

Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 44, Αρ. 1 (2018)



Ο Παναγιώτης Κονδύλης ως κριτικός του συντηρητισμού και του νεοσυντηρητισμού

Δημήτρης Καραλής (Dimitris Karalis), Αναστάσιος Πεχλιβανίδης (Anastasios Pechlivanidis)

doi: [10.12681/hpsa.15922](https://doi.org/10.12681/hpsa.15922)

Copyright © 2018, Δημήτρης Καραλής (Dimitris Karalis), Αναστάσιος Πεχλιβανίδης (Anastasios Pechlivanidis)



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Καραλής (Dimitris Karalis) Δ., & Πεχλιβανίδης (Anastasios Pechlivanidis) Α. (2018). Ο Παναγιώτης Κονδύλης ως κριτικός του συντηρητισμού και του νεοσυντηρητισμού. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 44(1), 76–98. <https://doi.org/10.12681/hpsa.15922>

Ο Παναγιώτης Κονδύλης ως κριτικός του συντηρητισμού και του νεοσυντηρητισμού

Δημήτρης Καραλής* και Αναστάσιος Πεχλιβανίδης**

Περίληψη

Στο παρόν άρθρο μελετούμε τις αποκλίσεις της κονδυλικής ανάλυσης της ιστορίας των ιδεών των νεότερων χρόνων από την αντίστοιχη σμιτιανής προέλευσης ανάλυση του Koselleck, όπως αυτή παρουσιάζεται στο έργο του *Critique and Crisis*. Ταυτόχρονα, επιχειρούμε να δείξουμε ότι η κονδυλική ανάλυση της ιστορίας των ιδεών των νεότερων χρόνων αποδομεί, παράλληλα με εκείνη του Koselleck, τις συντηρητικές και νεοσυντηρητικές αναγνώσεις του διαφωτισμού και του αντιδιαφωτισμού.

Λέξεις κλειδιά

Διαφωτισμός, συντηρητισμός, ουτοπία, νεοσυντηρητισμός, απολυταρχικό κράτος.

* Τμήμα Κοινωνιολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο.

** Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης, Εθνικών και Καποδιστριακών Πανεπιστημίων Αθηνών.

✉ dimkaral@yahoo.com / apechlivan@gmail.com

*Μετά το θάνατο του Θεού όλα επιτρέπονται -θρησκο-
λογούν ορισμένοι· όσο ζούσε ακόμα ο Θεός, τα είχε
επιτρέψει όλα από μόνος του - διαπιστώνουν άλλοι.*

Π. Κονδύλης, 1999: 495

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

«Κύριε Κονδύλη είστε αριστερός ή δεξιός»; Στο ευθύ αυτό ερώτημα του Σπύρου Τσακνιά ο Κονδύλης απάντησε ότι δεν είναι τίποτε από τα δύο και ότι η εγκατάλειψη της αριστερής ιδεολογίας, της οποίας ήταν θιασώτης στα νεανικά του χρόνια, δεν τον έστρεψε προς τη Δεξιά, αλλά τον οδήγησε στο να αποστασιοποιηθεί από κάθε είδους ιδεολογία (Κονδύλης, 1998: 81-85). Κάποιοι μελετητές όμως δεν βρίσκουν πειστική την απάντηση του Κονδύλη. Ορισμένοι Έλληνες μελετητές, επικαλούμενοι κυρίως το καθαρά φιλοσοφικό (και όχι το «ιστοριογραφικό») έργο του, ισχυρίζονται ότι ο Κονδύλης είναι κατ' ουσία συντηρητικός-αντιδιαφωτιστής φιλόσοφος.¹ Επίσης, Αμερικανοί μελετητές έχουν ισχυριστεί ότι ο Κονδύλης ανήκει στη Δεξιά, επικαλούμενοι όμως τις ιστορικές αναλύσεις κι όχι τη φιλοσοφική θεωρία του. Για παράδειγμα, ο Paul Gottfried υποστηρίζει ότι ο Κονδύλης, σε έργα του όπως η «Παρακμή του αστικού πολιτισμού» και η «Πλανητική Πολιτική», ασκεί κριτική στη σύγχρονη μαζικοδημοκρατική κοινωνία και στο φιλελεύθερο οικουμενισμό που τη νομιμοποιεί, από ελιτίστικη-συντηρητική σκοπιά (Gottfried, 1999: 32-35; Gottfried, 1997). Κανείς όμως δεν έχει εξετάσει την περίπτωση οι ιστορικές αναλύσεις του Κονδύλη να έχουν επηρεαστεί από τη σμιτιανής προέλευσης ανάλυση της ιστορίας που έκανε στο έργο του ο δάσκαλός του στην Χαϊδελβέργη Reinhart Koselleck, παρ' ότι ο Κονδύλης έχει αναφερθεί επιδοκιμαστικά στη θέση του ότι ο Διαφωτισμός προκάλεσε μια διαρκή κρίση.² Στο άρθρο αυτό, επιχειρούμε να καλύψουμε το κενό δείχνοντας ότι εάν κα-

¹ Για παράδειγμα, η Τσινορέμα ισχυρίζεται ότι ο Κονδύλης είναι, όπως ο Schmitt, ρομαντικός μοντερνιστής που υπονομεύει τις αξίες του Διαφωτισμού πολιτικοποιώντας υπαρξιστικές κατηγορίες όπως, παραδείγματος χάρη, την απόφαση (βλ. Τσινορέμα, 2001: 51-61 και, επίσης, Ψυχοπαίδης, 2005: 76-78). Βέβαια, άλλοι Έλληνες διανοητές έχουν αντιμετωπίσει με μεγαλύτερη συμπάθεια τη φιλοσοφική θεωρία του Κονδύλη (βλ., ενδεικτικά, Μεταξόπουλος, 2005; Κουτσουρέλης, 1999: 514-532). Ωστόσο, η υποδοχή του έργου του Κονδύλη στην Ελλάδα είναι μεγάλο ζήτημα που εκφεύγει των ορίων της παρούσας εργασίας. Εδώ μπορούμε απλώς να παραθέσουμε ως ιδιαίτερα σημαντικά: α) το άρθρο του Γιώργου Ευαγγελόπουλου με τίτλο «Μελαγχολία και πολιτική και η υποδοχή του Π. Κονδύλη» που ασχολείται, όπως δείχνει και ο τίτλος, με το προαναφερθέν ζήτημα (βλ. Ευαγγελόπουλος, 2004: 43-64), και β) το, μεταγενέστερο του άρθρου του Γ. Ευαγγελόπουλου, βιβλίο του Γιώργου Φαράκλα, με τίτλο «Νόημα και Κυριαρχία», όπου αφιερώνει 182 σελίδες (από 449 έως 631) σε μια διεξοδική ανάλυση του έργου του Κονδύλη. Εκεί, μεταξύ άλλων, ο Γ. Φαράκλας, ασκεί κριτική στον Κονδύλη με το επιχείρημα ότι ο τελευταίος αντιφάσκει, διότι δηλώνει ταυτόχρονα και ότι είναι δυνατή η συγκρότηση μιας μη πολεμικής, αξιολογικά ουδέτερης θεωρίας, και ότι καμιά θεωρία δεν μπορεί να μην είναι πολεμική εφόσον όλες τους προσπαθούν να παρουσιάσουν κάτι το υποκειμενικό ως αντικειμενικό (βλ. Φαράκλας, 2007: 605-612).

² Βέβαια, στην πραγματικότητα ο Κονδύλης ακόμα και στις δυο υποσημειώσεις του «Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού», όπου φαινομενικά συμπλέει με τον Koselleck, έμμεσα διαφοροποιείται από τον Γερμανό ιστορικό. Ειδικότερα: Πρώτον, ισχυρίζεται ότι ρόλο στην πρόκληση της κρίσης έπαιξε συγκεκριμένα η κανονιστική θεώρηση του Διαφωτισμού (Κονδύλης, 1987: 192-193). Αυτό είναι σημαντικό γιατί αφενός ο Koselleck δεν αναγνώριζε ότι υπάρχει μη κανονιστικός Διαφωτισμός (Koselleck, 1988: 10-11) και, αφετέρου, διότι, όπως θα δούμε παρακάτω, ο Κονδύλης δεν

νείς αντιπαραβάλλει τις απόψεις του Κονδύλη, σε έργα όπως ο «Συντηρητισμός» και ο «Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός», με τις θέσεις του Koselleck θα διαπιστώσει ότι ο Κονδύλης όχι μόνο δεν συμεριζεται τις θέσεις του δασκάλου του, αλλά δείχνει γιατί είναι προβληματικές, τόσο οι σμιτιανές, όσο και οι νεοσυντηρητικές αναλύσεις της ιστορίας των ιδεών των νεότερων χρόνων.³

2. ΟΙ ΘΕΣΕΙΣ ΤΟΥ KOSELLECK ΓΙΑ ΤΟΝ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟ

Αντιφιλελεύθερες και υπερεθνικιστικές ιδέες ήταν πολύ δημοφιλείς στη διάρκεια του μεσοπολέμου στα γερμανικά πανεπιστήμια· τόσο στους κύκλους των φοιτητών, όσο και των διδασκόντων (Evans, 2013: 214-216, 426-427). Μετά τον πόλεμο ωστόσο τα πράγματα άλλαξαν. Για παράδειγμα, στο ιστορικό πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης είχε επικρατήσει σε μεγάλο βαθμό ένας κοσμοπολίτικος-ευρωπαϊκός ουμανισμός, εμπνευσμένος κυρίως από το φιλοσοφικό έργο του Karl Jaspers. Παρ' όλα αυτά, όμως, το έργο του στιγματισμένου ως «αρχινομικού» (Kronjurist) του Γ' Ράιχ, Carl Schmitt, δεν έπαυσε να ασκεί επιρροή. Αντιθέτως, κάποιοι φοιτητές, όπως παραδείγματος χάρι ο μεταγενέστερα σημαντικός ιστορικός R. Koselleck, ένιωθαν ότι το έργο που μπορούσε να τους βοηθήσει να ανακαλύψουν το νόημα της ιστορίας ήταν το σμιτιανό· όχι ο φιλελευθερισμός που επικρατούσε εκείνη την εποχή στη Χαϊδελβέργη (Muller, 2010: 168-169). Τούτο συνέβη επειδή θεωρούσαν ότι ο Schmitt είχε έγκαιρα προειδοποιήσει με το έργο του για τους κινδύνους που μπορεί να επιφέρει η ηθικοποίηση της πολιτικής στην οποία, υποτίθεται, προέβαιναν ουμανιστές, φιλελεύθεροι διανοούμενοι, όπως ο Karl Jaspers και ο Alfred Weber (αδελφός του Max).⁴

Κατά τον Koselleck, ο Schmitt είχε σε τελική ανάλυση δίκαιο: οι φιλοσοφίες της ιστορίας που προκύπτουν από το Διαφωτισμό ηθικοποιούν την πολιτική με καταστροφικές συνέπειες. Στη διδακτορική διατριβή του έτσι, η οποία εκδόθηκε το 1959 με τον τίτλο «Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt»,⁵ διατύπωσε μια ερμηνεία του Διαφωτισμού έντονα εμπνευσμένη από τον Schmitt, η οποία διαφοροποιούνταν πλήρως από φιλελεύ-

αναγνωρίζει ότι υπάρχει μη κανονιστικός, μη ηθικιστικός συντηρητισμός. Δεύτερον, επισημαίνει ότι η κανονιστική θεώρηση του Διαφωτισμού προκάλεσε κρίση την εποχή του απολυταρχικού κράτους, ενώ ο Koselleck θεωρούσε ότι προκάλεσε «μόνιμη» κρίση καθ' όλη τη διάρκεια των Νέων Χρόνων. Θα επανέλθουμε στη συνέχεια στο εν λόγω θέμα.

³ Πράγματι, στην παρούσα εργασία δεν θα ασχοληθούμε με το ζήτημα εάν η θεωρία του Κονδύλη είναι συντηρητική θεωρία όντας συγγενής με αυτή του Schmitt. Το ζήτημα το οποίο θα μας απασχολήσει είναι το εάν, και κατά πόσο, η κονδυλική ανάλυση της ιστορίας των ιδεών συγγενεύει με την σμιτιανή ανάλυση του Koselleck.

⁴ Ως γνωστόν, στο έργο του η «Έννοια του Πολιτικού» ο Schmitt είχε, ανάμεσα στα άλλα, υποστηρίξει ότι οι φιλελεύθεροι είναι εξ αντικειμένου υποκριτές, διότι ενώ αυτοπαρουσιάζονται ως απολίτικοι που μιλάνε στο όνομά του ηθικού και του οικονομικού, στην πραγματικότητα επιχειρούν να επιβάλλουν συγκεκριμένες πολιτικές απόψεις καταπολεμώντας όσους δεν τις συμερίζονται. Για τον Schmitt ο φιλελευθερισμός, όντας συγκαλυμμένα πολιτικός, είναι μια υποκριτική, επιθετική και «ιεραποστολική» κοσμοθεωρία που ανάγει το πολιτικό στο ηθικό και στο οικονομικό, παραβλέποντας την ουσιαστική αυτονομία του. Γι' αυτό και κατά τη γνώμη του θα πρέπει να αρνηθούμε τη φιλελεύθερη υποκρισία και να αποδεχτούμε έντιμα το γεγονός ότι η διάκριση φίλου εχθρού συνιστά την ουσία του πολιτικού (βλ. Schmitt, 1988: 84-90; Herf, 1996: 144-145).

⁵ Το βιβλίο εκδόθηκε και στα αγγλικά το 1988.

θερες ερμηνείες στοχαστών, όπως παραδείγματος χάρη εκείνες του Cassirer και του Gay (Fillafer, 2007: 325-327). Τούτο, βέβαια, δεν σημαίνει ότι ο Koselleck απλώς αναπαρήγαγε τις απόψεις του Schmitt. Όπως ορθά επισημαίνει και ο Jan-Werner Müller, ο Koselleck διείσδυσε βαθύτερα από τον «μέντορά του» στην ηθική φιλοσοφία των διαφωτιστών. Από την άλλη, όμως, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι, σε μεγάλο βαθμό, το «Kritik und Krise» αποτελεί «μια άμεση επεξεργασία των θέσεων που προέβαλε ο Schmitt στον Λεβιάθαν του 1938» (Müller, 2010: 171).

