

III. Ερμηνεία ενός φιλοσοφικού διηγήματος

1

Εισαγωγή

Γιατί ένας πολιτικός φιλόσοφος όπως ο Μάικλ Όουξοτ ασχολείται με τον Πύργο της Βαβέλ; Τι έχει να κομίσει η δική του διήγηση αυτής της πασίγνωστης ιστορίας; Το θέμα της είναι βεβαίως θρησκευτικό, αλλά το δικό του ενδιαφέρον είναι φιλοσοφικό και ιστορικό. Στην ιδιαίτερη απόδοση του Όουξοτ, ο μύθος διατηρεί μεν την βιβλική φρασεολογία μέχρι τέλους, μετατρέπεται όμως σε ένα επιχείρημα που ούτε μεταφυσικά στοιχεία περιέχει, ούτε αναφέρεται αποκλειστικά στην παρουσία της ίδιας της θρησκείας στα ανθρώπινα πράγματα.

Το ‘παραμύθι της Βαβέλ’ (όπως εξαρχής το χαρακτηρίζει ο Όουξοτ) δεν υπάρχει μόνον στην Παλαιά Διαθήκη και στο ιουδαιοχριστιανικό συνεχές. Το συναντάμε σε όλες σχεδόν τις θρησκευτικές παραδόσεις των αρχαίων πολιτισμών, σε διαφορετικές φυσικά παραλλαγές, με διαφορετικούς πρωταγωνιστές και με διαφορετική πλοκή, αλλά παντού με το ίδιο επί της ουσίας ερώτημα: ποια είναι τα ανθρώπινα ‘όρια’, τα ‘όρια’ της ανθρώπινης ύπαρξης.

Στενά ιδωμένη βεβαίως, η Βαβέλ είναι η ιστορία της εξέγερσης του ανθρώπου ενάντια στον έναν και μοναδικό Θεό του Ισραήλ. Οι ανά την υφήλιο παραλλαγές του μύθου όμως, ίσως όχι εξίσου δραματικές ή επικές, είναι επίσης πραγματεύσεις του ίδιου κατά βάση θέματος: πώς ο άνθρωπος αμφισβητεί, μάχεται και καταστρέφει τους θεούς στους οποίους έχει πιστέψει για να εξηγήσει την δική του θνητή ύπαρξη, τους οποίους έχει λατρέψει για να επιβάλει ηθικούς κανόνες στις κοινωνίες του. Το δε φανερό ‘δίδαγμα’ σε όλες τις εκδοχές, συνίσταται στην ματαιότητα τέτοιων προσπαθειών. Το αποτέλεσμα είναι απλώς αναπόφευκτο, αφού παντού τελικά “οι θεοί εμποδίζουν την πρόωγη άνοδο του ανθρώπου στον παράδεισο”.¹

1. M. Oakeshott, *Notebooks*, 1922-86, Exeter: Imprint Academic, 2014, σελ. 351 (εγγραφή του 1944).

Ο Όουξοτ χρησιμοποιεί με αλληγορικό τρόπο όλα σχεδόν τα επιμέρους συστατικά του αρχικού βιβλικού μύθου: τον κεντρικό του αντιήρωα, την μυθολογική του πλοκή, τις δεισιδαιμονίες που περιέχει για έναν μοντέρνο άνθρωπο. Εκείνο όμως που τον απασχολεί, είναι τι ‘μεταφέρει’ στο πέρασμα των αιώνων η Βαβέλ (όπως κι αν συμβαίνει να εμφανίζεται), σε ποια ηθικά και υπαρξιακά διλήμματα της ανθρώπινης κατάστασης απευθύνεται, σε τι είδους συμπεράσματα για την κοινωνική και πολιτική συνύπαρξη των ανθρώπων οδηγεί.

Στον βαθμό λοιπόν που η καθολικότητα του μύθου ξεπερνά τα εκάστοτε θρησκευτικά συμφραζόμενα, η Βαβέλ θέτει ερωτήματα πανανθρώπινα και εντέλει 'εγκόσμια'. Έχει να κάνει με το πώς ζούμε την επίγεια ζωή μας και πώς συμβιώνουμε σε κοινωνίες ανθρώπων. Θα ήταν όμως λάθος να υποθέσουμε ότι, 'εκκοσμικεύοντας' τον μύθο της Βαβέλ, ο Όουξοτ υποβαθμίζει την σημασία της θρησκείας στα ανθρώπινα πράγματα.

