

ΤΙΜΗ 5€

ΤΕΥΧΟΣ 81 • ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ 2017

# the books' journal

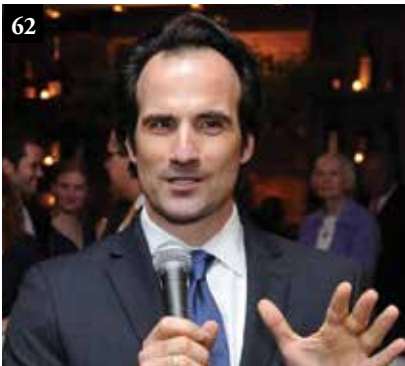
ΤΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ • ΓΡΑΜΜΑΤΑ • ΤΕΧΝΕΣ • ΙΔΕΕΣ • ΠΟΛΙΤΙΚΗ



Η Αλι Σμιθ,  
ο Πωλ Ώστερ  
κι οι άλλοι  
τέσσερις  
των Μπούκερ  
ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΔΟΥΛΓΕΡΙΔΗΣ







# ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

## 8 ΔΙΑΛΟΓΟΣ

ΙΒΑΝ ΤΖΟΥΧΑ – Οι Έλληνες, θύματα του κομμουνισμού  
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΟΖΟΥΚΙΔΗΣ – Ο ολοκληρωτισμός ως μνήμη  
ΛΑΚΗΣ ΔΟΛΓΕΡΑΣ – Ο αιχμάλωτος γιατρός

## Διήγημα

14 HERMAN MELVILLE – Ρέντμπερν – η αρχή

## 10 ΠΑΡΕΜΒΑΣΕΙΣ

ΜΥΡΣΙΝΗ ΓΚΑΝΑ – Η μνήμη που διαμορφώνει το μέλλον  
Θ.Π. ΤΑΣΙΟΣ – Μετάφραση στο Βυζάντιο  
ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΣ ΚΑΡΑΤΡΑΝΤΟΣ – Ο άνθρωπος που τον έλεγαν Ζμπικ  
ΑΗΜΕΤ ΑΛΤΑΝ – «Ταξιδεύω σε ένα κελί φυλακών»  
ΘΑΝΟΣ ΣΚΟΥΡΑΣ – Δεν ευθύνεται το ευρώ για την ελληνική χρεοκοπία  
ΙΦΙΓΕΝΕΙΑ ΤΑΞΟΠΟΥΛΟΥ – Qui facit per alium facit per se  
Γ. Α. ΕΥΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ – Ο Α. Παπανδρέου και η αναγνώριση της Εθνικής Αντίστασης

## Διαβάζοντας τους υποψηφίους του Booker

44 ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΔΟΥΛΓΕΡΙΔΗΣ – Τζορτζ Σόντερς, Άλι Σμιθ, Έμιλυ Φρίντλαντ, Φίονα Μόζλυ, Πωλ Όστερ, Μοσχίν Χαμίντ

## Οκτωβριανή Επανάσταση

50 ΓΙΩΡΓΟΣ ΖΩΤΑΛΗΣ – Οι καλοί τουρίστες του 1917  
52 ΔΗΜΗΤΡΗΣ Β. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΙΔΗΣ – Το ατμόπλοιο των φιλοσόφων  
56 ΚΩΣΤΑΣ ΚΩΤΑΝΤΖΗΣ – Η ρωσική προπαγάνδα στην Ουκρανία

58 ΦΙΛΙΠΠΟΣ ΦΙΛΙΠΠΟΥ – Καθολικισμός, ενοχές και θρίλερ  
60 Π. ΚΟΥΡΚΟΥΒΑΤΗ – Θυσία και μύθος: απόκρυφες πλευρές των αρχαίων τελετουργιών  
60 ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΣ Ν. ΒΕΝΤΗΣ – Ρωγμές σε γρανιτώδεις περιχαράκωσεις  
70 ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΙΩΑΝΝΙΔΗΣ – ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΙΙΙ (Ζωή Καρέλλη), *Ποίηση*  
72 ΓΙΩΡΓΟΣ ΑΡΙΣΤΗΝΟΣ – Η καταστροφή της γραφής  
74 Π. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ – Ο απεγνωσμένος ευρωπαϊσμός του Στέφαν Τσβάιχ  
77 ΜΑΡΙΝΑ ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ – Ένα τραγούδι για ξεσηκωμούς  
80 ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΣΚΑΛΚΟΣ – Η σοσιαλδημοκρατία σε κρίση (και μία διέξοδος)  
83 ΜΑΡΙΛΙΑ ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ – Ασυναρτησίας εγκώμιον  
84 ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΣΧΙΝΑ – Μια λογοτεχνική χίμαιρα του γερμανικού μπαρόκ  
86 ΑΓΓΕΛΑ ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ – Καταλαβαίνοντας την πολυπλοκότητα του κόσμου  
92 ΜΙΧΑΗΛΑ ΚΑΡΑΜΠΙΝΗ-ΙΑΤΡΟΥ – Πικροφιλολογικά  
94 ΓΙΑΝΝΗΣ ΖΟΥΜΠΟΥΛΑΚΗΣ – Στήβεν Κινγκ: με τη λάμψη στα μάτια

## Στήλες

### 40 ΣΥΜΠΤΩΣΕΙΣ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΖΕΒΕΛΑΚΗΣ – Μίμης Δεσποτίδης: Ένας δημιουργικός αριστερός

### 42 TAURUS #29

Π.Κ. ΙΩΑΚΕΙΜΙΔΗΣ – Γερμανικό πρόβλημα;  
43 ΜΙΚΡΟΪΣΤΟΡΙΕΣ, ΜΙΣΕΛ ΦΑΪΣ (Ανθολόγιο νέων πεζογράφων)  
ΜΑΡΙΝΑ ΠΕΡΡΑΚΗ – Παραλιακός

### 88 ΔΙΠΛΑ ΒΙΒΛΙΑ,

ΜΑΡΚΟΣ ΚΑΡΑΣΑΡΙΝΗΣ – Η ένδοξη στιγμή του Αλέξανδρου Καπάντα

### 91 BREVIS IN LONGO

ΒΑΓΓΕΛΗΣ ΧΑΤΖΗΒΑΣΙΛΕΙΟΥ – Λόγος αναιρετικός περί σιωπής

### 97 ΦΩΤΟ-ΓΡΑΦΙΑ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΙΤΤΑΣ – Στη “Reduta”

### 98 ΑΓΓΕΛΙΕΣ

Στο εξώφυλλο: Σκίτσο του Αλέκου Παπαδάτου.

# Ρωγμές σε γρανιτώδεις περιχαράκωσεις

Από τον ΧΑΡΑΛΑΜΠΟ Ν. ΒΕΝΤΗ

*Ένα στοίχημα που πρέπει να κερδηθεί: η ορθόδοξη χριστιανική διάνοηση  
συναντά έντιμα τη δημοκρατία*

Aristotle Papanikolaou,  
*Η πολιτική της θέωσης.  
Η ορθοδοξία συναντά την  
δημοκρατία, πρόλογος:*  
Παντελής Καλαϊτζίδης,  
Εκδοτική Δημητριάδος,  
Βόλος 2015, 308 σελ.

**Τ**ο αξιόλογο βιβλίο του Αριστοτέλη Παπανικολάου, *Η πολιτική της θέωσης, Η ορθοδοξία συναντά τη δημοκρατία*, έχει να αντιμετωπίσει δυο τουλάχιστον κρίσιμες συμπληγάδες στον αναγνωστικό πλου του, όπως ισχύει και τα προηγηθέντα θεολογικά πονήματα του Παντελή Καλαϊτζίδη,<sup>1</sup> που επιχειρήσαν να θέσουν τις βάσεις για μια γόνιμη και έντιμη (αλλά εν πολλοίς εκκρεμή ακόμη) διασταύρωση της ορθοδοξίας με τη νεωτερικότητα και τα θεμελιώδη του δημοκρατικού κράτους δικαίου: για να διαβαστεί, η μελέτη θα πρέπει αρχικά να υπερβεί τη διάχυτη και όχι ολότελα άδικη προκατάληψη ότι, μετά τον οφθαλμικό καταρράκτη, η θρησκεία αποτελεί τη μεγαλύτερη πηγή τύφλωσης του ανθρώπου. Η αλγεινή εικόνα της ιδρυματικής χριστιανοσύνης στη χώρα μας, από τις ασύδοτες φονταμενταλιστικές φωνές πολλών εκκλησιαστικών ταγών που πλειοδοτούν σε ρατσιστικές και εθνικιστικές κορώνες μέχρι τη διαχρονική λειτουργία της Εκκλησίας ως μοχλού ανάσχεσης και φραγής σε κάθε κοινωνικοπολιτική εξέλιξη (π.χ., σε ζητήματα όπως ο εκουγχρωσιμός του οικογενειακού δικαίου, η αφαίρεση του θρησκευάματος από τις αστυνομικές ταυτότητες ως ευαίσθητο προσωπικό δεδομένο κ.λπ.), έχει κατορθώσει εδώ και χρόνια να αποξενώσει την εκκοσμηκευμένη διάνοηση αλλά και την πλειοψηφία των σκεπτόμενων δημοκρατικών πολιτών με αστική συνείδηση και ανοικτούς ορίζοντες από την ορθοδοξία.

Ο πάλαι ποτέ «ένδοξός μας βυζαντινισμός» έχει πια καταστεί συνώνυμος του παλαιού, κακοφορμισμένου καθεστώτος, που μέσα από συγκλίνουσες ατραπούς μάς οδήγησε στη χρεοκοπία· συνεπεία τούτου, ο θρησκευτικός λόγος έχει ουσιαστικά καταστεί αδιάφορος έξω από ένα μικρό γκέτο θρησκευομένων, ενώ συχνότατα συναντά μιαν απροκάλυπτη απόρριψη από το σύνολο των πολιτών που το-

ποθετούνται υπέρ της ανοικτής κοινωνίας, όπως την προσδιόρισαν οι Αϊζάια Μπερλίν και Καρλ Πόππερ: ως μια δυναμική «πόλη» που αναστοχάζεται, εξελίσσεται και σχεδιάζει βήμα προς βήμα το μέλλον της με βάση τη νέα γνώση και τις καινοφανείς ανάγκες των ανθρώπων, χωρίς τα αναχρονιστικά βαρίδια μιας εμμονικά στατικής και άτεγκτης θρησκευτικής μεταφυσικής, που εγκλωβίζει τον πολίτη στην ασφυκτική μικρόνοια ενός κλειστού κοσμοειδώλου και τα στενά όρια του «μικρού, κακού χωριού». Διάχυτη είναι πλέον η αίσθηση ότι οι μονοθεϊστικέςπίστεις αποτελούν κατ' εξοχήν προ-νεωτερικά μορφώματα με παγιωμένες και αδιαπραγμάτευτες αντιλήψεις, που απλώς αναπαράγουν και συντηρούν ένα μονοδιάστατο και ξεπερασμένο από τη ζωή πρότυπο βίου. Δεδομένου λοιπόν του στατικού και μη αναστοχαστικού χαρακτήρα τους, ουδόλως εκπλήσσει ότι οι θρησκείες αυτές εγκαλούνται ότι αντιμάχονται (όπως και πράγματι κάνουν συνήθως) τη νεωτερική κατάκτηση των ανθρωπίνων και πολιτικών δικαιωμάτων, ως υπονομευτικών της «μίας και μοναδικής Αλήθειας» που αρδεύει τη μονότροπη συνοχή των παραδοσιακών μονοθεϊστικών κοινωνιών. Συχνά, μάλιστα, παραδοσιοκράτες απολογητές του ημεδαπού μονοθεϊσμού καταφέρονται ενάντια στη νεωτερικότητα επικαλούμενοι τα θολονέρια του «μεταμοντερνισμού» (κωμικά ανυποψίαστοι βέβαια για τον ολοφοβικό, αντι-κοινοτιστικό σχετικισμό του απρόθυμου συμμάχου τους), σε μια απελπισμένη προσπάθεια να καταδείξουν το «παρωχημένο» της νεωτερικότητας, όπως και τη «χρεοκοπία» της Δύσης – στους αντίποδες της οποίας, φυσικά, τοποθετούν την ορθόδοξη παράδοση, που υπερτερεί πολιτισμικά υποτίθεται και έχει έτοιμες όλες τις απαντήσεις για τα προβλήματα του σημερινού ανθρώπου.

