι, ὅτι οἱ μὲν μεγάλοι θέλουν νὰ «καταπιέζουν» τὸν λαό, ὁ δὲ λαὸς νὰ «μὴν καταπιέζεται» ἀπὸ τοὺς μεγάλους, καὶ ὅτι ἡ ἐξουσία πρέπει εἴτε νὰ στηρίζεται στοὺς μεγάλους εἴτε στὸν λαό, δηλαδὴ νὰ ἱκανοποιεῖ εἴτε τὴν «ἐπιθυμία» τῶν μὲν, εἴτε τὴν «ἐπιθυμία» τῶν δέ.³¹ Δὲν μπορεῖ ἡ ἐξουσία λοιπὸν νὰ ἐπιλέξει τὴν οὐδετερότητα σὲ αὐτὴ τὴν ἐσωτερικὴ διαπάλῃ, ὅπως ἀκριβῶς δὲν μπορεῖ μιὰ πολιτεία νὰ ἐπιλέγει τὴν οὐδετερότητα ὅταν διεξάγουν πόλεμο δύο γείτονές της μεταξύ τους. Ἡ γενικὴ ἀρχὴ ἐρμηνεύεται λοιπὸν ἐντὸς κράτους μὲ παρόμοιο τρόπο ὅπως καὶ ἐκτός. Ἀλλὰ ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα παύει νὰ ἰσχύει ὁ παραλληλισμός, διότι ἡ ἐπιθυμία τοῦ λαοῦ μπορεῖ νὰ ἱκανοποιηθεῖ «χωρὶς νὰ ἀδικηθοῦν ἄλλοι», ἀφοῦ θέλει νὰ μὴν καταπιέζεται, ἐνῶ αὐτὸ δὲν ἰσχύει γιὰ τὴν ἐπιθυμία τῶν μεγάλων νὰ καταπιέζουν

τὸν λαό.³² Αὐτὴ ἐδῶ ἡ ἀσυμμετρία, ποὺ ἐμφανίζει τὴν ἐπιθυμία τοῦ ἐνὸς μόνον ἀπὸ τοὺς δύο ἀντιπάλους ὡς δίκαιη, δὲν ὑπάρχει στὸ διακρατικὸ πεδίο. Ὑπάρχουν μὲν πιὸ δυνατὰ καὶ πιὸ ἀδύναμα κράτη, ὅχι ὅμως τέτοια ποὺ νὰ μὴν μποροῦν τὸ ἰσχυρότερο νὰ ὑπάρξει χωρὶς τὸ ἀσθενέστερο, ὅπως συμβαίνει μεταξὺ ομάδων ἢ τάξεων.

Ἀλλὰ δὲν εἶναι αὐτὴ ἡ μόνη διαφορὰ. Στὸ διακρατικὸ πεδίο συμφέρει ἡ ἀπάτη τοῦ νόμου, εἶναι προτιμότερο νὰ νομίζουν οἱ ὑποτασσόμενοι ὅτι δὲν ὑποτάσσονται. Ἄρα ἡ μεγαλύτερη ἀδικία συμφέρει περισσότερο ἀπὸ τὴν ἔστω τίμια κυριαρχία. Ἐδῶ ὅχι. Στὸ ἐνδοκρατικὸ πεδίο συμφέρει τὸν ἡγεμόνα νὰ στηρίζεται στὸν λαὸ καὶ νὰ μὴν ἀφήνει τοὺς μεγάλους νὰ τὸν καταπιέζουν³³ (ἢ καὶ νὰ καταπιέζει τοὺς μεγάλους,³⁴ ἢ ἀκόμη καὶ νὰ τοὺς ἐξοντώνει)³⁵ καὶ τὸ ἴδιο ἰσχύει, κατὰ μείζονα λόγο, ὅταν ἔχουμε νὰ κάμουμε μὲ μιὰ δημοκρατία, ἢ ἂν προτιμᾶτε μιὰ ἰσοπολιτεία, γιὰ ν' ἀποδώσω ἔτσι τὴν *res publica*: Παρ' ὅλο ποὺ ὁ Μακιαβέλλι, πιστεύοντας ὅτι πάντα ὑπάρχουν μεγάλοι καὶ λαός, δὲν προκρίνει τὴν δημοκρατία τοῦ Σόλωνα, ποὺ δίνει ἐξουσία στὸν λαὸ καὶ μόνο καὶ εἶναι εὐάλωτη στὶς ἐπιθέσεις τῶν μεγάλων,³⁶ θεωρεῖ ὅτι ὅχι μόνο πρέπει νὰ προσφέρεται «μιὰ διέξοδος στὴν λαϊκὴ διοίκηση», ὅπως λέει σχετικὰ μὲ τὴν θέσπιση τῶν δημάρχων στὴν Ρώμη,³⁷ ἀλλὰ καὶ ὅτι, πάλι ὅπως στὴν Ρώμη, πρέπει ἡ φύλαξη τῶν νόμων νὰ ἀνατίθεται στὸν λαό, ὅχι στοὺς μεγάλους, γιὰτὶ ὁ λαὸς ἔχει πιὸ πολὺ συμφέρον στὴν ὑπαρξὴ μιᾶς πολιτικῆς κατάστασης ποὺ τὸν προστατεύει ἀπὸ τὶς βλέψεις τῶν μεγάλων, παρὰ οἱ μεγάλοι, ποὺ θὰ προτιμοῦσαν νὰ καταπιέζουν τὸν λαὸ χωρὶς ἐμπόδια, καὶ ἄρα νὰ καταλύσουν τὴν ἰσοπολιτεία.³⁸

Ὅλο τὸ κεντρικὸ ἐπιχείρημα τοῦ *Ἡγεμόνα* μπορεῖ νὰ συνοψισθεῖ ὡς ἐξῆς, ὅπως ἔχω ὑποστηρίξει παλαιότερα:³⁹ *Συμφέρει τὸν ἡγεμόνα νὰ στηρίζεται στὸν λαὸ* (ὁ λαὸς δὲν θέλει νὰ τοῦ πάρει τὴν θέση,⁴⁰ εἶναι πολυπληθέστερος καὶ χρειάζεται μόνον ἓναν ἡγέτη γιὰ νὰ πραγματώσει τὴν μεγάλη δύναμή του,⁴¹ θὰ μετατραπεῖ σὲ ὁπαδὸ τοῦ πολιτικοῦ ἡγέτη μόλις τοῦ δώσει ὅπλα καὶ φτιάξει ἓναν στρατὸ πολιτῶν),⁴² ἐνῶ *δὲν συμφέρει τὸν ἡγεμόνα νὰ στηρίζεται στοὺς μεγάλους* (πολλὲς φορὲς τὸν θεωροῦν ἴσο καὶ ἐποφθαλμιοῦν τὴν θέση του,⁴³ εἶναι λίγοι καὶ ὁ λαὸς τοὺς νικᾷ μόλις βρεῖ ἓναν ἡγέτη, π.χ. τὸν ὑποψήφιο ἡγεμόνα, καθὼς ἡ καταπίεση γεννᾷ τὸ ἀκατανίκητο μένος τοῦ τελευταίου, ὁ ὁποῖος βρίσκει πάντα εὐκόλα ἓναν νέον ἡγέτη).⁴⁴

Ἐτσι ὁ Μακιαβέλλι ὑποστηρίζει πὼς στὸ ἐσωτερικὸ τῆς πολιτείας *ὑπάρχει δίκαιο καὶ ἄδικο*, καὶ ὅτι ἐδῶ τὸ καλῶς ἐννοούμενο συμφέρον τῆς ἐξουσίας εἶναι νὰ προωθεῖ τὸ δίκαιο, δηλαδὴ νὰ προστατεύει τὸν λαὸ ἀπὸ τὴν καταπίεση τῶν μεγάλων, ἢ ἀκόμη καὶ νὰ τοποθετεῖται ἐπι-κεφαλῆς του στὴν πάλη του κατὰ τῶν μεγάλων.

Ἐνδοπολιτειακὰ ὑπάρχουν, θὰ λέγαμε, τάξεις, ὑπάρχει μιὰ πάλη με-ταξύ τους, καὶ ὅταν νικοῦν οἱ μεγάλοι, ὅπως συνέβη ἐν τέλει στὴν ρωμαϊκὴ κοινοπολιτεία, τότε γιὰ τὸν Μακιαβέλλι ἡ κοινοπολιτεία ἀντι-καθίσταται ἀπὸ ἓνα πολὺ κακὸ πολίτευμα, τὴν αὐτοκρατορία, δηλαδὴ τὴν ἀνάρρηση τοῦ στρατοῦ στὴν ἐξουσία.⁴⁵ Γιὰ ν' ἀποφευχθεῖ αὐτό, πρέ-πει, πιστεύει, νὰ συνειδητοποιήσει ἡ ἐξουσία, ἀκόμη καὶ ὁ ἡγεμόνας, ὅτι τὸ συμφέρον της, ἀκόμη καὶ τὸ ἐγωιστικὸ διατήρησης τῆς ἐξουσίας ἀπὸ τὸν ἡγεμόνα, συμπίπτει μὲ τὸν δίκαιο πόθο τοῦ λαοῦ. Αὐτὴ ἡ ὄψη τοῦ μακιαβέλλειου ἐγχειρήματος δὲν ἔχει ἀντίστοιχο στὶς ἀναλύσεις τοῦ Κον-δύλη, κι ἴσως αὐτὸ ἐξηγεῖ γιατί, ὅπως θὰ δοῦμε τώρα, δὲν τὴν ἀναφέρει ὅταν ἀναλύει τὸ ἔργο τοῦ ἰταλοῦ «ἠθικοῦ σχετικιστῆ».

Ἡ μία ὄψη τοῦ μακιαβελλικοῦ Κονδύλη

Βρισκόμαστε στὸ «μεσοδιάστημα» (μετέπειτα: «μεσοβασιλεία») μεταξὺ θεολογικῆς καὶ λαϊκῆς ιδεολογίας, καὶ γι' αὐτὸ λοιπὸν ὁ Μακιαβέλλι μπορεῖ νὰ δεῖ τὰ πράγματα μὲ μὴ ιδεολογικὸ τρόπο.⁴⁶ Ὡστόσο ἀναδύεται ἤδη ἡ «ἀστικὴ βιοθεώρηση» (ἡ μετέπειτα «κοσμοθεωρία») ποὺ ἐπιβάλλει στὴν σκέψη τοῦ Μακιαβέλλι τὸ γνωστὸ δίπολο ἀρετῆς («ἀξιοσύνη θὰ [τὴν] λέγαμε σήμερα» γιὰ τὸν Κονδύλη)⁴⁷ καὶ τύχης (*virtù / fortuna*)⁴⁸ τὸ ὁποῖο τὸν ὁδηγεῖ στὰ νιάτα του νὰ προκρίνει τὴν δύναμη καὶ στὰ γηρα-τεία του τὴν ὑποχωρητικότητα ἔναντι τῆς τύχης, λέει ὁ Κονδύλης, ὁ ὁποῖος ἔτσι διαγράφει τὸ διφορούμενο αὐτὸ ἀπὸ τὴν στάση τοῦ Φλωρεντινοῦ μὲ τὸ νὰ ὑποθέτει ὅτι οἱ δύο στάσεις διαφέρουν χρονικά.⁴⁹

Γιὰ τὸν Κονδύλη, ἡ μεσοβασιλεία τῶν ιδεολογιῶν ἐπιτρέπει στὸν Μα-κιαβέλλι, ὅπως σὲ ἄλλους κατὰ τὸν ἴδιο στὴν συνέχεια, νὰ διακρίνει τὴν πολιτικὴ ἀπὸ τὴν ἠθικὴ⁵⁰ (τὸ περιγραφικὸ ἀπὸ τὸ κανονιστικὸ θὰ πεῖ ἀργότερα), προσεγγίζοντας ἔτσι τὸ ἰδανικὸ τῆς «ἀξιολογικῆς οὐδετερό-τητας» ποὺ θὰ προβάλλει ὁ Βέμπερ ὡς ἀπαραίτητο γιὰ τὴν ἐπιστήμη.⁵¹

Αυτό όμως τὸν ὀδηγεῖ νὰ διαμορφώσει μιὰ εἰκόνα τῆς πολιτικῆς ὅπου κυριαρχεῖ τὸ διπλωματικό, διακρατικό πρότυπο διευθέτησης τῶν ἀντιθέσεων, σὲ ἓνα πεδίο μάλιστα ὅπου τὰ κράτη παύουν νὰ ἱεραρχοῦνται ὅπως τὸ Μεσαίωνα καὶ γίνονται στὸ ἐξῆς ἀντιληπτὰ ὡς μετέχοντα ἐνὸς κοινοῦ, ὀριζόντιου πεδίου⁵² – ἓνα διπλωματικό πρότυπο ὅπου ὑπὸ τις συνθήκες αὐτὲς ὁ χωρισμὸς πολιτικῆς καὶ ἠθικῆς εἶναι αὐτονόητος.⁵³ Στὸ διακρατικό ὑπόδειγμα ἀναδεικνύεται ἡ σπουδαιότητα τοῦ πολέμου, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀπόφασης τῶν ἀτόμων.⁵⁴

Αὐτὰ τὰ στοιχεῖα, τὸ πρωτεῖο τοῦ διακρατικοῦ ἐπιπέδου, ἡ σημασία τῆς ἀτομικῆς ἀπόφασης καὶ τοῦ πολέμου σὲ ἓνα συγκρουσιακὸ πεδίο χωρὶς ὑπερβατικότητα εἶναι συγκροτητικὰ τοῦ κονδυλικοῦ ἐγχειρήματος. Οἱ ἀτομικὲς ἀποφάσεις ἀλλὰ καὶ αὐτὲς οἱ συλλογικὲς ἀποφάσεις ποὺ λέγονται κοσμοθεωρίες συγκροτοῦν ἓναν κόσμον χωρὶς ὑπερβατικότητα ὅπου ἀτομικὲς ἢ συλλογικὲς ὀντότητες προσπαθοῦν νὰ ἐπιβληθοῦν ἢ μία στὴν ἄλλη χρησιμοποιοῦντας τις κοσμοθεωρίες τους ὡς ὅπλα: Ὑποθέτουμε νὰ ποῦμε ὅτι βλέπει τὸν ἀνθρώπινον κόσμον ὁ Κονδύλης. Καὶ γι' αὐτὸ δίνει ἔμφαση στὴν ἔχθρα καὶ στὸ *θάρρος* (τὴν πολεμικὴ ἀρετὴ ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὴν ἀξιοσύνη), ὅχι μόνον στὴν *Θεωρία τοῦ πολέμου*,⁵⁵ ἀλλὰ –ὅπως θὰ μπορούσε νὰ δείξει κανεὶς– γενικότερα στὴν δική του ἀντίληψη ὅπως τὴν ἀποτυπώνουν τὸ *Ἰσχύς καὶ ἀπόφαση* καὶ τὸ (δυστυχῶς ἡμιτελές) *Τὸ πολιτικὸ καὶ ὁ ἄνθρωπος*, καθὼς καὶ στὰ συγκυριακά του κείμενα γιὰ τὴν Ἑλλάδα, στὰ ὁποῖα καυτηριάζει τὴν δειλία τῶν φιλελεύθερων, τῶν σύγχρονων ἀριστερῶν, τῶν Νεοελλήνων, κ.ο.κ.

Τὸ ὅτι ἐγγράφει τὸν Μακιαβέλλι στὸ σημεῖο ἀποκάλυψης τῆς ὑπὸ τὸν ιδεολογικὸ μανδύα πραγματικότητος τῶν «ἀξιώσεων ἰσχύος» (κατὰ τὴν μετέπειτα ὀρολογία του) ἐξηγεῖ γιὰτὶ πασχίζει νὰ δείξει ὅτι δὲν εἶναι «ἀνθρωπιστὴς» (οὐμανιστὴς) παρ' ὅλο ποὺ παραδέχεται βέβαια ὅτι στρέφεται στὴν Ἀρχαιότητα, ὅχι μόνον ἐπειδὴ ὁ ἴδιος τὸ λέει⁵⁶ (ὅλοι τὸ ἔλεγαν τότε στὴν Ἰταλία) ἀλλὰ ἐπειδὴ βέβαια τὸ Ε' τῶν *Πολιτικῶν* τοῦ Ἀριστοτέλη περιέχει ἤδη ἀρκετὲς ἀπὸ τις διαβόητες θέσεις τοῦ Μακιαβέλλι.⁵⁷

Ἡ βασικὴ θέση ὅμως ποὺ δανείζεται ὁ Μακιαβέλλι ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὅσο καὶ ἀπὸ τοὺς Ρωμαίους ἱστορικοὺς (ὅπως τὸν Τίτο Λίβιο, στὸν σχολιασμὸ τοῦ ὁποίου ἔχει ἀφιερῶσει ὁ Μακιαβέλλι τὸ ἔργο του *Διατριβὲς γιὰ τὴν πρώτη δεκάδα τοῦ Τίτου Λίβιου*, ἔργο ἐξ ἴσου ἢ ἴσως πιὸ σημαντικὸ ἀπὸ τὸν *Ἡγεμόνα* γιὰ τὴν κατανόηση τῆς σκέψης του)

είναι ότι υπάρχει σύγκρουση δήμου και εὐγενῶν ἢ/καὶ πλουσίων ἐντὸς τῆς πολιτείας, κι ὅτι αὐτὸ ἐπηρεάζει τὴν μορφή τοῦ πολιτεύματος.

Εἶναι ἀλήθεια, καὶ ὁρθῶς τὸ τονίζει ἐπανειλημμένως ὁ Κονδύλης, πὼς γιὰ τὸν Μακιαβέλλι δὲν ἔχει τόση σημασία ἡ μορφή τοῦ πολιτεύματος, ὅπως φαίνεται νὰ ἔχει γιὰ τοὺς Ἀρχαίους, ὅσο ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἀσκεῖται,⁵⁸ ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ θέλει νὰ πεῖ εἶναι ὅτι ἡ ἡγεμονία *μπορεῖ νὰ ἀσκεῖται ὑπὲρ τῶν μεγάλων ἢ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ*, ὅπως ἰσχύει οὕτως ἄλλως γιὰ τὸ πολίτευμα τῶν πολλῶν, καὶ ὅτι αὐτὸ τὸ κριτήριό εἶναι τὸ σημαντικότερο.⁵⁹ Αὐτὸ ὅμως ἔρχεται κοντὰ στὴν σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ τονίζει ὅτι δημοκρατία εἶναι ἓνα πολίτευμα ποὺ λειτουργεῖ πρὸς ὄφελος τῶν φτωχῶν, ἀκόμη κι ἂν τύχει αὐτοὶ νὰ εἶναι μειοψηφία, καὶ ὀλιγαρχία ἓνα ποὺ λειτουργεῖ ὑπὲρ τῶν πλουσίων, ἀκόμη καὶ ἂν τύχει νὰ εἶναι περισσότεροι τῶν φτωχῶν.⁶⁰

Ἡ ἔμφαση στὴν σημασία τῆς πραγματικῆς ἀσκησης τῆς ἐξουσίας δὲν εἶναι λοιπὸν ἴσως τόσο πρωτότυπη ὅσο φαίνεται ἀλλὰ κυρίως ἐπιστρέφει στὸ σημαντικό γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη στοιχεῖο τῆς πολιτικῆς ἔκφρασης τῆς σύγκρουσης συμφερόντων δύο ἄνισων κοινωνικῶν ομάδων ποὺ ὑπάρχουν σὲ κάθε πολιτεία. Αὐτὸ ἐμφανίζεται στὴν ἀνάγνωση τοῦ Κονδύλη μὲ ἓναν ιδιόμορφο τρόπο: Ἄρχοντες καὶ ἀρχόμενοι, μᾶς λέει, ζοῦν σὲ διαφορετικοὺς «κόσμους ἀξιῶν» –μετέχουν διαφορετικῶν κοσμοθεωριῶν, θὰ λέγαμε– κι αὐτὸ σημαίνει ὅτι οἱ πρῶτοι βλέπουν καθαρὰ τίς σχέσεις δύναμης ἐνῶ οἱ δεῦτεροι, οἱ ἡττημένοι, εἶναι ἐκεῖνοι ποὺ μνησικάκα διαμαρτύρονται ἐναντίον τους. Δηλαδή οἱ πρῶτοι χωρίζουν τὴν πολιτικὴ ἀπὸ τὴν ἠθική, ἐνῶ οἱ δεῦτεροι ὄχι.⁶¹

Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ὁ πολιτικὸς ὄχι μόνο δὲν καλεῖται βέβαια νὰ στηριχθεῖ στὸν λαό, ἀλλὰ καλεῖται κιόλας νὰ υἱοθετήσῃ τὸν ἀξιολογικὰ οὐδέτερο τρόπο σκέψης τῶν μεγάλων, τὴν μὴ κανονιστικὴ ἀποτίμηση τῶν συσχετισμῶν δυνάμεων ποὺ θεωρεῖται ἔργο καὶ τοῦ θεωρητικοῦ νὰ περιγράψῃ.⁶²

Τί σημαίνει καὶ τί δὲν σημαίνει πρωτεῖο τῶν διακρατικῶν σχέσεων

Ὁ Κονδύλης ἔχει ἀσχοληθεῖ δύο φορές εἰδικὰ μὲ τὸν Μάρξ. Μιὰ φορὰ ἀσχολήθηκε μὲ τὴν σχέση του μὲ τὴν ἀρχαία Ἑλλάδα.⁶³ Αὐτὸ τὸ κείμενο

δὲν μᾶς ἀφορᾷ ἐδῶ, μᾶς ἀφορᾷ ὅμως τὸ ἄλλο, ἡ εἰσαγωγή στὴν ἀλληλογραφία τῶν Μάρξ καὶ Ἑνγκελς γιὰ τὸ Ἀνατολικὸ Ζήτημα. Σὲ αὐτὸ τὸ κείμενο, ὁ Κονδύλης τονίζει μιὰ ἀπουσία: Οἱ Μάρξ καὶ Ἑνγκελς, ὅταν μιλοῦν γιὰ διακρατικές σχέσεις, ξεχνοῦν τὶς τάξεις καὶ τὸ πρωτεῖο τῆς οἰκονομίας καὶ μιλοῦν γιὰ τὰ κράτη ὡς «συγκεκριμένα ὅλα»⁶⁴ ποὺ ἀκολουθοῦν αὐτοτελῇ γεωπολιτικὰ κίνητρα ἰσχύος καὶ κατακτήσεων, χωρὶς νὰ τὰ ἐξαρτοῦν ἀπὸ ἄμεσα οἰκονομικὰ κίνητρα,⁶⁵ μὲ βάση ὄχι οἰκονομικὰ συμφέροντα ἀλλὰ τὸ θάρρος,⁶⁶ ἥτοι τὴν μακιαβελλικὴ «ἀξιοσύνη» ποὺ θὰ προσπαθήσει ὁ Κονδύλης νὰ δείξει ὅτι στηρίζει καὶ τὸ σκεπτικὸ τοῦ Κλαούζεβιτς γιὰ τὸν πόλεμο.⁶⁷

Τὸ κείμενο αὐτὸ ἐπιτελεῖ χρέη εἰς ἄτοπον ἀπαγωγῆς τῆς οἰκείας θέσης: Ἄν ὁ Μάρξ ὁ ἴδιος ἀπαρνεῖται τὸν ἑαυτοῦ του ὅταν μιᾷ γιὰ διακρατικές σχέσεις, εἶναι πιθανότερο νὰ ἰσχύει τὸ ἀντίστροφο ἀπὸ τὸ πρεσβευόμενο ἀπὸ τὸν Μάρξ πρωτεῖο τῶν ἐνδοκρατικῶν ἐναντὶ τῶν διακρατικῶν σχέσεων. Αὐτὸ ὅμως τὸ πρωτεῖο ποὺ ἀπορρίπτει ὁ Κονδύλης φαίνεται νὰ ἰσχύει σὲ ἕναν ἀπὸ τοὺς στοχαστὲς στοὺς ὁποίους τὸ στηρίζει ὁ ἴδιος: στὸν Μακιαβέλλι. Τούλάχιστον ὑπὸ μία συγκεκριμένη ἔννοια.

Ὁ Κονδύλης τονίζει σωστὰ ὅτι γιὰ τὸν Μακιαβέλλι ἡ πολεμικὴ ἀναγκαιότητα θὰ ἐπιβάλλει μιὰ ὀρισμένη ἐσωτερικὴ ὀργάνωση στὴν εὐνομούμενη πολιτεία.⁶⁸ Ὅμως δὲν τονίζει ὅτι αὐτὴ ἡ ὀργάνωση εἶναι ἐκείνη τῆς ὁποίας πρότυπο ἀποτελεῖ ἡ ρωμαϊκὴ ἰσοπολιτεία,⁶⁹ ὅπου ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ πολεμικὴ ἀναγκαιότητα θὰ ὑποχρεώσει, κατὰ τὸν Μακιαβέλλι, τοὺς μεγάλους νὰ ἐκχωρήσουν ἐξουσία στὸν λαό, χωρὶς τὸν ὁποῖο δὲν μποροῦν νὰ νικήσουν στὸν ἐξωτερικὸ πόλεμο. Ναὶ μὲν οἱ διακρατικές σχέσεις ἔχουν προτεραιότητα ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἐπιβίωση τὴν ἴδια ἐνὸς κράτους. Ἀλλὰ αὐτὸ θὰ πεῖ ὅτι ἰσχυρότερα εἶναι τὰ πιὸ φιλολαϊκὰ κράτη, καὶ ἄρα ὅτι ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ἰσχύος στὸν πόλεμο τὸν πρῶτο λόγο ἔχει ἡ στραμμένη πρὸς τὴν δίκαιη ἐπιθυμία τοῦ λαοῦ ἐσωτερικὴ πολιτικὴ.

Ἰσχυρότερο εἶναι κατ' ἀρχὰς ὁποιο κράτος ἔχει στρατὸ πολιτῶν, ὄχι μισθοφόρων (ἢ ἄλλου κράτους).⁷⁰ Ὅμως ὅταν ὁ λαὸς πάρει ὅπλα, δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀσκήσει ἐξουσία τυράννου ἐπάνω του.⁷¹ Ἐτσι ἰσχυρότερο στὸν πόλεμο εἶναι τὸ δικαιότερο κράτος. Τὸ πρωτεῖο τοῦ πολέμου μεταπίπτει σὲ πρωτεῖο τῆς ἐσωτερικῆς ὀργάνωσης μὲ τὴν ἔννοια ὅτι τὸ

πρῶτο εἶναι ἓνα πλαίσιο ὅπου ἐμφαίνονται κράτη τῶν ὁποίων ἡ ἐξωτερικὴ ἰσχὺς εἶναι συνάρτηση τῆς ἐσωτερικῆς τους δικαιοσύνης.

Ἀπὸ τοὺς Μηδικοὺς πολέμους μέχρι τοὺς Ἐπαναστατικοὺς μετὰ τὸ 1789 ὑπάρχουν ἄρκετὰ παραδείγματα ποὺ μπορεῖ κανεὶς ὄντως νὰ τὰ διαβάσει ἔτσι.

Σχέσεις δυνάμεων καὶ δικαιοσύνη

Οἱ σχέσεις δυνάμης δὲν εἶναι κατ' οὐσίαν ἢ ἐξ ὀρισμοῦ ἀντίθετες μετὰ τὴν δικαιοσύνη, ὅσο μᾶλλον κατὰ συμβεβηκὸς ἀντίθετες. Μπορεῖ κανεὶς νὰ εἶναι δίκαιος, κι ἂς εἶναι ἰσχυρός. Ὅμως δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ βρεῖ τὸ δίκιο τοῦ ἂν αὐτὸς ποὺ τὸν ἀδικεῖ εἶναι ἰσχυρότερος. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν τρέχουσα ἐμπειρία προκύπτει μᾶλλον ἡ ἐσφαλμένη ἰδέα περὶ γενικῆς ἀντίθεσης ἰσχύος καὶ δικαιοσύνης. Ἐπίσης, αὐτὸς ποὺ ἔχει τὴν ἰσχύ γιὰ νὰ πράξει τὸ ἄδικο εἶναι πιὸ ἐπιρρεπὴς στὸ νὰ τὸ πράξει. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν σχεδὸν ταυτολογία ἐξάγεται, νομίζω, ἡ διαδεδομένη ἰδέα ὅτι ἡ ἐξουσία διαρθεῖρει εὐθέως ἀνάλογα πρὸς τὸ μέγεθός της, ὅτι ἡ κατοχὴ ἰσχύος συμβαδίζει μετὰ τὴν ἀδικία. Ἀλλὰ εἶναι εὐκόλο νὰ δείξει κανεὶς ὅτι ἡ δύναμη νὰ ἀδικῶ δὲν μετὰ ὀδηγεῖ νὰ θέλω νὰ ἀδικῶ, μοῦ *ἐπιτρέπει* μόνο νὰ κάμω αὐτὸ ποὺ *ἤδη* θέλω, καὶ βέβαια ὅτι δὲν ἀδικοῦμαι ἐπειδὴ εἶμαι ἀδύναμος νὰ τὸ ἀποτρέψω ἀλλ' ἐπειδὴ κάποιος θέλει νὰ με ἀδικήσῃ, καὶ τυχαίνει *ἐπιπλέον* αὐτὸς νὰ εἶναι ἰσχυρότερος ἀπὸ μένα.

Ἐν ὀλίγοις, ἡ ἰσχὺς καὶ ἡ δικαιοσύνη ἀνήκουν σὲ διαφορετικὰ πεδία καὶ αὐτὰ ναὶ μὲν ἔρχονται σὲ ἐπαφή, ἀλλὰ ὄχι ὥς ἐκ τῆς οὐσίας τους. Αὐτὸ ὅμως σημαίνει πὼς μποροῦν νὰ ἔλθουν σὲ ἐπαφή στὸ πεδίο τοῦ ἀνθρώπινου συμβεβηκότος, δηλαδὴ τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς ἱστορίας, ἄρκεϊ κάτι νὰ τὰ συνδέει. Τὸ συμφέρον εἶναι αὐτὸ ποὺ θὰ μπορέσῃ νὰ τὰ συνδέσῃ, σύμφωνα μετὰ τὸν Μακιαβέλλι, καὶ μιὰ σειρὰ ἀπὸ στοχαστές. Ἄν *συμφέρει* τὸν κάτοχο τῆς ἐξουσίας νὰ προωθεῖ τὸ δίκαιο, ἴσως τὸ δίκαιο νὰ ἐπικρατήσῃ. Δὲν θὰ ἐπικρατήσῃ γιὰ πάντα, ἡ δύναμή του θὰ εἶναι δανεικὴ. Ἀλλὰ θὰ ἐπικρατήσῃ ὅσο οἱ ἄρχοντες θὰ ἔχουν ἄρκετὸ μυαλὸ γιὰ νὰ καταλάβουν ὅτι ἡ δικαιοσύνη εἶναι ἡ καλύτερη πολιτικὴ.

Αὐτὸς ὁ τυχαῖος ἀπὸ ἄποψη οὐσίας συνδυασμός, ἓνας *πολιτικός* συνδυασμὸς ἰσχύος καὶ δικαίου, δὲν ἔχει θέση στὸ κονδυλικὸ σκεπτικόν.

Δεν μᾶς εκπλήσσει λοιπὸν ὅτι ἀπουσιάζει ἀπὸ τὴν ἀνάγνωση τοῦ Μακιαβέλλι ἀπὸ τὸν Κονδύλη. Οὔτε ὅμως αὐτὸ σημαίνει ὅτι καλῶς ἀπουσιάζει ἀπὸ αὐτὴν, ἐφόσον ὑπάρχει ἐμφανῶς στὸ κείμενο τοῦ Μακιαβέλλι. Ὁ Κονδύλης εἶναι λοιπὸν μακιαβελλικός; Μὲ τὴν ἱστορικὴ σημασία τοῦ ὅρου εἶναι, γιατί ἀναλύει τὴν πολιτικὴ μὲ ὅρους δυνάμεων, δὲν εἶναι ὅμως *πλήρως* «μακιαβελλικός», γιατί δὲν τὴν ἀναλύει καὶ μὲ κανονιστικοὺς ὅρους, μὲ τοὺς κανονιστικοὺς ἐκείνους ὅρους ποὺ προκύπτουν μέσα ἀπὸ τὴν σύγκρουση δυνάμεων τὴν ἴδια. Δὲν ἐξετάζει ὑπὸ ποίους ὅρους τὸ δίκαιο τοῦ ἰσχυρότερου μπορεῖ νὰ συμπλέει μὲ τὸ δίκαιο ἀπλῶς.

Θὰ μπορούσε βέβαια κανεὶς νὰ ὑποστηρίξει ὅτι στὴν πράξη ὁ Κονδύλης δὲν μένει πιστὸς στὴν ἀξιολογικὴ οὐδετερότητα ποὺ διεκδικεῖ, ὅπως ὁ Μακιαβέλλι δὲν μένει πιστὸς στὴν οὐδετερότητα αὐτὴ ποὺ τοῦ ἀποδίδει ὁ Κονδύλης. Διότι ὅπως ὁ δεύτερος καλεῖ τοὺς Ἰταλοὺς σὲ ἐθνικοαπελευθερωτικὸ πόλεμο στὸ περίφημο κς' κεφάλαιο τοῦ *Ἡγεμόνα*, ἔτσι κι ὁ Κονδύλης ἐγκαταλείπει τὴν ὀλύμπια στάση του μόλις μιᾶ γιὰ τὴν Ἑλλάδα σὲ προλόγους καὶ ἐπιλόγους τῶν ἐλληνικῶν ἐκδόσεων ὀρισμένων ἔργων του, καὶ στιγματίζει τὴν ἔλλειψη πατριωτισμοῦ τῶν Ἑλλήνων, ποὺ τὴν συνδέει μὲ τὴν νοσηρὴ ἐπίδραση τῶν ἀριστερῶν «σφογγοκωλάρων τοῦ ἀμερικανισμοῦ». ⁷²

Αὐτὴ τὴν μετάβαση ἀπὸ τὴν περιγραφικὴ οὐδετερότητα στὴν στράτευση, ὁ ἴδιος τὴν σχολιάζει στὸ τέλος τοῦ *Ἰσχύς καὶ ἀπόφαση* ὡς μιὰ θεωρητικὰ ἀσυνεπὴ στάση, διαστέλλοντάς τὴν στὴν αὐτοκτονία ἀπὸ ἀνία μπρὸς στὸ αἰωνίως ὁμοιο θέαμα τῶν ἀνθρώπων ἀξιώσεων ἰσχύος. ⁷³ Ἀλλὰ τὸ ἐνδιαφέρον σὲ αὐτὸ τὸν σχολιασμὸ εἶναι ὅτι δὲν ἀντιμετωπίζει οὔτε στιγμὴ τὸ ἐνδεχόμενο ἢ περιγραφή ὡς τέτοια νὰ καταλήγει στὸ ὅτι μιὰ ἀπὸ τίς ὑπάρχουσες ἀξιώσεις ἰσχύος εἶναι δικαιότερη ἀπὸ ἄλλη. Καὶ αὐτὸ συμβαίνει, πιστεύω, ἐπεὶδὴ ἡ ἀπόφαση χωρισμοῦ τῆς πολιτικῆς ἀπὸ τὴν ἠθικὴ, τοῦ περιγραφικοῦ ἀπὸ τὸ κανονιστικὸ ἔχει ληφθεῖ ἐξ ἀρχῆς μὲ τέτοιον τρόπο, ποὺ νὰ μὴν ἐπιτρέπει τὴν ἀνίχνευση σημείων ἐπαφῆς τῶν δύο προοπτικῶν.

Εἶναι μιὰ ἀπόφαση, μὲ ἄλλα λόγια, ποὺ λειτουργεῖ μὲ τὸν ἴδιο δογματικὸ τρόπο ποὺ μᾶς λέει ὁ Κονδύλης ὅτι λειτουργοῦν ὅλες οἱ ζωτικὲς ἀποφάσεις. Θεωρητικὰ ὅμως θὰ ἔπρεπε νὰ λειτουργοῦν ἔτσι, μᾶς λέει, ὅλες οἱ ἀποφάσεις *πλὴν τῆς δικῆς του, καὶ μερικῶν ἄλλων στὴν ἱστορία*

τῆς σκέψης, ὅπως τοῦ Μακιαβέλλι, οἱ ὅποιοι δικαίως, στὰ μάτια του, διεκδικοῦν τὴν ἀλήθεια, γιὰ αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγο. Ἄν ὅμως λειτουργεῖ ἔτσι καὶ ἡ δική του θεωρία, κινδυνεύει νὰ εἶναι τόσο ιδεολογικὴ ὅσο εἶναι, σύμφωνα μὲ τὰ δικά της κριτήρια, ὅλες τὲς ἄλλες. Ἐνῶ ἀντιστρόφως ὁ μὴ ἀπόλυτος χωρισμὸς συμφέροντος καὶ δέοντος σὲ ἓναν στοχαστὴ σὰν τὸν Μακιαβέλλι μπορεῖ νὰ ἰδωθεῖ ὡς μιὰ προστασία κατὰ τῆς ιδεολογικῆς στρέβλωσης τῶν πραγμάτων.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βασικὴ θέση τοῦ *Συντηρητισμός*, βλ. P. Kondylis, *Konservativismus*, Klett-Cotta, Στουτγάρδη 1986, σσ. 17 κ.ά..
2. Βλ. *Ὁ εὐρωπαϊκὸς διαφωτισμός*, 1981, ἑλλ. ἔκδ., 2 τ., Θεμέλιο, Ἀθήνα 1987, τ. Β' [ἐφ' ἐξῆς *ΕΔ1/2*], σσ. 169 κ.έ.
3. Αὕτὴ εἶναι ἡ κριτικὴ του στὸν Κ. Σμίττ. Βλ. *Τὸ ἀόρατο χρονολόγιο τῆς σκέψης* (συνεντεύξεις), Νεφέλη, Ἀθήνα 1998, σσ. 105-107· «Ὁφειλόμενες ἀπαντήσεις», *Λεβιάθαν* 15, 1994, σ. 109 (τώρα στὸ *Μελαγχολία καὶ πολιτικὴ*, Θεμέλιο, Ἀθήνα 2002). *Das Politische und der Mensch*, Akademie Verlag, Βερολίνο 1999, σ. 209 σημ. (*Τὸ πολιτικὸ καὶ ὁ ἄνθρωπος*, τ. Ια, σσ. 279-280).
4. Θέμα τοῦ ἄρθρου «Ἐπιστήμη, ἰσχὺς καὶ ἀπόφαση», *Δευκαλίων* 12/2, 1994 [ἐφ' ἐξῆς *ΕΙΑ*] (αὐτοτελὴς ἔκδ. *Ἐπιστήμη, ἰσχὺς καὶ ἀπόφαση*, Στιγμὴ, Ἀθήνα 2001).
5. *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Klett-Cotta, Στουτγάρδη 1990 [ἐφ' ἐξῆς *ΜΚ*], σ. 543.
6. Βλ. *Ἰσχὺς καὶ ἀπόφαση*, 1984, ἑλλ. ἔκδ., Στιγμὴ, Ἀθήνα 1991 [ἐφ' ἐξῆς *ΙΑ*], σ. 104· «Εἰσαγωγὴ» εἰς Ν. Μακιαβέλλι, *Ἔργα*, 2 τ., Κάλβος, Ἀθήνα 1971 [ἐφ' ἐξῆς *ΕΜΑ*], σ. 21· «Εἰσαγωγὴ» εἰς Μοντεσκιέ, *Τὸ πνεῦμα τῶν νόμων*, 2 τ., Γνώση, Ἀθήνα 1994, σ. 23· *ΕΔ2*, 17, 18, 31, 38, 64.
7. *Ἡ παρακμὴ τοῦ ἀστικοῦ πολιτισμοῦ*, 1991, ἑλλ. ἔκδ. Θεμέλιο, Ἀθήνα 1991, σ. 99.
8. *ΙΑ*, 213· *ΕΙΑ*, 160.
9. Βλ. *ΙΑ*, 178· *ΕΔ1*, 232, 250, 308-311, 313· *ΕΔ2*, 98, 99, 112, 115, 119, 143, 146, 152, 153, 174, 201, 210, 279· *Die Entstehung der Dialektik*, Klett-Cotta, Στουτγάρδη 1979.
10. *ΕΔ2*, 173-174, βλ. σ. 169· «Οἱ φιλόσοφοι καὶ ἡ ἡδονή», 1991, εἰς *Ἡ ἡδονή, ἡ ἰσχὺς, ἡ οὐτοπία*, Στιγμὴ, Ἀθήνα 1992, σσ. 35-37· *ΜΚ*, 528 κ.έ.

11. «Οί φιλόσοφοι καὶ ἡ ἰσχὺς», 1992, εἰς *Ἡ ἡδονή, ἡ ἰσχὺς, ἡ οὐτοπία*, ὁ.π., σσ. 74-75.
12. EMA, 164.
13. N. Machiavelli, *Il Principe* εἰς *Il Principe e altre opere politiche*, Garzanti, Μιλάνο 1976 [ἐφ' ἐξῆς P], κεφ. XV, σ. 61· *Ἔργα*, 2 τ., Κάλβος, Ἀθήνα 1971 [ἐφ' ἐξῆς E1/2]
14. Βλ. προηγούμενη σημείωση (E1/2).
15. P IX, 42-43· E1, 263· *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* εἰς *Il Principe e altre opere politiche*, ὁ.π., [ἐφ' ἐξῆς D], βιβλίο I, κεφ. 4, σσ. 116-117· E1, 300· *Istorie Fiorentine*, III, 1· E2, 152-153.
16. *L'arte della guerra*, εἰς *Opere di N. Machiavelli*, Μιλάνο 1885 [ἐφ' ἐξῆς A], σσ. 232-233· E2, 96.
17. P III, 19. Βλ. D I, 26-27, 169 κ.έ.· E1 337 κ.έ.
18. P VII, 35· E1, 258.
19. Βλ. A. Glucksmann, *La cuisinière et le mangeur d'hommes. Essai sur l'Etat, le marxisme et les camps de concentration*, Seuil, Παρίσι 1975, σ. 154.
20. P XXV, 91-94· E1, 271-275· D III, 9, 376· E1, 471-472· *Toutes les lettres*, ἔκδ. E. Barincou, Gallimard, Παρίσι 1955, τ. 2, σ. 327· D III, 31, 426-427.
21. D I, 38, 193· E1, 353· D II, 15, 281, 283.
22. Βλ. A VI, 232· E 2, 96.
23. P XXI, 84.
24. P VII, 35· E1, 258.
25. P XV, XVI, XVII, 60-64· βλ. E 1, 265. Βλ. Cl. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Παρίσι 1972, σ. 646. Αὐτὴ γενικὰ τὴν ἀποψη εἶχε ὁ Λέο Στρῶς γιὰ τὸν τρόπο γραφῆς τοῦ Μακιαβέλλι, βλ. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, 1958, University of Chicago Press, Σικάγο 1969.
26. P XVI, 63· P XVII, 64, βλ. D I, 5, 118· E1, 303· D III, 22, 410· E1, 488. Βλ. G. Faraklas, *Le pouvoir du prince*, Presses Universitaires de France, Παρίσι 1997, σσ. 25-26.
27. Βλ. P XVIII, 69 (E1, 269)· D I, 16, 153 (E1, 327-328)· D III, 7, 373 (E1, 467)· D III, 28, 420 (E1, 495) κ.ά. Πρβλ. P. Larivaille, *La pensée politique de Machiavel. Les «Discours sur la première décade de Tite-Live»*, Presses Universitaires de Nancy, Νανσύ 1982, σ. 69 (σημ. 142), 71.
28. D II, 4, 257 κ.έ.· E1, 402 κ.έ.· D II, 13, 279· E1, 420-421.
29. Βασικὴ θέση κειμένων τοῦ *Ἀπὸ τὸν 20ὸ στὸν 21ο αἰῶνα*, Θεμέλιο, Ἀθήνα 1998 [ἐφ' ἐξῆς EIK].
30. Βλ. Faraklas, ὁ.π., σσ. 47 κ.έ.

31. *P IX*, 42-43· *E1*, 263· *D I*, 5, 118· *E1*, 302.
32. *P IX*, 43· *E1*, 263.
33. Βλ. *D I*, 6, 124· *E1*, 309-310, κ.ά.
34. Βλ. *D I*, 3, 115· *E1*, 299.
35. *D I*, 16, 152-153· *E1*, 327.
36. *D I*, 2, 113· *E1*, 296.
37. *D I*, 4, 117· *E1*, 301.
38. *D I*, 5, 119· *E1*, 303-304· *D I*, 6, 123-124· *E1*, 309-310· *D II*, 19, 300· *E1*, 423-424.
39. Βλ. Faraklas, ὁ.π., κεφ. I.
40. Βλ. *P XIX*, 71 κ.έ.
41. *P XII*, 51· *P XX*, 79· *D II*, 24, 319-320.
42. *P XX*, 79· *A I*, 42, 55· *E2*, 55, 64.
43. *P IX*, 44· *E1*, 264.
44. *D II*, 24, 315· βλ. *P III*, 19.
45. *D III*, 24· *E1*, 491· *A I*, 54· *E2*, 65-66· πρβλ. *P XIX*, 161.
46. *EMA*, 20.
47. *EMA*, 49.
48. *EMA*, 26.
49. *EMA*, 127-128.
50. *EMA*, 41-42, 43-44, 55, 67, 71, 121, 147, 166.
51. *EMA*, 56.
52. *EMA*, 66.
53. *EMA*, 71.
54. *EMA*, 75-76.
55. *Θεωρία του πολέμου*, 1988, ἑλλ. ἔκδ., Θεμέλιο, Ἀθήνα 1997 [ἐφ' ἑξῆς *ΘΠ*], σσ. 31 κ.έ.
56. *D I*, Proemio, 104· *E1*, 286· *A I*, 6, 15 κ.έ.· *E2*, 31, 41 κ.έ.
57. *EMA*, 89.
58. *EMA*, 33, 56.
59. Βλ. *P IX*, 43-44· *E1*, 263-265.
60. *Πολιτικά*, IV, 4, 1290a 30-b 20.
61. *EMA*, 41-42.
62. Σὲ αὐτὴ τὴν ἐρμηνεία μπορεῖ ἴσως κανεὶς ν' ἀντιπαραβάλλει τὴν γνωστὴ φράση τοῦ Μακιαβέλλι, ὅτι «γιά νὰ γνωρίσεις καλὰ τὴν φύση τῶν λαῶν, πρέπει νὰ εἶσαι ἡγεμόνας, καὶ γιὰ νὰ γνωρίσεις καλὰ τὴν φύση τῶν ἡγεμόνων, πρέπει νὰ εἶναι μέλος τοῦ λαοῦ» (*P*, ἀφιέρωση, 14).
63. *Ὁ Μάρξ καὶ ἡ ἀρχαία Ἑλλάδα*, Στιγμὴ, Ἀθήνα 1984.

-
64. *ETA*, 69-70.
65. *ETA*, 71-72.
66. *ETA*, 72, βλ. 38, 76.
67. *ΘΠ*, 95, 116-117.
68. *ΕΜΑ*, 137 κ.έ.
69. *D* I, 30, 177-178· *E*1, 345· *D* III, 16, 395· *E*1, 479.
70. Βλ. *P* VI, VII, 120-128· *E*1, 251-262 · *P* XII, 50-51· πρβλ. *A* I, 27-28, 40-41 καὶ *D* II, 20· 303-304.
71. *P* XII, 51.
72. *EIK*, 8.
73. *IA*, 149, 232.

Ισχύς και Απόφαση – Ο Αντώνης Λαυραντώνης πριν από τον Carl Schmitt¹

Ι. Εισαγωγή: Ισχύς και Απόφαση

Η έκδοση του βιβλίου του Παναγιώτη Κονδύλη, *Ισχύς και Απόφαση – Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών*,² που είναι μάλλον το πιο αντιπροσωπευτικό της κοσμοθεωρίας του (*Weltanschauung*), έδωσε την αφορμή να διατυπωθεί η υπόθεση ότι ο Κονδύλης επηρεάστηκε από τη σκέψη του οξυδερκούς –συνάμα όμως και διαβόητου για τη σχέση του με το ναζιστικό καθεστώς– Γερμανού συνταγματολόγου και πολιτικού στοχαστή, Carl Schmitt.³ Ιδίως λόγω του περιεχομένου του βιβλίου, *Η έννοια του πολιτικού*,⁴ στο οποίο ο Schmitt ορίζει την έννοια του πολιτικού με βάση τη διάκριση μεταξύ *φίλου* και *εχθρού*.

Πρόκειται για διάκριση την οποία υιοθετεί και ο Κονδύλης στο *Ισχύς και Απόφαση*, όμως εν προκειμένω αυτή προκύπτει ως αποτέλεσμα διαδοχικών *αποφάσεων* του ανθρώπου –μιας πρωταρχικής και «καταστατικής» αλλά και μεταγενεστέρων που επιβάλλονται από τις περιστάσεις– οι οποίες λαμβάνονται από τον κάθε άνθρωπο στην προσπάθεια αυτοσυντήρησης και επιβίωσης, αρχικά, και προσανατολισμού στον κόσμο που μας περιβάλλει, στη συνέχεια. Με την *απόφαση* γεννιέται όχι μόνον η κοσμοεικόνα αλλά και η ταυτότητα του υποκειμένου.

Έχει ιδιαίτερη σημασία ότι η έννοια της απόφασης στον Κονδύλη δεν μπορεί να νοηθεί με την τρέχουσα σημασία της. Αυτό συνάγεται από την προσεκτική ανάγνωση του προαναφερθέντος βιβλίου του Παναγιώτη Κονδύλη και, ορθώς, επισημαίνεται με έμφαση από τον Θάνο Σαμαρτζή στο έξοχο κείμενό του, «Η έννοια της απόφασης και η γέννηση του πνεύματος».⁵ Όπως παρατηρεί ο Σαμαρτζής, «ο Κονδύλης υποστηρίζει

πως η γέννηση της κοσμοεικόνας αποτελεί μια πράξη διάκρισης και ξεχωρίσματος, αποχωρισμού και αποκοπής, με την οποία ο αντικειμενικός κόσμος, με την έννοια που του αποδώσαμε προηγουμένως, περιστέλλεται κατά τέτοιο τρόπο ώστε να ταιριάζει με τις ανάγκες του υποκειμένου. Σύμφωνα με τη διατύπωσή του, πρόκειται για έναν “βιασμό του αντικειμενικά υπαρκτού”». ⁶ Μάλιστα, όταν ο Κονδύλης αναφέρεται σε «αντικειμενικό κόσμο», προκειμένου να μη δεσμευτεί σε κάποια μεταφυσική αντίληψη περί αντικειμενικότητας, εννοεί «τον κόσμο όπως απλώς θα μπορούσε να παρασταθεί από όλες τις δυνατές προοπτικές των διαφόρων δυνατών υποκειμένων».⁷

Και καταλήγει ο Σαμαρτζής: «Τούτη την υποκειμενική και αυθαίρετη πράξη *περιστολής* του αντικειμενικού κόσμου, με την οποία τα πολλά γίνονται λίγα και τα ισότιμα ιεραρχημένα, μέσα από την οποία προκύπτει μια κοσμοεικόνα “κατάλληλη να εγγυηθεί την ικανότητα προσανατολισμού την αναγκαία για την αυτοσυντήρηση”, ο Κονδύλης την ονομάζει απόφαση. Είναι η απόφαση που γεννάει το πνεύμα».⁸ Ας μου επιτραπεί να προσθέσω ότι στην τελευταία φράση του παραπάνω αποσπάσματος, σύμφωνα με την οποία η απόφαση γεννάει το πνεύμα, αποτυπώνεται η επίδραση του γερμανικού ιδεαλισμού στη σκέψη του Κονδύλη.

Ο προσεκτικός μελετητής των βιβλίων, *Ισχύς και Απόφαση* και *Η έννοια του πολιτικού*, θα διαπιστώσει, ασφαλώς, ότι η περιγραφική θεωρία της απόφασης του Κονδύλη, με την οποία διατυπώνεται η θέση ότι κάθε υποκείμενο αποφασίζει ούτως ή άλλως, δηλαδή αναπόδραστα, υπό την έννοια ότι κανένα υποκείμενο δεν μπορεί να προσανατολισθεί μέσα στον κόσμο χωρίς κοσμοθεωρητική τοποθέτηση και ταυτότητα,⁹ έχει τελείως διαφορετικό περιεχόμενο από την «κανονιστική-στρατευμένη απόφαση» του Schmitt. Και τούτο διότι με την τελευταία προφανώς υποδεικνύεται στο υποκείμενο μια «ορθή» απόφαση ως «ορθή» επιλογή μεταξύ εναλλακτικών λύσεων.

