



ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΒΕΝΙΖΕΛΟΣ

Για έναν πολιτισμό
των πολιτισμών

Ελληνικότητα και Οικουμενικότητα

Για έναν πολιτισμό των πολιτισμών

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ ΣΤΙΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΜΑΣ



Διαχρονία και συνέργεια. Μια πολιτική πολιτισμού, 1998

Η ελληνική οικονομία μετά την ένταξη στην ΟΝΕ, 2000

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΒΕΝΙΖΕΛΟΣ

ΓΙΑ ΕΝΑΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟ
ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ

Ελληνικότητα και οικουμενικότητα

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ & 2001

© Copyright Ευάγγελος Βενιζέλος – Εκδόσεις Καστανιώτη Α.Ε.,
Αθήνα 2001

Απαγορεύεται η αναδημοσίευση ή αναπαραγωγή του παρόντος έργου στο σύνολό του ή τμημάτων του με οποιονδήποτε τρόπο, καθώς και η μετάφραση ή διασκευή του ή εκμετάλλευσή του με οποιονδήποτε τρόπο αναπαραγωγής έργου λόγου ή τέχνης, σύμφωνα με τις διατάξεις του ν. 2121/1993 και της Διεθνούς Σύμβασης Βέρνης-Παρισιού, που κυρώθηκε με το ν. 100/1975. Επίσης απαγορεύεται η αναπαραγωγή της στοιχειοθεσίας, της σελιδοποίησης, του εξωφύλλου και γενικότερα της όλης αισθητικής εμφάνισης του βιβλίου, με φωτοτυπικές, ηλεκτρονικές ή οποιεσδήποτε άλλες μεθόδους, σύμφωνα με το άρθρο 51 του ν. 2121/1993.

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ Α.Ε.

Ζαλόγγου 11, 106 78 Αθήνα

☎ 330.12.08 – 330.13.27 FAX: 384.24.31

e-mail: info@kastaniotis.com

www.kastaniotis.com

ISBN 960-03-3201-0

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

[9]

Ο πολιτισμός των πολιτισμών

[11]

Ελληνικότητα και Δύση

*Ελληνική εθνική ταυτότητα
και ευρωπαϊκή ολοκλήρωση*

[45]

Μια απάντηση στον Σάμιουελ Χάντινγκτον

[85]

Πρόλογος

Κεντρικό θέμα της Πολιτιστικής Ολυμπιάδας που οργανώνει η Ελλάδα καθ' οδόν προς τους Ολυμπιακούς αγώνες της Αθήνας του 2004 είναι η αναζήτηση ενός «πολιτισμού των πολιτισμών». Το ζήτημα αυτό απέκτησε, μετά τις 11 Σεπτεμβρίου 2001 και το τρομοκρατικό χτύπημα κατά των ΗΠΑ, τεράστια κρισιμότητα. Η αναζήτηση ενός πολιτισμού των πολιτισμών αντιτάσσεται στις ποικίλες θεωρίες που αντιλαμβάνονται ως αναπόφευκτη ή αναγκαία τη «σύγκρουση των πολιτισμών».

Στο πλαίσιο αυτό αποκτά πρόσθετο ενδιαφέρον και η διαρκής συζήτηση για την ελληνικότητα, τη σύνθετη ταυτότητα της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας σε συνδυασμό με δύο κομβικές έννοιες: την οικουμενικότητα και το δυτικό πολιτιστικό παράδειγμα.

Στην έκδοση αυτή συγκεντρώνονται τρία κείμενά μου που κινούνται γύρω από τους άξονες αυτούς.

Σήμερα που ο πολιτικός λόγος είναι κατεξοχήν λόγος περί πολιτισμού, και το αντίστροφο, θεωρώ υποχρέωσή μου ως Έλληνας Υπουργός Πολιτισμού να διατυπώσω, με όσο γίνεται μεγαλύτερη σαφήνεια, τις απόψεις μου γύρω από αυτά τα κρίσιμα ζητήματα. Άλλωστε η σχετική συζήτηση είναι πάντοτε ανοιχτή, αλλά και κρίσιμη.

Ο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ
ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ

Το κείμενο αυτό αποδίδει την αρχική και την καταληκτική ομιλία, καθώς και τις παρεμβάσεις μου στο συμπόσιο «Ξανασκεφτόμαστε τον πολιτισμό», που οργανώθηκε στο πλαίσιο της Πολιτιστικής Ολυμπιάδας, στις 21-23 Σεπτεμβρίου 2001, στην Αθήνα και την Αρχαία Ολυμπία.



Ι. Το πλαίσιο της Πολιτιστικής Ολυμπιάδας



ΕΛΛΑΔΑ ΑΝΤΙΛΑΜΒΑΝΕΤΑΙ ΤΟΥΣ ΟΛΥΜΠΙΑΚΟΥΣ αγώνες της Αθήνας του 2004 ως ένα κατεξοχήν πολιτιστικό γεγονός. Στόχος μας είναι άλλωστε να προβάσουμε την αυθεντικότητα των αγώνων: την αυθεντικότητα των ολυμπιακών ιδεών, την αυθεντικότητα των τόπων και των τοπίων, την αναγωγή στις ιστορικές αφετηρίες του ολυμπισμού. Η Ελλάδα οφείλει να είναι πάντοτε μια σύνθετη περίπτωση: να είναι η Ελλάδα της ιστορικής και πολιτιστικής διαχρονίας και συνέχειας, αλλά και η Ελλάδα που διεκδικεί τη σημερινή της ανταγωνιστική θέση μέσα στο διεθνές οικονομικό, θεσμικό και πολιτιστικό πλαίσιο της εποχής μας.

Μια τέτοια αντίληψη για τους Ολυμπιακούς αγώνες ανυψώνει σε κεντρικό ζήτημα της ολυμπιακής προετοιμασίας την πολιτιστική της διάσταση. Η Πολιτιστική Ολυμπιάδα 2001-2004 δεν είναι μία δέσμη συμπληρωματικών πολιτιστικών γεγονότων που υποστηρίζουν, προβάλλουν και διανθίζουν τις άλλες όψεις των αγώνων: την αθλητική, την οργανωτική, την κατασκευαστική, την επικοινωνιακή. Η Πολιτιστική Ολυμπιάδα είναι για μας ο πυρήνας της προετοιμασίας των Ολυμπιακών αγώνων του 2004.

Η Πολιτιστική Ολυμπιάδα δεν είναι επομένως ένα μεγάλο φεστιβάλ ή ένα άθροισμα εκδηλώσεων. Είναι ένας διεθνής θεσμός που συγκροτείται με τη συνεργασία της Διεθνούς Ολυμπιακής Επιτροπής και της UNESCO, με μόνιμη έδρα της γραμματείας του την Αρχαία Ολυμπία. Είναι επίσης ένα πολύ συγκεκριμένο μήνυμα, που θέλουμε να φτάσει σε όλο τον κόσμο: η ανάγκη για τη συγκρότηση ενός «πολιτισμού των πολιτισμών» (culture of civilization).