Η τακτική όμως αυτή, εκτός από θνησιγενής και διάτρητη, επιβεβαιώνει στη δικολαβική της αφέλεια την έντιμη παραδοχή του θεολόγου Ιωάννη Πέτρου, ότι «οι θρησκείες, όταν είναι πλειοψηφία σε μια τοπική κοινωνία, συνήθως αδιαφορούν για τις μειοψηφίες και θέλουν να επιβάλουν τη θέλησή τους σε όλους υποστηρίζοντας ότι αυτό είναι για το καλό τους. Αντιθέτως, όταν είναι μειοψηφίες, διεκδικούν την εφαρμογή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της θρησκευτικής ελευθερίας»,<sup>2</sup> όχι επειδή ομνύουν στην ανεξίτηρη κία, αλλά προκειμένου να επιβιώσουν, ενώ στη φονταμενταλιστική τους έξαρση, «θέλουν [...] την επιστήμη και την τεχνολογία αποσιλωμένες από το πολιτιστικό πλαίσιο του μοντέρνου, που είναι οι αντιλήψεις περί ελευθερίας, ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αρχής του υποκειμένου, εκκοσμηκευμένης πολιτικής». Αυτό, εξ αιτίας του φόβου τους απέναντι στον σύγχρονο κόσμο της αβεβαιότητας και της πολυπλοκότητας και του γεγονότος ότι επιζητούν να επιστρέψουν στον κόσμο του παρελθόντος που στηριζόταν στη βεβαιότητα των απλοϊκών πολλές φορές θρησκευτικών αφηγήσεων.<sup>3</sup> Στο μέτρο που η πλειοψηφία του σοβαρού ελληνικού αναγνωστικού κοινού ασπάζεται αυτές τις διαπιστώσεις, συγγραφικά εγχειρήματα όπως το υπό συζήτηση βιβλίο ειθισται πια να αντιμετωπίζονται με βαθύτατο σκεπτικισμό, είτε ως προς την ειλικρίνειά τους είτε σε σχέση με την πιθανότητα να επηρεάσουν το θρησκευτικό κλίμα στη χώρα μας επί το ανθρωπινότερο.

Ο δεύτερος σκόπελος που πρέπει να υπερβασθεί, προκειμένου να αποκτήσει ευρύ αναγνωστικό κοινό το βιβλίο, αφορά τον αμφισβητούμενο σήμερα βαθμό συμβατότητας της ορθοδοξίας με τις θεμελιώδεις ηθικοπολιτικές αρχές της νεωτερικής δημοκρατίας και του κράτους δικαίου, οι κυριότερες εκ των οποίων είναι α) ο χωρισμός του Κράτους από την Εκκλησία· β) ο καθαρά συμβατικός και πλουραλιστικός ορισμός της έν-

νοιας του «αγαθού»· γ) η συμμετοχική δημοκρατία χωρίς αποκλεισμούς, η καθολική δηλαδή συμμετοχή του δήμου στη θέσμιση του νόμου, όπως επιτακτικά επεσήμαινε ο Κορνήλιος Καστοριάδης· δ) η διάκριση της έννοιας του πολίτη από την έννοια του προσώπου και ο συνακόλουθος χωρισμός του πολίτη από το πλήρες ηθικό υποκείμενο (με την απαραίτητη επισήμανση ότι η ηθική ουδετερότητα δεν ισοδυναμεί, εν προκειμένω, με ανηθικότητα ή ηθική αδιαφορία)· ε) η προστασία της αυτονομίας και των δικαιωμάτων των πολιτών (τα οποία δικαιώματα είναι πάντοτε ατομικά) ως προϋπόθεση και όχι ως αποτέλεσμα της αρχής της πλειοψηφίας, με την έννοια ότι δεν μπορούν να παρακαμφθούν με πλειοψηφικές αποφάσεις υπέρ ενός γενικού συμφέροντος που υποσκάπτει τον αυτοπροσδιορισμό, τις ελευθερίες και την προστασία εκάστου πολίτη· και στ) η διαδικαστική δημοκρατία, ήγουν η εξασφάλιση δικαστικών εγγυήσεων (due process of law, *nullum crimen nulla poena sine lege*) σε συνδυασμό με τον τριμερή διαχωρισμό των εξουσιών σε νομοθετική, δικαστική και εκτελεστική.<sup>4</sup>

## **I. Μια σύντομη περιήγηση στο εν εξελίξει τοπίο της μεταθικής διερώτησης**

Αξίζει να εμβαθύνουμε λίγο στο περιεχόμενο της «διαδικαστικής δημοκρατίας», καθώς ο όρος έχει μιαν ευρύτερη πολιτική σημασία και δεν εξαντλείται απλά στη διαδικαστική πλευρά του δικαίου και την αποτροπή της αυτοδικίας με την εξασφάλιση μιας προσήκουσας δίκης. Στους αντίποδες των κοινοτιστικών πολιτικών μοντέλων (ολοκληρωτικών και μη), που συγκροτούνται γύρω από την άπαξ εφαρμογή μιας αποκλειστικής σωτηριολογικής εξήγησης για την κοινωνική σύσταση και πορεία του κόσμου, η έννοια της διαδικαστικής δημοκρατίας είναι δηλωτική του αναστοχαστικού και σταδιακά μεταρρυθμιστικού της χαρακτήρα: πρόκειται για ένα διαρκώς ανανεώσιμο πρό-



τυπο πολιτικής αυτοθέσμησης, που αποφασίζει για τα κοινά με γνώμονα την ανταλλαγή έλλογης και διαψεύσιμης και γι' αυτό ακριβώς ελέγξιμης και κοινωνικά υπόλογης επιχειρηματολογίας. Ως τέτοια, η διαδικαστική δημοκρατία είναι εγγενώς πλουραλιστική σε ό,τι αφορά την έννοια του «κοινού αγαθού», συγκλίνοντας έτσι στενά με την «κατασκευασιοκρατία» και τις θεωρίες του «κοινωνικού συμβολαίου». Ο όρος «κατασκευασιοκρατία» (constructivism) αντανακλά τον αδιάκοπο επαναπροσδιορισμό της πολιτικής επιστήμης από την Αναγέννηση κι έπειτα, ως μιας ανθρωπίνως επινοημένης τέχνης της κοινοτικής συμβίωσης, αυτονομημένης πλέον από την κηδεμονία της θεολογίας και της μεταφυσικής εν γένει,<sup>5</sup> επέκεινα δηλαδή της πλατωνικής-αριστοτελικής σύλληψης του πολιτικού ως «οντολογικού ζητουμένου»<sup>6</sup>, όπως τουλάχιστον το αντιλαμβάνεται ο Χρήστος Γιανναράς. Η κατασκευασιοκρατική θεώρηση της πολιτικής αντιδιαστέλλεται προς τον λεγόμενο «ηθικό ρεαλισμό»,<sup>7</sup> σύμφωνα με τον οποίο οι ηθικές αξίες έχουν αυθύπαρκτη οντολογική υπόσταση, ανεξάρτητα από την ανθρώπινη πιστοποίησή τους και τις υποκειμενικές μας πεποιθήσεις, αρέσκειες/απαρέσκειες και επιθυμίες. Οι κατασκευασιοκράτες ηθικοί και πολιτικοί φιλόσοφοι, στους οποίους ανήκουν οι καντιανής κοπής φιλελεύθεροι, όπως (ενδεικτικά, μεταξύ πολλών άλλων) οι Γιούργκεν Χάμπερμας, Τζον Ρωλς, Τόμας Σκάνλον, Κριστίν Κόρογκαρντ και Αλαίν Ρενώ, αντιτίθενται σθεναρά σε οποιοδήποτε φιλοσοφικό εγχείρημα αναβίωσης μιας προκριτικής, προνεωτερικής μεταφυσικής που θα επανεισήγαγε οντολογικά αυθύπαρκτες κανονιστικές αρχές, ανακαλύψιμες αντί για επινοημένες ως ενυπάρχουσες στη φύση, ανεξάρτητα από τη διυποκειμενική (καθαρά συμβατικού χαρακτήρα) σύγκλιση περί του πρακτέου.<sup>8</sup> Ο φόβος των καντιανών φιλελευθέρων ενώπιον του ηθικού ρεαλισμού και κάθε ενδεχόμενου *οντοποίησης* των ηθικών αρχών και ιδεωδών (που θα μπορούσε εμβληματικά να συνοψισθεί στην εικονοκλαστική κρίση, ότι «η εξουσία αγαπά την οντολογία»)<sup>9</sup> έχει πολύ εύστοχα κατονομαστεί από τον Παύλο Σούβρα ως «φόβος του πλατωνισμού».<sup>10</sup> Πρόκειται για την έντονη ανησυχία ότι μια εκ νέου μεταφυσική θέσπιση του Αγαθού θα επαναφέρει μοιραία, κατά περίπτωση, την αυταρχική επιβολή μιας αδιάσειστης ηθικής αυθεντίας, που με τη σειρά της όχι μόνο θα αποστε-



Στέλιος Φαΐτάκης, *Fortunately absurdity is lost (but they have hoped for much more)*, 2014, ακρυλικό σε MDF, 3 × 5,3 μ., Fridericianum, Κάσελ.

ρήσει από τα σκεπτόμενα υποκείμενα τη δραστηριότητα της αυτόνομης βούλησης και του αυτοπροσδιορισμού, επιβάλλοντας ουσιαστικά μια γενικευμένη ετερονομία, αλλά και θα καταστήσει μακροπρόθεσμα τις κοινωνίες στατικές και κλειστές προς κάθε τι νέο και διαφορετικό που θα θεωρηθεί ότι απομακρύνει την κοινωνία από την επίτευξη του κοινού αγαθού. Σε γενικές γραμμές, οι «πλατωνοφοβικοί» και λοιποί φιλοσοφικοί αντιδικοί του μονοθεϊσμού στις ποικίλες του εκδοχές θεωρούν ότι οι πολλές αλήθειες και η ελεύθερη διακίνησή τους ελευθερώνουν, ενώ ο εγκλωβισμός στη μία και μοναδική «γραμμή σκέψης» σκλαβώνει, όπως επί παραδείγματι στο σημερινό Ιράν και τη Βόρεια Κορέα, όπου ο πλουραλισμός<sup>11</sup> και η καινοτομία στραγγαλίζονται ωμά στο βωμό της «θεοκρατικής» μονοφωνίας (θρησκευτικής και αθεϊστικής, αντίστοιχα): *μια κοινωνία εθισμένη στην κατήχηση από την ιερή έδρα και την παθητική συμμόρφωση στη μία, ορθή δόξα, είναι δύσκολο να αισθανθεί δέος όταν οι πολιτικές και κοινωνικές ελευθερίες απειλούνται, γιατί ως ακριβώς άγευστη τέτοιων ελευθεριών δεν είναι καν σε θέση να τις εκτιμήσει, πολλώ μάλλον να τις υπερασπιστεί*. Εάν συνυπολογιστεί η φυσική τάση των ανθρώπων να προτιμούν την ψυχολογική ασφάλεια που κατά κόρον προσφέρει η παροχή προκατασκευασμένου «νοήματος ζωής» από τη θρησκεία και την

ιδεολογία έναντι της ελευθερίας και της επίπονης ευθύνης της σκέψης, δεν είναι απορίας άξιο το φαινόμενο της οπαδικής στοιχείωσης των μαζών σε ομάδες όζουσες αποπνικτικού ή συγκεκριμένου (μετριοπαθούς) φονταμενταλισμού.

Παρ' ημίν, η απειπόληση του «πλατωνισμού», με την ευρύτερη έννοια του φιλοσοφικού όρου, ως αναληθοφανούς, μεταφυσικά ξοδεμένου και πολιτικά ολέθριου προτύπου του φιλοσοφείν από τον καντιανό κριτικισμό κι έπειτα, έχει διεξαχθεί ανελέητα στα κείμενα των Παναγιώτη Κονδύλη και Κορνήλιου Καστοριάδη, αν και για διαφορετικούς καθ' έκαστον σκοπούς.<sup>12</sup> «Ο κόσμος και ο άνθρωπος», διατεινόταν ο Κονδύλης, «εξ αντικειμένου δεν έχουν νόημα· τη θέση αυτή θα τη θεωρώ αληθινή έως ότου κάποιος μου αποδείξει εμπειρικά ότι κάτι πέρα από τον άνθρωπο και πέρα από κάθε ανθρώπινη προοπτική προσδίδει αξία σ' αυτόν και στα πράγματα, αξία διαπιστώσιμη όπως, λ.χ., το μήκος και το βάρος ενός σώματος».<sup>13</sup> Ο Καστοριάδης, πάλι (που αφέρωσε σειρά διαλέξεων ενάντια στον *Πολιτικό* του Πλάτωνα),<sup>14</sup> εκλαμβάνοντας την ανεξάρτητη σκέψη ως συνώνυμη του αναστοχασμού και της ατέρμονης εξέλιξης, θεωρούσε έκπτωση συνώνυμη της πνευματικής ειρκτής την πλατωνική καμπή στη φιλοσοφία, εννοώντας ως τέτοια τον διαχρονικό κίνδυνο της φιλοσοφίας και τη «*διαρκή ροπή της*

[...] να υποκύψει στον ενιαίο εναδικό και ενωτικό πειρασμό και στην ταυτιστική λογική, κι έτσι να εκφυλιστεί σε φιλοσοφική θεολογία και να ενταχθεί στο φαντασιακό της ετερονομίας».<sup>15</sup> Στην ίδια περίπτωση συχνότητα εκπέμπει και ο αντι-πλατωνισμός του Αλαίν Ρενώ: «θεωρώ ότι αυτός καθαυτός ο κόσμος δεν έχει ούτε αλήθεια ούτε νόημα και ότι η τάξη των λόγων ουδόλως εντάσσεται στο καθαυτό ενός νοητού σύμπαντος, αλλά κατασκευάζεται τουναντίον από τον Λόγο μας».<sup>16</sup> γι' αυτό και επιμένει ότι «ένας ρεαλισμός πλατωνικού τύπου αποτελεί βεβιαώς άποψη, αλλά θεωρώ εξαιρετικά δύσκολο τον συμβιβασμό της άποψης αυτής με το στοιχείο που μας κάνει νεωτερικούς, δηλαδή τη βαθύτατη τραγική εμπειρία ενός κόσμου που αυτός καθαυτός στερείται Λόγου και λόγων».<sup>17</sup>

