

Συγγραφέας:

Μαγγιώρου Μαρία

Αναδημοσίευση από ardin.gr Αρδην τ. 27

(Πέρα από τους Λογίους, την Εκκλησία και τους Πολιτικούς)

Η 'λαϊκή' παράδοση ως δημιουργία

Γνωρίζουμε από τον **Κ. Καστοριάδη**, ότι η ιστορία, άρα και οι διάφορες μορφές κοινωνιών που δημιουργούνται σ' αυτήν την ιστορία, ορίζονται κατ' ουσίαν από τη φανταστική δημιουργία: τη δημιουργία κοινωνικών σημασιών, όπως η νεότερη ορθολογικότητα. Δημιουργία, η οποία δεν αποτελεί έργο ορισμένων εντοπίσιμων ατόμων, αλλά του ανώνυμου συλλογικού φανταστικού ως θεσμιζουσας εξουσίας. Κατά συνέπεια, «ο έσχατος στόχος της κοινωνικής και ιστορικής έρευνας είναι η αποκατάσταση και η ανάλυση, στο μέτρο του δυνατού, αυτών των σημασιών για κάθε μελετώμενη κοινωνία» [1992, σ. 280].

Η απουσία (*) μιας τέτοιας μελέτης για τη νεοελληνική πραγματικότητα, ευθύνεται για μια σειρά από προκαταλήψεις και διαστρεβλώσεις που προκαλούν σοβαρές συγχύσεις τόσο στο επιστημονικό όσο και στο πολιτικό επίπεδο. Το κενό αυτό επέτρεψε στις μελέτες για τον ελληνικό Διαφωτισμό να στηριχθούν σε παραδοχές που δεν ισχύουν για την ελληνική κοινωνία. Για παράδειγμα, η αντίθεση ανάμεσα στους 'προοδευτικούς' λογίους και το 'συντηρητικό', 'αγράμματο' λαό παρουσιάζεται ως δεδομένη. «Και όμως, στην ελληνική πραγματικότητα συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο: Η λόγια παράδοση, που...εκπέμπει τις τελευταίες αναλαμπές της στην καμπή του 18ου αιώνα, είναι αυτή που κλείνεται στον εαυτό της και αρνείται την αλλαγή» [Κυριακίδου-Νέστορος, 255]. «Η λαϊκή παράδοση, αντίθετα (και αντίθετα από ό,τι μας έμαθαν να πιστεύουμε) ζεί, όλους αυτούς τους αιώνες, τη σύγχρονη πραγματικότητα και ενστερνίζεται όλες τις κοσμοϊστορικές αλλαγές προσαρμοζόμενη συνεχώς στις καινούργιες συνθήκες ζωής» [ίδιο, ό.π.]. Η παραγνώριση του 'λαού' ως δημιουργού της παράδοσης επέτρεψε τη θεώρησή του ως θεματοφύλακα της 'εθνικής κληρονομιάς' [ίδιο, 254], με αποτέλεσμα «η λαϊκή παράδοση να γίνει σύμβολο της συντήρησης ξεχωρίζοντας από τη λόγια παράδοση που ενσωματώνει, υποτίθεται, την αλλαγή» [ίδιο, 255]. Επίσης, «αντίθετα από τις κυρίαρχες απόψεις, ο ελληνικός 'λαός' δεν

υπήρξε ποτέ ο αγράμματος και απομονωμένος αγροτικός πληθυσμός [ίδιο, 255]. Θα πρέπει να σημειωθεί ακόμα ότι η πλάνη περί του ελληνικού 'σκοταδισμού' πριν την έλευση του Διαφωτισμού οφείλεται στο ότι οι μελετητές του Βυζαντίου έχουν ως ορόσημο των ερευνών τους τα μέσα του 15ου αιώνα και οι νεοελληνιστές έχουν ορίσει ως αρχή των δικών τους ερευνών τα μέσα περίπου του 18ου αιώνα, με αποτέλεσμα το ενδιαμέσο διάστημα να χαρακτηρίζεται ως «σκοτεινοί αιώνες της πρώιμης τουρκοκρατίας» [Αποστολόπουλος, 14].

Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι η Επανάσταση στην Ελλάδα δεν άρχισε από τους διανοούμενους του Διαφωτισμού, αλλά από τις αγροτικές μάζες [Κιτρομηλίδης, 408]. Η ελληνική επανάσταση ήταν σε μεγάλο βαθμό μια αγροτική εξέγερση που διενεργήθηκε μέσα σε έντονες κοινωνικές συγκρούσεις. Στο πλαίσιο αυτό «οι δυτικόφρονες διανοούμενοι αποτελούσαν μικρή μειοψηφία και, εξαιτίας των ιδεών τους, μειοψηφία όχι ιδιαίτερα δημοφιλή [ίδιο, 467]. Ακόμα όμως και ως προς το ρόλο των ευρωπαϊών λογίων, ασκείται κριτική σχετικά με το «εφεύρημα του διανοούμενου» (οι οποίοι τον 18ο αιώνα «αυτοονομάστηκαν φιλόσοφοι»), που δεν αφορά παρά μια σχετικά ξεριζωμένη και ασταθή κατηγορία μορφωμένων ανθρώπων, η σφαίρα των οποίων κυμαίνεται ανάμεσα στην κριτική των μύθων και την παραγωγή των μύθων, έχοντας μυθοποιήσει και θεοποιήσει τον ίδιο το Λόγο [Μορέν, 138]. Ο λόγος πάντως για τον οποίο πέρασαν στον ελληνικό χώρο ιδέες του Διαφωτισμού, υποστηρίζεται πως «δεν ήταν για να φωτίσουν το σκότος της αμάθειας που επικρατούσε ούτε για να αντιστρέψουν τη δήθεν περιφρόνησή τους στην παιδεία», αλλά γιατί ανταποκρίνονταν σε δικά τους κοινωνικά αιτήματα [Αποστολόπουλος, ό.π.].

Η απουσία μελετών για τις ελληνικές κοινωνικές σημασίες, εκτός των άλλων, ενισχύει τις δυσκολίες της κριτικής σκέψης: Η κριτική σκέψη, μολονότι αποτελεί την αφετηρία και το κύριο γνώρισμα του Διαφωτισμού, δυσκολεύεται να αμφισβητήσει τους όρους με τους οποίους ανθρώπινη πολλαπλότητα είναι εγκλωβισμένη στο εκβιαστικό δίλημμα ταυτότητα – ετερότητα, γιατί η ίδια εγκλωβίζεται στο διανοητικό εκβιασμό «υπέρ ή εναντίον του Διαφωτισμού» [Φουκώ, 23]. Η δυσκολία μάλιστα αυτή αποτελεί και δυσκολία αμφισβήτησης «μιας παθογούς πολιτικής μορφολογίας που διαιωνίζεται χάρη στο αδιαμφισβήτητο κύρος της επιτυχίας, η οποία της επιτρέπει να επιβάλλεται ως μοναδικός ορίζοντας της ανθρώπινης συνύπαρξης, εξαφανίζοντας από τον ορίζοντα της νεωτερικότητας τη δυνατότητα των ανθρώπων να ζουν άνευ 'κυρίων'» [Βαρίκα, 3].

«Να μην κυριαρχείται», «να μην έχει ανωτέρους», σημαίνει για την ελληνική πολιτική παράδοση να είναι κανείς ελεύθερος [Τερραι, 173]. Η εμμονή σε μια τέτοια παράδοση δεν μπορεί να εξηγηθεί ούτε έξω από την παράδοση του οικουμενισμού ούτε ως απλή παραλλαγή του. Θα πρέπει να εξηγηθεί ως ορίζοντας δυνατοτήτων που ανήκει στον οικουμενισμό, αλλά θα πρέπει επίσης να λαμβάνεται υπόψη «η ιεραρχική δυναμική που κληρονομεί ο οικουμενισμός από την απολυταρχική νεωτερικότητα», ενάντια στην οποία

αναπτύσσεται [Βαρίκα, 34].

«Ένα αλλότριο σύστημα σκέψης»

Η ιστορία των ιδεών καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η «αρνητική σχέση» μεταξύ του Διαφωτισμού και του «κύριου σώματος της ελληνικής κοινωνίας» οφείλεται στην απουσία «των βασικών κοινωνικών προϋποθέσεων της φιλελεύθερης πολιτικής ζωής στην ελληνική εμπειρία» [Κιτρομηλίδης, 512, 513]. Αν λάβει κανείς υπόψη τις κεντρικές ελληνικές σημασίες και τις αντιφάσεις του Διαφωτισμού, μπορεί να διαπιστώσει ότι δεν πρόκειται για απουσία των προϋποθέσεων του φιλελευθερισμού αλλά για τη σύγκρουσή τους με την «ελληνική δημοκρατική παράδοση», που είναι «αντίθετη με τη φιλελεύθερη κριτική της ισότητας» [Τερραί, 173]. Και μόνο από το γεγονός ότι, για την παράδοση αυτή, η ισότητα είναι προϋπόθεση της ελευθερίας, σε αντίθεση με το φιλελευθερισμό όπου η ισότητα αποτελεί κίνδυνο για την ελευθερία [ίδιο, ό.π.], κατανοεί κανείς διαφορετικά την «αδυναμία να καθιερωθεί η δημοκρατία» ως απλή «μέθοδος της δημόσιας ζωής», ως «βασική τεχνική της πολιτικής» [Κιτρομηλίδης, 514].