Ο Koselleck, όπως και ο Schmitt, υποτιμά το γεγονός ότι κατά τον Hobbes ο «Λεβιάθαν», δηλαδή η κρατική κυριαρχία, θεσπίζεται χάρη στη σύναψη ενός «Συμβολαίου» από τα ελεύθερα και ίσα στη φυσική κατάσταση άτομα που, όντας εγωιστικά όντα, θέλουν να διασφαλίσουν την επιβίωσή τους. Υποτιμά δηλαδή τα ατομικιστικά, ωφελιμιστικά και συμβολαιοκρατικά στοιχεία της χομπσιανής θεωρίας και εστιάζει στα σημεία όπου ο Hobbes επιχειρεί να καταστήσει την κρατική κυριαρχία αδέσμευτη από τη βούληση των υπηκόων και, κατά συνέπεια, απεριόριστη. Ουσιαστικά, δηλαδή, αντιμετωπίζει τον Hobbes ως θεωρητικό του απολυταρχικού κράτους (Koselleck, 1988: 25-30).⁶

Για τον Koselleck, το απολυταρχικό κράτος ήταν ένα χομπσιανό κράτος το οποίο μπόρεσε να αποτρέψει νέους θρησκευτικούς εμφύλιους πολέμους με το να καταστήσει τα ηθικά ζητήματα ιδιωτικής-προσωπικής φύσης, που δεν αφορούν τη δημόσια σφαίρα. Οι διαφωτιστές όμως ένοιωθαν δυσφορία εξαιτίας των αυταρχικών πρακτικών που υιοθετούσε ο Απολυταρχισμός. Άρχισαν να ιδρύουν λέσχες, στοές και μυστικές εταιρείες (όπως π.χ. οι Illuminati), στις οποίες διατύπωναν φαινομενικά απολίτικους ηθικούς στοχασμούς, οι οποίοι όμως μακροπρόθεσμα υπονόμευαν την κρατική κυριαρχία. Ουσιαστικά, δηλαδή, οι διαφωτιστές εκμεταλλεύτηκαν τη δημιουργία από την Απολυταρχία μιας ελεύθερης -διαχωρισμένης από την πολιτική- ιδιωτικής σφαίρας για να υπονομεύσουν το κράτος στο όνομα των δικών τους ηθικών αξιών και απαιτήσεων (Koselleck, 1988: 86-92).

Όντως, σύμφωνα με τον Koselleck, οι διαφωτιστές κατέστησαν τους εαυτούς τους εκπροσώπους της αναδυόμενης τον 18ο αιώνα «αστικής κοινωνίας» («Bürgerliche Gesellschaft») και άσκησαν στο όνομά της κριτική στο απολυταρχικό κράτος, δίχως όμως να παραδεχτούν πως αυτή η κριτική τους έχει συγκεκριμένους πολιτικούς στόχους. Προτίμησαν αντιθέτως να μιλούν στο όνομα της ανθρωπότητας και της ηθικής, χωρίς ποτέ να εξετάσουν ή να εκθέσουν τα πραγματικά τους κίνητρα. Οι διαφωτιστές υπήρξαν στην ουσία υποκριτές που δεν παραδέχονταν ότι η κριτική τους στο απολυταρχικό κράτος ήταν μια πολιτική πράξη με στόχο να κυβερνήσουν στο όνομα της «φωτισμένης» ηθικής.

Βέβαια, ο Koselleck δεν αποκλείει την περίπτωση ορισμένοι διαφωτιστές να πίστευαν ειλικρινά ότι ασκούσαν μια απολίτικη κριτική στο απολυταρχικό κράτος, καθ' όσον δεν ενδιαφέρονταν να καταλάβουν την εξουσία στο όνομα του Λόγου, της ανθρωπότητας και της ηθικής. Θεωρεί όμως ότι στην πραγματικότητα απλώς εξαπατούσαν τους εαυτούς τους γιατί είχαν παρανοήσει τη φύση του πολιτικού. Επισημαίνει μάλιστα ότι αυτή η αυταπάτη αποδείχτηκε εξαιρετικά επικίνδυνη, επειδή εξαιτίας της οι διαφωτιστές δεν ασκούσαν ρεαλιστική, εποικοδομητική κριτική στις υφιστάμενες πολιτικές τάξεις, αλλά ζητούσαν την κατεδάφισή τους στο όνομα

⁶ Για τις διαφορές ανάμεσα στις «συντηρητικές» (οι σημαντικότερες εκ των οποίων είναι του Schmitt και του Koselleck) και τις «φιλελεύθερες» ερμηνείες του Hobbes βλ. Λαβράνου, 2006: 170-174.

«υψιπετών» ηθικών αξιών (Koselleck, 1988: 10-11, 63-70; Muller, 2010: 171-172; Fillafer, 2007: 327-329). Εν ολίγοις, ο Koselleck πιστεύει ότι οι διαφωτιστές ριζοσπαστικοποίησαν «ελαφρά την καρδιά» τις πολιτικές θέσεις τους, επειδή παρέβλεπαν την ουσιαστική αυτονομία του πολιτικού, με αποτέλεσμα να προκληθεί η κρίση του 1789 που τελικά εξελίχθηκε σε έναν αιματηρό ευρωπαϊκό εμφύλιο πόλεμο. Για το λόγο αυτό, άλλωστε, και σε αντίθεση με τους φιλελεύθερους στοχαστές, αποδίδει την επικράτηση των αυταρχικών καθεστώτων στην Ευρώπη του 20ου αιώνα στην υπερβολικά ισχυρή -και όχι αδύναμη- παρουσία του Διαφωτισμού. Οι ηθικές φιλοσοφίες της ιστορίας του Διαφωτισμού οδηγούσαν κατά τη γνώμη του στον τρόπο και στην εγκαθίδρυση ολοκληρωτικών καθεστώτων, όπου κυβερνούν ορισμένα παντοδύναμα άτομα στο όνομα μιας (υποτίθεται) ανώνυμης, συλλογικής διακυβέρνησης. Κι αυτό, διότι καθιστούσαν δυνατή την εφαρμογή ηθικοποιημένων πολιτικών προγραμμάτων με το να παρέχουν στα υποκείμενα τη διαβεβαίωση ότι μπορούν να σχεδιάσουν ένα πλήρως ηθικό μέλλον (Koselleck, 1988: 5-8, 184-186 ; Muller, 2010: 173).

Πράγματι, ο Koselleck παρουσιάζει το Διαφωτισμό ως διανοητική παράδοση η οποία, λόγω της ουμανιστικής-αντικρατικής κριτικής που ασκεί, έχει προκαλέσει «μόνιμη κρίση» στις σύγχρονες κοινωνίες. Η κρίση αυτή έχει μάλιστα οξυνθεί κατά καιρούς με αποτέλεσμα το ξέσπασμα ιδεολογικά φορτισμένων εμφυλίων πολέμων όπως, παραδείγματος χάρη, ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος. Φιλοτεχνεί έτσι όμως, κατά τη γνώμη μας, μια εικόνα του Διαφωτισμού και του ιστορικού ρόλου που διαδραμάτισε η οποία: α) συσκοτίζει το γεγονός ότι η «έλευση του Γ΄ Ράιχ» και, κατά συνέπεια, ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος, οφείλεται στο ότι η Γερμανία ακολούθησε ένα μοναδικό-αντιφιλελεύθερο δρόμο προς την νεωτερικότητα,⁷ και β) εν γένει παραβλέπει τον αποφασιστικό ρόλο που διαδραμάτισαν οι αντιδραστικές πολιτικές δυνάμεις στην πρόκληση κρίσεων όπως εκείνες το 1789, το 1914 και το 1939, και στη μετατροπή τους σε αιματηρούς εμφυλίους πολέμους. Ουσιαστικά, δηλαδή, ο Koselleck υποστηρίζει πως είναι οι Διαφωτιστές (και οι πολιτικά ριζοσπάστες εν γένει) που πάντοτε επιτίθενται πρώτοι -οι συντηρητικοί πάντα απλώς αμύνονται.⁸

⁷ Βέβαια, η αποδοχή της ύπαρξης μιας ιδιαίτερης πορείας της Γερμανίας δεν συνεπάγεται αποδοχή του σχήματος From Luther to Hitler. Επίσης, δεν συνεπάγεται ότι εκλαμβάνονται ως αβάσιμες αναλύσεις που εντάσσουν την εμφάνιση της συντηρητικής επανάστασης και του ναζιστικού κινήματος στο πλαίσιο μιας πανευρωπαϊκής δέσμης εξελίξεων. Σημαίνει όμως ότι αντιλαμβανόμαστε πως ο ναζισμός, «ενώ δεν ήταν διόλου η αναπόφευκτη κατάληξη της πορείας της γερμανικής ιστορίας, σίγουρα στήριξε την επιτυχία του σε πολιτικές και ιδεολογικές παραδόσεις και εξελίξεις η φύση των οποίων ήταν κυρίως γερμανική» (Richard Evans, 2013: xxviii). Κατά τη γνώμη μας, ο Marx ήταν ιδιαίτερα διορατικός όταν επισήμαινε το 1843 ότι: «Αν όμως η Γερμανία περιορίζεται στο να ακολουθεί, με την αφηρημένη δραστηριότητα της σκέψης της, την εξέλιξη των σύγχρονων λαών, [...] έχει από την άλλη μοιραστεί τα βάσανα της εξέλιξης τούτης, χωρίς να έχει μοιραστεί και τις χαρές της [...]. Στην αφηρημένη δράση από τη μία αντιστοιχεί η αφηρημένη κακουχία από την άλλη. Έτσι η Γερμανία θα βρεθεί κάποια μέρα στο επίπεδο της ευρωπαϊκής παρακμής χωρίς να έχει βρεθεί ποτέ στο επίπεδο της ευρωπαϊκής χειραφέτησης [...]. Αν εξετάσουμε κατά αρχάς τις γερμανικές κυβερνήσεις, θα βρούμε ότι οι περιστάσεις, η κατάσταση της Γερμανίας [...] τις έχουν ωθήσει στο να συνδυάζουν τα πολιτισμένα μειονεκτήματα των σύγχρονων Κρατών -των οποίων τα πλεονεκτήματα δεν έχουμε- με τα βαρβαρικά μειονεκτήματα του ancient regime -τα οποία απολαμβάνουμε στην πληρότητά τους». (Marx, [1843] 1978: 26).

⁸ Ο Koselleck δεν είναι βέβαια ούτε ο πρώτος ούτε ο τελευταίος ιστορικός που θα υποστηρίξει την παραπάνω θέση. Είναι άλλωστε ενδεικτικό ότι τη δεκαετία του '80 ο Ernst Nolte έφτασε στο σημείο να υποστηρίξει ότι ο εθνικοσοσιαλισμός ήταν μια αντίδραση στον σοβιετικό κομμουνισμό, ότι το Άουσβιτς ήταν μια αντιγραφή των Γκουλάγκ! (βλ. Traverso, 2013: 19-22).

3. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΚΟΝΔΥΛΗ ΣΤΟΝ ΣΥΝΤΗΡΗΤΙΣΜΟ. ΜΙΑ ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ Η ΟΠΟΙΑ ΑΠΟΔΟΜΕΙ ΤΗΝ ΣΜΙΤΙΑΝΗ ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΟΥ KOSELLECK

3.1.: Εισαγωγικά

Το 1984 το μέλλον φαινόταν να ανήκει στον συντηρητισμό. Η θέση του ρεπουμπλικάνου Richard Nixon ότι «είμαστε όλοι κευνσιανοί» είχε παύσει να ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα από τη δεύτερη πετρελαϊκή κρίση του '79 και μετά. Οι κυβερνήσεις της M. Thatcher στη Μεγάλη Βρετανία και του R. Reagan στις ΗΠΑ διακήρυσσαν emphaticά ότι είναι συντηρητικές, και οι οποίες θέλουν να εφαρμόσουν τις ιδέες στοχαστών, όπως ο F. Hayek και ο M. Friedman. Παρά ταύτα, όμως, ο Κονδύλης δήλωνε emphaticά στο βιβλίο του «Συντηρητισμός», που εκδόθηκε εκείνη τη χρονιά (1984), πως ο συντηρητισμός ήταν νεκρός και σε καμία περίπτωση δεν πρόκειται να επιστρέψει στο προσκήνιο της ιστορίας.

Σύμφωνα με τον Κονδύλη, ακόμα και μη συντηρητικοί μελετητές δεν αντιλαμβάνονται ότι ο συντηρητισμός έχει πεθάνει μαζί με τη φεουδαλική κοινωνία που τον δημιούργησε, διότι έχουν, εν μέρει τουλάχιστον, αποδεχτεί άκριτα την εικόνα που φιλοτέχνησαν γι' αυτόν οι συντηρητικοί στοχαστές του παρελθόντος. Κατά τη γνώμη του, δηλαδή, η ορθή ανάλυση του συντηρητισμού έχει εμποδιστεί διότι έχουν παρεισφρήσει στην επιστημονική συζήτηση για το συγκεκριμένο πολιτικό και ιδεολογικό ρεύμα σειρά μύθοι που φιλοτέχνησαν οι διανοούμενοί του (Κονδύλης, 2015: 5). Έτσι, παρ' ότι ο ίδιος δεν είναι στρατευμένος αντι-συντηρητικός διανοούμενος, ασκεί κριτική σε σειρά συντηρητικές θέσεις ώστε να πραγματοποιήσει μια ανάλυση που θα πληροί τα κριτήρια που θέτει η περιγραφική θεωρία της απόφασης. Η πρώτη δε συντηρητική θέση που αποδομεί είναι ότι οι συντηρητικοί απεχθάνονται κάθε είδους θεωρία και επικαλούνται αφηρημένες νοητικές κατασκευές μόνο όταν είναι αναγκασμένοι να αντισταθούν σε θεωρητικούς αντιπάλους.