Το έργο του περιέχει αναρίθμητες αναφορές στην σημασία της θρησκείας για την νοσηματοδότηση της ανθρώπινης ύπαρξης, αλλά και για την συνοχή και αναπαραγωγή των ανθρώπινων κοινωνιών, ιδίως των παραδοσιακών.¹ Η δε προσπάθειά του να ερμηνεύσει την πολιτική σκέψη παλαιότερων εποχών (της αρχαίας Ελλάδας, της αρχαίας Ρώμης, της μεσαιωνικής Ευρώπης και της Ευρώπης των πρώιμων Νεότερων Χρόνων), βασίζεται στην κατανόηση των μεταφυσικών πεποιθήσεων οι οποίες κυριαρχούσαν στις αντίστοιχες κοινωνίες – και από τις οποίες απέρρεαν οι κρατούσες αντιλήψεις τόσο για την πολιτική καθεαυτήν, όσο και για την ιδιαίτερη θέση της πολιτικής στα ανθρώπινα πράγματα.

Ας μείνουμε λίγο στο συγκεκριμένο θέμα. Οι παραδοσιακές κοινωνίες είχαν δημιουργήσει το δικό της η καθεμία 'πολιτικό λεξιλόγιο' με υλικό αντλημένο κυρίως από θρησκευτικές αντιλήψεις, έννοιες και αναλογίες. Στις *Διαλέξεις για την ιστορία της πολιτικής σκέψης*, για παράδειγμα, ο Όουξοτ γράφει συγκρίνοντας την αρχαία Ελλάδα με την Αγγλία του 17ου αιώνα:

1. "Η αναζήτηση της θεότητας είναι η βασική ασχολία της ανθρώπινης ζωής. Είναι η ιδέα που δίνει νόημα στην ζώσα ιστορία των πνευματικών και σωματικών αγώνων του ανθρώπου." Μ. Oakeshott, *Notebooks*, ό.π., σελ. 15 (εγγραφή του 1923).

Ακόμη όμως και η εκλεπτυσμένη σκέψη της Αθήνας του 5ου αιώνα π.Χ. αντανakλούσε την παλιότερη μυθολογία. Μας είναι το ίδιο αδύνατον να καταλάβουμε πώς ο Περικλής ή ο Κλέων σκέφτονταν για την πολιτική χωρίς να έχουμε κατανοήσει την προηγούμενη μυθολογία, όπως μας είναι αδύνατον να καταλάβουμε την αγγλική πολιτική σκέψη του 17ου αιώνα χωρίς να γνωρίζουμε κάτι για την Παλαιά Διαθήκη από την οποία άντλησε τόσο πολλές από τις ιδέες της.²

Τι σημαίνει όμως ότι θρησκεία και πολιτική ήταν συνήθως στενά συνδεδεμένες; Η θρησκεία, όποια μορφή κι αν είχε, ήταν πανταχού παρούσα, επειδή επιτελούσε 'λειτουργίες' οι οποίες δεν ήταν αμιγώς θρησκευτικές, αλλά απέρρεαν από τις 'ανάγκες' των κοινωνιών που την ασπάζονταν. Τούτη δε η, ούτως ειπείν, 'κοινωνιολογική' διάσταση στον τρόπο με τον οποίο ο Όουζοτ προσεγγίζει το θρησκευτικό φαινόμενο, απηχεί τις σχετικές απόψεις του Εμίλ Ντυρκέμ.

Ξέρουμε (από εγγραφές του 1928 στα προσωπικά του Σημειωματαρία) ότι ο Όουζοτ είχε μελετήσει τις *Στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής* [1912] του Ντυρκέμ στην πρώτη αγγλική μετάφραση του έργου το 1915. Και θα μπορούσαμε να πούμε ότι η δική του αφήγηση της Βαβέλ αναφέρεται, κατά κύριο λόγο, στο πώς η αμφισβήτηση του Θεού οδηγεί τελικά σε κατάρρευση της κοινωνικής συνοχής.³