Μια δεύτερη παρατήρηση –η οποία απουσιάζει από την υπάρχουσα κριτική βιβλιογραφική παρουσίαση του «Ισχύς και Απόφαση»– είναι η ανομολόγητη από τον ίδιο τον Κονδύλη επιρροή που του έχει ασκήσει ο υπαρξισμός του Σαρτρ. Αρκεί κανείς να διαβάσει την περίφημη διάλεξη που έδωσε ο Σαρτρ τον Οκτώβριο του 1945, με τίτλο «Ο υπαρξισμός είναι

ένας ανθρωπισμός»,¹⁰ και να αντικαταστήσει τη «στράτευση» του Σαρτρ με την «απόφαση» του Κονδύλη, για να το αντιληφθεί.¹¹

Μια τρίτη παρατήρηση είναι ότι το πεδίο εφαρμογής της αξιολογικά ουδέτερης περιγραφικής θεωρίας της απόφασης του Κονδύλη αφορά το κοινωνικό, δηλαδή έννοια ευρύτερη του πολιτικού.

Τέταρτη και πιο καθοριστικής, ενδεχομένως, σημασίας είναι η παρατήρηση ότι, σε κάθε περίπτωση, ο Κονδύλης δεν θεωρούσε επιτυχή τον ορισμό του πολιτικού του Schmitt με βάση τη διάκριση μεταξύ φίλου και εχθρού, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια.

II. Ο Παναγιώτης Κονδύλης και ο Leo Strauss για την έννοια του πολιτικού του Carl Schmitt

Ενώ δεν αποτελεί σκοπό της παρούσας μελέτης να εξετάσει αντιπαραθετικά την πολιτική σκέψη του Παναγιώτη Κονδύλη προς εκείνη του Carl Schmitt πλήρως και εξαντλητικώς, είναι χρήσιμη, παραταύτα, η παράθεση κάποιων κρίσιμων διαφορών τους.

Κατ' αρχάς, λοιπόν, η πολιτική σκέψη του Κονδύλη ανήκει σε ό,τι αποκαλούμε *πολιτική φιλοσοφία*, σε αντίθεση με τη σκέψη του Carl Schmitt, την οποία κατατάσσω –ακολουθώντας τον Heinrich Meier– σε ό,τι αποκαλούμε *πολιτική θεολογία*. Ο Heinrich Meier, τη συμβολή του οποίου στη μελέτη της πολιτικής σκέψης του Carl Schmitt ο Mark Lilla θεωρεί ως πρωτοποριακή,¹² υποστήριξε σε δύο διαδοχικές μελέτες του που τιτλοφορούνται, αντιστοίχως, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen» – Zu einem Dialog unter Abwesenden*,¹³ και *Die Lehre Carl Schmitts – Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*,¹⁴ ότι η σκέψη του Strauss ανήκει στην πολιτική φιλοσοφία, ενώ εκείνη του Schmitt στην πολιτική θεολογία. Συγκεκριμένα, με αφετηρία τον «κρυφό» αλλά υπαρκτό «διάλογο» που παρουσιάζει ανάμεσα στους δύο στοχαστές στο πρώτο από τα προαναφερθέντα του βιβλία, ο Meier υποστηρίζει ότι η διαφωνία τους, όπως προκύπτει από τις παρατηρήσεις του Leo Strauss πάνω στο βιβλίο του Schmitt, *Η έννοια του πολιτικού*, έγκειται μόνον επιφανειακά στο ζήτημα του φιλελευθερισμού,

ενώ στην ουσία της αφορά τη σύγκρουση ανάμεσα στην πολιτική φιλοσοφία και την πολιτική θεολογία, δηλαδή ανάμεσα στον Λόγο και τη Θεία Αποκάλυψη. Είναι κρίσιμης σημασίας οι απαντήσεις που προκύπτουν από τις δύο αυτές, διαφορετικές θεωρητικές προσεγγίσεις, όταν κανείς καλείται να απαντήσει στο κεφαλαιώδες ερώτημα «Πώς οφείλω να ζω την ζωή μου;».

Το επιχείρημά μου είναι ότι, λαμβάνοντας υπ' όψιν τις αναλύσεις του Meier για τις βασικές συνιστώσες της σκέψης του Schmitt, και μελετώντας προσεκτικά τόσο το έργο του Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, όσο και τα «Επιλεγόμενα» του Κονδύλη στην ελληνική έκδοση του εν λόγω βιβλίου¹⁵ –που, κατά την γνώμη του γράφοντος, αποτελεί ένα από τα καλύτερά του κείμενα– καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η πιο ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στον Schmitt και τον Κονδύλη είναι ότι ο πρώτος κάνει πολιτική θεολογία ενώ ο δεύτερος πολιτική φιλοσοφία.

Πέραν της γενικής αυτής παρατήρησης, που αφορά το σύνολο του έργου των δύο στοχαστών, ας μου επιτραπεί να παραθέσω και κάποιες αξιοπρόσεκτες ενστάσεις του Παναγιώτη Κονδύλη για τη διάκριση φίλου-εχθρού στο βιβλίο του Schmitt, *Η έννοια του πολιτικού*.

Συγκεκριμένα, ο Σπύρος Κουτρούλης έθεσε στον Κονδύλη το παρακάτω ερώτημα στο πλαίσιο μιας συνέντευξης για λογαριασμό του περιοδικού, *Νέα Κοινωνιολογία*: «Ο Carl Schmitt στην *Έννοια του Πολιτικού* εμφάνισε τη σύγκρουση “εχθρός-φίλος” ως προσδιοριστική της έννοιας του πολιτικού. Ουσιαστικό δε ρόλο λαμβάνει στην πολιτική θεωρία του ο υπαρξιακός χαρακτήρας της απόφασης. Στο έργο σας *Ισχύς και Απόφαση* διαβάζουμε (ελληνική έκδοση, σ. 213): “Η έσχατη πραγματικότητα συνίσταται από υπάρξεις, άτομα ή ομάδες, που αγωνίζονται για την αυτοσυντήρησή τους και μαζί αναγκαστικά για την διεύρυνση της ισχύος τους. Γι’ αυτό συναντώνται ως φίλος ή ως εχθρός και αλλάζουν τους φίλους και τους εχθρούς, ανάλογα με τις ανάγκες του αγώνα για την αυτοσυντήρησή τους και την διεύρυνση της ισχύος τους”. Αντιμετωπίζουμε εδώ την επιστημολογική διεύρυνση της έννοιας “εχθρός-φίλος”; Πώς συσχετίζετε το έργο σας με το έργο του C. Schmitt;»

Και ο Κονδύλης απαντά, λέγοντας, μεταξύ άλλων, τα εξής: «Η περικοπή από το έργο μου *Ισχύς και Απόφαση*, την οποία παραθέσατε,

αναφέρεται, όπως άλλωστε λέγεται ρητά, σε ολόκληρη την έκταση της κοινωνικής πραγματικότητας, εδώ πρόκειται δηλαδή για μια απόφαση της κοινωνικής οντολογίας και όχι για μια προσπάθεια ορισμού του πολιτικού στοιχείου. Θα ήταν ουσιώδες λογικό και πραγματολογικό σφάλμα να νομίσει κανείς ότι μια απόφαση της κοινωνικής οντολογίας μπορεί να προκύψει ως απλή διεύρυνση ενός ορισμού της πολιτικής με βάση τη σχέση φίλου και εχθρού. Ακριβώς το αντίθετο συμβαίνει: επειδή η σχέση φίλου-εχθρού είναι μέγεθος της κοινωνικής οντολογίας, δεν μπορεί να χρησιμέψει, με την ειδοποιό έννοια, ως κριτήριο για τον ορισμό του πολιτικού στοιχείου. Δεν επιχειρώ εγώ, λοιπόν, μιαν επιστημολογικά ανεπίτρεπτη διεύρυνση ενός πολιτικού κριτηρίου προς την κατεύθυνση της κοινωνικής οντολογίας, αλλά απεναντίας ο Schmitt επεχείρησε μιαν επιστημολογικά ανεπίτρεπτη στένωση μιας παραμέτρου της κοινωνικής οντολογίας, για να πορισθεί έτσι τον ορισμό του πολιτικού στοιχείου». ¹⁶

Έχουν, όμως, έτσι τα πράγματα, αναρωτιέμαι; Δηλαδή στενεύει τόσο πολύ ο Schmitt τον ορισμό του πολιτικού; Εκεί βρίσκεται το πρόβλημα του ορισμού της έννοιας του πολιτικού ή μήπως κάπου αλλού;

Το πρόβλημα βρίσκεται αλλού πιστεύει ο Leo Strauss, όπως προκύπτει από τις εξαιρετικά διεισδυτικές παρατηρήσεις του για την σμιτιανή πρόσληψη της «έννοιας του πολιτικού», τις οποίες είχε αποστείλει, με επιστολή, στον ίδιο τον Schmitt. Τις ανακάλυψε ο επιμελητής των Απάντων του Strauss στα γερμανικά, Heinrich Meier, και τις πρωτοδημοσίευσε, το 1988, στο προαναφερθέν βιβλίο του, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»- Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Εκεί ο Strauss σημειώνει, μεταξύ άλλων, τα ακόλουθα: «Ο Σμιτ σαφώς απέχει από το να προσφέρει έναν “εξαντλητικό ορισμό” του πολιτικού. Εξ αρχής αντιλαμβάνεται το ζήτημα της ουσίας του πολιτικού ως το ζήτημα του τι είναι ειδοποιό στο πολιτικό. Αυτό, βέβαια, δεν το κάνει επειδή θεωρεί το ζήτημα του γένους (εντός του οποίου πρέπει να οριστεί η ειδοποιός διαφορά του πολιτικού) ως ήδη λυμένο ή και ως ανυπόστατο, αλλά ακριβώς επειδή υποψιάζεται βαθιά την προφανή απάντηση που δίνεται σήμερα στο ζήτημα: ανοίγει ένα μονοπάτι για μιαν αρχική απάντηση στο ζήτημα του γένους, χρησιμοποιώντας το φαινόμενο του πολιτικού για να ωθήσει την πιο προφανή απάντηση στο

παράλογο. Αυτό που εξακολουθεί ακόμη σήμερα, παρά τις προκλήσεις, ν' αποτελεί την πιο προφανή, αυθεντικά φιλελεύθερη απάντηση στο ζήτημα του γένους εντός του οποίου πρέπει να οριστεί η ιδιομορφία του πολιτικού, και, επιπλέον, του κράτους, είναι η "κουλτούρα", δηλαδή το σύνολο της "ανθρώπινης σκέψης και πράξης" που διαιρείται σε "διάφορες σχετικά ανεξάρτητες σφαίρες", σε "περιοχές κουλτούρας" (Νάτορπ). Ο Σμιτ θα παρέμενε μέσα στον ορίζοντα αυτής της απάντησης εάν, όπως φαίνεται αρχικά, έλεγε: όπως ακριβώς "στη σφαίρα της ηθικής οι τελικές διακρίσεις είναι το καλό και το κακό, στην αισθητική σφαίρα το ωραίο και το άσχημο, στην οικονομική το ωφέλιμο και το επιζήμιο", έτσι η "ειδικά πολιτική διάκριση ... είναι ανάμεσα στον φίλο και τον εχθρό". Ωστόσο αυτή η ταξινόμηση του πολιτικού σε κοντινή, και ισοδύναμη, θέση με τα άλλα "πεδία της κουλτούρας" απορρίπτεται ρητά: η διάκριση μεταξύ φίλου και εχθρού "*δεν είναι ισοδύναμη και ανάλογη ... με τις άλλες διακρίσεις*". το πολιτικό δεν περιγράφει "ένα νέο δικό του πεδίο". Αυτό που λέγεται είναι ότι η κατανόηση του πολιτικού συνεπάγεται μια θεμελιώδη κριτική της κρατούσας έννοιας της κουλτούρας». ¹⁷

Από τις παραπάνω παρατηρήσεις του Κονδύλη και του Strauss συνάγεται ότι απαιτούνται λεπτοφυή εννοιολογικά εργαλεία, προκειμένου να συζητηθούν επαρκώς, δηλαδή εις βάθος, βιβλία όπως *Η έννοια του πολιτικού* και το *Ισχύς και Απόφαση*. Η πρώτη, πάντως, και μάλλον προφανής, διαπίστωση είναι ότι ο Κονδύλης κάθε άλλο παρά συντάσσεται με τον Schmitt όσον αφορά τον ορισμό του πολιτικού στη βάση της διάκρισης μεταξύ φίλου και εχθρού.

III. Η πρώιμη συγκρότηση της κοσμοαντίληψης του Παναγιώτη Κονδύλη

Με το προηγούμενο συμπέρασμα κατά νου, έρχομαι να παρατηρήσω ότι διάφοροι μελετητές του έργου του Παναγιώτη Κονδύλη στην Ελλάδα διέγνωναν, μάλλον λίγο βιαστικά, την επιρροή της σκέψης του Carl Schmitt πάνω σε εκείνη του Παναγιώτη Κονδύλη. ¹⁸ Οι λόγοι, θαρρώ, είναι κυρίως δύο.

Πρώτον, υπάρχει στην Ελλάδα μια παραμέληση της μελέτης του ευρωπαϊκού –κυρίως του γερμανικού– συντηρητισμού, ως πολιτικού και ιδεολογικού ρεύματος που επηρέασε, παραδείγματος χάρη, μεταξύ άλλων, ουσιωδώς την ανάπτυξη της θεωρίας των διεθνών σχέσεων στην Αμερική (μέσω, πρωτευόντως, του έργου του Hans Morgenthau, του θεμελιωτή του εν λόγω κλάδου σε αυτή τη χώρα).¹⁹ Αντιμετωπίζεται, δηλαδή, η σκέψη του Κονδύλη –ο οποίος, σημειωτέον, ενδιαφερόταν για τη διεθνή πολιτική– κάπως μεμονωμένα, αντί να εξεταστεί στο πλαίσιο αυτού του ευρύτερου και βαθύρριζου ρεύματος ιδεών, προκειμένου να αναδειχθούν τόσο οι συμφωνίες του όσο και οι πολλές διαφωνίες του με τον πολιτικό συντηρητισμό.²⁰ Ας σημειωθεί ότι μέρος της ευρωπαϊκής γραμματείας από την οποία δέχθηκε επιρροές η σκέψη του Κονδύλη εντοπίζεται και σε ορισμένες –όχι σε όλες– τις μεταφραστικές επιλογές που έκανε στις δύο σειρές που ο ίδιος διηύθυνε, για τις εκδόσεις «Γνώση» και «Νεφέλη», αντιστοίχως.²¹

Δεύτερον, δεν έχει δοθεί η δέουσα προσοχή σε σημαντικά κείμενα τα οποία δημοσιεύθηκαν κατά κύριο λόγο στο περιοδικό, *Σημειώσεις*, και προέρχονται από διανοούμενους οι οποίοι γνώρισαν τον Παναγιώτη Κονδύλη –και ορισμένοι συνδέθηκαν και φιλικά μαζί του– κατά την πρώιμη νεότητά του, προτού δηλαδή αυτός μεταβεί στη Γερμανία για τις μεταπτυχιακές του σπουδές.

Από τους δύο αυτούς λόγους, στο πλαίσιο της παρούσας μελέτης θα ασχοληθώ αποκλειστικώς με τον δεύτερο.²² Και τούτο διότι αξίζει να τονιστεί πως ο Παναγιώτης Κονδύλης, όταν έφυγε για πρώτη φορά για τη Γερμανία, είχε ήδη συγκροτήσει από την Ελλάδα τις βασικές αρχές και τον «κορμό» της κοσμοαντίληψής του. Τούτο αρχίζει να το διαγιγνώσκει κανείς διαβάζοντας, παραδείγματος χάρη, την εισαγωγή του στον Μακιαβέλλι, έργα του οποίου ο Κονδύλης επέλεξε και μετέφρασε στα ελληνικά, για λογαριασμό των εκδόσεων «Κάλβος».²³ Εντοπίζει εκεί ο προσεκτικός αναγνώστης τις βασικές ανθρωπολογικές παραδοχές του Κονδύλη, τις οποίες συναντάμε και στις μεταγενέστερες μελέτες του.

Το πιστεύει αυτό και ο Γιώργος Χατζόπουλος, που υπήρξε ο δημιουργός και η ψυχή των εκδόσεων «Κάλβος».²⁴ Θυμάται τη γεμάτη ενθουσιασμό, γραμμή προς γραμμή, συζήτηση των έργων του Μακιαβέλλι που έκανε ο Κονδύλης με τον ίδιο και άλλους κοινούς φίλους αυτών των

εκδόσεων, στα γραφεία τους, ενώ, επιπροσθέτως, θεωρεί ότι ο Θουκυδίδης είναι ο στοχαστής που επηρέασε περισσότερο από οποιονδήποτε άλλον τον νεαρό τότε Κονδύλη. Ο Χατζόπουλος ισχυρίζεται ότι ο Κονδύλης διάβαζε τον Μακιαβέλλι αντιπαραβάλλοντάς τον με τον Θουκυδίδη. Αυτή η παρατήρηση του Χατζόπουλου έρχεται να μου θυμίσει την επιθυμία του Κονδύλη, την οποία ο ίδιος μου είχε εκμυστηρευθεί, να συγγράψει, μετά την ολοκλήρωση του τρίτομου έργου της Κοινωνικής Οντολογίας του, μια μελέτη πάνω στην αγγλική μετάφραση του Θουκυδίδη από τον Χομπς, προκειμένου να αναδείξει τις βαθύτατες πνευματικές οφειλές του σπουδαίου Άγγλου πολιτικού στοχαστή στον μεγάλο Έλληνα ιστορικό.

IV. Η περίπτωση του Αντώνη Λαυραντώνη

Την πολιτική σκέψη του Κονδύλη, όμως, διαμόρφωσε κατά αποφασιστικό τρόπο και ένα, άγνωστο στο ευρύτερο κοινό, αιρετικό πνεύμα της Αριστεράς, ο Αντώνης Λαυραντώνης. Την πνευματική σχέση του Αντώνη Λαυραντώνη με τον Παναγιώτη Κονδύλη την έχει περιγράψει ο Μάριος Μαρκίδης στα κείμενά του, «Μετά τους επικήδειους»²⁵ και «Ο Κονδύλης κι εμείς: οι δρόμοι που πήραμε»,²⁶ αλλά και ο ίδιος ο Λαυραντώνης στο γραπτό του, «Τα διαμορφωτικά χρόνια του Π. Κονδύλη»,²⁷ που όλα τους, ας υπογραμμιστεί, έχουν δημοσιευθεί στο περιοδικό, *Σημειώσεις*.

Τούτο δεν είναι τυχαίο, διότι ο Μαρκίδης ήταν, από τον κύκλο των *Σημειώσεων*, εκείνος που διατηρούσε τη στενότερη φιλική αλλά και πνευματική σχέση με τον Λαυραντώνη. Έχει, μάλιστα, τη σημασία της η ακόλουθη αφιέρωση που του έκανε ο Μαρκίδης, πάνω σε μια απλή σελίδα χαρτιού, η οποία βρίσκεται στο αρχείο του Λαυραντώνη: «Πάντα γέλω, και πάντα κόνις και πάντα το μηδέν, πάντα γαρ εξ αλόγων εστί τα γινόμενα». Σε αυτή τη φράση της *Παλατινής Ανθολογίας* περιγράφεται επιτυχώς το μηδενιστικό, νιτσεϊκό πνεύμα του Λαυραντώνη.

Το πιο σημαντικό, όμως, είναι ότι ο Μαρκίδης υπήρξε ο άνθρωπος που πρωτογνώρισε τον πρωτοετή φοιτητή, Παναγιώτη Κονδύλη, στον

Αντώνη Λαυραντώνη, κατά τη διάρκεια του ακαδημαϊκού έτους 1962-63. Εκείνη την εποχή ο Κονδύλης βρισκόταν σε μια περίοδο αναζήτησεων, διότι, παρότι ανήκε στον κύκλο της Πανσπουδαστικής, είχε αρχίσει ν' αμφισβητεί τις παραδοσιακές θέσεις και αντιλήψεις της Αριστεράς, και να τείνει ευήκοον ους σε απόψεις με έντονη την κριτική διάσταση απέναντι σε κάθε είδους «ορθοδοξία». Και ο Λαυραντώνης αποτελούσε ένα από τα πιο «αιρετικά» και «μοναχικά» μυαλά της Αριστεράς, τότε.

Για την ιστορία, αξίζει να σημειωθεί ότι ο Λαυραντώνης είχε διατελέσει, κατά τη νεότητά του, μέλος της ομάδας του Άγι Στίνα, στην οποία ανήκε και ο Κορνήλιος Καστοριάδης. Ο ίδιος και κάποιοι φίλοι του, προεξάρχοντος του Σταμάτη Στανίτσα, οι οποίοι παλαιότερα ανήκαν σε ολιγάριθμη ομάδα «σπαρτακιστών» (με άλλα λόγια, αναρχιζόντων λουξεμπουργικών), ουδέποτε γοητεύθηκαν από τον Καστοριάδη, ο οποίος όμως είχε κερδίσει τον ανυπόκριτο θαυμασμό του Στίνα. Αναφέρει, μάλιστα, ο Λαυραντώνης μερικά από τα σημεία στα οποία διαφωνούσε με τις πολιτικο-θεωρητικές αναλύσεις του Καστοριάδη – ο οποίος τότε βρισκόταν ακόμη εντός του «μαρξιστικού παραδείγματος»– αλλά και τις δικές του, γενικότερες κοσμοθεωρητικές απόψεις, σε αποσπασματική πάντα μορφή διατυπωμένες, στο προαναφερθέν κείμενό του, «Τα διαμορφωτικά χρόνια του Π. Κονδύλη».

Εάν θέλει κανείς να διαπιστώσει τη σημαντική επιρροή που άσκησε στη διαμόρφωση των πολιτικών απόψεων του Κονδύλη η σκέψη του Λαυραντώνη, οφείλει να συμβουλευτεί τη μελέτη του, «Οι επαναστατικές ιδεολογίες και ο μαρξισμός»²⁸ –δακτυλογραφημένο κείμενο του 1964, το οποίο ο Κονδύλης συνέταξε όταν ήταν μόλις είκοσι χρονών– εν συνδυασμό με το κείμενο του Λαυραντώνη, «Η επαναστατική ιδεολογία και η περιπέτειά της».²⁹ Άλλωστε, ο Κονδύλης στο προαναφερθέν μελέτημά του παραπέμπει ρητά στο εν λόγω δημοσίευμα του Λαυραντώνη.

Στο δυσεύρετο αυτό κείμενο, του οποίου ο αρχικός και περισσότερο ανταποκρινόμενος στο περιεχόμενό του τίτλος ήταν «Η “επαναστατική ιδεολογία” και οι μεταμορφώσεις της», ο συντάκτης του, αφού ορίσει ως «επαναστατική ιδεολογία» εκείνη που «θέτει ως σκοπό και υπαγορεύει μια κοινωνική δράση ικανή να οδηγήσει στην καθολική κοινωνική απελευθέρωση», επιχειρηματολογεί υπέρ της άποψης ότι επαναστατική

ιδεολογία, της οποίας η αντικειμενική λειτουργία να εκπληρώνει έναν ρόλο σύμφωνα με την έννοια αυτή, ούτε υπήρξε, ούτε μπορεί να υπάρξει.

Και τούτο διότι, όταν το ουσιαστικό αίτημα του «εν εξεγέρσει» ανθρώπου για την καθολική του απελευθέρωση «προσκρούει στο ανυπέρβλητο τείχος των ανεπαρκών αντικειμενικών όρων και αποσυνδέεται από την ιστορική προσπάθεια, την κοινωνική πράξη, περνάει σε μιαν άλλη περιοχή, ιδεοποιείται, γίνεται “ιδεολογία”». Σύμφωνα, πάντα, με τον Λαυραντώνη, «η διαδικασία αυτή παίρνει διάφορες μορφές και τελικά απολήγει σε δύο βασικούς τύπους: ή το πρωταρχικό αίτημα διασώζεται “αυτούσιο” στην συνείδηση στενών “αιρεσιακών ομάδων” ή ενσωματώνεται (αφού υποστεί την αναγκαία “επεξεργασία”) στην ιδεολογία της κυρίαρχης τάξης. Την οποία οι ιστορικές συνθήκες και η πορεία της πάλης φέρνουν επικεφαλής της νέας κοινωνικής αποκρυστάλλωσης, και τότε γίνεται στοιχείο απαραίτητο της λειτουργίας, εξισορροπήσεως και αναπτύξεως του κοινωνικού της συστήματος».

Το συμπέρασμα είναι ότι «επαναστατική είναι μόνον η ιστορική δράση των εκμεταλλευομένων και καταπιεζομένων μαζών, όταν σπάει τους φραγμούς και τα πλαίσια (του εκάστοτε κρατούντος) κοινωνικού συστήματος, ενώ η “επαναστατική ιδεολογία” είναι επιφαινόμενο της ήττας, της υποχώρησης και της προσαρμογής». Για τον Λαυραντώνη, λοιπόν, «η καθολική ανθρώπινη απελευθέρωση, αν ποτέ έρθει η ώρα της, θα σημαίνει και το τέλος της κοινωνικής ανάγκης για ιδεολογικά αντισταθμίσματα και μαζί το τέλος όλων των ιδεολογιών».

Την «ευστοχία», λοιπόν, αυτών των απόψεων του Λαυραντώνη αναγνωρίζει ο Κονδύλης, όταν στο προαναφερθέν νεανικό του κείμενο, «Οι επαναστατικές ιδεολογίες και ο μαρξισμός», γράφει:

«Οι ιστορικές συνθήκες που μέσα τους δρουν, επιφαινόμενα και συνάμα δυνάμεις ιστορικές, οι ιδέες, καθορίζουν την λειτουργία τους· καθορίζουν επίσης πώς και σε ποιο βαθμό θα τροποποιηθούν οι ιδέες, έτσι που να ανταποκρίνονται καλύτερα στη λειτουργία τους. Ορόσημο στην διαδικασία της τροποποίησης αποτελεί η στιγμή εκείνη, όπου το κίνημα, το συνοδευόμενο από τις α΄ ή β΄ επαναστατικές ιδέες, εκπληρώνει τον προορισμό του μέσα στα πλαίσια των ιστορικών δυνατοτήτων και καθιερώνει μια νέα κοινωνική τάξη, οπότε και οι ιδέες συστηματοποιούνται στο σχήμα μιας επίσημης ιδεολογίας, ενώ στην κοινωνική

πράξη εισχωρούν μονάχα τα στοιχεία προόδου εκείνα που επιδέχεται το δοσμένο στάδιο ανάπτυξης της κοινωνίας».

Η συνάφεια των αντιλήψεων του νεαρού τότε Κονδύλη με εκείνες του Λαυραντώνη, ο τρόπος με τον οποίο ο πρώτος «κτίζει» πάνω στις θέσεις που διατυπώνει ο δεύτερος στο συγκεκριμένο άρθρο, μας δίνει ένα μικρό δείγμα μιας ιδιαίτερης πνευματικής σχέσης, που αναπτύχθηκε ανάμεσα στα δύο τόσο ριζοσπαστικά αυτά πνεύματα. Η σχέση στηριζόταν σε μια κοινή αντίληψη των ανθρωπίνων πραγμάτων και, κατ' επέκταση, των ιδεολογιών ως ανθρωπίνων κατασκευών. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Μάριος Μαρκίδης, το ότι ο Κονδύλης αργότερα θα πει, «Αρκούμαι στην περιγραφή των συνειδήσεων», είναι κληρονομιά του συγχρωτισμού του κυρίως με τον Αντώνη Λαυραντώνη.³⁰ Ο Παναγιώτης Κονδύλης ήταν, κατά δήλωσή του, «ένας παρατηρητής των ανθρωπίνων πραγμάτων, ένας αναλυτής της ανθρωπίνης συμπεριφοράς μέσα σε συγκεκριμένες καταστάσεις».³¹ Και ο Λαυραντώνης ακριβώς αυτό επιχειρεί να κάνει σε όλη του τη ζωή.

Η συνάφεια, όμως, των απόψεών τους εντοπίζεται και με την προσεκτική μελέτη του προλόγου που έγραψε ο Κονδύλης για την ελληνική έκδοση του βιβλίου του James Burnham, *Η Επανάσταση των Διευθυντών* (όπως αποδόθηκε, παρά την αντίρρηση του Λαυραντώνη, ο αγγλικός τίτλος, *The Managerial Revolution*).³² Το εν λόγω βιβλίο το συνέστησε στον Κονδύλη ο Λαυραντώνης. Ο πρώτος ενθουσιάστηκε τόσο πολύ, που του μετέφραζε ολόκληρα κεφάλαια, προκειμένου να μπορούν να τα συζητούν, όταν συναντώνται. Στο τέλος, προέκυψε η έκδοση του βιβλίου από τον «Κάλβο». Πέραν του γεγονότος ότι η προβληματική που αναπτύσσει ο Burnham για τη φύση του σοβιετικού καθεστώτος είναι ανάλογη με τις συζητήσεις και αναζητήσεις που αναπτύσσονταν ήδη από την περίοδο της Κατοχής στο πλαίσιο της επαναστατικής ομάδας (τροτσκιστικών, όπως ήδη αναφέρθηκε, αρχικώς αποκλίσεων) του Άγι Στίνα –στην οποία, μεταξύ πολλών άλλων, μετείχαν και οι Δημ. Βουρ-σούκης, Κ. Καστοριάδης, Στ. Στανίτσας, Ι. Ταμτάκος και από τους νεότερους οι Χρ. Τσακαλογιάννης και Α. Λαυραντώνης– ο Κονδύλης εμφανίζεται να διαλέγεται στον πρόλογο του βιβλίου του Burnham με τον Λαυραντώνη και για θέματα που αφορούν στη φύση του ανθρώπου και την κοινωνική λειτουργία της ιδεολογίας.

Όμως, η επαφή του Κονδύλη με τις *Σημειώσεις* γίνεται κυρίως, αλλά όχι αποκλειστικώς, μέσω του Μαρκίδη και του Λαυραντώνη. Στο βιβλίο, *Παλιά και νέα θεότητα – Μια συζήτηση για την ιδεολογία ανάμεσα στον Παναγιώτη Κονδύλη και στο περιοδικό Σημειώσεις*,³³ που εκδόθηκε μετά τον θάνατό του και περιέχει κείμενα που είχαν δημοσιευθεί παλαιότερα σε αυτό το περιοδικό, και αφορούν μια ζωνρή αντιπαράθεση γύρω από το ζήτημα της ιδεολογίας μεταξύ του Γεράσιμου Λυκιαρδόπουλου (σημαντικού, σεμνού και ανένταχτου, διανοούμενου της Αριστεράς και ποιητή) και του Παναγιώτη Κονδύλη, αποτυπώνονται πλήρως οι βασικές κοσμοθεωρητικές αντιλήψεις του πρώιμου Κονδύλη. Αυτές μένουν अपαράλλακτες και στον ύστερο Κονδύλη, τον «Κονδύλη της Γερμανίας». Διότι, πράγματι, ο προσεκτικός μελετητής των μεταγενέστερων βιβλίων του Κονδύλη, ακόμη και των πιο θεωρητικών εξ αυτών, όπως της διδακτορικής του διατριβής, *Die Entstehung der Dialektik: Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*,³⁴ διαπιστώνει, όχι αναγκαστικά χωρίς έκπληξη, ότι οι βασικές κοσμοθεωρητικές αντιλήψεις του Κονδύλη παραμένουν οι ίδιες με αυτές που εμφανίζονται στα δύο κείμενά του, «Η παλιά και η νέα θεότητα» και «Οι φωτεινές και οι σκιερές πλευρές των οραμάτων», που περιέχονται στον προαναφερθέντα τόμο. Να, λοιπόν, γιατί ο Παναγιώτης Κονδύλης, επιθυμούσε να μεταφράσει και να εκδώσει τα εν λόγω κείμενα στα γερμανικά, συνοδευόμενα από νέο δικό του πρόλογο, παρά την πάροδο τόσων ετών από τότε που πρωτοείδαν το φως της δημοσιότητας στη γλώσσα μας. Κάτι που, δυστυχώς, δεν πρόλαβε να πραγματοποιήσει.

V. Η άγνωστη, αδημοσίευτη επιστολή του Κονδύλη στον Λαυραντώνη από τη Γερμανία

Ο Λαυραντώνης, από την άλλη, δεν είχε ποτέ ακούσει τα ονόματα Γερμανών αλλά και άλλων κορυφαίων Ευρωπαίων διανοητών, με τα έργα των οποίων έρχεται σε επαφή ο Κονδύλης, όταν αρχικά σπουδάζει και αργότερα συνεχίζει την έρευνά του, ως ιδιώτης, στη Γερμανία. Τούτο δεν οφείλεται μόνο στο ότι ο Κονδύλης μπορούσε να «επισκέπτεται» τις ιδέες σε «τέσσερις ζωντανές και δύο νεκρές γλώσσες», σύμφωνα με τον Γιώργο

Χατζόπουλο, ενώ ο Λαυραντώνης ομιλεί και διαβάζει μόνο την ελληνική. Οφείλεται, επίσης, και στο ότι ο Κονδύλης μοίρασε τη ζωή του ανάμεσα στη συγγραφή και την ανάγνωση, απολαμβάνοντας, κατά δήλωσή του, τη δεύτερη περισσότερο από την πρώτη,³⁵ ενώ ο Λαυραντώνης διαβάζει, ακόμη και σήμερα, με πάθος, κυρίως εφημερίδες, κρατάει αρχείο δημοσιευμάτων και επιδιώκει να συζητεί τις σημειώσεις του πάνω σε αυτό το υλικό με όποιους επιθυμούν να ακούσουν τις συνήθως «αιρετικές» του απόψεις.

Αυτό που ο Κονδύλης αναγνωρίζει στον Λαυραντώνη είναι η ικανότητά του να σκέπτεται αυτόνομα και να συλλαμβάνει απευθείας, δηλαδή δίχως διανοητικές «λοξοδρομήσεις», το καίριο, το ουσιώδες. Σε μια τετρασέλιδη, δημοσίευτη επιστολή του, που έχει μορφή μικρού φιλοσοφικού δοκιμίου, με ημερομηνία 24.05.1979,³⁶ ο Κονδύλης αναγνωρίζει ρητά στον Λαυραντώνη αυτή την αρετή, όταν του γράφει:

Μου έκανε πάντα εντύπωση η σπάνια ικανότητα που έχεις, από μηδαμινές αφορμές και τυχαία ερεθίσματα να φτάνεις σε πολύ σημαντικά συμπεράσματα με τη βοήθεια μιας συνεπούς λογικής σκέψης (σε αντίθεση με τη μεγάλη πλειοψηφία όσων από επάγγελμα «φιλοσοφούν»). Αναφέρομαι στα όσα μου έγραψες την τελευταία φορά σχετικά με τον Αϊνστάιν και με τον τρόπο που η επιστημονική αιτιοκρατία υποκαθιστά (ή συνεχίζει) την θεολογική τελεολογία. Δεν είναι ασφαλώς τυχαίο ότι ο Αϊνστάιν, αντικρούοντας τους εισηγητές της αρχής της απροσδιοριστίας, είπε ότι «Ο Θεός δεν παίζει ζάρια». Βεβαίως, δεν εννοούσε τον γνωστό Θεό, με τα μακριά γένεια, ωστόσο η έκφραση είναι χαρακτηριστική όχι μόνο για τους μηχανισμούς της σκέψης του, παρά για μια ολόκληρη παράδοση της δυτικής σκέψης, η οποία αποδεικνύει ότι η συνοδοιπορία (επιστημονικής) αιτιοκρατίας και (θεολογικής) τελεολογίας δεν είναι απλώς λογική δυνατότητα, παρά και ιστορική πραγματικότητα. Ακριβώς τις μέρες που πήρα το γράμμα σου επεξεργάζομαι ένα κεφάλαιο του βιβλίου μου για τον Διαφωτισμό, που αφορά τη γένεση του νεότερου υλισμού σε συνδυασμό με την ραγδαία ανάπτυξη της βιολογίας στον 18ο αιώνα. Ένα από τα θεμελιώδη επιχειρήματα των συνεπών αντιπάλων της θεολογικής αντίληψης (του Λαμετρί π.χ.) ήταν ακόμα τότε (προτού δηλαδή η υλιστική αντίληψη γίνει με τη

σειρά της απόλυτης –δηλ. μεταφυσικά θεμελιωμένη– αιτιοκρατία) ότι η φύση κάνει απρόβλεπτα πηδήματα και ο ρόλος του τυχαίου είναι συχνά καθοριστικός. Σαν παράδειγμα γι' αυτό χρησίμευαν τα εκτρώματα και τα τέρατα, τα οποία για τον λόγο αυτό έγιναν και πολύ...δημοφιλή τότε. Την πολεμική αιχμή των αντιλήψεων αυτών θα την καταλάβεις, αν σκεφθείς με πόση ευκολία οι πιο έξυπνοι και μοντέρνοι θεολόγοι αγκάλιασαν ακόμα τότε τα μηχανιστικά συστήματα, παρουσιάζοντας την απρόσκοπτη λειτουργία τους ως απόδειξη της τελειότητας με την οποία εργάζεται η Θεία Πρόνοια (είναι χαρακτηριστικό ότι στην πιο προχωρημένη ιδεολογικά χριστιανική απολογητική του 18ου αιώνα, η αναφορά στα θαύματα ως σημείο θείας παντοδυναμίας γίνεται όλο και πιο αραιή ή δευτερεύουσα). Ακόμη προτούτερα οι θεμελιωτές της σύγχρονης μηχανιστικής κοσμοαντίληψης, δηλ. ο Γαλιλαίος και ο Ντεκάρτ, είχαν παρουσιάσει τα συστήματά τους με το ίδιο πνεύμα περίπου: είναι ανάξιο της Θείας Σοφίας να επιτυγχάνει τους σκοπούς της παρεμβαίνοντας κάθε τόσο στις φυσικές διαδικασίες, σαν να μην μπορεί από την αρχή να τις βάλει να δουλέψουν σωστά. Η Πρόνοια δεν χρειάζεται θαύματα, παρά πετυχαίνει ό,τι θέλει με τη λειτουργία των ίδιων των φυσικών νόμων.

Ο Κονδύλης συνεχίζει με την παράθεση ενός ακόμη παραδείγματος για την ύπαρξη παραλληλότητας μεταξύ (επιστημονικής) αιτιοκρατίας και (θεολογικής) τελεολογίας, προκειμένου κατόπιν να παραθέσει στον Λαυραντώνη τις ακόλουθες σκέψεις, που είναι κεντρικές στον φιλοσοφικό του στοχασμό και τις αναπτύσσει, ασφαλώς πιο οργανωμένα και συστηματικά, στο *Ισχύς και Απόφαση* αλλά και σε άλλα έργα του.

Γράφει, λοιπόν, στον Λαυραντώνη τα ακόλουθα: «Το πρόβλημα δεν είναι να διαπιστώσει κανείς –όπως δείχνει αυτή η μικρή και βιαστική ανασκόπηση– παρά να εξηγήσει, γιατί τα πράγματα είναι έτσι και γιατί είναι αναγκαία έτσι. Και η καλύτερη αφετηρία για μια τέτοια εξήγηση είναι ίσως το ερώτημα: τι προσδοκά η κοινωνία, ο κοινωνικά συγκροτημένος άνθρωπος από την κοσμοεικόνα του και πώς τη φτιάχνει, έτσι ώστε να ικανοποιεί βαθύτερες ψυχικές του ανάγκες, δηλ. ανάγκες ψυχικής –ιδεολογικής– αυτοσυντήρησης, όχι απλώς σε ατομικό, παρά και σε επίπεδο ευρείας ομάδας, ολόκληρου του ανθρώπινου γένους, εάν θέλεις;

Το ερώτημα προϋποθέτει φυσικά την αντίληψη ότι η ανθρώπινη γνώση δεν είναι συνάρτηση του αντικειμένου της (=γνωρίζουμε βαθμίδον τις «αληθινές» αιτίες των πραγμάτων), παρά ακριβώς του υποκειμένου της (=γνωρίζουμε όχι τα πράγματα, παρά φτιάχνουμε την κοσμoeικόνα που μας υποβάλλουν τα αισθητήρια μας όργανα και οι εκάστοτε κοινωνικές ανάγκες – εξ ου και η μεταβλητότητα του περιεχομένου της κοσμoeικόνας). Το αρχικό ερώτημα μπορεί λοιπόν να μεταφραστεί στο ερώτημα, ποιά είναι η ιδιοσυστασία και ο χαρακτήρας της ανθρώπινης γνώσης. Από τη γνώση, κατ' αρχάς, προσδοκά τόσο το γένος όσο και το άτομο σε πρώτη γραμμή όχι «αλήθεια» (σαν τι να είναι αυτό;!), παρά σιγουριά, ορόσημα που επιτρέπουν κατά το δυνατό ευχερέστερο προσανατολισμό, έτσι ώστε να μη χάνεται κανείς μέσα σ' ένα πλήθος ασυναρμολόγητων εντυπώσεων. Μονάχα η διαμόρφωση μιας τακτοποιημένης κοσμoeικόνας απαλλάσσει από σύγχυση και αμφιβολίες, μονάχα αυτή λυτρώνει όχι μόνο από στενά γνωστική άποψη, παρά και ηθικά-ιδεολογικά, αφού οι άνθρωποι συνηθίζουν να αντλούν τις αξίες που τους ωθούν σε δράση (ή τις οποίες επικαλούνται, όταν δρουν) από την ίδια την υφή του κόσμου, έτσι ώστε αυτές να παρουσιάζονται απόλυτα έγκυρες, δεσμευτικές για όλους κτλ. Πόσο συνυφασμένη είναι η τακτοποιημένη κοσμoeικόνα με το αίσθημα ασφάλειας θα το καταλάβεις, αν σκεφτείς με ποιο τρόπο «λύνονται» τα προβλήματα: το άγνωστο παύει να είναι άγνωστο, δηλ. πηγή ανησυχίας και ανασφάλειας, μόνο και μόνο γιατί μεταφράζεται στη γλώσσα του γνωστού, μετάφραση που κολακευόμαστε να πιστεύουμε ότι αποτελεί και γνώση της ουσίας του πράγματος (στην πραγματικότητα πρόκειται για μια νέα τακτοποίηση, ένα νέο συνδυασμό, νέο παίγνιο των νοητικών και γνωστικών μας συμβόλων)».

Από το περιεχόμενο αυτής της επιστολής, το μεγαλύτερο μέρος της οποίας μόλις παρέθεσα, γίνεται σαφές ότι ο Κονδύλης, παρά τον φόρτο της εργασίας του, έβρισκε χρόνο να ανταλλάσσει απόψεις με τον Λαυραντώνη για θέματα ουσίας, συνεχίζοντας έτσι και από την Γερμανία τον διάλογό τους. Τούτο φαίνεται εύλογο και μάλλον αναμενόμενο, καθόσον, όπως διατείνεται ο Μάριος Μαρκίδης, δεν υπάρχει επιχείρημα μέσα στο *Ισχύς και Απόφαση* «που να μην κατοικεί στον πυρήνα του ο διάλογος με τον Αντώνη Λαυραντώνη». Διότι και οι δύο καταπιάνονται με αυτό που, πολύ εύστοχα και συνάμα συνοπτικά, ο Μαρκίδης περιγρά-

φει ως «συστηματική διάβρωση των κομφορμισμών, στηριγμένη στην εμπειρική διάβρωση των κοινωνικών παραισθήσεων».³⁷

VI. Αντί συμπεράσματος

Μετά την εκτενή αυτή αναφορά στη συνάφεια της κοσμοθεωρητικής αντίληψης του Κονδύλη με την αντίστοιχη του Λαυραντώνη, παραθέτω, αντί συμπεράσματος, τα ακόλουθα λόγια του σπουδαίου Γερμανού ιστορικού, Reinhardt Koselleck, που συνιστούν μια συμπυκνωμένη περιγραφή της ψυχοπνευματικής διάστασης της προσωπικότητας του Παναγιώτη Κονδύλη:

Αλλά θα ήθελα να δείξω τούτο τουλάχιστον, ότι ο Κονδύλης δεν συνήγαγε ή παρήγαγε την βασική ανθρωπολογική του θέση από ένα αεχώριστο μόρφωμα βιολογικών, ψυχολογικών και διανοητικών εξαρτήσεων απλώς και μόνον δια της θεωρίας, αλλά ότι σ' αυτήν συνοψίζονται οι εντελώς προσωπικές του εμπειρίες. Η γνωσιοκοινωνιολογικά ερεθιστική θέση του ότι οι ταυτότητες μπορούν και μεταβάλλονται ή ότι είναι δυνατόν να αντικατασταθούν βαθμηδόν, ενώ αντίθετα η πραγματική ύπαρξη ενός ανθρώπου διατηρείται, αυτή η βιωματική και εμπειρική θέση του εδράζεται σε ένα εντελώς προσωπικό επίτευγμα, στο γεγονός ότι ο ίδιος ούτε εγκατάλειψε ούτε μετέβαλλε, πόσο μάλλον πρόδωσε ποτέ την ύπαρξή του. Η ύπαρξή του, μιλώντας προσωπικά, στην βιολογική, ψυχολογική και πνευματική της πλέξη ήταν πάντοτε συνειδητή, συνέπιπτε και ταυτιζόταν με τον εαυτό της.³⁸

Η περίπτωση του Παναγιώτη Κονδύλη συγκαταλέγεται, αναμφισβήτητα, μεταξύ των πιο σημαντικών στη μεταπολεμική ελληνική διάνοηση, τουλάχιστον ως προς την αυτοπεποίθηση και το κριτικό πνεύμα -παράγωγα ενός προσωπικού αισθήματος επάρκειας- που χαρακτηρίζουν τον τρόπο με τον οποίο ο εν λόγω στοχαστής καταπιάνεται και «αναμετράται» με τεράστιο μέρος της ευρωπαϊκής γραμματείας στους τομείς της φιλοσοφίας, της ιστορίας των ιδεών αλλά και των κοινωνικών και πολιτικών επιστημών.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Το παρόν κείμενο αποτελεί νεότερη και περαιτέρω επεξεργασμένη εκδοχή της ομότιτλης εισήγησης του συγγραφέα στο επιστημονικό συνέδριο με θέμα, «Η διαρκής επικαιρότητα της σκέψης του Παναγιώτη Κονδύλη», το οποίο διοργάνωσε ο Δήμος Αρχαίας Ολυμπίας στη μνήμη του Παναγιώτη Κονδύλη, από τις 26 έως και τις 28 Ιανουαρίου 2018. Η παρούσα εκδοχή πρωτοδημοσιεύθηκε στο περιοδικό, *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 150-152, σσ. 151-159.
2. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και Απόφαση – Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών*, Εκδόσεις Στιγμή, Αθήνα 1991.
3. Από την πλούσια σχετική βιβλιογραφία περιορίζομαι να αναφέρω μόνο τον τόμο, *Παναγιώτης Κονδύλης για την «Κοινωνική Οντολογία»* (Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων – Τομέας Φιλοσοφίας), Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2001, στον οποίο περιέχονται εξόχως ενδιαφέροντα κείμενα του Στέλιου Βιρβιδάκη, της Σταυρούλας Τσινόρεμα, του Γιώργου Φαράκλα, του Παναγιώτη Νούτσου και της Γεωργίας Αποστολοπούλου. Σε αυτά η κριτική στην κοινωνική οντολογία του Κονδύλη δεν περιορίζεται στην ανίχνευση μόνο ομοιοτήτων ανάμεσα στον Schmitt και τον Κονδύλη αλλά είναι πολύ ευρύτερη.
4. Καρλ Σμιτ, *Η έννοια του πολιτικού*, μετάφραση & εισαγωγή: Αλίκη Λαβράνου, επιμέλεια: Γιώργος Σταμάτης, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 1988.
5. Θάνος Σαμαρτζής, «Η έννοια της απόφασης και η γέννηση του πνεύματος στη φιλοσοφία του Παναγιώτη Κονδύλη – Εισαγωγικές παρατηρήσεις στο *Ισχύς και Απόφαση*», *Νέα Εστία*, τ. 164, τχ. 1813 (Ιούλιος-Αύγουστος 2008), σσ. 38-48.
6. *Ο.π.*, σ. 41.
7. *Ο.π.*, σ. 40.
8. *Ο.π.*, σ. 41.
9. Το προαναφερθέν κείμενο του Θάνου Σαμαρτζή, «Η έννοια της απόφασης και η γέννηση του πνεύματος στη φιλοσοφία του Παναγιώτη Κονδύλη – Εισαγωγικές παρατηρήσεις στο *Ισχύς και Απόφαση*», *ό.π.*, καθώς και το παλαιότερο, του αείμνηστου Μανόλη Λαμπρίδη, με τίτλο «Το θέμα των 'ιδεολογιών' στο έργο του Π. Κονδύλη», στο περιοδικό *Σημειώσεις* τχ. 53 (Ιούλιος 2000), σσ. 9-24), συνιστούν εξαιρετικές εισαγωγές στο *Ισχύς και Απόφαση*.
10. Ζαν-Πωλ Σαρτρ (2020), *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, μετάφραση: Αντώνης Χατζημυΐσης, Αθήνα: Δώμα – Βιβλία στην Αθήνα.
11. Αυτή την επισήμανση την οφείλω στον Θάνο Σαμαρτζή.
12. Mark Lilla, *Η σαγήνη των Συρακουσών – Διανοούμενοι στην πολιτική*, μετά-

- φραση: Χρυσούλα Μεντζαλίρα, επιμέλεια: Μανώλης Βασιλάκης, The Athens Review of Books, Αθήνα 2014, σσ. 115-129.
13. Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»-Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Dritte Auflage, J.B. Metzler, Stuttgart 2013. Η αγγλική έκδοση του βιβλίου είναι η ακόλουθη: Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss – The hidden dialogue*, translated by J. Harvey Lomax, Foreword by Joseph Cropsey, Chicago University Press, Chicago 1995.
 14. Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts – Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Vierte Auflage, J.B. Metzler, Stuttgart 2012. Η αγγλική έκδοση του βιβλίου είναι η ακόλουθη: Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt – Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, expanded edition, translated by Marcus Brainard, new essays translated by Robert Berman, Chicago University Press, Chicago 2011.
 15. Carl Schmitt, *Πολιτική Θεολογία – Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μετάφραση – σημειώσεις – επιλεγόμενα: Παναγιώτης Κονδύλης, Λεβιάθαν, Αθήνα 1994. Σύμφωνα με τον ίδιο τον Κονδύλη, στα «Επιλεγόμενα» δείχνει «τις ανεπάρκειες των αντιλήψεων του Schmitt και σε μια σειρά άλλων προβλημάτων: στο πρόβλημα της κυριαρχίας και της έκτακτης ανάγκης, στο πρόβλημα των γνωστικών ορίων της νομικής επιστήμης ή στο πρόβλημα του πολιτικού ρομαντισμού» – βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Το Αόρατο Χρονολόγιο της Σκέψης – Απαντήσεις σε 28 ερωτήματα*, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1998, σ. 110.
 16. Παναγιώτης Κονδύλης, *Το Αόρατο Χρονολόγιο της Σκέψης – Απαντήσεις σε 28 ερωτήματα*, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1998, σσ. 104-105.
 17. Leo Strauss, «Σημειώσεις για τον Καρλ Σμιτ – Η έννοια του πολιτικού», στο Leo Strauss, Benjamin Arditi, Christian J. Emden, *Τα όρια του φιλελευθερισμού – Από τον Καρλ Σμιτ στη Χάννα Άρεντ*, μετάφραση: Γιώργος Μερτίκας και Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 2014, σσ. 16-17. Η μετάφραση έγινε από την αγγλική έκδοση: Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss – The hidden dialogue*, ό.π.
 18. Βλ. Γιώργος Α. Ευαγγελόπουλος, «Μελαγχολία και Πολεμική και η υποδοχή του έργου του Π. Κονδύλη στην Ελλάδα», *Νέα Κοινωνιολογία*, τχ. 39 (2004), σσ. 43-64, καθώς και Κώστας Κουτσογιάννης, «Η υποδοχή του έργου του Π. Κονδύλη στην Ελλάδα», *Νέα Εστία*, τ. 164, τχ. 1813 (2008), σσ. 76-83.
 19. Βλ. Γιώργος Α. Ευαγγελόπουλος, «Η διεθνολογική σκέψη του Παναγιώτη Κονδύλη», στο Γιώργος Α. Ευαγγελόπουλος, Βασίλης Α. Μπογιατζής, Παναγιώτης

- Νούτσος & Μιχάλης Παπανικολάου, *Παναγιώτης Κονδύλης – Ένας στοχαστής ενάντια στις βεβαιότητες*, Εκδόσεις Ευρασία, Αθήνα 2016, σσ. 61-82.
20. Όμως, μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, πρωτότυπη μελέτη που κινείται προς την αντίθετη –και ορθή κατά τη γνώμη του γράφοντος– κατεύθυνση είναι η ακόλουθη: Δημήτρης Καραλής και Αναστάσιος Πεχλιβανίδης, «Ο Παναγιώτης Κονδύλης ως κριτικός του συντηρητισμού και του νεοσυντηρητισμού», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τ. 44, τχ. 1 (Ιανουάριος 2018), σσ. 76-98.
21. Βλ. Γιώργος Ν. Μερτίκας, «Στα ίχνη της μεταφραστικής και εκδοτικής δραστηριότητας του Π. Κονδύλη», *Σημειώσεις*, τχ. 53 (Ιούλιος 2000), σσ. 39-50.
22. Ο πρώτος λόγος αποτελεί το αντικείμενο της ακόλουθης μελέτης μου: *Πολιτική Φιλοσοφία και Διεθνείς Σχέσεις: Παναγιώτης Κονδύλης και Αλέξανδρος Κοζέφ*, Ευρασία, Αθήνα 2019.
23. Nicolò Machiavelli, *Έργα*, 2 τόμ., εισαγωγή – επιλογή – μετάφραση: Τάκης Κονδύλης, Εκδόσεις Κάλβος, Αθήνα 1984.
24. Πρόκειται για προσωπική μαρτυρία, στηριγμένη σε προφορική συζήτηση του Γιώργου Χατζόπουλου με τον γράφοντα.
25. Μάριος Μαρκίδης, «Μετά τους επικήδειους», *Σημειώσεις*, τχ. 50 (1998), σσ. 65-78.
26. Μάριος Μαρκίδης, «Ο Κονδύλης κι εμείς: οι δρόμοι που πήραμε», *Σημειώσεις*, τχ. 53 (2000), σσ. 25-38.
27. Αντώνης Λαυραντώνης, «Τα διαμορφωτικά χρόνια του Π. Κονδύλη», *Σημειώσεις*, τχ. 54 (2000), σσ. 21-38.
28. Παναγιώτης Κονδύλης, «Οι επαναστατικές ιδεολογίες και ο μαρξισμός», στο *Μελαγχολία και Πολεμική – Δοκίμια και Μελετήματα*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 200, σσ. 201-214.
29. Αντώνης Λαυραντώνης, «Η επαναστατική ιδεολογία και οι περιπέτειές της», *Μαρτυρίες*, τχ. 10 (1964), σσ. 4-9.
30. Μάριος Μαρκίδης, «Ο Κονδύλης κι εμείς: οι δρόμοι που πήραμε», *ό.π.*, σ. 28.
31. Παναγιώτης Κονδύλης, *Το Αόρατο Χρονολόγιο της Σκέψης – Απαντώντας σε 28 ερωτήματα*, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 199, σσ. 9-10.
32. James Burnham, *Η Επανάσταση των Διευθυντών*, μετάφραση – πρόλογος: Τάκης Κονδύλης, Εκδόσεις Κάλβος, Αθήνα 1970.
33. Παναγιώτης Κονδύλης κ.ά., *Παλιά και νέα θεότητα – Μια συζήτηση για την ιδεολογία ανάμεσα στον Παναγιώτη Κονδύλη και στο περιοδικό Σημειώσεις*, Εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα 2003.
34. Panajotis Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik: Eine Analyse der geistigen*

Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Klett-Cotta, Stuttgart 1979. Το βιβλίο στηρίχθηκε στη διδακτορική διατριβή του Παναγιώτη Κονδύλη ενώ ετοιμάζεται η ελληνική του έκδοση από τις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

35. Αναφέρομαι στην ακόλουθη φράση του Κονδύλη: «Χαριτολογώντας εξομολογούμαι σε φίλους μου ότι, καθώς μ' ευχαριστεί τόσο το διάβασμα, δεν θα έπρεπε να κάνω επάγγελμά μου το γράψιμο, και αναθυμάμαι με φθόνο τον λόρδο Χένρυ, στο *Πορτραίτο του Ντόριαν Γκρέυ*, ο οποίος έλεγε ότι το διάβασμα του άρεσε τόσο, ώστε δεν του έκανε όρεξη να γράψει ο ίδιος βιβλία», βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Το Αόρατο Χρονολόγιο της Σκέψης – Απαντώντας σε 28 ερωτήματα*, ό.π., σ. 64).
36. Αντίγραφο αυτής της επιστολής μου παρέδωσε ο Αντώνης Λαυραντώνης, παρέχοντάς μου και την άδεια να τη δημοσιοποιήσω, οπότε τον ευχαριστώ θερμά.
37. Μάριος Μαρκίδης, «Ο Κονδύλης κι εμείς: οι δρόμοι που πήραμε», ό.π., σ. 32.
38. Reinhart Koselleck, «Παναγιώτης Κονδύλης», στο *Μελαγχολία και Πολεμική – Δοκίμια και Μελετήματα*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 2002, σσ. 15.