3.2.: Ο πρώτος συντηρητικός μύθος

Ο Κονδύλης αμφισβητεί την άποψη ότι οι συντηρητικοί έδιναν έμφαση στο συγκεκριμένο, στα εμπειρικά δεδομένα, όντας δύσπιστοι έναντι οτιδήποτε αφηρημένου. Κατά τη γνώμη του, οι συντηρητικοί δεν ήταν κάποιοι που, ακολουθώντας τη φύση τους, ζουν με αυτοπεποίθηση μέσα την παράδοση και, κατά συνέπεια, ούτε σκέπτονταν ούτε σχεδίαζαν κάτι πέρα από αυτή. Επομένως, δεν δέχεται ότι οι συντηρητικοί ήταν κάποιοι ρεαλιστές που, τρομαγμένοι από τις αρνητικές συνέπειες που επιφέρει η προσπάθεια πραγμάτωσης αφηρημένων θεωρητικών αρχών, υπερασπίστηκαν την υφιστάμενη τάξη πραγμάτων. Αντιθέτως, πιστεύει ότι ήταν εξ αρχής φορείς θεωριών οι οποίες βασίζονταν στα μεσαιωνικά θεολογικά και πολιτικά συστήματα σκέψης, τα οποία δεν υστερούσαν έναντι των ανάλογων κατασκευών της νεωτερικότητας: ούτε σε διανοητική πολυπλοκότητα και λεπτότητα, ούτε ως προς τη αξίωση καθολικής ισχύος. Κι αυτό, διότι δεν δέχεται ότι μόνο στις νεωτερικές κοινωνίες συναντούμε ιδέες και ιδεολογίες που αποτελούν συστηματικές νοητικές κατασκευές που χρησιμοποιούνται ως όπλα από αντι-

μαχόμενες παρατάξεις. Αντιθέτως, πιστεύει ότι και στις προ-νεωτερικές κοινωνίες οι συγκρούσεις μεταξύ των ομάδων του κυρίαρχου στρώματος έβρισκαν μια ιδεολογικής φύσεως δικαιολογία, διότι και σε αυτές τις κοινωνίες η κυριαρχία είχε την ανάγκη νομιμοποίησης. Γι' αυτό, άλλωστε, δεν αποδίδει, όπως οι συντηρητικοί (αλλά και σμιτιανοί όπως ο Koselleck), την έντονη ιδεολογική δραστηριότητα των εχθρών του Παλαιού Καθεστώτος σε κάποια υποτιθέμενη ανθρωπολογική ιδιοσυστασία τους. Αντιθέτως, την αποδίδει στο ότι ήταν αναγκασμένοι να αντισταθμίσουν την έλλειψη σημαντικής κοινωνικής ισχύος με την κατάκτηση της ιδεολογικής ηγεμονίας. Την αποδίδει δηλαδή σε συνθήκες μιας συγκεκριμένης ιστορικής συγκυρίας, όπως το ίδιο επίσης έκανε και αναφορικά με το αντι-θεωρητικισμό του συντηρητισμού (Κονδύλης, 2015: 7-8).

Για τον Κονδύλη, η δεδηλωμένη αποστροφή των συντηρητικών για αφηρημένα θεωρητικά σχήματα σε καμία περίπτωση δεν αποτελούσε έκφραση κάποιου σταθερού, ανθρωπολογικού χαρακτηριστικού τους. Αποτελούσε απλώς ένα από τα όπλα που χρησιμοποίησαν ενάντια στους αντιπάλους τους, εξαιτίας του ιδιαίτερου ρόλου που είχε η θεωρία στο οπλοστάσιο των τελευταίων τη δεδομένη εποχή. Γι' αυτό και, παραδόξως, ο συντηρητικός αντιθεωρητισμός όχι μόνο νομιμοποιούσε τη θεωρητική θέση ότι οι κοινωνίες είναι υγιείς όταν είναι «οργανικές» κοινωνίες και όχι το προϊόν μιας αφηρημένης θεωρίας, αλλά και λάμβανε γενικότερα θεωρητική μορφή. Αλλιώς, δεν θα αρθρωνόταν πειστικά και, κατά συνέπεια, δεν θα είχε σημαντική δημόσια απήχηση.

Σύμφωνα λοιπόν με τον Κονδύλη, ο αντιθεωρητικός αγώνας των συντηρητικών δεν πρέπει να λαμβάνεται τοις μετρητοίς, αλλά να κατανοείται βάσει της συγκεκριμένης λειτουργίας του. Ως συμβολική πράξη δηλαδή που στρεφόταν ενάντια σε όλους εκείνους που επιχειρούσαν να αμφισβητήσουν την κυριαρχία της σχολαστικής φιλοσοφίας. Επομένως, κατά τη γνώμη του, δεν είναι η αδιαφορία για τη θεωρία και η επικέντρωση στις συγκεκριμένες συνθήκες αυτό που καθιστούσε αντιπάλους τους συντηρητικούς με τους διαφωτιστές (Κονδύλης, 2015: 9-10). Αντιθέτως, ήταν η διαφορετική στάση που τηρούσαν έναντι του μεσαιωνικού σχολαστικισμού.

Οι συντηρητικοί καταπολέμησαν το Διαφωτισμό διότι ήταν υποστηρικτές της κυρίαρχης στο Μεσαίωνα σχολαστικής φιλοσοφίας, η οποία δεν μπορούσε να αποδεχτεί την ανατίμηση του αισθητού κόσμου και την κατάργηση των οντολογικών ιεραρχιών που πρότεινε η νεωτερική φιλοσοφία. Επομένως, όχι μόνο δεν ήταν τολμηροί σκεπτικιστές οι οποίοι, σε αντίθεση με τους διαφωτιστές, υπήρξαν καχύποπτοι απέναντι σε κάθε αναφορά σε κάποιο μη εμπειρικό, υπερβατικό επέκεινα, αλλά τουναντίον ασκούσαν κριτική στους διαφωτιστές και στα αφηρημένα τους σχήματα στο όνομα ακριβώς ενός τέτοιου επέκεινα (του Θεού, της θείας τάξης των πραγμάτων, κ.ο.κ). Γι' αυτό, άλλωστε, όχι μόνο δεν απέφυγαν την ηθικολογία όταν μιλούσαν για πολιτική, αλλά αντιτάχθηκαν και στο διαχωρισμό ηθικής -πολιτικής που προωθούσε ο Διαφωτισμός. Εν προκειμένω, υποστήριξαν τη θέση ότι η πολιτική και η ηθική πρέπει οπωσδήποτε να συγκροτούν μια ενότητα, διότι και οι δύο προέρχονται από τον Θεό, οι αλήθειες του οποίου δεν μπορεί να βρίσκονται σε αντίφαση μεταξύ τους όντας ισότιμες ως προς την ουσία και τη θέση τους και εξίσου δεσμευτικές (Κονδύλης, 2015: 148-150).

Για τον Κονδύλη, οι συντηρητικοί υποστήριζαν ότι πρέπει να γίνονται αποδεκτές μόνο πολιτικές δραστηριότητες που εκπληρώνουν μια ηθική αποστολή, διότι η πολιτική κανονικά πρέπει να επιδιώκει τον ίδιο σκοπό με την ηθική, δηλαδή το σκοπό εξαιτίας του οποίου προορίζονται

από τον Θεό οι άνθρωποι να ζουν σε κοινωνίες. Επομένως, τους παρουσιάζει ως έντονα επηρεασμένους από τον Αριστοτέλη. Ταυτόχρονα, όμως, επισημαίνει ότι, όντας χριστιανοί, ήθελαν ο ηθικός σκοπός της πολιτικής να καθορίζεται από την Εκκλησία και όχι βάσει της αριστοτελικής-παγανιστικής παράδοσης. Κατά τη γνώμη του, οι συντηρητικοί ήταν συνεχιστές της μεσαιωνικής παράδοσης, στο πλαίσιο της οποίας η πολιτική συνδεόταν άρρηκτα με τη χριστιανική ηθική με αποτέλεσμα όλοι οι πολιτικοί αγώνες να διεξάγονται σε θεολογικό έδαφος (Κονδύλης, 2015: 148-151).

Θεολογικά επιχειρήματα για να επιτύχουν τους πολιτικούς τους στόχους χρησιμοποιούσαν, σύμφωνα με τον Κονδύλη, όχι μόνο οι κληρικοί, αλλά και οι κοσμικοί συντηρητικοί. Παραδείγματος χάρη, ακόμη και οι ευγενείς επιχειρούσαν να προστατεύσουν τα προνόμιά τους όταν η μοναρχική εξουσία έμοιαζε να μην τα σέβεται, επικαλούμενοι το θεολογικό επιχείρημα ότι ο βασιλιάς πρέπει να υποτάσσεται στους θεϊκούς νόμους διότι, αλλιώς, εκπίπτει σε αυθαίρετο τύραννο. Επομένως, αμφότερες οι δύο ομάδες που υπερασπίζονταν την *societas civilis*, δηλαδή ο κλήρος και η αριστοκρατία, επιχειρούσαν να υπονομεύσουν τις προσπάθειες του φορέα της κυβερνητικής εξουσίας να ασκήσει μια νεωτερικού τύπου πολιτική, επικαλούμενες το θεολογικό επιχείρημα ότι μόνο η παραδοσιακή πολιτική μπορεί να θεωρηθεί νόμιμη όντας εξίσου παλαιά και αληθινή όσο η χριστιανική ηθική.

Σύμφωνα με τον Κονδύλη, οι συντηρητικοί αντιτάχτηκαν στον χωρισμό πολιτικής-χριστιανικής ηθικής διότι αντιλήφθηκαν ότι θα υπονόμει την παραδοσιακή κοινωνική ιεραρχία καθώς αποσυνέδεε την πολιτική εξουσία από την *societas* (δηλαδή το σύνολο των αρχηγών των οίκων) και την καθιστούσε μονοπώλιο του κράτους. Τούτο, επειδή αντελήφθησαν ότι εάν η κρατική εξουσία μονοπωλήσει το πολιτικό και, κατά συνέπεια, αυτονομηθεί από την *societas civilis*, θα στραφεί ενάντια στους αρχηγούς των οίκων. Γι' αυτό, άλλωστε, τάχθηκαν ενάντια στη διδασκαλία περί κρατικού λόγου.

Οι συντηρητικοί αντιμετώπισαν αρνητικά τη θεωρία περί κρατικού λόγου για δύο λόγους: Πρώτον, δεν ήθελαν να αποδεχτούν τη θέση ότι το κοσμικό στοιχείο έχει τις δικές του ανάγκες και τη δική του λογική διότι. Αντιθέτως, ήθελαν να υπηρετεί τη χριστιανική ηθική και, κατά συνέπεια, να σέβεται τα προνόμια (και, γενικότερα, τα ιδιαίτερα συμφέροντα) των αρχουσών ομάδων του Παλαιού Καθεστώτος. Δεύτερον, δεν ήθελαν να δεχτούν ότι υφίσταται ένας Λόγος διαφορετικός από αυτόν του Θεού που μπορεί -και πρέπει- να μην ενδιαφέρεται για τίποτε άλλο εκτός από την ευημερία του κράτους και τη βελτίωση της κοσμικής πραγματικότητας. Κατά τη γνώμη τους, υπάρχει μόνο ο Θεός Λόγος, ο οποίος δεν δέχεται τον διαχωρισμό θρησκείας -πολιτικής στο όνομα ενός, αποδεσμευμένου από την ηθική, χρησιμοθηρικού Λόγου (Κονδύλης, 2015: 149-151).

Εν αντιθέσει λοιπόν με τον Koselleck, ο Κονδύλης δεν πιστεύει ότι η αναφορά σε αφηρημένες θεωρίες και σε ηθικούς κανόνες είναι προνόμιο του Διαφωτισμού. Βέβαια, παραδέχεται ότι και οι διαφωτιστές επικαλούνταν ηθικές αξίες για να νομιμοποιήσουν το πολιτικό τους πρόγραμμα. Ωστόσο, η ειδοποιός διαφορά των δύο προσεγγίσεων εντοπίζεται στο ότι ο Κονδύλης δεν υιοθετεί το μύθο που ο συντηρητισμός κατασκεύασε για τον Διαφωτισμό. Ο μύθος αυτός, λέει ότι ο Διαφωτισμός, στο σύνολό του, χαρακτηρίζεται από νοησιαρχική τάση η οποία έγκειται στον ορθολογισμό των διαφωτιστών. Ο ορθολογισμός αυτός γίνεται νοητός από το συντηρητισμό ως αναγνώριση ορισμένων κανόνων και θυσιάζει, κατά συνέπεια, στο βωμό της

αφηρημένης αυτής νοησιάρχιας, τη ζωντανή ανθρώπινη ύπαρξη που συνδέεται ειδικά με το χώρο, το χρόνο και την ιστορία. Ο Κονδύλης, καθώς δεν λαμβάνει την πολεμική του συντηρητισμού στο Διαφωτισμό στην ονομαστική του αξία, αποκαλύπτει τη λαθροχειρία της παραπάνω απόφανσης. Εξετάζει, δηλαδή, την παραπάνω επιχειρηματολογία από την άποψη της ιστορίας του πνεύματος για να διαπιστώσει ότι: α) η νοησιαρχική τάση διατηρεί έναν ήσσονος σπουδαιότητας και αποφασιστικότητας ρόλο στο πνευματικό φάσμα του Διαφωτισμού και β) αντιθέτως, το κύριο ρεύμα του Διαφωτισμού στρέφονταν εναντίον αυτού που ο ίδιος ο Διαφωτισμός θεωρούσε θεολογική-σχολαστική και καρτεσιανή νοησιάρχια. Ωστόσο, η υποστήριξη που αναπτύχθηκε στους κόλπους του Διαφωτισμού, και σε ορισμένους κανόνες που είχαν αξιώσεις καθολικής ισχύος, ταυτίστηκε από τους συντηρητικούς αναγωγικά με τη νοησιάρχια. Η επιλογή αυτή, κάθε άλλο παρά τυχαία ήταν, διότι οι κανόνες, αυτοί καθ' εαυτού, ήταν η αιτία ενόχλησης των συντηρητικών, εξαιτίας του γεγονότος ότι «αντιπροσώπευαν ακριβώς το αντίθετο εκείνης της κλίμακας που νομιμοποιούσε τις σχέσεις κυριαρχίας της *societas civilis*» (Κονδύλης, 2015: 431) και των προνομίων που απέρρεαν απ' αυτήν για τους αρχηγούς των αριστοκρατικών οίκων. Η προσπάθεια ολοκληρωτικής και αξιολογικά ελεύθερης ανατίμησης του αισθητού κόσμου, όπως αυτή σκιαγραφείται συνολικά στο έργο των διαφωτιστών, οδηγούσε ένα ρεύμα του Διαφωτισμού στην κοίτη του μηδενισμού, δηλαδή στην απόρριψη της συνύφανσης φύσης και κανονιστικών αρχών.⁹ Η προσπάθεια αυτή δεν απέβλεπε στο να εντοπίσει αντικειμενικές κανονιστικές αρχές έξω από τη φύση, αλλά να τις θεωρήσει ως ανθρώπινες μεταβλητές συμβάσεις, δηλαδή να τους αποστερήσει την αντικειμενική ισχύ τους. Κατά τη γνώμη του Κονδύλη, από την αρχική τάση, εκείνη της ανατίμησης του αισθητού κόσμου, η οποία είναι καθολική στο έργο των διαφωτιστών, προτείνεται η συγκρότηση ενός διακριτού και «αυτόνομου» από την κοινωνία των πολιτών κράτους το οποίο θα έχει το μονοπώλιο της βίας. Συνεπώς, οι διαφωτιστές άνοιγαν τον δρόμο προς το διαχωρισμό του πολιτικού από την ηθική και καθιστούσαν δυνατή τη συγκρότηση μιας ρεαλιστικής σύλληψης του κοινωνικού ρόλου των ηθικών αξιών, μιας και ο μηδενισμός είναι η λογική συνέπεια του διαφωτιστικού εγχειρήματος, συνέπεια που οι περισσότεροι διαφωτιστές προσπαθούσαν να αποφύγουν (Κονδύλης, 2015: 430-431).