II. Πολιτισμός της ειρήνης και της κοινωνικής συνοχής

Ο πολιτισμός των πολιτισμών βασίζεται στα θεμελιώδη και αρχετυπικά στοιχεία της ανθρώπινης δημιουργίας: το λόγο, το χρόνο, τον τόπο.

Ο πολιτισμός των πολιτισμών είναι ο μόνος πολιτισμός της ειρήνης και της κοινωνικής συνοχής. Ένας πολιτισμός που σέβεται και ενσωματώνει τα παραδοσιακά, τα νεωτερικά και τα μετανεωτερικά στοιχεία. Ένας πολιτισμός που κινείται στα απεριόριστα πεδία της κοινωνίας της πληροφορίας και της ψηφιακής εποχής.

Πριν όμως από οτιδήποτε άλλο, ο πολιτισμός των πολιτισμών βασίζεται στην πολυφωνία, στην αρχή της πολιτιστικής ισοτιμίας. Πολιτιστική ισοτιμία δεν σημαίνει ότι όλοι οι πολιτισμοί ασκούν την ίδια επιρροή ή ότι έχουν την ίδια ιστορική αντοχή και την ίδια διάρκεια. Σημαίνει όμως ότι έχουν την ίδια δυνατότητα να υπάρχουν και να εκφράζονται κυρίως μέσα από τις διάφορες συλλογικές ταυτότητες.

Στην πολιτιστική ομοιομορφία της παγκοσμιοποίησης, ο πολιτισμός των πολιτισμών αντιτάσσει την απεριόριστη ποικιλία και τη βαθύτατη ενότητα της οικουμενικότητας του ανθρώπου.

III. Ο κίνδυνος της σύγκρουσης των πολιτισμών

Όλα όμως αυτά προϋποθέτουν μία αίσθηση της πολυπλοκότητας και της αντιφατικότητας των πολιτιστικών φαινομένων. Ο πολιτισμός (culture) δεν είναι το ευγενές άθροισμα της πολιτιστικής κληρονομιάς και των καλών τεχνών. Είναι η συλλογική μνήμη, συνείδηση και ταυτότητα, οι νοοτροπίες, η ιδεολογική πρόσληψη και χρήση της Ιστορίας.

Υπό την έννοια αυτή, ο πολιτισμός θέλουμε να λειτουργεί ως γέφυρα ειρήνης, πολύ συχνά όμως λειτουργεί ως αιτία πολέμων και συγκρούσεων.

Ο πολιτισμός θέλουμε να λειτουργεί ως κέλυφος της κοινωνικής συνοχής, λειτουργεί όμως ταυτόχρο-

να ως σύμβολο κοινωνικής διαφοροποίησης και άρα αντίθεσης.

Ο πολιτισμός θέλουμε να λειτουργεί ως ένα *continuum* ανάμεσα στην παράδοση και την ανανέωση, πολύ συχνά όμως λειτουργεί ως άρνηση του νέου και ως όχημα ενός άκρατου συντηρητισμού.

Ο πολιτισμός θέλουμε να είναι ένα δημόσιο αγαθό προσιτό στους πάντες, δεν παύει όμως να συνδέεται με την τεράστια βιομηχανία της ψυχαγωγίας, με τα οπτικοακουστικά προϊόντα, με μεγάλες επενδύσεις και αγορές. Αυτό καθιστά το πεδίο του πολιτισμού πρόσφορο για τη δημιουργία νέων θέσεων εργασίας, αλλά και ιδιαίτερα κρίσιμο παράγοντα για τη διαμόρφωση μιας νέας «οικονομίας του χρόνου», που βασίζεται στη διεκδίκηση περισσότερου ελεύθερου χρόνου με αντίστοιχη μείωση του χρόνου εργασίας.

Χρειάζεται επομένως μία οικονομική πολιτική πολιτισμού, που να αντιτάσσει στις θεωρίες της «σύγκρουσης των πολιτισμών» την επιδίωξη ενός «πολιτισμού των πολιτισμών».

Η διεθνής συζήτηση για τη σύγκρουση των πο-

λιτισμών παραπέμπει πολύ συχνά στο ομότιτλο βιβλίο του Σάμιουελ Χάντινγκτον, που μας έχει απασχολήσει πάρα πολύ και εδώ στην Ελλάδα, γιατί ο Χάντινγκτον δυσκολεύεται προφανώς να κατανοήσει το σύνθετο χαρακτήρα της ελληνικής περίπτωσης και τη θεμελιώδη συνεισφορά της στο λεγόμενο δυτικό πολιτισμό. Σύμφωνα με τον Χάντινγκτον, μετά την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού, άρα μετά το τέλος του ψυχρού πολέμου και του διπολισμού, οι μεγάλες ιδεολογικές συγκρούσεις –και ο Χάντινγκτον εννοεί ως ιδεολογική σύγκρουση τη σύγκρουση γύρω από τα κοινωνικοπολιτικά συστήματα– δίνουν τη θέση τους στις πολιτιστικές συγκρούσεις. Άρα ο Χάντινγκτον διαχωρίζει –και αυτό δεν είναι καθόλου προφανές– την πολιτική και κοινωνική ιδεολογία από τον πολιτισμό. Ορίζει τον πολιτισμό σε αντίθεση προς την κοινωνική και πολιτική ιδεολογία. Και αν αναζητήσουμε λίγο βαθύτερα τι ορίζει ως πολιτισμό, διαπιστώνουμε ότι ως πολιτισμό ορίζει τη θρησκευτική ταυτότητα.

Άρα αυτό που χαρακτηρίζει ο Χάντινγκτον «σύ-

γκρουση των πολιτισμών» είναι μία σύγκρουση των θρησκευτικών πολιτισμών. Για την ακρίβεια, αυτό που προτείνει είναι η σαφής οριοθέτηση των σφαιρών επιρροής των μεγάλων πολιτισμών. Υπό την έννοια αυτή, ο Χάντινγκτον είναι πλουραλιστής. Δέχεται όλοι να συνυπάρχουμε· ο καθένας με τη θρησκευτική συλλογική ταυτότητά του στον πλανήτη, αλλά με σαφώς χαραγμένα τα σύνορα των θρησκευτικών πολιτισμών. Δεν θέλει να συμπλέκονται πράγματα. Και κατά βάθος τον απασχολούν οι πολύ ζωντανές μέχρι σήμερα επιπτώσεις προηγούμενων ιστορικά περιόδων, και ιδίως αυτές της αποικιοκρατίας, ως προς την παραγωγή και την κατανομή του πλεονάσματος σε παγκόσμιο επίπεδο.