Επίσης, με τη μέθοδο της ιστορίας των ιδεών, η μη αποδοχή του Διαφωτισμού από την ελληνική κοινωνία ως «αλλότριο συστήματος σκέψης» εξετάζεται μέσα από τη λογική της αντίθεσης παράδοση - εκσυγχρονισμός. Αν όμως προσεγγίσουμε τη στάση αυτή μέσα από την «ιδεολογική αντιφατικότητα του Διαφωτισμού», βλέποντας «το αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ του κριτικού και του εργαλειακού Λόγου» [Παπαδημητρίου 124-25], θα δούμε τους αληθινούς λόγους της ελληνικής επιφύλαξης. Το χάσμα αυτό μεταξύ των οικουμενικών δικαιωμάτων (που προέρχονται από τον κριτικό Λόγο) και του ατομικού συμφέροντος που τα αναιρεί (προερχόμενο από τον εργαλειακό Λόγο, ο οποίος και επεκράτησε) [ίδιο, 128], μας παραπέμπει στις κεντρικές σημασίες του ελληνικού πολιτισμού. Όπως, π.χ. στην ανιδιοτέλεια, την αξία του άχρηστου, του περιττού [Μπρουνσβίγκ, 59, Ντρούα, 23], που βρίσκεται στον αντίποδα της εργαλειακής λογικής και των ατομικών συμφερόντων.

Έλληνες δυτικότροποι Διαφωτιστές, όπως ο Ιώσηπος Μοισιόδαξ, έπαιξαν μάλλον αρνητικό ρόλο στην υποδοχή του Διαφωτισμού προσπαθώντας να πείσουν ότι «ο ωφελιμιστικός προσανατολισμός αποτελούσε το μέτρο της αλήθειας για τη νεότερη φιλοσοφία» και ότι, σύμφωνα με την ωφελιμιστική λογική, η παιδεία οφείλει να είναι «πρακτικά προσανατολισμένη» ώστε να είναι «κοινωνικά χρήσιμη» [Κιτρομηλίδης, 244]. «Η αγάπη της ανιδιοτελούς παιδείας», αποτελώντας χαρακτηριστικό στοιχείο της ελληνικής σκέψης [Μπρουνσβίγκ, 67], δύσκολα θα μπορούσε να αντικατασταθεί από μια τέτοια λογική. Ίσως λόγω της ελληνικής αυτής σημασίας, ο ίδιος ο Κοραής έλεγε 'Ναι' «εις την σοφήν Ευρώπην, ουχί όμως ακόμη πεπαιδευμένην».

Η ιδέα της 'χρησιμότητας', προβαλλόμενη όχι μόνο ως «βάση και μέτρο της κριτικής» των λογίων του Διαφωτισμού αλλά ως γνώμονας «με την οποία έκριναν την κοινωνική εφαρμογή των πολιτικών επιλογών των φορέων της εξουσίας», ήταν αναμενόμενο να θεωρείται 'αλλότρια' προς την ελληνική ελευθερία του Λόγου και την ελληνική πολιτική ελευθερία. Σε αντίθεση με τη νεωτερική ατομική ελευθερία, που συνδέεται με την «ασφάλεια των ιδιωτικών απολαύσεων», η ελληνική ελευθερία είναι η συλλογική συμμετοχή των πολιτών στην άσκηση της κυριαρχίας [Αρτόγκ, 155]. Επιπλέον, η ευτυχία, ένα από τα κατ' εξοχήν αιτήματα του Διαφωτισμού, δεν υπάρχει καν ως σημασία γιατί, επίσης, δεν υπάρχει καμία σημασία της ανθρώπινης ζωής [Καστοριάδης/1986, 42]. Οι Έλληνες «ασκούν τη μελέτη θανάτου» [Μπρουνσβίγκ, 70] επειδή, αντί της ζωής, έχουν για θεμελιακή σημασία τη θνητότητα, που καθιστά επίσης ανύπαρκτες τις σημασίες της προόδου και της σωτηρίας [Καστοριάδης/1992, 299]. Και επειδή «η σωτηρία δεν υπάρχει στους Έλληνες», δεν διαθέτουν τη σημασία του ορθολογισμού, γεγονός που, σε ορισμένους, την εμφανίζει «πολυτιμότερη» [Μορέν/1992, 464, 469]. Αντιθέτως, επειδή η σωτηρία «διαποτίζει όλη την ευρωπαϊκή ιστορία», «από τη ρωμαϊκή εποχή μέχρι σήμερα», [Σισσά, 369, Μορέν/'92, 469], ο Ορθολογισμός καθιερώθηκε ως φανταστική σημασία. Ο συσχετισμός αυτός των δύο σημασιών, οδηγώντας στη «θεοποίηση» του ορθολογισμού, είχε ως αποτέλεσμα να γίνει «τυφλός εκεί που νόμιζε πως ήταν διαφωτιστικός» και, «αυτοθεοποιούμενος», να γίνει παράφρων» [Μορέν/ 1991, 120, 123].