3.3.: Ο δεύτερος συντηρητικός μύθος

Όπως είδαμε παραπάνω, ο Κονδύλης δεν αντιλαμβάνεται τον συντηρητισμό ως ανθρωπολογική σταθερά, αλλά ως ιστορικό φαινόμενο που παρουσιάστηκε σε συγκεκριμένη εποχή και σε συγκεκριμένο τόπο. Επίσης, δεν δέχεται ότι μπορεί κανείς να τον κατανοήσει μόνο υπό το πρίσμα της αντιπαλότητας έναντι της Γαλλικής Επανάστασης. Τούτο επειδή θεωρεί (συντηρητι-

⁹ Ασφαλώς εδώ τίθεται το ερώτημα «πώς ήταν δυνατόν να εμφανιστούν συνεπείς μηδενιστές την περίοδο του Διαφωτισμού, αφού η κοινωνία πάντα απαιτεί την κανονιστικότητα». Σύμφωνα με τον Φαράκλα, ο Κονδύλης απαντά στο ερώτημα λέγοντας ότι συνεπείς μηδενιστές, όπως ο Sade και ο La Mettrie, εμφανίζονται στις «μεσοβασιλείες», όταν δηλαδή μια κοσμοθεωρία (π.χ. η φεουδαρχική) υποχωρεί μπροστά σε μία άλλη (π.χ. αστική), οπότε και οι δυο είναι αδύνατες. Έτσι, όμως, κατά τη γνώμη του, δεν μπορεί να εξηγήσει πώς παρακάμπτεται η κανονιστικότητα που απαιτεί η ατομική επιβίωση: εξηγεί μόνο πώς παρακάμπτεται η κανονιστικότητα που απαιτεί η κοινωνική αυτοσυντήρηση (βλ. Φαράκλας, 2007: 466-467).

κό) μύθο τη θέση ότι οι συντηρητικοί δεν αρχίζουν ποτέ πρώτοι μια διαμάχη, διότι, υποτίθεται, ζουν «σύμφωνα με τη φυσική ή θεία εντολή της ευλαβούς διαφύλαξης» (Κονδύλης, 2015: 5).

Από την άλλη, βέβαια, ο Κονδύλης δεν αμφισβητεί ότι ο συντηρητισμός αντιτάχθηκε στην επικράτηση ορισμένων χαρακτηριστικών των νεότερων χρόνων στις δυτικές κοινωνίες, τα οποία εκλάμβανε ως επαναστατικά. Δέχεται μάλιστα ότι ορισμένες συντηρητικές ιδεολογικές θέσεις συμπυκνώθηκαν σε αυτό που σήμερα ονομάζουμε συντηρητισμό μόνο κατά την αντιπαράθεση με αυτά τα νεωτερικά χαρακτηριστικά. Ταυτόχρονα, όμως, επισημαίνει ότι αυτό δεν σημαίνει ότι οι συγκεκριμένες θέσεις γεννήθηκαν εξ αιτίας της εν λόγω αντιπαράθεσης. Κατά τη γνώμη του, εάν δεν αφήσουμε τη σφοδρότητα της σύγκρουσης Συντηρητισμού-Διαφωτισμού να μας αποκρύψει το κοινωνικοϊστορικό υπόβαθρο των δύο αυτών πολιτικο-φιλοσοφικών ρευμάτων, θα αντιληφθούμε ότι το συντηρητικό στοιχείο σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να αντιμετωπίζεται απλώς ως αντιστροφή του επαναστατικού και, κατά συνέπεια, ως δευτερογενές παράγωγο. Γι' αυτό, άλλωστε, δέχεται την άποψη του Samuel P. Huntington ότι το να μην θεωρηθούν οι απαρχές του συντηρητισμού ταυτόχρονες με την εχθρότητα προς τη Γαλλική Επανάσταση, αλλά να συνδεθούν με την απόρριψη του Διαφωτισμού, δεν αρκεί για να εξαντληθεί το ιστορικό και ιδεολογικό του περιεχόμενο.

Από την άλλη, βέβαια, ο Κονδύλης δεν αμφισβητεί, όπως ο Huntington, ότι ο συντηρητισμός αποτελεί φαινόμενο με συγκεκριμένο περιεχόμενο και χρονικά όρια. Σε αντίθεση επομένως με τον Αμερικάνο πολιτικό επιστήμονα, δεν δέχεται ότι δεν μπορεί να σχηματισθεί μια συντηρητική παράδοση επειδή, τάχα, αποτελεί απλώς την ιδεολογία που νομιμοποιεί το εκάστοτε απειλούμενο κοινωνικό σύστημα. Κατά τη γνώμη του, υπάρχει μια προγενέστερη του Διαφωτισμού συντηρητική παράδοση υπό αυστηρή έννοια, η οποία δεν θα μπορούσε να νομιμοποιήσει ιστορικά παρά μόνο ένα συγκεκριμένο κοινωνικό σύστημα: την προεπαναστατική *societas civilis* (Κονδύλης, 2015: 1-3).

Όντως, σε αντίθεση με όσους αποδέχονται τη θέση ότι ο συντηρητισμός γεννήθηκε ως αντίδραση κατά της Γαλλικής Επανάστασης ή ήδη κατά του Διαφωτισμού, ο Κονδύλης δεν παραβλέπει ότι από τους σχολαστικούς στοχαστές του Μεσαίωνα μέχρι τους τελευταίους συντηρητικούς διανοητές (19ος αιώνας) υπάρχει μια συνέχεια των περιεχομένων και των δομών σκέψης. Κι αυτό, διότι δεν συμμερίζεται τη θέση ότι οι συντηρητικοί δεν αρχίζουν ποτέ πρώτοι κάποια διαμάχη, όντας κατά βάση φιλήσυχοι και φιλειρηνικοί άνθρωποι. Από την άλλη, βέβαια, παραδέχεται ότι ουδέποτε επιχείρησαν να πραγματοποιήσουν την εποχή του λεγόμενου απολυταρχικού κράτους μια επανάσταση με τη σημερινή έννοια του όρου. Αυτό, όμως, το αποδίδει στο ότι δεν ήθελαν να ανατρέψουν μια τάξη πραγμάτων που διασφάλιζε ότι θα αποτελούν την άρχουσα τάξη και όχι στο ότι, τάχα, εκ φύσεως δεν μπορούν να μη συμπεριφερθούν φιλικά προς τους συνανθρώπους τους (Κονδύλης, 2015: 5-7).

Για τον Κονδύλη οι συντηρητικοί δεν ήταν ποτέ κάποιοι οι οποίοι, όντας αφοσιωμένοι ευλαβικά στην παράδοση, διήγαγαν φιλειρηνικό, θεωρητικό βίο, σκοπός του οποίου δεν ήταν παρά η ενατένιση των ανώτερων δυνάμεων του είναι. Κατά τη γνώμη του, διήγαγαν δραστήριο βίο που αποσκοπούσε, ανάμεσα σε άλλα, στη βελτίωση της κοινωνικοοικονομικής θέσης τους. Επομένως, δεν δέχεται ότι οι συντηρητικοί εκ φύσεως ήταν καχύποπτοι έναντι του ακτιβισμού. Αντιθέτως, θεωρεί ότι οι συντηρητικοί υπήρξαν ακτιβιστές οι οποίοι, τόσο θεωρητικά όσο και πρακτικά, επιτέθηκαν κατά καιρούς στο αναδυόμενο κράτος και τη θεωρία της κυριαρχίας που

το νομιμοποιούσε. Τούτο, επειδή πιστεύει ότι ήταν οι διαφωτιστές εκείνοι που θεμελίωσαν τη θεωρία της κυριαρχίας, δηλαδή τη θεωρία ότι μια πολιτεία μπορεί να λειτουργήσει αποτελεσματικά μόνο εάν υφίσταται ένας κυρίαρχος, ο οποίος έχει το δικαίωμα να τίθεται υπεράνω των επιμέρους συμφερόντων και να νομοθετεί (Κονδύλης, 2015: 107-111).

Όντως, κατά τον Κονδύλη δεν ισχύει η θέση του Koselleck ότι ήταν οι διαφωτιστές εκείνοι που υπονόμειαν την εγκαθίδρυση του συγκεντρωτικού κράτους. Κατά τη γνώμη του, ήταν οι συντηρητικοί οι οποίοι το έκαναν, ισχυριζόμενοι ότι κανένας θεσμικός φορέας δεν μπορεί να παίζει τον ρόλο του κυρίαρχου και ότι, κατά συνέπεια, ο ρόλος του βασιλιά είναι εκείνος του δικαστή που εφαρμόζει το δίκαιο και όχι εκείνος του νομοθέτη. Κι αυτό γιατί, σε αντίθεση με τους διαφωτιστές, δεν δέχονταν ότι το δίκαιο είναι κάτι που μπορεί να κατασκευαστεί από κάποιον. Αντιθέτως, πίστευαν ότι το δίκαιο απλώς υπάρχει, όντας το εσωτερικό στήριγμα και η ορατή εκδήλωση της τάξης του όντος στην περιοχή του ανθρώπινου.

Για τους συντηρητικούς το δίκαιο αποτελεί έργο του παντοδύναμου και πανάγαθου Θεού. Επομένως, αποτελεί αμετάβλητη πραγματικότητα η οποία πρέπει να κατευθύνει την κοινωνική και πολιτική συμπεριφορά των ανθρώπων. Γι' αυτό, άλλωστε, ακόμη και το θετικό δίκαιο δεν μπορεί να είναι αποτέλεσμα βούλησης ενός κυρίαρχου ατόμου, ενός νομικού προσώπου ή ενός κράτους. Το καθήκον των εκάστοτε υφιστάμενων κοινωνικών θεσμών δεν είναι να δημιουργήσουν *ex nihilo* τους νόμους. Αντιθέτως, καθήκον τους είναι το να υπερασπιστούν και να εκπροσωπήσουν το θεϊκό δίκαιο διασφαλίζοντας ότι διαπερνά το θετικό δίκαιο. Ότι η κείμενη νομοθεσία είναι η εφαρμογή και συγκεκριμενοποίηση των ανώτερων αρχών που έχουν τεθεί από το Θεό και που οι χριστιανοί έχουν λάβει από την ανώτερη τάξη του όντος. Ουσιαστικά, δηλαδή, πρέπει να επιχειρήσουν να καταστήσουν το θετικό δίκαιο εξίσου τέλει με το θεϊκό αν και, λόγω του προπατορικού αμαρτήματος, αυτό δεν μπορεί να επιτευχθεί πλήρως (Κονδύλης, 2015: 63-65).

Για τους συντηρητικούς, ο νόμος πρέπει, έστω και ατελώς, να είναι εναρμονισμένος με τις οδηγίες του Λόγου που, στη γενικότητά του, είναι απρόσωπος. Επομένως, δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως διαταγή, αλλά ως (ατελής) έκφανση του θεϊκού δικαίου και, κατά συνέπεια, ως κάτι το ηθικό και το δίκαιο. Σε καμιά περίπτωση επίσης δεν μπορεί να γίνει γι' αυτούς αποδεκτή η διάκριση ανάμεσα στη νομιμότητα και την ηθικότητα, στο δίκαιο και τα καλά ήθη. Το δίκαιο δεν μπορεί να αποτελεί αφηρημένο κανόνα που βρίσκεται υπεράνω των ιδιωτικών δικαιωμάτων, αλλά να αποτελεί δομή που τα προστατεύει. Γι' αυτό και πρέπει να καταπολεμηθεί η προσπάθεια των διαφωτιστών να υπάρξει ένας κυρίαρχος, ο οποίος θα δημιουργεί μόνος του το δίκαιο αγνοώντας τα ιδιωτικά δικαιώματα (Κονδύλης, 2015: 65-66).