Η αντίληψη όμως που ορίζει ως πολιτιστικό το αναγόμενο στη θρησκεία είναι μία αντίληψη η οποία, ανεξάρτητα από την ορθότητά της, συγκρούεται με το πολιτικό-πολιτιστικό κεικτημένο της Δύσης. Ο δυτικός πολιτισμός βασίζεται σε έναν πολιτικό πολιτισμό. Βασίζεται στις κοινές συνταγματικές παραδόσεις, βασίζεται σε αυτό που ονομάζουμε δημοκρα-

τία, κράτος δικαίου, ανθρώπινα δικαιώματα. Και συνηθίζουμε να λέμε ότι αυτό το πολιτιστικό οικοδόμημα, που είναι και θεσμικό ταυτόχρονα, έχει έναν ιουδαιοχριστιανικό πυρήνα.

Η παραδοχή όμως αυτή είναι πολύ σχετική. Ο δυτικός πολιτικός πολιτισμός βρίσκεται πολύ μακριά από βασικές χριστιανικές παραδοχές, και κυρίως από τη χριστιανική ηθική. Η θεσμική ηθική του δυτικού πολιτικού πολιτισμού είναι ριζικά διαφορετική από τη χριστιανική. Θέλετε παραδείγματα; Η άμβλωση, ο γάμος, η σεξουαλική συμπεριφορά, οι προγαμιαίες σχέσεις. Όλο το οικοδόμημα του πολιτικού και θεσμικού φιλελευθερισμού απέχει πάρα πολύ από τις βασικές χριστιανικές παραδοχές. Άρα δεν είναι, νομίζω, ιστορικά ακριβές να ορίζει κανείς το δυτικό πολιτισμό, το δυτικό πολιτιστικό παράδειγμα, ως ένα ιουδαιοχριστιανικό παράδειγμα. Γιατί έχει παρεισφρήσει, και έχει αλλοιώσει τα δεδομένα, η θρησκεία της *laïcité*. Η *laïcité* έχει επηρεάσει το δυτικό πολιτιστικό κεκτημένο σχεδόν όσο και οι χριστιανικές βάσεις του. Αυτό αφορά γενικότερα το Διαφωτισμό.

Πιο συγκεκριμένα όμως τη laïcité. Γιατί η laïcité έχει ένα σχεδόν μεταφυσικό στοιχείο. Είναι και αυτή «θρησκεία». Είναι μία πολιτειακή θρησκεία. Δεν μπορεί να αντιτάξει κανείς σε ένα μεταφυσικό στοιχείο ένα στοιχείο ορθολογικό. Σε ένα μεταφυσικό στοιχείο αντιτάσσεται ένα εξίσου μεταφυσικό, το οποίο εμφανίζεται με το μανδύα του ορθολογισμού. Γι' αυτό δεν αντιτάσσω στο χριστιανισμό το Διαφωτισμό, αλλά τη laïcité ως θεολογία, ως πολιτική θεολογία συνδεδεμένη με τα ρεύματα του ντεϊσμού, τα οποία με τη σειρά τους συνδέονται με το χριστιανισμό ως θρησκεία του Λόγου, που βρίσκεται «εν αρχή», για να παραπέμψω στην έναρξη του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου.

Κι αυτά όλα βεβαίως στις μέρες μας τίθενται κάτω από την αιγίδα του μοντέλου της πολυπολιτισμικής, ανοιχτής και ανεκτικής κοινωνίας. Αυτό όμως είναι κατά βάθος ένα μοντέλο πολιτιστικής ανεξιθρησκίας και όχι πολιτιστικού φιλελευθερισμού. Η ανεξιθρησκία όμως, δηλαδή ουσιαστικά η ανοχή, είναι πολύ πίσω από την πραγματική ισοτιμία και την

ίση συμμετοχή, δηλαδή από τη δημοκρατία σε όλες τις εκφάνσεις της.

Εμφανίζονται λοιπόν σε αυτή τη συζήτηση, που είναι τώρα μία συζήτηση εξαιρετικά κρίσιμη, πολύ μεγάλες παλινδρομήσεις. Εμφανίζονται αντιφάσεις, αντινομίες, κενά. Αυτό άλλωστε που ουσιαστικά καλούμαστε να χειριστούμε τώρα είναι μία αναζωπύρωση της σύγκρουσης ανάμεσα στον οξιντενταλισμό και τον οριενταλισμό, η οποία τείνει να πάρει διαστάσεις πολιτικά επικίνδυνες, ενδεχομένως καταστροφικές. Και γι' αυτό πρέπει σε αυτή τη διχοτομική προσέγγιση, σε αυτή τη σύγκρουση ανάμεσα σε μία «ανατολική» και μία «δυτική» οπτική γωνία, εμείς να αντιτάξουμε μία οπτική γωνία η οποία φέρνει στο επίκεντρο την εσωτερική οικουμενικότητα του ανθρώπου.

Η εσωτερική οικουμενικότητα του ανθρώπου έχει καταρχήν μία βιολογική θεμελίωση. Σε αυτήν βασίζεται η έννοια του προσώπου, που είναι ιδιαίτερα κρίσιμη στη δική μας παράδοση, στην παράδοση την ελληνική τόσο της αρχαίας κλασικής γραμματείας

όσο και της ορθόδοξης πατερικής προσέγγισης. Η έννοια του προσώπου, του ανθρωπίνου προσώπου, προσπαθεί να αναδείξει αυτό το στοιχείο της οικουμενικότητας του ανθρώπου, θεωρώντας πως όλα τα άλλα στοιχεία που έχουν μέσα τους τη διάσταση της ιθαγένειας, είτε με την έννοια της κρατικής ιθαγένειας είτε με την έννοια της πολιτιστικής ιθαγένειας, είναι εκφάνσεις του «πεπτωκός ανθρώπου», είναι προσεγγίσεις που δεν πρέπει να αποσιωπούν τον πυρήνα της οικουμενικότητας του ανθρώπου.

Αυτό νομίζω ότι πρέπει να συζητήσουμε εάν θέλουμε να είμαστε στην καρδιά του πολιτικού προβλήματος. Γιατί οτιδήποτε λέγεται τώρα έχει άμεσες πολιτικές επιπτώσεις. Ο λόγος περί πολιτισμού έχει πάψει να είναι ένας λόγος θεωρητικός, ουδέτερος, ένας λόγος παιδαγωγικός. Είναι ένας λόγος ο οποίος αποκτά «στρατιωτική» κρισιμότητα.