Περιγραφική θεωρία της απόφασης και μεταηθική¹

«...εκπλήσσομαι

αν κάποιος συμφωνεί μαζί μου»

Παναγιώτης Κονδύλης²

1.

Το θέμα μας είναι η περιώνυμη *περιγραφική* θεωρία του Παναγιώτη Κονδύλη για την απόφαση. Διευκρινίζω, για λόγους ακριβοδικίας, ότι το ενδιαφέρον μου δεν είναι εργοβιογραφικό, αλλά αμιγώς φιλοσοφικό. Γι' αυτό περιορίζομαι, κατά βάση, στα εξής έργα του Κονδύλη (όλα προσιτά στο ελληνικό αναγνωστικό κοινό): πρωτίστως, στο *Ισχύς και απόφαση*³ και δευτερευόντως (κυρίως χάριν ενός στοιχειώδους βιβλιογραφικού προσανατολισμού), στα: *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*⁴, *Επιστήμη, ισχύς και απόφαση*⁵ και «Οφειλόμενες απαντήσεις»⁶ (σε κριτικές). Αγνώω, δηλαδή, ιδίως το μεταγενέστερο (πολύ πιο εκλεπτυσμένο μεν στις επί μέρους αναπτύξεις του, αλλά, κατά τη γνώμη μου, χαοτικό, σε αντιδιαστολή προς τα προαναφερθέντα), *Το πολιτικό και ο άνθρωπος*⁷. Εξηγούμαι επίσης, προς αποφυγήν παρεξηγήσεως, ότι με την εισήγησή μου δεν επιδιώκω να θέσω υπό αμφισβήτηση το συνολικό έργο και την προσφορά του Κονδύλη στα ελληνικά γράμματα, ένα αδιαμφισβήτητο προσωπικό και διανοητικό επίτευγμα – πράγμα που θα αποτελούσε ασφαλώς μια επιπόλαιη εκ μέρους μου απόπειρα και αντικειμενικά εντελώς απρόσφορη. Αντίθετα, θεωρώ ότι η ελληνική φιλοσοφική κοινότητα χρωστά ευγνωμοσύνη στον Κονδύλη τόσο για το σημαντικό μεταφραστικό έργο του όσο και για το φιλοσοφικό και επιστημονικό, διότι εμπλούτισε κατά τρόπο καίριο τη μέχρι τότε μάλλον φτωχή ελληνική βιβλιογραφία και έδωσε ερεθίσματα και κίνητρα σε πολλούς νέους (από τους οποίους δεν

εξαίρώ τον εαυτό μου εκείνης της εποχής, χρόνο εκδόσεως των εν λόγω έργων) να ασχοληθούν σοβαρά με τη φιλοσοφία καθ' εαυτήν και όχι με τις γνωστές δημοφιλείς μεν, αλλά ρηχές απομιμήσεις της. Εν πάση περιπτώσει, οι μεγάλες διανοητικές και εκφραστικές αρετές του Κονδύλη εκδηλώθηκαν οπωσδήποτε στα αφιερωμένα στην ιστορία των ιδεών έργα του, από τα οποία θα ήθελα να εξάρω το μνημειώδες πλέον, *Συντηρητισμός*⁸.

Ωστόσο, η εν λόγω θεωρία του Κονδύλη, *η περιγραφική θεωρία της απόφασης*, βρίσκεται διαχρονικά μάλλον στο επίκεντρο της σκέψης του και, δυστυχώς, όπως θα επιχειρηματολογήσω στη συνέχεια, δεν είναι ούτε περιγραφική. Αμφισβητώ, φυσικά με όλο τον σεβασμό, τον περιγραφικό χαρακτήρα της θεωρίας του, όχι επειδή αυτή είναι εν τέλει *κανονιστική* (ακριβώς ως *σκεπτικιστική*, όπως ίσως θα επιχειρηματολογούσε ο Ronald Dworkin [§ 3])· ανεξαρτήτως, δηλαδή, των προθέσεων και των εξαγγελιών του ιδίου. Εν συνόψει, θα υποστηρίξω ότι ο Κονδύλης παραγνωρίζει κάποιους κρίσιμους όρους, όχι μόνον αντικειμενικούς αλλά και υποκειμενικούς, για τη δυνατότητά μας να λαμβάνουμε *οποιοσδήποτε* αποφάσεις, περιλαμβανομένης, δηλαδή, της απόφασης. Οι όροι αυτοί δεν συνηγορούν μεν υπέρ μιας «στρατευμένης», κατά την ορολογία του ιδίου, δηλαδή *υπαρξιστικής* θεωρίας (9 επ.)⁹, συνηγορούν, ωστόσο, υπέρ του *ηθικού ορθολογισμού* (§ 5). Η αντεπιχειρηματολογία μου στρέφεται πάντως μόνο παρεπιπτόντως κατά του *ηθικού σκεπτικισμού* ή *αναγωγισμού* του Κονδύλη (§§ 3 επ.) (εδώ ο πειστικός αντίλογος έχει, κατά τη γνώμη μου, ήδη προ πολλού διατυπωθεί και ο τιμώμενος απλώς τον αγνόησε με τρόπο μάλλον παραπειστικό και άκομψο¹⁰): υποστηρίζω, δηλαδή, ότι η θεωρία του, δεν είναι, κατά κρίσιμο τρόπο, *περιγραφική*, πέρα από τα άλλα *μεταηθικά* ελαττώματά της (ο Κονδύλης μάλλον υποτίμησε τη σύγχρονη μεταηθική συζήτηση ιδίως στον αγγλοσαξονικό χώρο, η οποία, εν πολλοίς βέβαια μετά τον θάνατό του¹¹, έχει εν τω μεταξύ πραγματευθεί κατά τρόπο ανυπερβλήτο τα ζητήματα της *κανονιστικότητας* [*normativity*] και της παρακινήσεως [*motivation*] του αυτουργού [§§ 5 επ.]). Διευκρινίζω, τέλος, ότι τα μεταηθικά ζητήματα¹² έχουν τη μορφή του ερωτήματος: *οι ηθικοί ισχυρισμοί μας, π. χ., ότι η άμβλωση είναι κακό, έχουν άραγε την αντικειμενικότητα της αλήθειας και της γνώσεως ή είναι, π. χ., αναγώγιμοι στις απλώς υποκειμενικές προτιμήσεις καθενός*

από μας; – που αυστηρά μιλώντας είναι, ως απλώς εμπειρικά ή ψυχολογικά στοιχεία, μάλλον εξωηθικές. Με οιονεί καντιανό τρόπο το κρίσιμο μεταηθικό ερώτημα είναι: πώς είναι *δυνατή* η ηθική (η ίδια η *ηθική διαφωνία*);

2.

Εν αρχή, λοιπόν, είναι η απόφαση. Στην ακραία *αποφασιοκρατία* (*decisionism*) του Κονδύλη, η απόφαση, όπως την εννοεί ο ίδιος, είναι, με τα δικά του λόγια (τα οποία, κατά το δυνατόν, θα επικαλούμαι στη συνέχεια), «η πράξη ή η διαδικασία αποκοπής ή αποχωρισμού, από την οποία προκύπτει μια κοσμοεικόνα κατάλληλη να εγγυηθεί την ικανότητα προσανατολισμού την αναγκαία για την αυτοσυντήρηση» (23). Η εν λόγω απόφαση έχει χαρακτήρα *ριζικό*: δεν είναι, δηλαδή, όπως η απόφαση ενός δικαστηρίου, η οποία, ως *ετυμηγορία*, προϋποθέτει *ήδη* ισχύοντες κανόνες, δικονομικούς και ουσιαστικούς, για την απονομή δικαιοσύνης. «Πριν από την απόφαση δεν υπάρχει κόσμος», όπως τον εννοούμε (ως υποκείμενα με ταυτότητα) εδώ και τώρα ως *ήδη* συγκροτημένο:

υπάρχει απλώς ένας προκαταρκτικός κόσμος, δηλαδή μια ετερόκλητη ποικιλία ή ένα λίγο-πολύ χαλαρό άθροισμα κατ' αρχήν ισότιμων υλικών, εντυπώσεων, κινήσεων και ροπών, που μέσα σ' αυτήν την *στερούμενη νοήματος* [¹³] αρχέγονη κατάσταση δεν μπορούν ούτε να παράσχουν ένα αξιόπιστο πλαίσιο προσανατολισμού ούτε να θέσουν σε κίνηση πράξεις υποσχόμενες επιτυχία ή να δικαιώσουν τέτοιες πράξεις εκ των υστέρων (23).

Η εν λόγω απόφαση, υπό την ανωτέρω έννοια, ορίζει μάλιστα «κατά τρόπο ρητό ή σιωπηρό κριτήρια, με βάση τα οποία κρίνεται τι είναι και τι δεν είναι αντικειμενικό» (85)¹⁴.

Με την ίδια απόφαση, «τα στοιχεία του προκαταρκτικού κόσμου παύουν να είναι κατ' αρχήν ισότιμα μεταξύ τους και μοιράζονται σε ενδιαφέροντα και αδιάφορα, ανώτερα και κατώτερα» (23 επ.). Η απόφαση, ως ριζική, είναι «υποκειμενική, δηλαδή καθορίζεται από τη γνωστική και

βουλευτική προοπτική του υποκειμένου» (24) («εντός και διά μέσου της απόφασης»¹⁵). Γι' αυτό υπάρχει *πολλαπλότητα κόσμων*, αναγόμενων «σε διαφορετικές αποφάσεις» (26). Και γι' αυτό υπάρχει και *πολλαπλότητα ταυτοτήτων*, αναγόμενων και αυτών ομοίως «σε διαφορετικές αποφάσεις»: «Χωρίς διευθετημένο κόσμο δεν υπάρχει ταυτότητα... Ένα υποκείμενο, το οποίο οφείλει τον κόσμο του και συνάμα την ταυτότητα και τη συγκεκριμένη οπτική του στην απόφαση, αναγκαία συγχωνεύεται μαζί της» (29). Ο κόσμος πλέον «αποτελεί το πεδίο δράσης του» (30). Πριν από την απόφαση, το υποκείμενο, εντός του «προκαταρκτικού» κόσμου, διαθέτει απλώς (βιολογική;) *ύπαρξη*, μετά την απόφαση διευθέτησης του εν λόγω κόσμου αποκτά *πάγια ταυτότητα* (37). Η *γενετική* αυτή μετάβαση, ωστόσο (στην οποία θα επανέλθω αργότερα στις §§ 4 επ. των αναπτύξεών μου), και ιδίως οι απαρχές της είναι «ερμηνευτικά απρόσιτες, γιατί χάνονται μέσα στην ανεξιχνίαστη και επαλλασσούσα βιοψυχική υφή του υποκειμένου, όπου τα σαλέματα της οργανικής ύλης μετατρέπονται [*sic*] σε ό,τι εμείς συνηθίσαμε να ονομάζουμε 'πνεύμα' και 'σκέψη'» (37)¹⁶. Η οδός προς την απόφαση τερματίζεται πάντως (και ασφαλώς από υποκειμενική άποψη: μυστηριωδώς) «μ' ένα ποιοτικό άλμα, το οποίο αφομοιώνει και αξιοποιεί τα προγενέστερα ποσοτικά βήματα» (38), αποτελώντας τη «σύνοψη μιας μακράς και περίπλοκης προϊστορίας» (39). «Η ιστορία της ύπαρξης είναι η ιστορία της απόφασης» (44).

Περαιτέρω, τα προβλήματα, βιοτικά, πρακτικά ή θεωρητικά, τίθενται ως επιλύσιμα μόνον εντός των πολλαπλών κοσμοεικόνων (32 επ.), αναγόμενων, κατά τα προαναφερθέντα, στην πρωταρχική απόφαση. Η εν λόγω απόφαση, η οποία απαιτεί την πλήρη «υπαρξιακή συμμετοχή του υποκειμένου» (49), είναι, ακόμη και ως «υπαρξιακή προσχώρηση» (49), *πρωταρχική*, κατ' αντιδιαστολήν προς τις επί μέρους *επικαθορισμένες* και περισσότερο διλημματικές (48) αποφάσεις που καλείται ανά πάσα στιγμή να λάβει το υποκείμενο κατά τη διάρκεια του βίου του (35) ως «αγώνα αυτοσυντήρησης» (46). Ο εν λόγω αγώνας, βέβαια, «δεν συντελείται σ' ένα κενό, αλλά σημαίνει – ήδη από βιολογική άποψη – αδιάλειπτο μεταβολισμό, δηλαδή ορισμένη σχέση προς ορισμένο περιβάλλον» (60). Η γένεση μιας κοσμοεικόνας – και παράλληλα της ομοίως *γενετικά* θολής (83) ταυτότητας (43) – είναι ποιοτικά διαφορετική από μια επιλογή μεταξύ κοσμοεικόνων, διότι η τελευταία τις προϋποθέτει.

Στο επίκεντρο κάθε κοσμοεικόνας «βρίσκεται ο... ανταγωνισμός... ανάμεσα σε εχθρούς και φίλους» (40). Γι' αυτό είναι οι «αξιώσεις ισχύος» που διευθετούν τον προκαταρκτικό κόσμο «σε διαρκή αναφορά προς έναν υπαρκτό ή δυνητικό εχθρό· μ' αυτήν την έννοια η κοσμοεικόνα αποτελεί την αντεστραμμένη εικόνα ενός εχθρού» (62). Μάλιστα, η έννοια του εχθρού δύναται

να συμπεριλάβει τα πάντα: την ανόργανη ή την οργανική φύση, τη συλλογική ή ατομική απειλή, τον ξένο, τον γείτονα ή τον αδελφό – ακόμη και όψεις ή στοιχεία του οικείου Εγώ, αν φαίνονται να συνιστούν μειονεκτήματα στον αγώνα της ζωής. Εχθρός, με δυο λόγια, είναι κάθε τι, το οποίο εμπνέει φόβο, από το οποίο προέρχεται κίνδυνος (62).

(Βέβαια, ενδέχεται –εικάζω– να φοβούμαι, ακόμη και «διά μέσου της εσωτερίκευσης των επιταγών της κοινωνικής αυτοσυντήρησης, και μάλιστα της αρχής της κοινωνικής πειθαρχησης [98]» [219], κινδύνους ανύπαρκτους και να αφιερώνω όλη μου την «υπαρξιακή ενέργεια» [55] στην αντιμετώπισή τους. Εδώ το *περιεχόμενο* της κοσμοεικόνας μου, άραγε, παρά η *μορφή* της δεν πρέπει να αποτελεί *ήδη* την κρίσιμη στιγμή;)

Με αξιοσημείωτη ευκολία, λοιπόν, ο Κονδύλης θα αναφερθεί ακόμη και στη «σύγχρονη φυσικοεπιστημονική κοσμοεικόνα», εντός της οποίας, παρά τις ορθολογικές μεθόδους της παρατήρησης και του πειράματος¹⁷, οι έννοιες, «στη βάση του υφιστάμενου συσχετισμού δυνάμεων»¹⁸, «γίνονται δεκτές ή απορρίπτονται... με το μάτι στυλωμένο στην αντίθετη κοσμοθεωρητική παράταξη [*sic*], έτσι ώστε η τοποθέτηση απέναντί τους ισοδυναμεί με μίαν αρνητική προβολή του εχθρού μέσα στην κοσμοεικόνα» (63)¹⁹, καθότι οι αξιώσεις ισχύος «δεν ικανοποιούνται μέσα σ' ένα υποκειμενικό κενό» (65), αλλά διαθέτουν *ιστορικότητα*, δηλαδή *εχθρό* (64 επ.). Η εν λόγω ιστορικότητα να μεν περιορίζει την αυθαιρεσία της απόφασης, όχι όμως από κανονιστική άποψη, αλλά από «εμπράγματο» (66 επ.). Επίσης, με αξιοσημείωτη ευκολία θα αναφερθεί ο Κονδύλης και στο ανθρώπινο είδος («γένος») ως μάλλον βιολογικό υποκείμενο των εν λόγω αποφάσεων, μαζί με την ομάδα και το άτομο (72 επ.), από τις οποίες έλκουν την καταγωγή τους ακόμη και αρχές της τυπικής λογικής, όπως οι αρχές της *ταυτότητας* και του *αποχρώντος λόγου* (75 επ.).

Η ίδια η απόφαση, κατ' ακολουθίαν, απαιτεί την πλήρη συγχώνευση γνωστικών και βουλευτικών ενεργημάτων (52 επ.), από τη στιγμή που «το υποκείμενο αποκτήσει συνειδητότητα, έστω και θαμπή, και αφού αρχίσει έτσι η διαδικασία της απόφασης» (56). Εν συνεχεία, η εν λόγω θεμελιώδης στάση, αντλώντας από την (προαναφερθείσα) «υπαρξιακή ενέργεια» (55) του υποκειμένου, «μετατρέπεται σε συγκεκριμένη πράξη» (57). Το πλαίσιο, καθορισμένο από τη ριζικότητα της απόφασης, ακόμη και ως προς τα κριτήρια αντικειμενικότητας ο ίδιος αναφέρεται χαρακτηριστικά σε «επιβολή μιας... αντικειμενικότητας» (104)– αποτελούν οι συνθήκες του αγώνα για κοινωνική ισχύ, εντός των οποίων η απόφαση παύει να είναι γυμνή και αποκτά (και πάλι, ασφαλώς από υποκειμενική άποψη: μυστηριωδώς – ή έστω από απλή σύμπτωση) μορφή διυποκειμενική, δηλαδή, κατά την ορολογία του Κονδύλη «εξαντικειμενικευμένη» (85 επ.). Με την προαναφερθείσα ευκολία, αναφερόμενος σε (δήθεν) αντικειμενικότητα της αλήθειας, ο Κονδύλης προσθέτει: «(διάβαζε: απόφασης)» (101), όπως αναφερόμενος ο ίδιος σε πεποίθηση («πίστη») του υποκειμένου ως (δήθεν) αντικειμενικά αληθή προσθέτει ομοίως: «(διάβαζε: επειδή την έχει μετατρέψει σε εξαντικειμενικευμένη απόφαση)» (107) ή αναφερόμενος επίσης στον «ιδεαλισμό» «της» αλήθειας: «(διάβαζε: όσων αξιώσεων ισχύος επικαλούνται 'την' αλήθεια και μαζί τους και κάθε αξιόπιστου βιοτικού προσανατολισμού)» (154).

Η εν λόγω εξαντικειμενικευση της απόφασης «υπό τους όρους του αγώνα για ισχύ εκφράζεται σε ορισμένα μορφολογικά γνωρίσματα, τα οποία εμφανίζονται σε κάθε τέτοια απόφαση, εντελώς ανεξάρτητα από το περιεχόμενό της» (108 επ.). Πρόκειται ιδίως, στο ίδιο *πολεμικό* (ή *εμφυλιοπολεμικό*²⁰) πλαίσιο, για την ιεράρχηση των κοσμοεικόνων ως *σχεδίων δράσης* (109). Σε αυτό έγκειται η *ειδοποιός τυποκρατία* του Κονδύλη: η δομή της εξαντικειμενικευμένης απόφασης είναι, κατά τον ίδιο, κοινή σε όλες τις κανονιστικές θεωρήσεις, ηθικές, πολιτικές ή θεολογικές, καθώς και στις επιστημονικές, ανεξαρτήτως του περιεχομένου τους, ακόμη και ως προς την ερμηνεία κανονιστικών αρχών (στον αγώνα ισχύος για την «αληθινή» ερμηνεία) (124 επ.): δεν μάχονται αξίες, κατά μία προσφιλή προς τον Κονδύλη έκφραση, «παρά μόνο συγκεκριμένες υπάρξεις» (135)²¹. «[Ο]ι ιδέες... αποτελούν όπλα» (121). Και, παραφράζοντας του Carl Schmitt (που και αυτός είναι αρκούντως αντιφιλελεύθερος, ώστε να

έχει πολιτογραφεί εκτός Γερμανίας ως εν τω βάθει αριστερός...) το φθέγμα ότι «[κ]υρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση έκτακτης ανάγκης»²², ο Κονδύλης αποφαίνεται ότι «[κ]υρίαρχος είναι όποιος μπορεί να ερμηνεύει δεσμευτικά δήθεν αντικειμενικές αρχές» (124). «[Τ]ο υπαρξιακό πρόβλημα της εχθρότητας προηγείται από το θεωρητικό πρόβλημα της αλήθειας» (173): τα αντεπιχειρήματα μάλλον απευθύνονται κατά του εχθρού και καλούνται να αντιστοιχηθούν προς την «ιστορική στιγμή»²³ παρά να ανταποκριθούν, έστω ως *επιστημονικά παραδείγματα*, προς τα πράγματα (195).

3.

Μέχρις εδώ παρουσίασα τον πυρήνα της θεωρίας του Κονδύλη. Επέλεξα μάλιστα (όπως και στην παρούσα ενότητα) να τον αφήσω να μας μιλήσει, κατά το δυνατόν εκτεταμένα, με τα δικά του λόγια, όχι μόνον επειδή ο ίδιος υποστηρίζει την άποψή του πολύ καλύτερα και πολύ ωραιότερα από ό,τι θα την παρουσίαζα εγώ με τα δικά μου λόγια (γενικά μιλώντας, οι φιλόσοφοι, κατά τη συνήθεια του παρελθόντος, βρίσκονται στα καλύτερά τους μόνον όταν υπερασπίζονται το δικό τους έργο, και ως προς αυτό ο Κονδύλης δεν αποτελεί εξαίρεση²⁴), αλλά και γιατί έχω τον φόβο ότι ένας ανυποψίαστος για τη θεωρία του, αλλά καλοπροαίρετος αναγνώστης, λόγω ακριβώς του εκτεθέντος περιεχομένου της, ίσως εκ των υστέρων να μη εμπιστευόταν την παρουσίασή μου. Δύο μεταηθικά ζητήματα τίθενται εν προκειμένω, τα οποία θα εκθέσω εν συντομία, χωρίς να υπεισέλθω σε λεπτομέρειες, θεωρώντας ότι η έκθεσή μου που ακολουθεί θέτει πιο θεμελιώδη ερωτήματα ως προς τη βασιμότητα και τον ανεύλογο χαρακτήρα της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης:

Το πρώτο εκ των δύο ζητημάτων αφορά το ερώτημα μήπως η θεωρία του Κονδύλη είναι εν τέλει *κανονιστική*. Κατά την εξαγγελία του, η θεωρία του «θέλει να παραμείνει αυστηρά περιγραφική»²⁵. Ωστόσο, ο ίδιος, αφού προηγουμένως ισχυρισθεί ότι «ο κόσμος και ο άνθρωπος καθ' εαυτοί δεν έχουν ούτε νόημα ούτε αξία» (209), ότι η θεώρησή του «δεν γνωρίζει ούτε και δέχεται κάποιες αξίες» (210) ούτε «μπορεί να δεχθεί τις έννοιες του καλού και του κακού, του αληθούς και ψευδούς με το νόημα

που χρησιμοποιούνται στην ηθικιστική [*sic*] και κανονιστική γλώσσα» (211) (αλλά με ποιο νόημα άραγε;), δεχόμενος εν τέλει ότι είναι *μηδενιστής* – έστω υπό εξωηθική έννοια – (223), καταλήγει:

[Η] μόνη δυνατή αξιολογικά ελεύθερη συμβουλή, δηλαδή η μόνη που δεν περιέχει αξιώσεις ισχύος από μέρους του συμβούλου [κι επομένως η μόνη σύμφωνη με μια περιγραφική θεωρία] (‘κάνετε ό,τι θέλετε, έτσι κι αλλιώς δεν υπάρχουν αντικειμενικά κριτήρια, τα οποία να επιτάσσουν ή να απαγορεύουν δεσμευτικά κάποια πράξη’), θα ήταν όχι μόνο κενή από άποψη περιεχομένου και επομένως άχρηστη, αλλά και πρακτικά ανεφάρμοστη σε κοινωνικό επίπεδο. [Βεβαίως, με βάση αυτή τη συμβουλή δεν είναι δυνατό να συγκροτηθεί και να επιβιώσει κοινωνία, για τούτο αυτό το έργο δεν το αναλαμβάνει η περιγραφή, αλλά η κανονιστική σκέψη και όσοι την ερμηνεύουν δεσμευτικά]²⁶.

Ας υποθέσουμε, ακολουθώντας τον Dworkin (§ 1)²⁷ ότι σε μια επιχειρηματολογική διαμάχη, ως προς το επιτρεπτό ή μη των αμβλώσεων, οι Α, Β, Γ και Δ ισχυρίζονται τα εξής:

Α: Οι αμβλώσεις είναι ηθικά αποτρόπαιες: έχουμε πάντοτε σε οποιαδήποτε περίπτωση έναν κατηγορηματικό λόγο –έναν λόγο που δεν εξαρτάται από το τι επιθυμούμε ή νομίζουμε– να τις αποτρέπουμε και να τις καταδικάζουμε.

Β: Αντιθέτως, υπό κάποιες περιστάσεις η άμβλωση είναι ηθικά επιβεβλημένη. Μια μόνη έφηβος μητέρα χωρίς πόρους έχει έναν κατηγορηματικό λόγο να την επιλέξει.

Γ: Κάνετε και οι δύο λάθος. Μια άμβλωση δεν είναι ποτέ ηθικά επιβεβλημένη ούτε ηθικά απαγορευμένη. Ουδείς έχει κατηγορηματικούς λόγους προς οποιαδήποτε πλευρά. Οι αμβλώσεις είναι πάντοτε επιτρεπτές και ποτέ επιτακτικές, όπως το κόσιμο των νυχών σας.

Δ: Κάνετε και οι τρεις λάθος. Οι αμβλώσεις δεν είναι ούτε ηθικά απαγορευμένες ούτε ηθικά επιβεβλημένες ούτε ηθικά επιτρεπτές.

Οι Α, Β και Γ προβάλλουν ηθικούς ισχυρισμούς. Ο Δ;

Συζητώντας διάφορες εκδοχές, ο Dworkin²⁸ καταλήγει ότι ο Δ, ως *σκεπτικιστής*, εκφράζει με έναν τρόπο που μπορεί να γίνει βέβαια πολύ περίπλοκος και εκλεπτυσμένος, όπως ίσως και του Κονδύλη, μια *κανονιστική* θέση ακριβώς *επί* του προκείμενου ερωτήματος. Ο ίδιος ο Κονδύλης προσυπογράφει, εμμέσως πλην σαφώς, μια τέτοια σε τελική ανάλυση ανάγνωσή του, ισχυριζόμενος, στο πλαίσιο μιας σειράς απλώς συμπερασματικών ισχυρισμών και αμφίβολων και διστακτικών διατυπώσεων, παρά την αντίθετη εντύπωση που δημιουργούν οι οξείες και πολεμικές εκφράσεις του (209 επ.), ότι η περιγραφική θεωρία της απόφασης, αν και αξιολογικά ελεύθερη, τρέφεται «από την αντίθεση προς την κανονιστική θεώρηση» (222). Κατά τον Dworkin, ευλόγως, οποιοσδήποτε σκεπτικισμός προς τις θέσεις των Α, Β και Γ «θα έπρεπε να είναι ηθικά χρωματισμένος και όχι ουδέτερος»²⁹.

Το δεύτερο εκ των δύο ζητημάτων αφορά στον εντελώς ανεπεξέργαστο *αναγωγισμό* της θεωρίας: όπως προηγουμένως υπαινίχθηκα ως προς τον ανεξιχνίαστο χαρακτήρα της *γενετικής* μετάβασης από τον προκαταρκτικό κόσμο στον διευθετημένο κόσμο του υποκειμένου που διαθέτει πάγια ταυτότητα κ.λπ., ο Κονδύλης ισχυρίζεται εντελώς μυστηριωδώς ότι «[τα] ψυχόρμητα γίνονται θεσμοί ή κανονιστικές αρχές... Έτσι π. χ. η γενετήσια ορμή διοχετεύεται στον γάμο ή εξιδανικεύεται στον έρωτα» (90). Ομοίως, ισχυρίζεται απλώς συμπερασματικά (ελάττωμα από το οποίο πάσχουν, ούτως ή άλλως, οι κρίσιμες σκεπτικιστικές αναπτύξεις της επιχειρηματολογίας του) ότι «η υπέρβαση του 'ενστίκτου' διά μέσου του 'πνεύματος' εξυπηρετεί τελικά το ίδιο το 'ένστικτο'..., γιατί... θετικά και αρνητικά είχε... 'προγραμματιστεί' (για να το πούμε σε τεχνολογική γλώσσα) από μέρους του ενστίκτου» (146). «[Τ]ο πνεύμα δεν άλλαξε στο παραμικρό τα βασικά δεδομένα στην επιδίωξη της αυτοσυντήρησης, τα οποία σε γενικές γραμμές προσδιορίζονται ήδη από τη βιοδομή... [Η] καταγωγή του είναι το πεπρωμένο του» (147 επ., 149). Η έσχατη πραγματικότητα στην οποία ανάγονται οι αξιολογήσεις μας «συνίσταται από υπάρξεις... που αγωνίζονται για την αυτοσυντήρησή τους» (213), συνάπτοντας, για τη διεύρυνση της ισχύος τους, σχέσεις *φιλότητας* και *εχθρότητας*. Γι' αυτό «[η] υπαρξιακή σχέση των υποκειμένων προκαταλαμβάνει

το αποτέλεσμα του διαλόγου και εμπεριέχεται εμβρυακά ή ρητά [πώς άραγε;] στις ήδη παρμένες θεμελιώδεις αποφάσεις των» (137). Εξ άλλου, «η γνώση είναι ισχύς, ήτοι συμπυκνωμένη έκφραση των αξιώσεων ισχύος ορισμένης ταυτότητας»³⁰. Ομοίως και οι ηθικές αξίες είναι «εκ γενετής αξιώσεις ισχύος» (129). Ορίζοντας ο Κονδύλης τον πολιτισμό από τη διάζευξη ισχύος και βίας, «ήτοι εδώ η ισχύς μπορεί να ασκηθεί με αμιγώς ιδεατά μέσα από μέρους των φυσικά [*sic*] ασθενέστερων»³¹, ισχυρίζεται ότι το πρόβλημα του νοήματος της ζωής και των αξιών βρίσκεται στο επίκεντρο των αξιώσεων ισχύος «από τότε που οι βιοψυχικοί παράγοντες της ζωής μεταφράστηκαν [³²], μέσα στις συνθήκες του πολιτισμού, στη γλώσσα ιδεατών μεγεθών» (211). Πώς όμως είναι δυνατή η μετάφραση «βιοψυχικών παραγόντων» στη «γλώσσα ιδεατών μεγεθών» χωρίς οι πρώτοι να έχουν ήδη γλωσσική υφή, δηλαδή νόημα; – που να καθιστά δυνατό τον έλεγχο του αν, πώς και κατά πόσον πρόκειται πράγματι για μετάφραση;

Θα θεωρήσω, ωστόσο, ότι ο Κονδύλης χρησιμοποιεί μεταφορικά την ιδέα της μετάφρασης, θέλοντας απλώς να επιχειρηματολογήσει κατά έναν τρόπο *παράλληλο*³³ προς σύγχρονές μας θεωρίες, ιδίως τις *κοινωνιοβιολογικές*, που επιδιώκουν να υπονομεύσουν την αυτοτέλεια της ηθικής (την κατ' εξοχήν, όπως και των μαθηματικών, γλώσσα των «ιδεατών μεγεθών»), επικαλούμενοι τις ρίζες της στον εξελικτικό ανταγωνισμό, καθότι η ηθική προσέδωσε ένα εξελικτικό πλεονέκτημα στο είδος μας σε σύγκριση με άλλα είδη που δεν το διέθεταν, π.χ. όσα ίσως ακολούθησαν πράγματι μια περιγραφική θεωρία της απόφασης και εξαφανίστηκαν. Δεν χαριτολογώ: είναι ο ίδιος ο Κονδύλης που παραδέχεται ότι η θεωρία του είναι ακατάλληλη για την επιβίωση, ισχυριζόμενος, π.χ., ότι «ξεκόβοντας ριζικά από το Δέον και από κάθε κανονιστική απόφαση χάνει κάθε δυνατότητα να αποκτήσει οπαδούς σε έκταση αξιολογία από κοινωνική άποψη... και δεν μπορεί να βοηθήσει κανέναν... όπως το απαιτεί η κοινωνική ζωή» (228)³⁴. Η θεωρία του, δηλαδή, είναι *εξ αντικειμένου* αντιδημοφιλής και εντελώς αδύναμη, επειδή –υποτίθεται ότι– είναι αληθής (κατά πλήρη αντιστροφή του λενινιστικού ότι η μαρξική θεωρία είναι παντοδύναμη, επειδή είναι αληθής³⁵).

4.³⁶

Ως προς το ζήτημα του αναγωγισμού, η αναλογία τής λειτουργίας του υπολογιστή είναι εν προκειμένω επαρκής και διαφωτιστική³⁷: Ένας ουδέτερος παρατηρητής που αγνοεί την αριθμητική πράξη που ενεργεί ο συμμετέχων στον μαθηματικό κόσμο χρήστης, έχοντας οπτική επαφή μόνο με ό,τι συμβαίνει στο εσωτερικό του υπολογιστή, αδυνατεί να εννοήσει σε *ποιον* κανόνα αντιστοιχούν (αν αντιστοιχούν) οι μεταβολές στο ηλεκτρονικό κύκλωμα που παρατηρεί· να τις συλλάβει, δηλαδή, ως προς το «εκείθεν» (για να χρησιμοποιήσω μια ρήτρα του Κονδύλη [109 επ.]) *νόημά* τους. Ακόμη και αν ο χρήστης επαναλάμβανε τις ενέργειές του στο διηνεκές, η *κανονικότητα* που θα παρατηρούσε ο παρατηρητής δεν θα του επέτρεπε –παρά μόνο από καλή τύχη– να συλλάβει την *κανονιστικότητά* τους· ότι, π. χ., $1+1=2$. Ο παρατηρητής το πολύ να συλλάβει έναν *εμπειρικό* κανόνα χωροχρονικής συνάφειας. Ωστόσο, ο υπολογιστής³⁸ εκτελεί πράξεις αδιαμφισβήτητης αξιοπιστίας, μη συνδεδεμένος *αιτιωδώς* (ή υπό οποιαδήποτε *υποκειμενική* άποψη) με αριθμούς. Η απόκτηση της μαθηματικής ικανότητας από τους εφευρέτες του υπολογιστή, ως αξιοθαύμαστο *ιστορικό* (όχι μαθηματικό!) γεγονός, με *γενετικά* αίτια κ. τ. τ., δεν υπονομεύει ασφαλώς την *εγγενή* αξιοπιστία των μαθηματικών ούτε προδιέγραψε την εξέλιξη της μαθηματικής γνώσης, ανεξαρτήτως του ιδίου του εξ αντικειμένου περιεχομένου της. Περαιτέρω, το ανθρώπινο είδος, ακριβώς ως προϊόν της φυσικής εξελίξεως των ειδών, εξοπλίσθηκε (έστω τυχαία) με την εν λόγω *εγγενώς* αξιόπιστη ικανότητα, αποκτώντας *εξελικτικό πλεονέκτημα* στον αγώνα για την επιβίωσή του έναντι των ειδών που δεν την είχαν και ήδη εξαφανίσθηκαν, όπως αυτά που ασπάσθηκαν την περιγραφική θεωρία της απόφασης (ενδεχομένως πρόκειται για το αυτό είδος...). Το ίδιο γιατί να μη ισχύει και για την *εγγενώς* αξιόπιστη απαγόρευση της μη *τηρήσεως των υπεσχημένων* που δεν την προσυπόγραψαν διάφορα εξαφανισμένα ανθρωποειδή; Το γεγονός ότι κάποια ανθρωποειδή θα είχαν αναπτύξει διαφορετικές *ηθικές* πεποιθήσεις –αν, βέβαια, επικρατούσαν στον αγώνα για επιβίωση– δεν θέτει παρά το ζήτημα της *ηθικής διαφωνίας* ως καθ' εαυτήν εγγενώς σημαντικής ως προς την (αν)αξιοπιστία των ηθικών πεποιθήσεών μας, πράγμα ανεύλογο.

Εν προκειμένω³⁹, υφίσταται μια αξιοσημείωτη ασυμμετρία: Αποτελεί, π.χ., ένα χαρακτηριστικό ανθρωπολογικό γνώρισμα η αυθόρμητη απέχθειά μας προς ορισμένους ήχους και οσμές. Μια ικανοποιητική *βιοκοινωνιολογική* εξήγηση αυτού του γνωρίσματος υπονομεύει άραγε κάποιες σχετικές *καλαισθητικές* κρίσεις μας; Μια επιτυχής βιοκοινωνιολογική εξήγηση των έγκριτων ηθικών ενοράσεων μας, ωστόσο, π.χ., των γονικών καθηκόντων προς τα τέκνα, επειδή ως επιτυχής δεν θα ήταν παρά άμεσα ή έμμεσα *αναγωγιστική*, δεν θα αντέκειτο άραγε προς το ίδιο το περιεχόμενό τους, απλώς *συμπερασματικά* προϋποθέτοντάς το ως *ψευδές*; Πρέπει, λοιπόν, να διακρίνει κανείς τα ζητήματα των εξελικτικών πλεονεκτημάτων ή μειονεκτημάτων από τα ζητήματα της (κανονιστικής) ισχύος (*Geltung!*). Εξελικτικά επιτυχείς ενδέχεται να είναι και *ψευδείς* μαθηματικές εποπτείες.

5.⁴⁰

Η καίρια αδυναμία των αναπτύξεων του Κονδύλη, ωστόσο, δεν έγκειται απλώς στη σύγχυση των πλεονεκτημάτων ή μειονεκτημάτων των αξιώσεων *πραγματικής* ισχύος (*Macht!*) με το θέμα της *κανονιστικής* ισχύος, αλλά στο ότι, στην καλύτερη περίπτωση, συγχέει το ζήτημα της *κανονιστικότητας*, της *ανταποκρίσεως*, δηλαδή, του αυτουργού, στο πρακτικό πεδίο, προς *ανεξάρτητους* προς αυτόν λόγους (*reasons*) προς το πράττειν (εφ' όσον είναι ορθολογικός), με το ζήτημα της *παρακινήσεώς* του να πράξει σύμφωνα με αυτούς. Ήδη, για τις θεωρίες που εμπνέονται από το έργο του Hume, η ηθική δεν αποτελεί, κατ' αρχήν, παρά ζήτημα προβολής της υποκειμενικότητάς μας στον ηθικά αδρανή κόσμο, καθότι ως μάλλον καλαισθητική κριτική ικανότητα, έχει μια διαπλαστική δύναμη επιχρωματισμού των εξωτερικών αντικειμένων. Ωστόσο, τα χρώματα των αντικειμένων του φυσικού κόσμου, ακριβώς ως *δευτερεύουσες* ιδιότητές τους (ο Κονδύλης μάλλον απαιτεί οι ηθικές ιδιότητες να είναι *πρωτεύουσες* «όπως λ.χ. το μήκος και το βάρος ενός σώματος»⁴¹), δεν αποτελούν αντικείμενο επιλογής· εξαρτώνται και από τη φύση των τελευταίων, δηλαδή από την *παθητικότητά* μας. Χρησιμοποιώντας μια περιορισμένα επιτυχή αναλογία (καθότι αγνοεί τον *επιχειρηματολογικό* χαρακτήρα της

ηθικής), ο προσήκων χρωματισμός των βασανιστηρίων με το απαγορευτικό χρώμα του *ανεπιτρέπτου* δεν φαίνεται ότι αποτελεί απλώς προβολή της υποκειμενικότητάς μας· οπωσδήποτε συνδέεται (και) με τις *εξ αντικειμένου* ηθικές ιδιότητες του κανονιστικού γεγονότος των βασανιστηρίων ως *έσχατου κακού*. (Ακόμη και η φαινομενολογία της *ερωτοπληξίας*, μιας ασφαλώς *μη* ορθολογικής καταστάσεως του θύματός της, είναι εν προκειμένω, ως προς την *παθητικότητα* του αυτουργού, διδακτική: ο κεραινοβόλος έρωτας σημαίνει «ένα επεισόδιο που θεωρείται εναρκτήριο... Κατά τη διάρκειά του το ερωτευμένο υποκείμενο 'σαγηνεύεται' (αιχμαλωτίζεται και μαγεύεται) από την εικόνα του αγαπημένου *αντικειμένου*»⁴².)

Η σύγχυση της κανονιστικότητας με το ζήτημα της παρακινήσεως του αυτουργού έχει ήδη οδηγήσει τον *φυσιοκρατικό εμπειρισμό* σε αξιοσημείωτα επιχειρηματολογικά αδιέξοδα: ένας σαδιστής, π. χ., όχι μόνον δεν θα είχε λόγους να μη βασανίζει τα θύματά του, αφού δεν έχει αντίστοιχη επιθυμία, αλλά, αντιθέτως, θα είχε λόγους να τα βασανίζει, ακριβώς διότι η εν λόγω επιθυμία του θα αποδεικνυόταν ως προς αυτόν –το πιθανότερο– ακαταγώνιστη ως άκρως παρακινητική, ακόμη και ως (ιδίως τότε...) πλήρως ενημερωμένο αυτουργό. Η ηθική *κριτική*, αλλά και οι ηθικές *συμβουλές* και οι αντίστοιχοι *συλλογισμοί*, προϋποθέτοντας μάλλον αντικειμενικούς (ή εξωτερικούς προς τον αυτουργό λόγους προς το πράττειν, ανεξάρτητους της δικής του γνώμης και των τυχαιών επιθυμιών του), θα ήταν, επομένως, *αλυσιτελείς*, αν όχι *αδύνατες*. Για να χρησιμοποιήσουμε ένα προσφιλές στον Derek Parfit και προσφυές (αντι)-παράδειγμα⁴³: το γεγονός ότι στο ξενοδοχείο στο οποίο διαμένω έχει προκληθεί πυρκαγιά, και ο μόνος τρόπος σωτηρίας μου είναι να πηδήξω από το παράθυρο που θα επιλέξω στην πισίνα του ξενοδοχείου, καθιστά την πυρκαγιά *λόγο προς* το σωτήριο άλμα στο κενό, παρά την τυχόν υψοφοβία μου, η δε επιλογή του παραθύρου καθ' εαυτήν, *ακριβώς ως απόφαση*⁴⁴ (το δωμάτιο διαθέτει, δυστυχώς, δύο ακριβώς ίδια παράθυρα προς την ίδια πλευρά!), δεν ενέχει κάτι το *κανονιστικό*, όπως, αντίθετα, η ανταπόκρισή μου προς τον προαναφερθέντα *αντικειμενικό* λόγο.

Αν επρόκειτο για ζήτημα ηθικής ψυχολογίας, η κανονιστικότητα της ηθικής θα ήταν *αδύνατη*. Ο ηθικός ορθολογισμός υποστηρίζει ακριβώς ότι η κανονιστικότητα των *εξ αντικειμένου* λόγων προς το πράττειν, αν

δεν διακρινόταν κατηγορικώς από το ζήτημα της εξ υποκειμένου παρακινήσεως του αυτουργού, δεν θα αποτελούσε παρά αυταπάτη. Το γεγονός καθ' εαυτό ότι το άθροισμα $1+2$ ισούται πράγματι αναγκαία με τον αριθμό 3, αποτελεί *αντικειμενικό* λόγο αναγνώρισεως του αθροίσματος από τον ορθολογικό αυτουργό. Κατ' αναλογία, μόνη η υπόσχεση που έδωσε ο Α στον Β κατά το παρελθόν αποτελεί *αντικειμενικό* λόγο εκπληρώσεώς της (από τον ίδιο τον Α) στο μέλλον, ανεξαρτήτως της τυχόν φιλανθρωπίας ή μισανθρωπίας του.

6.⁴⁵

Αν οι εξελικτικές δυνάμεις δεν διέπλασαν τις ηθικές πεποιθήσεις μας, η ίδια η κατοχή τους δεν σημαίνει άραγε κάτι το μυστηριώδες; Το ζήτημα δεν είναι μεταφυσικό, αλλά *αμιγώς ηθικό* – έστω όχι ως προς την κατοχή, αλλά ως προς τη χρήση τους, ιδίως των *θεμελιωδών* ηθικών ενοράσεών μας, ως, ούτως ειπείν, *επιχειρηματολογικών* τίτλων. Η καλύτερη απάντηση βρίσκεται, κατά τη γνώμη μου, προς την κατεύθυνση μιας πράγματι αφοπλιστικής καντιανής ιδέας: του γεγονότος (*factum*) του λόγου:

Υποθέστε ότι κάποιος ισχυρίζεται ως προς τις ηδονικές κλίσεις του ότι αυτές είναι ακαταγώνιστες, όταν το επιθυμητό αντικείμενο και η ευκαιρία απολαύσεώς του τού είναι διαθέσιμα· ερωτάται: αν, με την πρώτη ευκαιρία, το ικρίωμα στηνόταν μπροστά στο σπίτι του, για να τον κρεμάσουν αμέσως μετά την ικανοποίηση της λαγνείας του, μήπως τότε θα έθετε τις κλίσεις του υπό έλεγχο; Δεν χρειάζεται να εικάσουμε για πολύ το τι θα απαντούσε. Ας τον ρωτήσουμε όμως, σε περίπτωση απαιτήσεως του ηγεμόνα του, με την απειλή της ίδιας άμεσα εκτελεστής ποινής, να καταθέσει ψευδώς κατά ενός ανθρώπου, τον οποίο ευχαρίστως θα κατέστρεφε ο διατάκτης του με καλές δικαιολογίες, αν θα αναλογιζόταν ότι είναι δυνατό να υπερνικήσει την αγάπη του για τη ζωή, όσο μεγάλη και αν τυχαίνει αυτή να είναι. Δεν θα τολμήσει ίσως να βεβαιώσει εάν θα το έπραττε ή όχι, ωστόσο, πρέπει να ομολογήσει χωρίς επιφύλαξη ότι κάτι τέτοιο θα του ήταν δυνατό. Κρίνει, συνεπώς, ότι δύναται να πράξει κάτι, επειδή έχει επίγνωση ότι το οφείλει και αναγνωρίζει την

εντός του ελευθερία, η οποία, χωρίς τον ηθικό νόμο, θα παρέμενε άγνωστη σε αυτόν⁴⁶.