Με βάση τα ανωτέρω, θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε (με χονδροειδή ομολογουμένως σχηματοποίηση) την υπό συζήτηση φιλοσοφική αντιπαράθεση ως μια διένεξη ανάμεσα σε επικαιροποιημένες εκδοχές του Πλάτωνα<sup>18</sup> και του Καντ, με την πλευρά των καντιανών να δείχνει οξυμένη ευαισθησία στον κίνδυνο του «κοινωνικού μεταφυσικού πατερναλισμού» και να υπεραμύνεται της έννοιας της «αυτονομίας και της δυνατότητας αυτοπροσδιορισμού και επιλογών του υποκειμένου».<sup>19</sup> Στο σημείο αυτό, αγγίξαμε την καρδιά της φιλοσοφικής διένεξης μεταξύ φι-



λελευθέρων και κοινοτιστών, καθώς αμφότεροι δείχνουν να αποδέχονται ότι το αντικείμενό της, κατά βάθος, αφορά την έννοια του υποκειμένου και περιστρέφεται ειδικότερα γύρω από το κατά πόσο το υποκείμενο προηγείται ή έπεται σε σχέση με τους σκοπούς που θέτει στον εαυτό του.<sup>20</sup> Ως υπέρμαχοι της αυτονομίας, οι καντιανό εμπνεόμενοι κατασκευασιοκράτες θεωρούν, με τον Ρενώ, ότι «το υποκείμενο προηγείται σε σχέση με την πολιτισμική, π.χ., κοινότητα στην οποία εντάσσεται, επειδή αποφασίζει [και πρέπει να μπορεί να αποφασίζει] ελεύθερα τους σκοπούς που επιδιώκει».<sup>21</sup> Διαφορετικά, το υποκείμενο χάνει την αυτοβουλία του και είτε υποτάσσεται εκόν-άκον στα ήθη, την εσχολογία και τους επιβλημένους σκοπούς της εκάστοτε κοινότητας, ή (πράγμα ακόμη χειρότερο) εσωτερικεύει την έξωθεν επιβληθείσα ετερονομία δεχόμενος απ' ευθείας «γραμμή» από τη συλλογικότητα με την οποία ταυτίζεται (του είδους «δεν χρειάζεται να σκέφτομαι εγώ, σκέφτεται αντ' εμού το Κόμμα, η Οργάνωση, η Εκκλησία, η κοινότητα»). Άλλωστε, το αρχικό έναυσμα της κριτικής του Τζον Ρωλς στον Ωφελμισμό αφορούσε την αδιαφορία του ρεύματος αυτού για τη *διακρίσιμότητα των προσώπων*,<sup>22</sup> συνεπώς για την αυταξία τους, την οποία ως είδαμε ο καντιανός, κατασκευασιοκρατικός φιλελευθερισμός επανέφερε στο προσκήνιο.

Στους αντίποδες αυτής της νοοτροπίας συναντά κανείς τους κοινοτιστές/νέο-αριστοτελικούς φιλοσόφους, όπως οι Άλσανταρ ΜακΙντάιρ, Μάρθα Νούσμπουμ, Τσαρλς Λάρμορ, Τσαρλς Ταύλορ, Μάικλ Σαντέλ, Μάικλ Γουόλτσερ και, από πλευράς ρωμαιοκαθολικισμού, τους Γουίλιαμ Ντέσμοντ και Τέρρυ Ήγκλετον (ο τελευταίος μάλιστα διακονεί τη μαρξιστική σκέψη), οι οποίοι, μεταξύ άλλων, εναντιώθηκαν ποικιλοτρόπως στο καντιανό, «κατασκευασιοκρατικό» μοντέλο ηθικής και δικαίου. Αμφισβητώντας το πρωτείο του ατομικισμού στη συγκρότηση του ανθρώπινου υποκειμένου, την οποία θεωρούν κοινωνικό επίτευγμα, οι κοινοτιστές θέτουν ως αφετηρία οργάνωσης του βίου την παράδοση και το εθιμικό δίκαιο της κοινότητας, όχι ως αναπόδραστη και καταπιεστική στενωπό που εγκλωβίζει το άτομο και καταργεί την αυτενέργειά του (οι κοινοτιστές είναι κι εκείνοι σε μεγάλο βαθμό φιλελεύθεροι, σε ό,τι αφορά τα ανθρώπινα δικαιώματα και τη δημοκρατία, άλλωστε υπάρχουν ενδείξεις ότι αμφότερες

οι παραδόσεις αυτές τείνουν σε μια ολοένα και μεγαλύτερη σύγκλιση),<sup>23</sup> αλλά με την έννοια ότι ο πολιτισμικά αριζώτος άνθρωπος, ο αδιαμόρφωτος από μια στοιχειώδη εθνική και πολιτιστική παράδοση δεν είναι παρά μια χίμαιρα. Ο Τσαρλς Λάρμορ, ειδικότερα, φιλοσοφικός αντίδικος του Ρενώ στην περί ηθικής αντιπαράθεση, επισημαίνει ότι μια ατομικότητα που είναι καθηλωμένη στον εαυτό της αδυνατεί να ανοιχτεί στην ετερότητα του «άλλου», για την οποία ακριβώς κόπτονται υπερβαλόντως οι φιλελεύθεροι.<sup>24</sup> Και όπως περαιτέρω διευκρινίζει, ούτε με τον ίδιο μας τον εαυτό μπορούμε να σχετιστούμε άνευ μιας προϋπάρχουσας συλλογικής κανονιστικότητας και έξω από το πλαίσιο ενός υποτυπώδους, έστω, κοινωνικού υπέρ-εγώ: «Ακόμη και στην παραμικρή μας σκέψη», επιμένει ο Λάρμορ, «δεν υπάρχουνε παρά δεσμευμένοι [...] Ο πρωταρχικός τρόπος σχέσης με τον εαυτό συνίσταται στην ευθυγράμμισή μας με κανονιστικές αρχές, οι οποίες θεωρούμε ότι διαθέτουν εκ των προτέρων αυθεντία. Με άλλα λόγια, η σκέψη μας κινείται πάντοτε στο εσωτερικό ενός προϋπάρχοντος χώρου λόγων. Και θα έπρεπε να αναμένουμε ότι αυτό το μοντέλο θεώρησης του πνεύματος είναι μάλλον ασύμβατο με το καντιανό ιδεώδες της αυτονομίας».<sup>25</sup>

Σε παρόμοιο μήκος κύματος, ο κοινοτιστής Μάικλ Σαντέλ αμφισβητεί εξ ίσου κατηγορηματικά τη δυνατότητα μορφοποίησης και ενήλικης δράσης του υποκειμένου σε ιδεολογικό «κενό αέρος», προκειμένου να θέσει εν αμφιβόλω την περιβόητη ουδετερότητα της θεωρίας της δικαιοσύνης και του φιλελευθερισμού του Τζον Ρωλς.<sup>26</sup> Γενικότερα, ο αντίλογος στην ιδεολογική ηγεμονία του φιλελευθερισμού (αντίλογος ο οποίος δεν εξαντλείται στα οικονομικά μεγέθη και τη διεύρυνση των κοινωνικών ανισοτήτων) είχε ξεκινήσει πριν από την έκρηξη της χρηματοπιστωτικής κρίσης του 2008, η οποία εκλαμβάνεται ως αιτιατό μιας βαθύτερης κρίσης, που σοβεί σε ιδεολογικό επίπεδο. Ο πολυδιαβασμένος θεωρητικός Σλαβόι Ζίζεκ, π.χ., είχε προ πολλού επικρίνει το «φθαρμένο και συκοφαντικό», όπως το χαρακτηρίζει, κλισέ που εξομοιώνει τον χριστιανικό και μαρξιστικό μεσοισανισμό ως εστία ανίατου δογματισμού και γεννήτορα του ολοκληρωτισμού (στοχοποιώντας προφανώς φιλελεύθερους σαν τον Ρίτσαρντ Ρόρτυ, χωρίς όμως να τον κατονομάζει).<sup>27</sup> Σοβαρότερες απόπειρες επανεκτίμη-

σης της έννοιας της συλλογικότητας και των κοινωνιοκεντρικών στόχων σημειώθηκαν πιο πρόσφατα από τον Μάικλ Ιγκνάτιεφ,<sup>28</sup> ενώ πληθαίνουν και οι φωνές των στοχαστών εκείνων που ζητούν την επανασύνδεση της πολιτικής με την ηθική και ακόμη περισσότερο την ανάκτηση της παραδοσιακής έννοιας της πολιτικής ως κεφαλαίου της ηθικής, στη βάση μιας εσχολογικής αποδοχής ενός κοινού αγαθού (η επανασύνδεση αυτή αποτελεί έναν από τους κύριους άξονες της συνεισφοράς του Πωλ Ρικέρ στον σύγχρονο ηθικό προβληματισμό,<sup>29</sup> όπως άλλωστε και του Άλσανταρ ΜακΙντάιρ, που προέβη σε μιαν ευρύτερη κριτική του νεωτερικού πολιτισμού, του Διαφωτισμού και της ψευδαίσθησης του «αδέσμευτου και ανεξάρτητου από κάθε παράδοση εαυτού» (the “unencumbered self”) που κατ' εκείνον καλλιεργεί ο φιλελευθερισμός, ως υπευθύνων για τον περιρρέοντα μηδενισμό, την επελαύνουσα δηλαδή ατομοκρατία και την απώλεια των σταθερών ηθικών συντεταγμένων στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες.<sup>30</sup>

Ουσιαστικά, ήταν ζήτημα χρόνου να υποβληθεί με τη σειρά του σε δριμύεια κριτική και ο αξιακά ουδέτερος (μετα-ιδεολογικός και μετα-εσχολογικός), ου μη μόνον αλλά και «γιαποτραφής», κατά την κρίση πολλών, *κοσμοπολιτισμός*, που μέχρι πρότινος προήλανε ακάθεκτος, κεφαλαιοποιώντας αυτάρεσκα τη βεβαιότητα περί «τέλους της ιστορίας». Μεσούσης μάλιστα της παγκόσμιας οικονομικής κρίσης, που κατέστησε πλέον φανερά τα αδιέξοδα της τυφλής πίστης στους «σιδηρούς νόμους της ελεύθερης αγοράς» (το κεφαλαιοκρατικό αντίστοιχο των πάλαι ποτέ μαρξιστικών «σιδηρών νόμων της Ιστορίας») και της υποκατάστασης της πολιτικής από τις αγορές, το φιλελεύθερο μοντέλο ήδη μετράει πολλαπλά πλήγματα, εγκυβιζόμενο για το πνεύμα της ακραίας ιδιωτικότητας με το οποίο συνεπήρε αρχικά ουκ ολίγους διανοούμενους – πρωτίτως όσους εξέλαβαν την ισομορφική ταύτιση της ανοικτής, ελεύθερης κοινωνίας με την ελεύθερη αγορά ενθουσιωδώς και άκριτα ως φυσική εξέλιξη του δυτικού κόσμου και ως μόνη βιώσιμη εναλλακτική πρόταση στον αντι-ουμανισμό της ιδεοκρατίας και του κολλεκτιβισμού. Ολοένα και οξύτερα, λοιπόν, πληθαίνουν οι κριτικές φωνές που στηλιτεύουν τον εκφυλισμό της θανής «των μεγάλων αφηγήσεων» σε ακοινώνητη διαδοχή αρραγών και ασύμπτωτων μονολόγων, χωρίς να παύουν να