Πράγματι, σε αντίθεση με τον Koselleck, τη θεωρία της κυριαρχίας κατά τον Κονδύλη δεν την προώθησε μόνο ο Hobbes, αλλά όλοι οι διαφωτιστές: είτε ήταν οπαδοί της φωτισμένης μοναρχίας είτε οπαδοί του κοινοβουλευτισμού ή ρουσσοί οπαδοί της άμεσης δημοκρατίας.¹⁰ Οι διαφωτιστές διαφωνούσαν μεταξύ τους για το ποιος θα είναι κυρίαρχος (ο βασιλιάς; η βουλή ως εκπρόσωπος του λαού; η αδιαμεσολάβητη γενική βούληση του λαού;). Όλοι τους, όμως,

¹⁰ Ουσιαστικά ο Κονδύλης υπονομεύει τη διάκριση που κάνει ο Koselleck μεταξύ του Hobbes και των «ηθικολόγων» διαφωτιστών, γιατί τον παρουσιάζει ως άλλον ένα «εκπρόσωπο του ορθολογισμού των νεότερων χρόνων» που υπονομεύει την παραδοσιακή μεσαιωνική αντίληψη περί δικαίου υπέρ της «νεότερης διδασκαλίας περί κυριαρχικής εξουσίας». Βλ. Κονδύλης, 2015: 16.

αντιτάσσονταν στη συντηρητική αντίληψη που δεν ήθελε να υπάρχει κυρίαρχος (και που, κατά συνέπεια, θεωρούσε περιττή κάθε συζήτηση περί διαχωρισμού των εξουσιών) και που ενστερνίζονταν μια παραδοσιακή αντίληψη για το ρόλο του βασιλιά και των Γενικών Συνελεύσεων των τάξεων, σύμφωνα με την οποία αυτοί (βασιλιάς και Γενική συνέλευση των τάξεων) αποτελούν ένα όλο που υπηρετεί ένα δίκαιο προορισμένο από την θεία πρόνοια (Κονδύλης, 2015: 74-78).

3.4.: Ο τρίτος συντηρητικός μύθος

Τρίτος κοινός τόπος είναι ότι ο Διαφωτισμός μπορεί μόνο να αποδομήσει την κάθε φορά υφιστάμενη τάξη πραγμάτων γιατί, σε αντίθεση με τους συντηρητικούς, εκπροσωπεί το αφηρημένο και το τεχνητό και όχι το συγκεκριμένο, το οργανικό, την παράδοση. Για τον Κονδύλη η θεσμική τάξη (και η παράδοση που την νομιμοποιεί) που υπερασπίζονται οι συντηρητικοί είναι τόσο τεχνητή όσο και οποιαδήποτε άλλη θεσμική τάξη που έχει εμφανιστεί στην ιστορία. Για αυτό και θεωρεί ότι μια χαρά μπορούν οι διαφωτιστές να δημιουργήσουν μια, εξίσου σταθερή με την προγενέστερη, νέα κοινωνικοπολιτική τάξη πραγμάτων. Όσο δε για την παράδοση την οποία επικαλούνται οι συντηρητικοί πρόκειται για μια επινόηση και δεν αποτελεί σοβαρό επιχείρημα εναντίον του διαφωτισμού εφόσον άλλωστε ο τελευταίος αποδείχτηκε εξίσου ικανός να επινοεί παραδόσεις (Κονδύλης, 2015: 13-14).

Από την άλλη βέβαια, όπως προαναφέραμε, ο Κονδύλης δέχεται ότι η κανονιστική θεώρηση του Διαφωτισμού οδήγησε στον 18ο αιώνα σε κοινωνική και πολιτική κρίση. Σε αντίθεση όμως με τον Koselleck, θεωρεί ότι αυτή η κρίση προκλήθηκε τότε διότι αντιστεκόταν στο Διαφωτισμό και στις αξιώσεις ισχύος των φορέων του μια ισχυρή ακόμη αριστοκρατία, η οποία διέθετε συνεκτική κοσμοθεωρία. Όταν η αριστοκρατία έπαυσε να διαδραματίζει σημαντικό κοινωνικό ρόλο, οι αστοί μπόρεσαν, ακριβώς χάρη στην κανονιστική πλευρά του Διαφωτισμού, να δημιουργήσουν μια τάξη πραγμάτων εξίσου σταθερή με την προηγούμενη. Η ρητορική του Koselleck περί οφειλόμενης στο Διαφωτισμό μόνιμης κρίσης την περίοδο των νέων χρόνων δεν έχει θέση στο έργο του Κονδύλη. Άλλωστε ο τελευταίος: α) γνωρίζει πολύ καλά ότι κρίσεις που οφείλονται στη διεξαγωγή αγώνων ισχύος, όπου όλα τα μέρη επιχειρούν να τους κερδίσουν επικαλούμενα ορισμένες ηθικές αξίες, υπήρχαν και πριν τη νεωτερικότητα, και β) αντιλαμβάνεται ότι οι κρίσεις του 20ου αιώνα δεν έχουν να κάνουν με κάποια εγγενή αδυναμία του Διαφωτισμού, αλλά με την ύπαρξη κοινωνικών υποκειμένων (όπως π.χ. το προλεταριάτο, η ριγμένη στο αποικιακό παιχνίδι Γερμανία, οι αποικιοκρατούμενες χώρες κ.ο.κ.) που είχαν λόγους να αμφισβητήσουν την υφιστάμενη τάξη πραγμάτων, καθώς και κοινωνικοοικονομικών μετασχηματισμών που μετέτρεψαν την αστική κοινωνία σε μαζικοδημοκρατική κοινωνία (Κονδύλης, 2015: 543-547; Κονδύλης, 1991: 85-90).

4. ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΚΟΝΔΥΛΗ Ο ΣΥΝΤΗΡΗΤΙΣΜΟΣ; ΠΟΙΑ Η ΣΧΕΣΗ ΤΟΥ ΜΕ ΤΟΝ ΣΗΜΕΡΙΝΟ ΝΕΟΣΥΝΤΗΡΗΤΙΣΜΟ;

Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, κατά τον Κονδύλη οι νεοσυντηρητικοί δεν έχουν πολλά κοινά με τους συντηρητικούς. Έτσι, για παράδειγμα, οι νεοσυντηρητικοί δεν αμφισβητούν: α) το διαχωρισμό του κράτους από την κοινωνία, β) τα λεγόμενα ανθρώπινα δικαιώματα, γ) τη διάκριση ιδιωτικού-δημόσιου και, ακολούθως, ηθικότητας-νομιμότητας. Παρ' όλα αυτά, όμως, υποστηρίζουν ότι αποτελούν συνεχιστές της συντηρητικής παράδοσης. Προβάλλουν δε τις δικές τους φιλελεύθερες ιδέες στους συντηρητικούς του παρελθόντος (Κονδύλης, 2015: 22).

Από την άλλη, βέβαια, ο Κονδύλης αποδέχεται ότι υφίστανται ακόμα κάποιοι που επιθυμούν την επιστροφή του Παλαιού Καθεστώτος. Κατά τη γνώμη του, όμως, το νεοσυντηρητικό ιδεολογικό ρεύμα που κυριαρχεί από τα τέλη της δεκαετίας του '80 και μετά στη Δύση δεν έχει τίποτα κοινό με τέτοιου είδους «ιστορικά απολιθώματα». Οι νεοσυντηρητικοί είναι φιλελεύθεροι που αντιμετωπίζουν αρνητικά τη συγχώνευση μιας πτέρυγας του φιλελευθερισμού με τις θέσεις της κοινωνικής δημοκρατίας. Επομένως, είναι συνεχιστές της διανοητικής κληρονομιάς των «παλαιοφιλελεύθερων»¹¹ του ύστερου 19ου αιώνα, οι οποίοι αντιμετώπισαν αρνητικά την αποδοχή από μερίδα φιλελευθέρων της άποψης ότι τα λεγόμενα τυπικά δικαιώματα θα πρέπει να διασφαλίζονται και υλικά-ουσιαστικά από το κράτος. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι δεν χρησιμοποιούν και συντηρητικές θέσεις. Αντιθέτως, υποστηρίζουν ορισμένες όπως ότι: α) η συνεπής εφαρμογή φιλελεύθερων πολιτικών οδηγεί στη συγκρότηση μιας μαζικής, εξισωτικής κοινωνίας, και β) ότι στη δημοκρατική μαζική κοινωνία η αδιαφορία για την ηθική γίνεται ο κανόνας. Όπως και οι διανοητικοί τους πρόγονοι, όμως, τις αποκόπτουν από τα ιστορικά συμφραζόμενα στα οποία εντάσσονταν και τις καθιστούν μέρος ενός διαφορετικού διανοητικού πλαισίου σε σχέση με αυτό του συντηρητισμού. Κι αυτό, διότι τις αξιοποίησαν λόγω της διάσπασης του φιλελευθερισμού που προκάλεσε η άνοδος της μαζικής δημοκρατίας. Γι' αυτό, άλλωστε, η κριτική τους στη μαζική εξισωτική κοινωνία και του κοινωνικού-προνοιακού κράτους γίνεται από φιλελεύθερη και όχι συντηρητική σκοπιά (Κονδύλης, 2015: 23).

Για τον Κονδύλη, οι νεοσυντηρητικοί ασκούν μια (παλαιο)φιλελεύθερη κριτική σε όσους επιδιώκουν τη διεύρυνση του φιλελευθερισμού, αποδεχόμενοι ως συμβατή με την αξία της ελευθερίας την ιδέα του κράτους πρόνοιας. Έτσι, ενώ προσάπτουν στο ριζοσπαστικό κοινωνικό φιλελευθερισμό τη μομφή ότι έχει πολλές ομοιότητες με τον ιακωβινισμό, αρνούνται να απορρίψουν συνολικά το φιλελευθερισμό και να εξυμνήσουν ρομαντικά το Παλαιό Καθεστώς. Αυτό που τους ενοχλεί άλλωστε στον κοινωνικό φιλελευθερισμό δεν είναι το ότι δεν αποδέχεται τη συντηρητική λογική. Είναι αντίθετα ότι μετατρέπει το χυδαίο ευδαιμονισμό και την εργαλειακή ορθολογικότητα στο μόνο παράγοντα που συγκρατεί την κοινωνία καθώς, λόγω του ακραίου ατομικισμού και ωφελιμισμού που προωθεί, δημιουργεί ένα άτομο χωρίς ρίζες και αξίες, το οποίο απαιτεί διαρκώς από το κράτος προστασία (Κονδύλης, 2015: 23-24).

Βέβαια, πιθανότατα κι ένας συντηρητικός σήμερα θα έθετε ως στόχο της πολεμικής του τόσο το φαινόμενο της λεγόμενης μαζοποίησης που, υποτίθεται, έχει δημιουργήσει ο εξισωτι-

¹¹ Τον όρο παλαιοφιλελεύθεροι ο Κονδύλης τον χρησιμοποιεί για να μιλήσει για τους φιλελεύθερους λοκιανού τύπου του 17ου, 18ου και 19ου αιώνα, οι οποίοι αναγνώριζαν ως ορθολογικά υποκείμενα (και άρα άξια να συμμετέχουν στην πολιτική ζωή) μόνο τους λευκούς άντρες με ιδιοκτησία.

σμός που προωθεί το γραφειοκρατικό κράτος πρόνοιας, όσο και την «ηθική κατάπτωση» που, υποτίθεται, ότι έχει επιφέρει η κατίσχυση του ακραίου ατομικισμού και του χρησιμοθηρικά ορθολογικού και ωφελιμιστικού πνεύματος. Ταυτόχρονα, όμως, θα συνιστούσε την αναβίωση των φεουδαλικών κοινωνικών δομών και της μεσαιωνικής σχολαστικής φιλοσοφίας. Αντιθέτως, οι νεοσυντηρητικοί τάσσονται υπέρ μιας φιλελεύθερης-καπιταλιστικής κοινωνίας όπου η αξιοπρέπεια και η ελευθερία του ατόμου δεν θα απειλείται από τις παρεμβάσεις του κράτους πρόνοιας. Γι' αυτό και το ότι συστήνουν την εδραίωση ορισμένων «ανώτερων πνευματικών» (ιδίως χριστιανικών) αξιών, που σταθεροποιούν μέσω της αυθεντίας τις κοινωνικές ιεραρχίες και την ενίσχυση υπερατομικών (αλλά όχι κρατικών) μορφωμάτων, όπως λόγου χάρη η οικογένεια εις βάρος του εξισωτικού κράτους πρόνοιας, δεν συνεπάγεται σε καμία περίπτωση κάποιου είδους αναβίωση του συγκεκριμένου περιεχομένου του ιστορικού συντηρητισμού. Αντιθέτως, κατά την αναδρομή τους στα συντηρητικά συνθήματα αντικαθιστούν τα παλιά περιεχόμενα με νέα (Κονδύλης, 2015: 32-33).

Για τον Κονδύλη, ακόμη και η επίκληση από τους νεοσυντηρητικούς των χριστιανικών αξιών δεν τους καθιστά συνεχιστές του έργου στοχαστών όπως ο Burke,¹² ο Bonald και ο De Maistre. Κατά τη γνώμη του, οι νεοσυντηρητικοί δεν καταδικάζουν ως ανήθικο τον διαχωρισμό κράτους-εκκλησίας και, κατά συνέπεια, δεν υπερασπίζονται το δικαίωμα της τελευταίας να καθαγιάζει τις κοινωνικές ιεραρχίες και να πειθαρχεί την αμαρτωλή-άναρχη ατομικότητα. Αντιθέτως, τάσσονται υπέρ μιας προσωποκρατικής εκδοχής του χριστιανισμού, η οποία επιδιώκει να αποτελεί εσωτερικό στήριγμα του πιστού που, στο πλαίσιο μιας ελεύθερης οικονομίας, καλείται να αποφασίζει και να δρα με δική του ευθύνη. Από την άλλη, βέβαια, αποδέχονται μια σημαντική συντηρητική θέση περί του ρόλου του χριστιανισμού στη δημόσια ζωή. Συγκεκριμένα, συμμερίζονται τη θέση ότι ο χριστιανισμός μπορεί να αποτρέψει τη δημιουργία ανθρώπου χωρίς ρίζες, που δεν σέβεται τις κοινωνικές ιεραρχίες και αξίες, αλλά τις ανατρέπει, διότι τον ενδιαφέρει μόνο να καταναλώνει όσο το δυνατόν περισσότερα αγαθά. Αυτό δεν τους μετατρέπει όμως σε συνεχιστές της συντηρητικής χριστιανικής παράδοσης. Για τους νεοσυντηρητικούς, η στροφή προς τις «ανώτερες» χριστιανικές αξίες πρέπει να καταστήσει κυρίαρχες και πάλι τις παλαιοφιλελεύθερες αξίες, όχι τις συντηρητικές. Γι' αυτό, άλλωστε, κατασκευάζουν μια «δυτική παράδοση» στην οποία όχι μόνο δεν έχουν θέση πρακτικές όπως, παραδείγματος χάρη, η λογοκρισία και το κάψιμο βιβλίων (δηλαδή πρακτικές που οι συντηρητικοί τις συμπεριλάμβαναν στην παράδοση αυτή), αλλά αντιθέτως αυτή περιείχε ανέκαθεν τις αστικές αξίες και ελευθερίες (Κονδύλης, 2015: 35-36).