Μια συναφής θεμελιώδης διάκριση του Kant, η οποία καθιστά το ζήτημα της παρακινήσεως του αυτουργού μάλλον περιττό, είναι μεταξύ (δημιουργού του) *περιεχομένου* και (δημιουργού της) *υποχρεωτικότητας* του ηθικού νόμου. Η υποτιθέμενα κατασκευοκρατική καντιανή τυποκρατία, στον αντίποδα της δήθεν περιγραφικής του Κονδύλη, εύλογα θεωρεί την ιδέα της δημιουργίας του περιεχομένου του ηθικού νόμου ασυνάρτητη: «[Ο]υδείς, ούτε ο ίδιος ο Θεός, είναι ο δημιουργός των ηθικών νόμων, διότι αυτοί δεν προέρχονται κατ' επιλογήν, αλλά είναι πρακτικά αναγκαίοι· διαφορετικά, το ψεύδος θα μπορούσε να αποτελεί αρετή... Ο Θεός δεν δημιουργεί το γεγονός ότι το τρίγωνο έχει τρεις γωνίες»⁴⁷. Η ιδέα της δημιουργίας της υποχρεωτικότητας, ωστόσο, όχι μόνο δεν είναι ασυνάρτητη, αλλά ιδρύει το κανονιστικό πεδίο της *ηθικότητας* κατ' αντιδιαστολήν προς εκείνο της *νομιμότητας*. Κατά τον Kant, το θέλημα του Θεού «αποτελεί λόγο για όλους, χωρίς να εννοείται ότι αυτό δημιουργεί τον νόμο»⁴⁸.

Θα μπορούσαμε, τώρα, να διευρύνουμε την ως άνω καντιανή ιδέα προς εκείνο που μαζί με τον (εν μέρει καντιανό ύστερο⁴⁹) Parfit⁵⁰ θα χαρακτηρίζαμε ως το εν γένει ασήμαντον των *απλώς υποκειμενικών* (*state-given*) λόγων και θα αρκεσθώ μόνο σε ένα καίριο, κατά τη γνώμη μου, αντιπαράδειγμα⁵¹: ένας διεστραμμένος τύραννος –έστω ο ίδιος ο ανωτέρω ηγεμόνας του καντιανού παραδείγματος– με απειλεί ότι θα υποστώ βασανιστήρια, αν εντός μιας ώρας δεν κατορθώσω να πιστεύσω ότι $2 + 2 = 1$ και να επιθυμήσω να υποστώ βασανιστήρια. Ο κρίσιμος υποκειμενισμός ασφαλώς συνηγορεί προς το ότι έχω απλώς υποκειμενικούς λόγους να πιστεύσω ότι $2 + 2 = 1$ και να επιθυμήσω να υποστώ βασανιστήρια, διότι αυτός είναι ο μόνος τρόπος να αποφύγω το τελευταίο. Ωστόσο, το πρόβλημα έγκειται στο ότι έχω *αντικειμενικούς* λόγους που δεν συνηγορούν να πιστεύσω ότι $2 + 2 = 1$ ούτε συνηγορούν στο να επιθυμήσω να υποστώ βασανιστήρια. Αδυνατώ, δηλαδή, να *ανταποκριθώ*, ως έλλογος αυτουργός, σε απλώς υποκειμενικούς λόγους και αυτό είναι γνώρισμα της *ορθολογικότητάς* μου. Ουδείς δύναται να μου καταλογίσει ευήθεια (και θεωρώ ούτε ο Κονδύλης).

7.

Από τις προκείμενες αρκούντως εξεζητημένες συγχύσεις του Κονδύλη και ιδίως από την παραγνώριση της ασημαντότητας των απλώς υποκειμενικών λόγων, προκύπτει μια αξιοσημείωτη σύγχυση *τυπικής λογικής* και *επιχειρηματολογίας*. Ισχυρίζεται, π. χ., ο ίδιος ότι

[Η] ίδια μορφή λογικής επιχειρηματολογίας μπορεί να οδηγήσει, από την άποψη του περιεχομένου, σε εντελώς διαφορετικά συμπεράσματα όταν το περιεχόμενο των προκειμένων διαφέρει... [Ο]ι διάφοροι ορθολογιστές συνδέουν «τον» ορθολογισμό, υπό την έννοια της λογικά άφογης χρήσης της σκέψης ως τέτοιας, αποκλειστικά με ορισμένα... περιεχόμενα... [Ο]ρθολογιστές και ανορθολογιστές είναι εξ ίσου αναγκασμένοι να ξεκινήσουν από ανορθολογικές θέσεις..., δηλαδή από την πίστη στη *ratio* ή από την καταδίκη της... [Η] επιθυμία των ανορθολογιστών... δεν είναι δυνατόν να πραγματωθεί, εφ' όσον οι ίδιοι είναι υποχρεωμένοι να ανακοινώνουν και να υπερασπίζονται την άποψή τους με τη βοήθεια επιχειρημάτων. Αν δεν το έκαναν αυτό, η θέση τους θα ήταν άγνωστη και αμελητέα, επίσης θα ήταν αδύνατη η πολεμική εναντίον του ορθολογιστή εχθρού και εξ ίσου αδύνατος θα ήταν και ο ίδιος ο ανορθολογισμός... (168, 169 επ., 170 επ.).

Είναι πράγματι δυνατό με έγκυρους λογικούς ισχυρισμούς να ισχυρισθώ τα πλέον εξωφρενικά πράγματα. Π.χ., για να καταχραστώ το σχολικό παράδειγμα, ότι *όλοι οι άνθρωποι είναι αθάνατοι / ο Σωκράτης είναι άνθρωπος / επομένως, ο Σωκράτης είναι αθάνατος!* Το συμπέρασμα ότι *ο Σωκράτης είναι αθάνατος* είναι εν προκειμένω *λογικά αναγκαίο*. Εάν, δεδομένων των προκειμένων, υποστήριζα ότι *ο Σωκράτης είναι θνητός*, θα διέπραττα *λογικό σφάλμα*. Ο συλλογισμός μου είναι, βέβαια, εξωφρενικός (*αβάσιμος*), αλλά *τυπικά έγκυρος*. Λογικά, λοιπόν, δύναμαι να ισχυρισθώ οτιδήποτε· αρκεί να συνάγεται πράγματι από τις προκείμενες του συλλογισμού μου. *Επιχειρηματολογικά* όμως δεν δύναμαι να ισχυρισθώ οτιδήποτε και εν προκειμένω ότι *ο Σωκράτης είναι αθάνατος*. Η αλήθεια των προκειμένων του συλλογισμού μου δεν πιθανολογείται *επαγωγικά*, δηλαδή *εμπειρικά*. Τούτων των στοιχειωδώς δοθέντων, αναρωτιέμαι πώς

εννοεί ο Κονδύλης την «εμπειρική βεβαιότητά» του (26) ή τη βεβαιότητα του αυτουργού ότι η απόφασή του «ανταποκρίνεται στη φύση των πραγμάτων» (85), τα «πειθαναγκαστικά (*sic*) επιχειρήματα» (232) ή την «επιχειρηματολογική θεμελίωση (*sic*) των... αξιώσεων ισχύος» (152). Η τελευταία εξαρτάται μόνον από *αντικειμενικούς* λόγους που συνηγορούν προς τον προβαλλόμενο ισχυρισμό. Άλλος τρόπος επιχειρηματολογίας δεν υφίσταται, αν διακρίνουμε, όπως οφείλουμε, τα *κανονιστικά* ζητήματα της ισχύος από τα *ψυχολογικά* ζητήματα της αποδοχής ή της καταπίεσως και τα συναφή.

Έστω το επιχείρημα: *επειδή υπάρχουν αληθείς και ψευδείς ηθικοί ισχυρισμοί, γι' αυτό η περιγραφική θεωρία της απόφασης είναι εσφαλμένη*. Ο Κονδύλης θεωρεί τέτοια επιχειρήματα «εξόφθαλμες ταυτολογίες [*sic*]» (226)! Συναφώς, ακριβώς επειδή ο ίδιος δεν διακρίνει τα ζητήματα της *υποχρεωτικότητας* από τα ζητήματα του *εξαναγκασμού*, καθότι μόνον ό,τι είναι *ήδη* υποχρεωτικό δύναται να είναι εξαναγκαστό, όπως ομοίως, κατά τα προαναφερθέντα, και τα ζητήματα της *εξ αντικειμένου* κανονιστικής ισχύος από τα ζητήματα της *εξ υποκειμένου* αναγνώρισης της ισχύος, έχει την ευχέρεια να υποστηρίζει ότι «[η] συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση ασκεί εξαναγκασμό μόνο από εμπράγματη, όχι από κανονιστική άποψη» (66)· συνεπώς, και η οικουμενική ισχύς των θεμελιωδών αρχών⁵² δεν θα αποτελούσε για αυτόν παρά ζήτημα πρωτίστως *καθολικού*, άμεσου ή έμμεσου και πάντως αυθαίρετου, εξαναγκασμού (66).

8.

Ηθικόν δίδαγμα; Υπάρχει μια θεμελιώδης ασυμμετρία μεταξύ *πεποιθήσεων* ως προς το πώς έχει ο κόσμος και *επιθυμιών* ως προς το πώς αυτός πρέπει να έχει. Έστω ότι θυμόμουν ότι είχα δανείσει το βιβλίο του Κονδύλη, *Ισχύς και απόφαση*, σε έναν φανατικό οπαδό της θεωρίας του και αυτός δεν μου το είχε επιστρέψει, ακριβώς για να με παρεμποδίσει να γράψω ό,τι προηγήθηκε, και, συνεπώς, είχα σχηματίσει την (ψευδή) πεποίθηση ότι αυτό δεν μου είναι διαθέσιμο και, επομένως, ότι αδυνατώ να γράψω ό,τι προηγήθηκε· αν έβρισκα το βιβλίο στη βιβλιοθήκη μου, τότε, εφ' όσον είμαι ορθολογικός, όφειλα να εγκαταλείψω την εσφαλμένη πε-

ποίησή μου ως *ψευδή*. Έστω όμως ότι επιθυμούσα να γράψω ένα άρθρο για το ίδιο βιβλίο, το οποίο όμως δεν μου ήταν πράγματι διαθέσιμο. Το γεγονός αυτό δεν αποτελεί λόγο να εγκαταλείψω την πεποίθησή μου ότι το βιβλίο δεν μου είναι διαθέσιμο, αλλά για να τροποποιήσω αντιστοίχως τον κόσμο, αποκτώντας το, ώστε αυτός να συμβαδίζει με την επιθυμία μου. Ο Κονδύλης θεωρεί ότι κόσμος μας, όπως τον περιγράφει η θεωρία του δεν είναι επιθυμητός (231). Γι' αυτό έχουμε «επινοήσει (*sic*) την ηθική» (231). Το ζήτημα, ωστόσο, δεν έγκειται στο ότι ο κόσμος που περιγράφει η θεωρία του δεν είναι επιθυμητός, αλλά στο ότι δεν είναι ο κόσμος μας, ανεξαρτήτως του αν είναι ή δεν είναι επιθυμητός.

Εν συγκρίσει προς την προαναφερθείσα αποτυχία της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης «να αποκτήσει οπαδούς σε έκταση αξιολόγηση από κοινωνική άποψη» (228), οι κανονιστικές θεωρίες έχουν σχεδόν ανταποκριθεί πλήρως στη δοκιμασία που τους θέτει ο σκεπτικισμός του Κονδύλη⁵³ να βελτιώσουν τον κόσμο –τουλάχιστον από *δικαϊκή*, αν όχι και από ηθική άποψη– ακριβώς επειδή η ισχύς και η ηθική δεν *πρέπει* να είναι «ετερογενείς» (134), χωρίς βεβαίως να μπορούν να εγγυηθούν, επειδή δεν είναι της κανονιστικής αρμοδιότητός τους, την ίδια τη συνέχεια, έναντι, π. χ., του κινδύνου ενός πυρηνικού πολέμου, ή τη διαρκή πρόοδο της ανθρωπότητας. Το ζήτημα της προόδου είναι *τεολογικό*, αν όχι και *εμπειρικό*⁵⁴ – γι' αυτό και δεν επιμένω. Η θεωρία του Κονδύλη πάντως είναι αντιδημοφιλής, εν συγκρίσει μάλιστα με άλλες *περισσότερο διαδεδομένες* σκεπτικιστικές θεωρίες, μάλλον επειδή είναι *θεμελιωδώς* εσφαλμένη. Π. χ., έσχατη πραγματικότητα, στην ονομαστική αξία της, σημαίνει ότι, ακόμη και αν δεν υπήρχε ο *στερούμενος νοήματος* προκαταρκτικός κόσμος του ιδίου, θα υπήρχαν πρώτοι αριθμοί μεγαλύτεροι του 100⁵⁵. Ας υποθέσουμε ότι αυτή η αντίληψη είναι πλατωνική (κατά τη γνώμη μου, δεν είναι κατά τρόπο υποχρεωτικό). Κατά τον Κονδύλη, δεν θα επρόκειτο παρά για τη στρατηγική του Πλάτωνος «να εγείρει ύψιστες αξιώσεις ισχύος αποκηρύσσοντας παράλληλα με έμφαση κάθε επιδίωξη ισχύος και κάθε βία»⁵⁶. Ωστόσο, ακόμη και αν δεν υπήρχαν άνθρωποι να συνάψουν συμβάσεις ή να προκαλέσουν βλάβη, θα ίσχυαν οι (ούτως ειπείν, φυσικοδικαϊκές) αρχές ότι *οι συμβάσεις πρέπει να τηρούνται* και ότι *ουδείς δύναται να ωφεληθεί από δικό του αδίκημα*. Ισχυρίζεται συναφώς ο Κονδύλης ότι οι κανονιστικές λέξεις, όπως οι λέξεις *αγαθός* και *κακός*, «στο

πλαίσιο μιας αξιολογικής ελεύθερης θεώρησης αποτελούν απλώς όρους, οι οποίοι χρησιμοποιούνται συμβατικά..., χωρίς να έχουν καμμιάν από τις τρέχουσες κανονιστικές συμπαραδηλώσεις» (212). Και πάλι, βάσει των προηγηθέντων (ιδίως § 4), θα έπρεπε μάλλον να τον ανησυχήσει, ως προς τον περιγραφικό χαρακτήρα της θεωρίας του, το γιατί δεν θα κατόρθωνε, χωρίς σοβαρές εννοιολογικές απώλειες ως προς την *οποιαδήποτε* περιγραφή του, να αντικαταστήσει *πλήρως* το *κανονιστικό* λεξιλόγιο με ένα *αμιγώς περιγραφικό*.

Τέλος –κάπου πρέπει να βάλει κανείς μια άνω τελεία...– ο Κονδύλης, ισχυριζόμενος ότι η θεωρία του απλώς περιγράφει τις κανονιστικές θεωρήσεις (222) αντιτείνει ότι αυτή «ανασκευάζεται μονάχα αν καταδειχθεί ότι υπάρχουν δομές σκέψης, οι οποίες δεν παρουσιάζουν όσα γνωρίσματα θεωρεί θεμελιώδη για κάθε κανονιστική θέση» (221). Ωστόσο, *καμία* αξία λόγου κανονιστική θέση δεν παρουσιάζει τη δομή που της αποδίδει η περιγραφική θεωρία της απόφασης. Π.χ., κατά την ωφελμιστική θεώρηση, *ο πόνος είναι καθ' εαυτόν κακό*. Η θέση αυτή είναι *θεμελιώδης*, ως ανταποκρινόμενη σε εξ αντικειμένου λόγους, ώστε κάθε αναρώτησή μας ως προς το *γιατί*, όπως πράττουν ορισμένοι καντιανοί, δικαίως να θεωρείται ήδη εξεζητημένη⁵⁷. Ο Κονδύλης φαίνεται ότι επιζητεί από τους αντιπάλους της θεωρίας του την αδύνατη *εμπειρική* απόδειξη της *κανονιστικότητας*. (Ωστόσο, παραφράζοντας τον Hilary Putnam⁵⁸, εάν υπήρχαν μόνο φυσικά γεγονότα, θα ήταν αδύνατη η επιστήμη της φυσικής...). Ο Κονδύλης θα θεωρούσε, λοιπόν, ότι η θεωρία του, και πάλι, δεν ανασκευάσθηκε (εμπειρικά) από ό,τι προηγήθηκε. Η αυτοκατανόησή του όμως δεν θα ήταν εναντίον μου. Ένας «ηθικιστής» που «ενδιαφέρεται για την πραγμάτωση της 'συναίνεσης'» (67), ο πολύς Karl - Otto Apel⁵⁹, επικαλέστηκε συναφώς το παράθεμα⁶⁰:

ἀξιούσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι' ἀπαιδευσίαν· ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ⁶¹ ⁶².

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η συντομότερη προφορική εισήγηση βασίσθηκε στις αναπτύξεις του κυρίως κειμένου. Με την ευκαιρία της εκδόσεως των Πρακτικών του Συνεδρίου προσέθεσα κάποιες απαραίτητες υποσημειώσεις· στις δύο τελευταίες απαντώ και γραπτώς σε κάποιες πρώτες κριτικές παρατηρήσεις.
2. *Ιn Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης: Απαντήσεις σε 28 ερωτήματα*, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1998), σ. 83 (από συνέντευξή του στον Σπύρο Τσακνιά, *Διαβάζω* 384 [Απρίλιος 1998], σσ. 122-137).
3. *Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών*, Στιγμή, Αθήνα 1991.
4. Στιγμή, Αθήνα, 1992.
5. Στιγμή, Αθήνα, 2001. Πρώτη δημοσίευση στα ελληνικά: *Δευκαλίων* 12/2 (1994), σσ. 157 επ.
6. *Λεβιάθαν* 15 (1994), σσ. 103 επ.
7. *Βασικά στοιχεία της κοινωνικής οντολογίας*, τ. Ια-β, μετάφραση Λευτέρη Αναγνώστου, Θεμέλιο, Αθήνα 2007, ιδίως σσ. 579 επ. (ως προς το πράττειν), 715 επ. (ως προς την ορθολογικότητα του αυτουργού [*agent*]).
8. *Ιστορικό περιεχόμενο και παρακμή*, μετάφραση Λευτέρη Αναγνώστου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2015.
9. Οι εντός παρενθέσεως αριθμοί του κυρίως κειμένου παραπέμπουν στις σελίδες του βιβλίου, *Ισχύς και απόφαση*.
10. Βλ. την πυκνή και καίρια κριτική του Στέλιου Βιρβιδάκη, «Σχόλια στο έργο *Ισχύς και απόφαση* του Παναγιώτη Κονδύλη», *Λεβιάθαν*, ό.π., σσ. 91 επ. Εύλογα αναρωτιέται, π. χ., ο Βιρβιδάκης, ό.π., σ. 92, αν η περιγραφική θεωρία της απόφασης είναι φιλοσοφική ή επιστημονική, δεδομένου ότι ο Κονδύλης αναφέρεται, π. χ., τόσο σε «αυστηρή [*sic*] επιστημολογική αρχή αξιολογικής ελευθερίας» (*Ισχύς και απόφαση*, σ. 17) όσο και σε «αξιολογική ελευθερία ως επιστημονική μεθόδευση» (ό.π., σ. 217). Η απάντηση του Κονδύλη; «Έχω πει, και εδώ και αλλού, ότι αυτές οι ονομασίες μου είναι εντελώς αδιάφορες... Το δικό μου μέλημα δεν είναι η συμμετοχή σε τέτοιες διαμάχες, οι οποίες συνεχίζονται εδώ και είκοσι πέντε αιώνες...»!
11. Ο Βιρβιδάκης πάντως, ό.π., είχε επισημάνει τα βιβλιογραφικώς στοιχειώδη, και γι' αυτό θεμελιώδη.
12. Βλ., αναλυτικά, την υπό έκδοση μονογραφία μου, *Ενοράσεις και κατασκευές στην ηθική και το δίκαιο* (διαθέσιμη στην προσωπική ιστοσελίδα μου, <http://tinyurl.com/Vassiloyannis> / προδημοσιεύσεις), ιδίως κεφ. 4, 5 και 7.

13. Η έμφαση δική μου.
14. Βλ., ομοίως, του ιδίου, *Επιστήμη, ισχύς και απόφαση*, σ. 23.
15. Πρβλ. *Ισχύς και απόφαση*, ό.π., σσ. 28 επ.
16. Βλ., ομοίως, ό.π., σ. 81· πρβλ. και σ. 64.
17. Βλ. *Επιστήμη, ισχύς και απόφαση*, ό.π., σσ. 29 επ.
18. Ό.π., σ. 51.
19. Και, αναλυτικά, προς την ίδια κατεύθυνση, βλ. του ιδίου, ό.π., *passim*.
20. Πρβλ., *Ισχύς και απόφαση*, ό.π., σ. 79.
21. Πρβλ., ομοίως, ό.π., σ. 153.
22. Carl Schmitt, *Πολιτική θεολογία: Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μετάφραση του τιμωμένου, Εκδόσεις Λεβιάθαν, Αθήνα 1994, σ. 17.
23. *Επιστήμη, ισχύς και απόφαση*, ό.π., σ. 53.
24. Στην απάντησή του προς τον Στέλιο Βιρβιδάκη, ο Κονδύλης, «Οφειλόμενες απαντήσεις», σ. 118, επικαλείται τον «αμνημόνευτο» (από τον Βιρβιδάκη) Karl Marx. Αν ο Kant και ο Hegel, ιδεοτυπικά μιλώντας, προκαλούν με το παράδειγμά τους έναν αξιοσημείωτο κίνδυνο ως προς τη φιλοσοφική γραφή, ο Marx προκαλεί ομοίως έναν κίνδυνο ως προς την ευκολία της κριτικής (ως καταγγελίας). Και ο μεν Marx κέρδισε τον σεβασμό. Μαρξικώ τω τρόπω, ωστόσο, χωρίς, δηλαδή, την προσήκουσα στο εκάστοτε ζήτημα επιχειρηματολογία, ουδείς δύναται να αποκτήσει φιλοσοφικούς τίτλους. Αριστοκρατικοί φιλοσοφικοί τίτλοι, όπως θα έλεγε και ο Kant, δεν υφίστανται. Γι' αυτό η υπεροχή του λεγόμενου αναλυτικού μαρξισμού (έναντι των άλλων μαρξισμών) δεν είναι τυχαία. Σταχυολογώ δύο από τις πολεμικές και διασκεδαστικές εκφράσεις του βιβλίου του Κονδύλη, *Ισχύς και απόφαση* (πάντοτε «υπεράνω εχθρότητας»... σ. 222) (που θα μπορούσαν να έχουν παραχθεί από τη γραφίδα του Marx): «μικρές παρδαλές κοινωνίες των σαλονιών, των πανεπιστημίων και των φιλολογικών καφενείων» (σ. 97) και «των μικροαστών του πνεύματος» (σ. 140). Και βέβαια, το επίθετο *ηθικιστ*- είναι πανταχού παρόν στις διάφορες... επιθετικές χρήσεις του, ενώ το ουσιαστικό *ηθική* σχεδόν απόν.
25. *Ισχύς και απόφαση*, ό.π., ήδη σ. 9.
26. Ό.π., σ. 229· τα εντός αγκυλών είναι από του ιδίου, «Οφειλόμενες απαντήσεις», σ. 125.
27. Βλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2011), σ. 42.
28. Βλ. ό.π., σσ. 42 επ.
29. «Αντικειμενικότητα και αλήθεια: Καλύτερα να το πιστέψετε», μετάφραση Νάντιας Κανελλοπούλου, *Ισοπολιτεία* 1 (1997), σ. 30.

30. *Επιστήμη, ισχύς και απόφαση*, ό.π., σ. 28.
31. *Ό.π.*, σ. 15.
32. Η έμφαση δική μου.
33. Πρβλ. την αλυσιτελή επιφύλαξη του ιδίου, *Ισχύς και απόφαση*, ό.π., σσ. 213 επ., κατά ενός μεταφυσικού βιολογισμού.
34. Πρβλ. του ιδίου, «Οφειλόμενες απαντήσεις», ό.π., σ. 118.
35. Πρβλ. Louis Althusser, «Υποστήριξη της Αμιένης», *in* *Θέσεις*, μετάφραση Ξενοφώντος Γιαταγάνα, Θεμέλιο, Αθήνα 1977, σ. 128.
36. Επιλέγω και συνοψίζω στο παρόν τμήμα κάποια σημεία των σχετικών αναπτύξεών μου στην προαναφερθείσα μονογραφία, *Ενοράσεις και κατασκευές στην ηθική και το δίκαιο*, παραπέμποντας κατά τα λοιπά, ως προς τη βιβλιογραφική τεκμηρίωση και την ευρύτερη προβληματική, στα αντίστοιχα κεφάλαιά της. (Η μετάφραση των καντιανών παραθεμάτων που ακολουθούν [§ 6] είναι δική μου, όπως ακριβώς αυτά παρατίθενται στην εν λόγω μονογραφία.)
37. Βλ. «Μεταηθική και διαλογική κατασκευοκρατία», ό.π., § 7 (: «Εκφρασιοκρατία»).
38. Βλ. «Ηθικός ορθολογισμός», ό.π., § 1 (: «Μηδενισμός»).
39. Βλ. «Αναστοχαστικότητα και ισορροπία», ό.π., §§ 4, 9 (: «*Evolutionary Debunking Arguments*»),
40. Και εδώ επιλέγω και συνοψίζω κάποια σημεία των σχετικών αναπτύξεών μου στην προαναφερθείσα μονογραφία, *Ενοράσεις και κατασκευές στην ηθική και το δίκαιο*. Βλ., αναλυτικά, «Ηθικός ορθολογισμός», ό.π., § 4 (: «Κανονιστικότητα»).
41. Πρβλ. «Οφειλόμενες απαντήσεις», ό.π., σ. 117.
42. Roland Barthes, *Αποσπάσματα του ερωτικού λόγου*, μετάφραση Βασίλη Παπαβασιλείου, Εκδόσεις Ράππα, Αθήνα 1983, σ. 221· η έμφαση δική μου.
43. Βλ. Derek Parfit, *On What Matters* II, Oxford University Press, Oxford 2011, σσ. 386 επ.
44. Ως προς το ζήτημα της κανονιστικής σχέσεως λόγων και αποφάσεως βλ. Τ. Μ. Scanlon, «Reasons: A Puzzling Duality?», στο R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler και Michael Smith (eds), *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford University Press, Oxford 2004, σσ. 231 επ., και τη βιβλιοκρισία του ιδίου, «Reasons and Decisions», *Philosophy and Phenomenological Research* 72 (2006), σσ. 722 επ.
45. Και εδώ επιλέγω και συνοψίζω κάποια σημεία των σχετικών αναπτύξεών μου στην προαναφερθείσα μονογραφία, *Ενοράσεις και κατασκευές στην ηθική και το δίκαιο*. Βλ., αναλυτικά, «Αναστοχαστικότητα και ισορροπία», ό.π., § 10 (: «Το *factum* του λόγου»).

46. *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902-, τ. 4, σ. 30.
47. Κατά τις πανεπιστημιακές παραδόσεις στην ηθική, καταγεγραμμένες από τον ακροατή τους Georg Ludwig Collins, *ό.π.*, τ. 27 σ. 283.
48. *Die Metaphysik der Sitten*, *ό.π.*, τ. 6, σ. 227.
49. Βλ. τη βιβλιοκρισία του Charles Larmore, «Morals and Metaphysics», *European Journal of Philosophy* 21 (2013), σσ. 665 επ.
50. Βλ. Derek Parfit, *On What Matters* I, σσ. 50 επ., 420 επ.
51. Πρβλ. *ό.π.*, σ. 420.
52. Πρβλ. *Ισχύς και απόφαση*, *ό.π.*, σ. 134.
53. Πρβλ. *ό.π.*, σ. 225.
54. «[Η] απουσία πολέμου ανάμεσα στις δημοκρατίες μοιάζει με έναν εμπειρικό νόμο». John Rawls, «Το δίκαιο των λαών», μετ. Φροσύνας Στεφοπούλου, *Ισοπολιτεία* 7 (Απρίλιος-Οκτώβριος 2003), σ. 39.
55. Πρβλ. Derek Parfit, *On What Matters* II, σ. 482.
56. *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, *ό.π.*, σ. 62.
57. Πρβλ. Derek Parfit, «Normativity», στο Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*, τ. 1, Clarendon Press, Oxford 2006, ιδίως σσ. 355 επ.· βλ., επίσης, «Ρωσιανή και διαβουλευτική κατασκευοκρατία», in *Ενοράσεις και κατασκευές στην ηθική και το δίκαιο*, *ό.π.*, § 7 (: «Ο Parfit και ο Larmore κατά της Korsgaard»).
58. Hilary Putnam, «Are Values Made or Discovered?» in *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy: and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2002, σ. 106.
59. «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft», στο *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Τσάτσο*, Νομικά Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα 1980, σ. 252.
60. Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, IV.4.1006a, 6 επ.
61. Κατά τις εργασίες του Συνεδρίου, ο Καθηγητής κ. Γιώργος Ξηροπαϊδης, από φιλοσοφική οπτική γωνία, και ο κ. Γιώργος Καραμπελιάς, από μια σκοπιά περισσότερο κοινωνιολογική, τους οποίους ευχαριστώ και από τη θέση αυτή για τον κριτικό σχολιασμό τους, έθεσαν το ζήτημα της (αν)ιστορικότητας των αναπτύξεών μου ή/και του ορθολογιστικού χαρακτήρα της σύγχρονης μεταηθικής, καθώς και της *ασυμμετρίας* των διαφωνούντων.
Απάντησα ήδη ότι δεν θεωρώ τον ιστορικό ορίζοντα καθ' εαυτόν ως κρίσιμο. Κρίσιμη είναι εν προκειμένω μόνον η ίδια η *δυνατότητα* της ηθικής *διαφωνίας*. Π.χ., θα μπορούσα να *εξηγήσω* και να *κατανοήσω* τις αντιλήψεις του Αριστο-

τέλους για τη δουλεία, ωστόσο, δεν θα μπορούσα να τις δικαιολογήσω. Με άλλα λόγια, η ιστορική απόσταση καθ' εαυτήν δεν με εμποδίζει να διαφωνήσω με τον Αριστοτέλη, όπως πράγματι οφείλω. Η διαφωνία διαψεύδει την ασυμμετρία. Εξ άλλου –θεωρώ ότι– υπέρ μου συνηγορεί το γεγονός ότι ήδη στην Αρχαία Ελλάδα κάποιος Αλκιδάμας, μαθητής του Γοργία, υποστήριζε ότι η φύση δεν γεννά δούλους... Η ηθική διαφωνία μάλιστα, ως πάντοτε *σωκρατική* ως προς το περιεχόμενό της, προϋποθέτει την επίκληση *αντικειμενικών* λόγων. Π. χ., όποιος θεωρεί ότι η άμβλωση είναι απολύτως ανεπίτρεπτη, διότι το έμβρυο αποτελεί *από της συλλήψεώς του* πρόσωπο (η περίπτωση ασφαλώς της σπουδαίας φιλοσόφου G. E. M. Anscombe...), μάλλον αγνοεί το *έσχατο κακό* του βιασμού, το οποίο *επιτείνει* η ίδια η εξ αιτίας του σύλληψη και κυοφορία του εμβρύου και ο τοκετός του νεογνού. Πώς θα μπορούσε, λοιπόν, το έμβρυο να απολαύει το *status* του προσώπου; (Δεν θυσιάζουμε τα πρόσωπα χάριν της αξιοπρέπειάς μας.) Περαιτέρω, η ανταλλαγή γρονθοκοπημάτων δεν αποτελεί περίπτωση διαφωνίας: ναι μεν *οφείλουμε* εν προκειμένω να αμυνθούμε απέναντι στον επιτιθέμενο, ωστόσο, πάντοτε έχουμε –ελπίζω!– και κάτι να *ισχυρισθούμε, απευθυντέο* προς αυτόν. Γι' αυτό –θεωρώ, επίσης, ότι– ένας φανατικός ή ένας θρησκόληπτος (που αγνοεί, π.χ., το *κακό* του πόνου) έχει θέσει ήδη ο ίδιος εαυτόν εκτός της ηθικής διαφωνίας... Τέλος, ως προς τη μομφή του *ορθολογιστικού* χαρακτήρα της σύγχρονης μεταηθικής, αρκούμαι στην επισήμανση της ολισθηρότητας: κάποιοι στο φάσμα του *αυτισμού* καταβάλλουν ηρωική προσπάθεια να εισέλθουν στα πεδία της νομιμότητας και της ηθικότητας, *μεριμνώντας* για τα συμφέροντα των άλλων, χωρίς να έχουν μεν την ικανότητα της ενσυναίσθησης, έχοντας, ωστόσο, ως μόνο εφόδιο τις κρίσιμες *έννοιες* της ηθικής (πρβλ., ενδεικτικά, Jeanette Kennett, «Autism, Empathy and Moral Agency», *The Philosophical Quarterly* 52 [2002], ιδίως σς 354, 355).

62. Σε ηλεκτρονικό μήνυμά του, ο κ. Ιάσων Κουτούφαρης – Μαλανδρίνος, τον οποίο ευχαριστώ, επίσης, και από τη θέση αυτή για το σχόλιό του, έθεσε υπό την κρίση μου τις αναπτύξεις του Κονδύλη στη σ. 765 του έργου του, *Το πολιτικό και ο άνθρωπος*, αναρωτώμενος μήπως δεν ευσταθεί η μομφή μου ότι ο Κονδύλης συγχέει τα ζητήματα της *κανονιστικότητας* με εκείνα της *παρακινήσεως* του αυτουργού, όταν μάλιστα αγνοώ το ύστερο έργο του. Κατ' αρχάς, στη φιλοσοφία (όχι στην *ιστορία* της φιλοσοφίας...), όπου μόνο το *καλύτερο* επιχείρημα (πρέπει) να είναι κρίσιμο, είναι απολύτως θεμιτό να θέσει κανείς υπό δοκιμασία μία μόνη πλευρά ενός πολύ ευρύτερου έργου, όπως του εμβληματικού για τα ευρωπαϊκά γράμματα έργου του Κονδύλη, αγνοώντας εντελώς όλες τις υπόλοιπες (όπως προηγουμένως έπραξα κατά την εξαγγελία μου). Εν πάση

περιπτώσει, το –έστω– ενδεικτικό παράθεμα έχει ως εξής: «Με δυό λόγια, η σύγκριση μεταξύ καλύτερων και λιγότερο καλών επιχειρημάτων ή λόγων υπονοεί ότι οι ορθολογικές και οι ανορθολογικές πράξεις αντιπαρατίθενται οι μεν στις δε βάσει ουσιαστικών κριτηρίων. Αλλά το επίπεδο στο οποίο εκτελούνται οι ορθολογικές ή οι ανορθολογικές πράξεις και συνδέονται με καλύτερους ή λιγότερο καλούς λόγους, διαφέρει από το επίπεδο στο οποίο γίνεται η επιλογή μεταξύ καλύτερων ή λιγότερο καλών λόγων: Τόσο οι ορθολογικές όσο και οι ανορθολογικές πράξεις έχουν τους λόγους τους· από αυτό όμως δεν κρίνεται ακόμη αν θα επικρατήσουν οι καλύτεροι ή λιγότερο καλοί... Στο επίπεδο των λόγων της δράσης [= λόγων προς το πράττειν] ο δρών [= αυτουργός] δεν μπορεί... να προσφέρει μια ορθολογική, δηλαδή από την σκοπιά των καλύτερων λόγων βάσιμη αιτιολογία για το γεγονός ότι κάνει το X, μολονότι καλύτεροι λόγοι συνηγορούν υπέρ του Ψ – και όντως: ένα τέτοιο εγχείρημα θα ισοδυναμούσε με τον παραλογισμό να θέλει κανείς να βρει λόγους δράσης που θα ήταν καλύτεροι από τους καλύτερους λόγους δράσης». Δεν θεωρώ ότι ο Κονδύλης υπήρξε ασυνεπής (ως ώφειλε...). Εδώ πρόκειται μάλλον ιδίως για το ζήτημα της ανυπαρξίας, κατά τον Κονδύλη, *εξωτερικών* λόγων προς το πράττειν. Αγνοώντας το *μη* κανονιστικό ζήτημα της *ακρασίας*, χωρίς τέτοιους λόγους, υφίσταται άραγε *κανονιστικότητα*; Η τελευταία προϋποθέτει μια κάποια *αντικειμενικότητα*. Ο ίδιος πάντως ο Κονδύλης, στην επόμενη σ. 766 ισχυρίζεται: ο αυτουργός «μπορεί να επιλέξει Ψ μόνον από τη σκοπιά μιας ήδη αποδεκτής ιεραρχίας αξιών, η οποία στο ανώτατο επίπεδο αιτιολόγησης μόνο ταυτολογικά ή αυτοαναφορικά μπορεί να στηριχθεί... [H] διαφορά μεταξύ ορθολογικού και ανορθολογικού δεν έχει αντικειμενικό νόημα».

Ελευθερία, δύναμη και ηδονή στον Παναγιώτη Κονδύλη

1.

Πολλοί διάβασαν τον Κονδύλη και κατάλαβαν αυτό: ότι οι ιδέες δεν έχουν σημασία. Το γράφει άλλωστε κι ο ίδιος: «Δεν υπάρχουν ιδέες. Υπάρχουν μόνον ανθρώπινες υπάρξεις μέσα σε συγκεκριμένες καταστάσεις».¹ Στην πραγματικότητα, το ακριβώς αντίθετο συμβαίνει: για τον Κονδύλη η ανθρώπινη ζωή είναι τόσο αξεδιάλυτα συνυφασμένη με το πνεύμα και με τις ιδέες του, ώστε μια ζωή χωρίς πνεύμα και ιδέες να μην είναι ανθρώπινη ζωή.

Το πνεύμα ενεργεί μέσα σε κάθε πτυχή της ανθρώπινης ζωής, ακόμα και σ' εκείνους που μοιάζουν εντελώς αποκομμένες απ' το πνευματικό ή νοητικό στοιχείο. Και στην ίδια την αίσθηση ακόμα, στο απλό κοίταγμα, στο άδολο άγγιγμα, στην πιο τρελή ηδονή και στον πιο ακραίο πόνο, το πνεύμα είναι παρόν.

Υπάρχει η αφέλης θεώρηση για το τι είναι η εμπειρία και η αίσθηση. Σύμφωνα μ' αυτήν, στην εμπειρία ο κόσμος μάς δίνεται έτσι όπως πραγματικά είναι, χωρίς εμείς να κάνουμε το οτιδήποτε. Ανοίγουμε τα μάτια κι απλώς «βλέπουμε» τον κόσμο. Στην εμπειρία είμαστε, λέει η θεώρηση αυτή, παθητικοί δέκτες της πραγματικότητας, απλοί «παρατηρητές».

Εύκολα, ωστόσο, μπορεί κανείς να καταλάβει ότι, για να δούμε τον κόσμο, πρέπει πρώτα εμείς να είμαστε *κάπως* – να έχουμε π.χ. μια ορισμένη σωματική συγκρότηση, αισθητήρια όργανα, νευρικό σύστημα, κ.λπ. Μπορούμε όμως να κάνουμε κι ένα βήμα παραπέρα. Δεν αρκεί μονάχα νά 'χουμε μια ορισμένη σωματική συγκρότηση, αλλά και μια ορισμένη πνευματική συγκρότηση. Περπατώντας σ' ένα δάσος, άλλα πράγματα βλέπει αυτός που ξέρει το δάσος και τη βλάστησή του, κι άλλα ο άνθρωπος της πόλης, που όλα τα δέντρα τού φαίνονται ίδια.

Σ' αυτό το σημείο, τώρα, υπάρχουν δύο θεωρήσεις. Η μία λέει: κι οι δύο άνθρωποι βλέπουν τα ίδια, μόνο που τα καταλαβαίνουν διαφορετικά, ανάλογα με την πνευματική συγκρότησή του ο καθένας. Η εμπειρία είναι ίδια. Διαφέρει μονάχα η κατανόηση, η ερμηνεία της εμπειρίας.

Η άλλη είναι πιο ριζοσπαστική: Όχι, δεν είναι απλώς ότι καταλαβαίνουν τα πράγματα διαφορετικά. Τα βλέπουν και διαφορετικά. Το πνευματικό στοιχείο, οι ιδέες και οι έννοιες, είναι σε λειτουργία ήδη μέσα στην εμπειρία, συγκαθορίζοντας το περιεχόμενο της εμπειρίας.

Η δεύτερη αυτή θεώρηση συνιστά μια θεμελιώδη θέση του γερμανικού ιδεαλισμού. Ο Κονδύλης, μελετητής ο ίδιος του γερμανικού ιδεαλισμού, παρέμεινε πιστός σ' αυτήν τη θέση, μολονότι τη μετέπλασε με τον δικό του τρόπο. Οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται τον κόσμο διαφορετικά, ανάλογα με το ποιοι είναι. Ουδέτερη εμπειρία δεν υπάρχει – εμπειρία δηλαδή ανεξάρτητη από τον άνθρωπο που έχει την εμπειρία και από την πνευματική συγκρότηση του ανθρώπου αυτού. Η πνευματική μας συγκρότηση καθορίζει το πώς θα δούμε τον κόσμο.

Κι αν καθορίζει ακόμα κι αυτό, τότε μπορούμε να πούμε ότι καθορίζει τα πάντα, τη ζωή μας ολόκληρη. Πράγματι, για τον Κονδύλη, ολόκληρη η ανθρώπινη ζωή είναι διαποτισμένη από το πνεύμα, με τις έννοιες, τις ιδέες και τις αξίες του.

2.

Αν η ανθρώπινη ζωή είναι τόσο στενά δεμένη με το πνεύμα και τις ιδέες, τότε εύλογα γεννιέται το ερώτημα: Γιατί ένας άνθρωπος να έχει αυτή τη πνευματική συγκρότηση και όχι μίαν άλλη; Και γενικότερα: Πώς διαμορφώνεται η πνευματική συγκρότηση των ανθρώπων;

Η θεμελιώδης θέση του Κονδύλη είναι η εξής: Το πνεύμα είναι ένα εργαλείο. Υπάρχει για να κάνει μια δουλειά, για να επιτελέσει μια λειτουργία. Αυτός είναι ο θεμελιώδης χαρακτήρας του. Αν είναι εργαλείο, όμως, ποια είναι η λειτουργία του; Ποιον σκοπό υπηρετεί;

Την αυτοσυντήρηση. Ο άνθρωπος γεννά πνεύμα για να εξασφαλίσει την αυτοσυντήρησή του. Σε τούτο το σημείο ο Κονδύλης δεν αφήνει πε-

ριθώριο αμφιβολίας. Υπάρχει ένας, και μόνο ένας, τελικός σκοπός. Και μολονότι ο Κονδύλης συνηθίζει να περιγράφει τη δική του θεωρία ως έναν σχετικισμό, δεν διστάζει να υποστηρίξει πως η αυτοσυντήρηση αποτελεί την «απόλυτη σταθερά».²

Θα δοκιμάσουμε ν' αναλύσουμε την έννοια της αυτοσυντήρησης στα συστατικά της στοιχεία. Το πρώτο στοιχείο της αυτοσυντήρησης είναι το ποσοτικό: υπάρχω τώρα, υπήρχα προηγουμένως και θέλω να υπάρχω κι άλλο, παραπάνω. Το αίτημα για αυτοσυντήρηση είναι ένα αίτημα για παράταση της διάρκειας της ύπαρξης. Το ον που ζητά την αυτοσυντήρηση του είναι ένα ον που ζητά κι άλλη ύπαρξη, κι άλλο χρόνο.

Το δεύτερο στοιχείο είναι το ενεργητικό ή πρακτικό στοιχείο: Δεν μένω απλώς στην ύπαρξη. Κρατιέμαι σε αυτήν. Και σ' αυτή την προσπάθεια βάζω όλες μου τις δυνάμεις. Ο Κονδύλης υπογραμμίζει ότι σε αυτή την ορμή συμμετέχει ολόκληρη η ύπαρξη, από τα τρίσβαθιά της, σ' όλη της τη στοιχειακότητα. Για τη διατήρηση στην ύπαρξη μάχεται ολόκληρο το ον, μ' όλη του την ορμή.

Η ιδέα της μάχης μάς φέρνει στο τρίτο στοιχείο: τη συγκρουσιакότητα. Γιατί η ύπαρξη πρέπει να κερδηθεί απέναντι σε κινδύνους που την απειλούν. Η ύπαρξη κερδίζεται με αγώνα, με σύγκρουση, με πόλεμο. Κι αυτή τη συγκρουσιакότητα την κληρονομεί το πνεύμα που υπάρχει σε υπηρεσία της αυτοσυντήρησης, το οποίο και είναι, κατά τον Κονδύλη, από τη φύση του πολεμικό, δηλαδή μαχητικό και συγκρουσιакό, και πάντοτε σ' αναφορά προς κάποιον αντίπαλο, έναν εχθρό.

Ερχόμαστε έτσι στο τελευταίο στοιχείο της έννοιας της αυτοσυντήρησης: τη δυναμικότητά της. Γιατί οι κίνδυνοι εναντίον της ύπαρξης δεν είναι μετρημένοι και πεπερασμένοι, αλλά απειράριθμοι, αφανείς, παραμονεύουν παντού. Γι' αυτό και το ον, την ίδια στιγμή που ορμά για να διασφαλίσει την αυτοσυντήρησή του, ορμά για να διευρύνει τη σφαίρα της επιρροής του, τη δύναμή του, την ικανότητά του δηλαδή να υπερνικά κινδύνους και αντιπάλους.

Μ' αυτό τον τρόπο, η ορμή γι' αυτοσυντήρηση είναι την ίδια στιγμή κι αναγκαστικά μια διεκδίκηση δύναμης ή, για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Κονδύλη, μια «αξίωση ισχύος». Το να θέλω να παραμείνω στην ύπαρξη σ' έναν κόσμο γεμάτο εχθρούς σημαίνει αναγκαστικά ότι θέλω να νικήσω τους εχθρούς μου. Κι όταν δεν ξέρω από πριν ποιοι ακριβώς

είναι οι εχθροί, τότε το να θέλω να μείνω στην ύπαρξη σημαίνει ν' αποκτήσω όσο το δυνατόν περισσότερη ικανότητα να νικώ τον οποιονδήποτε εχθρό. Έτσι, για τον Κονδύλη, η ορμή γι' αυτοσυντήρηση είναι αναγκαστικά μια ορμή για ισχύ.

Αυτός είναι ο σκοπός τον οποίο υπηρετεί το πνεύμα: την αυτοσυντήρηση, που σημαίνει τη διεύρυνση της ισχύος. Και δεδομένου ότι η αυτοσυντήρηση κερδίζεται με πόλεμο, το πνεύμα δεν είναι ένα απλό εργαλείο, αλλά ένα όπλο.

3.

Πώς διαμορφώνεται η συγκεκριμένη πνευματική συγκρότηση του συγκεκριμένου ανθρώπου που μάχεται για την αυτοσυντήρησή του; Λέγοντας «πνευματική συγκρότηση» δεν εννοούμε ένα απλό σύνολο από έννοιες κι από ιδέες, αλλά μια ολόκληρη θεώρηση της πραγματικότητας, μια κοσμοαντίληψη, μέσα στην οποία περιλαμβάνεται και η εικόνα που έχει ο άνθρωπος για τον εαυτό του, η ταυτότητά του. Στη διαδικασία μέσω της οποίας παράγεται αυτό που εδώ ονομάζουμε «πνευματική συγκρότηση» ή «κοσμοαντίληψη» ο Κονδύλης δίνει μια παράξενη ονομασία: την ονομάζει «απόφαση».

Το γιατί ο Κονδύλης χρησιμοποιεί τούτο τον όρο ξεπερνά την εμβέλεια αυτής της ομιλίας. Για τους εδώ σκοπούς μας, αρκεί να σημειώσουμε ότι πρόκειται για μια διαδικασία μέσω της οποίας το άτακτο χάος τού περιβάλλοντος μεταπλάθεται σ' έναν λιγότερο ή περισσότερο τακτοποιημένο κόσμο, μέσα στον οποίο τα πράγματα έχουν μια θέση κι έναν σκοπό. Σ' αυτό τον κόσμο κεντρική θέση έχει το ίδιο το άτομο, που υπάρχει πλέον ως ένα Εγώ.

Πρωταρχικό γνώρισμα της απόφασης, δηλαδή της διαδικασίας μέσω της οποίας διαμορφώνεται η κοσμοαντίληψη είναι ο αυθαίρετος χαρακτήρας της, το γεγονός δηλαδή ότι είναι εντελώς προσαρμοσμένη στις ανάγκες και τις βλέψεις του συγκεκριμένου όντος που αποκτά τελικά την κοσμοαντίληψη αυτή. Έχοντας μετατρέψει το χαοτικό περιβάλλον σ' έναν κόσμο τακτοποιημένο και προσαρμοσμένο στις δικές του ανάγκες, ο άνθρωπος μπορεί εφεξής να λαμβάνει ειδικότερες αποφάσεις με τρόπο

στα μάτια του λογικοφανή. Έχει δηλαδή διασφαλίσει έναν ορισμένο προ-σανατολισμό.

Μέσα στην κοσμοαντίληψη, είδαμε, ότι ο άνθρωπος αποκτά μια εικόνα για τον εαυτό του, μια ταυτότητα. Πριν την διαμόρφωση της κοσμοαντίληψης, της πνευματικής συγκρότησης, τέτοια ταυτότητα δεν υπήρχε. Γι' αυτό κι ο άνθρωπος δεν μπορεί να θυμάται τον εαυτό του πριν από την απόφαση. Και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο η διαμόρφωση της κοσμοαντίληψης δεν είναι συνειδητή: διότι η συνειδητότητα γεννιέται ως προϊόν αυτής της διαδικασίας.

Η απόφαση είναι κρυφή, αόρατη στα μάτια του υποκειμένου. Ο άνθρωπος δεν έχει επίγνωση του γεγονότος ότι ο ίδιος, ως Εγώ με συγκεκριμένη ταυτότητα, κι ολόκληρη η πνευματική του συγκρότηση, η κοσμοαντίληψή του, προέκυψαν πολεμικά, μέσα από μια διαδικασία αυθαίρετη, υποκειμενική και συντυχιακή. Θα δούμε στη συνέχεια πόσο κρίσιμο είναι αυτό το στοιχείο: το ότι η απόφαση δηλαδή μένει κρυφή.

4.

Μια βασική λειτουργία της απόφασης, κατά τον Κονδύλη, είναι αυτό που ονομάζει «εξιδανίκευση» ή «εξαντικειμενίκευση». Με την εξαντικειμενίκευση το υποκειμενικό μετατρέπεται σ' αντικειμενικό. Η εξαντικειμενικευτική λειτουργία της απόφασης είναι περισσότερο εμφανής σ' εκείνες ακριβώς τις έννοιες τις τόσο αφηρημένες και τόσο θεμελιώδεις που μοιάζουνε ανέγγιχτες από κάθε υποκειμενικό παράγοντα και κάθε πολεμική διάσταση, π.χ. στις έννοιες του όντος, του αληθούς ή του αγαθού.

Μέσω της έννοιας του όντος, ο άνθρωπος χωρίζει τα πράγματα σε υπαρκτά κι ανύπαρκτα. Επικεντρώνεται σ' εκείνη την περιοχή της πραγματικότητας που του είναι χρήσιμη (στον αγώνα του γι' αυτοσυντήρηση) και καταδικάζει τα πράγματα που τού 'ναι αδιάφορα στην ανυπαρξία. Για κείνον τα πράγματα τούτα δεν υπάρχουν.

Ο άνθρωπος πιστεύει ότι ο κόσμος, έτσι όπως εκείνος τον αντιλαμβάνεται, είναι ο αληθινός κόσμος. Πιστεύει ότι έχει δίκιο σ' αυτά που πιστεύει. Πιστεύει ότι κατέχει την αλήθεια, όχι βέβαια στα πάντα, αλλά

οπωσδήποτε στα καίρια και σημαντικά (για τον αγώνα γι' αυτοσυντήρηση). Τούτη η πίστη, τούτη η σιγουριά, τούτη η απουσία αμφιβολιών, είναι αναγκαία προκειμένου να εξασφαλιστεί η αυτοσυντήρηση. Και μια τέτοια σιγουριά θα ήτανε αδύνατη, λέει ο Κονδύλης, δίχως την έννοια της αλήθειας, που κι αυτή εμφανίζεται ως άλλο ένα όπλο, χάρη ακριβώς στην εξαντικειμενίκευση.

Όμως, ακόμα πιο κρίσιμη είναι η εξαντικειμενικευτική λειτουργία της απόφασης όσον αφορά την έννοια του αγαθού. Στα *Νικομάχεια* του, ο Αριστοτέλης διέκρινε τρεις σημασίες του αγαθού: αγαθό είναι είτε το συμφέρον, είτε αυτό που γεννά ηδονή, είτε το δέον, το «αντικειμενικά καλό». Ο Κονδύλης δεν αναφέρεται ρητά σ' αυτή τη διάκριση. Μ' έναν τρόπο, όμως, τη χρησιμοποιεί.