υπογραμμίζουν και την ανάγκη αναζήτησης νέων, πιο ανθρώπινων μορφών καθολικότητας. «Στο θολό τοπίο της ύστερης νεωτερικότητας», γράφει ο Δημήτρης Μόσχος, «τα μεγάλα δίκτυα και οι πρωτοβουλίες αδυνατούν ή και αρνούνται να ακολουθήσουν ή και να δημιουργήσουν μια μεγάλη αφήγηση πολιτική ή φιλοσοφική ή μεταφυσική που να ακυρώνει την ιδεολογική ηγεμονία της αγοράς ως μόνης υπαρκτής δυνατότητας του κοινωνιού».<sup>31</sup> Συνεπεία τούτου, ορθώνεται ενώπιον του δυτικού κόσμου μια νέα φεουδαρχοποίηση, οικονομικοτεχνική στη θέση της εδαφικής προκατόχου της, που συντρίβει τις υποσχέσεις για την επίτευξη μιας ευρείας χειραφέτησης στο εσωτερικό των φιλελεύθερων δημοκρατιών: «Θα έλεγε κανείς [διερωτάται ο Μόσχος]: και τι πειράζει αν αντικατασταθούν τα κράτη από μεγάλες επιχειρήσεις, των οποίων ο τζίρος είναι ήδη όσο το ΑΕΠ μεσαίων χωρών; Γιατί πρέπει να υπερασπισθεί κανείς τα μπερλιαριστικά μεγαθήρια της εποχής της αποικιοκρατίας ή των παγκοσμίων πολέμων; Ο κρατισμός του Μεσοπολέμου και ο κρατικός καπιταλισμός της δικτατορίας του προλεταριάτου ήταν καλύτερες λύσεις; Στο δίλημμα αυτό νομίζω ότι κανείς πρέπει να πάρει το μέρος των κρατιών (όχι χωρίς όρους, βέβαια, όπως θα δούμε), για δυο λόγους: πρώτον, οι εταιρείες είναι πυραμιδοειδείς και ολιγαρχικές στη δομή τους, χωρίς κανένα δημοκρατικό έλεγχο και νομιμοποίηση (έστω και προσχηματική) όπως σ' ένα ιδεώδες νεωτερικό κράτος δικαίου. Η νομιμοποιητική βάση μιας εταιρείας είναι η μεγιστοποίηση του κέρδους των μετόχων της, στο οποίο υποτάσσεται το κέρδος των εργαζομένων σ' αυτήν. Πρόκειται για μια δομική ανισότητα. Αντίθετα, σε μια οργανωμένη κοινότητα (αρχαία πόλη-κράτος, έθνος-κράτος κ.λπ.) το επιδιωκόμενο είναι η ευημερία και το καλό όλων των πολιτών (ακόμα και ως προπαγανδιστικός λόγος)».<sup>32</sup> «Η δημοκρατία της εργασίας, θεμελιωμένη στην ιδιότητα του πολίτη και την ενεργό συμμετοχή στην παραγωγή, αποτελεί μια ανάμνηση του 20ού αιώνα, η οποία έχει πλέον αντικατασταθεί από τη φιλελεύθερη δημοκρατία και τη δημοκρατία της αγοράς, δηλαδή από ιδιωτικές εξουσίες, πολλές φορές σκοτεινές και παράνομες, ικανές να εκμεταλλευτούν τις αντιφάσεις του καπιταλισμού αναπαράγοντας σήμερα σε παγκόσμια κλίμακα τις συνθήκες εργασίας που είχαν δοκιμαστεί στο παρελθόν».<sup>33</sup>

Στο σημείο αυτό, όμως, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι στη ρωσική,<sup>34</sup> ειδικά, εκδοχή του (όπως και στην πρώιμη μορφή που είχε επεξεργα-

στεί ενάμιση αιώνα νωρίτερα ο Τζον Στιούαρτ Μιλλ), ο φιλελευθερισμός δεν στερείται συλλογικότητας: όπως σαφέστατα εξηγεί ο Κουάμε Άντονι Άππια, «ο εαυτός του οποίου οι επιλογές εξυμνούνται από τον φιλελευθερισμό δεν είναι κάτι προ-κοινωνικό—μια αυθεντική εσωτερική ουσία ανεξάρτητη από τον ανθρώπινο κόσμο στον οποίο έχουμε μεγαλώσει— αλλά προϊόν της αλληλεπίδρασής μας με τους άλλους, από τα πρώτα χρόνια της ζωής μας. [...] Συμπερασματικά, η ατομικότητα προϋποθέτει την κοινωνικότητα, και όχι απλώς έναν φειδωλό σεβασμό για την ατομικότητα των άλλων. Ο ελεύθερος εαυτός είναι ανθρώπινος, και εμείς είμαστε, όπως επέμενε ο Αριστοτέλης πριν από πάρα πολύ καιρό, όντα της πόλεως, κοινωνικά όντα. [...] Η προοπτική αυτή της κοινωνικότητας κατείχε πρωτεύουσα θέση στο ηθικό [ethical] όραμα του Μιλλ. Θεωρούσε ότι “το κοινωνικό αίσθημα της ανθρωπότητας” είναι “ένα ισχυρό φυσικό αίσθημα” το οποίο παρέχει τη βάση για την ηθικότητα [morality]: “Η κοινωνικότητα [γράφει ο Μιλλ στο κλασικό του έργο Utilitarianism]<sup>35</sup> είναι ταυτόχρονα τόσο φυσική, τόσο αναγκαία και τόσο οικεία στον άνθρωπο ώστε, με εξαίρεση σπάνιες περιστάσεις ή προσπάθειες εκούσιας αποστασιοποίησης, ουδείς μπορεί να αντιληφθεί τον εαυτό του ως κάτι άλλο παρά ως μέλος ενός σώματος[...]”.<sup>36</sup> Επομένως, ο κλασικός τουλάχιστον φιλελευθερισμός δεν είναι καθόλου άμοιρος συλλογικότητας (καίτοι ορισμένα μεταγενέστερα παρακλάδια του προήγαν όντως την ατομοκρατία), με τη μόνη διαφορά ότι για τους φιλελεύθερους η αφετηριακή προτεραιότητα πρέπει να ανήκει στο αυτόνομο υποκείμενο και όχι στην κοινότητα, αν το ζητούμενο είναι η αποφυγή της απορρόφησης του υποκειμένου από την οικογένεια, το έθνος, την κάστα και την εκάστοτε πλειοψηφία. Ο κίνδυνος μια τέτοιας απορρόφησης δεν είναι καθόλου αμελητέος, αν μάλιστα συμπεριληφθεί στην ακαταμάχητη σαγήνη του ομοιόμορφου συνανήκειν και η δύναμη της ολοκληρωτικής ιδεολογίας στις ποικίλες εκφάνσεις της, ιδίως όταν μια πίστη υπόσχεται να εξηγήσει και να διορθώσει τον κόσμο άπαξ διά παντός. Όπως προκύπτει από τα ιστορικά τεκμήρια, δεν φαίνεται να υπάρχει εσχατολογία με ανθρώπινο πρόσωπο— κάθε σωτηριολογική πρόταση θεωρείται εξ ορισμού πρόξενος και φορέας βίας, αποτελεί δυνάμει μήτρα του ολοκληρωτισμού— σύμφωνα, άλλωστε, με την εύστοχη επισήμανση του Δημήτρη Ραντόπουλου, «όπου ανθρώπινο σφαγείο,



Ο Αριστοτέλης Παπανικολάου (σε πρώτο πλάνο, δεξιά) στη διάρκεια εκδήλωσης του Πανεπιστημίου Fordham της Νέας Υόρκης. Αριστερά, ο George Demacopoulos, μαζί με τον καθηγητή Παπανικολάου συνιδρυτής του Κέντρου Ορθόδοξων Χριστιανικών Σπουδών.

εκεί και μια απόλυτη ιδέα, μια σωτηριολογία, ένας εντεγκρισμός».<sup>37</sup> Δεν υπάρχει, λοιπόν, ουσιαστική απόσταση ανάμεσα στη θρησκευτική, την κομματική ή και τη μηδενιστική ακόμη πώρωση: η ολοκληρωτική ιδεολογία συσκοτίζει μυαλά και μάτια με τη φονταμενταλιστική επιβολή ενός *ύστατου, κλειστού ιερού κειμένου*, έστω κι αν το περιεχόμενο του τελευταίου δεν αφορά απαραίτητα το επέκεινα, αλλά και την προφητεία μιας εξ ολοκλήρου εγκόσμιας, *πολιτικής* αποκατάστασης των πάντων. Εξ ου και «[...] μπορεί να είναι κανείς καλόγερος σε δυο δόγματα και να μπεινοβγαίνει από τη θρησκευτική εσχατολογία στην πολιτική τελεολογία και τανάπαλιν. Όταν είσαι κοσμοδιορθωτής, με προφήτη μάλιστα οδηγό, μπορείς να κάνεις ό,τι θέλεις, εσύ καθορίζεις τι είναι σωστό, δίκαιο, ανθρώπινο, επιτρεπτό, ορίζεις την ηθική, ακόμα και τη λογική».<sup>38</sup> Κοντολογίς, οι «κοσμοδιορθωτές», παρά τις εναρκτήριες διακηρύξεις τους και την ανατρεπτική τους ζέση, είναι κατά κανόνα συντηρητικοί, παροπλισμένοι απέναντι στον αναστοχασμό και την αέναη αλλαγή, όπως διορατικά υπογραμμίζει ο Δημοσθένης Κούρτοβικ: «Όταν θέλουν να αλλάξουν τον κόσμο, θέλουν να τον αλλάξουν για πάντα».<sup>39</sup>

Η από-ιεροποίηση του δημόσι-

ου λόγου, η μετατροπή του από αδιαμφισβήτητη Φωνή Κυρίου ή Κόμματος σε συζητήσιμη (διάβαζε: ελέγξιμη) πρόταση, δεν προάγει την ατομοκρατία και τον ευδαιμονισμό ούτε ενισχύει διαλυτικές ή μηδενιστικές κοινωνικές τάσεις, όπως κουτοπόνηρα και ιδιοτελώς φθέγγεται από τους αντι-φιλελεύθερους κοινοτιστές (διότι υπάρχουν, όπως είδαμε και οι φιλελεύθεροι αντίστοιχοι), τους θιασώτες και νοσταλγούς της θρησκευτικής αυθεντίας σε ρόλο νομοθέτη και της κομματικής ή εθνικόφρονος ιστοριογραφίας. Παρά τις όποιες εύλογες αιτιάσεις του, ο κοινοτισμός στη σκληρή κολλεκτιβιστική εκδοχή του θα αντιλαμβάνεται πάντα ως ύβρι την ατομικότητα. Γι' αυτό και θα συμφωνήσουμε με τον Παύλο Σούρλα, ότι «αν η καθαρά κοινοτιστική σκοπιά ωθηθεί στα άκρα ή συνδυαστεί με έναν ιστορικό τύπου σχετικισμό, δεν μπορεί καν να συλληφθεί το ενδεχόμενο μιας κοινωνίας ριζικά άδικης».<sup>40</sup> Η μεγάλη λογοτεχνία, άλλωστε, είναι πάντοτε αντι-εξουσιαστική:<sup>41</sup> μολονότι δεν αρνείται τις συλλογικές αξίες, τοποθετείται πάντα υπέρ της αυταξίας του ατόμου και των ελευθεριών του, στη λογική του μυθιστορήματος του Χάινριχ Μπελ, *Ομαδικό πορτραίτο με μια κυρία*, ότι το άτομο (και η αντίστασή του στην τυφλή, καταναγκα-

στική και βίαιη ροή των πραγμάτων) είναι πάντα το πραγματικό μέτρο και ο μοχλός της ιστορίας.<sup>42</sup> Αυτό το ήθος υπερασπίζεται ο Βασίλι Γκρόσμαν στο μυθιστόρημα του, *Ζωή και Πεπρωμένο*, όπου γράφει τα εξής:

Ο υπέρτατος σκοπός των ανθρώπινων κοινωνιών είναι η δικαίωση του δικαιώματος στη διαφορά: να ξεχωρίζει, να σκέφτεται, να αισθάνεται και να πράττει καθένας με τον δικό του τρόπο. Οι άνθρωποι σχηματίζουν ομάδες με σκοπό να κερδίσουν ή να υπερασπίσουν αυτό το δικαίωμα. Στο σημείο αυτό προβάλλει ένα κρίσιμο ζήτημα. Έχουν οι ομάδες, που σχηματίζονται στο όνομα μιας φυλής ή ενός Θεού, ενός κόμματος ή ενός κράτους, το δικαίωμα να γίνονται αυτοσκοπός; Όχι! Η μόνη πραγματική και αιώνια αλήθεια της πάλης της ζωής βρίσκεται στο υποκείμενο, στις ασήμαντες ιδιομορφίες του και στο δικαίωμά του να τις έχει.

## II. Η θεολογική συμβολή του Αριστοτέλη Παπανικολάου στην υποστήριξη της φιλελεύθερης δημοκρατίας

Το κρίσιμο, επομένως, ερώτημα για



την ορθόδοξη χριστιανική διανοήση, εν όψει των ανωτέρω, αφορά το εάν οι βασικές προκειμένες της πίστης που θεραπεύουν σέβονται ή όχι αυτή την επώδυνα αποκτηθείσα ευαισθησία για την προστασία του ανθρώπου ως ελεύθερου πολίτη και της ετερότητάς του από τη βία της ιδεολογικής και θρησκευτικής ολότητας. Η άποψή μας είναι ότι το υπό κρίση βιβλίο του Παπανικολάου αντεπεξέρχεται επιτυχώς στη γόνιμη πρόκληση της νεωτερικότητας, απαντώντας καταφατικά στο ως άνω ερώτημα.