Αόρατες σχέσεις εξουσίας

Η πολιτική ιστορία και η πολιτική θεωρία «συμμερίζονται μια κοινή δυσκολία να ενσωματώσουν την παραφωνία, την ετερογένεια, την ασυνέχεια, την «εξαίρεση», στις μεθόδους, τις κατηγορίες και τις αξιωματικές παραδοχές που θεμελιώνουν την εγκυρότητα των γενικών αναλυτικών και ερμηνευτικών τους σχημάτων» [Βαρίκα, 10]. Η «εξαίρεση» του αποκλεισμού των γυναικών, το δουλεμπόριο των μαύρων ή των εβραίων δεν αποτελεί μια λεπτομέρεια που αφορά αποκλειστικά τις γυναίκες, τους μαύρους, τους εβραίους, αλλά συμμετέχει στο γενικό ορισμό και τη δυναμική της νεωτερικότητας και του οικουμενισμού. Όπως, αναπόσπαστο τμήμα του ορισμού και της δυναμικής αυτής, αποτελούν και οι αντιστάσεις που προκάλεσαν, τα ιδιώματα, οι πολιτικές παραδόσεις και οι συλλογικές ταυτότητες που διαμόρφωσαν [ίδιο, 35].

Όπως ήδη αναφέρθηκε, η κριτική σκέψη, εγκλωβισμένη στα εκβιαστικά διλήμματα «υπέρ ή εναντίον του Διαφωτισμού», «ταυτότητα ή ετερότητα», δυσκολεύεται να αμφισβητήσει τον αποκλεισμό της ανθρώπινης πολλαπλότητας στη δυναμική του οικουμενισμού. Η «εξαίρεση» του αποκλεισμού της διαφοράς των ελληνικών κοινωνικών σημασιών, όπως και οι αντιστάσεις που προκαλεί, θα πρέπει να εξετάζονται ως μέρος της δυναμικής του

οικουμενισμού. Η καθολικότητα που χαρακτηρίζει τη σύγκρουση παράδοσης και νεωτερικότητας στην Ελλάδα θα πρέπει να εξετάζεται μέσα από το πρίσμα της νεωτερικότητας ως Ομοιότητας και όχι μέσα από την παράδοση ως Διαφορά. Η Διαφορά ως «υποστασιοποιημένη ετερότητα», είναι γνωστό ότι γίνεται πρόσχημα εθνικισμών, φονταμενταλισμών, αποκλεισμών. Ο αποκλεισμός όμως της πραγματικής διαφοράς ενός κοινωνικού συνόλου (εξ αιτίας του διαχρονικού, όχι 'παραδοσιακού', συστήματος σημασιών), χάριν μιας καθολικότητας που αφορά μεμονωμένα και όμοια άτομα, έχει να κάνει με κοινωνικές σχέσεις εξουσίας. Σχέσεις δηλαδή, όπως αυτές που αφορούν το φύλο ή τη φυλή, οι οποίες χαρακτηρίζονται από μια *sui generis* κοινωνική και πολιτική αορατότητα που τις καθιστά αυτονόητες [ίδιο, 10-11]. Τέτοιες σχέσεις εξουσίας, όταν υπάγονται στη λογική άλλων, περισσότερο ορατών κοινωνικών σχέσεων, οδηγούν σε συμπεράσματα περί της Διαφοράς ως 'έλλειψης' και 'αδυναμίας' που οδηγεί σε μια αγωνιώδη αναζήτηση της υπέρβασής της. Όταν π.χ. οι κοινωνικοί λόγοι που κατέστησαν στην Ελλάδα την ένταση ανάμεσα στις έννοιες της παράδοσης και του εκσυγχρονισμού αγεφύρωτη σχετίζονται με τη σχέση κέντρου και περιφέρειας, το ζήτημα περιορίζεται στην «ονομαστική μεταφορά ιδεολογιών που βιώνεται ως πρόβλημα και αγωνία και εμφανίζεται ως σύγκρουση ανάμεσα στην παράδοση και τον εκσυγχρονισμό, σαν αρχετυπικών μορφών κοινωνικής συμπεριφοράς και κοινωνικοποίησης» [Τσουκαλάς, 39-40].