Σύμφωνα με τον Κονδύλη, χάρη στην εξαντικειμενίκευση, αυτό που για τον άνθρωπο είναι απλώς το συμφέρον του, υπό την έννοια ότι προάγει την αυτοσυντήρησή του και τη διεύρυνση της ισχύος του, μετατρέπεται στα μάτια του σε δέον, σε κάτι αντικειμενικά καλό. Η πραγματικότητα παρουσιάζεται στα μάτια του ανθρώπου με τέτοιο τρόπο ώστε να περιλαμβάνει αξίες αυθεντικές, πράγματα αντικειμενικά καλά, όντως σπουδαία, πολύτιμα, άξια υπεράσπισης, σεβασμού και αφοσίωσης: π.χ. την πατρίδα, την ειρήνη, τον θεό, τον σεβασμό, το φιλότιμο, τη λεβεντιά, την αξιοπρέπεια, κ.λπ.

Οι άνθρωποι ζουν πιστεύοντας ότι υπηρετούν αυτές τις αξίες. Στην πραγματικότητα, αυτό που κάνουν, τις περισσότερες φορές χωρίς να το συνειδητοποιούν καν, είναι να υπηρετούν ένα συμφέρον το οποίο έχει μεταπλαστεί σε Δέον. Ποιο συμφέρον; Την παραμονή τους στην ύπαρξη και την επέκταση της σφαίρας της ισχύος τους.

5.

Στο σημείο αυτό εντοπίζεται μια κεντρική σύλληψη του Κονδύλη. Οι άνθρωποι έχουν ζωτική ανάγκη να πιστεύουν σε αξίες, σε κάτι που νά 'ναι αληθινά καλό, σε κάτι που να δίνει αυθεντικό νόημα στη ζωή τους. Στα δικά τους μάτια, δεν ζουν μαχόμενοι απλώς ν' αυτοσυντηρηθούν. Αντίθετα, πλάθουν εικόνες και ιδέες για τον εαυτό τους, για τον κόσμο και

για τον ρόλο τους σ' αυτήν τη γη. Για να χρησιμοποιήσουμε πάλι την ορολογία του Αριστοτέλη: πλάθουν ιδέες για την ευδαιμονία, για το τι είναι η καλή ζωή, το ευ ζην. Για το τι αξίζει να επιδιώξεις, για ποιο πράγμα αξίζει να παλέψεις, ν' αγωνιστείς, να δώσεις και τη ζωή σου ακόμα. Για το τι τελικά δίνει στη ζωή νόημα.

Σύμφωνα με τον Κονδύλη, αυτή η ιδέα, η ιδέα ενός νόηματος της ζωής, η ιδέα δηλαδή μιας αυθεντικής αξίας, είναι ένα όπλο, την ίδια στιγμή πού 'ναι κι ένα ψέμα. Στην ιδέα μιας τέτοιας αξίας βρίσκεται μεταπλασμένη η πρωταρχική ορμή γι' αυτοσυντήρηση – δηλαδή κάτι που καθ' αυτό δεν έχει κανένα νόημα και καμία αξία, κάτι που δεν είναι παρά ένα απλό φυσικό γεγονός, ίδιας τάξεως με το πέσιμο μιας πέτρας στη γη.

Πρόκειται για ένα ψέμα. Γιατί η αυτοσυντήρηση δεν έχει κανένα ποιотικό χαρακτηριστικό. Δεν είναι ούτε καλή ούτε κακή, ούτε όμορφη ούτε άσχημη, ούτε δικαιώνεται ούτε διαψεύδεται. Είναι σκέτη ύπαρξη, με μόνο χαρακτηριστικό της τη διάρκεια, την ποσότητα. Το πνεύμα, ωστόσο, γεννιέται ταυτόχρονα και αναγκαστικά με την ιδέα μιας ποιότητας, μιας αξίας, ενός νοήματος της ζωής. Με την ιδέα δηλαδή ενός δέοντος, ενός πράγματος αληθινά καλού.

Ο άνθρωπος πλάθει ένα δέον που τον ξεπερνά, π.χ. την ιδέα μιας θείας βούλησης. Κατόπιν υπηρετεί αυτό το δέον, θεωρώντας ότι υπηρετεί μια αξία πάνω από τον ίδιο, μια αξία αληθινά, δεσμευτική και γενικώς ισχύουσα. Υπηρετώντας το δέον, η ύπαρξή του δικαιώνεται, έχει έναν σκοπό κι ένα νόημα. Δεν έχει επίγνωση του γεγονότος ότι το δέον εξαρχής το έπλασε ο ίδιος ακριβώς για να δικαιώσει την ύπαρξή του. Δεν έχει επίγνωση του γεγονότος ότι πρόκειται για ένα ζωτικά αναγκαίο ψέμα.

Ένας άνθρωπος πεινάει. Μπροστά του είναι ένα κομμάτι ψωμί. Θα μπορούσε απλώς ν' απλώσει το χέρι του και να φάει το ψωμί. Τι γίνεται, όμως, αν πεινάει κι ο αδερφός του και το ψωμί δεν φτάνει για τους δύο; Ξάφνου εμφανίζεται ο θεός και ψιθυρίζει στον άνθρωπο: «Ο αδερφός σου με πλήγωσε, πάρε εκδίκηση στ' όνομά μου». Ο άνθρωπος σκοτώνει τον αδερφό του, παίρνοντας εκδίκηση. Τρώει το ψωμί. Ο άνθρωπος δεν ξέρει ότι έπλασε τον θεό και την εντολή του θεού για να φάει ένα ψωμί. Στα δικά του μάτια, ο άνθρωπος δεν κυνήγησε το συμφέρον του – έκανε το καθήκον του. Αισθάνεται δικαίωση. Το συμφέρον του έχει εξαντικειμενικευτεί σε δέον.

Η ιδέα του Κακού είναι κι αυτή ένα όπλο που χρησιμοποιεί ο άνθρω-

πος στον αγώνα του γι' αυτοσυντήρηση και είναι μια ιδέα εξίσου θεμελιώδης μ' αυτή του Καλού. Όπως το συμφέρον εξιδανικεύεται σε Δέον, έτσι και το απειλητικό ή το ανταγωνιστικό εξιδανικεύεται σε Κακό στο παραπάνω παράδειγμα ο αδερφός. Πίσω απ' αυτή την εξιδανίκευση κρύβεται και πάλι ένα ωμό συμφέρον: η αυτοσυντήρηση και η ισχύς.

6.

Όπως παρουσιάσαμε ως εδώ τη διαδικασία διαμόρφωσης της πνευματικής συγκρότησης, δηλαδή την απόφαση και την εξαντικειμενίκευσή της, μοιάζει να είναι μια διαδικασία μοναχική, επιτελούμενη σε καθεστώς απομόνωσης. Προφανώς, τίποτα τέτοιο δεν συμβαίνει.

Ο άνθρωπος, ον στην ουσία του κοινωνικό, με τον ίδιο τρόπο που συμμετέχει σε μια κοινωνία, έτσι συμμετέχει και στον πολιτισμό της κοινωνίας αυτής, στον οποίο κρυσταλλώνονται πνεύμα, ιδέες, έννοιες και αξίες. Ο κοινός πολιτισμός φέρνει τους ανθρώπους κοντά, στο μέτρο που παρέχει στους κοινωνούς ένα κοινό πλαίσιο αναφοράς, π.χ. μια γλώσσα. Την ίδια στιγμή, όμως, γίνεται και το πεδίο μες στο οποίο διεξάγονται οι κοινωνικές αντιπαραθέσεις. Γιατί οι κοινές αξίες και οι κοινές αρχές μετατρέπονται σε λάβαρα πίσω απ' τα οποία συνομαδώνονται κοινωνικές παρατάξεις που ανταγωνίζονται η μία την άλλη, στο όνομα των αρχών αυτών. Η μία παράταξη αξιώνει ότι η τάδε κοινή αξία, π.χ. το συμφέρον της πατρίδας, η αξιοπρέπεια, η θεία βούληση ή η δημοκρατία, πρέπει να ερμηνευτεί με τον τάδε τρόπο και όχι με τον τρόπο που πρεσβεύει ο αντίπαλος. Η άλλη παράταξη, πάλι, υποστηρίζει το ανάποδο.

Έτσι, γράφει ο Κονδύλης, οι εντελώς πραγματικοί κοινωνικοί πόλεμοι διεξάγονται πάντοτε ως πόλεμοι ερμηνειών, ως πόλεμοι δηλαδή σχετικά με το νόημα που πρέπει να δοθεί σε αξίες, ιδέες και αρχές. Οι άνθρωποι σκοτώνουν ο ένας τον άλλο επιδιώκοντας έτσι να διευρύνουν την ισχύ τους. Ωστόσο, αυτό το κάνουν πάντοτε και αναγκαστικά στο όνομα αξιών.

7.

Προηγουμένως είδαμε τις τρεις σημασίες του αγαθού που διακρίνει ο Αριστοτέλης. Είδαμε πώς ο Κονδύλης συνδέει τις δύο απ' αυτές: το συμφέρον με το δέον. Μέσω της εξαντικειμενικευτικής λειτουργίας της απόφασης, το συμφέρον εξιδανικεύεται σε δέον, και μέσω της εξιδανίκευσης αυτής γεννιέται η ιδέα ενός νοήματος της ζωής.

Πώς κατανοεί τώρα ο Κονδύλης την κατά Αριστοτέλη τρίτη σημασία του αγαθού: του αγαθού ως ηδονής; Και πώς σχετίζεται αυτή η τρίτη σημασία με τις άλλες δύο;

Σε πολλά σημεία ο Κονδύλης μοιάζει να περιγράφει την ορμή για πορισμό ηδονής σαν μια ανεξάρτητη αρχή, που λειτουργεί άλλοτε συμπληρωματικά προς την ορμή γι' αυτοσυντήρηση και άλλοτε ενάντια σε αυτή. Ο Κονδύλης προφανώς δεν αγνοεί τα θανάσιμα εκείνα πάθη στα οποία μπορεί να παραδοθεί ο άνθρωπος γυρεύοντας ηδονή ακόμα και με τίμημα τη ζωή του. Ωστόσο, σ' ορισμένα γραπτά του, που λίγο ή ελάχιστα έχουν μελετηθεί ως τώρα, επιχειρεί ν' αναδείξει την εσωτερική συγγένεια μεταξύ της ορμής για ηδονή και της ορμής για αυτοσυντήρηση.

Ποια ηδονή είναι η πιο συνυφασμένη με την αυτοσυντήρηση; Τέτοιες ηδονές μπορούμε να φανταστούμε αρκετές. Τέτοια είναι π.χ. η γενετήσια ηδονή, με την οποία επιτυγχάνεται η αυτοσυντήρηση του είδους. Ή οι ηδονές του φαγητού και του ποτού, με τις οποίες εξασφαλίζεται η αυτοσυντήρηση του ατόμου. Μια άλλη μορφή ηδονής συνυφασμένη με την αυτοσυντήρηση θα μπορούσε να είναι η απλή επίγνωση του γεγονότος ότι παραμένω ζωντανός, ότι ακόμα υπάρχω, επίγνωση που θά 'ναι ισχυρότερη όταν βγαίνω νικηφόρα από έναν κίνδυνο ζωής.

Όμως, ο Κονδύλης δεν έχει αυτές τις ηδονές κατά νου. Κατά τον Κονδύλη, ο στοχαστής που σκέφτηκε το ζήτημα της ηδονής στο μεγαλύτερο βάθος και με τη μεγαλύτερη συνέπεια είναι ο μαρκήσιος ντε Σαντ.

Θυμόμαστε ότι για τον Κονδύλη η ορμή για αυτοσυντήρηση είναι την ίδια στιγμή μια αξίωση ισχύος, δηλαδή μια διεκδίκηση δύναμης. Αυτό συμβαίνει αναγκαία από τη στιγμή που το άτομο ζει σ' ένα περιβάλλον εχθρικό που απειλεί να τον αφανίσει και τις εχθρικές κινήσεις του οποίου πρέπει να υπερνικήσει προκειμένου να παραμείνει στην ύπαρξη. Με την ίδια αναγκαιότητα που το άτομο γυρεύει ν' αυτοσυντηρηθεί, έτσι γυρεύει

και να διευρύνει τη σφαίρα της ισχύος του. Διευρύνω την ισχύ μου, όμως, σημαίνει ακριβώς υπερνικώ έναν εχθρό. Ωστόσο, η δική μου νίκη αναγκαστικά αντιστοιχεί σε μια ήττα: την ήττα του εχθρού. Και η ήττα του εχθρού, όταν αυτός είναι ένας απτός, συγκεκριμένος αντίπαλος, δηλαδή ένας άλλος άνθρωπος, αναπόφευκτα ισοδυναμεί με πόνο του εχθρού. Και εφόσον η ανθρώπινη ζωή είναι μια ουσιαστικά κοινωνική ζωή, οι νίκες που πετυχαίνει το άτομο είναι νίκες κοινωνικές, δηλαδή νίκες απέναντι σ' ανθρώπους, ανθρώπους ικανούς να νιώσουν πόνο. Και αν ο μεγαλύτερος πόνος είναι εκείνος που αισθάνεται συνειδητοποιώντας ότι θα ξεψυχήσει, τότε η μεγαλύτερη ηδονή είναι εκείνη που αισθάνεται βλέποντας τον εχθρό σου να ξεψυχά.

Έτσι, για τον Κονδύλη η μεγαλύτερη ηδονή είναι αυτή που φέρνει η πρόκληση θανατηφόρου πόνου στον άλλο. Εδώ, ηδονή, αυτοσυντήρηση κι αξίωση ισχύος συμπίπτουν. Όπως γράφει, σχολιάζοντας τη σκέψη του ντε Σαντ: «Η προσωπική ηδονή αναγκαία κορυφώνεται εκεί όπου συναντάται με τον πόνο ενός άλλου, ο οποίος υποκύπτει στον ισχυρότερο· η ηδονή συμπίπτει λοιπόν με την εκδίπλωση της ισχύος».³

Αυτός είναι ο άνθρωπος για τον Κονδύλη: ένα πλάσμα στην ουσία του πνευματικό, το οποίο πιστεύει σε αξίες ανύπαρκτες, δίνοντας έτσι ένα κάλπικο αλλά ζωτικά αναγκαίο νόημα στην ύπαρξή του και που χρησιμοποιεί τις αξίες αυτές ως όπλα στον αγώνα γι' αυτοσυντήρηση ενάντια στους εχθρούς του, των οποίων ο πόνος αποτελεί για εκείνο τη μεγαλύτερη ηδονή.

8.

Αναλύσαμε τις βασικές έννοιες της ηθικής σκέψης: το καλό και το κακό, την ευδαιμονία, το συμφέρον, το δέον και την ηδονή. Δεν μπορούμε να μην πούμε δυο λόγια και για την άλλη μεγάλη έννοια της ηθικής φιλοσοφίας: την έννοια της ελευθερίας.

Στον Κονδύλη, η ελευθερία με την κλασική της σημασία απουσιάζει. Ο άνθρωπος πλάθει την κοσμοαντίληψή του και την πνευματική του συγκρότηση αυθαίρετα αλλά όχι ελεύθερα. Αντίθετα, η διαδικασία αυτή, η απόφαση, είναι απόλυτη εξαρτημένη από τους κινδύνους που έχει ν'

αντιμετωπίσει ο άνθρωπος, δηλαδή τελικά από τους εχθρούς του. Η κοσμοαντίληψη σχηματίζεται κατά τρόπο μοιραίο. Για να υπογραμμίσει αυτή την ανελευθερία, ο Κονδύλης δεν διστάζει να υποστηρίξει ότι ο εχθρός αποτελεί το «πεπρωμένο»⁴ του ανθρώπου, υπό την έννοια ότι το ποιος θα είναι ο άνθρωπος καθορίζεται πλήρως από το ποιος είναι ο εχθρός του.

Υπάρχει, ωστόσο, μια μορφή ελευθερίας την οποία ο Κονδύλης περιγράφει με πάθος και την οποία διεκδικεί για τον εαυτό του: αυτήν που ονομάζει «αξιολογική ελευθερία». Η αξιολογική ελευθερία είναι η ουδετερότητα απέναντι στο καλό και το κακό. Αξιολογικά ελεύθερος είναι ο άνθρωπος που δεν πιστεύει πως κάτι είναι αντικειμενικά καλό ή αντικειμενικά κακό, που δεν πιστεύει σε απόλυτες αξίες, σε δέοντα. Είναι ο άνθρωπος που κατανοεί την εξαντικειμενικευτική λειτουργία της διαδικασίας με την οποία διαμορφώνονται οι κοσμοαντιλήψεις και το πνεύμα συνολικά που καταλαβαίνει πως κάθε δέον, κάθε αξία, έχει προκύψει από την εξιδανίκευση ενός συμφέροντος.

9.

Τη σημασία της αξιολογικής ελευθερίας την κατανοεί κανείς καλύτερα αντιδιαστέλλοντας την προς το αντίθετό της, δηλαδή την αξιολογική ανελευθερία ή αξιολογική στράτευση. Ο αξιολογικά στρατευμένος άνθρωπος, ο οποίος αναγνωρίζει ένα (ψεύτικο) νόημα στη ζωή, αντιλαμβάνεται και τον κόσμο κατά τρόπο τέτοιο ώστε να περιλαμβάνει αυτό το νόημα. Για να χρησιμοποιήσουμε το προηγούμενο παράδειγμα: ο άνθρωπος που ακούει τον θεό να του ψιθυρίζει να πάρει εκδίκηση στο όνομά του, αναγκαστικά αντιλαμβάνεται μια πραγματικότητα στην οποία έχει θέση και μάλιστα προνομιούχα ο θεός. Και θ' αντισταθεί σε κάθε επιχείρημα ενάντια στην ύπαρξη του θεού, γιατί χάνοντας τον θεό χάνει και τη νομομοποίησή του να σκοτώσει τον αδερφό του για το ψωμί. Χάνει το νόημα της ζωής του. Ο κόσμος στον οποίο ζει ο κάθε άνθρωπος εξαρτάται από την αξιολογική του στράτευση. Αντίστοιχα, ο κόσμος στον οποίο ζει ο αξιολογικά ελεύθερος άνθρωπος είναι ένας κόσμος διαφορετικός.

Η αξιολογική ελευθερία είναι μια μορφή σοφίας. Χάρη σ' αυτήν μπορούμε ν' αποτινάξουμε τις ανύπαρκτες κατασκευές τις οποίες πλάθουν οι άνθρωποι για να δώσουν νόημα στη ζωή τους. Η σοφία αυτή κατά τον Κονδύλη έχει κόστος. Τίμημα της αξιολογικής ελευθερίας, γράφει, είναι η ζωή. Μ' αυτό εννοεί ότι, αν κατακτήσεις την αξιολογική ελευθερία, τότε παύεις να πιστεύεις στο νόημα της ζωής. Τότε, δηλαδή, η ζωή σου παύει νά 'χει στα μάτια σου νόημα. Ωστόσο, προσφέρει κι ένα μεγάλο κέρδος, όχι πρακτικό αλλά θεωρητικό: τη γνώση της αντικειμενικής πραγματικότητας, την κατάκτηση της αλήθειας.

Σύμφωνα με μια τέτοια αντίληψη, η αξιολογική στράτευση είναι σαν μια φλύδα που κάθεται πάνω στα μάτια μας και μας κρύβει την πραγματικότητα. Αποτινάσσοντας τις αξιολογικές στρατεύσεις, διώχνουμε τη φλύδα κι αντικρύζουμε την –δυσάρεστη– αλήθεια. Για το ότι η αλήθεια είναι δυσάρεστη, φρικτή ίσως, ο Κονδύλης δεν έχει αμφιβολίες. Γι' αυτό κι εκτιμά πως οι άνθρωποι θα δειλιάσουν μπροστά στην αλήθεια. Ο Κονδύλης συνηθίζει να χρησιμοποιεί την ειρωνεία εναντίον των θεωρητικών αντιπάλων του, εμπαίζοντας το πώς φορούν τον μανδύα του ήρωα, για να υποστηρίξουν τις, τελικά ιδιοτελείς, απόψεις τους. Έχει ενδιαφέρον πώς, περιγράφοντας την αξιολογική ελευθερία που διεκδικεί για τον εαυτό του, πλάθει μια παρόμοια ατμόσφαιρα ακατάδεχτου ηρωισμού. Η μία εξαντικειμενίκευση –αυτή του αγαθού– δίνει τη θέση της σε μιαν άλλη – αυτή της γνώσης. Διαλύοντας την πλάνη του αντικειμενικού αγαθού, ο αξιολογικά ελεύθερος άνθρωπος κατακτά την αλήθεια της αντικειμενικής γνώσης.

Πώς είναι δυνατή αυτή η αξιολογική ελευθερία; Ο Κονδύλης δεν λέει επ' αυτού πολλά. Λέει ότι προϋποθέτει την «παραίτηση» από την ενεργό συμμετοχή στην κοινωνική ζωή· την αποφυγή κάθε εχθρότητας αλλά και το να μην ταχθείς στο πλευρό κανενός. Η αξιολογική ελευθερία είναι για τους πολύ λίγους, τους γενναίους, τους έτοιμους να πληρώσουν το βαρύ τίμημα, τους επαΐοντες του περιθωρίου. Πώς πετυχαίνεται, όμως, μια τέτοια «παραίτηση»; Αρκεί να το θελήσεις; Είναι ζήτημα απόφασης, τσαγαλνού μήπως; Ή μήπως απαιτείται προετοιμασία, που μετά από σκληρούς αγώνες θα σ' οδηγήσει στον δύσκολο στόχο;

Μα δεν είναι αυτό το σημαντικότερο πρόβλημα στη θεωρία του Κονδύλη. Πρώτα απ' όλα πρέπει να δείξει πώς είναι δυνατό, στο πλαίσιο της

δικής του θεωρίας, να έχει ένας άνθρωπος κάποια κοσμοαντίληψη, κάποια πνευματική συγκρότηση, με λίγα λόγια νου, και την ίδια στιγμή να είναι ελεύθερος αξιολογικά. Η θεωρία του Κονδύλη περιγράφει έναν μόνον τρόπο για τη δημιουργία μιας κοσμοαντίληψης: μέσω της απόφασης, δηλαδή πολεμικά, υποκειμενικά κι αυθαίρετα. Για να έχεις νου, πρέπει να υπάρξει απόφαση. Και για να υπάρξει απόφαση, πρέπει να έχεις αντίπαλο. Και αν έχεις αντίπαλο, έχεις αξιολογική στράτευση. Καλώς ή κακώς, ο Κονδύλης δεν μας δίνει άλλη δυνατότητα. Δεν μας δείχνει πώς μπορούν να υπάρξουν αποφάσεις χωρίς αντίπαλο. Δεν μας δείχνει πώς μπορεί να υπάρξει απόφαση που να μην είναι υποκειμενική και που να μην οδηγεί σ' αυτό που χαρακτηρίζει «βιασμό του αντικειμενικά υπαρκτού».⁵ Δεν μας δείχνει πώς μπορεί να υπάρξει πνευματική συγκρότηση, χωρίς απόφαση. Δεν μας δείχνει, μ' άλλα λόγια, πώς μπορεί να συνυπάρξει το πνεύμα και η αξιολογική ελευθερία.

Ο Κονδύλης ισχυρίζεται πως η αξιολογική ελευθερία προσφέρει μια καθαρότερη πνευματική συγκρότηση που σου επιτρέπει να υπερίπτασαι πάνω από τις ψευδεπίγραφες διαμάχες των ανθρώπων. Όμως, σύμφωνα με τη δική του θεωρία, η αξιολογική ελευθερία καταργεί το ίδιο το πνεύμα. Κατακτώντας την αξιολογική ελευθερία, επανέρχεσαι σ' έναν κόσμο χαοτικό και άναρθρο. Δεν γίνεσαι σοφός. Γίνεσαι άλαλο ζώο, φυτό ή πέτρα. Για τον Κονδύλη, η αξιολογική ελευθερία είναι μια σοφία. Δεν μπορεί, όμως, παρά να είναι η σοφία των φυτών.

Στο σημείο αυτό η θεωρία του Κονδύλη έχει ένα πρόβλημα. Πρόκειται για ένα πρόβλημα φιλοσοφικό. Και για να ξεπεραστεί θέλει δουλειά, φιλοσοφική δουλειά, δουλειά σαν κι αυτή που έκανε ο Κονδύλης, και όχι χαζά συνθήματα.

10.

Παρατηρείται ένα φαινόμενο που έχει προσβάλει αρκετούς ανθρώπους που εκτιμούν το έργο του Κονδύλη. Οι άνθρωποι αυτοί διαβάζουν τον Κονδύλη και φαντασιώνονται ότι ανήκουν κι αυτοί, εξ επιφοιτήσεως, στη χορεία των λίγων, των γενναίων και των επαϊόντων. Δηλώνουν ότι παραιτήθηκαν απ' τις εχθρότητες κι ότι γίνανε κι αυτοί αξιολογικά ελεύ-

θεροι. Κατόπιν, προβάλλουν αμέριμνα τις κοινωνικές τους αξιώσεις και ζητούν να ηγηθούν, προφανώς για το κοινό καλό.

Άλλοι πάλι μάθανε απ' τον Κονδύλη πως δεν υπάρχουνε αξίες, παρά μόνο συμφέροντα. Αυτοί γίνανε «ρεαλιστές». Και κραδαίνοντας τον ρεαλισμό τους, ζητούν και τούτοι να ηγηθούν και να πάρουν τη θέση των τάχα ονειροπαρμένων αντιπάλων τους.

Πράγματι, η θεωρία του Κονδύλη είναι καλό όπλο στον αγώνα για κοινωνική ισχύ. Σου επιτρέπει να εμφανίζεις τον αντίπαλο σαν ανόητο ανθρωπάκι που παρασυρμένο απ' την ταπεινή ανθρώπινη μοίρα του βλέπει χίμαιρες και φαντάσματα, ανήμπορο να συνειδητοποιήσει τι του συμβαίνει. Εσύ πάλι, γενναίος κι υποψιασμένος, μα αλίμονο καθόλου αφέλης, βλέπεις τα πράγματα έτσι όπως πραγματικά είναι.

Πρόκειται για ευτράπελες παραδοξότητες. Όμως, τέτοιες παραδοξότητες δεν πρέπει να ξενίζουν εκείνους που χάρη στον Κονδύλη έμαθαν να βλέπουν συχνά τέτοια παράδοξα στην ιστορία των ανθρώπων πάνω στη γη.

Σ' ένα από τα πιο προσωπικά και λιγότερα μελετημένα του γραπτά, τον πρόλογό του σε μια ανθολογία του με αφορισμούς του Σαμφόρ, ενός στοχαστή τον οποίο έβλεπε σαν πνευματικό συγγενή του, ο Κονδύλης γράφει: «Ο Σαμφόρ δεν μπόρεσε να ενσαρκώσει με συνέπεια και διάρκεια ό,τι σκιαγράφησε και ό,τι αναμφίβολα επιθυμούσε. Είχε συναίσθηση του διχασμού του και δεν τον απέκρυψε· αν ποτέ τον καταπολέμησε στα σοβαρά, δεν κατάφερε να τον νικήσει. Το 1789 τον έριξε σε μια επαναστατική δραστηριότητα με τέτοια ζέση, λες και δεν είχε αμφιβάλει ποτέ για τη φυσική καλосύνη του ανθρώπου και για τις νοητικές ικανότητες των πολλών. Ό,τι εμφανίστηκε ως ανθρωπολογική και ψυχολογική απαισιοδοξία πήρε τώρα χαρακτήρα κοινωνικής κριτικής».⁶

Έχει νόημα να θυμηθούμε το αληθινά δύσκολο μάθημα του Κονδύλη: σ' όλες αυτές τις περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε μ' ανθρώπους που κραδαίνουν ιδέες και τις χρησιμοποιούν ως όπλα απέναντι σε κοινωνικούς αντιπάλους στον αγώνα τους να κερδίσουν δύναμη, δίνοντας μ' αυτό τον τρόπο στα δικά τους μάτια νόημα στη ζωή τους. Τη στιγμή που η ζωή τους κι ο αγώνας τους έχει το ίδιο νόημα μ' αυτό μιας πέτρας που πέφτει άτσαλα επάνω στη γη: δηλαδή κανένα νόημα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα 1991, σσ. 153.
2. *Ισχύς και απόφαση*, ό.π., σ. 77.
3. «Οι φιλόσοφοι και η ηδονή» στο Παναγιώτης Κονδύλης, *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, Στιγμή, Αθήνα 1992, σ. 37.
4. *Ισχύς και απόφαση*, ό.π., σ. 64.
5. *Ισχύς και απόφαση*, ό.π., σ. 34.
6. *Σαμφόρ: επιλογή από το έργο του*, εισαγωγή-μετάφραση Παναγιώτης Κονδύλης, Στιγμή, Αθήνα 1994, σ. 21.

Ο Παναγιώτης Κονδύλης ως ιστορικός των ιδεών
και ορισμένα ερωτήματα γύρω από τις έννοιες
της ισχύος και της απόφασης

«Ακούστε με! Γιατί είμαι αυτός κι αυτός.

Προπαντός μη με παίρνετε για κάποιον άλλο!»

Νίτσε, *Ιδε ο Άνθρωπος*, μεταφρ. Ζήσης Σαρίκας

I

Το έργο του Παναγιώτη Κονδύλη συχνά προσεγγίζεται ως ένα αρραγές και συγκροτημένο όλον, όπου η ιστορική ερευνητική πρακτική τροφοδοτεί το φιλοσοφικό πλαίσιο και αντίστροφα¹. Η θεωρητική του στάση αποτυπώθηκε με ενάργεια στο *Ισχύς και Απόφαση*, το φιλοσοφικό έργο ενός ιστορικού της φιλοσοφίας. Στην παρούσα εργασία θα γίνει η απόπειρα να καταδειχθεί πρώτον, ότι το ιστορικό έργο του Κονδύλη ερείδεται στην έννοια της πράξης και στην κατανόηση αυτής της πράξης· δεύτερον, ότι η υιοθέτηση της έννοιας της ισχύος δεν είναι αναγκαία προϋπόθεση για την ιστορική-αναλυτική προσέγγιση του Κονδύλη, δηλαδή για την σύσταση του περιγραφικού μεταεπιπέδου στο οποίο κινείται, το οποίο δύναται να λειτουργήσει αυτόνομα, δίχως δηλαδή την προσφυγή στην οντολογία της ισχύος· τρίτον, ότι η έννοια της ισχύος επιτελεί ρόλο εξηγητικό της ανθρώπινης δραστηριότητας και συνιστά τον ορίζοντα κατανόησης του έργου του, δηλαδή επιτελεί μία λειτουργία προσανατολισμού του σκέπτεσθαι. Ακόμη, ότι η έννοια της απόφασης μπορεί να αποτελέσει «γέφυρα» διαλόγου μεταξύ της αξιολογικά ελεύθερης περιγραφικής θεωρίας της απόφασης και την φιλοσοφικής ερμηνευτικής, όπως και της θεολογίας. Υπό μία άλλη έποψη, η παρούσα απόπειρα να δοθεί ένα γενικό, οπωσδήποτε σχηματικό, και σίγουρα ατε-

λής, περίγραμμα της ερευνητικής του μεθόδου έχει σαν στόχο να επισημάνει το *είδος* της γνώσης που κομίζει το έργο του Παναγιώτη Κονδύλη σε συνάφεια προς τη διατύπωση ορισμένων ερωτημάτων γύρω από τις φιλοσοφικές του θέσεις.

Η προσέγγιση της μεθοδολογίας δεν γίνεται με στόχο την ανατίμηση της σημασίας της στο πλαίσιο του έργου του Παναγιώτη Κονδύλη. Δεν πρέπει να ξεχνούμε άλλωστε την δυσπιστία του συγγραφέα στην υπέρμετρη έμφαση που αποδίδεται στην μεθοδολογία και η οποία έχει σαν αποτέλεσμα την υπερτροφική ανάπτυξή της εις βάρος της ιστορικής ερευνητικής δραστηριότητας. Υπό την έποψη αυτή δεν είναι συμπτωματικό ότι ο ίδιος προτιμούσε να εκδιπλώνει τον στοχασμό του στο πεδίο της ιστορίας στην προοπτική της διατύπωσης αποφάνσεων δυνάμενων να επαληθευτούν ή διαψευστούν από την ιστορική έρευνα². Προκειμένου όμως να μεταβούμε στις φιλοσοφικές ιδέες που υποβασάζουν την ερευνητική του δραστηριότητα, ως ιστορικού των ιδεών, θα πρέπει πρωτίστως να κατανοήσουμε αυτή την ίδια τη δραστηριότητα.

Η προσπάθεια ανασυγκρότησης των φιλοσοφικών προϋποθέσεων του έργου του Παναγιώτη Κονδύλη είναι δυσχερής διότι πρώτον χρησιμοποιεί κεντρικές φιλοσοφικές έννοιες σε ένα γενικό επίπεδο και δίχως παραπομπές, και δεύτερον το σύγγραμμά του *Ισχύς και Απόφαση* είναι περισσότερο το πορίσματα της σκέψης του δίχως να περιλαμβάνονται σε αυτό οι διαδρομές της.

II

Συνηθίζεται η προσπέλαση στο έργο του Παναγιώτη Κονδύλη να γίνεται διαμέσου της έννοιας της «ισχύος». Η έννοια της «ισχύος» είναι κεντρική στο επίπεδο της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, της φιλοσοφίας του πολιτισμού καθώς και της κοινωνικής οντολογίας του συγγραφέα και συνιστά, από κοινού με την έννοια της «απόφασης», τον ορίζοντα κατανόησης και του ιστορικού του έργου. Παρά ταύτα αν επικεντρωθούμε στον πυρήνα της επιστημονικής του δραστηριότητας θα δούμε να δεσπόζει η έννοια της «πράξης». Μάταια θα αναζητήσουμε στο έργο του μία σαφή και διακριτή εννοιολόγηση κρίσιμων, όπως θα δούμε, εννοιών όπως: «πράξη»,

«εννοιολογική δομή», «λειτουργίες» των ιδεών³. Συνεπώς, θα πρέπει κατ' αρχάς να καθοδηγηθούμε από τις νύξεις που γίνονται παρεμπιπτόντως κατά την ανάπτυξη άλλων προβληματικών και επί τη βάσει αυτών να πορευτούμε.

Η πράξη είναι το πεδίο επάνω στο οποίο διασταυρώνονται οι ποικίλες θεωρητικές δραστηριότητες του Κονδύλη, ο οποίος αυτοκατανοείται επιστημονικά ως «παρατηρητής των ανθρωπίνων πραγμάτων», ως «αναλυτής της ανθρώπινης συμπεριφοράς μέσα σε συγκεκριμένες καταστάσεις» – για να χρησιμοποιήσουμε δύο δικές του διατυπώσεις⁴. Τα «πράγματα» όμως είναι τα πεπραγμένα, τα αποτελέσματα των ανθρωπίνων πράξεων και θεμελιώδης μέριμνα του στοχαστή υπήρξε η κατάδειξη της ενότητας των βασικών δομών της ανθρώπινης συμπεριφοράς όπως αυτή εκδιπλώνεται στη φιλοσοφική, πολιτική, κοινωνική και ιστορική πράξη. Ο ενιαίος χαρακτήρας της πράξης είναι το έδαφος πάνω στο οποίο θα κτίσει αντίστοιχα μιαν ενιαία εννοιολογία για να διαρρήξει τα όρια των επιστημών θεωρώντας όλες μαζί εκ των έξω⁵. Ακόμη περισσότερο, οι ίδιες οι ιδέες, θα μας πεί, συνιστούν μία πράξη «υπό μορφή θεωρίας»⁶. Η έννοια της πράξης εμφιλοχωρεί ακόμη και σε έννοιες που οι περιρρέουσες αντιλήψεις τις θέλουν ακραιφνώς θεωρητικές. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της «απόφασης». Η τελευταία, ως αναλυτικό εργαλείο, δεν παραπέμπει στην όποια κοσμοθεωρητική ή θεωρητική στάση, αναγόμενη μονομερώς στον Λόγο αλλά συνιστά μία *πράξη* που είναι συνώνυμη της *διαδικασίας αποκοπής ή αποχωρισμού*⁷.

Ωστόσο η μελέτη της πράξης ή της συμπεριφοράς δεν εξαντλείται στην απλή εξωτερικότητα των εκδηλώσεών της. Το νόημα αφού εννοιολογηθεί περιγραφικά, τυπολογικά και ταξινομητικά έρχεται να συμπληρώσει την εξωτερική όψη των εκδηλώσεων των πρακτικών. Άλλωστε, η διασύνδεση των δύο είναι θεμελιώδες σημείο εκκίνησης της κατανοώσας κοινωνιολογίας⁸. Κοινωνικοϊστορική ανάλυση και ιστορία των ιδεών λειτουργούν συμπληρωματικά – τουλάχιστον σε καταστατικό επίπεδο:

... η ιστορία των ιδεών μου φαίνεται ξεκρέμαστη –και επί πλέον συχνά ακατανόητη ως προς το περιεχόμενο και τις τροπές της– χωρίς μιαν ιστορικά και κοινωνιολογικά εναργή σύλληψη των συγκεκριμένων υποκειμενικών της φορέων μέσα στις συγκεκριμένες αντικειμενικές τους κα-

ταστάσεις... ούτε η ιστορικά και κοινωνιολογικά θεμελιωμένη ιστορία των ιδεών είναι πλήρης, αν δεν υπεισέρχεται [δηλ. η έρευνα] στην ιστορία των θεωρητικών προβλημάτων, αν δηλαδή δεν ανιχνεύει, εκ των ένδον πλέον, τη διαμόρφωση των ιδεών υπό την πίεση της εκάστοτε εσωτερικής λογικής τους⁹.

Η αλληλοπεριχώρηση θεωρίας και πράξης λαμβάνει χώρα στην προοπτική του πρωτείου της *vita activa*, διανοητική στάση που μετέχει ενός θεμελιώδους γνωρίσματος των νέων χρόνων και η προσπάθεια να αναζητηθούν οι επιρροές ενός ρωμαλέου ιστορικού των ιδεών μοιάζει άτοπη¹⁰. Είτε χρησιμοποιήσουμε ως σημείο αναφοράς την μαρξική θεωρία είτε τις νεοκαντιανές προϋποθέσεις του βεμπεριανού έργου θα οδηγηθούμε στην προτεραιότητα της κοινωνιολογικής και ιστορικής ανάλυσης του πνεύματος¹¹. Ειδικότερα ο νεοκαντιανισμός εκκινούσε από την καντιανή αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η μεταφυσική θεμελιώνεται στην ηθική, και υπό την επήρεια των επιστημών του πνεύματος ωθούνταν στην κοινωνιολογική και ιστορική ανάλυση του μεταφυσικού φαινομένου θεωρώντας συνάμα ότι ο κόσμος των αξιών είναι ο κόσμος της πράξης¹². Η έννοια της πράξης λοιπόν όταν υπερβεί κανείς την ηθική θεώρηση και σκοπεύσει στην έρευνα συλλογικών υποκειμένων δεν σημαίνει σε τελική ανάλυση παρά ιστορική και κοινωνιολογική ανάλυση. Ο προσανατολισμός στον ιστορικό κόσμο συνιστά θεμελιώδη θεωρητική επιλογή του συγγραφέα. Σε μία εμφατική έκφραση ο Κονδύλης θα μας πεί:

Ο φιλόσοφος που κρύβεται πίσω από τον ιστορικό λέει – και αυτή είναι η τελευταία του λέξη: σκέψου ιστορικά, οι απαντήσεις στα ιστορικά προβλήματα δεν βρίσκονται μέσα στην κατασκευασμένη θεωρία, αλλά αντίθετα οι απαντήσεις στα θεωρητικά προβλήματα βρίσκονται μέσα στην ιστορία¹³.

Συγχρόνως όμως, και σε απόλυτη συνέπεια προς τα παραπάνω, ο ερευνητής, ο οποίος επιδιώκει να σταθεί στο έδαφος της αξιολογικά ελεύθερης περιγραφικής θεωρίας της απόφασης, οφείλει να εγκαταλείψει ο ίδιος την πράξη προκειμένου να διακονήσει το έργο της επιστήμης. Με άλλα λόγια, ενώ η ίδια η γνώση είναι γνώση της πράξης (είτε όταν αυτή εκδι-

πλώνεται ως θεωρία είτε στην ιστορική και κοινωνική της διάσταση), η γνώση είναι δυνατή δια της αποκοπής από την πράξη και τα ηθικά-κανονιστικά προτάγματα που την πλαισιώνουν¹⁴. Και τούτο γιατί πράξη και ηθική, όπως ήδη επισημάνθηκε, συνυφαίνονται αξεδιάλυτα. Στην ίδια προοπτική διαχωρίζεται ο γνωσιολογικός σκεπτικισμός από τον ηθικό σχετικισμό που στην προοπτική των μεγάλων φιλοσοφικών συστημάτων εναρμονίζονται. Η επιστημονική γνώση των ανθρωπίνων πραγμάτων είναι δυνατή και συμπορεύεται κατ' ανάγκην με τον αξιακό και ηθικό σχετικισμό. Και όλα ετούτα διότι σύμφωνα με την διατύπωση του ίδιου του Κονδύλη «... η υπαρξιακή παραίτηση είναι η προϋπόθεση της πρωτοκαθεδρίας του πραγματικού επιπέδου»¹⁵. Με άλλα λόγια, όταν οι επιθυμίες του θεωρητικού παρεισφρέουν στην έρευνα περιβαλλόμενες τον μανδύα κανονιστικών αξιώσεων θολώνουν την αντίληψη της πραγματικότητας.

Παραίτηση από την πράξη και ηθικός σχετικισμός με τη σειρά τους συνδέονται με την ανάγκη διαμόρφωσης ενός περιγραφικού μεταεπιπέδου που θα είναι απαλλαγμένο από κανονιστικές αξιώσεις. Πρόκειται για την αξιολογικά ελεύθερη περιγραφική θεωρία της απόφασης, η οποία είναι μία «θεωρία της ανθρώπινης πράξης (και της λειτουργίας του «πνεύματος» εντός της)»¹⁶. Η θεωρία αυτή αποτυπώθηκε με πυκνότητα και ενάργεια στο έργο του *Ισχύς και Απόφαση* όπου εκφράζεται ο ορίζοντας κατανόησης στην προοπτική του οποίου κατανοείται αυτή η πραξεολογία καθώς και το πλέγμα των κεντρικών εννοιών που συγκροτούν το περιγραφικό μεταεπίπεδο της επιστημονικής έρευνας.

Αν το περιγραφικό μεταεπίπεδο εκδηλώνεται κυρίως με την φορμαλιστική και δομική προσέγγιση των κοσμοθεωριών στην αναλυτική του Κονδύλη θα παρεισφρήσουν δύο ετερογενείς αρχές που απορρέουν από την αντίληψή του περί έσχατης πραγματικότητας. Η πρώτη είναι ότι «κάθε θεωρητική θέση γεννιέται ως αντίθεση»¹⁷ και η δεύτερη αφορά στον πολεμικό χαρακτήρα της σκέψης¹⁸. Τα δύο δεν θα πρέπει να ταυτιστούν απόλυτα. Και τούτο γιατί ο Κονδύλης ενώ αναγνωρίζει ότι η δική του θεώρηση έχει προκύψει ως αντίθεση στις κανονιστικές θεωρήσεις κρίνει, συνάμα, ότι η θεώρησή του εκφεύγει της πολεμικής¹⁹.

Με την σειρά της, η σύλληψη του νοήματος λαμβάνει χώρα μέσα από την συγκρότηση δομών σκέψης, οι οποίες περιγράφουν τα υπό διερεύ-

νηση διανοητικά μορφώματα, σε ένα υψηλό επίπεδο αφαίρεσης τυπολογικά/φορμαλιστικά. Στο σημείο αυτό η ιδεοτυπική μέθοδος του Max Weber μεταφέρεται στην ιστορία των ιδεών²⁰.

Η λογική αρχή του γένους θέτει ως αξίωμα την ταυτότητα και λειτουργεί συμπληρωματικά με την λογική αρχή του είδους η οποία προσανατολίζεται στην διαφορά. Στον βαθμό που δεν πρόκειται για μία οντολογικής τάξεως διαφορά αλλά μεθοδολογικής οι δύο τρόποι εφαρμόζονται από κοινού για την προσέγγιση ενός εκάστου προβλήματος. Η μονομερής έμφαση όμως σε έναν από τους δύο δύναται να οδηγήσει την έρευνα σε διαφορετικές ατραπούς. Κεντρική, υπό αυτή την έποψη, είναι ο όρος «εννοιολογική δομή», έννοια στην οποία συμπυκνώνεται η εσωτερική λογική μιας ορισμένης θεμελιώδους στάσης που με την σειρά της σχετίζεται με μια κοσμοθεωρητική τοποθέτηση. Στην ίδια συνοψίζεται η έννοια στην πολεμική της λειτουργία, ήτοι στην ίδια της την κίνηση²¹. Συγχρόνως, στο πεδίο της ανάλυσης, η *εννοιολογική δομή* είναι μία γενική έννοια στην οποία υπάγονται άλλες κι συνιστά μία έννοια γένους. Μία τέτοια, για παράδειγμα, είναι το εννοιολογικό δίπολο «εκείθεν-εντεύθεν» ή «Είναι και Επίφαση» ως αναλυτικές κατηγορίες που απαντούν σε όλες τις κοσμοθεωρίες και ιδεολογίες²². Παρεμφερές περιεχόμενο έχει και ο όρος «ιδεολογικές μορφές». Ως μορφές νοούνται τύποι που έχουν προκύψει από την αφαίρεση των συγκεκριμένων περιεχομένων των θεωριών και στους οποίους δύναται να υπαχθούν οι πλέον διαφορετικές θεωρήσεις. Με άλλα λόγια, πρόκειται για ταξινομητικές έννοιες που αγκαλιάζουν ένα πλήθος εννοιών, με τα πλέον διαφορετικά και εν πολλοίς αλληλοσυγκρουόμενα, περιεχόμενα και που ο συγγραφέας εφαρμόζει στο έργο του και συγχρόνως προτείνει να εφαρμοστούν στην έρευνα²³. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, δηλωτικό της προτεραιότητας της δομολειτουργικής θεώρησης του συγγραφέα, είναι η εκ μέρους του υιοθέτηση της άποψης ότι η ανιμιστική κοσμοθεωρία θα πρέπει να θεωρηθεί συγκροτημένη φιλοσοφία επισημαίνοντας συνάμα την σχέση της με το πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ πνεύματος και αισθητών²⁴. Όμως η έμφαση στις δομές τείνει να θεωρεί τα φιλοσοφικά προβλήματα ως κοινά στο πέρασμα των χρόνων.

Ό,τι εμφανίζεται ως ταυτότητα της εννοιολογικής δομής διαφορετικών από άποψη περιεχομένου κοσμοθεωριών και ιδεολογιών έχει το αντί-

στοιχό του στην ιστορική και κοινωνική σύγκρουση συγκεκριμένων ομάδων²⁵. Τούτο σημαίνει ότι η ιστορία των ιδεών, έτσι όπως ασκείται από τον Παναγιώτη Κονδύλη, ενσωματώνει στις αναλύσεις της την κοινωνική ιστορία, ακόμη και όταν αυτό δεν λέγεται ρητά, για να διαμορφώσει ένα σφιχτοδεμένο σύνολο. Αυτό το νόημα έχει και η διάρρηξη μεταξύ των επιστημών και η θεώρησή τους εκ των έξω²⁶. Σημαίνει όμως και κάτι άλλο: Η ταυτότητα της εννοιολογικής δομής παύει να είναι μία λογική έννοια και αποκτά οντολογικό περιεχόμενο. Με δεδομένο, όμως, τον εμπειρισμό του συγγραφέα, πώς είναι δυνατό να αυτονομείται από την εμπειρία η εννοιολογική δομή επιτελώντας έναν τόσο καθοριστικό ρόλο στην κατεύθυνση της σύγκρουσης; Για να μιλήσουμε με τους δικούς του όρους, η υπαρξιακή εχθρότητα θα έπρεπε να αποτελεί τον πρώτο και τελευταίο λόγο της ανάλυσης. Για παράδειγμα η αντιπαράθεση των διαφωτιστών με την εκκλησία έχει στην εποχή μας ατονήσει μολονότι η ταυτότητα της εννοιολογικής δομής και η διαφορά των περιεχομένων συνεχίζει να υφίσταται όπως και την περίοδο της μεταξύ τους σφοδρής σύγκρουσης. Με άλλα λόγια, οι εννοιολογικές δομές θα πρέπει να τίθενται *a priori* για να οδηγούν στη σύγκρουση, όμως αυτές έχουν προκύψει από την μελέτη της ιστορικής εμπειρίας.

Η συστηματική φιλοσοφική προσέγγιση εμφανίζεται στην δομή του έργου του *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*. Η όλη συγκρότηση του έργου δομείται γύρω από το πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ νοητών και αισθητών και των εννοιολογικών ζευγών που απορρέουν από αυτό²⁷. Ο ίδιος ο Κονδύλης γνωρίζει ότι, επί τη βάσει της ίδιας εννοιολογίας, δύναται να συλληφθεί κάθε εποχή και θα σπεύσει να αντικρούσει προκαταβολικά την ένσταση ότι η αποδοχή μίας τέτοιας οπτικής αποδυναμώνει τα ειδοποιά ιστορικά χαρακτηριστικά του Διαφωτισμού²⁸. Η ίδια διανοητική στάση εκφράζεται ακόμη πιο παραστατικά στη συλλογή κειμένων του *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, όπου η επισκόπηση γύρω από το πρόβλημα της ηδονής και της ισχύος διατρέχει την ιστορία από την αρχαιότητα έως την νεότερη και σύγχρονη εποχή επί τη βάσει μιας ενιαίας ορολογίας²⁹.

Ο έντονα φορμαλιστικός χαρακτήρας του έργου του συνδέεται και με την αντίληψή του περί λογικής ορθότητας της φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας. Σύμφωνα με τον ίδιο η λογική ορθότητα μετρίεται με τυπικά κριτήρια³⁰. «Η λογική» θα σημειώσει ο ίδιος «μπορεί να τεθεί στην υπη-

ρεσία όλων των δυνατών θέσεων ακριβώς επειδή δεν τις παράγει· από την άποψη αυτή η λογική, και η λογική σκέψη εν γένει, είναι ουδέτερες»³¹. Για να το πούμε με δικά μας λόγια: ενώ η λογική μπορεί να εφαρμοστεί σε κάθε περιεχόμενο η ίδια δεν έχει κάποιο. Εύλογα απομένει η ερευνητική οδός της ιδεοτυπικής ανασυγκρότησης των βαθύτερων δομών των φιλοσοφικών ιδεών. Όμως από τα όσα εκτέθησαν, και με δεδομένο τον σύνδεσμο μεταξύ φιλοσοφικής και κοινωνικοϊστορικής ανάλυσης η κοινωνιολογία της γνώσης έχει την τάση να απορροφά την ιστορία των ιδεών³². Η παρείσφρηση της προβληματικής της κοινωνιολογίας της γνώσης στην φιλοσοφία εκφράζεται στις ομολογημένες επιστημονικές προτεραιότητες του ιδίου:

Ακόμα κι αν θα θέλαμε να παραδεχθούμε ότι “η” αλήθεια υπάρχει, και πάλι δεν θα είχαμε δώσει απάντηση στο πρακτικά πολύ σπουδαιότερο ερώτημα: ποιος, πού και πότε κατέχει “την” αλήθεια³³.

Αν θέλαμε να δώσουμε το προσχέδιο μιας σύντομης και σχηματικής περιοδολόγησης του έργου του θα σημειώναμε ότι το έργο *Ισχύς και Απόφαση* εκδίδεται στη γερμανική γλώσσα το 1984. Προηγουμένως ο Κονδύλης έχει δημοσιεύσει στην ίδια γλώσσα το 1981 το έργο *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός* και στα ελληνικά την *Κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη* το 1983. Στα έργα του αυτά η ανάλυση των εννοιών γίνεται δίχως ρητή αναφορά στις κοινωνικές δομές εντός τη οποίας έλαβαν χώρα. Πρόκειται για ερμηνευτικές εργασίες που εστιάζουν στις εννοιολογικές δομές και λειτουργίες που διαπερνούν το φαινόμενο του Διαφωτισμού καθώς και τα ρεύματα που άσκησαν κριτική στην μεταφυσική παράδοση. Μετά την δημοσίευση του *Ισχύς και Απόφαση*, στα μεταγενέστερα δηλαδή έργα του *Ο Συντηρητισμός*³⁴ και *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού*³⁵, η ιδεοτυπική ανασυγκρότηση των βαθύτερων δομών της κοινωνικής ιστορίας και της ιστορίας των ιδεών εκτίθενται από κοινού και συνδεόμενες μεταξύ τους. Στα δύο αυτά έργα λαμβάνει χώρα μία μετατόπιση του κέντρου βάρους των εργασιών του Κονδύλη, όπου η προγραμματική αξίωση της διασύνδεσης κοινωνικής ιστορίας και ιστορίας των ιδεών εκφράζεται με τον πλέον αδρό τρόπο.