Ο συγγραφέας, ελληνοαμερικανός καθηγητής θεολογίας στην έδρα Ορθόδοξης Θεολογίας και Πολιτισμού «Αρχιεπίσκοπος Δημήτριος» του Πανεπιστημίου Fordham της Νέας Υόρκης, είναι διπλά προικισμένος ώστε να κατέχει σε βάθος τόσο τις ιδιαιτερότητες της πλουραλιστικής (και εκπληκτικά αντιφατικής) πολυπολιτισμικής αμερικανικής δημοκρατίας όσο και τον τρόπο με τον οποίο παραδοσιακά πολιτεύεται η ορθοδοξία, όχι μόνο στα παλαιά εδάφη που μονοπωλεί το ιερό ως «εθνική» Εκκλησία αλλά και στις νέες χώρες της διασποράς. Πιστό μέλος της Εκκλησίας αλλά και ανυποχώρητος επικριτής των αστοχιών της, ο Παπανικολάου δεν της χαρίζεται και δεν κάνει εκπτώσεις σε θέματα όπως η προάσπιση της πλουραλιστικής φιλελεύθερης δημοκρατίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Γνωρίζει καλά ότι, εδώ και κάμποσα χρόνια, η ορθοδοξία στη Δύση ασκεί τεράστια έλξη σε ετεροδόξους ακραίων συντηρητικών αν όχι φονταμενταλιστικών πεποιθήσεων, οι οποίοι προσηλυτίζονται στην ανατολική Εκκλησία όχι ένεκα υγιών θεολογικά κριτηρίων αλλά αναζητώντας ένα ύστατο καταφύγιο ενάντια σε κάθε αναπόφευκτη κοινωνική εξέλιξη και καινοτομία· εν τέλει, ενάντια στην ίδια τη νεωτερικότητα και τα επιτεύγματά της, με πρώτιστο εξ αυτών τη διάκριση ανάμεσα σε ιδιωτική και δημόσια σφαίρα. Γι' αυτό και ο συγγραφέας επιμένει ότι

η πρόκληση για τις Ορθόδοξες Εκκλησίες είναι να μπορούν να διακρίνουν τα όριά τους στη δημόσια σφαίρα και να αντιστέκονται στον πειρασμό προσφυγής στην ιστορία, προκειμένου να ενισχύουν την προνομιακή θέση της ηθικής της ορθόδοξης παράδοσης στο πλαίσιο της δημόσιας σφαίρας. Η διάκρι-

ση αυτή αποτελεί, πράγματι, μέρος του ασκητικού αγώνα όλων των χριστιανών [...] Όπως έχω ήδη υποστηρίξει, το ασκητικό δεν αποκόπτεται από το πολιτικό, αλλά αντίθετα το πολιτικό αποτελεί τον τόπο [εφαρμογής πρακτικών] [...] που περιλαμβάνουν και το να επιτρέπεται στους άλλους η ελευθερία έκφρασης εναλλακτικών πεποιθήσεων, ακόμη και της ίδιας της απόρριψης του Θεού. Επίσης περιλαμβάνονται πρακτικές που αφορούν την φροντίδα σε όσους δεν διαθέτουν προνόμια, ιδιαίτερα σε εκείνους που χρειάζονται τροφή, υγειονομική περίθαλψη, στέγη και ευκαιρίες εργασίας. Με τις πρακτικές αυτές, ο χριστιανός παλεύει να πραγματώσει το θείο ολοένα και περισσότερο στην ζωή του. Οι πρακτικές ωστόσο αυτές δεν αφορούν απλώς την φροντίδα του άλλου, αλλά και την προσπάθεια για τη διαμόρφωση των απαραίτητων δομών της πολιτικής κοινότητας, όπου αυτού του είδους η φροντίδα συνιστά μέρος του οικοδομήματος του κοινού αγαθού.<sup>43</sup>

Λαμβάνοντας υπ' όψη την κεντρικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο συγκαρινό μας κοινωνικοπολιτικό συγκείμενο, αλλά και την πρόοδο που έχει συντελεστεί στην προάσπιση και την κατοχύρωσή τους, το βιβλίο αποπειράται να απαντήσει σε δυο «καυτά» για την εποχή μας συναφή ερωτήματα, που προκαλούν την παραδοσιακή ατάρκεια και εσωστρέφεια του ιδρυματικού χριστιανισμού:

α. είναι ο λόγος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εγγενώς αθεϊστικός; Και

β. Μπορεί ο χριστιανικός λόγος που υποστηρίζει έναν ορισμένο σκοπό για τον άνθρωπο, να συμφιλιωθεί με έναν λόγο περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων που συχνά είναι περιφρονητικός, αν όχι αδιάφορος, απέναντι στη θεολογική ανθρωπολογία;<sup>44</sup>

Τα ερωτήματα προϋποθέτουν τη βασική ένταση των θρησκευτικών κύκλων για την περί δικαιωμάτων ρητορική, που συνοψίζεται στο ότι η τελευταία ενθαρρύνει, αν δεν οδηγεί κιάλας, σε μια μορφή ακραίας ατομοκρατίας, με διαλυτικές συνέπειες για την κοινωνική συνοχή και ακόμη πιο ολέθριες επιπτώσεις στο πεδίο

της χριστιανικής σωτηριολογίας, με την έννοια ότι ο δικαιωματικός λόγος προάγει μιαν εγωιστική εγωλαγεία εντελώς ξένη προς το χριστιανικό πνεύμα εγκράτειας και αυτοπροσφοράς στον συνάνθρωπο. Ο συγγραφέας αντιπαρέρχεται τις ευκολίες με τις οποίες προγενέστερες γενιές θεολόγων (με χαρακτηριστικό εκπρόσωπο τον Χρήστο Γιανναρά) έσπευσαν να δαιμονοποιήσουν τη νεωτερικότητα και τα ανθρώπινα δικαιώματα, χαρακτηρίζοντάς τα ξένα προς το χριστιανικό ήθος ή και υποδεέστερα αυτού, και αποδέχεται αυστηρά την αδιαπραγμάτευτη αυταξία τους. Εξ ίσου αναγνωρίζει την επίτευξη πραγματικής κοινωνικής προόδου εδώ και κάποιες δεκαετίες, σε πείσμα των λόγων κυνικών μηδενιστών (όπως οι παρ' ημών Παναγιώτης Κονδύλης, Αιμίλιος Μεταξόπουλος και ο προκάτοχός τους Ζορζ Σορέλ), συνυπογράφοντας τη συγκρατημένα αισιόδοξη πεποίθηση του συμπατριώτη του Ρίτσαρντ Γουόλιν, συγγραφέα του εξαιρετικού βιβλίου *Η γοητεία του ανορθολογισμού*, ότι «οι σημαντικές πολιτικές επιτυχίες που έχουν καταγράψει τις τελευταίες τρεις δεκαετίες διάφορες κοινωνικές ομάδες που ήταν πρότινος στο περιθώριο (οι γυναίκες, οι ομοφυλόφιλοι, οι εθνικές μειονότητες) [...] καταδεικνύουν ότι οι δημοκρατικές αρχές και οι θεσμοί εξακολουθούν να παρέχουν τη δυνατότητα προώθησης προοδευτικών πολιτικών αλλαγών».<sup>45</sup>

Επιχειρηματολογώντας προς αυτή την κατεύθυνση, ο Παπανικολάου επικαλείται τα τεκμήρια που προσκομίζουν τρεις άλλοι εξέχοντες θεολόγοι, οι Μπράιαν Τίρνεν (Brian Tierney), Τζον ΜακΓκούκιν (John McGuckin) και Νικόλας Γουόλτερστορφ (Nicholas Wolterstorff), προκειμένου να καταδείξει τη στενή, την εγγενή μάλλον συνάφεια της γλώσσας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με τη χριστιανική παράδοση στο πλαίσιο του φυσικού δικαίου και όχι μόνο, συνδέοντάς τα με τη θεολογική κατανόηση του ανθρώπου ως μοναδικού και ανεπανάληπτου *πρόσωπου*.<sup>46</sup> Διαμαρτύρεται, μάλιστα, για την απόδοση της γλώσσας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην εκκοσμικευμένη, θύραθεν σκέψη από ένιους αδαείς χριστιανούς, επισημαίνοντας ότι «αντί να ερευνηθούν βαθύτερα στην χριστιανική ιστορία, προκειμένου να ανακαλύψουν τις απαρχές της γλώσσας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, οι χριστιανοί αυτοί [απορρίπτουν] την έννοια των δικαιωμάτων, επειδή αυτή εμπεριέχεται μέσα σε ένα μη θεολογικό ή

ένα κακής ποιότητας θεολογικό περιτύλιγμα».<sup>47</sup> Από χριστιανικής σκοπιάς, όμως, προσθέτει ο συγγραφέας, «ένας άνθρωπος είναι πρόσωπο [ίσης αξίας και αξιοπρέπειας με οποιονδήποτε άλλον άνθρωπο και μοναδικός σε σχέση προς τους άλλους, ακριβώς ως εικόνα του ζώντος Θεού] και επομένως καθίσταται απερίσταλτα μοναδικός [...] αποκτά ανυπολόγιστη αξία με βάση το γεγονός ότι αγαπιέται από τον Θεό. Αυτή η αιώνια σχέση με τον Θεό συγκροτεί επίσης το πρόσωπο ως *εκοστικό*, με την έννοια ότι το πρόσωπο είναι ελεύθερο από κάθε αναγωγή του ανθρώπου στις κατηγορίες της ουσίας. Με άλλα λόγια, η *έκσταση* συνιστά την ελευθερία από την ομοιογένεια της ουσιοκρατίας», με αποτέλεσμα «η απερίσταλτη μοναδικότητα ή αξία [εκάστου ανθρώπου να μην] μπορεί να υποβιβαστεί σε καμία φυσική ικανότητα ή ακόμα να περιοριστεί σε κάποιον κοινό ορισμό του ανθρώπου, όχι μόνο επειδή τέτοιου είδους ταυτοποιήσεις και ορισμοί είναι αναπόφευκτα αυθαίρετοι, αλλά επειδή ουσιοποιούν τον άνθρωπο και τον καθιστούν μη μοναδικό».<sup>48</sup> Με βάση τα ανωτέρω, ο Παπανικολάου προτάσσει τη δημοκρατία «ως εκείνη τη μορφή διακυβέρνησης, η οποία είναι περισσότερο ικανή να διατηρήσει και να υποστηρίξει τα ανθρώπινα δικαιώματα, έστω κι αν αυτή η μορφή διακυβέρνησης μπορεί να αφήσει το περιθώριο για πρακτικές που θα επέτρεπαν εκφράσεις, προφορικές ή άλλες, που βρίσκονται σε αντίθεση προς την ορθόδοξη διδασκαλία, όπως λ.χ. την ενθάρρυνση της πιθανότητας απόρριψης του Θεού και την αποδοχή του αθεϊσμού».<sup>49</sup> Για να διατρανώσει την προσήλωσή του στο δημοκρατικό πολίτευμα, ο Παπανικολάου παραθέτει την πολύτιμη σχετική παρέμβαση του μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννου Ζηζιούλα, σύμφωνα με την οποία «η εκκλησία δεν είναι νοητό να επιδιώκει την επιβολή των αρχών και πεποιθήσεών της χρησιμοποιώντας τα μέσα καταναγκασμού που διαθέτει η πολιτεία ή απαιτώντας από την πολιτεία τη χρησιμοποίηση τέτοιων μέσων προς τον σκοπό αυτό».<sup>50</sup> Με γνώμονα ακριβώς τη γραμμή σκέψης του Ζηζιούλα, ο ελληνοαμερικανός θεολόγος ψέγει αυστηρά τη Ρωσική Εκκλησία για την πορνική της διαπλοκή με τον Καίσαρα ως ριζικά ανακόλουθη με το πνεύμα ελευθερίας του Ευαγγελίου, που επιτρέπει σε όποιον άνθρωπο θέλει να απορρίψει τον Θεό.