Από κοινωνιολογική άποψη, η ιδέα της θεότητας (και όχι το συγκεκριμένο περιεχόμενο που αποκτά σε διαφορετικές θρησκείες) δηλώνει κάτι πιο 'συλλογικό' από προσωπικά υπαρξιακά διλήμματα. Στο πνεύμα του Ντυρκέμ, οι θρησκευτικές πεποιθήσεις είναι συλλογικές αναπαραστάσεις δια των οποίων μια κοινωνία 'λατρεύει τον εαυτό της' και, με αυτόν τον τρόπο, επιβάλλει κανόνες και ασκεί εξουσία πάνω στα μέλη της. Όπως κι αν πλάθεται λοιπόν η ιδέα της θεότητας, εκείνο που έχει σημασία στην συγκεκριμένη άποψη,

2. Μ. Όουζοτ, *Διαλέξεις για την ιστορία της πολιτικής σκέψης*, Αθήνα: Τόπος, 2019, σελ. 50.

3. Βλ. Μ. Oakeshott, *Notebooks*, ό.π., σελ. 139 (εγγραφή του 1928).

είναι ότι 'αναπαριστά' την ίδια την κοινωνία και, κατ' αυτόν τον τρόπο, την συνέχει.

Ακόμη και οι πιο 'πρωτόγονες' μορφές της θρησκευτικής ζωής μπορούν έτσι να ιδωθούν ως εκφράσεις της συνείδησης της θνητότητας, της περατότητας του ανθρώπινου βίου και των ανθρώπινων δυνατοτήτων. Από μια τέτοια σκοπιά επομένως, τον Όουζοτ απασχολεί, όχι ο χαρακτήρας και οι ιδιότητες της θεότητας, αλλά η (εκάστοτε) 'ιδέα του Θεού' ως έκφραση της επίγνωσης των ανθρώπινων ορίων, ως συνειδησιακό επίτευγμα των πολιτισμών και των κοινωνιών που ο άνθρωπος έχει δημιουργήσει.

Στο ίδιο πάντοτε πνεύμα, η Βαβέλ δεν συνιστά μόνον θρησκευτική ασέβεια, μια παραβίαση της διάκρισης ιερού και βέβηλου: δεν πρόκειται απλώς για κατάλυση της θρησκείας, αλλά για κατάλυση της κοινωνίας. Τούτο φαίνεται καθαρά στην άποψη του Όουζοτ ότι, εντός των βιβλικών συμφραζομένων, η Βαβέλ αποτελεί την επιτομή των διλημμάτων της ανθρώπινης κατάστασης επειδή, ακριβώς, έχει διάσταση κοινωνική:

Το έμβλημα της ανθρώπινης κατάστασης δεν είναι ο αποκλεισμός από τον Κήπο της Εδέμ όπου κάθε επιθυμία βρίσκει ικανοποίηση, αλλά η καταστροφή που επέρχεται με την Βαβέλ: όχι η έλλειψη γνώσης, αλλά η έλλειψη αμοιβαίας κατανόησης.⁴

Ο Όουζοτ λοιπόν διαστέλλει εξ αρχής την σημασία του μύθου της Βαβέλ. Η αμφισβήτηση του Θεού οδηγεί σε σύγχυση των γλωσσών, η οποία συνεπάγεται ασυνεννοησία και άρα κατάρρευση της κοινωνικής αμοιβαιότητας.

4. *Αυτόθι*, σελ. 524 (εγγραφή του 1967).

Θρησκεία και παράδοση

Μια θρησκεία, βεβαίως, είναι πολλά πράγματα μαζί. Κατά πρώτο λόγο, έχει προφανώς να κάνει με την πίστη ότι, πέρα από την εγκόσμια, “υπάρχει μια άλλη πραγματικότητα”.¹ Η πίστη αυτή, μετά από κάποιο επίπεδο ανάπτυξης, ενδέχεται να εμφανίζεται ως αφηρημένη ερμηνεία (περίπλοκη ή όχι, δεν έχει σημασία) του σύμπαντος κόσμου και της θέσης του ανθρώπου μέσα στον κόσμο – να απαντάται, δηλαδή, συγκροτημένη σε κάποια ‘θεολογία’. Κάπως πιο πεζά πάντως, μια θρησκεία με πιστούς είναι η ίδια μια απτή εμπειρική πραγματικότητα που αφορά σε όλες τις πτυχές του ανθρώπινου βίου, ακόμη και σε εκείνες που μπορεί να θεωρούνται απολύτως ιδιωτικές ή ζητήματα ελεύθερης ατομικής επιλογής.