III

Ο Martin Heidegger διεύρυνε την έννοια της κατανόησης από μία διανοητική δραστηριότητα που τίθεται σε ενέργεια ενώπιον κειμένων σε θεμελιώδη ανθρωπολογική σταθερά προσδίδοντάς της, συνάμα, καθολική και οντολογική διάσταση³⁶. Με τη σειρά του, ο Hans-Georg Gadamer υιοθετεί την θεμελιώδη σύλληψη του Heidegger για να την συσχετίσει με την ερμηνευτική³⁷. Την ίδια οντολογική διάσταση της κατανόησης υπηρετεί με τον δικό του τρόπο και ο ίδιος³⁸. Το εγχείρημά του αρθρώνεται σε αντιπαράθεση προς την αντικειμενικότητα στο πεδίο των επιστημών του πνεύματος, αποπειρώμενος, συγχρόνως, την υπέρβαση του ιστορισμού στον χώρο της ερμηνευτικής³⁹. Σε ένα πρώτο επίπεδο θα μπορούσε να γίνει η παρατήρηση ότι και ο Κονδύλης μετέχει, με τον δικό του τρόπο, στα διανοητικά ρεύματα στα οποία αντιτίθεται ο Gadamer. Αν, ακόμη περισσότερο, προσδώσουμε έμφαση στην περί πράξης προβληματική θα διαπιστώσουμε ότι ενώ ο Κονδύλης παραιτείται από την πράξη, ο Gadamer τονίζει τον ουσιώδη δεσμό μεταξύ ερμηνευτικής φιλοσοφίας και πράξης⁴⁰. Συνεπώς, σε μια πρώτη ανάγνωση το περιγραφικό μεταεπίπεδο στο οποίο κινείται ο Κονδύλης μοιάζει να είναι στους αντίποδες της φιλοσοφικής ερμηνευτικής όπως αυτή εκφράστηκε στο έργο του Gadamer. Άλλωστε στο έργο του Κονδύλη η «ερμηνεία» ως όρος επιφυλάσσεται κυρίως για τις αντιμαχόμενες μερίδες και συνυφαίνεται με τις αξιώσεις ισχύος τους⁴¹.

Δίχως την πρόθεση να προβούμε σε μία συστηματική σύγκριση μεταξύ της φιλοσοφικής ερμηνευτικής και την αξιολογικά ελεύθερης περιγραφικής θεωρίας της απόφασης θα αναδείξουμε μία επιμέρους πτυχή η οποία δείχνει αυτή την κατ'αρχάς αγεφύρωτη απόσταση ανάμεσα στους δύο συγγραφείς. Ο Gadamer θα σημειώσει σε ένα απόσπασμά του διακρίνοντας ανάμεσα σε δύο τρόπους προσέγγισης των κειμένων:

Σε ένα κείμενο παραδείγματος χάριν, ο ερμηνευτής δεν προσπαθεί να εφαρμόσει ένα γενικό κριτήριο σε μία επιμέρους περίπτωση· ενδιαφέρεται αντιθέτως για τη βαθειά και πρωτότυπη σημασία του γραπτού κειμένου με το οποίο ασχολείται⁴².

Ο Παναγιώτης Κονδύλης πράττει ακριβώς το αντίστροφο· στο έργο του γενικές έννοιες εφαρμόζονται σε συγκεκριμένα κείμενα. Αν, ακόμη περισσότερο, ταυτίσουμε την «ερμηνευτική» με το εγχείρημα της ερμηνείας όπως αυτό εκφράζεται στο έργο του Gadamer, τότε ο Κονδύλης δεν προβαίνει σε ερμηνεία των κειμένων⁴³. Ο ίδιος δεν ακολουθεί μια φιλοσοφική αναζήτηση που εγκολπώνεται τα προβλήματα του φιλοσοφείν. Αντιθέτως, έχοντας δώσει θεμελιώδεις απαντήσεις σε θεμελιώδη φιλοσοφικά ερωτήματα –αυτά δεν τίθενται πλέον υπό διερώτηση– συνεχίζει, δίχως πλέον φιλοσοφικές μέριμνες, στο ιστορικό του έργο.

Οι διαφορές μεταξύ Κονδύλη και Gadamer είναι σίγουρα πολλές αλλά υπάρχει ένα σημείο σύγκλισης και τούτο βρίσκεται στο σημείο της απόφασης και των απορреουσών από την αποδοχή της συνεπειών. Η στάση του Κονδύλη έναντι της κατανόησης και της ερμηνευτικής εκτέθηκε πολύ περιληπτικά στο έργο του το *Πολιτικό και ο άνθρωπος*, όπου, αν και αποδεχόμενος την οντολογική υφή της κατανόησης, πρόβαλλε την ένσταση ότι, στο χαϊντεγκεριανό της πλαίσιο, η κατανόηση παρακάμπτει την κοινωνική διυποκειμενική σχέση⁴⁴. Επιπλέον, επισήμανε ότι ο ερμηνευτικός κύκλος οφείλει να συσχετιστεί με το δίπολο της σχέσης φίλου-εχθρού, όπου και έχει τη ρίζα του⁴⁵. Από λογική έποψη, όμως, η κατανόηση και ο ερμηνευτικός κύκλος θα έπρεπε να συσχετιστούν με την έννοια της απόφασης· άλλωστε, όπως προειπώθηκε, δεν είναι τυχαίο ότι ο ίδιος ο Κονδύλης καταφάσκει στην εκ μέρους του Heidegger απόδοση οντολογικού καθεστώτος στην κατανόηση. Η καθολικότητα της απόφασης παραπέμπει στην καθολικότητα της κατανόησης ενώ η διατύπωση του ερμηνευτικού κύκλου κάνει την εμφάνισή του στο έργο του Κονδύλη ως αντικείμενο προς διερεύνηση και όχι ως πλαίσιο εντός του οποίου ίσταται ο παρατηρητής των ανθρωπίνων πραγμάτων. Όπως είδαμε ο Κονδύλης απεμπολεί την δραστηριότητα της ερμηνείας αφού στο πλαίσιο της τελευταίας αντιλαμβάνεται την πάλη για την «ορθή ερμηνεία». Παρόλα αυτά διαπιστώνει, μέσα από το περιγραφικό μεταεπίπεδο στο οποίο κινείται βασικές δομές του ερμηνεύειν, όπως αυτό εκτίθεται στην γκανταμεριανή ερμηνευτική.

Ας δούμε όμως μία κρίσιμη διατύπωση που παραπέμπει στον ερμηνευτικό κύκλο: «Οι πρακτικές επιτυχίες του υποκειμένου της απόφασης σημαίνουν στα μάτια του την τελειωτική απόδειξη για την αντικειμενι-

κότητα της κοσμοεικόνας του. Έτσι παραγνωρίζει ότι αυτές οι επιτυχίες –στον βαθμό που συναρτώνται με την κοσμοεικόνα αιτιωδώς και όχι μόνον συμβολικά– αποτελούν λύσεις προβλημάτων, τα οποία έχουν νόημα μέσα σε τούτη την κοσμοεικόνα και τίθενται αποκλειστικά με βάση τις δικές της προϋποθέσεις, εφ’ όσον μάλιστα η κοσμοεικόνα υποτυπώθηκε και δουλεύτηκε ακριβώς σε συνάφεια με τη διατύπωση και λύση τέτοιων προβλημάτων»⁴⁶. Η απόφαση λοιπόν συνδέεται οργανικά με τον προοπτικισμό⁴⁷. Ο Κονδύλης προβάλλει τη θέση ότι «καμμία παρατήρηση δεν μπορεί να γίνει έξω από ορισμένη υποκειμενική προοπτική, ότι η διαπίστωση γεγονότων συνεπάγεται ή προϋποθέτει ορισμένη θεωρία, η οποία λανθάνει ακριβώς μέσα στην υποκειμενική αυτή προοπτική, και ότι επομένως η πιστοποίηση γεγονότων ταυτίζεται με μιαν έμμεση τουλάχιστον ερμηνεία τους»⁴⁸. Με τον δικό του τρόπο ο Κονδύλης οδηγείται στην κατάφαση της κυκλικής δομής του ερμηνευτικού και κατανοητικού εγχειρήματος⁴⁹.

Το σημείο αυτό μπορεί να αποτελέσει και το εφαλτήριο για έναν διάλογο ανάμεσα στην φιλοσοφική ερμηνευτική και στην αξιολογικά ελεύθερη περιγραφική θεωρία της απόφασης.

IV

Τα όσα εξετάσθηκαν ίσαμε τώρα ήταν η ερευνητική πρακτική του Παναγιώτη Κονδύλη καθώς και η έννοια της απόφασης εν σχέσει προς την φιλοσοφική ερμηνευτική. Εμμένοντας στην προσπάθεια κατανόησης του ιστορικού του έργου, το ερώτημα που τίθεται, μετά από τα παραπάνω, είναι αν η υιοθέτηση της ανθρωπολογίας της ισχύος είναι αναγκαία συνθήκη για την ευόδωση του ιστορικού έργου. Ο ίδιος τονίζει την οργανική διασύνδεση ανάμεσα στην θεωρία του περί της ισχύος και του ιστορικού του έργου. Αρχής εξ αρχής θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ο Κονδύλης δεν προβαίνει σε μία γνωσιολογική θεώρηση της έννοιας της ισχύος αλλά σε μία οντολογική. Το γεγονός ότι η ισχύς, ως έννοια, αποκτά γνωσιολογική αξία οφείλεται, πρωτίστως, στο γεγονός ότι η ίδια διαθέτει οντολογική βαρύτητα.

Μία γνωστή περικοπή που επικαλούνται οι ερμηνευτές του έργου του

Παναγιώτη Κονδύλη –δηλωτική της πεμπτουσίας του διανοητικού του εγχειρήματος– είναι η ακόλουθη:

... η έσχατη πραγματικότητα συνίσταται από υπάρξεις, άτομα ή ομάδες, πού αγωνίζονται για την αυτοσυντήρησή τους και μαζί αναγκαστικά, για τη διεύρυνση της ισχύος τους· γι' αυτό συναντώνται ως φίλοι ή ως εχθροί και αλλάζουν τούς φίλους και τούς εχθρούς ανάλογα με τις ανάγκες του αγώνα για την αυτοσυντήρησή τους και τη διεύρυνση της ισχύος τους⁵⁰.

Στα όσα ακολουθούν ο συγγραφέας προσπαθεί να προλάβει ενδεχόμενες παρανοήσεις, οριοθετώντας παράλληλα το θεωρητικό και επιστημονικό του εγχείρημα· έτσι, μας λέγει ότι η παραπάνω απόφαση «δεν θα πρέπει να νοηθεί βιολογιστικά», ότι δεν πρέπει επίσης να προβούμε σε νοητικές αφαιρέσεις πού θα εξοβέλιζαν το «πνεύμα». Εν κατακλείδι το εν λόγω απόσπασμα «δεν πρέπει λοιπόν να κατανοηθεί υπό την έννοια της παραδοσιακής ουσιολογικής μεταφυσικής»⁵¹. Το πνεύμα λοιπόν και τα παράγωγά του είναι συναρτήσεις αυτής της έσχατης πραγματικότητας. Οι ιδέες υφίστανται και επιδρούν αλλά δεν λαμβάνονται υπόψη στην ονομαστική τους αξία⁵². Θεμελιώδης είναι η διάκριση ανάμεσα στις αξίες ως περιεχόμενα και τις αξίες ως λειτουργίες⁵³. Ο Κονδύλης αξιοποιεί φιλοσοφικά τα πορίσματα που έχουν ανακύψει μέσα από την μελέτη αποκλειστικά των λειτουργιών είτε αυτές ανευρίσκονται στο εσωτερικό των αξιακών συστημάτων είτε επιτελούν κοινωνικές λειτουργίες.

Ο προσανατολισμός στις λειτουργίες των ιδεών προκύπτει από την υπέρβαση, ή παράκαμψη, του προβλήματος της αλήθειας και άρα του περιεχομένου των ιδεών. Στον τέτοιο προσανατολισμό της έρευνας η αντίληψη περί ισχύος διαδραματίζει καθοριστικό λόγο. Από την άλλη πλευρά, κεντρικά σχήματα του περιγραφικού μεταεπιπέδου ευσταθούν αυτά καθεαυτά δίχως την προσφυγή στην οντολογία της ισχύος. Το εννοιολογικό δίπολο «φίλος-εχθρός», η «πολεμική λειτουργία των ιδεών» καθώς και η κατασκευή «εννοιολογικών δομών» μπορούν κάλλιστα να προκύψουν από την εμπειρική παρατήρηση και δεν χρειάζονται την φιλοσοφική θεμελίωση που πηγάζει από την έννοια της ισχύος.

Ας δούμε από κοντά την έννοια της ισχύος στη συνύφανσή της με την

απόφαση η οποία τελεί σε ενότητα με την αυτοσυντήρηση και συγχωνεύεται με την αξίωση ισχύος⁵⁴. Φορείς των αποφάσεων είναι το γένος, η ομάδα και το άτομο⁵⁵. Επιπλέον η ίδια η καθημερινότητα θεμελιώνεται πάνω σε μian απόφαση⁵⁶. Αν τα παραπάνω ιδωθούν συνδυαστικά τότε όλα συνιστούν μεταμορφώσεις της ισχύος: η πατρική συμβουλή και η μητρική φροντίδα, η διατύπωση κανονιστικών αρχών και η αναζήτηση της «γνήσιας» ύπαρξης, οι καθημερινές πρακτικές. Η τέτοια γενίκευση της ισχύος είναι δηλωτική ότι αυτή δεν είναι μία αναλυτική έννοια αλλά ένας όρος της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας που αποκρυσταλλώνεται σε μία απέραντη ποικιλομορφία. Η σημασία της φυσικά παραμένει στο επίπεδο της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας αλλά και ως ορίζοντας κατανόησης που καθοδηγεί γόνιμα την επιστημονική έρευνα σε ένα συγκεκριμένο επίπεδο· αυτό της απεμπόλησης της αναζήτησης της αλήθειας ή των ηθικών τελών και του προσανατολισμού στην ιστορική και κοινωνιολογική θεώρηση.

Μετά από τα παραπάνω μπορούμε να επανέλθουμε στο αρχικό μας ερώτημα. Προϋποθέτει η ερευνητική πρακτική του Κονδύλη την ισχύ ως ερμηνευτική έννοια; Εκφράσεις όπως «οι ονομαστικές διακηρύξεις [ενν. του πνεύματος] αναιρούνται έμπρακτα από την καταγωγή και την υφή του»⁵⁷ παραπέμπουν σε μία ανθρωπολογική και ουσιολογική προσέγγιση, η οποία έρχεται σε σύγκρουση με την αξίωση του συγγραφέα να απομακρυνθεί από μία ουσιολογική μεταφυσική, και οι οποίες μοιάζουν να μην είναι αναγκαίες για την ευόδωση του ιστορικού του εγχειρήματος αφού δεν είναι εμπειρικά επαληθεύσιμες ή διαψεύσιμες. Τούτο συμβαίνει ακόμη περισσότερο επειδή ο ίδιος μας έχει δώσει έναν γνώμονα για την κριτική στάση απέναντι στην κανονιστική θεώρηση σύμφωνα με τον οποίο η πρακτική αποτυχία της κανονιστικής θεώρησης είναι η «απόσταση ανάμεσα στην ονομαστική αξία των συνειδητών της σκοπών και στα πραγματικά ιστορικά συμβάντα»⁵⁸. Συνεπώς, η έννοια της ισχύος επιτελεί ρόλο εξηγητικό της ανθρώπινης δραστηριότητας και όχι κατανοητικό. Προσδίδει φιλοσοφική θεμελίωση στο εγχείρημά του και αποτελεί τον ορίζοντα κατανόησης του έργου του αλλά δεν συνιστά αναγκαία προϋπόθεση της αναλυτικής του εργασίας.

V

Βασικό μέλημα στο *Ισχύς και Απόφαση* είναι η διαμόρφωση μετα-ιστορικών μορφών ή δομών οι οποίες θα μορφοποιούν την ιστορικά χαοτική ποικιλία των αξιών. Για αυτό τον λόγο άλλωστε η όποια θεωρητική αντίκρουση δεν ευσταθεί, στο πλαίσιο τουλάχιστο που μας δίδει ο ίδιος ο συγγραφέας, παρά μονάχα στην προοπτική της αναίρεσης των μορφών και των λειτουργιών όπως αυτές εκτίθενται στο *Ισχύς και Απόφαση*. Οφείλουμε να προσδώσουμε την δέουσα έμφαση στην ίδια την αυτοκατανόηση του Παναγιώτη Κονδύλη. Το έργο του δεν συνιστά κριτική ή απόρριψη των κανονιστικών θεωριών, «[ε]ίναι απλώς η μορφολογία τους και η ανάλυση της λειτουργίας τους»⁵⁹. Ενώ σε άλλο σημείο θα τονίσει: «το κρίσιμο στοιχείο, λοιπόν, δεν είναι να δειχθεί ότι αυτή [ενν. η θεωρία του] ενέχει αξιολογίες αλλά να δειχθεί ότι οι κανονιστικές θεωρίες δεν έχουν ούτε τη *μορφή* ούτε τη *λειτουργία* που τους αποδίδει εκείνη»⁶⁰.

Αν τα παραπάνω αληθεύουν πρέπει να εξηγηθεί ο λόγος για τον οποίο εκπρόσωποι ηθικοκανονιστικών θεωρήσεων καταφέρονται εναντίον της αξιολογικά ελεύθερης περιγραφικής θεωρίας της απόφασης. Οι λόγοι μιας τέτοιας εναντίωσης μπορούν να συνοψιστούν σε τρεις. Ο πρώτος είναι ότι η αξιολογικά ελεύθερη περιγραφική θεωρία της απόφασης έχει προκύψει ως αντίθεση και για τούτο είναι εύλογη η πολεμική αντιπαράθεση από τους εκπροσώπους των κανονιστικών θεωρήσεων⁶¹. Ο δεύτερος έγκειται στο ισχυρισμό του Κονδύλη ότι οι αξίες δεν μπορούν να επιστημονικοποιηθούν, υπονομεύοντας έτσι την εκ μέρους τους αξίωση της εξαντικειμενίκευσης των αξιών⁶². Ο τρίτος είναι ότι οι νεωτερικές ιδεολογίες λαμβάνουν περιεχομενικές θέσεις γύρω από την κοινωνική λειτουργία των ιδεών. Στο σημείο αυτό, η αντιπαράθεση του Κονδύλη με την θεωρία και την πράξη του κομμουνιστικού κινήματος έχει την ιδιαίτερη θέση της στην εξήγηση της θέσης του στοχαστή⁶³. Από τα παραπάνω συνάγεται ότι η έννοια της ισχύος λειτουργεί πρωτίστως υπονομευτικά για τα χειραφετητικά προτάγματα της νεωτερικότητας: «[Α]μφισβητώ ότι είναι αυτοί που ισχυρίζονται ότι είναι, και αμφισβητώ ότι η δράση τους θα έχει τα αποτελέσματα που ισχυρίζονται οι ίδιοι ότι θα έχει»⁶⁴— θα σημειώσει ο στοχαστής.

Αν η αξιολογικά ελεύθερη περιγραφική θεωρία της απόφασης λει-

τουργεί υπονομευτικά προς τι μεγάλες χειραφετητικές αφηγήσεις της νεωτερικότητας, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι ισχύει το ίδιο και για τις προνεωτερικές μορφές σκέψης, όπως για παράδειγμα ο χριστιανισμός; Η χριστιανική κοσμοθεωρία εντάσσεται, εν όλω θεωρούμενη, στην μορφολογία που εκτίθεται στο Ισχύς και Απόφαση; Σίγουρα σε αυτόν απαντώνται τα σχήματα «εκείθεν-εντεύθεν» όπως «Είναι και Επίφαση». Αν όμως προσφύγουμε στην ανάλυση της ουτοπίας ο συγγραφέας προβαίνει σε παρεμπόπτουσες συγκρίσεις μεταξύ χριστιανισμού και κομμουνισμού με στόχο να αναιρέσει την άποψη ότι ο κομμουνισμός κατέρρευσε διότι δεν μπόρεσαν να πραγματοποιηθούν οι μεσσιανικές του επαγγελίες. Εκεί θα σημειώσει: «Όποιος χρησιμοποιεί αυτό το επιχείρημα οφείλει και να εξηγήσει γιατί λ.χ. ο χριστιανισμός επιζεί ως ιδέα και θεσμός εδώ και δύο χιλιετίες, μολονότι ούτε το παράγγελμα της αγάπης πραγματοποιήθηκε σε κοινωνικά αξιόλογη έκταση ούτε η Δευτέρα Παρουσία και η Βασιλεία του Θεού έθεσαν τέρμα στο *seaculum*»⁶⁵. Όμως η ίδια η αντιμετώπιση του χριστιανισμού ω μορφή ουτοπίας παραθεωρεί ορισμένες ιδιαιτερότητες του. Αν η ουτοπία είναι υπό ανθρωπολογική έποψη και σε τελική ανάλυση «η λαχτάρα για λύτρωση από κάθε πόνο και δεινό»⁶⁶, δηλαδή από το κακό, τότε για να δούμε αν ο χριστιανισμός αναφέρεται σε μία άρση του κακού στην εγκόσμια διάστασή του θα πρέπει να προσφύγουμε στις περί κακού αντιλήψεις του. Αυτό θεωρείται σύμφυτο με την ανθρώπινη κατάσταση μετά το προπατορικό αμάρτημα και μολονότι δεν μπορεί να του αποδοθεί το κατηγορήμα του όντως όντος είναι πραγματικό στον ενθάδε βίο. Η απάλειψη του κακού δεν είναι εφικτή στον παρόντα κόσμο και, παρόλη την προτροπή για συνεχή διάπλη κατέναντί του, πρόκειται για ένα στόχο που *καταστατικά* δεν δύναται να επιτευχθεί. Άλλωστε, η ίδια η Εκκλησία, στην ιστορική της διάσταση, αποτελείται όχι μόνον από τους αγίους αλλά και από τους αμαρτωλούς⁶⁷. Τι θα σήμαινε σε ένα τέτοιο πλαίσιο η εξέταση των αποτελεσμάτων των πράξεων των δρώντων ή η πραγμάτωση του παραγγέλματος της αγάπης; Υπό τη έποψη αυτή, η εκ μέρους του Κονδύλη, ταύτιση του χριστιανικού αιτήματος της αγάπης με την κομμουνιστική ιδέα της αταξικής κοινωνίας και της δι' αυτής υπέρβασης των δεινών της ανθρώπινης συνθήκης είναι ατυχής. Με τις παρατηρήσεις μας αυτές δεν προσπαθούμε να ασκήσουμε μία μικρόψυχη κριτική σε ένα μεγάλο έργο

αλλά να επισημάνουμε τις ολισθηρές ατραπούς που μπορούν να οδηγήσει μία μονομερής προσήλωση στις ομοιότητες και τις εξ αυτών απορρέουσες δομές της σκέψης.

Από την άλλη πλευρά, και εν σχέσει προς την θεολογία, η έννοια της απόφασης επιτελεί και εδώ μία λειτουργία που μπορεί να καταστεί πεδίο διαλόγου με την αξιολογικά ελεύθερη περιγραφική θεωρία της απόφασης. Η παρατήρηση του Παναγιώτη Κονδύλη ότι «[τ]ο *fides quaerens intellectum* του Αυγουστίνου δείχνει μια πολύ βαθύτερη κατανόηση του μηχανισμού λήψης και διαμόρφωσης κανονιστικών αποφάσεων απ' αυτή που διαθέτουν σύγχρονοί μας "ορθολογιστές" – οι οποίοι κάνουν το ίδιο με τους θεολόγους, μόνο που δεν το γνωρίζουν» δηλώνει όχι μόνο ότι οι θεολογικές προσεγγίσεις δεν έχουν την ανάγκη μιας επιστημονικής θεμελίωσης των αιτημάτων τους αλλά και ότι το «μυστικό στοιχείο δεν είναι το αντίθετο, αλλά η απαρχή και η πηγή της ορθολογικής σκέψης»⁶⁸. Όλα τούτα έχουν ως προϋποθέσεις την εν γένει τοποθέτησή του απέναντι στο πρόβλημα του ορθολογισμού: Τα πορίσματά του συνοψίζονται στα εξής: «α) ότι ο εκάστοτε ορθολογισμός εδράζεται σε μία κοσμοθεωρητική θεμελιώδη στάση ή απόφαση, που από την πλευρά της βρίσκεται *ultra rationem* και προϋποθέτει έσχατες αξιολογήσεις· β) ότι ο εκάστοτε ορθολογισμός, ακριβώς εξαιτίας της προέλευσής του από μια θεμελιώδη στάση ή απόφαση, είναι δεμένος σε ένα ορισμένο περιεχόμενο, του οποίου επιχειρεί την εκλογίκευση»⁶⁹. Οι σχέσεις φιλοσοφίας και θεολογίας από τη σκοπιά μιας θεωρίας της απόφασης θα ήταν ένας δρόμος στον οποίο θα άξιζε να πορευτεί η έρευνα.

VI

Καθοδηγητικός μίτος στα όσα ακολουθούν υπήρξαν ορισμένα ερωτήματα: Πώς θα μπορούσε να οριοθετηθεί η επιστημονική εργασία του Κονδύλη; Είναι αναγκαία για την ιστορική, αναλυτική εργασία του Παναγιώτη Κονδύλη η οντολογία της ισχύος; Δύναται να υπάρξει διάλογος μεταξύ της ελεύθερης αξιολογικά περιγραφικής θεωρίας της απόφασης και διανοητικών ρευμάτων όπως η θεολογία και η ερμηνευτική φιλοσοφία;

Έτσι έγινε η απόπειρα να δειχθεί ότι η έννοια της πράξης είναι κεντρική για την κατανόηση του ιστορικού έργου του Κονδύλη· ότι στο ιστορικό του έργο, πέρα από περιεχόμενα, αναδεικνύονται οι δομές και οι λειτουργίες των υπό εξέταση ιδεών· ότι η έννοια της ισχύος δύναται να εξοβελιστεί από την ιστορικές αναλύσεις του Κονδύλη δίχως να θιγεί το ιστορικό του έργο· ότι η έννοια της ισχύος έχει ιδιαίτερο βάρος για τον προσανατολισμό των γνωστικών διαφερόντων του Κονδύλη, προσδίδει τον ορίζοντα κατανόησης του έργου του και εξηγεί την ανθρώπινη πράξη· ότι η έννοια της απόφασης δύναται να αποτελέσει πεδίο διαλόγου της αξιολογικά ελεύθερης περιγραφικής θεωρίας της απόφασης αφ' ενός με την φιλοσοφική ερμηνευτική και αφ' ετέρου με την χριστιανική θεολογία· ότι η αξιολογικά ελεύθερη θεωρία της απόφασης λειτουργεί υπονομευτικά κυρίως προς τις νεωτερικές ιδεολογίες ενώ θα πρέπει να τεθεί υπό διερώτηση αν κάτι τέτοιο συμβαίνει με προνεωτερικές μορφές σκέψης. Ακόμη πρέπει, όταν κάνουμε λόγο για τη σκέψη του Κονδύλη, να έχουμε πάντοτε κατά νού τη διάκριση ανάμεσα σε περιεχόμενα, δομές και λειτουργίες των ιδεών.

Ο Κονδύλης δεν εξοβελίζει την ηθική αναζήτηση ως θεμελιώδη βιομέριμνα. Το αντίθετο· το έργο του λειτουργεί προς την κατεύθυνση της επίρρωσής της. Αυτό που κάνει είναι απλώς να την εξοβελίζει με συνέπεια από την επιστημονική ανάλυση, αρνούμενος την *επιστημονικότητα* στις αξίες. Είναι όμως η επιστήμη ο μόνος τρόπος αναφοράς στα ανθρώπινα πράγματα;

Το έργο του Παναγιώτη Κονδύλη είναι σπουδαίο και χαρτογραφεί ένα τεράστιο πεδίο διανοητικού υλικού. Η αποστασιοποιημένη γνώση που μας προσφέρει είναι πολύτιμη για την κριτική διασάφηση των όρων ποικίλων διανοητικών μορφωμάτων.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η αλληλοτροφοδότηση των δύο δραστηριοτήτων, αυτή της ιστορικής έρευνας και αυτή της θεωρητικής εργασίας είναι δεδομένη στα μάτια του ίδιου του Κονδύλη: «...ένα βασικό μου μέλημα στα ιστορικά μου έργα είναι να τεκμηριώσω

- χειροπιαστά την ερμηνευτική γονιμότητα της γενικής μου θεώρησης των ανθρωπίνων πραγμάτων», *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης. Απαντήσεις σε 28 ερωτήματα*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1998, σ. 14. Βλ. επίσης, του ιδίου, «Οφειλόμενες απαντήσεις», π. *Λεβιάθαν*, τ. 15 (1994), σ. 106.
2. «Μέλημά μου δεν είναι η συμμετοχή σε τέτοιες άκαρπες διαμάχες, οι οποίες παραμένουν άκαρπες εδώ και είκοσι πέντε αιώνες, αλλά η εντρύφηση σε ποικίλους επί μέρους τομείς με στόχο τη διατύπωση κοινωνιοντολογικών, κοινωνιολογικών και ιστορικών γενικεύσεων επιδεχόμενων εμπειρική επαλήθευση ή διάψευση», Παναγιώτης Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης...*, ό.π., σ. 71. Συνεπώς, η λειτουργία της μεθοδολογίας στο πλαίσιο της επιστημονικής έρευνας θα πρέπει να αντιμετωπίζεται σχετικευμένα. Κατ' αρχάς δεν μπορεί να αποτελεί τυφλοσούρτη που θα οδηγεί αυτόματα στην επίλυση των προβλημάτων της έρευνας, ενώ, από την άλλη πλευρά οι μεθοδολογικές συνταγές δεν μπορούν να υποκαταστήσουν την ατομική παιδεία και τα ατομικά χαρίσματα. Η μεθόδευση της επιστημονικής εργασίας στο σημείο αυτό αποκτά τα χαρακτηριστικά της τέχνης, βλ. *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης...*, ό.π., σ. 96.
3. Τούτο δεν ισχύει στο ακέραio βαθμό για την έννοια της πράξης, βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Το Πολιτικό και ο Άνθρωπος. Βασικά στοιχεία της κοινωνικής οντολογίας*, τ. Ιβ', μεταφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 2007, σσ. 579-624.
4. «Στο πλαίσιο της επιστημονικής μου δραστηριότητας είμαι ένας παρατηρητής των ανθρωπίνων πραγμάτων, ένας αναλυτής της ανθρώπινης συμπεριφοράς μέσα σε συγκεκριμένες καταστάσεις», Παναγιώτης Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης...*, ό.π., σσ. 9-10.
5. Ό.π., σ. 11.
6. Ό.π., σ. 11.
7. «Απόφαση (de-cisio, Ent-scheidung) είναι η πράξη ή η διαδικασία αποκοπής ή αποχωρισμού, από την οποία προκύπτει μια κοσμοεικόνα κατάλληλη να εγυνηθεί την ικανότητα προσανατολισμού την αναγκαία για την αυτοσυντήρηση», Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση. Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών*, εκδ. Στιγμή, Αθήνα 1991, σ. 23. Η διαδικασία αποχωρισμού συνιστά αυτή την ίδια την ιεράρχηση της πραγματικότητας. Επίσης σε άλλο σημείο θα κάνει λόγο για την απόφαση ως «βιασμό του αντικειμενικά υπάρχοντος μέσα στην προοπτική ενός συγκεκριμένου υποκειμένου», *στο ίδιο*, σ. 100. Εμπλουτισμένος και τροποποιημένος εν μέρει δίχως να αλλάζει το αρχικό νόημα του όρου απαντάται και σε άλλο έργο του συγγραφέα: «Απόφαση (de-cisio, Ent-scheidung) είναι λοιπόν μια εν μέρει συνει-

- δητή και εν μέρει υποσυνείδητη πράξη ή διαδικασία διαχωρισμού, κατά την οποία γεννιέται μια οργανωμένη και ιεραρχημένη κοσμοεικόνα που εγγυάται την απαραίτητη για την αυτοσυντήρηση ικανότητα προσανατολισμού και υπηρετεί την επιδίωξη ισχύος παρέχοντας πάγια ταυτότητα», Παναγιώτης Κονδύλης, *Επιστήμη, Ισχύς και Απόφαση*, εκδ. Στιγμή, Αθήνα 2001, σ. 21.
8. «Όταν περιγράφουμε την εκάστοτε συμπεριφορά, αναζητούμε και διερμηνεύουμε –για να μιλήσουμε με τον Max Weber το νόημα που συνδέει μαζί της το αντίστοιχο υποκείμενο, και ακριβώς αυτό το νόημα αρθρώνεται σε έννοιες, πρὸ παντός όταν πρόκειται για πράξη υπό μορφή θεωρίας», βλ. *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης...*, ὁ.π., σ. 11. Για την κατανόωσα κοινωνιολογία βλ. Max Weber, «Σχετικά με ορισμένες κατηγορίες της κατανοούσας κοινωνιολογίας», μεταφρ. Θανάσης Βασιλείου, στο Γεράσιμος Κουζέλης – Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών. Κείμενα*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 1996, σσ. 137-188. Νεότερη μετάφραση στο Max Weber, *Οικονομία και Κοινωνία*. τ. Α': *Κοινωνιολογικές έννοιες*, μετάφραση-εισαγωγή-επιμέλεια: Θανάσης Γκιούρας, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα 2005, σσ. 355-406.
9. Παναγιώτης Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης...*, ὁ.π., σσ. 69-70.
10. Ο ίδιος απορρίπτει την κλασική αντιπαράθεση μεταξύ *vita activa*– *vita contemplativa* αλλά το κάνει παραδεχόμενος την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής έναντι της θεωρίας, βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Το Πολιτικό και ο Άνθρωπος. Βασικά στοιχεία της κοινωνικής οντολογίας*, τ. Ιβ', ὁ.π., σ. 593.
11. Αναφερόμενοι στον Βέμπερ δεν μπορούμε παρά να θυμηθούμε έναν φιλόσοφο που διαδραμάτισε σημαίνοντα ρόλο στην φιλοσοφική παιδεία του Βέμπερ· τον Χάϊνριχ Ρίκερτ (Heinrich Rickert, 1863-1936) – ηγετική μορφή της νεοκαντιανής σχολής της Βάδης. Με δεδομένη την επιρροή του Ρίκερτ στον Βέμπερ και του τελευταίου στον Κονδύλη, ενδεχόμενη σύγκριση των ιδεών του Κονδύλη με αυτές του Ρίκερτ θα ήταν μία γόνιμη υπόθεση εργασίας. Για το έργο του Ρίκερτ βλ. Anton C. Zijderveld, *Rickert's Relevance. The Ontological Nature and Epistemological Functions of Values*, Leiden-Boston 2006, ιδιαιτ. σσ. 139-217.
12. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, τ. Β', μετάφραση: Μιχάλης Παπανικολάου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο - Αθήνα 2012, σσ. 238-239.
13. Παναγιώτης Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης...*, ὁ.π., σ. 75. Διαβάζοντας μία τέτοια περικοπή δεν μπορούμε παρά να αναλογισθούμε την 8η θέση του Μάρξ για τον Φόουερμπαχ: «Η κοινωνική ζωή είναι στην ουσία της πρακτική. Όλα τα μυστήρια, που παρασέρνουν τη θεωρία προς τον μυστικισμό, βρίσκουν την λογική τους λύση στην ανθρώπινη πράξη και στην κατανόηση

- αυτής της πράξης» (η μετάφραση των εκδόσεων «Σύγχρονη Εποχή», στο F. Engels, *Ο Λουδοβίκος Φόϋερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*, Αθήνα 1981, όπου παρατίθενται και οι θέσεις του Μάρξ για τον Φόϋερμπαχ, σ. 69). Αλλά και ο ίδιος ο Κονδύλης θα σημειώσει για τον Μάρξ: «Ο Marx ήταν μεγάλος θεωρητικός, μόνο και μόνο γιατί ήταν, και μόνο εφ' όσον ήταν, μεγάλος ιστορικός», Παναγιώτης Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης...*, ό.π., σ. 90.
- 14 Παναγιώτης Κονδύλης, «Οφειλόμενες απαντήσεις», π. *Λεβιάθαν*, τ. 15 (1994), σ. 112.
 15. Παναγιώτης Κονδύλης, «Οφειλόμενες απαντήσεις», ό.π., σ. 112.
 16. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση. Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών*, ό.π., σ. 20.
 17. Ό.π., σ. 173.
 18. Ό.π., σ. 151.
 19. «Τα επιχειρήματά της τρέφονται βέβαια από την αντίθεση προς την κανονιστική θεώρηση, και από την άποψη αυτή γεννιέται και τούτη, όπως και κάθε άλλη θέση, ως αντί-θεση» για να συνεχίσει ότι δεν επιδιώκει την εκμηδένιση των κανονιστικών θεωριών αφού αυτές συμβάλλουν στην μακροπρόθεσμη συντήρηση των κοινωνιών, Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση...*, ό.π., σ. 222.
 20. Για την ιδεοτυπική μέθοδο του Max Weber βλ. Thomas Burger, *Max Weber's theory of concept formation. History, Laws, and Ideal Types*, Durham – North Carolina 1976. Για την ανάπτυξη μιας προβληματικής περί της χρήσης των ιδεοτύπων ως ερμηνευτικών εννοιών βλ. Asaf Kedar, «Ideal Types as Hermeneutic Concepts», *Journal of the Philosophy of History* 1 (2007), σ. 318-345.
 21. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση...*, ό.π., σ. 177.
 22. Ό.π., σ. 121.
 23. «...ο χωρισμός Εκείθεν και Εντεύθεν ή Είναι και Επίφασης υπάρχει ως δομικό γνώρισμα σε κάθε εξαντικειμενικευμένη απόφαση, μολονότι το κοσμοθεωρητικό περιεχόμενο αυτών των μεγεθών είναι εκάστοτε διαφορετικό», Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση...*, ό.π., σ. 121.
 24. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τ. Α', εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1998, σ. 17, ιδίως υποσημ. 1. Ο Κονδύλης υιοθετεί τις απόψεις των P. Rodin, Lévy-Strauss και E. Topitsch «για τη συνέχεια των εννοιολογικών δομών στη μυθολογία και στην παραδοσιακή φιλοσοφική μεταφυσική». Για τις διαφορετικές προσεγγίσεις στο πρόβλημα στη σχέση του μάλιστα με εννοιολογικές και λογικές ζητήσεις βλ. Ernst Cassirer, *Ο μύθος του κράτους*, μετάφραση: Στέφα-

- νος Ροζάνης - Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1991, σσ. 11-27.
25. «[α]πό σκοπιά ιστορική και κοινωνιολογική το λογικό μέγεθος «ταυτότητα εννοιολογικής δομής» δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά το στοιχειώδες γεγονός, ότι κάμποσες πλευρές εγείρουν ταυτόχρονα αξιώσεις κυριαρχίας – γεννώντας έτσι την ποικιλία των ιδεολογικών μορφών, στις οποίες εκφράζεται η διαπάλη τους και με τις οποίες διεξάγεται», Παναγιώτης Κονδύλης, «Οι φωτεινές και οι σκιερές πλευρές των οραμάτων (Μια απάντηση στον Γεράσιμο Λυκιαρδόπουλο)», στο Παναγιώτης Κονδύλης κ.ά., *Παλιά και νέα θεότητα. Μια συζήτηση για την ιδεολογία ανάμεσα στον Παναγιώτη Κονδύλη και το περιοδικό «Σημειώσεις»*, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 2003, σ. 67.
26. Ο ίδιος, άλλωστε, θα μας πεί ότι «Μια μεθοδολογικά προσανατολισμένη σύγκριση έργων όπως ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός, Συντηρητισμός ή θεωρία του Πολέμου θα έδειχνε, πιστεύω, στον προσεκτικό αναγνώστη πώς επιχειρώ τη διάρρηξη των ορίων μεταξύ των επιστημών» Παναγιώτης Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης...*, ό.π., σ. 14.
27. Τα εννοιολογικά ζεύγη που δημιουργούνται είναι υποκείμενο-αντικείμενο, Θεός-κόσμος, δυνατότητα-πραγματικότητα, ψυχή-σώμα, νόηση-αισθήσεις, Λόγος-ψυχόρμητα, Δέον-Είναι, κανονιστικό-αιτιώδες, βασιλεία του Θεού ή του Λόγου-Ιστορία. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τ. Α',..., ό.π., σ. 18.
28. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τ. Α',..., ό.π., σ. 28. Ο τρόπος με τον οποίο μεθοδεύει την εργασία του ο Κονδύλης δεν μας επιτρέπει να κατανοήσουμε αν οι κεντρικές θεματικές μέσα από τις οποίες ανασυγκροτεί τον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό υπήρξαν κεντρικές και για τους ίδιους του διαφωτιστές. Το πρόβλημα είναι περισσότερο πρόδηλο στις εργασίες του για τον νεοελληνικό διαφωτισμό τον οποίο αντιμετωπίζει ως παράγωγο του ευρωπαϊκού συλλαμβάνοντάς τον μέσα από τις ίδιες ταξινομητικές έννοιες που έχουν απορρεύσει από τον ευρωπαϊκό. Η ίδιες έννοιες θα μπορούσαν να ιδωθούν και ως γενική εισαγωγή στην φιλοσοφία.
29. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, εκδ. Στιγμή, Αθήνα 1992.
30. Παναγιώτης Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης...*, ό.π., σ. 17.
31. Ό.π., σ. 17, επίσης σ. 97. Το όλο ζήτημα αναλύεται διεξοδικά συναφώς προς τις σχέσεις ορθολογισμού και ανορθολογισμού, βλ. του ιδίου, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τ. Α',..., ό.π., σσ. 47-54, επίσης, του ιδίου, *Ισχύς και απόφαση...*, ό.π., σσ. 167-173, του ιδίου, *Το πολιτικό και ο άνθρωπος...*, ό.π., σσ. 738-748.
32. «Ωστε η ανάλυση των ιδεών, όταν αυτές λαμβάνονται στην ονομαστική τους αξία δεν μπορεί να δώσει καμιά συνεκτική εικόνα της κοινωνίας· αν όμως οι

ιδέες θεωρηθούν εκ των έξω, και μάλιστα ως όπλα συγκεκριμένων υπάρξεων μέσα σε συγκεκριμένες καταστάσεις, τότε η εκάστοτε διάταξή τους αντιστοιχεί στην εκάστοτε δεδομένη συνομάδωση των υπάρξεων σύμφωνα με την εκάστοτε σχέση φίλου-εχθρού· με την έννοια αυτή μπορούμε να μιλήσουμε για μιαν ανάλυση των ιδεών, η οποία, παίρνοντας υπόψη τον πολεμικό και συνάμα κοινωνικό χαρακτήρα του “πνεύματος”, μπορεί να οδηγήσει σε μια συγκεκριμένη ανάλυση της κοινωνίας. Η σύνδεση μιας ιδέας με μιαν ορισμένη ταυτότητα και με μιαν ορισμένη αξίωση ισχύος έχει πολύ μεγαλύτερο υπαρξιακό και κοινωνικό βάρος από την ονομαστική της αξία ή από το ρητό της περιεχόμενο· ακριβώς αυτή η σύνδεση, και όχι το περιεχόμενο μιας ιδέας καθ’ εαυτό, λείει κάτι συγκεκριμένο για την εκάστοτε υπαρξιακή και κοινωνική κατάσταση», Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση...*, όπ., σσ. 157-158.

33. Ό.π., σ. 154.

34. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ο Συντηρητισμός. Ιστορικό περιεχόμενο και παρακμή*, μετάφραση: Δευτέρης Αναγνώστου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο - Αθήνα 2015.

35. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή κι από τον φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1991.

36. Γιώργος Ξηροπαΐδης, «Κατανόηση και εφαρμογή. Ο Χάνς-Γκέοργκ Γκάνταμερ και η ιδέα μιας φιλοσοφικής ερμηνευτικής», *Νέα Εστία*, τ. 149, τχ. 1731 (Φεβρουάριος 2001), σσ. 195-196.

37. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, μεταφρ. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, εκδ. Continuum, Λονδίνο - Νέα Υόρκη ²2004 (1975, 2η αναθεωρημένη 1989), σ. 254.

38. Γιώργος Ξηροπαΐδης, *Η διαμάχη των ερμηνειών. Gadamer, Habermas*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2008, σ. 251. Το εγχείρημα του Gadamer, σύμφωνα με την αυτοκατανόησή του, δεν προβάλλει το υπόδειγμα της δέουσας μεθόδου του ερμηνεύειν· αντιθέτως, προσπαθεί να περιγράψει τι λαμβάνει χώρα κατά την ερμηνεία – κυρίως όταν αυτή είναι επιτυχής: «Η ερμηνευτική που χαρακτηρίζω φιλοσοφική δεν είναι μία νέα μέθοδος ερμηνείας ή εξήγησης. Κατά βάθος περιγράφει μόνο τι συμβαίνει πάντοτε, προπάντων εκεί που η ερμηνεία είναι επιτυχής και πειστική», Hans-Georg Gadamer, «Η ερμηνευτική ως πρακτική φιλοσοφία», στο του ιδίου, *Ο Λόγος στην εποχή της επιστήμης*, μετάφραση: Δευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Νήσος, Αθήνα 1997, σ. 122.

39. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, ό.π., σ. 379.

40. «...η ερμηνευτική είναι φιλοσοφία και, ως φιλοσοφία, είναι πρακτική φιλοσο-

- φία», Hans-Georg Gadamer, «Η ερμηνευτική ως πρακτική φιλοσοφία», στο του ιδίου, *Ο Λόγος στην εποχή της επιστήμης*, ό.π., σσ. 120, 122.
41. Ενδεικτικά και μόνον, Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και Απόφαση...*, ό.π., σσ. 31, 124, 160, 163, 183.
42. Hans-Georg Gadamer, *Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*, πρόλογος και μετάφραση: Αντώνης Ζέρβας, εκδ. Ίνδικτος, Αθήναι 1998, σ. 107.
43. «Κατανόηση πάει να πεί συμμετοχή στο κοινό στόχευμα», Hans-Georg Gadamer, *Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*, ό.π., σ. 111.
44. Παναγιώτης Κονδύλης, *Το Πολιτικό και ο Άνθρωπος. Βασικά στοιχεία της κοινωνικής οντολογίας*, ό.π., σ. 514.
45. Ό.π., σ. 516.
46. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση. Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών*, ό.π., σ. 33.
47. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και Απόφαση...*, ό.π., σσ. 17, 25, 66.
48. Παναγιώτης Κονδύλης, *Επιστήμη, Ισχύς και Απόφαση...*, ό.π., σ. 31.
49. Για την Χαϊντεγκεριανή εκδοχή του ερμηνευτικού κύκλου βλ. Γιώργος Ξηροπαϊδης, *Η διαμάχη των ερμηνειών. Gadamer, Habermas*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2008, σσ. 243-244.
50. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση...*, ό.π., σ. 213. Στο ίδιο πνεύμα κινείται και ο αφορισμός: «Δεν υπάρχουν ιδέες. Υπάρχουν μόνον ανθρώπινες υπάρξεις μέσα σε συγκεκριμένες καταστάσεις, οι οποίες δρούν και αντιδρούν με τον ειδοποιό τους εκάστοτε τρόπο· ένας απ' αυτούς συνίσταται, σύμφωνα με την τρέχουσα ορολογία, στην παραγωγή ή υιοθέτηση ιδεών», του ιδίου, *Ισχύς και απόφαση...*, ό.π., σ. 153.
51. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση...*, ό.π., σ. 214.
52. «Ωστε η αξιολογικά ελεύθερη θεώρηση διόλου δεν παραγνωρίζει την ύπαρξη και την επίδραση ιδεών και αξιών υπό την έννοια των ειδικών υπαρξιακών λειτουργιών, όμως δεν μπορεί να πάρει το περιεχόμενό τους στην ονομαστική του αξία και τοις μετρητοίς» Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση...*, ό.π., σ. 214.
53. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση...*, ό.π., σ. 215.
54. «Η σύμπλοκη ενότητα κοσμοθεωρητικής απόφασης και αυτοσυντήρησης μπορεί τώρα να κατανοηθεί πιο συγκεκριμένα ως συγχώνευσης της απόφασης με την αξίωση ισχύος, όπου η απόφαση ανάγεται στην αξίωση ισχύος και παράλληλα αρθρώνεται μέσα στην κοσμοεικόνα», Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση...*, ό.π., σ. 61.
55. «Υπάρχουν τριών ειδών υποκείμενα αποφάσεων: το γένος, η ομάδα (στις δια-

- φορετικότερες κοινωνικές και ιστορικές μορφές της) και το άτομο», Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση...*, ό.π., σ. 72.
56. Ό.π., σ. 51.
57. Ό.π., σ. 150.
58. Ό.π., σ. 21. Ένας τέτοιος διανοητικός προσανατολισμός όμως θα μπορούσε να αξιοποιηθεί κι από έναν εκπρόσωπο της (όποιας) κανονιστικής θεώρησης που καθοδηγείται από την μέριμνα της γνήσιας πραγμάτωσης των ιδεωδών του.
59. Παναγιώτης Κονδύλης, «Οφειλόμενες απαντήσεις»..., ό.π., σ. 107. Βλ. επίσης την διατύπωση: «Οι αξίες ως λειτουργίες και οι αξίες ως περιεχόμενα είναι δύο εντελώς διαφορετικά πράγματα», του ιδίου, *Ισχύς και Απόφαση...*, ό.π., σ. 215.
60. Παναγιώτης Κονδύλης, «Οφειλόμενες απαντήσεις»..., ό.π., σ. 115.
61. «Τα επιχειρήματά της τρέφονται βέβαια από την αντίθεση προς την κανονιστική θεώρηση, και από την άποψη αυτή γεννιέται και τούτη, όπως και κάθε άλλη θέση, ως αντί-θεση», για να συνεχίσει ότι δεν επιδιώκει την εκμηδένιση των κανονιστικών θεωριών αφού αυτές συμβάλλουν στην μακροπρόθεσμη συντήρηση των κοινωνιών, Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και Απόφαση...*, ό.π., σ. 222.
62. «Θεωρώ αδύνατη μιαν επιστήμη πέραν του ορθολογισμού και θεωρώ αδύνατη μιαν αντίληψη περί δέοντος, ήτοι τη θεμελίωση αξιών, εντός του επιστημονικού ορθολογισμού», Παναγιώτης Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης...*, ό.π., σ. 95.
63. Ό.π., σσ. 15, 45,
64. Παναγιώτης Κονδύλης, «Οφειλόμενες απαντήσεις»...ό.π., σ. 129.
65. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, ό.π., σ. 114.
66. Ό.π., σ. 123
67. Όπως επισημαίνει ο Ευγένιος Βούλγαρης, οι πιστοί δεν παύουν να είναι πιστοί κι όταν περιπέσουν σε θανάσιμα αμαρτήματα: «Πότερον οὖν κι οἱ ἁμαρτήμασιν ἐνεχόμενοι θανασίμοις, τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐκπίπτουσι κοινωνίας; Οὐδαμῶς· εἰσὶ γὰρ οὗτοι ὡς μέλη πάσχοντα, ἥκιστα μὲν ἀπὸ τῆς κεφαλῆς, ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστός, κινούμενα, ἀλλ' ἐν τοῖς ἰδίοις πάθεσι καχεκτοῦντα, οὐ μὴν οὐ τελέσιν εἰσὶν ἀποκεκομμένοι τοῦ σώματος, οὐδὲ τὴν κατὰ τῶν λοιπῶν ἐνότητα διαλύουσι», *Θεολογικόν*, εκδ. αρχιμ. Αγαθάγγελος Λεοντόπουλος, Βενετία 1872, σ. 50. Το *θεολογικόν* απετέλεσε για έναν ολόκληρο αιώνα την βάση για την ανάπτυξη της θεολογική παιδείας. Βλ. επίσης, Χρήστος Ανδρούτσος, *Δογματική της ορθοδόξου ανατολικῆς Εκκλησίας*, εκδ. Αστήρ, Αθήνα ²1956 [1η έκδοση 1907], σ. 270.
68. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τ. Α', ό.π., σ. 48.
69. Ό.π., σ. 52.