Από την άλλη πλευρά, ο πολιτισμός ως τεχνικός πολιτισμός, ως το μέσο επίπεδο της τεχνολογίας και της αισθητικής μιας εποχής και μιας περιοχής, μας φέρνει αντιμέτωπους με τα κορυφαία πλανητικά προ-

βλήματα: με το πρόβλημα της πείνας και της παιδικής θνησιμότητας, με το πρόβλημα του δημόσιου χρέους των χωρών του Τρίτου Κόσμου και τόσα άλλα. Μας φέρνει δηλαδή αντιμέτωπους με τον πολιτισμό ως επίπεδο κοινωνικής ανάπτυξης και ως βασικό κριτήριο αξιολόγησης της ποιότητας ζωής.

Αν ο τεχνικός πολιτισμός (civilization) είναι μία συλλογική κατάσταση της ανθρωπότητας που πρέπει να διαχέεται όσο γίνεται πιο ισότιμα σε όλες τις χώρες, σε όλες τις κοινωνίες και σε όλους τους ανθρώπους, ο πολιτισμός ως καλλιέργεια (culture) είναι τελικώς μία συλλογική αλλά και μία ατομική ταυτότητα. Οι διαφορές ως προς την οικονομική, κοινωνική και θεσμική ανάπτυξη οδηγούν σε μεγάλες ανισότητες και διαφορές ως προς τις συλλογικές καταστάσεις, και αυτό με τη σειρά του προκαλεί βαθύτατες διαφορές και εντάσεις ως προς τις συλλογικές ταυτότητες (εθνικές, εθνοτικές, θρησκευτικές, περιφερειακές κτλ.). Από την άποψη αυτή, η κοινωνία της πληροφορίας και ο πολιτισμός του διαδικτύου είναι ίσως μία ευκαιρία για τη σύγκλιση μεταξύ κοι-

νωνιών με τεράστιες αναπτυξιακές διαφορές και άρα διαφορές ως προς το επίπεδο του τεχνικού τους πολιτισμού. Οι διαφορές αυτές πρέπει όμως να μειώνονται και ως προς τους κρίσιμους δείκτες: στην πραγματική τους βάση.

Από αυτή την οπτική γωνία, ο πολιτισμός των πολιτισμών τοποθετεί στον πυρήνα του τον πολιτισμό της επιβίωσης και της αειφορίας. Μπορεί οι έννοιες αυτές να αποκτούν διαφορετικό νόημα ανάλογα με τις συνθήκες και τις ανάγκες κάθε κοινωνίας και κάθε περιοχής του πλανήτη, ο πυρήνας τους όμως είναι σταθερός και φέρνει αντιμέτωπο τον άνθρωπο με τον εαυτό του, τους συνανθρώπους του και τη φύση. Ο πολιτισμός της επιβίωσης είναι προϋπόθεση για την επιβίωση του πολιτισμού.

Οι πρόσφατες τραγικές τρομοκρατικές ενέργειες στις ΗΠΑ μας φέρνουν αντιμέτωπους με το σκληρό πυρήνα του προβληματισμού για το μέλλον του πολιτισμού. Η απόλυτη καταδίκη και η αποτελεσματική καταπολέμηση της τρομοκρατίας πρέπει να είναι σημαία κάθε πολιτισμένης κοινωνίας, χωρίς επι-

φυλάξεις. Ο αγώνας κατά της τρομοκρατίας δεν πρέπει όμως να διολισθήσει σε μία σύγκρουση πολιτισμών, είτε ομολογημένη είτε υπονοούμενη. Αν το μέτωπο διαμορφώνεται –όπως λένε πολλοί– ανάμεσα στον «πολιτισμένο κόσμο» αφενός, και το φανατισμό που παράγει βία και τρομοκρατία αφετέρου, τότε πρέπει με απόλυτη σαφήνεια να πούμε δύο απλά πράγματα:

Πρώτον, ότι ο «πολιτισμένος κόσμος» δεν ταυτίζεται με τη Δύση και το δυτικό πολιτισμό. Οι πρόσφατες επαφές της αμερικανικής κυβέρνησης με χώρες όπως η Ρωσία, η Κίνα και το Πακιστάν, προκειμένου να αντιμετωπιστεί αποτελεσματικά η τρομοκρατία, βεβαιώνουν του λόγου το ασφαλές. Όσο μεγαλύτερο είναι το ιδεολογικό, πολιτιστικό και πολιτικό μέτωπο κατά του φανατισμού και της τρομοκρατίας, τόσο το καλύτερο για τη δημοκρατία και τον πολιτισμό.

Δεύτερον, ότι φαινόμενα βίαιου φανατισμού βρίσκονται και στο εσωτερικό του λεγόμενου «δυτικού κόσμου». Θρησκευτικές διαφορές, όπως αυτές της Βό-

ρειας Ιρλανδίας, σέκτες και θρησκευτικοί φανατισμοί, όπως αυτοί που εκφράζονται κατά καιρούς με τη μορφή ομαδικών αυτοκτονιών, μειονοτικές ή εθνοτικές διαφορές, όπως το πρόβλημα των Βάσκων ή της Κορσικής, είναι μερικά μόνον από τα παραδείγματα που πρέπει να έχουμε πάντοτε υπόψη μας.

Ως «πολιτισμένος κόσμος» πρέπει συνεπώς να θεωρείται ο «κόσμος των πολιτισμών» που αποδέχονται ως υπέρτατη αξία την ανθρώπινη ζωή και το σεβασμό της αξιοπρέπειας του ανθρώπου. Αυτές οι παραδοχές σχετίζονται άμεσα με τη στάση των κοινωνιών απέναντι στα ουσιώδη υπαρξιακά προβλήματα: αυτό της ζωής και του θανάτου, και άρα αυτό του πολέμου και της ειρήνης. Γνήσια «πολεμική» είναι μόνον όποια κοινωνία αδιαφορεί για το θάνατο. Και ευτυχώς αυτή δεν είναι η επικρατούσα στον κόσμο αντίληψη. Είτε το θέλουμε είτε όχι, ο πολιτισμός είναι μία επεξεργασία. Είναι μία διαρκής προσπάθεια ανακοπής των φυσικών ροπών του ανθρώπου. Αυτό που βλέπουμε ανάγλυφα μετά την πρωτοφανή τρομοκρατική ενέργεια της 11ης Σεπτεμβρίου, μετά από αυτή την τό-

σο εντυπωσιακή επαφή μας με το φαινόμενο του αιφνίδιου θανάτου και της αδικίας, είναι, νομίζω, ο σκληρός πυρήνας του προβλήματος του πολιτισμού, που είναι η διαρκής σύγκρουση ανάμεσα στον ανθρώπινο πολιτισμό και την ανθρώπινη φύση. Ο πολιτισμός προϋποθέτει μία διαρκή αντιπαράθεση με τη φύση του ανθρώπου.