Τούτο ισχύει κυρίως στις ‘παραδοσιακές’ κοινωνίες, δηλαδή στις μορφές κοινωνικής οργάνωσης που προηγούνται των Νεότερων Χρόνων. Ότι η παράδοση είναι έμπλη με θρησκευτικό περιεχόμενο είναι, βεβαίως, σχεδόν ταυτολογικό. Οι κοινωνίες τις οποίες θεωρούμε παραδοσιακές, ήταν επί το πλείστον κοινωνίες ‘ιερές’: ανθρώπινες συλλογικότητες στις οποίες η εσωτερική συνοχή προσφερόταν πρωτίστως από κάποια θρησκεία. Εκείνη ήταν που παρείχε το κοινό νοηματικό σύμπαν εξουσιαστών και εξουσιαζομένων, που περιλάμβανε απαντήσεις για ολόκληρο το φάσμα των δραστηριοτήτων και των μεριμνών του ανθρώπου, πριν και μετά τον θάνατό του, για όσα συνέβησαν, συμβαίνουν και μέλλεται να συμβούν – πέρα, ουσιαστικά, από τον ίδιο, τις σκέψεις του, τις επιλογές του, τις πράξεις του, την θέλησή του. Οι παραδοσιακές κοινωνίες (αριθμητικά περισσότερες και διαρ-

1. P.L. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City, NY: Anchor Books, 1969, σελ. 14.

κέστερες στην ανθρώπινη ιστορία) ήταν κοινωνίες κατά βάση κοσμολογικές.²

Στις παραδοσιακές κοινωνίες λοιπόν, μια θρησκεία δεν είναι μόνον δόγμα πίστης. Ενσωματώνει εθιμικές πρακτικές και τελετουργίες, λαϊκές προκαταλήψεις και δεισιδαιμονίες, κοινωνικές ιεραρχήσεις και αποκλεισμούς – δηλαδή είναι, πάνω από όλα, βίωμα, εμπειρία. Ο παραδοσιακός άνθρωπος την θρησκεία δεν την πιστεύει, την ζει. Όπως ωραία έχει συμπυκνώσει το συγκεκριμένο σημείο ο ανθρωπολόγος Έντουαρντ Σιλς, “η ουσία του δόγματος είναι λιγότερο σημαντική από την αποδοχή του”.³

Γι’ αυτό και ο Όουζοτ θεωρεί ότι η θρησκευτική εμπειρία δεν προϋποθέτει κατ’ ανάγκην κάποια περίπλοκη ‘θεολογία’. Εκείνο όμως που σίγουρα χρειάζεται, είναι κάποια ‘μυθολογία’ – όχι μια ‘λόγια’, αλλά μια ‘λαϊκή θεολογία’ που να είναι πιστευτή. Και μια τέτοια παράδοση θρησκευτικής πίστης δεν χρειάζεται, φυσικά, να αποδεικνύει με λογικά επιχειρήματα τις δοξασίες της.⁴

Τούτο, δηλαδή η ευρέως αποδεκτή ‘μυθολογία’ της, είναι που καθιστά μια κατεστημένη θρησκεία τόσο ανθεκτική και τόσο σημαντική για την συνοχή των παραδοσιακών κοινωνιών. Οι μεταφυσικές δοξασίες αναπλάθονται διαρκώς και αφομοιώνουν τις αναπόφευκτες κρίσεις που υφίστανται: την πρόσκαιρη απώλεια της πίστης, τις διαψεύσεις των προσδοκιών, τις αμφισβητήσεις της αυθεντίας, τις αποκλίσεις ή ‘αιρέσεις’, τις αντικρούσεις τέτοιων αποκλίσεων και αιρέσεων. Από όλες δε αυτές τις απόψεις, μπορούν να θεωρηθούν περίπλοκες εκδηλώσεις της ανθρώπινης δημιουρ-

2. “Από άποψη ιστορική, οι περισσότεροι κόσμοι του ανθρώπου υπήρξαν ιεροί κόσμοι – ίσως επειδή στην αρχή μόνον μέσω του ιερού ήταν δυνατόν στον άνθρωπο να συλλάβει το σύμπαν.” P.L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* [1967], New York: Doubleday, 1969, σελ. 27.