Το μέλλον της δημοκρατίας και της πολιτικής
(Στοχασμοί για τη μαζική δημοκρατία
στον Παναγιώτη Κονδύλη
και τον Κώστα Παπαϊωάννου)

Η εμπειρία της μαρξιστικής δυστοπίας, του ναζιστικού ολοκληρωτισμού (και εσχάτως, για τον Κονδύλη) των «ανθρωπιστικών» παρεμβάσεων της παγκοσμιοποίησης ενέπνευσαν εν πολλοίς το έργο Ελλήνων στοχαστών, όπως ο Κώστας Παπαϊωάννου¹ και ο Παναγιώτης Κονδύλης. Το μείζον ερώτημα «τι έφταιξε;» διαδέχεται το διόλου ευκαταφρόνητο «ποιες προοπτικές ανοίγονται στο εξής;». Οι συνάφειες και οι διαφορισμοί στο έργο αλλά και στην προσωπικότητα των δύο διανοητών είναι πολλοί². Θα περιοριστούμε εδώ στην άποψη που έχουν για τη μαζική δημοκρατία (και το μέλλον της πολιτικής).

Για τον Κονδύλη (1943-1998) ως φορέα της μακιαβελλικής³ σκέψης, η πολιτική αποτελεί έκφραση της *vita activa* με σκοπό την ισχύ. Ο Μακιαβέλλι δηλαδή αντιστρέφει την κικερώνεια εκδοχή του δημόσιου άνδρα σύμφωνα με την οποία δέον είναι ο πολιτικός να αντιτάσσεται στη βία και στο δόλο, με λίγα λόγια η ηθική του και η θεωρητική του συγκρότηση, η *vita contemplativa*, να υπέρκειται των συμφερόντων γιατί αλλιώς ο πολιτικός υποβιβάζεται στο επίπεδο του κτήνους. Ο Μακιαβέλλι, αντίθετα, θεωρεί ότι ο ηγεμόνας, προκρίνοντας προφανώς την αξία της *vita activa*, οφείλει να είναι λιοντάρι (δυνατός) και αλεπού (δόλιος) προκειμένου να εξασφαλίσει τον ύψιστο σκοπό της πολιτικής, την ισχύ και τη διατήρηση της εξουσίας του. Σ' αυτό το δρόμο και ο Τόμας Χομπς θεωρεί κίνητρο της κοινωνικής/πολιτικής συγκρότησης τη διατήρηση στη ζωή. Ομοίως, ο Κονδύλης, στο έργο του *Ισχύς και Απόφαση*, αποδίδει στην πολιτική τον αγώνα ισχύος για την αυτοσυντήρηση.

Στο έργο του *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού* (και ειδικότερα στο τέταρτο κεφάλαιο), ο Κονδύλης ασχολείται διεξοδικά με τα χαρακτηριστικά της μαζικής δημοκρατίας, τη νοοτροπία, τον τρόπο ζωής, την επιστήμη, τη φιλοσοφία και την τέχνη που αναπτύσσεται στο πλαίσió της. Σύμφωνα με τον Κονδύλη, το *ponum* της μαζικής δημοκρατίας είναι «η υπέρβαση της σπάνης των αγαθών»⁴ με αποτέλεσμα την υποκατάσταση του πολίτη (*citoyen*) από τον καταναλωτή. Το δεύτερο χαρακτηριστικό, απόρροια του πρώτου, έγκειται στην αντικατάσταση της ασκητικής ηθικής από τον ηδονισμό. Η κλίμακα των αξιών του δυτικού πολιτισμού που, παρά τις μετατοπίσεις της, είχε ορισμένες σταθερές, όπως την υπεροχή των πνευματικών αξιών, ανατρέπεται. Αν ο άνθρωπος μεταχειριζόταν ως μέσα τα υλικά αγαθά για την πρόσβαση σε ανώτερα, αν οι υλικές αξίες ήταν σχετικές καθώς ο άνθρωπος απέβλεπε ως «άνω θρώσκων» στις ηθικοπνευματικές, τώρα οι υλικές αξίες γίνονται αυτοσκοπός («το χρήμα για το χρήμα») και οι απόλυτες αξίες σχετικοποιούνται. Η ηθική αυτή μετατόπιση ανταποκρίνεται πλήρως στην εδραίωση του ανθρώπου ως καταναλωτή («καταναλώνω, άρα υπάρχω»). Με τη σχετικοποίηση των αξιών καθιερώνεται ο «πλουραλισμός των αξιών»⁵ ενώ «το ιδεώδες της αυτοπραγμάτωσης»⁶ αντικαθιστά εκείνο της αυτοϋπέρβασης.

Η μαζική δημοκρατία, ως αποτέλεσμα της μαζικής παραγωγής και της μαζικής κατανάλωσης, συνοδεύτηκε από τρία βασικά φαινόμενα: (εξελιγμένος) καταμερισμός της εργασίας, κατάτμηση της κοινωνίας σε άτομα και κοινωνική κινητικότητα. Τα τρία αυτά φαινόμενα οδήγησαν στην ισχυροποίηση των εξισωτικών τάσεων της μαζικής δημοκρατίας. Το άτομο ορίζεται πια με ποσοτικές ιδιότητες, όπως η απόδοση, κι όχι με άλλα γνωρίσματα ταυτότητας, προκειμένου να δοθεί η εντύπωση της ισότητας: «... η πραγματικότητα της ισότητας είναι για τη λειτουργία της μαζικής δημοκρατίας πολύ λιγότερο σημαντική από τη δυνατότητα της ισότητας»⁷. Στον τομέα της εργασίας, λόγου χάρη, ο υφιστάμενος γίνεται συνεργάτης ενώ η ιδέα του ρόλου έναντι της ιεραρχίας οδηγεί στη θεώρηση της προσωρινότητας των θέσεων και της αντικατάστασης της εξουσίας ως αυθεντίας από τη σταθερότητα των δομών εντός των οποίων διαδραματίζονται οι ρόλοι.

Η «αντινομική» αξίωση της άσκησης εξουσίας με την παράλληλη

έκφραση των επιθυμιών των πολλών οδηγεί στο λαϊκισμό. Αυτός με τη σειρά του ικανοποιεί διαρκώς ψυχολογικές ανάγκες, υποκατάστατα ισότητας, ώστε όλα τα κοινωνικά στρώματα να νιώθουν ίσα ως προς την κατανάλωση ως δικαίωμα. Σ' αυτό το πλαίσιο, η πολιτική γίνεται διαχειριστική, χάνει το κύρος της και ο πολίτης που στο μεταξύ έχει γίνει καταναλωτής, απεμπολεί την πολιτική του ιδιότητα μέσω της αδιαφορίας του για τα κοινά. Η ψευδαίσθηση αυτή της ισότητας που υπηρετείται από το λαϊκισμό και διαχέεται από τα Μέσα μαζικής Ενημέρωσης εμφανίζεται σε όλα τα πεδία δράσης, από τη μόδα ως την τέχνη κλπ. Ενώ η μόδα στο παρελθόν υπηρετούσε την ιεραρχία και την κοινωνική διάκριση, στο πλαίσιο της μαζικής δημοκρατίας δηλώνει το αίσθημα της συμμετοχής σε κοινά προϊόντα του βιομηχανικού πολιτισμού, όπου το άτομο- ανεξάρτητα, υποτίθεται, από την προέλευση ή το εισόδημά του- μπορεί να έχει πρόσβαση. Η εργασία υπηρετεί την κατανάλωση ως το μέσο για την πρόσβαση στα υλικά αγαθά, τα οποία το άτομο μπορεί να απολαύσει στον ελεύθερο χρόνο του. Ο ίδιος ο ελεύθερος χρόνος γίνεται καταναλωτικό προϊόν.

Ο «εικονολατρικός» πολιτισμός υπηρετεί το εξισωτικό αίσθημα της μαζικής δημοκρατίας. Ομοίως, η αναγωγή του πολιτισμικού αγαθού σε καταναλωτικό, καθώς κάνει τα πολιτισμικά εξίσου προσιτά με τα καταναλωτικά και χαλαρώνει την ιεραρχία των αγαθών και την ιεράρχηση των καταναλωτών⁸. Η kitsch αισθητική υλοποιεί το δημοκρατικό αίτημα ότι όλοι θα έπρεπε να απολαύσουν τα ίδια πράγματα⁹. Επιπλέον, η μαζική δημοκρατία αντικατέστησε τη χρονική προοπτική του αστικού πολιτισμού από την τοποθέτηση του πολιτισμού στο χώρο. Η ανωτερότητα και η ιδέα της προόδου της αστικής κουλτούρας μετατρέπεται τώρα σε ποικίλους κοινωνικούς σχηματισμούς που αναπτύσσονται στον ίδιο χώρο. Η σημειωτική και ο στρουκτουραλισμός υπηρετούν αυτό το μοντέλο σκέψης στο πλαίσιο της μαζικής δημοκρατίας.

Εντός της μαζικής δημοκρατίας ο Κονδύλης διακρίνει δύο φορείς αξιών: α) τον οικονομικό που προτάσσει την αρχή της απόδοσης και της τεχνικής ορθολογικότητας και β) τον κοινωνικό που επηρεάζεται από τις ιδέες της πολιτισμικής επανάστασης του 1960 και του 1970. Ακόμη όμως και η μετατόπιση από το ποσοτικό στοιχείο στην ποιότητα ζωής και τη λεγόμενη «εναλλακτική» ιδεολογία εγκιβωτίζεται, στη θεώρηση

του Κονδύλη, στο ίδιο πλαίσιο της μαζικής δημοκρατίας, καθώς οι πολιτισμικές επαναστάσεις του '60 και του '70 προκάλεσαν σημαντικές αλλαγές στο εποικοδόμημα αλλά δεν άλλαξαν ούτε ανέτρεψαν το μοντέλο της οικονομίας και της πολιτικής. «Η αφομοιωτική ικανότητα του συστήματος δείχνει... ότι η πολιτισμική επανάσταση στο σύνολό της προκάλεσε απλώς μια ήδη ωριμασμένη αλλαγή στο εποικοδόμημα, δηλαδή παραμέρισε απλώς ό,τι το “σύστημα” δεν χρειαζόταν πια, και μάλιστα έπρεπε να αποβάλει»¹⁰.

Γράφει για τις προοπτικές της μαζικής δημοκρατίας ο Κονδύλης: «Αν θέλουμε να κάμουμε λόγο για το μέλλον της μαζικής δημοκρατίας, τότε πρέπει πρώτα-πρώτα να ορίσουμε με ποιες μορφές θα ενεργοποιηθεί εντός της η επιδίωξη της ισχύος και ιδιαίτερα τι είδους πολιτική θα γεννήσει»¹¹. Και σε άλλο σημείο: «... αποτελεί βέβαια οπτική απάτη να ερμηνεύσουμε την κατάρρευση του μαρξισμού ως νίκη του φιλελευθερισμού. Μάλλον πρέπει να πούμε ότι μαζί με τον μαρξισμό εξαφανίσθηκαν και τα τελευταία κατάλοιπα της αστικής κοσμοθεωρίας. Άλλωστε ο μαρξισμός ήταν η τελευταία μεγάλη κοσμοθεωρητική σύνθεση που διαμορφώθηκε σε στενή επαφή με την αστική σκέψη και συμμεριζόταν τις ουσιαστικές της προϋποθέσεις: οικονομισμός και ανθρωπισμός συμπορεύονται και στο δικό του πλαίσιο, και μάλιστα συνάπτονται με μια αίσθηση του κόσμου προσανατολισμένη κατά πρώτο λόγο στον χρόνο και στην ιστορία· εδώ ο ανθρωποκεντρισμός απηχούνταν στην αντίληψη ότι ο άνθρωπος είναι ο δημιουργός του ιστορικού σύμπαντος. Στον βαθμό που ο μαρξισμός ενστερνίσθηκε τους μύθους των Νέων Χρόνων, παρέμεινε εξ ίσου με την αστική κοσμοθεώρηση προσκολλημένος στην ουσιοκρατική σκέψη· γι' αυτό και η ήττα του σημαίνει ότι το αναλυτικό-συνδυαστικό σχήμα σκέψης παραμέρισε τον τελευταίο του μεγάλο αντίπαλο. Αυτό είναι το αληθινό νόημα της μεταμοντέρνας έκφρασης για “τέλος των μεγάλων αφηγήσεων”»¹². Η κριτική του θυμίζει τη φράση του Παπαϊωάννου ότι ο Μαρξ υπήρξε παιδί της εποχής του, «τυπικός εκπρόσωπος του 19ου αιώνα»¹³. Είχε την ίδια στάση με το θετικισμό απέναντι στην πρόοδο ως κινητήρια δύναμη της Ιστορίας, τη σημασία της οικονομίας και των παραγωγικών δυνάμεων. Υπό τη θεώρηση και των δύο, η μαρξική «αφήγηση», παρά τις ηχηρές ποιοτικές της διαφορές, εγκιβωτίζεται στο ίδιο σύστημα αξιών, το οποίο αμφισβητούσε.

Επιστρέφοντας στον Κονδύλη, το τέλος της Ιστορίας έχει νόημα μόνο σαν αντικατάσταση του χρόνου από το χώρο εντός της μαζικής δημοκρατίας. Δε σημαίνει το τέλος των πολέμων, την επίτευξη ενός ενιαίου οικουμενικού ειρηνικού κράτους. Τουναντίον, μπορεί να εμφανίζει πολέμους με τη μορφή εμφύλιων συγκρούσεων. Ο Κονδύλης θεωρεί ουτοπικό το χειραφετητικό πρόταγμα, καθώς, σύμφωνα με μία ερμηνεία *«Ο ολοκληρωτικός θρίαμβος του μοντέρνου μηδενισμού, όπου μόνο το παρόν έχει σημασία, έθεσε τελεία και παύλα σε όλα αυτά»*¹⁴.

Ο Παπαϊωάννου (1925–1981), πάλι, εκκινεί από τη θέση ότι η πολιτική ιδιότητα είναι υπαρξιακή ανάγκη, οντολογικό χαρακτηριστικό του ανθρώπου. Η άποψη αυτή δε δηλώνεται ρητά, αλλά υπόρρητα διαπερνά όλο το έργο του. Ομοίως, φορείς αυτής της αντίληψης είναι και οι άλλοι δύο της τριάδας των φιλοσόφων του «Ματαρόα»¹⁵, δηλαδή ο Κορνήλιος Καστοριάδης και ο Κώστας Αζελός. Εδώ εδράζεται μία βασική διαφορά του Παπαϊωάννου με τον Κονδύλη, καθώς ο δεύτερος αρύεται την άποψή του για την πολιτική από τη συμβολαιακή παράδοση, αποδίδοντάς της στη σύγχρονη εποχή εργαλειακό ρόλο. Γι' αυτό το λόγο, ο Παπαϊωάννου θεωρεί την εργαλειοποίηση της πολιτικής εκφυλισμό, καθώς δεν επιτελεί το ρόλο της ως έκφραση της αυτονομίας και της συλλογικής βούλησης των πολιτών, δηλαδή η θεώρησή του είναι δεοντολογική. Αντίθετα, η θεώρηση του Κονδύλη είναι πραγματιστική, υπό την έννοια ότι δε διερευνά μία άλλη, ίσως και ξεχασμένη, λειτουργία της πολιτικής, αλλά εξετάζει διεξοδικά το πώς αυτή λειτουργεί στο υπάρχον ιστορικό-κοινωνικό πλαίσιο.

Δεχόμενος την αριστοτελική διατύπωση ότι ο άνθρωπος είναι πολιτικό ον, ο Παπαϊωάννου διερευνά στο έργο του όλες εκείνες τις αποξενώσεις του ανθρώπου από την πολιτική του ιδιότητα με πιο κομβική τη μαρξιστική ουτοπία κατά τη μετάλλαξή της σε δυστοπία. Στόχος του στοχαστή είναι η διακρίβωση όλων εκείνων των παραποιήσεων του μαρξισμού που οδήγησαν στην αποξένωσή του από αυτόν τον ίδιο, αλλά και εκείνων των μαρξικών θεωρητικών στοιχείων που επέτρεψαν να συμβεί αυτό. Στο πλαίσιο της μέριμνας που εισηγείται ο στοχαστής για την πολιτική ιδιότητα του ανθρώπου που είτε έχει απωλεσθεί είτε έχει διαστραφεί, κομβικό ρόλο διαδραματίζει η αρχαία ελληνική δημοκρατία ως ιστορικό παράδειγμα έκφρασης του ανθρώπου

ως πολιτικού όντος. Σε αντιπαράθεση με το αμεσο-δημοκρατικό μοντέλο της αθηναϊκής δημοκρατίας και δεδομένων των διαφορετικών συνθηκών, ο Παπαϊωάννου παρουσιάζει την άποψή του για τις δυτικές δημοκρατίες του καιρού του (β' μισό 20ού αι).

Αυτό που ενδιαφέρει τον Παπαϊωάννου είναι «*Τι είδους ψυχική σχέση έχουμε εμείς με την ίδια μας την πράξη και με την ίδια μας την πραγματικότητα*»¹⁶. Σ' αυτό το πλαίσιο, οι «αποκαλυπτικές» εμπειρίες που βίωσε ο άνθρωπος του 20ού αιώνα θα μπορούσαν να λειτουργήσουν παιδαγωγικά. Αυτό είναι το ζητούμενο στην προκειμένη περίπτωση. Ωστόσο, η σύγχρονη εποχή σε σχέση με παλαιότερες παρουσιάζει θεμελιακές, ποιοτικές διαφορές, αναφορικά με τη διείσδυση και τον πλήρη έλεγχο των μαζών από την εξουσία:

α) όλες οι μορφές αυταρχισμού που προηγήθηκαν ιστορικά δε διέθεταν τα μέσα του απόλυτου ελέγχου και

β) η σύγχρονη παθητικότητα των μαζών απέναντι στην εξουσία υπερβαίνει κάθε προηγούμενο.

Το αποτέλεσμα είναι να παρατηρείται σήμερα μία ασύγκριτα μεγαλύτερη διείσδυση της γλώσσας, των συμβόλων της εξουσίας στις μάζες, μία θεοποίηση της εξουσίας και ταυτόχρονα αδρανοποίηση κάθε φυγόκεντρης τάσης εκπορευόμενης από τα κάτω. Στο πλαίσιο αυτό διατυπώνεται και η περίφημη άποψή του: «*Η “Σχολή του εργοστασίου” είναι σχολή ολοκληρωτισμού, είτε έχουμε δημοκρατία είτε δεν έχουμε... η προπαγάνδα γίνεται η μόνη δύναμη που μπορεί να εξασφαλίσει την ιδεολογική συνοχή της κοινωνίας*»¹⁷. Η γραφειοκρατία, η ιεραρχία, η πειθαρχία, η ποσοτική μέτρηση και η επιδίωξη της μέγιστης παραγωγικότητας και της αποτελεσματικότητας, η μηχανοποίηση της ζωής και η αποξένωση συνιστούν, σε πολύ αδρές γραμμές, τη «σχολή του εργοστασίου» που για τη δημοκρατία συνιστά υπονόμηση του περιεχομένου της ως ανοικτής, συμμετοχικής κι όχι τυπικής διαδικασίας. Έτσι, προβαίνοντας σε μια μυθολογική αναγωγή για να αποτυπώσω την άποψη του στοχαστή, προφανώς αν η Σκύλλα αντιπροσωπεύεται για το σύγχρονο άνθρωπο από τους ολοκληρωτισμούς του 20ού αιώνα, η ύπουλη Χάρυβδη είναι η μαζική παθητικότητα των δυτικών δημοκρατιών στις οποίες απεμπολείται η πολιτική ιδιότητα του πολίτη, εφόσον αυτός έχει πια μετατραπεί σε καταναλωτή: αν στους αρχαίους Έλληνες η παιδεία

και η μέριμνα για τον άνθρωπο, στην ολότητά του, συνιστούν την κατάφασή τους στον κόσμο, στο νεότερο και σύγχρονο δυτικό άνθρωπο οι όροι της «σωτηρίας» τίθενται μέσω της εργαλειακής σκέψης και δράσης που αλλοίωσαν το χαρακτήρα της γνώσης και της παιδείας. Η γνώση ενδιαφέρει μόνο στο επίπεδο που είναι χρήσιμη, ως τεχνογνωσία, ενώ η παιδεία μεταπίπτει σε επαγγελματική ειδίκευση.

Τούτων δοθέντων, ο Παπαϊωάννου επιστρέφει στην αρχαία ελληνική δημοκρατία για να δει τους όρους συγκρότησής της, τις ποιότητες εκείνες που επέτρεψαν ως δυνατότητα τον ελεύθερο άνθρωπο με σκοπό να ανανεωθεί η δημοκρατία στη δική του εποχή. Κλειδί αποτελεί ο όρος *Θεατροκρατία*. Ο όρος προέρχεται από το έργο *Νόμοι*, 701a, και χρησιμοποιείται από τον Πλάτωνα στο πλαίσιο της δικής του ερμηνευτικής για την αθηναϊκή πολιτεία, όπως τη βίωσε, η οποία, κατά τη γνώμη του, δεν ήταν ούτε Δημοκρατία ούτε Αριστοκρατία, αλλά *Θεατροκρατία*. Για τον Παπαϊωάννου, η Δημοκρατία και το Θέατρο, αλληλένδετα, επέτρεψαν την πολιτικοποίηση του θρησκευτικού, τη διαπαιδαγώγηση του πολίτη που αντλεί από την επεξεργασία των φόβων του τη μάθηση, από το «πάθος», το «μάθος».

Σ' αυτή την ερμηνευτική τροχιά, οι πολίτες-καταναλωτές στις σύγχρονες αστικές δημοκρατίες, θα μπορέσουν να ξαναβρούν ή να αναανοηματοδοτήσουν τον πολιτικό τους ρόλο, σύμφωνα με τον Παπαϊωάννου, αν συνειδητοποιήσουν την κατάστασή τους, εγκαταλείψουν συνειδητά τη μαζική παθητικότητα και δημιουργήσουν το δικό τους «πάθος-μάθος». Το κλειδί της «σωτηρίας» είναι η αναγνώριση της τραγικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης και, δια μέσου αυτής, η ένταξη του διαφορισμού εξουσίας/ελευθερίας εντός της διαλεκτικής σχέσης όντος-μη όντος (είναι-μη είναι)¹⁸. Αυτό που λείπει, σύμφωνα με τον Παπαϊωάννου, είναι η συνειδητοποίηση του *κανόνα της δισημαντότητας*¹⁹.

Οι «μύθοι του 20ού αιώνα» υπήρξαν «δογματικές αυταπάτες» και «συνθήματα», καθώς ήταν πάντα εξουσιαστικοί, κατευθυνόμενοι και ποτέ αυθόρμητοι. Στο παρελθόν, η εξουσία και η ιδεολογία της, σε οποιαδήποτε μορφή, δεν κάλυπτε και δεν κατακτούσε ολοκληρωτικά τις *μάζες*, γι' αυτό και δεν εξουδετέρωνε κάθε αυτενέργεια από τα κάτω. Ο *κανόνας της δισημαντότητας*²⁰ επέτρεπε στις *μάζες* να ενώνονται και να οργανώνονται, άρα και να αρνούνται την εξουσία. Αυτή η δυνατότητα αφαι-

ρείται από τις σύγχρονες «μυθολογίες». Ένα ηχηρό παράδειγμα που χρησιμοποιεί ως κριτικός του μαρξισμού ο Παπαϊωάννου, είναι οι πρακτικές του σταλινισμού αλλά και όλων των «Λαϊκών Δημοκρατιών», οι διαγραφές, η απομόνωση του διαγραφόμενου, οι εκτοπισμοί που αποσκοπούν στην παθητικοποίηση των *μαζών*. Η προπαγάνδα²¹, ουσιαστικά αποξενώνει τους πολίτες από την παράδοση και εδραιώνει έναν απρόσωπο μηχανισμό απέναντι στον οποίο το άτομο αλλά και κάθε αυθόρμητη ενέργεια της *μάζας* παραλύουν, ενώ η κοινωνία αδυνατεί να συγκροτηθεί σε κοινότητα. Αυτό συμβαίνει και μέσω της «μαζικής παθητικότητας» των σύγχρονων πολιτών-καταναλωτών στις αστικές δημοκρατίες.

Η κριτική του Παπαϊωάννου λαμβάνει εδώ υπόψη της την ανάλυση των Μάξ Βέμπερ και Αντόνιο Γκράμσι, σύμφωνα με τους οποίους στις σύγχρονες κοινωνίες κυριαρχεί μία κλειστή κοινότητα, μία ηγεμονία που χρησιμοποιεί τους μηχανισμούς του κράτους για τη διατήρηση και ενίσχυση της ισχύος της. Ομοίως, η κριτική του Παπαϊωάννου βρίσκεται σ' αυτό το σημείο πολύ κοντά τόσο στη θεώρηση της Σχολής της Φρανκφούρτης και του Μαρκούζε ειδικότερα, όσο και στην «καταστασιακή» θεώρηση των ανικανοποίητων-ανελεύθερων ατόμων. Ως προς την πρώτη θεώρηση, ο Παπαϊωάννου κατανοεί το ρόλο της «βιομηχανίας της κουλτούρας»²² ως μέσο αλλοίωσης των δεδομένων και επιρροής εκ των άνω της κοινής γνώμης. Επίσης, πρώτος ο Μαρκούζε –πριν από τον Παπαϊωάννου και τους «καταστασιακούς» αλλά και πριν από τον Καστοριάδη που παρουσίαζε τη σύγχρονη εποχή ως εποχή «τηλεκατανάλωσης»²³– αναφέρθηκε στη θεωρία των «πλαστών αναγκών»²⁴. Ως προς τη δεύτερη θεώρηση, η εγελιανή «δυστυχής συνείδηση» παρουσιάζεται ως έλλειψη ικανοποίησης στην «καταστασιακή» διάνοηση. Ο μεταπολεμικός άνθρωπος δε βρίσκει ικανοποίηση παρά την πληθώρα των αγαθών που τον περιστοιχίζει και τη δυνατότητά του να καταναλώνει. Εδώ, αξίζει να σημειωθεί πως ο Παπαϊωάννου ανιχνεύει στους «καταστασιακούς» την αναζήτηση νέων, αυθόρμητων πειραματισμών που έθεταν σε αμφισβήτηση τη «μεταπολεμική αισιοδοξία». Ανιχνεύει το κοινό αίτημα της ενεργοποίησης των ανθρώπων στη συλλογική ζωή με παράλληλη αμφισβήτηση τόσο της καταναλωτικής κοινωνίας όσο και της μαρξιστικής ουτοπίας. Ας σημειωθεί ότι ο Παπαϊωάννου αποτέλεσε

πηγή έμπνευσης των «καταστασιακών». Δεν ταυτίστηκε ούτε και επηρεάστηκε από το έργο τους. Η «αμφισβήτηση για την αμφισβήτηση» και η περιχαράκωση πολλών εξ αυτών στο πολιτικό σκέλος, θα συρρίκνωνε το δικό του αίτημα²⁵.

Το χειραφετητικό πρόταγμα του Παπαϊωάννου αφορά στην περιεκτικότητα της δημοκρατίας, στη συμμετοχική δημοκρατία που οι ίδιοι οι άνθρωποι ως «περιέχουσες ολότητες» διεκδικούν αναπόσπαστα με το αίτημα της αξιοπρέπειάς τους ως προσώπων. Οι προϋποθέσεις αυτού του προτάγματος είναι²⁶:

α) Ισορροπία μεταξύ της συνειδητής ατομικότητας και της μυθικής ζωής της ομάδας, σε μια εποχή που έχει καταστήσει απολιτική τη μάζα και την έχει οδηγήσει στον οντολογικό μηδενισμό είτε μέσω της οδού του σχετικισμού είτε του ολοκληρωτισμού,

β) Αποφυγή της έκπτωσης του σύγχρονου αιτήματος για τον «πολιτικό άνθρωπο» είτε στον ανορθολογισμό είτε στην περαιτέρω εργαλειοποίηση του Λόγου με τη σταθερή προσήλωση στον πυρήνα ενός νέου ανθρωπισμού.

Ο Παπαϊωάννου εισηγείται το αίτημα της ανανέωσης του «πολιτικού ανθρώπου», στο πλαίσιο ενός ανθρωπισμού ικανού να οδηγήσει στην υπέρβαση του «μηδενισμού»²⁷: εγρήγορση πνευματική και άρνηση της απάθειας απέναντι στη «σχολή παθητικότητας»²⁸ της εποχής του, μία ισορροπημένη συναρμογή ατομικότητας και συλλογικότητας. Αυτή όμως η συναρμογή δεν μπορεί να συντελεστεί μόνο πνευματικά, αλλά χρειάζεται να επιτευχθεί και βιωματικά, μέσω της ανάκτησης των σχέσεων των ανθρώπων εντός της κοινότητας, σχέσεων που έχουν απολέσει ως μεμονωμένα άτομα της κοινωνίας.

Τούτο, όμως, δεν μπορεί να συμβεί εντός μιας τυπικής δημοκρατίας, που απομακρύνει τα άτομα από το συλλογικό βίο και τα μονώνει είτε μέσω της «Σχολής του εργοστασίου» είτε μέσω της «προπαγάνδας» – διαφημιστικής, πολιτικής ή άλλης – είτε μέσω της «μυθολογίας» της προόδου και του υλικού ευδαιμονισμού. Ο πολίτης-καταναλωτής είναι ένα παθητικό άτομο που εθίζεται στο «ζην», αδιαφορώντας για εκείνες τις ποιότητες που συνιστούν το «ευ ζην». Αλλά αυτή η μετατόπιση δεν είναι εφικτή δίχως την εξέταση²⁹ του βίου, τη συνεχή διερώτηση του ίδιου του ανθρώπου για τον εαυτό του και τον κόσμο του, δίχως την αυτο-

συνειδησία και τον παιδαγωγικό ρόλο του *πάθους-μάθους*, ό,τι συνιστά το έλλειμμα του ισχύοντος πολιτικού λόγου.

Παπαϊωάννου και Κονδύλης υπήρξαν δύο κορυφαίοι –αν και παραγνωρισμένοι στην εποχή που έδρασε ο καθένας τους και για το εύρος της σκέψης και του έργου τους– στοχαστές και κριτικοί των πολιτικών ιδεολογιών δίχως πνευματική ή ιδεολογική μονομέρεια. Εκκινούνται από διαφορετική αφετηρία και καταλήγουν σε διαφορετικά συμπεράσματα, αλλά η πορεία του νήματος της σκέψης του καθενός είναι εξίσου γοητευτική, ενδιαφέρουσα και χρήσιμη για το σύγχρονο μελετητή και αναγνώστη. Στο ζήτημα που απασχολεί εδώ, Κονδύλης και Παπαϊωάννου προβαίνουν σε παρόμοιες διαπιστώσεις σχετικά με το χαρακτήρα της μαζικής δημοκρατίας, αλλά η οπτική τους είναι πολύ διαφορετική: μακιαβελλικός, πραγματιστής και μηδενιστής³⁰ ο ένας, δεοντολόγος και ανθρωπιστής ο άλλος δεν έχουν κοινή οπτική: ο Κονδύλης καταγράφει, διεισδύει, αναλύει και ερμηνεύει μακριά από κάθε αυταπάτη αλλά και κάθε επιταγή, όχι μόνο ιδεολογική αλλά και ηθική. Γι' αυτό και καταλήγει απαισιόδοξα, δεν υπάρχει χειραφετητική προοπτική. Ο Παπαϊωάννου, έντιμος στοχαστής και κριτικός κάθε αυθεντίας, διέπεται από τον καημό της ανα-γέννησης του «πολιτικού ανθρώπου», μακριά από όλες τις δυστοπίες του καιρού του, αλλά και τις Σειρήνες του καταναλωτισμού που αλλοιώνουν το περιεχόμενο της δημοκρατίας και περιορίζουν τον άνθρωπο στο επίπεδο του ιδιώτη.

Εν κατακλείδι, στον Κονδύλη το μέλλον της πολιτικής βρίσκεται στο πλευρό της ισχύος. Και η μαζική δημοκρατία ανταποκρίνεται σε νέες μορφές ισχύος. Δεν υπάρχει χειραφετητική προοπτική, μόνο διαπάλη για την ισχύ. Στον Παπαϊωάννου, αντίθετα, το χειραφετητικό του πρόταγμα παραμένει αίτημα, μία δυνατότητα του λόγου και γι' αυτό μία αισιόδοξη χαραμάδα στη σφραγισμένη πόρτα, το κλειστό σύστημα της σύγχρονης εκδοχής της ηγεμονίας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Θεόδωρος Ζιάκας, «Παναγιώτης Κονδύλης: ο δικός μας σκεπτικός στο λυκόφως του μοντερνισμού», *Νέος Ερμής ο Λόγιος*, τχ. 12 (Φθινόπωρο 2015), σ. 99.
2. Κώστας Κουτσουρέλης, «Κώστας Παπαϊωάννου- Παναγιώτης Κονδύλης, Παράλληλοι και αντίδρομοι», στο Σύγχρονη Δελφική Αμφικτυονία, Καβάφεια 2006, *Αφιέρωμα στον Φιλόσοφο Κώστα Παπαϊωάννου. Δεκατέσσερις εισηγήσεις*, 7-10 Δεκεμβρίου 2006, προλ. Απόστολος Αποστολόπουλος, Σύγχρονη Δελφική Αμφικτυονία, Αθήνα 2008, σσ. 84-95.
3. Γιώργος Μερτίκας, «Παναγιώτης Κονδύλης ή ο Μακιαβέλλι στη μαζική δημοκρατία», *Νέος Ερμής ο Λόγιος*, τχ. 12 (Φθινόπωρο 2015), σ. 115, σημ. 2.
4. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού*, Θεμέλιο, Αθήνα 2007, σ. 231.
5. Ό.π., σ. 233.
6. Ό.π.
7. Ό.π., σ. 240.
8. Ό.π., σ. 290.
9. Ό.π., σ. 293.
10. Ό.π., σ. 276.
11. Ό.π., σ. 329.
12. Ό.π., σ. 330.
13. Κώστας Παπαϊωάννου, *Μάζα και Ιστορία*, Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα 2003, σ. 84.
14. Θεόδωρος Ζιάκας, ό.π., σ. 99.
15. «Mataroa», το όνομα του πλοίου με το οποίο διέφυγαν ως υπότροφοι στη Γαλλία πάνω από 200 νεαροί/ές Έλληνες και Ελληνίδες, χάρη στις πρωτοβουλίες των Οκτάβ Μερλιέ (Octave Merlier, 1897-1976) που διατελούσε Διευθυντής του Γαλλικού Ινστιτούτου Αθηνών και Ροζέ Μιλιέξ (Roger Milliex, 1913-2006) που ήταν Γραμματέας του Ινστιτούτου. Τα ταξίδι προς την ελευθερία ξεκίνησε την 21η Δεκεμβρίου 1945.
16. Κώστας Παπαϊωάννου, *Μάζα και Ιστορία*, ό.π., σ. 189.
17. Κώστας Παπαϊωάννου, *Ο Άνθρωπος και ο Ίσκιος του. Ιστορική συνείδηση και ανθρωπολογία στον XX αιώνα*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1995, σ. 75.
18. Γράφει σχετικά η Αλεξάνδρα Δεληγιώργη, «Ιστορική συνείδηση και βιοπολιτική: Κώστας παπαϊωάννου vs Giorgio Agamben», στο Σύγχρονη Δελφική Αμφικτυονία, Καβάφεια 2006, *Αφιέρωμα στον Φιλόσοφο Κώστα Παπαϊωάν-*

νου. Δεκατέσσερις εισηγήσεις, ό.π., σ. 265: «Για τον Παπαϊωάννου το πρόβλημα είναι πολύ πιο σύνθετο και για την λύση του χρειάζεται να διαμεσολαβήσει μια σκέψη ικανή να εξανθρωπίσει την εκλογικευμένη θεοκεντρική αντίληψη της κυριαρχίας. Εδώ το κλειδί δεν είναι η υπέρβαση του ετεροκαθορισμού και η αυτονομία, αλλά η εννόηση της τραγικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης που διαφορίζει συνεχώς την ετερονομία σε σχέση με την αυτονομία και το αντίστροφο».

19. Κώστας Παπαϊωάννου, *Μάζα και Ιστορία*, ό.π., σ. 200: «Στη στάση μας απέναντι στο μοντέρνο κράτος, που τείνει να μεταμορφώσει όλη την κοινωνία σε στρατόπεδο Εργασίας και “Αναμόρφωσης”, δεν υπάρχει αυτό το στοιχείο της δισημαντότητας πάνω στην οποία θεμελιώνεται κάθε τραγικότητα: η μόνη σχέση που μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε ανάμεσα σε μας και το Κράτος είναι η καθαρή και ολοκληρωτική του άρνηση».
20. Ό.π., σ. 225.
21. Ό.π., σ. 232: «Όσο περισσότερο η υπερ-παβλωφική αυτή τεχνική της προπαγάνδας-κοσμοθεωρίας γίνεται καθολική “γλώσσα” της κοινωνίας τόσο περισσότερο τείνει προς το μηδέν η επικοινωνία ανάμεσα στους ανθρώπους, τόσο περισσότερο η γλώσσα παύει να’ ναι όργανο της “πάλης των συνειδήσεων για την αναγνώριση” και τόσο λιγότερο τα μνημεία της: η γλώσσα της Ποίησης, της Λογοτεχνίας, της Φιλοσοφίας, των ανθρώπινων επιστημών, της Πολιτείας και της Πολιτικής, μπορούν να σημαίνουν μια αυθεντική αυτοσυνείδηση της κοινωνίας».
22. Βλ. σχετικά Theodor Adorno & Max Horkheimer, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα 1986, σσ. 141-193.
23. Κορνήλιος Καστοριάδης, α) *Τα Σταυροδρόμια του Λαβύρινθου*, Ύψιλον, Αθήνα 1991 και β) *Η άνοδος της Ασημαντότητας*, Ύψιλον, Αθήνα 1999.
24. Βλ. Herbert Marcuse, *Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Παπαζήσης, Αθήνα 1971.
25. Βλ. σχετικά Παναγιώτα Βάσση, *Ο «πολιτικός άνθρωπος» στο έργο του Κώστα Παπαϊωάννου*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 2015 καθώς και το αφιέρωμα της *Νέας Κοινωνιολογίας*, τχ. 46 (Καλοκαίρι 2010), *Η Καταστασιακή Διεθνής*, επιμ. Κ. Δεσποινιάδης-Γ.Δ. Ιωαννίδης, εκδ. Παπαζήση.
26. Βλ. σχετικά Παναγιώτα Βάσση, *Ο «πολιτικός άνθρωπος» στο έργο του Κώστα Παπαϊωάννου*, ό.π., σσ. 226-229.
27. Φράση που απαντά σε πολλά έργα του Παπαϊωάννου διατυπωμένη ως «νιχιλισμός». Βλ. ειδικότερα την ενότητα «Το πρόβλημα του μοντέρνου νιχιλισμού» στο Κώστας Παπαϊωάννου, *Ο Άνθρωπος και ο Ίσκιος του. Ιστορική*

συνείδηση και ανθρωπολογία στον XX αιώνα, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1995, σσ. 94-104.

28. «Η κρίση του Δυτικού Πολιτισμού και πώς θα διαφυλάξουμε το ελληνικό μας πρόσωπο», συνέντευξη του Κώστα Παπαϊωάννου στον Ανδρέα Δεληγιάννη. Αναδημοσίευση: *Άρδην* 18 (1999), σσ. 67-70, [πρώτη δημοσίευση: *Επίκαιρα* 373, 25 Σεπτεμβρίου 1975], σελ. 68.
29. Βλ. Πλάτων, *Απολογία*, 38a: «ανεξέταστος βίος ου βιωτός ανθρώπω».
30. Κώστας Κουτσοурέλης, «Κώστας Παπαϊωάννου- Παναγιώτης Κονδύλης, Παράλληλοι και αντίδρομοι», στο Σύγχρονη Δελφική Αμφικτυονία, Καβάφεια 2006, *Αφιέρωμα στον Φιλόσοφο Κώστα Παπαϊωάννου. Δεκατέσσερις εισηγήσεις*, ό.π., σ. 91.

Παναγιώτης Κονδύλης και πολιτική συγκυρία: Παρέμβαση

Ήδη φτάνουμε στην καταληκτική φάση αυτού του αληθινά ενδιαφέροντος Συνεδρίου. Σύμφωνα με το πρόγραμμα, μετά από τις εξαιρετικές και πρωτότυπες εισηγήσεις των εκλεκτών ομιλητών για το έργο του Π. Κονδύλη, οι εργασίες του Συνεδρίου θα ολοκληρωθούν με τις παρεμβάσεις των πολιτικών. Αξίζει να ακουστεί και η δική τους προσλαλιά σχετικά με την επίδραση που άσκησε στο πεδίο της Πολιτικής η σκέψη ενός τόσο σπουδαίου διανοούμενου.

Προτού διατυπώσω την άποψή μου για το θέμα αυτό, θα ήθελα να εκφράσω την ικανοποίησή μου για τη μεγάλη επιτυχία με την οποία εστέφθη η διοργάνωση του τιμητικού αυτού συνεδρίου για το έργο και τη μνήμη του Π. Κονδύλη, που πραγματοποιείται στη γενέτειρά του, την Αρχαία Ολυμπία, υπό την αιγίδα της Βουλής των Ελλήνων. Οφείλω επίσης να εξάρω την καθοριστική συμβολή στην οργάνωση της εκδήλωσης αυτής του Παναγιώτη Σπυρόπουλου, ενός φίλου που δυστυχώς δεν βρίσκεται πια ανάμεσά μας, με τον οποίο από κοινού είχαμε συλλάβει την ιδέα αυτού του συνεδρίου και συνεργαστήκαμε για την υλοποίησή του. Εκφράζω τη βαθιά μου θλίψη για την απώλεια αυτού του σημαντικού πνευματικού ανθρώπου, που ανάλωσε μεγάλο μέρος της ζωής του στην έρευνα και την καταγραφή της οικονομικής και κοινωνικής ιστορίας της πόλης του Πύργου και μας παρέδωσε, προτού φύγει, ένα αξιόλογο επιστημονικό έργο.

Επανερχόμενος στο θέμα του Συνεδρίου, θα ήθελα εν συντομία να διατυπώσω μερικές σκέψεις για την πολιτική σημασία του λόγου του Π. Κονδύλη.

Μέσα από τις ομιλίες και τις συζητήσεις που προηγήθηκαν αναδείχθηκε η καταπληκτική επικαιρότητα που προσλαμβάνει στις σημερι-

νές κρίσιμες ιστορικές συνθήκες η προκλητική και ανατρεπτική σκέψη του. Πράγματι, σε μια τόσο καταθλιπτική εποχή, που κυριαρχούν ξεπερασμένα κοινωνικά στερεότυπα και οι συνειδήσεις λιμνάζουν σε ένα πνευματικό και ηθικό τέλμα, η απουσία διανοουμένων με τα χαρακτηριστικά του Κονδύλη είναι περισσότερο από ποτέ αισθητή. Γιατί η μοίρα των αυθεντικών διανοουμένων είναι να παρεμβαίνουν με τον ανατρεπτικό τους λόγο στην κοινωνική, την πολιτική και την πολιτιστική φορά των πραγμάτων και να υποδεικνύουν –σε ώρες μάλιστα κρίσης– την ορθή στάση που πρέπει να τηρούμε όλοι στα κρίσιμα κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα. Αυτή η στάση τις περισσότερες φορές παίρνει τη μορφή ενός είδους στασιασμού, μιας μορφής εξ-ανάστασης, απέναντι στα κακώς κείμενα.

Αξίζει να θυμηθούμε το μεγάλο πολιτικοστρατιωτικό σκάνδαλο Ντρέιφους, που συγκλόνησε την Γαλλία του 1896 και πυροδότησε τη σθεναρή αντίδραση του Εμίλ Ζολά. Η σκοτεινή αυτή υπόθεση προκάλεσε δικαιολογημένα την καταλυτική παρέμβαση ενός τόσο σημαντικού διανοούμενου στο προσκήνιο της Ιστορίας. Το ιστορικό αυτό συμβάν εγκαινίασε ένα είδος παράδοσης, σύμφωνα με την οποία καθιερώθηκε ως αυτονόητο χρέος των διανοουμένων και των πνευματικών ταγών να παρεμβαίνουν στην κοινωνική και πολιτική ζωή μιας χώρας, όταν το επιβάλλουν οι περιστάσεις.

Η παράδοση αυτή συνεχίστηκε καθ' όλη τη διάρκεια των αρχών του 20^{ου} αιώνα κάτω από τις δύσκολες συνθήκες του Πρώτου Μεγάλου Πολέμου μέχρι το 1927, όταν ο Ζυλιέν Μπεντά, κατήγγειλε για πρώτη φορά το φαινόμενο της «προδοσίας» των διανοουμένων. Ως προδοσία χαρακτήρισε τη σιωπή των διανοουμένων απέναντι στην ηθική, πολιτική και πνευματική παρακμή της Ευρώπης κατά τη διάρκεια του Μεσοπολέμου. Χαρακτηριστικά υποστήριζε ότι αυτοί που έπρεπε να είναι οι κήρυκες και οι υπερασπιστές αιωνίων αξιών, όπως των αξιών της Αλήθειας, της Δικαιοσύνης και της Λογικής, έχουν παύσει πλέον να ανταποκρίνονται σε αυτόν τον ρόλο της παρέμβασης γιατί έγιναν επαγγελματίες υπάλληλοι, υπάλληλοι συμφερόντων και όχι υπάλληλοι της Ιστορίας, όπως αξίζει να είναι οι διανοούμενοι.

Δυστυχώς, σήμερα επαναλαμβάνεται το ίδιο ιστορικό φαινόμενο. Η πλειοψηφία των διανοουμένων, αντί να διαφωτίζει την κοινωνία για το

αληθές νόημα της τραγικής ιστορικής συγκυρίας που διέρχεται ο τόπος, σιωπά. Προτιμά να υπηρετεί κομματικά συμφέροντα και να καλλιεργεί ψευδαισθήσεις. Οι διανοούμενοι αντί με τη σκέψη τους να αποφλοιώνουν την ιστορική πραγματικότητα από τις μυθικές επιστρώσεις κάτω από τις οποίες σκόπιμα έχει κρυφτεί η Αλήθεια, προτιμούν να υποδαυλίζουν πολιτικά πάθη ή να γίνονται υποκινητές ενός πρωτοφανούς εθνικο-λαϊκισμού.

Μοναδική εξαίρεση παραμένει ακόμα και σήμερα ο καταγγελτικός λόγος του Παναγιώτη Κονδύλη, ο οποίος από πολύ νωρίς, ήτοι από τις αρχές της δεκαετίας του 1990, είχε στηλιτέψει την αδιαφορία, τα λάθη και την ανεπάρκεια του ελληνικού πολιτικού συστήματος, τόσο της Δεξιάς όσο και της Αριστεράς, και ιδιαίτερος είχε αναδείξει τις μεγάλες ευθύνες που έχουν για την καθυστέρηση και την παρακμή που γνωρίζει σήμερα η Ελλάδα. Επιχειρώντας μια γενεαλογία των σημερινών δεινών τη χώρας, απέδιδε τη σύγχρονη ελληνική κακοδαιμονία στο νόθο αστισμό του Νέου Ελληνικού Κράτους, ο οποίος υπήρξε αποτέλεσμα μιας σειράς ιστορικών παραγόντων. Πράγματι, το 1830 εγκαταστάθηκε στη νέα Ελλάδα ένα κράτος το οποίο υπήρξε ανίκανο να αντιμετωπίσει και να ρυθμίσει αποτελεσματικά τις πατριαρχικές δομές και νοοτροπίες της κοινωνίας. Εντούτοις, την ίδια ιστορική στιγμή η βαυαροκρατία, με τη μορφή της Αντιβασιλείας, έφερνε από την Ευρώπη και μεταφύτευε στο νεοσύστατο αυτό κράτος τους πιο προηγμένους κοινοβουλευτικούς θεσμούς της εποχής εκείνης. Ως γνωστόν, η Ελλάδα περιλαμβάνεται μεταξύ των πρώτων χωρών που υιοθέτησαν την καθολική ψηφοφορία και έναν πολύ προχωρημένο κοινοβουλευτισμό.

Αυτή η μεταφύτευση όμως τόσο προοδευτικών για την εποχή θεσμών δε βοήθησε στο να θεραπευθεί η βασική τραυματική έλλειψη από την οποία διαχρονικά υποφέρει η χώρα και αφορά την εκ γενετής αναπηρία της ελληνικής αστικής τάξης να ανταποκριθεί στον ιστορικό της ρόλο. Αυτό το ρόλο δηλαδή που διαδραμάτισε στις άλλες χώρες της Ευρώπης και πέτυχε με την επανάστασή της να σημειώσει το ιστορικό τέλος του Μεσαίωνα, της αριστοκρατίας και όλων των μορφών της εξουσίας που είχαν αναγωγή είτε στην κληρικοκρατία είτε στη φεουδαρχία. Αντιθέτως, στην Ελλάδα είχαμε την ιστορική δυστυχία να υποδεχούμε την αστική τάξη μόνο με την αρνητική της λειτουργία, εκείνη που την καθιστά

αντίπαλο της εργατικής τάξης, απέναντι στην οποία είναι μονίμως υπό-λογη και απολογούμενη. Με άλλα λόγια η αστική τάξη δεν λειτούργησε ιστορικά στην Ελλάδα ως εκείνη η προμηθεϊκού χαρακτήρα δύναμη που παρέλαβε τις κοινωνίες στην κεντρική και στη δυτική Ευρώπη και τις πήγε μπροστά, τις πήγε προς την πρόοδο. Το γεγονός αυτό εξηγεί γιατί στην Ελλάδα μιλάμε πάντα για την αστική τάξη με έναν τρόπο που δεν είναι καθόλου τιμητικός.

Απέναντι σε αυτόν το νόθο τρόπο με τον οποίο μεταφέρθηκε στην Ελλάδα ο αστισμός, το Νέο Ελληνικό Κράτος αναγκάστηκε να μετατραπεί σε μαζικό εργοδότη για να δώσει διέξοδο απασχόλησης στις μάζες που εγκατέλειπαν την ύπαιθρο για να εγκατασταθούν στην πόλη, αφού ο βαθμός ωρίμανσης των καπιταλιστικών οικονομικών σχέσεων δεν ήταν σε θέση να τους εξασφαλίσει εργασία. Δυστυχώς στη νεότερη Ελλάδα η αστική τάξη δεν στηρίχθηκε ποτέ σε παραγωγικές και κοινωνικές δυνάμεις τέτοιες που να διαθέτουν μια ολοκληρωμένη εθνική αυτοσυνειδησία και να διαπνέονται από τίς ίδιες αξίες με εκείνους τους κεφαλαιοκράτες που πραγματοποίησαν τα μεγάλα οικονομικά θαύματα στον υπόλοιπο δυτικό πολιτισμένο κόσμο.

Παρ' ημίν ο οικονομικός χώρος της κεφαλαιοκρατίας στη μεγάλη πλειοψηφία του εκπροσωπείτο παραδοσιακά από κρατικοδίαιτους επιχειρηματίες, στους οποίους μεταπολεμικά προστέθηκαν και αμφιβόλου ηθικής και κοινωνικής υποστάσεως άτομα, που είχαν πλουτίσει με την μαυραγορίτικη δραστηριότητά τους ή με άλλου τέτοιου είδους ύποπτες οικονομικές ασχολίες. Για χρόνια το κυρίαρχο ιδεώδες της επιχειρηματικής τάξης, στηρίχθηκε στις καλές σχέσεις με το «γκουβέρνο», κατά την παροιμιώδη φράση του Π. Μποδοσάκη Αθανασιάδη.