Ο σεβασμός της ανθρώπινης ζωής και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας δεν είναι όμως μία στάση αυτονόητη και απλή. Συγκρούεται με πάμπολλα θρησκευτικά δόγματα, όπως οι φονταμενταλιστικές εκδοχές του ισλαμισμού, με νοοτροπίες, με καταγωγικούς μύθους, με παραδόσεις. Κυρίως όμως συγκρούεται με πραγματικές καταστάσεις φτώχειας, εξαθλίωσης, καταπίεσης, που οδηγούν σε απόγνωση και άρα σε απόλυτη υποβάθμιση των αξιών αυτών.

Δεν πρέπει επίσης να ξεχνάμε ότι το μοντέλο της πολυπολιτισμικής, ανοιχτής και ανεκτικής κοινωνίας δεν παύει να είναι ένα μοντέλο δυτικό, που βασίζεται στην πολιτιστική ανεξιθρησκία, και όχι στον πολιτιστικό φιλελευθερισμό με την έννοια της

πραγματικής ισοτιμίας όλων των πολιτιστικών εκδοχών.

Χρειάζεται επομένως πολύ μεγαλύτερη προσοχή, πολύ βαθύτερη ανάλυση, πολύ μεγαλύτερη επιμονή στη διαμόρφωση ενός παγκόσμιου πολιτιστικού πλαισίου κοινής αναφοράς, που να λειτουργεί ως βάση ενός διεθνούς συστήματος με θεσμούς δημοκρατικού ελέγχου, δηλαδή μιας δημοκρατικά νομιμοποιημένης διεθνούς νομιμότητας. Αυτός είναι κατά την άποψή μου ο πυρήνας της πολιτικοποίησης της παγκοσμιοποίησης. Ούτε η θεωρία που θέλει τη Δύση ένα «φρούριο», ούτε οι πολύ πιο αφελείς θεωρίες του εθνικού απομονωτισμού μπορούν να ανακόψουν τη διεθνοποίηση όλων των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, και ιδίως της οικονομίας και της επικοινωνίας.

IV. Εννέα προτάσεις

Ο αναστοχασμός γύρω από τον πολιτισμό δεν είναι συνεπώς μία πολυτελής και θεωρητική ενασχόληση,

αλλά μία ζωτική κοινωνική και πολιτική ανάγκη. Ο αναστοχασμός γύρω από τον πολιτισμό μάς επιβάλλει να αντιμετωπίσουμε τις πιο κρίσιμες πολιτικά έννοιες, όπως είναι η ιδεολογία, οι νοοτροπίες, τα στερεότυπα, οι συλλογικές ταυτότητες, το κοινωνικό status, η ποιότητα ζωής, η ειρήνη και ο πόλεμος, η κοινωνική συνοχή, η μνήμη του μέλλοντος.

Ο αναστοχασμός αυτός νομίζω ότι μπορεί να περιστραφεί γύρω από τα ακόλουθα εννέα σημεία:

1. *Η συζήτηση περί πολιτισμού είναι πάντα συζήτηση περί πολιτικής.* Αλλά και όσοι ασχολούνται με την πολιτική πρέπει να έχουν πλήρη συνείδηση των πολιτιστικών επιπτώσεων των αποφάσεων που λαμβάνουν, στο μέτρο που τις λαμβάνουν.

2. Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία μετά την 11η Σεπτεμβρίου, λόγω του κινδύνου να επικρατήσουν στην οικουμένη θεωρίες, ιδεολογίες και αντιλήψεις που οδηγούν σε μία σύγκρουση των πολιτισμών, που θεωρούν τη σύγκρουση των πολιτισμών δεδομένη ή α-

ναπόφευκτη. Εμείς οφείλουμε να αντιτάξουμε μία πιο υπεύθυνη, λιγότερο μοιρολατρική, πιο επεξεργασμένη, πιο δυναμική, πιο φιλελεύθερη αντίληψη, μία διαρκώς νεωτερική αντίληψη. Η αντίληψη αυτή δεν μπορεί παρά να είναι η αναζήτηση ενός πολιτισμού των πολιτισμών. Ο πολιτισμός των πολιτισμών βασίζεται στην πολιτιστική ισοτιμία, όχι ως ίση επιρροή ή ίση διάρκεια όλων των πολιτισμών, αλλά —όπως είδαμε— ως ίσο δικαίωμα όλων των πολιτισμών να συνυπάρχουν και να εκφράζονται.

3. Είναι ευρύτερα αποδεκτό ότι ο «πολιτισμένος κόσμος» σε καμία περίπτωση δεν είναι ο «δυτικός κόσμος». Η σύγκρουση ανάμεσα στον πολιτισμό και το φανατισμό, την τρομοκρατία, την ξενοφοβία, το ρατσισμό, την αμφισβήτηση της δημοκρατίας, την προσβολή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και του κράτους δικαίου είναι μία σύγκρουση που στρατεύει υπέρ του πολιτισμού δυνάμεις πολύ μεγαλύτερες από τις δυτικές. Επιστρατεύει τον κόσμο όλων των πολιτισμών. Και πιστεύω ότι, από την άποψη αυτή,

το κριτήριο είναι όντως ο σεβασμός της ανθρώπινης ζωής και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.

4. Ο πολιτισμός των πολιτισμών, η πολιτιστική πολυφωνία, η πολιτιστική αυθεντικότητα, αυτός ο πλούτος του κόσμου των πολιτισμών σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να υποβαθμίσει ένα πολύ σημαντικό θεσμικό και πολιτικό δεδομένο: Αυτός ο πολιτιστικός πλουραλισμός δεν ισχύει ως προς τον πολιτικό και θεσμικό πολιτισμό του 20ού και του 21ου αιώνα. Ο πολιτικός και θεσμικός πολιτισμός του 21ου αιώνα είναι ένα κεκτημένο της ανθρωπότητας. Άρα αυτό που λέγεται αντιπροσωπευτική δημοκρατία, αυτό που λέγεται ανθρώπινα δικαιώματα, αυτό που λέγεται πολιτικές ελευθερίες, αυτό που λέγεται κράτος δικαίου δεν μπορεί να είναι κάτι που τίθεται υπό συζήτηση. Έχει μία οικουμενικότητα η οποία έχει διακηρυχθεί μετά το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου πολέμου και άρα αυτό πρέπει να το θεωρούμε βασικό και πολύτιμο κεκτημένο μας.