3. E. Shils, ‘The Intellectuals in Political Development of the New States’, στο: J.H. Kautsky (επιμ.), *Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Communism*, New York & London: Krieger, 1976, σελ. 195σ.

4. Βλ. M. Oakeshott, *Notebooks*, ό.π., σελ. 139, όπου σε εγγραφή του 1928, διαφωνεί με τον Χιουμ για τον όρο ‘λαϊκή θεολογία’, αλλά συμφωνεί μαζί του για την μη λογικότητα κάθε θρησκευτικού μύθου.

γικότητας, που αναζητά τρόπους εξήγησης και νοηματοδότησης του κόσμου:

Ο κλονισμός μιας [θρησκευτικής] πίστης το μόνο που μπορεί να κάνει, είναι να μετασχηματίσει την πίστη σε κάτι άλλο. Όλα τα μυστήρια γίνονται ένα. Το να αναζητήσει κάποιος τις καταβολές των θρύλων και των εικόνων, δεν μειώνει την σαγήνη και την δύναμή τους. Η θεά Αθηνά, ο Άγιος Γεώργιος – μπορεί κι οι δύο να είχαν κάποια σχέση με κάποια πραγματικά γεγονότα. Αλλά ο καθένας τους παραμένει ένα θαυμαστό επίτευγμα της ανθρωπίνης φαντασίας.⁵

Εδώ πρέπει επίσης να αναζητήσουμε την περιώνυμη ‘οντολογική ασφάλεια’, την οποία οι παραδοσιακές κοινωνίες φέρονται να παρείχαν στα μέλη τους και η οποία επίσης συνδέεται με την κυριαρχία της θρησκείας. Οι δυστυχίες και οι ατυχίες του ανθρώπινου βίου ούτε αγνοούνται ούτε απλώς εξορκίζονται από μια παραδοσιακή θρησκεία. Έξηγούνται, όμως, από αυτήν, δηλαδή νοηματοδοτούνται κατά τρόπο που καθιστά και τις ίδιες μέρος του σύμπαντος κόσμου και της φυσικής τάξης πραγμάτων. Αυτή είναι η πηγή της οντολογικής ασφάλειας που παρέχει μια παραδοσιακή θρησκεία, αυτή είναι και η τεράστια άμυνα που προβάλλει ενάντια στην αναπόφευκτη διάψευση αφηρημένων δοξασιών και προσδοκιών από την εμπειρία.⁶

Αλλά γι’ αυτό και το νοηματικό σύμπαν του παραδοσιακού ανθρώπου θεωρείται ενιαίο και συμπαγές. Στις σύγχρονες κοινωνίες, απεναντίας, οι κυρίαρχες αφαιρέσεις είναι μη θρησκευτικές. Απορρέουν από την επιστήμη και την τεχνολογία, αλλά και από τις ιδεολογίες (τις ‘κοσμικές θρησκείες’ της νεοτερικότητας). Επιπρόσθετα, η αφαιρετικότητα αυτή διατρέχει με διαφορετικό τρόπο τα πεδία της κοινωνικής ζωής: όχι μόνον η πολιτική, αλλά και η οικονομία, ο πολιτισμός, η ιδιωτικότητα, ο καθημερινός τρόπος του σκέπτεσθαι περιστρέφονται γύρω από τις δικές τους κοσμικές

5. *Αυτόθι*, σελ. 387 (εγγραφή του 1955).

6. Βλ. Π. Λέκκας, *Αφαίρεση και εμπειρία*, Αθήνα: Τόπος, 2012, σελ. 24-5, 177 και 194.

αφαιρέσεις, οι οποίες θρυμματίζουν την ενότητα ανάμεσα στην μεταφυσική αφαίρεση και την ζώσα εμπειρία που χαρακτήριζε τις παραδοσιακές κοινωνίες.

Τούτο ωστόσο δεν σημαίνει ότι οι εκκοσμικευμένες κοινωνίες της νεοτερικότητας έχουν απαλλαγεί από την ανάγκη για τους δικούς τους 'μύθους', ζήτημα στο οποίο θα επανέλθουμε στην συνέχεια.