Στη συνέχεια, έχοντας ήδη προσφέρει στον αναγνώστη ένα κατατοπιστικό χρονικό της ορθόδοξης πολιτικής θεολογίας ανά τους αιώνες, ο Παπανικολάου προβαίνει σε εκτενή κριτική παρουσίαση των αντιφιλελεύθερων θέσεων δύο συντηρητικών δυτικών θεολόγων, των Stanley Hauerwas και John Milbank, την οποία συμπληρώνει με την ανάλυση μιας «τρίτης» θεολογικής τάσης (όχι άγνωστης στο ελληνικό θεολογικό τοπίο), η οποία εστιάζει στο διαφαινόμενο πρόβλημα της μετα-δημοκρατίας: ήγουν, της υπερκέρρασης της δημοκρατίας από τους κανόνες και τις προτεραιότητες της ανεξέλεγκτης, παγκοσμιοποιημένης αγοράς, μιας εξέλιξης που θεωρείται από πολλούς συνώνυμη της «αχρήστευσης της πολιτικής». Ο «θεολογικός αντιφιλελευθερισμός» των Hauerwas και Milbank απασχολεί εκτενώς τον Παπανικολάου, ενδεικτικός καθώς είναι της αμηχανίας ή μάλλον του βραχυκυκλώματος ενίων χριστιανών λογίων ενώπιον της ρευστότητας και της ραγδαίας εκκοσμικεύσης εν γένει των (μετα)νεωτερικών κοινωνιών. Στην αρνητική στάση αμφοτέρων των ανωτέρω θεολόγων έναντι της φιλελεύθερης δημοκρατίας (που ρίχνει νερό στο μύλο της φονταμενταλιστικής αμερικανικής «χριστιανικής Δεξιάς»), ο Παπανικολάου διακρίνει το αδιέξοδο ενός άγονου πειρασμού, πολύ χαρακτηριστικού του τρόπου με τον οποίο λειτουργούν οι φθίνουσες σέκτες που αρνούνται να αναμετρηθούν με την πραγματικότητα: εννοεί την αμυντική τάση εσωστρεφούς αναδίπλωσης σε μια πούρα και αμόλυνη ζώνη «χριστιανικών αξιών», αποκομμένη από την τύρβη του «ηδονοθηρικού» τρόπου ζωής που υποτίθεται ότι υποθάλλει ο σχετικιστικός πλουραλισμός της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Το πρόβλημα με τον φιλελεύθερο πλουραλισμό, σύμφωνα με τους Hauerwas, Milbank και όσους συντάσσονται με το αντιδραστικό κίνημα της Ριζοσπαστικής Ορθοδοξίας (Radical Orthodoxy), είναι η αγρήστευση της έννοιας του κοινού αγαθού, που συμπαρασύρει στη διάλυση κάθε έννοια συλλογικότητας και επιβάλλει συμβιβασμούς ακόμη και στους χριστιανούς σε επίπεδο ηθικής και δεοντολογίας. Ο Milbank, μάλιστα, σε μια έξαρση καλοπροαίρετης αλλά επικίνδυνα αφελούς εμπιστοσύνης στην ελεήμονα ανεκτικότητα και δικαιοκρισία των χριστιανών, φτάνει μέχρι του σημείου να αμφισβητήσει τη νομιμότητα της εκκοσμικευμένης

δημοκρατίας,<sup>51</sup> αντιπροτείνοντας στη θέση της μια «χριστιανική ή θεωμένη δημοκρατία»,<sup>52</sup> με το σκεπτικό ότι στην Εκκλησία, σε ιδεατό τουλάχιστον επίπεδο, οι άνθρωποι αντιμετωπίζονται με απερίσταλτη και απροϋπόθετη αξιοπρέπεια, λόγω της μεγιστοποίησης της αγάπης που εντέλλεται η θεανθρώπινη κοινωνία και όχι, όπως συμβαίνει στις πολιτικές κοινότητες, μέσω της δημιουργίας δομών στις οποίες ο σεβασμός της αξιοπρέπειας επιβάλλεται μέσω του φόβου της τιμωρίας.

Η άποψη αυτή ακούγεται κατ' αρχάς αληθοφανής και βρίσκει πράγματι έρεισμα στη χριστιανική πνευματικότητα, η οποία ορθότατα αποστρέφεται την έξωθεν, θεσμικά βεβιασμένη «αγάπη». Ταυτόχρονα, βέβαια (και στο σημείο αυτό, ο Παπανικολάου απαντά με αριστοτεχνικό τρόπο στις επικίνδυνες αφέλειες του Milbank, τις οποίες τηρουμένων των αναλογιών υποστηρίζει εδώ και χρόνια ο Χρήστος Γιανναράς και οι νεορθόδοξοι επίγονοί του), οφείλει κανείς να αντιλογηθεί στο αντιφιλελεύθερο και αντινεωτερικό μαράζι ορισμένων θεολόγων όπως ο ανωτέρω, ότι σε πείσμα των ιδεαλιστικών του εξιδανικεύσεων, το χρονικό της δημόσιας παρουσίας και δράσης της ηγεσίας και του πληρώματος του ιδρυματικού χριστιανισμού, μέχρι τη στιγμή που γράφονται τούτες εδώ οι γραμμές, γέμει μισαλλοδοξίας, εθνικιστικών εξάρσεων, αιματηρής καταδίωξης αντιφρονούντων και περιθωριακών και μη ανεκτικότητας. Στην πράξη, οι χριστιανοί κατέδειξαν ότι δεν αγαπούν απροϋπόθετα, αλλά μόνο όσους συμμορφώνονται με τις υποδείξεις της Εκκλησίας, της παράδοσης, των ιερών κανόνων και της Γραφής. Οι ασυμμόρφωτοι εκδιώκονται, ενίοτε ανηλεώς, «αγαπητικά» όμως πάντα, για το «καλό τους», δηλαδή, από εκείνους που «ξέρουν καλύτερα» από τους ίδιους τους ενδιαφερομένους. Ο γράφων αυτές τις αράδες δεν υποστηρίζει έναν σχετικιστικό χριστιανισμό ούτε και εξιδανικεύει τη νεωτερικότητα ως κάποιο ιδανικό και ανυπέβλητο «τέλος της Ιστορίας» (ενάντια στον κίνδυνο αυτό μας προειδοποιεί ο Παντελής Καλαϊτζίδης<sup>53</sup> στο προλογικό του σημείωμα που κοσμεί τον τόμο). Γνωρίζει όμως καλά ότι στη δημόσια σφαίρα, που σταδιακά δόμησε η νεωτερική, φιλελεύθερη δημοκρατία, δεν χρειάζεται να «αγαπά» κανείς τον άλλον για να του εξασφαλίσει ισονομία, ισηγορία, προστασία της ελευθερίας του λόγου, της σωματικής ακε-

ραιότητας και του αυτοπροσδιορισμού του. Όλα αυτά τα εγγύατα κατά το ανθρωπίνως δυνατόν και παρά τις φυσικές του ατέλειες πάντα το κοσμικό κράτος, το οποίο κακώς, κάκιστα, ταυτίζουν πολλοί θρησκευόμενοι με τον αθεϊσμό, δεδομένου ότι δεν είναι ο αθεϊσμός το ζητούμενο σε ένα σύγχρονο κράτος δικαίου αλλά η ανεξθρησκεία και η ουδετεροθρησκεία – αυτές και μόνο διαθέτουν πολιτικό αντίκρισμα, γι' αυτό, άλλωστε, ο Τζον Ρωλς, πατέρας του σύγχρονου πολιτικού φιλελευθερισμού, κατέταξε ακόμη και τον αθεϊσμό στα μεταφυσικού τύπου δόγματα από τα οποία πρέπει το κράτος να παίρνει εξ ίσου αποστάσεις.

Όσον αφορά τη θρυλούμενη και πολυθρήνητη έννοια του κοινού αγαθού, η οποία πηγαιίνει πολύ πίσω (ακριβέστερα, στην υποχώρηση της αριστοτελικής τελολογίας κατά τον ύστερο Μεσαίωνα)<sup>54</sup> και για την οποία τόσο πολύ κόπτονται κοινοτιστές και παραδοσιολάγνοι θεολόγοι, θα πρέπει να επισημανθεί ότι οι πολύτιμες κοινωνικοπολιτικές ελευθερίες που απολαμβάνουμε οι πολίτες των δυτικών δημοκρατιών μοιραία προϋποθέτουν την αποδόμηση κάθε μονιστικής σύλληψης του Αγαθού που θα διεκδικούσε σήμερα (όπως παλιότερα) την υπεριοριστική του επιβολή επί του συνόλου των πολιτών, δημιουργώντας έτσι αποκλεισμούς στους αντιφρονούντες και θεοκρατικά προσκόμματα στην αυτοπραγμάτωση του βίου. Επείγει, όμως, και είναι καίριας σημασίας να διευκρινιστεί ότι η νεωτερική αυτή αποδόμηση του ενός, αποκλειστικού αγαθού δεν προωθείται από τη δημοκρατική πολιτεία στο επίπεδο της συνείδησης, όπου ο καθένας δύναται να λατρεύει απρόσκοπτα όποιο ιερό θέλει (αν θέλει), αλλά στη σφαίρα του δημόσιου χώρου και της νομοθεσίας, ακριβώς για να διασφαλίσει πέραν της ελευθερίας έκφρασης και τη συνειδησιακή ελευθερία. Για την ακρίβεια, μάλιστα, η σταδιακή υποχώρηση των θεοκρατικά δομημένων εκδοχών του αγαθού (θρησκευτικών και εκκοσμικευμένων) όχι μόνο δεν συνεπάγεται καμία απώλεια της έννοιας της συλλογικότητας, αλλά απεργάζεται το αντίθετο ακριβώς: μια νέα αίσθηση συλλογικού ζην και πράττειν, που αγάλλεται στην προοπτική της ισότιμης μεταχείρισης των πολιτών, ανεξαρτήτως πεποιθήσεων, τρόπου ζωής, θρησκευματος, χρώματος, φυλής και φύλου, χωρίς αποκλεισμούς και προνομιούχες πλειοψηφίες που

επιμένουν να ορίζουν τις ζωές των άλλων. Ο κοινωνικός φιλελευθερισμός ουδόλως απειλεί τη συλλογικότητα στη σωστή, συμπεριληπτική της κατανόηση, αφ' ης στιγμής οι πολίτες εκπαιδεύονται να θεωρούν άξιο υπεράσπισης αγαθό την ανοικτή, ελεύθερη κοινωνία, που επιτρέπει στα μέλη της να συνυπάρχουν «αδιαρέτως» αλλά και «ασυγκύτως», σύμφωνα με την επιτυχημένη και πάντα επίκαιρη εκκλησιολογική πρόταση του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννου Ζηζιούλα. Το γράφει τόσο ωραία ο Παπανικολάου και αξίζει να παραθέσουμε αυτούσιο τον λόγο του:

Κατ' αρχάς, ο σύγχρονος φιλελευθερισμός [...] ανάγκασε την χριστιανική σκέψη να είναι περισσότερο συνεπής προς τις βασικές της αρχές. Για παράδειγμα, δεν έχει κανένα νόημα να μιλά κανείς για [...] την δημιουργία του ανθρώπου κατ' εικόνα του Θεού και την ίδια στιγμή να προωθεί, με οποιονδήποτε τρόπο, την υποταγή των γυναικών στους άνδρες, όπως έκανε ο χριστιανισμός για αιώνες. Δεύτερον, μια μεταφυσική της μετοχής [στη ζωή του Θεού, όπως η τελευταία προγενέται στην Εκκλησία] δεν επιτρέπει κανενός είδους αποκλεισμό μέσα στην κτιστή τάξη, ακόμη και στο επίπεδο της σκέψης.<sup>55</sup>

### Επίλογος

Οι πιο επικίνδυνες μορφές αναλφαβητισμού είναι, ομολογουμένως, ο πολιτικός και ο επιστημονικός, σήμερα μάλιστα περισσότερο παρά ποτέ άλλοτε. Η περιπλοκότητα του σημερινού κόσμου απαιτεί πολίτες με οξύμενο αισθητήριο, διαυγή πολιτικά κριτήρια, μακριά από ιδεοληψίες του παρελθόντος και με συνεχή εγρήγορση, η δε επιστήμη, πέρα από την τεχνολογία, μας προσφέρει κάτι πολυτιμότερο: το ήθος της αυτοδιόρθωσης, του θάρρους να εγκαταλείψουμε τους διαψευσμένους προϋποθέσεις και την ετοιμότητα να δούμε απροκατάληπτα τον κόσμο, ως όντως είναι και όχι όπως μας έμαθαν ότι είναι.

Το υπό συζήτηση βιβλίο κάνει την εμφάνισή του σε μια εποχή κατά την οποία ο λαϊκισμός κάνει θραύση. Οι καρποί του πολιτικού λαϊκισμού είναι ήδη επώδυνα ορατοί στο διεθνές προσκήνιο· οι του θρησκευτικού αντίστοιχοι είναι μικρότερης εμβέλειας, όχι όμως και λιγότερο επικίνδυνοι. Ο ευσεβισμός και τα



νοσηρά εκκλησιαστικά περιβάλλοντα αποκόπτον τον άνθρωπο από την πραγματικότητα, με αποτέλεσμα να δημιουργούνται υποκείμενα με ελλειμματική γνώση και εμπειρία της κοινωνικής περιπλοκότητας, που καθίστανται έτσι α-πολιτικά, δηλαδή ανίκανα να εμβαθύνουν στο πεδίο του κοινωνικού και ευεπίφορα στις λαϊκιστικές κορώνες των επιτήδειων πολιτικών και ενίων ρασοφόρων που «πουλάνε αβέρτα θρησκεία και ευσέβεια». Η μελέτη του Αριστοτέλη Παπανικολάου ήρθε στην κατάλληλη στιγμή για να ταραξεί εκ νέου τα λιμνάζοντα ύδατα του χώρου του, να αντιδιαστέλει την υγιή και υπεύθυνη πίστη από τα φονταμενταλιστικά της κακέκτυπα (φανερά και συγκαλυμμένα) και να προτείνει δρόμους λελογισμένης διασταύρωσης της δημοκρατίας με τον χριστιανισμό. Ως εκ τούτου, αξίζει την προσοχή όλων μας, είτε πιστεύουμε στον Χριστό είτε όχι. ■

1. Βλ. κυρίως Pantelis Kalaitzidis, *Orthodoxy and Political Theology*, στη σειρά Doxa & praxis: Exploring Orthodox Theology. World Council of Churches/Conseil Oecumenique des Eglises, 2012. Επίσης, το ελληνικό του βιβλίο, *Ορθοδοξία και Νεωτερικότητα. Προλεγόμενα*, Αθήνα, Ίνδικτος, 2007.