Βέβαια, όλα αυτά που αντιμετωπίζουμε τώρα ως

προβλήματα είναι κυρίως δοκιμασίες του δυτικού πολιτισμού, γιατί πρέπει να επιβεβαιώσουμε στην πράξη τον πολιτικό μας φιλελευθερισμό, την ανεκτικότητα και την πολυφωνία μας. Το μοντέλο της πολυπολιτισμικής, ανεκτικής και ανοιχτής κοινωνίας δεν είναι μόνον ένα μοντέλο εσωτερικό, που το αποδέχονται οι δυτικές κοινωνίες ως προς τον εαυτό τους, πρέπει να είναι και ένα μοντέλο οργάνωσης της διεθνούς κοινωνίας. Και η διεθνής κοινωνία πρέπει να είναι μια πολυπολιτισμική, ανεκτική και ανοιχτή κοινωνία. Ως εκ τούτου, πρέπει να αντισταθούμε στον κίνδυνο να ξαναγυρίσουμε σε πρωτόγονες συμπεριφορές, να ξαναγυρίσουμε σε ενστικτώδεις αντιδράσεις, σε φυλετικές διακρίσεις και αντιθέσεις, σε ρατσιστικές και ξενοφοβικές «προοπτικές», σε κλειστές κοινωνίες. Πρέπει να αντισταθούμε στον κίνδυνο της επιστροφής στο παρελθόν.

5. Οι πολιτιστικές διαφορές δεν πρέπει να ταυτίζονται με τις θρησκευτικές διαφορές και δεν πρέπει η θρησκευτική διαφορά να ενοχοποιείται, όπως δεν

πρέπει να ενοχοποιείται και η ιδεολογικοπολιτική διαφορά, στο μέτρο που δεν θίγει το οικουμενικό κεκτημένο της δημοκρατίας, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και του κράτους δικαίου. Άρα πρέπει να απαλλαγούμε από μία ευθύγραμμη αντίληψη για την εξέλιξη της ανθρωπότητας. Πρόοδος δεν είναι μόνον η πορεία προς ένα συγκεκριμένο μοντέλο, η πρόοδος μπορεί να έχει πολλές διαδρομές.

6. Ιδιαίτερα κρίσιμος είναι ο ρόλος των μέσων ενημέρωσης. Τα μέσα ενημέρωσης είναι ιδεολογικοί μηχανισμοί που διαμορφώνουν τη συλλογική συνείδηση, που σε πολύ μεγάλο βαθμό προκαλούν και καθοδηγούν τις πολιτικές συμπεριφορές. Ως εκ τούτου, η πλουραλιστική λειτουργία των μέσων ενημέρωσης, η ποιοτική τους αναβάθμιση, η φιλική τους στάση απέναντι σε αυτό που λέγεται πολιτιστική κληρονομιά και πολιτιστική δημιουργία είναι στοιχείο απολύτως αναγκαίο. Ο ρόλος τους είναι ιδιαίτερα κρίσιμος ως προς την πολιτιστική εκπαίδευση. Η πολιτιστική εκπαίδευση δεν είναι η καλλιτεχνική εκπαί-

δευση, δεν είναι η καλλιέργεια των καλλιτεχνικών δεξιοτήτων. Είναι η καλλιέργεια της δεκτικότητας του νέου ανθρώπου σε σχέση με τον πολιτισμό, δηλαδή σε σχέση με τη γνώση του πολιτισμού, σε σχέση με τη γνώση των πολιτισμών, άρα σε σχέση με την αναγνώριση των πολιτισμών.

7. Εξίσου κρίσιμη είναι η σχέση του πολιτισμού με αυτό που ονομάζεται ψυχαγωγική βιομηχανία, οικονομία του ελεύθερου χρόνου, πολιτιστική αγορά. Υπάρχει ο κίνδυνος να εμποδωθεί μία πραγματικότητα που υποτάσσει όλες τις πολιτιστικές δραστηριότητες, ακόμη και τις πιο αυθεντικές, στις ανάγκες μιας μεγάλης ψυχαγωγικής αγοράς. Μόνο μέσα από την ποικιλία των ελευθεριών της τέχνης και του λόγου μπορεί να αναδειχθούν αυτά που εν τέλει εγγράφονται στη συλλογική μνήμη. Σε όλες σχεδόν τις εποχές της ανθρωπότητας, εμφανίζεται η διάκριση μεταξύ αφενός μεν του μαζικού πολιτισμού, αφετέρου δε του πλέον επεξεργασμένου και λόγιου πολιτισμού. Το τι εγγράφεται τελικά στη συλλογική μνήμη της ανθρωπότητας και

στο σώμα της Ιστορίας του πολιτισμού είναι κάτι που κρίνεται εκ του αποτελέσματος.

Αυτό μας φέρνει αντιμέτωπους με ένα μεγάλο πρόβλημα: τη σχέση μεταξύ ελεύθερης πολιτιστικής δημιουργίας και έκφρασης από τη μία μεριά, και κρατικής πολιτιστικής πολιτικής από την άλλη. Τα προβλήματα άλλωστε της κρατικής πολιτιστικής πολιτικής είναι προβλήματα που αφορούν και τους περιφερειακούς οργανισμούς, όπως η Ευρωπαϊκή Ένωση, και τους παγκόσμιους οργανισμούς, όπως η UNESCO. Ποιος είναι ο ρόλος του κράτους μέσα σε αυτή την πολύ μεγάλη πολιτιστική αγορά; Και χρησιμοποιώ τον όρο αγορά με την έννοια του forum και όχι με την έννοια του market.

Το κράτος νομίζω ότι έχει δύο αποστολές. Πρώτον, να εγγυηθεί την πολυφωνία, να λειτουργεί δηλαδή ως πολιτικός και θεσμικός εγγυητής του πολιτιστικού πλουραλισμού· και, δεύτερον, να επιχορηγεί και να ενισχύει πειραματικές, ανανεωτικές εκφάνσεις, ή να διασφαλίζει παραδοσιακές εκφάνσεις του πολιτισμού οι οποίες δεν μπορούν να επιβιώσουν με

αγοραία οικονομικά κριτήρια. Αυτές νομίζω ότι είναι οι δύο αποστολές του κράτους: η διαφύλαξη της πολυφωνίας και η ενίσχυση πολιτιστικών εκδοχών που δεν μπορούν να επιβιώσουν με οικονομικά, ανταγωνιστικά και αγοραία κριτήρια.

Άρα η πολιτιστική πολιτική συνδέεται όχι μόνο με τη δημοκρατία και το φιλελευθερισμό, αλλά και με αυτό που στην Ευρώπη τουλάχιστον ονομάζουμε κοινωνικό κράτος, και γι' αυτό και τα πολιτιστικά δικαιώματα είναι και δικαιώματα συμμετοχής, δηλαδή δικαιώματα πολιτικά, αλλά και δικαιώματα σε μία παροχή ενισχύσεων, δηλαδή δικαιώματα κοινωνικά υπό την έννοια αυτή.