Η κριτική της αυταρχικής δόμησης της ομοιότητας, ασφαλώς πηγάζει από βιωματικές εμπειρίες του αποκλεισμού της ιδιαιτερότητας συγκεκριμένων ατόμων, όπως και η κριτική της αυταρχικής δόμησης της διαφοράς του φύλου

πηγάζει από βιωματικές εμπειρίες της ανελευθερίας των συγκεκριμένων γυναικών. Εμπειρίες ωστόσο αυτές, αναφέρονται με τον έναν ή τον άλλο τρόπο στην ύπαρξη μιας κοινωνικής ομάδας, η οποία υφίσταται μια συστηματική σχέση εξουσίας. Όπως λοιπόν συμβαίνει στην περίπτωση του φύλου (όπου οι εμπειρίες και ο τρόπος που βιώνονται και εκφράζονται από συγκεκριμένες γυναίκες είναι «αντιπροσωπευτικές» για το σύνολο των γυναικών), το ατομικό βίωμα εξαναγκασμού στην ομοιότητα είναι αντιπροσωπευτικό για το σύνολο των ατόμων που υιοθετούν τον τρόπο των Ελλήνων.

Δεν θα πρέπει εντούτοις να ξεχνάμε ότι «πρώτον, κανένα κοινωνικό σύνολο, όσο ομοιογενές και αν είναι ή και αν θεωρείται, δεν είναι εσωτερικά αδιαφοροποίητο και δεύτερον, ότι κάθε υποσύνολο βιώνει και συνειδητοποιεί κατά διαφορετικό τρόπο τη συνολική ταυτότητα, αλλά και τη δική του ιδιαίτερη υπο-ταυτότητα» [Τσαούσης, 19]. Ειδικότερα για την περίπτωση του ελληνικού πολιτισμού, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι ο ελληνικός τρόπος ζωής και σκέψης, από την αρχαιότητα, αφορά και όσους ξένους τον υιοθετούν, αλλά και ότι αυτός ο τρόπος δεν είναι κλειστός και ενιαίος. Επειδή «είναι βέβαιο πως οι τρόποι του να είναι κανείς Έλληνας είναι πολλοί», είναι ουσιώδες να γνωρίζουμε ότι είναι αδύνατη η γενίκευση της ονομασίας «Έλληνες», και ότι όταν μιλάμε για «δυό

Ελλάδες», «είναι και πάλι πολύ λίγες» [Μπρουνσβίγκ, 70]. Δεν πρέπει δηλαδή να μας διαφεύγει ότι οι Έλληνες είναι πολύμορφοι και ότι στην Ελλάδα έχουμε τη συνύπαρξη τουλάχιστον δύο εντελώς διαφορετικών Ελλάδων, από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα [Ντρουά, 22, 23].

Οι εμπειρίες πάντως, τόσο στην περίπτωση του φύλου όσο και του πολιτισμού, είναι αντιπροσωπευτικές ενός συσχετισμού δυνάμεων, στον οποίο ο αυτοπροσδιορισμός προϋποθέτει μια αναγκαστική τοποθέτηση του υποκειμένου απέναντι στη διαφορά ή την έλλειψη διαφοράς, που αποτελεί εφεξής, είτε το θέλει είτε όχι, την ουσία της ομαδικής κατωτερότητας ή ανυπαρξίας, στο όνομα των οποίων στερείται το δικαίωμα στον αυτοπροσδιορισμό. Η αναγκαστική αυτή τοποθέτηση καθορίζει σε μεγάλο βαθμό τις δυνατές μορφές ατομικής και συλλογικής συνείδησης, καθώς και τις διαδικασίες διαμόρφωσης των συλλογικοτήτων στη νεωτερικότητα, τις εντάσεις και τα διλήμματα που τις διατρέχουν.