2. Ιωάννης Σ. Πέτρον, *Πολυπολιτισμικότητα και Θεολογική Ελευθερία*, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Παρατηρητής, σ. 149.

3. Όπ.π., σσ. 114-115.

4. Στη σύγχρονη εκδοχή του, ο τριμερής χωρισμός των εξουσιών αποδίδεται, ως γνωστόν, στον Μοντεσκιέ, όπως διατυπώθηκε στην πραγματεία του *Το Πνεύμα των Νόμων*, του 1748.

5. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Πολιτική Επιστήμη: Οι περιπέτειες μιας ιδέας*, Αθήνα, Εκδόσεις Πόλις, 2013, σ. 24.

6. Βλ. Χρήστος Γιανναράς, *Η Απανθρωπία του Δικαιώματος*, Αθήνα, Εκδόσεις Δόμος, 1998, σ. 70. «Γι' αυτό και πρώτιστος στόχος της πολιτικής», επισημαίνει ο Γιανναράς, «ήταν να “αληθεύει” ο βίος: να αποτελεί η πόλη-πολιτεία δυναμική μίμηση του κοσμικού προτύπου, της συμπαντικής λογικής αρμονίας και τάξης, που είναι ο τρόπος της “όντως υπάρξεως”, τρόπος της άχρονης πληρότητας του είναι» (οπ.π.). Εν προκειμένω, ο Γιανναράς παραπέμπει στο Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* X7, 1177b 33 («...ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν») και στους πλατωνικούς Νόμους Δ, 715 b 2-4 («Πολίτης ανήρ τον κοινόν της πόλεως κόσμον σώζων και κτώμενος»).

7. Οι περισσότερες μορφές κατασκευασιοκρατίας, όπως διευκρινίζει ο Στέλιος Βιρβιδάκης, συνδέονται μάλλον με τον αντιρεαλισμό ή με τον ιρεαλισμό και εν πάση περιπτώσει είναι πολύ απομακρυσμένες από τον *οντολογικό ρεαλισμό*, επιμένοντας μάλλον στην ιδέα της *κατασκευής* των ηθικών αληθειών. (Σ. Βιρβιδάκης, *Η νομή της ηθικής πραγματικότητας*, ελληνική μετάφραση από το γαλλικό πρωτότυπο: Τερέζα Μπούκη, Αθήνα, Leader Books, 2009, σ. 233). Ο Βιρβιδάκης τάσσεται υπέρ ενός μετριοπαθούς ηθικού ρεαλισμού, «που κρατάει τις αποστάσεις του από τις πλατωνικές και τις αυστηρά φυσιοκρατικές εκδοχές του ρεαλισμού, αλλά και από τις νεοχουμινικές ή υποκειμενοκρατικές εκδοχές του αντιρεαλισμού, οι οποίες δείχνουν συχνά να κυριαρχούν» και δέχεται ότι οι ηθικές αξίες «είναι υπό μίαν έννοια πραγματικές και ανεξάρτητες από εμάς, αλλά ταυτόχρονα επινοούνται και παράγονται από εμάς» (όπ.π., σ. 17).

8. Θαυμάσια αναλύει το ζήτημα αυτό ο Στέλιος Βιρβιδάκης στο «Α' Επίμετρο» που συνοδεύει την αξιολογητική μονογραφία της Γκόλκην Μαγκίνη, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί: Η ηθική του διαλόγου στον Γιούργκεν Χάμπερμας και η πρόκληση του Νεοαριστοτελισμού*, Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη, 2005, σσ. 343-374.

9. Αρσένιος Μέσκος, *Σοκ και δέος: Ο Θεός στη μετά Χριστόν εποχή*, Αθήνα, Εκδόσεις Αρμός, 2009, σ. 121.

10. Παύλος Κ. Σούρλας, *Δημοκρατία και Αυτονομία: Δοκίμια πολιτικής φιλοσοφίας*, Αθήνα, Εκδόσεις Πόλις, 2017, σσ. 245 κ.ε.

11. Περί της εναντίωσης του Γιανναρά στον πλουραλισμό, τον οποίον εγκαλεί για τον αντικοινωνικό του χαρακτήρα, βλ. *Η απανθρωπία του δικαιώματος*, σ. 194 κ.ε. Στην παρούσα εργασία μας εκφράζουμε την πλήρη αντίθεσή μας στην αρνητική αποτίμηση του πλουραλισμού που υποστηρίζει ο Γιανναράς. Παρατηρώ μετά λύτης μου ότι οι επίγονοι του Γιανναρά δεν κράτησαν τουλάχιστον ένα χλυσόστο του αρχικού προοδευτισμού και ριζοσπαστισμού του, αλλά αναπαράγουν απροβλημάτιστα τα κλισέ παραισθησιογόνα για να υποστηρίξουν τις πλέον αποπνικτικά συντηρητικές θέσεις, σε πείσμα των αρχικών του προθέσεων – έτσι δυστυχώς συμβαίνει με τους επιπόλαιους επιγόνους, οι οποίοι παταγαλίζουν το κέλυφος αντί για το βαθύτερο πνεύμα ενός στοχαστή.

12. Σε αντίθεση με τις πολιτικές ανησυχίες των κατασκευασιοκρατών και τη συστηματική εκ μέρους τους προσπάθεια της αυτονομίας από αυθαίρετες μεταφυσικές επιρροές, ο μηδενισμός του Κονδύλη δεν διέθετε χειραφετητικές βλέψεις, παρά αρκούσαν σε μια κυνική μάλλον, αν όχι χαϊρέκακη,

επισημάνση της ματαιοπονίας των ποικίλων προσαθειών νοηματοδότησης του κόσμου. Όπως ο ίδιος ρητά δηλώνει στην Εισαγωγή του κλασικού έργου του *Ισχύς και Απόφαση*, «[μ]ε το γεγονός, ότι οι αξιολογήσεις και οι νοηματοδοσίες, οι ηθικές δεοντολογίες και οι καθηκοντολογίες αποτελούν σε έσοχατη ανάλυση ζητήματα γούστου, μπορεί να συμφιλιωθεί μονάχα όποιος παραμένει ως παρατηρητής στο περιθώριο [...] τέτοιες παρατηρήσεις και σκέψεις μπορούν να χαρίσουν απολαύσεις μονάχα σε λεπτογεύστες και επαίοντες του περιθωρίου. Και εν πάση περιπτώσει δεν αποτελούν πειθαναγκαστικά επιχειρήματα εναντίον της αυτοκτονίας από πλήξη» (*Ισχύς και Απόφαση: Η Διαμόρφωση των Κοσμοεικότων και το Πρόβλημα των Αξιών*, Αθήνα, Στιγμή, 2001, σσ. 229-232). Για τον Καστοριάδη, από την άλλη πλευρά, η φιλοσοφία αντιστέκεται εξ ίσου στον «πλατωνισμό» και το «μονοθεϊσμό», προκειμένου να στηρίξει την υπόθεση της αυτονομίας, ατομικής και συλλογικής, όπου με τον όρο αυτονομία σημαίνεται ότι «η πολιτική κοινότητα δίνει η ίδια στον εαυτό της τους νόμους της και τους δίνει ξέροντας ότι τους δίνει, αποκλείοντας δηλαδή κάθε ιδέα εξωκοινωνικής πηγής των νόμων και των θεσμών, είτε αυτή η πηγή θεωρηθεί φυσική είτε απλώς παραδοσιακή, είτε υπερβατική, θεία. Η τελευταία περίπτωση παρουσιάζεται με τους Εβραίους της Παλαιάς Διαθήκης: τους νόμους που δίνει ο Ιεχωβά στον Μωυσή» (Κορνήλιος Καστοριάδης, *Οι Ομιλίες στην Ελλάδα*, Δεύτερη έκδοση αναθεωρημένη, Αθήνα, Ύψιλον/βιβλία, 2000, σ. 129). Ακριβώς ως πνευματική στάση αμφισβήτησης και ρήξης με την ενιαία σκέψη και τις παραδεδομένες σημασίες, η φιλοσοφία θεωρείτο από τον Καστοριάδη συνώνυμη της χειραφέτησης, μια διαρκής πάλη ενάντια στον ολοκληρωτισμό, ταυτόσημη της πολιτικής, αν ως πολιτική θεωρήσουμε «τη διαγνωσμένη δραστηριότητα, που έχει σαν αντικείμενο τη θέσπιση μιας αυτόνομης κοινωνίας [...] η οποία όχι μόνο ξέρει ρητά ότι η ίδια δημιούργησε τους θεσμούς της, αλλά έχει θεσμίσει τον εαυτό της κατά τέτοιον τρόπο ώστε να ελευθερώσει το ριζικό της φαντασιακό, και να είναι ικανή να αλλοιώσει τους θεσμούς της, με μια δραστηριότητα συλλογική αυτοανακλαστική ή αυτοστοχαστική, και διαβουλεντική» (Καστοριάδης, οπ.π. σ. 98).

13. Π. Κονδύλης, *Μελαγχολία και Πολεμική: Δοκίμια και Μελετήματα*, Αθήνα, Θεμέλιο, 2002, σ. 154.

14. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα: Επίτά Σεμινάρια στην Ebes*, μετ. Ζωή Καστοριάδη, Αθήνα, Εκδόσεις Πόλις. Συνηχώντας την πάγια αντι-πλατωνική θέση του Καστοριάδη, ο Pascal Vernay γράφει μεταξύ άλλων στον πρόλογο του βιβλίου: «Η ενιαία οντολογία και η

ταύτιση του όντος με το αγαθό, που εμφανίζονται στο έργο του [Πλάτωνα] ριζικά ξένες προς το ελληνικό φαντασιακό, θα αποκτήσουν κεντρική θέση στη σύγχρονη σκέψη και πρακτική. Μισώντας βαθύτατα τον δημοκρατικό κόσμο και τις διακλαδώσεις του [...] [ο Πλάτων] κατασκευάζει μια εικόνα του παραχαράσσοντας την ιστορία [...] Ακόμα και τώρα οι συζητήσεις για την “ελληνική πολιτική σκέψη” αναφέρονται στον Πλάτωνα, παρά το γεγονός ότι το έργο του αποτελεί την ολοσχερή άρνησή της. Ο Πλάτων πετυχαίνει ένα τεράστιο ιστορικό εγχείρημα, μετατρέποντας την *de facto* καταστροφή της δημοκρατίας σε *de jure* έκπτωση» (σ. 30).

15. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Δεύτερη έκδοση αναθεωρημένη, Αθήνα, Ύψιλον/βιβλία, 2000, σ. 45.

16. Charles Larmore - Alain Renaut, *Περί Ηθικής, Λόγος και Αντίλογος: Ιδεαλισμός ή Ρεαλισμός*, μετ. Μιχάλης Πάγκαλος, επιμ. Γιάννης Παπαδημητρίου, Αθήνα, Πόλις, 2006, σ. 39.

17. Όπ.π.

18. Όπως επισημαίνει βέβαια ο Βιρβιδάκης, ο επικαιροποιημένος πλατωνισμός των ηθικών ρεαλιστών είναι ομολογουμένως ήπιος και μετριοπαθής ή «πραγματιστικός» και «φυσικοποιημένος», κατά το φιλοσοφικότερον («Α' Επίμετρο», σ. 370).

19. Charles Larmore - Alain Renaut, *Περί Ηθικής, Λόγος και Αντίλογος: Ιδεαλισμός ή Ρεαλισμός*, μετ. Μιχάλης Πάγκαλος, επιμ. Γιάννης Παπαδημητρίου, Αθήνα, Πόλις, 2006, σ. 29.

20. Όπ.π., σσ. 19-20.

21. Όπ.π.

22. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), συγκεκριμένα στην κριτική που ασκεί στον Ωφελιμισμό, ιδίως από τη σ. 29 κ.ε.

23. Η εν λόγω πορεία σύγκλισης είναι σήμερα ακόμη περισσότερο εμφανής (για πολλούς και αναγκαία) από το 2003 που επισημαίνεται ως εν εξελίξει διαδικασία από τον Γρηγόρη Μολύβα στην εισαγωγή της ελληνικής μετάφρασης του έργου του Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* στα ελληνικά, *Ο Φιλελευθερισμός και τα Όρια της Δικαιοσύνης*, μετ. Κατερίνα Γεωργοπούλου, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2003, σ. 47.

24. Larmore - Renaut, *Περί Ηθικής*, σ. 22. Εξαιρετικές αναλυτικές εισαγωγές στην ανωτέρω διαμάχη αλλά και στην εν γένει εξέλιξη της πολιτικής θεωρίας των τελευταίων δεκαετιών αποτελούν η μελέτη του Γρηγόρη Μολύβα, *Δικαιώματα και Θεωρίες Δικαιοσύνης: Rawls, Dworkin, Nozick, Sen*, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2004 και η εισαγωγή του στο Will Kymlicka, *Η Πολιτική Φιλο-*



σοφία της Εποχής μας (*Contemporary Political Philosophy: an Introduction*), σε δική του μετάφραση, από τις Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2005, σσ. 9-65.