Άνθρωποι και θεοί

Ας αφήσουμε για λίγο τις κοινωνικές διαστάσεις της Βαβέλ κι ας επιστρέψουμε στα πιο προσωπικά διλήμματα που θέτει. Ιδωμένος ως καθαρά υπαρξιακό ερώτημα και αποβάλλοντας το μεταφυσικό του κέλυφος, ο μύθος της Βαβέλ, μπορεί να διατυπωθεί (και έχει διατυπωθεί) με πιο κοσμικούς όρους. Τι είναι ο άνθρωπος, απλώς ζώο ή κάτι σαν θεός; Τι μπορεί να κάνει για να διαχειριστεί την συνείδηση της θνητότητας που τον βαραίνει, την γνώση ότι είναι μια ύπαρξη εφήμερη προορισμένη να εκλείψει;

Ο Όουξοτ θεωρεί ότι “η ανθρώπινη κατάσταση εκδηλώνεται ως αναγνώριση του μαρτυρίου της συνείδησης και ως απόκριση σε αυτό”.¹ Τι ακριβώς συνεπάγεται λοιπόν ένα τέτοιο μαρτύριο της συνείδησης; Ποιες είναι οι πραγματικές δυνατότητες του ανθρώπου κατά την διάρκεια του περατού του βίου; Πώς πρέπει να διάγει αυτόν τον βίο μέσα στις κοινωνίες στις οποίες ζει; Εντέλει, πού μπορεί να αναζητηθεί (και, κυρίως, πού δεν μπορεί να αναζητηθεί) το νόημα της ανθρώπινης ζωής;

Αξιζει ίσως να παρακολουθήσουμε πώς ο Όουξοτ χειρίζεται, σε άλλο έργο του, το ίδιο κατ’ ουσίαν θέμα, όταν αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο ο Αριστοτέλης ‘εκκοσμικεύει’ και ‘εκλογικεύει’ το νόημα που κρύβεται στις μεταφυσικές πεποιθήσεις της αρχαίας Ελλάδας. Στις προαναφερθείσες *Διαλέξεις*, μιλώντας για την αρχαιοελληνική εικόνα του κόσμου, γράφει:

Πώς λοιπόν αντιλαμβάνονταν οι αρχαίοι Έλληνες τον άνθρωπο; Ο Αριστοτέλης είπε πως οι άνθρωποι δεν ήταν

1. M. Oakeshott, ‘Education: The engagement and its frustration’, στο: R.F. Dearden, P.H. Hirst & R.S. Peters (επιμ.), *Education and the Development of Reason*, London & New York: Routledge, 1972, σελ. 34.

ούτε θεοί ούτε ζώα. Και από μίαν άποψη, αυτή η ρήση περιέχει όλα όσα πίστευαν οι αρχαίοι Έλληνες για το τι είναι άνθρωπος. Ότι δεν ήταν θεοί, ήταν προφανές. Και [μάλιστα] πιστευόταν ότι ήταν εξαιρετικά σημαντικό οι άνθρωποι να μην κάνουν το λάθος να νομίσουν πως είναι θεοί. Από μίαν άποψη οι άνθρωποι, αναντίρρητα, ήταν ζώα. Ανήκαν σε έναν κόσμο τον οποίο κυβερνούσε η φυσική αναγκαιότητα. Το ανθρώπινο γένος ήταν μέρος αυτού του αέναου κύκλου αναπαραγωγής, γέννησης, ζωής, ανάπτυξης και θανάτου. Από μίαν άλλη άποψη όμως, οι άνθρωποι ήταν περισσότερο σαν θεοί. Ως άτομα, είχαν την ικανότητα επιλογών και ενεργειών – και έτσι, μέχρις αυτού του βαθμού, απελευθερώνονταν από τον νόμο της φυσικής αναγκαιότητας. Επομένως, η κατάστασή τους ήταν παράξενα διφορούμενη. Οι άνθρωποι ανήκαν στον κόσμο της φυσικής αναγκαιότητας και άρα δεν έμοιαζαν με θεούς. Αλλά βρίσκονταν και υπεράνω του κόσμου της φυσικής αναγκαιότητας (αφού μπορούσαν να επιλέγουν και να ενεργούν) και άρα δεν έμοιαζαν μόνον με ζώα.²

Αναφερόμενος μάλιστα στα δελφικά γνωμικά που εκστόμιζε η ιέρεια του Απόλλωνα, σημειώνει:

Αυτά τα γνωμικά, βεβαίως, είχαν την φήμη ότι προέρχονταν από τον ίδιο τον Απόλλωνα. Μπορούν όμως να θεωρηθούν η σοφία που οι ίδιοι οι αρχαίοι Έλληνες, κατά την εμπειρία τους, είχαν αποκτήσει για το τι έπρεπε και το τι δεν έπρεπε να πράττουν σε αυτόν τον αινιγματικό κόσμο των συγκυριών. [...] Το πιο διάσημο από αυτά τα δελφικά γνωμικά ήταν *γνώθι σεαυτόν*. Η αρχή γινόταν κατανοητή ως μια ηθική αρχή που απευθυνόταν στο ανθρώπινο γένος. Η σημασία της ήταν: ‘Ο καθένας από εσάς πρέπει να συνειδητοποιήσει ότι δεν είναι κάτι άλλο παρά άνθρωπος και άρα οφείλει να συμπεριφέρεται ανάλογα’. Μάθε την ‘φύση’ σου.

2. Μ. Όουζοτ, *Διαλέξεις, ό.π.*, σελ. 42.

Ήταν μια αρχή που κύριο σκοπό είχε να υποδείξει την διαφορά ανάμεσα σε ανθρώπους και θεούς: 'γνώριζε πως είσαι άνθρωπος, όχι θεός'. Ο άνθρωπος, καθώς οι αρχαίοι Έλληνες ήξεραν καλύτερα από οποιονδήποτε άλλον, έχει μερικές φορές την τάση να νομίζει ότι διαθέτει θεϊκές ικανότητες. Κι εμείς είμαστε εξοικειωμένοι με παρεκκλίσεις τέτοιου είδους στην ανθρώπινη συμπεριφορά, τις οποίες αποκαλούμε με τα ελληνικά τους ονόματα *μεγαλομανία* και *παράνοια*. Συμβαίνει στην καθημερινή ζωή, συμβαίνει και στην πολιτική. Και είναι το μεγαλύτερο σφάλμα που μπορεί να διαπράξει ο άνθρωπος.³

Και συνεχίζει:

Το άλλο δελφικό γνωμικό, όχι λιγότερο γνωστό, πήγαινε την ίδια πρακτική σοφία ένα βήμα παραπέρα. Επρόκειτο για αινιγματική ρήση: *μηδὲν ἄγαν*, 'τίποτε το υπερβολικό' ή, αλλιώς, 'μην προσπαθείς να κάνεις κάτι που βρίσκεται πέρα από τις ανθρώπινες δυνατότητες'. Από μian άποψη, επρόκειτο για αρχή που προέτρεπε στην 'σωφροσύνη' και την 'ταπεινότητα': 'μην κάνεις υπερβολές', 'κράτα τον μεσαίο δρόμο που ταιριάζει στους ανθρώπους, οι οποίοι δεν είναι ούτε ζώα ούτε θεοί'.⁴

Επομένως, αδιάφορα από την μορφή με την οποία μπορεί να εκφράζεται (*υπερβολή, μεγαλομανία, παράνοια, ύβρις, αμετροέπεια*), το υπαρξιακό πρόβλημα που διερευνά ο Όουζοτ στον Πύργο της Βαβέλ μπορεί να αποδοθεί και σε μη θρησκευτικό ιδίωμα, ανεξάρτητα ακόμη κι από την ίδια την 'ιδέα του Θεού'. Όπως θα έλεγε και ο Χιουμ, για να έχουμε κίνητρο να ενεργούμε με ηθικό τρόπο, δεν είμαστε υποχρεωμένοι να πιστεύουμε σε κάποια θρησκεία ή να λατρεύουμε κάποια θεότητα. Ή, σε άλλη φρασεολογία, για να είναι κάποιος 'ένθεος', δεν του χρειάζεται απαραίτητα 'θεός'. Ένθεος, εν

3. *Αυτόθι*, σελ. 45-6.

4. *Αυτόθι*.

προκειμένω, είναι εκείνος που έχει συνείδηση της διάκρισης μεταξύ ιερού και βέβηλου – ή, κατά την διατύπωση του ίδιου του Όουζοτ, εκείνος που έχει συνείδηση του ανθρώπινου μετεωρισμού ανάμεσα σε θεό και σε ζώο, “ανάμεσα στο πάρα πολύ και στο πολύ λίγο”.⁵

5. M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Oxford: Basil Blackwell, 1975, σελ. 163.