Η διαχρονικότητα της πολιτιστικής ταυτότητας

Το ζήτημα της ταυτότητας του Έλληνα δεν προκύπτει μόνο από τη σύγκριση της ταυτότητας «κατά τον προσδιορισμό» (που επιβάλλεται με τρόπο εξωτερικό προς τη συνείδηση) με την ταυτότητα «κατά την ιδιότητα», την «ποιότητα» (που προκύπτει από τον τρόπο που ζει κανείς και σκέφτεται) [Ραφαηλίδης]. Οφείλεται κυρίως στην παραγνώριση της στέρησης του δικαιώματος ως προς τη δεύτερη. Μολονότι οι υπερασπιστές του αυτοπροσδιορισμού αναγνωρίζουν ότι η ιδιότητα αυτή αφορά κάθε άνθρωπο που είναι Έλληνας 'κατά το ήθος', αντιμετωπίζονται ως «αντιδιαφωτιστές» μέσα από την αποτίμηση του οικουμενισμού ως ενός ομοιογενούς συνόλου.

Είναι όμως γεγονός αναμφισβήτητο ότι η ταυτότητα ενός κοινωνικού συνόλου δεν περιορίζεται στη συγχρονική διάσταση, αλλά έχει και μια διάσταση διαχρονική. Τη διάσταση που «βρίσκουμε στην ιστορία και το μύθο, που δίνουν στα κοινωνικά σύνολα την αίσθηση της συνέχειας στο χρόνο και της ενότητας στο χώρο...συνέχεια που αναπροσδιορίζεται με βάση τη συγκεκριμένη κάθε φορά σχέση του «εμείς» προς τους άλλους ή με αναφορά στα προεξάρχοντα ιδιαίτερα στοιχεία του «εμείς» [Τσαούσης, 19]. Η ιδιαίτερη σημασία της διαχρονικής αυτής διάστασης για τους Έλληνες -που έζησαν, πολλές φορές και για μεγάλη διάρκεια, υποδουλωμένοι- δεν συνδέεται υποχρεωτικά με ρομαντικές ιδεολογίες προγονολατρίας. Χαρακτηριστικός είναι ο τρόπος με τον οποίο οι Έλληνες επιχείρησαν να επενδύσουν στην διαχρονική τους πολιτισμική ταυτότητα κατά τη διάρκεια, μισής χιλιετίας, της ρωμαϊκής κυριαρχίας: «Βάσει κάποιας ας πούμε σύμβασης, βάλθηκαν να τοποθετούν τη δράση των μυθιστορημάτων ή των δοκιμίων τους όχι στο παρόν, αλλά σ'

ένα συμβατικό παρελθόν, το παρελθόν της 'κλασικής' Αθήνας». Πιο συγκεκριμένα, «εφηύραν ένα συμβατικό παρελθόν, όπου ανακατεύονται σύγχρονες πραγματικότητες και κλασικά ή 'άχρονα' γεγονότα του εθνικού τους παρελθόντος» [Βέιν, 520]. Η περιεργή αυτή παρελθοντολογική σύμβαση μπορεί να ερμηνευθεί ως ψευδαίσθηση, ή ως ιδεολογία, η αλήθεια όμως φαίνεται να είναι διαφορετική: «Πρόκειται για μια αναγέννηση του ελληνικού πατριωτισμού, που ανασταίνει το παρελθόν της ένδοξης ανεξαρτησίας του...για ένα σχέδιο, μια στάση μάχης, μια γνώση-δύναμη» [ίδιο, ό.π]. Η αλήθεια αυτή μπορεί να εξηγήσει γιατί το όνομα Έλληνες «παρουσιάζεται από την πρώτη ώρα του Σηκωμού και γίνεται αμέσως χτήμα όλων των αγωνιστών», ως όνομα εθνικό του αγωνιζόμενου Γένους, το οποίο «οι αγωνιστές το εγκολπώνονται την ίδια στιγμή και απαρνιούνται το Ρωμίο» [Κακριδής, 78, 81].