Έτσι φτάσαμε σήμερα να έχουμε ένα κράτος, το οποίο όσο κι αν λέμε ότι εξυπηρετεί τους σκοπούς του, εντούτοις εξακολουθεί να παρουσιάζει σοβαρά ελλείματα αποτελεσματικότητας. Κυρίως όσον αφορά τη δημόσια διοίκηση, η οποία δεν διαθέτει μέχρι σήμερα μια γραφειοκρατική ελίτ, ικανή να αντιμετωπίσει με επαγγελματισμό και επάρκεια τις προκλήσεις των σημερινών καιρών. Η δημοσιοϋπαλληλική τάξη που στελεχώνει τη Διοίκηση του κράτους αντιστέκεται με τα συνδικάτα της σε κάθε εκσυγχρονισμό και αντιδρά σθεναρά σε κάθε προσπάθεια αξιολόγησης και επαγγελματικής επιμόρφωσης.

Εξάλλου, στα αίτια της καχεξίας του αστικού στοιχείου στην Ελλάδα ο Παναγιώτης Κονδύλης συμπεριλαμβάνει και το φαινόμενο που εκδηλώθηκε κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1970 και έλαβε τη μορφή ενός νόθου μαζικο-δημοκρατικού συστήματος. Ενός συστήματος που προέκυψε από την εισβολή στην Ελλάδα υλικών και άυλων καταναλωτικών αγαθών, τα οποία συνδέθηκαν με τις εγχώριες αξίες, όπως ο ίδιος χαρακτηριστικά λέει, της «ηδονοθηρίας», του «ωχαδελφισμού», του «αυθορητισμού» που σε συνδυασμό με τις παραδοσιακά προϋπάρχουσες «αξίες» του «εξυπνασκισμού» και της «ημιμάθειας», επέβαλαν στο πολιτικό σύστημα αλλά και στην ίδια την κοινωνία ένα ιδεώδες που συστηματικά τους παρέσυρε να καταναλώνουν πέραν των παραγωγικών δυνατοτήτων τους.

Αποτέλεσμα αυτής της αχαλίνωτης καταναλωτικής ορμής υπήρξε η υποδούλωση της χώρας στις απαιτήσεις των «δανειστών» που άνοιξε το δρόμο για τη σκληρή περίοδο των «μνημονίων». Ήδη από την αρχή της δεκαετίας του 1990 ο Π. Κονδύλης είχε προβλέψει ότι ένας τέτοιος ανορθολογισμός θα οδηγούσε στη χρεοκοπία της χώρας. Από τότε μάλιστα προέτρεπε για μια οικονομική ανασυγκρότηση της Ελλάδας που θα προσανατολιζόταν και θα στηριζόταν όχι μόνο στην παραγωγή υλικών αγαθών, αλλά και στην παραγωγή και την αξιοποίηση των άυλων αγαθών (συμβόλων, παραστάσεων, σημασιών, σημείων) που αιώνες τώρα δημιουργεί και απευθύνει προς όλο τον κόσμο ο ελληνικός πολιτισμός. Παράλληλα υποστήριζε ότι για το κατάντημα αυτό της σύγχρονης Ελλάδας ευθύνονται όλες οι πολιτικές δυνάμεις. Χαρακτηριστικά έλεγε ότι τόσο ο πτωχοπροδρομικός ελληνοκεντρισμός της Δεξιάς όσο και ο κοσμοπολίτικος πιθηκισμός της Αριστεράς το ίδιο έχουν βλάψει αυτόν τον τόπο. Περιθώρια για εθνική ενότητα μεταξύ των δύο αυτών παρατάξεων υπήρχαν μόνο στις περιπτώσεις που από κοινού υπερασπίζονταν τις καταναλωτικές απαιτήσεις κοινωνικών ομάδων, οι οποίες κάθε φορά διαδήλωναν στους δρόμους ως σημαιοφόροι «λαϊκών αιτημάτων».

Με αυτές τις σκέψεις εκτιμώ ότι πρέπει να προσεγγίσουμε τα μεγάλα ανοιχτά κοινωνικά και πολιτικά προβλήματα του τόπου, αποφασισμένοι να δώσουμε σ' αυτά οριστικές λύσεις. Η βαθιά οικονομική, θεσμική και πολιτισμική κρίση που τα τελευταία χρόνια έπληξε και συνεχίζει σήμερα

να πλήττει τη χώρα θα αντιμετωπιστεί αποτελεσματικά μόνο αν προχωρήσουμε σε γενναίες διαρθρωτικές αλλαγές και στις αναγκαίες ριζικές μεταρρυθμίσεις. Προπάντων, όμως, όταν θα έχουμε απαλλαγεί και από τις αυταπάτες και τις ψευδαισθήσεις που αποκαλύπτει με το έργο του ο Παναγιώτης Κονδύλης, τότε, θεωρώ, ότι θα έχουμε κάνει ένα πραγματικό βήμα προς την απελευθέρωσή μας από τα δεσμά που μας έχει επιβάλει ο κακός μας εαυτός, ώστε να είμαστε έτοιμοι να περάσουμε σε μια νέα εποχή. Θέλω να καταλήξω, χρησιμοποιώντας τις λέξεις ενός άλλου μεγάλου διανοούμενου, του Ζήσιμου Λορεντζάτου, σ' αυτό το μνημειώδες κείμενο για το χαμένο κέντρο: «Είναι τα λόγια μας ψεύτικα γιατί είναι η ζωή μας ψεύτικη. Για να ξαναμιλήσουμε αληθινά, πρέπει να ξαναζήσουμε αληθινά». Για να αντιμετωπίσουμε λοιπόν την ιστορική πρόκληση μιας αληθινής ζωής, μας χρειάζεται η αναγκαία απόφαση. Απόφαση με την έννοια που της αποδίδει ο Παναγιώτης Κονδύλης στο έργο του «Ισχύς και Απόφαση». Πρέπει λοιπόν, να είμαστε και αποφασισμένοι και αποφασιστικοί για αυτό.

Σας ευχαριστώ πολύ

Ο Κονδύλης, ένας μαχητικός Ευρωπαίος διανοητής

Τι μπορώ να προσθέσω εγώ, ένα πολιτικό πρόσωπο, στα πολλά και σημαντικά που μας είπαν οι φιλόσοφοι-διανοητές για τον Παναγιώτη Κονδύλη; Ο συντοπίτης μου Κώστας Τζαβάρας, που είχε την πρωτοβουλία του συνεδρίου, επέμενε στην παρουσία μου. Ομολογώ ειλικρινά ότι προβληματίζομαι ως αριστερός και ως βουλευτής του ΣΥΡΙΖΑ, για το πώς θα παρουσιάσω σήμερα έναν στοχαστή όπως ο Κονδύλης, που επηρέασε σημαντικά την Ευρωπαϊκή πνευματική ζωή και που δεν είχε μόνο μελετήσει σε βάθος, αλλά και είχε εμπλουτίσει, ως τολμηρός στοχαστής, την ιστορία των ιδεών, τη φιλοσοφική ανθρωπολογία, την πολιτική, την κοινωνιολογία, την ψυχολογία και την αισθητική.

Στην Αριστερά ή στη Δεξιά;

Όταν το 1998, σε συνέντευξη στο «Διαβάζω», τον ρωτούσε ο Σπύρος Τσακνιάς αν είναι αριστερός ή δεξιός, εκείνος, βαθύς γνώστης της Μαρξιστικής ανάλυσης αλλά και της σκέψης του Μακιαβέλι –αναλυτής και μεταφραστής έργων τους και διευθυντής συνάμα μιας από τις σημαντικότερες σειρές φιλοσοφικών παρουσιάσεων στα ελληνικά–, απαντούσε: «εγώ ανατέμνω τις ιδεολογικές ψευδαισθήσεις αριστερών και δεξιών με τα ίδια αναλυτικά εργαλεία, κι αναλόγως με ποιου τις ιδεολογικές αυταπάτες θίγω κάθε φορά, οι πιο πολλοί με βαφτίζουν αριστερό ή δεξιό».

Πράγματι, ο Παναγιώτης Κονδύλης, με τα πολιτικά γραπτά του, λειτούργησε αποδομητικά και καυστικά και προς τα δεξιά και προς τα αριστερά.

Για τον ίδιο, κανόνες και αξίες έχουν μόνο πολεμική διάσταση και υποκρύπτουν αποκλειστικά κυριαρχικές αξιώσεις. Η θεωρητική αυτή

υπαγορεύεται από την περιχαράκωση του κοινωνικού στο σχήμα «φίλος και εχθρός», ως εάν δεν υπάρχουν άλλες μορφές δεσμών και σχέσεων.

Αν εστιάσω, για παράδειγμα, στην κριτική του ανάλυση για τη νεοφιλελεύθερη ιδεολογία της παγκοσμιοποίησης (στο βιβλίο του «Πλανητική πολιτική μετά τον Ψυχρό Πόλεμο», 1992), σπεύδω να τον τοποθετήσω στα αριστερά.

Την ίδια στιγμή αναιρώ την τοποθέτησή μου, λόγω π.χ. των προβλέψεών του για την κατάσταση της Ευρώπης μετά τον Ψυχρό Πόλεμο και της άποψής του ότι η Ελλάδα, λόγω του διαφορετικού γεωπολιτικού δυναμικού Ελλάδας-Τουρκίας, θα έχει νομοτελειακά στο μέλλον να αντιμετωπίσει την τουρκική επιθετικότητα, κι επειδή δεν είναι δυνατόν να περιμένει να τη σώσει η Ευρώπη, οφείλει να ρίξει όλο το βάρος της στους στρατιωτικούς εξοπλισμούς. Ως εκ τούτου, έτοιμοι φάνηκαν να τον υιοθετήσουν και οι πλέον πολεμοκάπηλοι εθνικιστές.

«Προφήτης» της ελληνικής κρίσης

Για το ευρύ κοινό, ο Παναγιώτης Κονδύλης ανακαλύφθηκε ως προφήτης της ελληνικής κρίσης και της χρεοκοπίας του 2010-12. Αν και δεν ήταν ο μόνος, κυρίως όμως λόγω του πολλαπλού εύρους και βάθους των επιχειρημάτων του, θα πω, όχι άδικα.

Για την πρωτοφανή, και σε παγκόσμια σύγκριση, οικονομική κρίση που ξέσπασε στην Ελλάδα, ο Κονδύλης, διορατικός και διεισδυτικός στοχαστής, δύο ολόκληρες δεκαετίες προτού αυτή ξεσπάσει με κοινωνικό-οικονομικό πάταγο, έδωσε το έργο του «Προϋποθέσεις, παράμετροι και ψευδαισθήσεις της ελληνικής εθνικής πολιτικής» (Θεμέλιο, 1992).

Πράγματι, 20 χρόνια πριν, όταν ο κυρίαρχος μεταπολιτευτικά ελληνικός δικομματισμός εξυμνούσε τις θαυμαστές μελλοντικές προοπτικές μιας ισχυρής οικονομικά Ελλάδας σε μια ισχυρή ενωμένη Ευρώπη, ο Κονδύλης υποστήριζε πως η αστική τάξη στην Ελλάδα, όντας σε οικονομική και πολιτισμική οπισθοδρόμηση σε σχέση με τις πρωτοπόρες αστικές τάξεις της Δύσης, δεν κατόρθωσε ποτέ να τις ακολουθήσει, διατηρώντας τους «κανόνες σε μια ιδιότυπη πατριαρχική κοινωνική οργάνωση με φεουδαλικά στοιχεία». Η Ελλάδα μακράν απείχε από τις

κυρίαρχες κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές εξελίξεις της λοιπής Ευρώπης, με κύριο αποτέλεσμα να μην τις ακολουθήσει ποτέ κανονικά.

Οι πελατειακές σχέσεις διέφθειραν προϊόντος του χρόνου πολιτικούς, επιχειρηματίες και δημοσίους υπαλλήλους, σε μια πολυπλόκαμη σχέση από την οποία όλοι έβγαιναν λιγότερο ή περισσότερο κερδισμένοι, απομυζώντας ένα όλο και πιο καταχρεωμένο ελληνικό κράτος.

Με ιδιαίτερη έμφαση ο Κονδύλης εισήγαγε τον όρο «παρασιτικός καταναλωτισμός» (βλέπε και «παρασιτικός καπιταλισμός» του Λένιν), προβλέποντας ότι θα υπονομεύσει τις μελλοντικές προοπτικές της χώρας.

Ο ελληνικός παρασιτικός καταναλωτισμός

Κατά τον Κονδύλη, «το ελληνικό κοινωνικό και πολιτικό σώμα επωφελούνταν στο σύνολό του από τη μεταπολεμική ανάπτυξη της διεθνούς οικονομίας, αντλώντας βραχυπρόθεσμα ωφελήματα απ' αυτή, με αντάλλαγμα τον μακροπρόθεσμο υποβιβασμό τής Ελλάδας στην κλίμακα του διεθνούς καταμερισμού της εργασίας και συνάμα τη γενική εθνική της υποβάθμιση», και «το ξεπούλημα ολόκληρου του έθνους στη διεθνή αγορά», όπως το ονομάζει, ήρθε ως αποτέλεσμα της ένταξης της Ελλάδας αρχικά στη Δυτική Ευρώπη και από το 1981 στην τότε ΕΟΚ. Ο ίδιος προφανώς δεν ασπάζεται την αριστερή ευρωκομμουνιστική άποψη που μιλούσε για ένα ευρύτερο πεδίο ταξικής πάλης, τονίζοντας συνάμα ότι η εξέλιξη αυτή ήταν αναπόφευκτη, λόγω του εγκλωβισμού μιας μικρής χώρας στα δίκτυα του διεθνούς κεφαλαίου. Υποστηρίζει ότι την ευθύνη γι' αυτό έχουν αφενός οι ελληνικές πολιτικές ηγεσίες όλων των τύπων και κατευθύνσεων, δεξιές και αριστερές (ΣΣ το τότε ΠΑΣΟΚ), κοινοβουλευτικές και δικτατορικές, που προώθησαν ενεργητικά αυτή τη διαδικασία με τη μορφή ενός «σιωπηρού, αλλά διαρκούς και συνειδητού κοινωνικού συμβολαίου», που έδινε στο λαό παρασιτική κατανάλωση, με αντάλλαγμα την εύνοια ή την ανοχή του στην εξουσία τους, ώστε κι αυτές να απολαμβάνουν τα αντίστοιχα προνόμια. Αφετέρου, την ευθύνη έχει ο ίδιος ο λαός: «η συντριπτική πλειοψηφία του ελληνικού λαού όλων

των κοινωνικών στρωμάτων (και των εργατικών και αδύναμων στρωμάτων;), που συνδιαμόρφωσε τον παρασιτικό καταναλωτισμό και πολύ περισσότερο επωφελήθηκε από αυτόν».

Έτσι η Ελλάδα, που στο μεγαλύτερο μέρος του 20ού αιώνα υπέστη γεωπολιτική συρρίκνωση, στη νέα εποχή κινδυνεύει να συρρικνωθεί περαιτέρω λόγω της ολίσθησής της στον «παρασιτικό καταναλωτισμό», ο οποίος «υπονομεύει την ανεξαρτησία της χώρας και την αυτοτέλεια των εθνικών της αποφάσεων».

Με τον όρο «παρασιτικός καταναλωτισμός», ο Κονδύλης αναφέρεται στην αύξηση του εσωτερικού και εξωτερικού δανεισμού, με σκοπό όχι τη χρηματοδότηση παραγωγικών επενδύσεων αλλά την εισαγωγή καταναλωτικών αγαθών από το εξωτερικό.

«Προφήτης» και για την Ευρώπη

Να προσθέσω κάτι που δεν έχει ακουστεί πολύ: ότι «προφητικό», με την έννοια των εύστοχων εκτιμήσεων, δεν ήταν μόνο το επίμετρο για την Ελλάδα, αλλά ολόκληρο αυτό το βιβλίο που αφορούσε τις προβλέψεις του Κονδύλη για την κατάσταση της Ευρώπης μετά τον Ψυχρό Πόλεμο.

Η κριτική ανάλυση του κλίματος της εποχής του οδηγούσε τον Κονδύλη να προχωρά σε εύστοχες προβλέψεις. Ο Κονδύλης από το 1991, δηλαδή αμέσως μετά την πτώση του υπαρκτού και την κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης, γράφει για το κλίμα της εποχής.

Ο Κονδύλης έλεγε ότι η μετά τον Ψυχρό Πόλεμο εποχή θα είναι εποχή διεθνούς αταξίας, όπου θα κυριαρχούν οι απογυμνωμένες από ιδεολογία πλανητικές και περιφερειακές συγκρούσεις, με άξονα τα εθνικά κράτη.

Αντίθετα με τις θέσεις του, το παγκόσμιο κλίμα ήταν οι ιδεολογικού τύπου θριαμβολογίες για την οριστική νίκη της Δυτικής Δημοκρατίας κατά του αντιπάλου υπαρκτού σοσιαλιστικού οικονομικού και κοινωνικού παραδείγματος και οι προβλέψεις για την ανάδυση μιας νέας παγκόσμιας πολυπολικής τάξης, με σημαία τις προφητείες του Φράνσις Φουκουγιάμα στο βιβλίο του «Το τέλος της ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος», που έλαμψε ως διάττοντας αστέρας και που σήμερα είναι τελείως ξεχασμένος.

Σε ό,τι αφορά ειδικά τα ευρωπαϊκά, είμαστε παραμονές της συνθήκης του Μάαστριχτ και του σχεδιασμού της, που θα συνδέσει με τον πλέον οργανικό τρόπο το ευρωπαϊκό σχέδιο της μετα-εθνικής κοσμοπολιτικής κοινότητας με το νεοφιλελεύθερο οικονομικό πρόταγμα. Ο μύθος της εποχής λέει: Το μέλλον για την Ευρώπη και τα κράτη μέλη της, συμπεριλαμβανομένης της Ελλάδας, ανοίγεται λαμπρό, γιατί με την πλήρη απελευθέρωση της κίνησης αγαθών, υπηρεσιών, κεφαλαίων και εργαζομένων, το αόρατο χέρι της αγοράς, με την απέραντη σοφία του, θα φέρει σε όλους πλούτο! Πλούτος και Δημοκρατία λοιπόν, αποτελούν εγγυήσεις μιας χρυσής εποχής για την Ευρώπη.

Ο Κονδύλης εξέφραζε απόλυτη δυσπιστία απέναντι στην ευρωπαϊκή ενοποίηση, όχι μόνον γιατί προέβλεπε ότι με την παγκοσμιοποίηση θα συρρικνωνόταν το μερίδιο της Ευρώπης στον παγκόσμιο πλούτο προς όφελος του Τρίτου Κόσμου, με αποτέλεσμα την ανάδυση κοινωνικών εντάσεων στο εσωτερικό των ευρωπαϊκών κοινωνιών, αλλά και γιατί οι οικολογικές και μεταναστευτικές πιέσεις της νέας εποχής θα ενίσχυαν τις κεντρόφυγες δυνάμεις μέσα στην Ευρώπη, θα έκαναν το κάθε κράτος να στραφεί στον εαυτό του και θα οδηγούσαν εν τέλει κάποια ευρωπαϊκά κράτη να υψώσουν πάλι τα σύνορά τους.

Κρίση: Η εργατική τάξη και οι φτωχοί δεν ωφελήθηκαν
πριν και την πλήρωσαν ακριβά στη διάρκεια της

Θα κλείσω με μια πολύ σύντομη δική μου αποτίμηση για όλα αυτά που θεωρήθηκαν ως προφητικός λόγος του Παναγιώτη Κονδύλη. Είναι αλήθεια ότι ο Κονδύλης εντόπισε σωστά τις βασικές τάσεις από πολύ νωρίς, όχι μόνο σε ό,τι αφορά την ελληνική κρίση αλλά και σε ό,τι αφορά την Ευρώπη. Ωστόσο οι εκτιμήσεις του, παρά τη μεγάλη τους αξία, όπως και κάθε άλλου, επιδέχονται κριτικής.

Ο Κονδύλης, αν και υποβιβάζει την προσφορά της ενωμένης Ευρώπης στην ειρήνη, εντούτοις είδε σωστά ότι όταν η Ευρώπη θα ερχόταν αντιμέτωπη με κρίσεις, θα κυριαρχούσαν οι κεντρόφυγες δυνάμεις και όταν θα υφίσταντο ισχυρά περιβαλλοντικά προβλήματα αλλά και μεταναστευτικά ρεύματα, τα κράτη θα επέστρεφαν στα σύνορά τους.

Πράγματι, το 2009, που η παγκόσμια χρηματοπιστωτική κρίση έφτασε στην Ευρώπη και απειλούσε την ΟΝΕ, η ισχυρή ενιαία Γερμανία αρνήθηκε κάθε αλλαγή στην αρχιτεκτονική της Νομισματικής Ένωσης και κήρυξε την επιστροφή στην αποκλειστική ευθύνη του εθνικού κράτους, μεταφέροντας τα βάρη στις χώρες του Ευρωπαϊκού Νότου. Το ίδιο έγινε και όταν ξέσπασαν πάνω στα ελληνικά νησιά τα μεγάλα προσφυγικά κύματα από τους πολέμους της Συρίας, του Ιράκ και του Αφγανιστάν. Πράγματι, από τότε, κυρίως η Αυστρία και οι χώρες του Βίσεγκραντ (Τσεχία, Ουγγαρία, Πολωνία, Σλοβακία) σήκωσαν σημαίες και τείχη.

Ο Κονδύλης είδε επίσης σωστά ότι το ελληνικό παραγωγικό πρότυπο 1980-2008 ήταν ο πελατειακός καταναλωτισμός με δανεικά, με αδιαφορία για την πραγματική παραγωγική οικονομία και με εύνοια του κράτους προς την εγκατάλειψη της πρωτογενούς παραγωγής και της εκβιομηχάνισης, υπέρ των υπηρεσιών. Είδε σωστά ότι η πίστη των ελληνικών ελίτ ότι η ευρωπαϊκή ένταξη της Ελλάδας θα έλυne αυτόματα όλα τα προβλήματα ήταν μύθος. Ιδιαίτερα η ένταξη στην ΟΝΕ, που προβλήθηκε ως η απόλυτη λύση του ελληνικού οικονομικού προβλήματος, όχι μόνον δεν βοήθησε αλλά επιδείνωσε δραματικά το πρόβλημα του παρασιτικού καταναλωτισμού. Και μόνο η καλπάζουσα αύξηση του ελλείμματος τρεχουσών συναλλαγών, από 4% του ΑΕΠ στο τέλος της δεκαετίας του '90 σε 14% το 2008, τα λέει όλα.

Επομένως, ναι μεν η Ελλάδα χρεοκόπησε, αλλά δεν έχασε μέρος της εδαφικής κυριαρχίας προς όφελος της Τουρκίας, όπως φοβόταν ο Κονδύλης. Έγινε βέβαια κράτος με περιορισμένη κυριαρχία, υποχρεωμένο να εφαρμόζει τις νεοφιλελεύθερες συνταγές που του υπαγόρευαν οι δανειστές του. Έτσι οδηγηθήκαμε σε μια πρωτοφανή για καιρό ειρήνης κρίση, κατά την οποία χάθηκε πάνω από το 25% του ΑΕΠ και θυσιάστηκε μια ολόκληρη γενιά, που είτε φυτοζωούσε άνεργη στην Ελλάδα είτε πήρε το δρόμο για το εξωτερικό. Η ελληνική πολιτική τάξη που έκανε τις επιλογές οι οποίες έφεραν τη χώρα στη χρεοκοπία, αυτή η πολιτική τάξη που στα χρόνια των παχιών αγελάδων εκμαυλιζόταν πρόθυμα, την ώρα της κρίσης πήγε να ρίξει την ευθύνη στο λαό με το «μαζί το φάγαμε».

Δεν συμμερίζομαι την άποψη του Κονδύλη περί καθολικών ευθυνών του ελληνικού λαού για την χρεοκοπία. Δεν έπαιρνε ο λαός τις κρίσιμες

αποφάσεις, ούτε ήταν η πλειοψηφία του ελληνικού λαού που επωφελήθηκε από τη φούσκα των ετών 1990-2008. Όπως ξέρουν οι οικονομολόγοι, υπάρχει ο δείκτης Gini, που μετρά την ανισότητα μέσα στις κοινωνίες, κι αυτός μας λέει ότι, στα χρόνια της φούσκας, η κοινωνική ανισότητα στην Ελλάδα όχι μόνον δε μειώθηκε αλλά αυξήθηκε και μάλιστα πάρα πολύ. Είναι αλήθεια ότι αυτά τα χρόνια αυξήθηκε επίσης το εισόδημα και η κατανάλωση και των φτωχότερων στρωμάτων, όμως ένα συγκεκριμένο κομμάτι, το πλούσιο και καθόλου πλειοψηφικό μέρος της ελληνικής κοινωνίας, επωφελήθηκε και αποθησαύρισε ιδιωτικό πλούτο. Κι όταν έσκασε η φούσκα, αυτό το κομμάτι, χάρη στην κοινωνικοοικονομική του θέση και τον συσσωρευμένο πλούτο του κατάφερε να σωθεί ή και να επωφεληθεί. Το τεράστιο όμως κομμάτι των φτωχότερων στρωμάτων πλήρωσε τις συνέπειες, κατακυλώντας ως την έσχατη φτώχεια.

Αντίθετα, νομίζω ότι παρά την απορριπτική στάση τού Κονδύλη απέναντι στις απόψεις που έλεγαν ότι με την ένταξη στην Ευρωπαϊκή Ένωση των μεγάλων εθνικών καπιταλισμών η οικονομική υποβάθμιση της χώρας ήταν αναπόφευκτη, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε τη σημασία τού δομικού παράγοντα.

Θα το πω πολύ γενικά: υπήρξαν δύο «Ευρώπες», διαφορετικές σε κάθε φάση. Ήταν διαφορετική η οραματική, αν και εντός του καπιταλιστικού συστήματος, Ευρώπη των κοινωνιών, όπου είχε ως κεντρικό στόχο την οικονομική σύγκλιση των φτωχότερων χωρών με τις πλούσιες, αναφερομένη ταυτόχρονα και στην αξία των δημόσιων αγαθών. Μεταμορφώθηκε σε κάτι άλλο η Ευρώπη, από την εποχή του Μάαστριχτ και της ΟΝΕ, όταν συνδέθηκε δομικά και οργανικά με το νεοφιλελεύθερο οικονομικό πρόταγμα.

Παναγιώτης Κονδύλης και πολιτική συγκυρία: Παρέμβαση

«Στην συγκαιρινή μας Τουρκία δεν υπάρχει η παραμικρή σοβαρή ένδειξη ότι τμήματα του λαού αποδοκιμάζουν με οποιονδήποτε τρόπο την εξωτερική πολιτική των κυβερνήσεών του, και ιδιαίτερα στο Αιγαίο και στην Κύπρο» γράφει στο επίμετρο της *Θεωρίας του Πολέμου* (σ. 406) και πιο κάτω συνεχίζει: «Η αρχή ότι ‘οι λαοί δεν έχουν να μοιράσουν τίποτε μεταξύ τους’ αποτελεί εφεύρεση όχι των λαών, αλλά των διανοουμένων, γι’ αυτό άλλωστε δεν αποσύρεται ποτέ, όσο κι’ αν την διαψεύδει η εμπειρία, αντίθετα η εμπειρία μεθερμηνεύεται κατάλληλα, έτσι ώστε να παραμένει αλώβητη η αρχή. Αυτό μου θυμίζει το ποίημα του Μπρεχτ από τις ιστορίες του κ. Κόϋνερ: ‘Τι κάνετε ρώτησαν τον κ. Κ., όταν αγαπάτε έναν άνθρωπο; Κάνω ένα σκίτσο του, αποκρίθηκε ο κ. Κ., και φροντίζω να του μοιάζει. Ποιο, το σκίτσο; Όχι, αποκρίθηκε ο κ. Κ., ο άνθρωπος’».

Παρότι ο Κονδύλης δεν εκτιμούσε ιδιαίτερα την διδακτική προσέγγιση του Μπρεχτ που ξεχωρίζει το άσπρο από το μαύρο, ωστόσο η φράση του για την εφαρμογή της πραγματικότητας πάνω στην αρχή ότι οι λαοί δεν έχουν να μοιράσουν τίποτα, ταιριάζει γάντι στην περίπτωση για την οποία αξιοποιεί και το παράδειγμα του σοσιαλιστή πρωθυπουργού της εισβολής στην Κύπρο, Ετσεβίτ. «Οι δικοί μας γράφει ο Κονδύλης, έβγαλαν το συμπέρασμα ότι δεν ήταν ‘γνήσιος’ σοσιαλιστής αλλά εξίσου ‘Οθωμανός’ και ‘Αττίλας’ όσο και οι Τούρκοι μη σοσιαλιστές (ως άτομο βέβαια ο Ετσεβίτ έχει θαυμάσια δυτική παιδεία και μάλιστα οι αξιόλογες ποιητικές επιδόσεις του έχουν μεταφραστεί σε διάφορες ευρωπαϊκές γλώσσες. Όμως το ορθό –και πολύ ανησυχητικό– πολιτικό συμπέρασμα θα όφειλε να είναι το εξής, συνεχίζει ο Κονδύλης: στα μεγάλα θέματα της εξωτερικής πολιτικής οι Τούρκοι σοσιαλιστές σκέφτονται όπως οι Τούρκοι στρατηγοί και αυτό συμβαίνει για λόγους πολιτικούς» (Συζήτησή μου

με Ντεμιρέλ τον Νοέμβριο 1991 στην Άγκυρα)

Η ανάλυση του Κονδύλη για την Τουρκία περιλαμβάνει κάτι ακόμη πιο επικίνδυνο ως σκέψη. Η τιθάσευση της Τουρκίας μέσω της ένταξής της στην Ευρώπη όπως νομίζουμε στην Ελλάδα θα αποδειχθεί λεία ένα από τα μεγαλύτερα σφάλματά μας και εξηγεί: Η Ελλάδα –μικρή και χωρίς επιρροές χώρα– βλέπει την συμμετοχή της στην ευρωπαϊκή οικογένεια ως την μόνη διέξοδο για την δική της οικονομική και εθνική ασφάλεια. Η Τουρκία ως μεγάλη δύναμη στην περιοχή δεν έχει ανάγκη την Ευρώπη για τους ίδιους λόγους. Την χρειάζεται μόνον για να την εκμεταλλεύεται οικονομικά απομυζώντας όσο περισσότερα χρήματα μπορεί από αυτήν χωρίς να περιμένει να σωθεί με την ένταξή της, όπως η Ελλάδα. Έτσι λοιπόν, προβλέπει ο Κονδύλης, θα φτάσουμε στο σημείο όπου η Ευρώπη θα επιδιώκει να κατευνάζει την Τουρκία με ελληνικά έξοδα, πιέζοντας δηλαδή την Ελλάδα να δεχθεί τις τουρκικές αξιώσεις στο Αιγαίο και στην Κύπρο.

Ως προς το πρώτο, η Τουρκία ήδη διασφαλίζει αρκετά μεγάλους πόρους από τον Ευρωπαϊκή Ένωση. Θυμηθείτε τα 3,5 δις ευρώ μόνον για τους πρόσφυγες, τους οποίους η γείτονά μας χώρα αξιοποιεί ως μοχλό πίεσης. Ανοίγει τη στρόφιγγα όταν δεν ικανοποιούνται τα αιτήματά της.

Ως προς το δεύτερο δεν έχει ακόμη επιβεβαιωθεί στο κεντρικό θεσμικό επίπεδο της Ένωσης, αλλά μήπως είναι λίγες οι φωνές ευρωπαίων εταίρων που τάσσονται υπέρ της Τουρκίας με κάθε ευκαιρία και βεβαίως τείνουν ευήκοοι στις προκλητικές και ανιστόρητες απαιτήσεις της.

Ο φόβος του Κονδύλη είναι πως οδεύουμε σε δορυφοροποίηση της Ελλάδας ως προς την Τουρκία μέσω του ευρωπαϊκού δρόμου και το δίλημμα που προβάλλει είναι τρομακτικό και ψυχολογικά αφόρητο: «Η ειρήνη σημαίνει για την Ελλάδα δορυφοροποίηση και ο πόλεμος σημαίνει συντριβή. Η υπέρβαση του διλήμματος αυτού, η ανατροπή των σημερινών γεωπολιτικών και στρατηγικών συσχετισμών απαιτεί ούτε λίγο ούτε πολύ την επιτέλεση ενός ηράκλειου άθλου, για τον οποίο η ελληνική κοινωνία έτσι όπως είναι δεν διαθέτει τα κότσια. Οι μετριότητες, υπομετριότητες και ανθυπομετριότητες που συναπαρτίζουν τον ελληνικό πολιτικό και παραπολιτικό κόσμο, δεν έχουν το ανάστημα να θέσουν και να λύσουν ιστορικά προβλήματα τέτοιας έκτασης και τέτοιου βάθους – ίσως να καταρρεύσουν ακόμα και στην περίπτωση όπου θα βρεθούν μπροστά

στη μεγάλη απόφαση να διεξαγάγουν έναν πόλεμο, γιατί αν ο πόλεμος είναι συνέχεια της πολιτικής ποιος πόλεμος θα συνεχίσει μια σπασμωδική πολιτική». Ο Κονδύλης γράφει λίγους μήνες μετά τα γεγονότα των Ιμίων, όταν πραγματικά πολιτική και στρατιωτική ηγεσία απεδείχθη κατώτερη των περιστάσεων.

Η λαϊκή θυμοσοφία με την οποία καταλήγει αυτό το επίμετρο στην Θεωρία Πολέμου είναι ευθύβολη: «Όπως στρώνει καθένας, έτσι και κοιμάται» είναι η τελευταία του φράση που μας εισάγει με πολύ ωραίο τρόπο στο άλλο επίμετρο, εκείνο που είχε γραφεί νωρίτερα το 1992, για την ελληνική εθνική πολιτική και το οποίο προσωπικά βρίσκω ακόμη πιο προφητικό. Η σοφή διεθνής του ανάλυση που προκύπτει από βαθιά ιστορική, πολιτική και πολιτισμική γνώση, τον οδηγεί όχι ως θρησκόληπτο να εσχατολογεί αλλά ως διανοητή να προλέγει.

«Η σημερινή Ελλάδα», γράφει, «αποτελεί περίπτωση φθίνοντος έθνους, το οποίο εκλαμβάνει τις έμμονες μυθολογικές του ιδέες για τον εαυτό του ως ρεαλιστική αυτεπίγνωση... Όπως οι κατώτεροι ζωικοί οργανισμοί έτσι και οι σημερινοί Έλληνες αντιδρούν με έντονες αντανakλαστικές κινήσεις μονάχα σ' ότι τους ερεθίζει άμεσα και ειδικά. Οι δηλώσεις κάποιου 'φιλέλληνα' στη Χαβάη ή κάποιου 'μισέλληνα' στη Γροιλανδία (για να μην μιλήσουμε για Βρυξέλλες και Ουάσιγκτον) ευφραίνουν ή εξάπτουν αναλόγως τα πνεύματα».

«Ελάχιστοι φαίνεται να ενδιαφέρονται για τις προσεχείς συνέπειες της μετανάστευσης»

«Αναλωνόμεθα σε πολιτικολογία και τραπεζορητορεία»

Περιγράφει με απόλυτη επιτυχία τον τρόπο που βλέπουμε εμείς τους εαυτούς μας (ως φορείς βαρέως πολιτισμού αλλά και ως μόνοι εκπρόσωποι του δικαίου) και πως μας βλέπουν οι άλλοι, οι οποίοι δεν παίρνουν τους μετρητοίς τους ισχυρισμούς μας.

Γιατί;

Όποιος λχ. μονίμως επαιτεί δάνεια και επιδοτήσεις για να χρηματοδοτήσει την οκνηρία και την οργανωτική του ανικανότητα δεν μπορεί να περιμένει ότι θα εντυπωσιάσει ποτέ κανέναν με τα υπόλοιπα «δίκαιά» του.

Οι φιλίες και οι έχθρες καθορίζονται από τα συμφέροντα και όχι από

κάποιες αόρατες συνάψεις της πολιτιστικής κληρονομιάς και της προσφοράς στην παγκόσμια κουλτούρα όπως βαυκαλιζόμαστε να πιστεύουμε.

Επιπλέον καμιά προστασία και καμιά συμμαχία δεν κατασφαλίζει τελειωτικά όποιον βρίσκεται μαζί της σε σχέση μονομερούς εξάρτησης. Ισχυροί σύμμαχοι είναι άχρηστοι σ' όποιον δεν διαθέτει ο ίδιος σεβαστό ειδικό βάρος, εφ' όσον ανάλογα με τούτο αυξομειώνεται το ενδιαφέρον των ισχυρών.

Η πορεία της πτώσης μας αρχίζει με μια κεντρική ιδιομορφία της νεοελληνικής ιστορίας: Το ασύμπτωτο έθνους και κράτους, όχι γιατί το κράτος περιείχε περισσότερες εθνότητες –όπως πχ στην Ρωσική περίπτωση– αλλά γιατί το έθνος ήταν πολύ ευρύτερο του κράτους. Η γεωγραφική σύμπτωση έθνους και κράτους έγινε εν πολλοίς μετά την καταστροφή του '22 και την εξαφάνιση του ελληνισμού της Ρωσίας, της Μέσης Ανατολής και των Βαλκανίων.

Έτσι περιγράφει ο Κονδύλης την πρώτη από τις δύο αιτίες συρρίκνωσης που είχε γεωπολιτικό χαρακτήρα. Η δεύτερη αφορά κυρίως την νοοτροπία ενός παρασιτικού καταναλωτισμού που ανεπαισθήτως χτίστηκε γύρω μας. Η Ελλάδα δεν παράγει παρά μόνον καταναλώνει. Ο Κονδύλης μιλά για ξεπούλημα ενός ολόκληρου έθνους στην διεθνή αγορά. Αυτό το ξεπούλημα άρχισε με τα μεγάλα αντίδρομα και ταυτοχρόνως συμπληρωματικά κύματα της μετανάστευσης και του τουρισμού για να κορυφωθεί στην αγορά αυστριακών μπισκότων για σκύλους και στην οργάνωση τριήμερων ταξιδιών στο Λονδίνο για ψώνια με διακοποδάνεια.

Στηριγμένοι σε δανειοδοτικές πολιτικές και στο υφιστάμενο ακόμη δίκτυο πελατειακών σχέσεων, η χώρα οδηγείται στην οικονομική εξάρτηση και απώλεια της εθνικής της ανεξαρτησίας καθώς υπονομεύονται οι εθνικές αποφάσεις και περιορίζοντα τα όρια των πολιτικών της επιλογών. «Η Ελλάδα είναι σήμερα» –λέει επί λέξει ο Κονδύλης το 1992– «ένας αναξιοπρεπής επαίτης ο οποίος ζητά δισεκατομμύρια δολάρια κάθε χρόνο προκειμένου να καταναλώσει περισσότερα» γι' αυτό εξηγεί «θα περιοριστούν οι πολιτικές της επιλογές και δραστηριότητες προ πάντων όταν συγκρουστούν οι δικές της θέσεις με εκείνες των Ευρωπαίων και άλλων χρηματοδοτών της»... «Θα αρνούνται να χρηματοδοτήσουν περαιτέρω τον ελληνικό παρασιτικό καταναλωτισμό, επιβάλλοντας στην

ελληνική οικονομία αυστηρή δίαιτα εξυγιάνσεως και επαναφέροντας το ελληνικό βιοτικό επίπεδο στο ύψος που επιτρέπουν οι δυνατότητές του»... Η απόλυτη περιγραφή της τρόικα σχεδόν 25 χρόνια πριν από την έλευση της.

Όπως στο ίδιο κείμενο προβλέπει την δημιουργία νέων «εχθρών» (τους Γερμανούς βλέπουν πολλοί συμπατριώτες μας πια) δίπλα σε παλαιότερους (όσους έβλεπαν τους Αμερικάνους και το ΝΑΤΟ).

«Η αναζήτηση προστάτη είναι μάταιη, όχι γιατί οι υπερήφανοι Έλληνες δεν ζητούν και δεν θέλουν την προστασία, αλλά γιατί κανείς δεν την προσφέρει αναμφίλεκτα και τελεσίδικα»...

«Η συγχώνευση της πολιτικής με την οικονομία δεν σημαίνει κατάργηση της πολιτικής και μάλιστα της εθνικής πολιτικής, παρά προκαλεί μιαν ολοένα και στενότερη σύνδεση ανάμεσα σε οικονομική και σε εθνική επιτυχία ή αποτυχία». Εδώ διαφωνώ κυρίως διότι πλέον βλέπουμε την οικονομία να τάσσεται πάνω από τις πολιτικές αποφάσεις (ιδε σύνοδο κορυφής αρχές 2010 όταν εκλήθη ο κεντρικός τραπεζίτης να καθοδηγήσει τους πολιτικούς)

Ο Κονδύλης στα δύο επίμετρα που αναφέρθηκα δεν προχωρεί σε ιστορική ανασκόπηση των συνθηκών που οδήγησαν τη χώρα στην παρούσα κατάσταση αλλά ερμηνεύει την κατάσταση αυτή: πρώτον, από τον περιορισμό του ελληνικού έθνους στα όρια του ελληνικού κράτους με αποτέλεσμα τη συρρίκνωση του εθνικού φρονήματος σε μια εποχή όπου πλανητικά παρατηρείται η ενίσχυση των εθνικισμών προκειμένου ένα κράτος να διατηρήσει την πολιτική του ισχύ στον σύγχρονο πλανητικό κόσμο. Δεύτερον από την εξάπλωση ενός καταναλωτικού παρασιτισμού, στηριγμένου σε δανειοδοτικές πολιτικές και στο υφιστάμενο δίκτυο πελατειακών σχέσεων, γεγονός που οδηγεί στην οικονομική εξάρτηση και απώλεια της εθνικής ανεξαρτησίας καθώς υπονομεύονται οι εθνικές αποφάσεις.

Λόγω των παραπάνω, η Ελλάδα κατέστη περιφερειακή επαρχιακή δύναμη χωρίς εσωτερικό δυναμισμό, πράγμα που: αντί να οδηγήσει σε εθνική αφύπνιση και σε προσδιορισμό ιστορικών στόχων που να κινητοποιούν συνειδητά και μακροπρόθεσμα τις συλλογικές δυνάμεις του ελληνικού λαού, κατέληξε: από το ένα μέρος σε αναπλήρωση της εθνικής της μειονεξίας με έξαρση εθνικών μυθολογικών στερεοτύπων, ενίσχυση

του καταναλωτικού ευδαιμονισμού και του ατομικισμού και στροφή προς μια πολιτική διαλόγου με όποιον μας απειλεί, μέσα σε ένα πλαίσιο ηθικολογιών ότι ο απειλών είναι απολίτιστος ενώ εμείς, ενταγμένοι σε ευρύτερες διακρατικές ενώσεις, όπως η Ευρωπαϊκή Ένωση, ανήκουμε στη χορεία των εκσυγχρονισμένων κρατών. Κλείνοντας τα μάτια στο ότι οι διακρατικές ενώσεις είναι χρήσιμες όταν οι λαοί ξέρουν οι ίδιοι να υπερασπίζονται τα δικαιώματά τους, περιμένουμε ως μάνα εξ ουρανού τη βοήθεια της Ευρωπαϊκής Ένωσης, παραβλέποντας τα ιδιαίτερα κρατικά συμφέροντα που αναπτύσσονται εντός της.

Ο Κονδύλης μετ' επιτάσεως επισημαίνει πως οι εσωτερικές αντιφάσεις που εμφανίζονται εντός κάθε εθνικής κοινωνίας αντιμετωπίζονται από τον λαό με δύο τρόπους:

- Στους μεν ανίσχυρους λαούς, με φθίνοντα γεωπολιτικό δυναμικό, όπως στον ελληνικό λαό, κατά τρόπο μοιραίο και άβουλο, έτσι ώστε, ο εν λόγω λαός, αντί να βγαίνει δημιουργικά προς τα έξω, να παραλύει και να περιμένει από τους άλλους τη σωτηρία του. Το βλέπουμε αυτό στην Ελλάδα της κρίσης, όπου ο λαϊκός παράγοντας και οι πολιτικές του ηγεσίες αποδυναμωμένοι –καθώς απωλέσθη το ευδαιμονικό καταναλωτικό όνειρο– αντί να σταθούν στην ανάπτυξη των ιδίων πόρων και του εθνικού φρονήματος, περιμένουν ως μάνα εξ ουρανού τις ξένες επενδύσεις και τη χαριστική μείωση του χρέους.
- Στους δε λαούς με ισχυρό γεωπολιτικό δυναμικό, με φυγή προς τα εμπρός, αναπτύσσοντας την οικονομική και στρατιωτική τους δύναμη. Εδώ κατατάσσει τον τουρκικό λαό. Έναν λαό με συνεχώς αυξανόμενο νεανικό πληθυσμό, με αχαλίνωτες στοιχειακές δυνάμεις που ωθεί τις εσωτερικές αντιφάσεις προς την γεωγραφική επέκταση.

Όπως ήδη ανέφερα η ανάλυση του Κονδύλη εκπηγάει από βαθιά γνώση της διεθνούς πολιτικής και γεωδυναμικής κατάστασης, αλλά και από το θεωρητικό θεμέλιο της οπτικής του που είναι η θεωρία της ισχύος και της απόφασης. Όπως συνοπτικά συμπεραίνει κανείς από το βιβλίο του *Ισχύς και Απόφαση* (Στιγμή, Αθήνα 2001), η ισχύς δεν είναι παρά μεταμφιεσμένη πολιτισμικά η ανάγκη του ανθρώπου για αυτοσυντήρηση. Στο πλαίσιο της κοινωνίας, άτομα ή ομάδες αγωνίζονται για την αυτοσυντήρησή τους και μαζί αναγκαστικά για τη διεύρυνση της ισχύος τους. Γι'

αυτό συναντώνται ως φίλος ή ως εχθρός και αλλάζουν τους φίλους και τους εχθρούς ανάλογα με τις ανάγκες τού αγώνα για την αυτοσυντήρησή τους και τη διεύρυνση της ισχύος τους (σ. 213).

Δεν είναι αντικείμενο της παρούσας εισήγησης η θεωρία της ισχύος του Κονδύλη. Ακούσατε ήδη άλλους ομιλητές για το θέμα. Εμένα με ενδιαφέρει να επισημανθεί πως κατά τον Κονδύλη, το ελληνικό έθνος έχοντας χάσει την ισχύ του έχει χάσει και την ικανότητά του να λαμβάνει κρίσιμες αποφάσεις για τη διαμόρφωσή του ως κρατικό υποκείμενο και συνεπώς να προωθεί ή να εξασφαλίζει την επιβίωσή του.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο των κονδύλειων συλλογισμών, ας αναδειχθεί η εθελοτυφλία του πολιτικού συστήματος εμπρός στις διαπιστώσεις και προμαντεύσεις ενός διεθνούς φήμης Έλληνας διανοητή για τις τύχες του ελληνικού λαού τα χρόνια που έπονται. Κατ' αρχάς ας διακρίνουμε την αντίδραση απέναντι στο σύστημα ιδεών του Κονδύλη του αριστερότροπου πολιτικού μπλοκ διανοουμένων από το φιλελεύθερο. Οι μεν αριστεροί κατακρίνουν την περιγραφική θεωρία του Κονδύλη για τον σκεπτικισμό της και την καταδίκη της ιδεολογίας (συμπεριλαμβανομένης της μαρξιστικής) καθώς την θεωρεί αποτέλεσμα υποκειμενικών αξιολογικών αποφάσεων ισχύος. Οι φιλελεύθεροι πάλι, αποκηρύσσουν την θεωρία της ισχύος καθώς την θεωρούν πως περικλείει στοιχεία από την θεωρία του πολέμου του Κλαούζεβιτς και της εχθρότητας του Καρλ Σμιτ έως νεοδαρβινικές απόψεις για την εξέλιξη της ιστορίας. Ο Κονδύλης προβάλλει στη συλλογιστική τους ως ακόλουθος μιας σειράς ιστορικών επιστημόνων, από τον Θουκυδίδη έως τον Μακιαβέλι, που θεωρούν δυνατή μιαν αξιολογικά ουδέτερη αν και πεσιμιστική προσέγγιση της ιστορίας, και ο οποίος υποτιμά τη δύναμη του ανθρώπινου πνεύματος να τιθασέει τα ένστικτα και να οικοδομεί σχέσεις συνεργασίας και αλληλοϋποστήριξης. Παρακολουθώντας κατά το δυνατόν τη σκέψη του Κονδύλη, παρατηρώ πως όλα αυτά ανταποκρίνονται σε ένα μέρος της αλήθειας. Για παράδειγμα, ο ισχυρισμός πως ο Κονδύλης στέκεται σε βιολογικά μόνο χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ύπαρξης όπως η αρχή της αυτοσυντήρησης και παραβλέπει τα πνευματικά, δεν ισχύει, αφού στο τελευταίο του βιβλίο, *Το Πολιτικό και ο Άνθρωπος* (σ. 277) υποστηρίζει πως: «οι ανθρωπολογικές σκέψεις (σημ. δική μου: ό,τι δηλαδή έχει σχέση με προϊόντα διάνοιας) είναι απαραίτητες όταν εμφανίζεται στον κοινωνικοοντολογικό ορίζοντα

το φαινόμενο του πολιτισμού – και η εμφάνισή του είναι αναγκαία, διότι, όπως είναι γνωστό, φύση του ανθρώπου είναι ο πολιτισμός· το είναι του πολιτισμού και το είναι της ανθρώπινης κοινωνίας αποτελούν στην πραγματικότητα συνώνυμες έννοιες».

Σε κάθε περίπτωση, οι θεωρητικές διαφοροποιήσεις Ελλήνων στοχαστών πάνω στο έργο του Κονδύλη, παρόλο που υπήρξαν σκόρπιες και συχνά περιθωριακές, διαμόρφωσαν εν τούτοις ένα διανοητικό κλίμα που δεν ώθησε τους πολιτικούς να ασχοληθούν με τον Κονδύλη. Ωστόσο, πέραν αυτού, υπάρχουν και άλλοι λόγοι συνδεδεμένοι στενά με το πολιτικό σύστημα.

1. Η κατηγορία του Κονδύλη για τις πελατειακές σχέσεις και τις ευθύνες του πολιτικού συστήματος για την παρακμή της εθνικής συνείδησης αλλά και για την διάδοση του ευδαιμονικού καταναλωτισμού.
2. Η πεποίθησή του πως «αν ο πολιτικός κόσμος εμφανίζεται χειρότερος από το λαό ενώ είναι απλώς ίδιος, ο λόγος είναι ότι ο λαός ή όσοι μιλούν εκάστοτε στο όνομά του έχουν ένα τακτικό πλεονέκτημα απέναντι στον πολιτικό κόσμο: μπορούν να τον αποκαλούν ανίκανο ή διεφθαρμένο χωρίς να φοβούνται δυσάρεστες συνέπειες.
3. Οι έλληνες πολιτικοί στις μέρες μας αντιμετωπίζουν το δίλημμα μεταξύ παρρησίας και σταδιοδρομίας...

Καταλήγει ο Κονδύλης: Ούτε αγνώω ούτε λησμονώ τις άκρως τιμητικές ατομικές εξαιρέσεις έναντι των κανόνων που διέπουν τη λειτουργία της σημερινής ελληνικής κοινωνίας... πολλοί ίσως βρουν υπερβολικά καυστικές διάφορες εκφράσεις μου.... Θα είναι ασφαλώς εκείνοι που ακόμα δεν κατάλαβαν ότι στην Ελλάδα δεν υπάρχουν πια περιθώρια για μισόλογα και διακριτικούς υπαινιγμούς.

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ
Η ΔΙΑΡΚΗΣ ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ
ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΟΝΔΥΛΗ
ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ, ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ
ΚΑΙ ΕΚΤΥΠΩΘΗΚΕ ΜΕ ΦΡΟΝΤΙΔΑ
ΤΗΣ ΔΙΕΥΘΥΝΣΗΣ ΕΚΔΟΣΕΩΝ
ΚΑΙ ΕΚΤΥΠΩΣΕΩΝ
ΤΗΣ ΒΟΥΛΗΣ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ
ΣΕ 1.000 ΑΝΤΙΤΥΠΑ
ΤΟΝ ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟ ΤΟΥ 2022