Πράγματι, ο Κονδύλης αμφισβητεί τον ευρωκεντρικό μύθο που προωθούν (και) οι νεοσυντηρητικοί, ότι δηλαδή η ελευθερία αποτελεί αρχική ιδιότητα και, κατά συνέπεια, αναγκαίο αποτέλεσμα της δυτικής ιστορίας. Έτσι, για παράδειγμα, δεν δέχεται ότι οι συνελεύσεις των τάξεων και τα σύγχρονα κοινοβούλια αποτελούν δύο φάσεις μίας και ενιαίας εξέλιξης. Αντιθέτως, πιστεύει ότι η μετάβαση από τις πρώτες στα δεύτερα σηματοδοτεί ριζική ρήξη και σημαντική τροποποίηση της υπάρχουσας κατανομής εξουσίας (Κονδύλης, 2015: 130-131). Γι'

¹² Σε αντίθεση με νεοσυντηρητικούς, όπως η Himmelfarb, που παρουσιάζουν τον Burke ως μετριοπαθή διαφωτιστή (!), ο Κονδύλης τον αντιμετωπίζει ως ομοϊδεάτη των Bonald και De Maistre. Για τις θέσεις της Himmelfarb βλ. Himmelfarb, 2004. Για μια εξαιρετική παρουσίαση του συντηρητικού, αντιδιαφωτιστικού πνεύματος που διαπνέει το έργο του Burke, βλ. Sternhell, 2009: 235-249.

αυτό, άλλωστε, θεωρεί ότι οι νεοσυντηρητικοί αντιφάσκουν όταν τάσσονται και υπέρ του κοινοβουλευτισμού και υπέρ της παράδοσης (Κονδύλης, 2015: 380).

Για τον Κονδύλη, οι νεοσυντηρητικοί πέφτουν διαρκώς σε αντιφάσεις. Έτσι, για παράδειγμα, θέλουν και τη διατήρηση του οικουμενικού φιλελευθερισμού (κυρίως στο όνομα του αγώνα κατά του ολοκληρωτισμού) και την ενεργοποίηση κοινωνικών μορφωμάτων των οποίων τόσο η κοσμοθεωρία όσο και η δραστηριότητα είναι εξ αντικειμένου μερικές (particular). Επίσης, ενώ απορρίπτουν τη μαζική κοινωνία, ταυτόχρονα υποστηρίζουν δογματικά την αρχή του οικονομικού φιλελευθερισμού που έχει συμβάλλει καθοριστικά στη δημιουργία της. Από την άλλη, βέβαια, ορισμένοι έχουν προσπαθήσει να αναπτύξουν μια αποτελεσματική στρατηγική άρσης της συγκεκριμένης αντίφασης, διότι έχουν επίγνωση ότι πρακτικά είναι δύσκολο να συμβιβαστεί η απόρριψη της καταναλωτικής κοινωνίας με τη συνηγορία υπέρ του οικονομικού ατομισμού. Ωστόσο, δεν έχουν καταφέρει κάτι ουσιαστικό. Έτσι, τελικά, όλοι τους περιορίζονται στο να επικαλούνται ηθικολογικά ορισμένες ανώτερες, υποτίθεται, αξίες,¹³ και να παραβλέπουν ότι οι άνθρωποι, συμπεριλαμβανομένων των ίδιων των νεοσυντηρητικών, δεν ενεργούν βάσει «πνευματικών» και «ηθικών» (με την συντηρητική έννοια) αξιών (Κονδύλης, 2015: 38-39).

Όντως, οι νεοσυντηρητικοί, σύμφωνα με τον Κονδύλη, δεν μπορούν να εμποδίσουν αυτό που οι ίδιοι θεωρούν «έκπτωση» και «διάλυση» των ηθών.¹⁴ Κατά τη γνώμη του, όμως, όντας ηθικολόγοι, μπορούν να συμβάλουν στην προσπάθεια της αστικής τάξης να προωθήσει ορισμένα «ποταπά» υλικά συμφέροντα. Γι' αυτό, άλλωστε, δεν δέχεται ότι μια πιθανή επικράτηση του νεοσυντηρητισμού θα οδηγήσει στη μείωση του κράτους. Κατά τη γνώμη του, το πιθανότερο είναι να συρρικνωθεί μόνο το κράτος πρόνοιας και όχι το κράτος εν γένει. Κι αυτό, γιατί πιστεύει α) ότι η αστική τάξη χρειάζεται εξωτερική, δηλαδή κρατική-διευθυντική, βοήθεια για να διατηρεί την κοινωνική θέση της και β) ότι τα τεράστια προβλήματα κατανομής των διαθέσιμων πόρων που θα δημιουργήσει η αποδόμηση του κράτους πρόνοιας μπορούν να λυθούν μόνο με περισσότερη διοίκηση και περισσότερη ορθολογικότητα -όχι βάσει των εθίμων (Κονδύλης, 2015: 42-45).

5. Ο ΚΟΝΔΥΛΗΣ ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΩΝ ΕΠΙΚΡΙΤΩΝ ΤΗΣ ΟΥΤΟΠΙΑΣ

Υπάρχει ένα κοινό επιχείρημα που μοιράζονται ο Koselleck και οι νεοσυντηρητικοί στοχαστές. Τούτο δεν είναι άλλο από εκείνο που επικαλείται την ύπαρξη κάποιας ουσιώδους συνάφειας μεταξύ μιας ουτοπικής πρόθεσης και μιας ολοκληρωτικής εξουσίας, ήτοι μιας αναπόδραστης μετάπτωσης από την πρώτη στη δεύτερη. Ο πυρήνας του επιχειρήματος, απλός στη σύλληψη και

¹³ Ουσιαστικά ο Κονδύλης θεωρεί κάθε κριτική από ελιτίστικη σκοπιά στη μαζική κοινωνία ως ηθικολογία που εξυπηρετεί τα συμφέροντα των ισχυρών (Κονδύλης, 2015: 39). Επομένως, είναι λανθασμένη η άποψη του Gottfried ότι ο Κονδύλης επιδίδεται σε αυτού του είδους κριτική. Μάλλον θα έπρεπε να είχε πάρει πιο σοβαρά μια παρατήρηση που του έκανε σε μια από τις επιστολές που αντάλλαξαν. Θα έπρεπε, δηλαδή, να λάβει υπ' όψιν του την παρατήρηση του Κονδύλη ότι σε αντίθεση με τον παραλήπτη της επιστολής του ο ίδιος βρίσκεται εγγύτερα στον Μαρξ από ότι στον Schmitt, (Gottfried, 1997: 404).

¹⁴ Για τον Κονδύλη η έκπτωση των ηθών υπάρχει μόνο στο νου διανοουμένων που δεν τους αρέσουν τα ήθη και οι αξίες που επικρατούν σήμερα (Κονδύλης, 2015: 39-40).

διατύπωσή του, υποστηρίζει ότι βία και ολοκληρωτισμός αποτελούν τη μοναδική συγκολλητική ουσία στην προσπάθεια να καλυφθεί το χάσμα που πάντοτε προκύπτει μεταξύ ουτοπικής θεωρίας και πράξης. Η χρήση των παραπάνω ακραίων μέσων οφείλεται, σύμφωνα με την τελεσίδικη απόφαση των νεοσυντηρητικών, στο ότι η πραγματοποίηση των ουτοπικών σχεδίων, των εσχάτων σκοπών και των ολοκληρωτικών λύσεων, είναι ανέφικτη. Συνεπώς, η εγκατάλειψη του ονείρου εγκαθίδρυσης της Ουτοπίας θα συμβάλει στην ειρήνευση του κόσμου. Προς τούτο, απαιτείται πνευματική παραίτηση από την προσπάθεια εύρεσης έσχατων αληθειών και δεσμευτικών τρόπων ζωής, ώστε να καταστεί δυνατή η ανοχή όλων απέναντι σε όλους και, επομένως, μια φιλάνθρωπη πολιτική.

Στην κριτική αυτή ο Κονδύλης τοποθετείται αναγνωρίζοντας αρχικά ότι η γεφύρωση του χάσματος μεταξύ ουτοπικού σχεδίου και υφιστάμενης κατάστασης που είναι προς κατάργηση είναι δυνατόν να αποτελέσει κίνητρο για την άσκηση βίας. Ωστόσο, επισημαίνει ότι από την αναγνώριση της θέσης αυτής δεν προκύπτει ευθέως η αποκλειστικότητά της ή μάλλον μια μονοσήμαντη σύνδεση μεταξύ ουτοπίας και βίας. Αντιθέτως, υπονομεύει το μονοσήμαντο δεσμό αυτής της σχέσης θέτοντας προς εξέταση το ερώτημα εάν η παραπάνω σχέση ακολουθεί όχι κατ' αποκλειστικότητα την ουτοπικά εμπνευσμένη πράξη, αλλά κάθε μεγαλεπήβολη πολιτική δραστηριότητα όταν η τελευταία θέτει στόχους που εκ των υστέρων αποδεικνύονται απραγματοποίητοι. Βέβαια, το ερώτημα αυτό υποσκάπτει τη συνήθη ταύτιση των ουτοπικών με τους εν γένει απραγματοποίητους σκοπούς και για να γίνει αντιληπτό, όπως και ο ίδιος ο Κονδύλης ομολογεί, προϋποθέτει την επίγνωση των πολιτικά και κοινωνιολογικά ειδοποιών χαρακτηριστικών του όρου «Ουτοπία» (Κονδύλης, 1992: 109). Έχοντας τη διάκριση αυτή κατά νου, ο Κονδύλης επικαλείται αρκετά παραδείγματα της σύγχρονης ιστορίας, με αποκορύφωμα τους δύο παγκοσμίους πολέμους του 20ου αιώνα, όπου ναι μεν η άσκηση βίας είναι πρωτοφανής, ωστόσο αυτή δεν οφείλεται στην επιδίωξη της Ουτοπίας.

Ο Κονδύλης, με ένα δεύτερο συλλογισμό, εξαρθώνει τελείως τη μονοσήμαντη σύνδεση της βίας με την επιδίωξη εφαρμογής ενός ουτοπικού σχεδίου, αποσυνδέοντας τη βία που ασκείται στο όνομα της Ουτοπίας από τη διαδικασία επιδίωξης της Ουτοπίας καθ' εαυτής. Παρατηρεί σχετικά πως παρά την επίκληση εφαρμογής Ουτοπικού σχεδίου ενίοτε η άσκηση βίας αποτελεί παρακολούθημα μιας σιωπηρής απομάκρυνσης από το ουτοπικό ιδεώδες (Κονδύλης, 1992: 113). Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Κονδύλης είναι ότι η επιδίωξη εφαρμογής ενός ουτοπικού σχεδίου δεν σχετίζεται υποχρεωτικά και αποκλειστικά με την άσκηση βίας και, κυρίως, όχι περισσότερο απ' όσο σχετίζεται με τη βία ένα πολιτικό σχέδιο το οποίο είναι ανεφάρμοστο. Δεν είναι λοιπόν η Ουτοπία, αλλά σκοποί -ουτοπικοί ή μη- που υπαγορεύονται από την πολιτική ισχύος και δεν λαμβάνουν επαρκώς υπόψη τους τις οριοθετήσεις που επιβάλλονται από τις πραγματικές συνθήκες αυτοί οι οποίοι αποτελούν συνήθως το γενικότερο αίτιο της άσκησης βίας. Συνεπώς, δεν είναι η έκλειψη της ουτοπίας η συνθήκη η οποία μπορεί να οδηγήσει στη συρρίκνωση του βιαιογόνου χάσματος μεταξύ σχεδίου και πραγματικότητας.

Ποια είναι ωστόσο η αποτίμηση του ρόλου της Ουτοπίας από τον Κονδύλη; Κατ' αυτόν, οι ουτοπίες δεν καταρρέουν επειδή αδυνατούν να πραγματοποιήσουν τις μεσσιανικές εξαγγελίες τους. Ο χριστιανισμός και ο φιλελευθερισμός αποτελούν δύο κατ' εξοχήν τέτοια παραδείγματα. Κατά τον Κονδύλη, οι συντηρητικοί εξαπατήθηκαν οικτρά όταν μετά τη Γαλλική Επανάσταση επικαλούνταν τη χιλιόχρονη πραγματικότητα της εξουσίας όπως αυτή ασκούσαν

εντός της *societas civilis*. Αντιμετώπιζαν δε με σκωπτική διάθεση τον ουτοπικό χαρακτήρα των φιλελεύθερων διακηρύξεων, προφητεύοντας την κατάρρευση του φιλελευθερισμού, θεωρώντας ότι οι εξαγγελίες του δεν θα άντεχαν τη βάσανο της πράξης εξαιτίας της ανεδαφικότητάς τους (Κονδύλης, 1992: 115). Απλώς, η φιλελεύθερη ουτοπία δεν χρειάστηκε να πραγματοποιηθεί στην ονομαστική της αξία. Στάθηκε αρκετό το γεγονός ότι μπόρεσε να κινητοποιήσει τους ανθρώπους για την επιδίωξη φιλελεύθερων σκοπών και μετά την κοινωνική επικράτηση των εκπροσώπων της να λειτουργήσει ως νομιμοποιητική ιδεολογία υπαρκτών πλέον θεσμών. Κατ' αυτόν τον τρόπο, κάθε Ουτοπία μπορεί να λειτουργήσει ως μηχανισμός αλλαγής, όχι απαραίτητα σε αρνητική κατεύθυνση, εξαιτίας της δυνατότητας που διαθέτει να κινητοποιεί τους ανθρώπους. Στην πράξη, τα βραχεία κύματα της ιστορικής πράξης που ενεργοποιούνται από υποκειμενικές προθέσεις, έλλογες ή μη, καθώς και η δράση των φορέων τους, απορροφώνται από τα μακρά κύματα της ιστορικής πράξης και μέσω της ετερογονίας των σκοπών δημιουργούν τις νέες ιστορικές πραγματικότητες. Η μόνη πιθανότητα η οποία θα καθιστούσε την Ουτοπία άχρηστη, κατά τον Κονδύλη, θα ήταν εάν η ιστορική πράξη μπορούσε να συρρικνωθεί στο στενό σχήμα που υποτυπώνουν οι ορθολογιστικές προκαταλήψεις. Αντιθέτως, όμως, η αναζήτηση του απόλυτου μπορεί να τεθεί στην υπηρεσία μιας νέας ιστορικής σχετικότητας (Κονδύλης, 1992: 120-121).

6. ΣΗΜΕΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗΣ

Η έως το σημείο αυτό παρουσίαση του θέματός μας ακολούθησε μια θεωρητική διαδρομή της οποίας το εναρκτήριο σημείο ήταν η ανάδειξη ορισμένων κρίσιμων σημείων στα οποία η προσέγγιση του Κονδύλη αφίσταται εκείνης του Koselleck, σημεία το οποία διαφεύγουν συνήθως της προσοχής των μελετητών του έργου του. Ωστόσο, αξίζει τώρα να επιστρέψουμε στην αρχική μας παρατήρηση για τη θεωρητική σχέση των δύο αυτών στοχαστών, ώστε να εστιάσουμε την προσοχή μας σε ένα προβληματικό σημείο το οποίο αμφότεροι συμμερίζονται στον έναν ή στον άλλο βαθμό και το οποίο μπορεί να θολώνει κάπως την κρυστάλλινη διαύγεια της κονδυλικής οπτικής.

Όπως έχουμε αναφέρει στην αρχή της εργασίας αυτής, ο Koselleck, αλλά και ο Schmitt, αντιλαμβάνονται τον Hobbes ως τον θεωρητικό του απολυταρχικού κράτους, υποτιμώντας τα συμβολαιοκρατικά χαρακτηριστικά της θεωρίας του. Αυτή η προσέγγιση οδηγεί τον Koselleck στη θεώρηση του απολυταρχικού κράτους ως ενός χομπσιανού κράτους το οποίο μπόρεσε να μετατρέψει τα ηθικά ζητήματα σε ζητήματα της ιδιωτικής προσωπικής σφαίρας και να διατηρήσει έτσι απόσταση από τις θρησκευτικές διαμάχες. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο μονάρχης γίνεται απολύτως κυρίαρχος και η εγκόσμια εξουσία απαλλάσσεται από τις επιταγές και τους περιορισμούς της οποίας θρησκευτικής παράδοσης ή υπερβατικής εξουσίας. Για τον Koselleck, το απολυταρχικό κράτος, εφόσον είναι χομπσιανό κράτος, πρακτικά και θεωρητικά αποτελεί τον πρώτο ιστορικό αντιπρόσωπο της θεωρίας και της πρακτικής της κυριαρχικής εξουσίας των νεότερων χρόνων. Το σύγχρονο κράτος έχει πλέον αναδυθεί ή, έστω, μισο-αναδυθεί.

Τη συγκεκριμένη θέση του Koselleck συμμερίζεται και ο Κονδύλης, καθώς αντιλαμβάνεται το συντηρητισμό ως έκφανση του θεωρητικού αγώνα της αριστοκρατίας. Ως υπερασπιστή των

ιδεών της *societas civilis* και της μεσαιωνικής παραδοσιακής-μεσαιωνικής αντίληψης περί δικαίου, ο οποίος βρίσκεται σε αντιπαράθεση με την απολυταρχία και τη νεότερη διδασκαλία περί κυριαρχικής εξουσίας, αλλά και με τη φιλελεύθερη και τη δημοκρατική επανάσταση. Ο Κονδύλης θεωρεί, δηλαδή, ότι πρόκειται για κοινό αγώνα των συντηρητικών, ο οποίος διεξήχθη σε δύο φάσεις: εναντίον της απολυταρχίας αρχικά και των εναντίον των φιλελεύθερων και δημοκρατικών ιδεών. Τούτο επειδή οι συντηρητικοί είχαν κατηγορήσει από νωρίς την απολυταρχία ότι «θα διέλυε τη *societas civilis*, δηλαδή θα καταργούσε την παραδοσιακή αντίληψη περί δικαίου, θα χώριζε το κράτος από την κοινωνία, την ηθική (θρησκεία) από την πολιτική ή το ιδιωτικό από το δημόσιο, θα απωθούσε τη συλλογικότητα (τον οίκον) και τις σχετικές με αυτή μορφές κυριαρχίας και ζωής υπέρ του ατόμου ως έσχατης κοινωνικής μονάδας και έτσι θα έθετε στη θέση της παράδοσης τον ιστορικά μη ριζωμένο Λόγο κ.λπ.» (Κονδύλης, 2015: 17). Όντως, αυτή αποτελεί μια περιγραφή ενός χομπσιανού κράτους το οποίο κομίζει την αποθέωση του Λόγου και τον εξοβελισμό της παράδοσης. Και ο Κονδύλης συνεχίζει, αποδεχόμενος τη θέση αυτή: «η απολυταρχία, ακριβώς ως πρώτος ιστορικός αντιπρόσωπος της θεωρίας και της πρακτικής της κυριαρχικής εξουσίας των νεότερων χρόνων, επιχείρησε όντως να διαλύσει τη *societas civilis*». Έστω κι εάν, αμέσως μετά, μετριάξει κάπως τη θέση αυτή προσθέτοντας ότι «όσο και αν λόγω του δικού της κοινωνικού χαρακτήρα δεν μπορούσε (η απολυταρχία) παρά να κάνει τη μισή μόνο δουλειά και από τις δύο απόψεις» (Κονδύλης, 2015: 17).

Ωστόσο, οι παραπάνω θέσεις καθίστανται προβληματικές στο σημείο που θεωρούν, στη μετριοπαθέστερη μάλιστα εκδοχή τους, το απολυταρχικό κράτος ως οιονεί νεωτερικό κράτος το οποίο απώθησε τις μορφές κυριαρχίας της *societas civilis* υπέρ του ατόμου και του ορθού λόγου. Ότι αποθέωσε, δηλαδή, τον Λόγο και εξοβέλισε την παράδοση. Απεναντίας, τη δομή του απολυταρχικού κράτους την καθόρισε η φεουδαλική συσπείρωση απέναντι στην αγροτική αναταραχή. Από αυτή την άποψη, το απολυταρχικό κράτος συνιστά την ύστατη προσπάθεια διασφάλισης των προνομίων και της ταξικής κυριαρχίας της φεουδαλικής αριστοκρατίας. Ακόμη κι εάν φαινομενικά δείχνει να θυσιάζει ορισμένες πλευρές της *societas civilis*, τούτο συμβαίνει για να διατηρήσει το σκληρό πυρήνα της. Αλλά, εάν το εξετάσουμε και από την πλευρά της πίεσης που ασκούνταν από την ανάπτυξη του εμπορικού και βιοτεχνικού κεφαλαίου των πόλεων, θα διαπιστώσουμε ότι το απολυταρχικό κράτος συνιστούσε προσπάθεια να διατηρηθεί ένα φεουδαλικό κρατικό σύστημα σε μια κοινωνία που σιγά-σιγά αστικοποιούνταν (Anderson, 1986: 11-39; Althusser, 2005: 127-142). Αξίζει εδώ να παραθέσουμε ορισμένες παρατηρήσεις οι οποίες επιχειρούν να ρίξουν κάποιο φως στις σκοτεινές εκείνες πλευρές του απολυταρχικού κράτους και οι οποίες σαφώς το διαχωρίζουν από τη δομή του κράτους των νέων χρόνων, ως δομή που φροντίζει για τη διατήρηση της *societas civilis* -έστω υπό νέους όρους.¹⁵

Η πρώτη παρατήρηση επί του ανωτέρω παραθέματος του Κονδύλη έχει να κάνει με το γεγονός του περιορισμού της βασιλικής εξουσίας ακόμη και στην απόλυτη μοναρχία. Η εξουσία του

¹⁵ Κατά τη γνώμη μας είναι αμφίβολο ακόμα κι εάν τα δυτικά κράτη του 19ου αιώνα μπορούμε να τα αποκαλούμε απροβλημάτιστα «αστικά κράτη». Όπως εύστοχα επισημαίνει και ο Traverso: «Στο πολιτικό επίπεδο, το τέλος της απολυταρχίας δεν έφερε στη θέση της σύγχρονα κράτη στηριγμένα σε φιλελεύθερα συντάγματα, προικισμένα με αντιπροσωπευτικούς θεσμούς και γερά εδραιωμένα σε κοινωνίες όπου κυριαρχούσε η βιομηχανική και χρηματιστηριακή αστική τάξη. Με άλλα λόγια, ο 19ος αιώνας δεν είδε την πλήρη ανάπτυξη του αστικού κράτους. Στάθηκε μάλλον ο χώρος ενός πειραματισμού υβριδικών μορφών ανάμεσα σε μια ανερχόμενη (όχι όμως κυρίαρχη) αστική τάξη και μια αριστοκρατία που παρέμεινε στην καρδιά ενός «έμμονου» Παλαιού Καθεστώτος» (Traverso, 2016: 48).

βασιλιά και η απόλυτη δυνατότητα που έχει για να νομοθετεί ο ίδιος, περιορίζεται από το φυσικό δίκαιο και τις επιταγές του θεϊκού νόμου, τα οποία αμφότερα θεωρούνται απαραβίαστα και υπερασπίζουν τα προνόμια των ευγενών και της εκκλησίας. Ο Bodin, μολοντί ο ίδιος εισάγει την έννοια της κυριαρχίας στη νεότερη πολιτική σκέψη, στο σημείο αυτό είναι απόλυτος. Ενώ δεν δίνει κανένα δικαίωμα, ούτε καν εκείνο της παθητικής αντίστασης στους δικαστές να κρίνουν έναν νόμο του βασιλιά εάν είναι αντίθετος με τους νόμους του κράτους, ωστόσο παραχωρεί με άνεση το δικαίωμα της ανυπακοής, όχι μόνο στους δικαστές αλλά και στον λαό, όταν ο νόμος του βασιλιά παραβιάζει την «τιμή του Θεού» και τον σεβασμό των νόμων της φύσης. Δεν είναι τυχαίο ότι αφιερώνει σημαντικό χώρο για τις διευκρινήσεις αυτές στο κεφάλαιο των «Έξι Βιβλίων Περί Κοινοπολιτείας», που φέρει τον τίτλο «Περί Κυριαρχίας».¹⁶ Όπως παρατηρεί ο Tooley, η πολιτική σκέψη του Bodin έχει τις ρίζες της στο σώμα ενός δόγματος, τον νόμο του Θεού και ιδιαίτερα εκείνου της Παλαιάς Διαθήκης. Οι αξίες του είναι παραδοσιακές όπως επίσης και η κοσμολογία του (Tooley, 1967: xix-xx).¹⁷ Αξίζει να επισημάνουμε ότι μια χαρακτηριστική διαφορά της θεωρίας περί κυριαρχίας του Bodin από την αντίστοιχη του Hobbes είναι ότι η θεώρηση του δεύτερου δεν αναγνωρίζει περιορισμούς στην άσκηση της εξουσίας από τον ηγεμόνα -ούτε από το φυσικό, ούτε από το θεϊκό δίκαιο.¹⁸ Άλλωστε, τα συμβολαιοκρατικά και ατομικιστικά χαρακτηριστικά που βρίσκονται στον σκληρό πυρήνα της χομπσιανής θεώρησης αναπόφευκτα οδηγούν σε διαφορετικού τύπου θεωρήσεις για το κράτος και την κυριαρχία.

Όσον αφορά στο φόβο των συντηρητικών ότι το κράτος των νέων χρόνων θα χωρίσει την ηθική-θρησκεία από την πολιτική θα παρατηρήσουμε ότι αυτός ο φόβος δεν αφορά ομοιογενώς τόσο στο απολυταρχικό κράτος όσο στο νεότερο κράτος. Στην περίπτωση του απολυταρχικού κράτους ο βασιλιάς καλείται να εκφράζει και να υπερασπίζεται την κυρίαρχη εκκλησία: στη Γαλλία την Καθολική, στην Αγγλία την αγγλικανική, στη Σαξωνία τη Λουθηρανική κ.ο.κ.. Σε όλες τις περιπτώσεις η βασική ιδέα είναι η ίδια και, επομένως, η κάθε κυρίαρχη εκκλησία απολαμβάνει προνόμια πολιτικά και οικονομικά. Η ίδια η ιδέα της ανεξιθρησκίας δεν αποτελεί αυ-

¹⁶ Για τη θεώρηση της απόλυτης μοναρχίας από τον Bodin, αλλά και ειδικότερα του ζητήματος του περιορισμού της μοναρχικής εξουσίας από το φυσικό και το θεϊκό δίκαιο, βλ. Skinner, 2005: 613-617.

¹⁷ Για τις σχετικές με τον περιορισμό της βασιλικής εξουσίας από το φυσικό και το θεϊκό δίκαιο θέσεις του Bodin, βλ. Bodin, 1967: 29, 33-35.