25. Larmore - Renault, *Περί Ηθικής*, σ. 64.

26. Βλ. το δοκίμιο του Σαντέλ, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", αρχικά δημοσιευμένο στο *Political Theory*, 12 (1984) σσ. 81-96 και αναδημοσιευμένο στο βιβλίο του, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), σσ. 156-173. Βλ. επίσης το πιο πρόσφατο έργο του Σαντέλ, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2012).

27. Βλ. τα εισαγωγικά σημειώματα των βιβλίων του Ζίεκ, *The Fragile Absolute – or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* (London & New York: Verso, 2001) και *On Belief* (London & New York: Routledge, 2001).

28. Michael Ignatieff, "The Price of Everything," *New Republic* June 7, 2012.

29. Βλ. Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, αγγλική μετάφραση: Kathleen Blamey (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), σ. 254, όπου ο Ρικέρ αμφισβητεί τη θρυλούμενη ουδετερότητα από μεταφυσικές και τελολογικές προσμίξεις του πολιτικού φιλελευθερισμού του Τζον Ρωλς, θεωρώντας την τόσο ανέφικτη όσο και απευκαταία. Βλ. επίσης Ricoeur, "Ethics and Human Capability: A Response," στο *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, John Wall, William Schweiker, and W. David Hall, eds. (New York & London: Routledge, 2002), σσ. 279-290. Ακόμη, J. Budziszewski, *The Line Through the Heart: Natural Law as Fact, Theory, and Sign of Contradiction* (Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute, 2009), pp. xi-xii: «Η μελέτη της πολιτικής δεν είναι παρά μελέτη της ηθικής...»· John Finnis *Natural Law and Natural Rights* (Clarendon Law Series: Oxford University Press, 2011), σ. 3.

30. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1985). επίσης, MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality?* (London: Duckworth, 1988) και *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (London: Duckworth, 1999). Στους αντίποδες των θέσεων του Άλαστοντ ΜακΙντάιρ, θα μπορούσαμε να αντιπαραβάλουμε, αντί πολλών άλλων σχετικών έργων, την πρώιμη αντι-εσχατολογική φιλοσοφική κατάθεση του Ζαν-Λυκ Νανού, που αντιμάχεται τις νοσταλγικές αναπολήσεις «χαμένων», εξιδανικευμένων προγενέστερων κοινοτήτων, αρχής γενομένης με τον Ησίοδο και

κατόπιν με τη φιλοσοφική εμμονή τύπου Ρουσσώ και των μετέπειτα ρομαντικών, που αξιολογούν εμμονικά τις ανθρώπινες κοινότητες υπό το πρίσμα της καθοδικής, παρακματικής πορείας αντί της εξέλιξης· κόντρα στο παρελθοντολόγιο και εσχατολογικά έμφορτο αυτό κοινοτιστικό ρεύμα, ο Νανού θέλει την κοινότητα απογυμνωμένη από οιονδήποτε εγγενή σκοπό και ουσία – η εξιδανικευμένη «αρχική» κοινότητα, όπως νοσταλγικά τη φαντάστηκαν πολλοί, είναι γι' αυτόν ένας μύθος). Βλ. J-L. Nancy, *La communauté désœuvrée* (1986), αγγλική μετάφραση: *The Inoperative Community* (Minneapolis & Oxford: University of Minnesota Press, 1991), ιδίως σσ. 9-10 κ.ε. Η μελέτη αυτή του Νανού επιδεικνύει βαθιές επιρροές από το *La Communauté inavouable* (*The Unavouable Community*) του Μωρίς Μπλανσώ, έργο που δημοσιεύτηκε το 1983. Αξιοσημείωτο είναι ότι ο Νανού εντοπίζει, και δη καταδικαστικά, την καταγωγή της φιλοσοφικής νοσταλγίας της «χαμένης κοινότητας» (νοσταλγία την οποία αιτιάται ως ολέθρια γιατί αντιμάχεται την κοινωνική εξέλιξη και το άνοιγμα στο μέλλον) όχι τόσο στον Ρουσσώ και τους ποικίλους νεότερους ουτοπιστές θεωρητικούς της κοινότητας (Σλέγκελ, Μαρξ κ.ά.) όσο στις θεμελιώδεις προκειμένες της χριστιανικής κοσμοθεωρίας (σ. 10), συνεπώς έτσι με τον εικονοκλαστικό αθεϊσμό του συνόλου έργου του. «Η *κοινωνία*», επιμένει ο Νανού, «δεν χτίστηκε πάνω στα ερείπια μιας *κοινότητας*» (όπ.π., σ. 11).

31. Δημήτρης Μόσχος, «Η Κυριαρχία της Αγοράς στον Δημόσιο Χώρο και η Ευθύνη της Θεολογίας», *Σύναξη*, τ. 130, Απρίλιος-Ιούνιος 2014, σσ. 70-71.

32. Μόσχος, σ. 71.

33. Carlo Galli, *Η Αμηχανία της Δημοκρατίας*, ελληνική μετάφραση: Περικλής Δημητρολόπουλος, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2016, σ. 76.

34. John Rawls, *Το Δίκαιο των Λαών και η Ιδέα της Δημόσιας Λογικής*, Αναθεωρημένη, μετάφραση: Άννα Παπασταύρου, επίμ.: Κωνστ. Αρβαντιόπουλος, Αθήνα, Εκδόσεις Ποιότητα, 2002, «Το Πρώτο Μέρος της Ιδεώδους Θεωρίας; 5. Δημοκρατική Ειρήνη και η Σταθερότητά της», σσ. 94-95.

35. John Stuart Mill, *Ωφελιμισμός*, μετάφραση: Φιλίμων Παιονίδης, Αθήνα, Πόλις, 2002, σ. 120.

36. Kwame Anthony Appiah, *Η Ηθική της Ταυτότητας*, μετάφραση: Δημήτρης Μιχαήλ, Αθήνα, Πόλις, 2016, σσ. 43-44.

37. Η επισήμανση ανήκει στον συγγραφέα Δημήτρη Ραυτόπουλο και διευκρινίστηκε αρχικά στο πλαίσιο μιας εγκωμιαστικής λογοτεχνικής ανάλυ-

σης του μυθιστορήματος του Θανάση Βαλτινού *Ορθοκωστά*, η οποία πυροδότησε μια ενδιαφέρουσα αντιπαράθεση ανάμεσα στον Ραυτόπουλο και τον Άγγελο Ελεφάντη, γύρω από το ίδιο μυθιστόρημα και την εμφυλιακή προβληματική του. Βλ. τον συλλογικό τόμο, *Για τον Βαλτινό: Κριτικά Κείμενα*, με εισαγωγή και ανθολόγηση κειμένων του Θεοδόση Πυλαρινού, Εκδόσεις Αιγαίον, Λευκωσία, 2003, σ. 226.

38. Όπ.π. Αναπόφευκτα ο νους μας πηγαίνει στο *Κιβώτιο* του Άρη Αλέξανδρου, το λογοτεχνικό αρχέτυπο κάθε ιδεολογικού «αδειανού πουκάμισου» που αξιώνει ανθρωποθυσίες στο βωμό αυτονομισμένων ιδεωδών, και του οποίου η φρίκη ιστορείται με αφοπλιστική βραχυλογία από τον Θανάση Βαλτινό, στα αλληλοσυμπληρούμενα μυθιστορήματά του *Η Κάθοδος των Εννιά* και *Ορθοκωστά*, δυο από τα συγκλονιστικότερα, κατά τη γνώμη μας, έργα της νεοελληνικής συγγραφικής παραγωγής.

39. Δημοσθένης Κούρτοβικ, *Στις Καθυστέρησεις του Ημυχρόνου*, Αθήνα, Καστανιώτης, 1999, σ. 35.

40. Σούρλας, *Δημοκρατία και Αυτονομία*, σ. 329.

41. Προς αποφυγή λοιπόν του κινδύνου της ιδεοκρατικής αγκύλωσης (που αποβαίνει πάντοτε σε βάρος του ανθρώπου) προτείνεται ολόενα και περισσότερο η λογοτεχνική πραγμάτευση των κεφαλαιωδών όψεων του βίου, ως αντιπρόταση στον αφηρημένο θεωρητικό στοχασμό και τα ενοειδή, ολιστικού δηλαδή χαρακτήρα, φιλοσοφικά συστήματα. Γιατί, οι κοσμοθεωρίες παραθεωρούν ότι το πραγματικό δράμα της ζωής παίζεται πάντοτε στα «ψιλά», στις λεπτομέρειες ακριβώς του ανθρώπινου βίου κι όχι στη στρογγυλεμένη περιληψή του. Στους αντίποδες της αξιωματικής λογικής των κοσμοθεωριών, το λογοτεχνικό έργο, εκτός του ότι φωτίζει αθέατες πτυχές των ανθρωπίνων υποθέσεων, φέρει μέσα του την αμφισημία και τον πλουραλισμό, συνεπεία τούτου και την αυτοϋπονόμευσή του μέχρι τινός, δεκτικό καθώς είναι πολλαπλών αναγνώσεων κι ερμηνειών. Βλ. Richard Rorty, «Αποδόμηση», στον τόμο *Ιστορία της Θεωρίας της Λογοτεχνίας/8: Από τον Φορμαλισμό στον Μεταδομισμό*, επιμ.: Raman Selden, Θεσσαλονίκη, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2004, σ. 277. Όπως προσφυώς επισημαίνει και ο Δημοσθένης Κούρτοβικ (σε αγαστή σύγκλιση με τη ρορτιανή τοποθέτηση), «τη μυθιστορηματική συνείδηση την κινητοποιεί η ενοκλητική, βαθιά πολυπλοκότητα της ανθρώπινης ζωής, όχι ένα ορθολογικό (ή ανορθολογικό) ενοποιητικό μοντέλο που θα ξεπερνούσε τις αντιφάσεις της. Ο Βίτολντ Γκομπρόβιτς το είπε απερίφραστα και κάπως

ωμά: "Η αντίφαση, που είναι ο θάνατος του φιλοσόφου, είναι η ζωή του μυθιστοριογράφου". Το μυθιστόρημα είναι άκρως ανθρωποκεντρικό και σχετικιστικό. Αυτή είναι η δύναμη, αυτό ίσως και η αδυναμία του ...» (Δημοσθένης Κούρτοβικ, *Η Νοσταλγία της Πραγματικότητας: Δοκίμια και Κριτικές 2002-2013*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, σσ. 113-114). Όχι σπάνια, το αίτημα να αποδεσμευτεί η λογοτεχνία από την εσχατολογική ερμηνευτική του «ενός και μοναδικού ορθού νοήματος με διαχρονική εμβέλεια», λαμβάνει ρητά τη μορφή ενός «αποθεολογισμού» της λογοτεχνίας: αφενός, με την ανακήρυξη του μυθιστορήματος ως δραστικού αντίδοτου στη σαγήνη της θρησκευτικής/μεταφυσικής υπερβατικότητας, όπως προτείνει η Martha Nussbaum («το ίδιο το λογοτεχνικό έργο αποκρημάσει την επιλογή της θείκης ζωής και επενδύει στην επιλογή της εξερευνησης των αξιών που προστιάζουν στην ανθρώπινη μορφή ζωής, στις κανονιστικές αρχές της πρακτικής ενφυσίας, της αγάπης και της αρετής, που μπορούμε να βρούμε και να πραγματώσουμε μέσα σε μια τέτοια ζωή»).

42. Βλ. το Επίμετρο του Jean-Jacques Pollet στην ελληνική έκδοση του μυθιστορήματος του Μπελ, μετάφραση: Μαργαρίτα Ζαχαριάδου, Αθήνα, Εκδόσεις Πόλις, 2015, σ. 511.

43. *Η πολιτική της θέωσης*, σσ. 207-208.

44. Όπ.π., σ. 188.

45. Richard Wolin, *Η Γοητεία του Ανορθολογισμού: Το Ειδύλλιο της Διάνοησης με τον Φασισμό. Από τον Νίτσε στον Μεταμοντερνισμό*, μετάφραση: Μαρία Φιλίππακοπούλου, Αθήνα, Πόλις, 2007, σσ. 15-17.

46. *Η πολιτική της θέωσης*, σσ. 188-189.

47. Όπ.π., σ. 189.

48. Όπ.π., σ. 192.

49. Όπ.π., σ. 205.

50. Όπ.π.

51. Όπ.π., σ. 222.

52. Βλ. John Milbank, *Being Reconciled* (London: Routledge, 2003), σ. 133 (σ. 223 στο βιβλίο του Παπανικολάου).

53. Παντελής Α. Καλαϊτζίδης, «Αντί Εισαγωγής: το έργο του Αριστοτέλη Παπανικολάου, Η πολιτική της θέωσης: Η ορθοδοξία συναντά τη δημοκρατία και η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για την πολιτική θεολογία στον ευρύτερο ορθόδοξο κόσμο», στον αυτό τόμο, σ. 32.

54. Για μια λεπτομερή ανάλυση του ζητήματος, βλ. Γκόλφω Μαγκίνη, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί*, σσ. 83-84.

55. Όπ.π., σ. 239.