8. Όλα αυτά αποκτούν ιδιαίτερη σημασία στην εποχή της κοινωνίας της πληροφορίας. Η κοινωνία της πληροφορίας, η ψηφιακή εποχή, η εποχή της νέας οικονομίας και του διανοητικού κεφαλαίου είναι μια πολύ μεγάλη πρόκληση και μια πολύ μεγάλη ευκαιρία: Μέσα στην κοινωνία της πληροφορίας και με τα μέσα της κοινωνίας της πληροφορίας είναι δυνατόν κα-

ταρχήν να καταγράψουμε, να αποθηκεύσουμε και να διασώσουμε τη συλλογική μνήμη της ανθρωπότητας με πολύ πληρέστερο τρόπο. Ποτέ άλλοτε η ανθρωπότητα δεν είχε στη διάθεσή της ένα τόσο ισχυρό εργαλείο καταγραφής και διαφύλαξης της συλλογικής της μνήμης. Από την άλλη μεριά, η κοινωνία της πληροφορίας από μόνη της, όπως και κάθε τεχνολογική εξέλιξη, υπαγορεύει νέες μορφές τέχνης και νέες μορφές έκφρασης.

Άρα η κοινωνία της πληροφορίας είναι ένα μεγάλο forum επί του οποίου μπορούν να παρουσιαστούν όλες οι πολιτιστικές εκδοχές της ανθρωπότητας, αλλά είναι ταυτόχρονα και μια τεχνική η οποία με τη σειρά της μπορεί να επηρεάσει την τέχνη, τη λογοτεχνία, την έκφραση, τη δημιουργία, την ιδεολογία, τη νοοτροπία, τις συμπεριφορές. Όντως συνιστά την τεχνολογική βάση ενός «άλλου» πολιτισμού πολύ περισσότερο από ό,τι η τηλεόραση, πολύ περισσότερο από ό,τι άλλες τομές στην τεχνολογική Ιστορία της ανθρωπότητας.

Η κοινωνία της πληροφορίας όμως, ακριβώς ε-

πειδή δημιουργεί μία «ψηφιακή επικράτεια», εξοπλίζει με νέες δυνατότητες κυρίως εκείνες τις κοινωνίες που δεν έχουν ίδιες οικονομικές δυνατότητες και δεν κινούνται στο ίδιο επίπεδο με τις ανεπτυγμένες κοινωνίες. Πρώτον, η κοινωνία της πληροφορίας επιτρέπει άλματα αναπτυξιακά πολύ σοβαρά. Δηλαδή επιτρέπει σε κοινωνίες οι οποίες δεν είχαν ευδοκιμήσει ποτέ μέσα στο πλαίσιο του βιομηχανικού μοντέλου ανάπτυξης να παίζουν έναν πολύ σημαντικό ρόλο τώρα. Και αυτό είναι μία μεγάλη πρόκληση και μία μεγάλη ευκαιρία για τις χώρες του Τρίτου Κόσμου. Δεύτερον, μέσα σε αυτή την «ψηφιακή επικράτεια», που είναι παγκόσμια, η διάκριση ανάμεσα στο μεγάλο και στο μικρό μέγεθος είναι μία διάκριση που παίζει πολύ μικρότερο ρόλο από ό,τι η πραγματική διάκριση ανάμεσα στο μεγάλο και το μικρό. Τι εννοώ: Η διάκριση ανάμεσα στη μικρή και τη μεγάλη επιχείρηση στο χώρο της πραγματικής οικονομίας είναι μία διάκριση η οποία επιβάλλεται από μόνη της. Η μικρή επιχείρηση έχει λίγους εργαζομένους, μικρό κύκλο εργασιών, μικρές δυ-

νατότητες, μπορεί να κάνει μικρές επενδύσεις, ενώ, στο χώρο της ψηφιακής οικονομίας, με ένα site στο Internet μπορείς να αναπτύξεις μία δραστηριότητα ηλεκτρονικού εμπορίου και νέας οικονομίας πολύ σημαντική.

Το ίδιο συμβαίνει και ανάμεσα σε χώρες, ανάμεσα σε γλώσσες, ανάμεσα σε πολιτιστικές εκδοχές. Γιατί οι μικρότερες χώρες, πολιτισμοί και γλώσσες λιγότερο διαδεδομένες μπορούν να υπάρχουν μέσα στο Internet παρά την απόλυτη κυριαρχία της αγγλικής γλώσσας, παρά την απόλυτη κυριαρχία μιας αγγλοσαξονικής αντίληψης του πολιτισμού. Για όλους υπάρχει ο χώρος.

Και για να μην παρεξηγηθώ, θα αναφέρω συνοπτικά το ελληνικό παράδειγμα. Η ελληνική γλώσσα έχει δέκα εκατομμύρια χρήστες στην Ελλάδα και περίπου άλλα επτά εκατομμύρια σε όλο τον κόσμο, αν θέλουμε να αξιοποιήσουμε την ελληνική διασπορά, τον απανταχού ελληνισμό. Η ομάδα αυτή είναι ένα πολύ μικρό ποσοστό, μία πολύ μικρή μειονότητα του συνόλου των χρηστών του διαδικτύου. Ε-

ντούτοις, για το σύνολο της ελληνόφωνης κοινότητας, για τους χρήστες της ελληνικής γλώσσας, το διαδίκτυο είναι ένας χώρος που τους επιτρέπει να υπάρχουν, να επικοινωνούν. Και φυσικά, για τον ελληνικό πολιτισμό, το διαδίκτυο μας επιτρέπει να αποθηκεύσουμε με τέλειο τρόπο όλα μας τα δεδομένα, την ελληνική γραμματεία, τα κατάλοιπα του υλικού μας πολιτισμού, και όλα αυτά να τα καταστήσουμε προσιτά, χωρίς το φράγμα της γλώσσας, εάν θέλουμε να τα παρουσιάσουμε και στην αγγλική, στη γαλλική, τη γερμανική, την ισπανική ή άλλες γλώσσες.

Για παράδειγμα, ένα πολύ μεγάλο σχέδιο που επεξεργαζόμαστε είναι το Ελληνικό Ψηφιακό Μουσείο, το ψηφιακό μουσείο του ελληνικού πολιτισμού. Αυτό μας επιτρέπει να δείξουμε όχι απλά και μόνο τον Παρθενώνα στη σημερινή του μορφή, αλλά να δείξουμε την Αθήνα του Περικλή, να δείξουμε την κοινωνική, οικονομική και πολιτική ζωή στην περίοδο του Χρυσού Αιώνα, να δείξουμε τον Παρθενώνα με όλα του τα μάρμαρα, ακόμη και με αυτά που βρί-

σκονται στο Βρετανικό Μουσείο και δεν έχουν επιστραφεί στην Ελλάδα, να δείξουμε τις ιδέες της περιόδου εκείνης, να δείξουμε την καθημερινή ζωή, να δείξουμε την πολεμική πραγματικότητα, δηλαδή πράγματα που ποτέ δεν θα μπορούσαμε να τα συλλάβουμε και να τα δείξουμε με συμβατικό τρόπο σε ένα συμβατικό μουσείο. Και αυτό φυσικά είναι κάτι το οποίο, τηρουμένων των αναλογιών, ισχύει και για όλους τους πολιτισμούς, για όλες τις γλώσσες, για όλα τα πεδία της ανθρώπινης δράσης. Άρα η κοινωνία της πληροφορίας είναι σίγουρα μια πολύ μεγάλη πρόκληση και μια πολύ μεγάλη δυνατότητα.