¹⁸ Στο πνευματικό περιβάλλον του 16ου και 17ου ακόμη αιώνα υφίστανται οι υπερκαθορισμοί του θεϊκού και του φυσικού δικαίου επί του θετικού. Ας μην ξεχνάμε ότι είναι η περίοδος όπου το κυνήγι των μαγισσών βρίσκεται σε μεγάλη έξαρση. Πραγματοποιούνται ακόμη δίκες ζώων (γουρουνιών, μυγών ψαριών κ.ο.κ.). Οι δίκες αυτές, μολοντί οι άνθρωποι γνωρίζουν ότι τα ζώα έχουν το ακαταλόγιστο, είτε για τις πράξεις τους είτε και για τις πράξεις των ανθρώπων πάνω σε αυτά, ωστόσο πραγματοποιούνται επειδή θεωρείται, εντός του πλαισίου των πολιτισμικών και νομικών συμφραζομένων της εποχής, ότι στις υποθέσεις που δικάζονται έχει παραβιαστεί ο φυσικός νόμος και η θεϊκή τάξη. Δεν αποσκοπούν δηλαδή στην τιμωρία, αλλά στην αποκατάσταση της θεϊκής και φυσικής τάξης. Βλ., ενδεικτικά, Oldridge, 2014: 90-99. Εντός αυτών των πνευματικών οριοθετήσεων, ο Bodin επιχειρηματολογεί ότι οι δικαστικές πράξεις πρέπει να υπηρετούν τον Θεό, ότι ο σκοπός της θανάτωσης των μαγισσών δεν είναι πρωτίστως η τιμωρία τους αλλά η απόδοση θεϊκής δικαιοσύνης και η διασφάλιση της ευλογίας του Θεού. Παραθέτει περιγραφές πράξεων μαγισσών όπου διαστρεβλώνοντας τη θεία λειτουργία σε συμφωνία με τον διάβολο και τη χρήση της όστιας σκότωναν κοπάδια προβάτων ή μιλάει για μάγισσες που μεταμορφώνονταν σε γάτες και λαγούς και θεωρεί ότι η μεταμόρφωση αυτή των μαγισσών, καθώς και η λυκανθρωπία, αποτελούν φυσική πραγματικότητα. Ενδεικτικά για τα παραπάνω, με τη σειρά που παρατίθενται τα επιχειρήματα, βλ. Bodin, 2001: 203, 119, 122-125. Θεωρούμε ότι πολύ δύσκολα θα μπορούσε να τοποθετήσει τέτοιου είδους απόψεις στον πνευματικό κόσμο του Tomas Hobbes!

ταξία για τα απολυταρχικά κράτη. Εκείνο που ισχύει είναι ότι ο βασιλιάς, για να προστατέψει το βασίλειό του, ανέχεται τις θρησκευτικές μειονότητες, αλλά για όσο καιρό κρίνει σκόπιμο ο ίδιος.¹⁹ Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η απόσυρση της Εδίκτου της Νάνδης από τον Λουδοβίκο τον 14ο της Γαλλίας, η οποία είχε ως αποτέλεσμα την εκδίωξη των Ουγενότων (προτεσταντών) από τη Γαλλία. Όσον αφορά στη σχέση του κράτους με τον πολίτη οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι η τελευταία ορίζεται σύμφωνα με την κοινωνική θέση και την παράδοση.²⁰ Όλη η τοπική ιδιαιτερότητα η οποία επιβίωνε στη Γαλλία ακόμη και τον 18ο αιώνα διαλύθηκε μόνο από τη Γαλλική Επανάσταση.

Υπό την παραπάνω θεώρηση, εάν θα έπρεπε να αναζητήσουμε τον «θεωρητικό» του απολυταρχικού κράτους, τούτος δεν θα ήταν ο Hobbes, αλλά ο Bodin, επειδή η θεώρησή του βρίσκει εγγύτερα στη δομή και τη λειτουργία του απολυταρχικού κράτους. Στην περίπτωση αυτή ενδεικτικό είναι το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Skinner:

«Οι παλαιότερες μελέτες συμφωνούσαν ότι ο Μποντέν εκμηδένισε την ιδέα του συνταγματικού κράτους. Μπορούμε ωστόσο να υποστηρίξουμε πως, αν προσεγγίσουμε την ανάλυση του Μποντέν έχοντας κατά νου τις παραδοσιακές έννοιες της «ευταξίας» (police), της «θρησκείας» (religion) και της «δικαιοσύνης» (justice), θα δούμε πως πολλά σημαντικά στοιχεία των περιορισμών εκείνων επί της απολυταρχίας φαίνονται να παραμένουν συνειδητά σε ισχύ» (Skinner, 2005: 614).

Εν αντιθέσει λοιπόν με ότι υποστηρίζει ο Κονδύλης (και ο Koselleck), η συγκρότηση του απολυταρχικού κράτους δεν αποτέλεσε το πρώτο βήμα της επικράτησης στη Δύση της νεωτερικής πολιτικής λογικής και πρακτικής. Αντιθέτως, αποτέλεσε την πρώτη περίπτωση όπου μοντέρνα στοιχεία (όπως π.χ. η έννοια της κυριαρχίας) αξιοποιήθηκαν για να πραγματοποιηθούν αντιδραστικοί πολιτικοί στόχοι. Η αποδοχή μοντέρνων στοιχείων, όπως παραδείγματος χάρι η τεχνολογία και οι μηχανισμοί της ελεύθερης αγοράς, δεν συνεπάγονται αυτόματα την αποδοχή των ιδεωδών του Διαφωτισμού (έστω στη χομπσιανή, μη φιλελεύθερη εκδοχή του).²¹ Πολλές φορές έχει παρατηρηθεί στην ιστορία το φαινόμενο του «αντιδραστικού μοντερνισμού».²² Εμφανίζονται κινήματα, δηλαδή, που ζητούν «καπιταλισμό χωρίς Διαφωτισμό». Ορισμένες δε φορές κατορθώνουν να πραγματώσουν το στόχο τους, όπως αποδεικνύει η περίπτωση του ουαχαμπισμού στη Σαουδική Αραβία και του σιιτικού Ισλάμ των μουλάδων στο Ιράν.

¹⁹ Για τη στάση των Politiques απέναντι στη θρησκευτική ανοχή βλ., ενδεικτικά, Κιτρομηλίδης, 2007: 88.

²⁰ Για το φορολογικό σύστημα στη Γαλλία βλ., ενδεικτικά, Markon και Soboul, 1990: 40-42.

²¹ Επομένως, η αποδοχή της μοντέρνας τεχνολογίας και του καπιταλιστικού συστήματος από τους διανοούμενους της «συντηρητικής επανάστασης» που συνέβαλαν στην άνοδο του Χίτλερ στην εξουσία δεν αναιρεί το γεγονός ότι ο ναζισμός αποτελούσε ένα αντιδραστικό πολιτικό κίνημα. Βλ. Herf, 1996, E. Traverso, 2016: 138-144.

²² Για το τι ακριβώς είναι ο «αντιδραστικός μοντερνισμός» βλ. Herf, 1996: 1-16.

7. ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Όπως είδαμε παραπάνω, ο Κονδύλης δεν αποδέχεται την σμιτιανή ανάγνωση του Διαφωτισμού του δασκάλου του στην Χαϊδελβέργη Reinhart Koselleck. Αντιθέτως, αποδομεί τόσο τις σμιτιανού τύπου όσο και τις συντηρητικές και νεοσυντηρητικές αναγνώσεις του Διαφωτισμού και του αντιδιαφωτισμού. Αυτό, βέβαια, δεν αρκεί για να βγάλουμε το συμπέρασμα ότι ο Κονδύλης δεν είναι σμιτιανός στοχαστής.²³ Δείχνει όμως ότι η σχέση του με τον Schmitt δεν είναι σε καμία περίπτωση μονοσήμαντη, όντας κάποιος που διαφοροποιείται ριζικά σε ένα πολύ σημαντικό και κρίσιμο ζήτημα από τον σμιτιανισμό: τον συντηρητισμό και τον νεοσυντηρητισμό.

²³ Κανείς δεν μπορεί άλλωστε να υποστηρίξει το συμπέρασμα αυτό δίχως συγκριτική ανάλυση της περιγραφικής θεωρίας του Κονδύλη με τη σμιτιανή θεωρητική σκέψη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

- Althusser, Louis. 2005, *Μοντεσκιέ. Πολιτική και Ιστορία*, μτφ. Φώτης Σιάτιστας, Αθήνα: Πλέθρον.
- Anderson, Perry. 1986, *Το Απολυταρχικό Κράτος*, μτφ. Ελένη Αστερίου, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Ευαγγελόπουλος, Γιώργος. 2004, Μελαγχολία και πολιτική και η υποδοχή του Π. Κονδύλη, *Νέα Κοινωνιολογία*, 39, σσ. 43-64.
- Evans, Richard. 2013, *Η έλευση του Γ' Ράιχ*, μτφ. Κ. Αντύπας, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Herf, Jeffrey. 1996, *Αντιδραστικός μοντερνισμός. Τεχνολογία, κουλτούρα και πολιτική στη Βαϊμάρη και το Τρίτο Ράιχ*, μτφ. Παρασκευάς Ματάλας, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Κιτρομηλίδης, Πασχάλης. 2007, *Πολιτικοί Στοχαστές των Νεοτέρων Χρόνων*, Αθήνα: Πορεία.
- Κονδύλης, Παναγιώτης. 1987, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τομ. Α', Αθήνα: Θεμέλιο.
- Κονδύλης, Παναγιώτης. 1991, *Ισχύς και απόφαση. Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών*, Αθήνα: Στιγμή.
- Κονδύλης, Παναγιώτης. 1992, *Η Ηδονή, Η Ισχύς, Η Ουτοπία*, Αθήνα: Στιγμή.
- Κονδύλης, Παναγιώτης. 1998, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης. Απαντήσεις σε 28 ερωτήματα*, Αθήνα: Νεφέλη.
- Κονδύλης, Παναγιώτης. 1999, Στοχασμοί και αποφθέγματα, *Νέα Εστία*, 146 (1717), σσ. 492-497.
- Κονδύλης, Παναγιώτης. 2015, *Συντηρητισμός. Ιστορικό περιεχόμενο και παρακμή*, μτφ. Λευτέρης Αναγνώστου, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Κουτσοурέλης, Κώστας. 1999, Ένας κλασικός, *Νέα Εστία*, 146 (1717), σσ. 514-532.
- Λαβράνου, Αλίκη. 2006, Κυριαρχία, Φυσική κατάσταση και Φύση του ανθρώπου στον Τόμας Χομπς και στον Καρλ Σμιττ: Παρατηρήσεις πάνω στη Σμιττιανή ερμηνεία του Χομπς, *Αξιολογικά*, 16, σσ. 161- 181.
- Markon Walter και. Soboul, Albert. 1990, *1789 – Η Μεγάλη Επανάσταση των Γάλλων*, μτφ. Καίτη Μαρακά, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Marx, Karl. [1843] 1978, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, μτφ. Μπάμπης Λυκούδης, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Μεταξόπουλος, Αιμίλιος. 2005, *Αυτοσυντήρηση, πόλεμος, πολιτική. Όψεις του μετανεωτερικού κόσμου υπό το φως της θεωρίας της κοσμοκατασκευής*, Αθήνα: Α.Α. Λιβάνης.
- Muller, Jan- Wermer. 2010, *Ένας επικίνδυνος νους. Η επίδραση του Καρλ Σμίτ στον ευρωπαϊκό μεταπολεμικό στοχασμό*, μτφ. Ανίτα Συριοπούλου, Αθήνα: Πόλις.
- Oldridge, Darren. 2014, *Παράξενες Ιστορίες του Μεσαίωνα*, μτφ. Δανάη Γαβριηλίδου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Schmitt, Carl. 1988, *Η έννοια του Πολιτικού*, μτφ. Α. Λαβράνου, Αθήνα: Κριτική.
- Skinner, Quentin. 2005, *Τα Θεμέλια της Νεότερης Πολιτικής Σκέψης*, μτφ. Μαρίνος Σαρηγιάννης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- Sternhell, Zeev. 2009, *Ο αντι-διαφωτισμός. Από τον 18ο αιώνα ως τον Ψυχρό Πόλεμο*, μτφ. Άννα Καρακατσούλη, Αθήνα: Πόλις.
- Traverso, Enzo. 2013, *Οι ρίζες της ναζιστικής βίας. Μια ευρωπαϊκή γενεαλογία*, μτφ. Νίκος Κούρκουλος, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Traverso, Enzo. 2016, *Η ιστορία ως πεδίο μάχης. Ερμηνεύοντας τις βιαιότητες του 20ου αιώνα*, μτφ. Νίκος Κούρκουλος, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Τσινορέμα, Σταυρούλα. 2001, "Ισχύς" και "Απόφαση". Ο ρομαντικός μοντερνισμός του Π. Κονδύλη, σε *Παναγιώτης Κονδύλης για την «κοινωνική οντολογία»*, Παναγιώτης Νούτσος (επιμ.), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σσ. 37-71.
- Φαράκλας, Γεώργιος. 2007, *Νόημα και Κυριαρχία. Νοηματική συγκρότηση και κριτική της κυριαρχίας*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της «Εστίας».
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς. 2005, Το ανορθολογικό στοιχείο στην ελληνική θεωρητική σκέψη, *Τετράδια Πολιτικού Διαλόγου Έρευνας & Κριτικής*, 50-51, σσ. 67-80.

Ξενόγλωσση

- Bodin, Jean. 1967, *Six Books of the Commonwealth*, trans. M. J. Tooley, Oxford: Basil Blackwell.
- Bodin, Jean. 2001, *On the Demon-Mania of Witches*, trans. R. A. Scott, Toronto: University of Toronto.
- Fillafer, Franz. 2007, The Enlightenment on Trial. Reinhart Koselleck's Interpretation of Aufklärung, in *The Many Faces of Clío: Cross-cultural Approaches to Historiography*, Edward Wang and Franz Fillafer, eds. New York and Oxford: Berghahn Books, pp. 322-345.
- Gottfried, Paul. 1997, The obsolescence of conservatism, *Modern Age* 39(4), pp. 403-410.
- Gottfried, Paul. 1999, *After liberalism: Mass democracy in the managerial state*. Princeton: Princeton University Press.
- Herf, Jeffrey. 1996, «Reactionary modernism reconsidered: Modernity, the West and the Nazis», in *The Intellectual Revolt against Liberal Democracy, 1875-1945*, Zeev Sternhell, eds. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, pp. 131-158.
- Himmelfarb, Gertrude. 2004, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*, New York: Knopf.
- Koselleck, Reinhart. 1988, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, trans Keith Tribe, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Tooley M. J. 1967, «Introduction», in *Six Books of the Commonwealth*, Jean Bodin, Oxford: Basil Blackwell, pp. vii-xlii.