Από την ιστορική έρευνα σχετικά με την τύχη του Διαφωτισμού στην Ελλάδα, μαθαίνουμε ότι η φθίνουσα πορεία των διαφωτιστικών ιδεών στην μετεπαναστατική Ελλάδα συνδέεται με μια «μισαλλόδοξη αίσθηση αυτάρκειας και αυτοπεποίθησης, βασισμένη στην επιχειρηματολογία της συνέχειας του ελληνισμού διαμέσου των αιώνων» [Κιτρομηλίδης, 486]. Γιατί να μη δούμε στη στάση αυτή τη «στάση μάχης», όπως την κατανοεί ο Π. Βέιν, σε μια εποχή όπου οι ρίζες της διαχρονικής ελληνικής ταυτότητας, ο πολιτισμός της αρχαιότητας, θεωρείτο «υποδεέστερος και απλοϊκός» και, παράλληλα, ξεκινούσε η αναφορά σε «λαούς και πολιτισμούς καθυστερημένους και υπανάπτυκτους» [Κιτρομηλίδης, 15, 470]; Γιατί να μη λάβουμε υπόψη το γεγονός ότι, η «εγγενής εσωτερική αντίφαση» του Διαφωτισμού τον οδηγούσε στον ευρωκεντρισμό, τον ιμπεριαλισμό και το ρατσισμό, ενώ η «επικράτηση του εργαλειακού επί του κριτικού Λόγου», ως επικράτηση του αστικού φιλελευθερισμού, θα υπηρετούσε τα ατομικά υλικά συμφέροντα δαπάναις της ελευθερίας αυτοπροσδιορισμού πολιτισμικών συνόλων [Παπαδημητρίου, 101, 125, 128-29]; Γιατί να μη λαβουμε υπόψη ότι ένα κοινωνικό σύνολο που αυτοπροσδιοριζόταν ανέκαθεν ως ιδιαίτερο πολιτιστικό στοιχείο εξαναγκάστηκε να περιοριστεί στην εθνική, πολιτική ταυτότητα, χωρίς σημείο αναφοράς την ιδιαιτερότητά του;

«Είμαστε Ρωμαίοι...»

... Και με μια έννοια έχουμε παραμείνει τέτοιοι, μετά και παρά την επανάσταση που έχει επέλθει ως προς το παρελθόν» [Μπράγκ, 38 – βλ.και Μπρουνσβίγκ, 68-69].

Το αίτημα αυτοπροσδιορισμού των Ελλήνων, με βάση τον ιδιαίτερο τρόπο αυτοαντίληψης και κοσμοαντίληψης που υπαγορεύει το διαχρονικό τους σύστημα σημασιών, σημαίνει ότι οι σημασίες αυτές όχι μόνο δεν αμφισβητήθηκαν ποτέ αλλά θεωρούνται σημαντικές για την κατά ιδιότητα ταυτότητά τους. Ομοίως, μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι, εφόσον στις δυτικές κοινωνίες ουδέποτε αμφισβητήθηκαν οι φαντασιακές σημασίες των Ρωμαίων

εξακολουθούν να επηρεάζουν τον τρόπο σκέψης και ζωής, με ενδεχόμενο αποτέλεσμα να ευθύνονται για τις αντιφάσεις και την αδυναμία ολοκλήρωσης του Διαφωτισμού. Αυτό όμως που είναι βέβαιο για το ρόλο τους είναι πως εμπόδισαν την εισαγωγή των ελληνικών σημασιών στη Δύση. Η χρησιμότητα, για παράδειγμα, μια κατ' εξοχήν ρωμαϊκή σημασία, καθιστά «μη εκρωμαϊσμη» την «πρόσδοση αξίας στο περιττό από τους Έλληνες» [Μπρουνσβίγκ, 59, 67].

Αναλογιζόμενοι πόσο «μη εκρωμαϊσμες» είναι και άλλες ελληνικές σημασίες, ίσως δώσουμε μεγαλύτερη προσοχή σε διαπιστώσεις όπως ότι «οι ελληνικές έννοιες, από τη στιγμή που καθοσιώθηκαν ως δυτική παράδοση, εξαφάνισαν από την ιστορική συνείδηση όλες τις πολιτικές εμπειρίες που δεν ήταν δυνατόν να προσαρμοσθούν στο νέο περιβάλλον» [Άρεντ, 213].

Βιβλιογραφικές Αναφορές

Αποστολόπουλος, Δ., «Η ανέλιξη της νεοελληνικής κοινωνίας», στο τεύχος 10 των «Ιστορικών» της εφημερίδας «Ελευθεροτυπία», αφιερωμένο στο θέμα «Ο νεοελληνικός Διαφωτισμός και οι Λόγιοι, Ευρώπη - Ελληνισμός», σ. 12-14

Άρεντ (Harendt), Η., Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος, εκδ. Λεβιάθαν, Αθήνα 1996

Αρτόγκ (Hartog), Fr., «Ελευθερία των Αρχαίων, ελευθερία των Νεοτέρων», στο συλλογικό τόμο Οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και Εμείς - η επικαιρότητα του αρχαίου κόσμου, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992, 141-165

Βαρίκα, Ε., Με διαφορετικό πρόσωπο - Φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα, εκδ. Κατάρτι, Αθήνα 2000

Βέιν (Veyne), P., «Η ανανέωση της ελληνικής ιστοριογραφίας προετοιμάζει ένα νέο αιώνα των Φώτων;», στον τόμο Οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και Εμείς, ο.π., σ. 513-534

Κακριδής, Ι.Φ., Φώς ελληνικό, Πανεπιστημιακοί Λόγοι, Αθήνα 1963

Καστοριάδης, Κ., Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1986

Καστοριάδης, Κ., «Αρχαίο ελληνικό και νεότερο πολιτικό φαντασιακό», στον τόμο Οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και Εμείς ο.π., σ. 280-301

Κιτρομηλίδης, Π., Νεοελληνικός Διαφωτισμός - οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες, εκδ. Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα 1996

Κυριακίδου-Νέστορος, Α., «Η λαϊκή παράδοση: σύμβολο και πραγματικότητα», στο συλλογικό τόμο Ελληνισμός και Ελληνικότητα: Ιδεολογικοί και Βιωματικοί Άξονες της Νεοελληνικής Κοινωνίας, εκδ. Εστίας, Αθήνα 1983, σ. 249-256

Μαγγιώρου, Μ., Λόγος και Αυτονομία, Βιβλιοθήκη Πολιτικής Επικοινωνίας των εκδόσεων Α. Σάκκουλα, Αθήνα 1998

Μορέν (Morin) Ε., Να σκεφτούμε την Ευρώπη, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1991

Μορέν, Ε., «Ελληνική ορθολογικότητα και ευρωπαϊκός λόγος», στον τόμο Οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και Εμείς ο.π., σ. 464-481

Μπράκ (Brague), R., «Οι αθέατοι μεσάζοντες. Ανάμεσα στους Έλληνες και εμάς, οι Ρωμαίοι και οι Άραβες», στον τόμο Οι Έλληνες οι Ρωμαίοι και Εμείς, ο.π., σ. 24-39

Μπρουνσβίγκ (Brunschwig), J., «Τα ερωτήματά μας προς τους Έλληνες είναι ρωμαϊκά ερωτήματα;» στον τόμο Οι Έλληνες οι Ρωμαίοι και Εμείς, ο.π., σ. 44-66

Ντρουά (Droit), R.-P., «Όπου διακρίνουμε τον Σωκράτη να κάνει τα ψώνια του», προοίμιο στο συλλογικό τόμο Οι Έλληνες οι Ρωμαίοι και Εμείς, ο.π., σ. 9-20

Παπαδημητρίου, Ζ., Ο Ευρωπαϊκός Ρατσισμός - Εισαγωγή στο φυλετικό μίσος, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000

Ραφαηλίδης, Β., «Έλληνες κατά την ιδιότητα ή τον προσδιορισμό;», κείμενο από τη θέση «Ελεύθερος Σκοπευτής» στην εφημερίδα «Ελευθεροτυπία» της 26.8.2000

Σισσά (Sissa), Giulia, «Οι Αρχαίοι είναι μεταμοντέρνοι;», στον τόμο Οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και Εμείς, ο.π., σ. 368-390

Τερραι (Terray), Em., «Ισότητα των Αρχαίων, ισότητα των Νεοτέρων», στον τόμο Οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και Εμείς, ο.π., σ. 169-187

Τσαούσης, Δ., «Ελληνισμός και Ελληνικότητα - το πρόβλημα της νεοελληνικής ταυτότητας», στο, τόμο Ελληνισμός και Ελληνικότητα, ο.π., σ. 15-25

Τσουκαλάς, Κ., «Παράδοση και Εκσυγχρονισμός: Μερικά γενικότερα ερωτήματα», στο συλλογικό τόμο Ελληνισμός και Ελληνικότητα, ο.π., σ. 37-48

Φουκώ (Foucault), Μ., Τι είναι Διαφωτισμός, εκδ. Έρασμος, Αθήνα, 1988

Η Μαρία Μαγγιώρου έχει κυκλοφορήσει από τις εκδόσεις Σάκκουλα το 1998 το βιβλίο της Λόγος και Αυτονομία