9. Όλα όμως αυτά καταλήγουν για μία ακόμη φορά στα βασικά υπαρξιακά ερωτήματα του ανθρώπου. Η κοινωνία της πληροφορίας, η βιοτεχνολογία, όλος ο προβληματισμός γύρω από τη βιολογική ακεραιότητα και ταυτότητα του ανθρώπου, η σύγκρουση του ανθρώπου με τη φύση και με τα ένστικτά του ουσιαστικά μάς φέρνουν αντιμέτωπους με τον πολιτισμό ως αναζήτηση και ως επιβεβαίωση της εσω-

τερικής και καθολικής οικουμενικότητας του ανθρώπου. Οι έννοιες αυτές δεν γίνονται με τον ίδιο τρόπο αντιληπτές σε όλες τις γλώσσες και σε όλους τους πολιτισμούς. Αλλά για εμάς τους Έλληνες τουλάχιστον, ο πολιτισμός δεν είναι τίποτε άλλο από μία πολύ μεγάλη προσπάθεια αυτογνωσίας, ατομικής και συλλογικής, που είναι διαρκής και ατέρμονη.

Ο πολιτισμός ως πολιτισμός των πολιτισμών, ως πολιτισμός της ειρήνης και της κοινωνικής συνοχής, ως πολιτισμός που σέβεται και τηρεί την παράδοση, αλλά ταυτόχρονα υποδέχεται και ενθαρρύνει τη νεωτερικότητα και τη μετανεωτερικότητα, δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας νέος ανθρωπισμός. «Ένας νέος ανθρωπισμός» πιστεύω ότι πρέπει να είναι το σύνθημα του 21ου αιώνα και το ζητούμενο της εποχής μας, ιδίως τώρα που βρισκόμαστε μπροστά σε νέες προκλήσεις, ιδίως τώρα που οι έννοιες του πολέμου, της σύγκρουσης, της αντιπαράθεσης είναι εξαιρετικά επίκαιρες και πιεστικές.

Πιστεύω λοιπόν ότι ο πολιτισμός των πολιτισμών

δεν μπορεί παρά να έχει ως βάση αυτή την αναζήτηση ενός νέου ανθρωπισμού. Ο νέος ανθρωπισμός πρέπει να έχει βέβαια στον πυρήνα του τον παλαιό και το νέο άνθρωπο, το διαχρονικό άνθρωπο, τον άνθρωπο χωρίς επίθετα και χωρίς άλλους προσδιορισμούς. Άνθρωπος όμως σημαίνει και ταυτότητα, σημαίνει και συνείδηση, σημαίνει και προκαταλήψεις, ιδεοληψίες. Ο άνθρωπος είναι ο βιολογικός άνθρωπος, και ταυτόχρονα ένα πνευματικό ον, ένας διανοούμενος –ο κάθε άνθρωπος είναι διανοούμενος– που άλλες φορές έχει και άλλες φορές δεν έχει συνείδηση της ιδιότητάς του αυτής. Άρα ο νέος ανθρωπισμός πρέπει να έχει στο επίκεντρό του τον άνθρωπο που θέλουμε να είναι πάντα διανοούμενος. Το να γίνουν όλοι οι άνθρωποι διανοούμενοι πιστεύω ότι είναι ο βασικός στόχος του πολιτισμού των πολιτισμών.

ΕΛΛΗΝΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΔΥΣΗ

*Ελληνική εθνική ταυτότητα
και ευρωπαϊκή ολοκλήρωση*

Το κείμενο αυτό αποδίδει την απομαγνητοφώνηση ομιλίας μου στο Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού της Θεσσαλονίκης, στις 28 Νοεμβρίου 1998, σε εκδήλωση που οργάνωσε ο Σύλλογος των Φίλων του Μουσείου. Έχουν προστεθεί ορισμένες –ενδεικτικές– υποσημειώσεις, ιδίως όπου γίνονται αναφορές σε ονόματα ή για να δοθούν ορισμένα παραδείγματα.



ΠΕΛΕΞΑ ΤΟΝ ΕΠΙΚΙΝΔΥΝΟ ΚΑΙ ΒΑΡΥΓΔΟΥΠΟ

τίτλο «Ελληνικότητα και Δύση» επειδή πιστεύω ότι κατά βάθος αυτό συνιστά ένα εξαιρετικά επίκαιρο, πειστικό και καθοριστικό πολιτικό ζήτημα. Θα προσεγγίσω λοιπόν το θέμα μου όχι όπως θα το επιχειρούσε ένας ιστορικός, ένας αρχαιολόγος ή ένας καθολικός διανοούμενος του ελληνισμού και της ελληνικότητας, αλλά όπως οφείλει να το αντιμετωπίσει ένας πολιτικός, που πρέπει να παρακολουθεί τη συζήτηση και να αντιλαμβάνεται τις πολιτικές, δηλαδή τις ιδεολογικές, επιπτώσεις που έχει η μακρά διαμάχη για την ελληνικότητα και τη Δύση, η οποία διαρκεί τουλάχιστον όσο και ο βίος του σύγχρονου ελληνικού κράτους. Ένας πολιτικός

μάλιστα οφείλει επιπλέον να μετασχηματίζει τα πορίσματα αυτά σε πολιτικές θέσεις και πολιτικούς χειρισμούς, που συνδέονται με τη συγκρότηση και τη λειτουργία της κοινωνίας και της οικονομίας μας, με το μοντέλο της μεταβιομηχανικής ανάπτυξης της χώρας, με το πλέγμα των διεθνών σχέσεών της, με αυτή την ίδια τη θέση της και τις πολλαπλές περιφερειακές ταυτότητές της, κυρίως μέσα στην Ευρώπη, αλλά και μέσα στα Βαλκάνια και τη Μεσόγειο, εντέλει μέσα στον κόσμο.

Ξεκινώ με δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα. Το πρώτο αναφέρεται στο γνωστό ζήτημα της επίσημης ονομασίας και του αυτοπροσδιορισμού της χώρας μας και των κατοίκων της. Βρισκόμαστε πολύ συχνά αντιμέτωποι με μία «πολιτικά ορθή» αντίληψη που επιμένει (αυτό επιβάλλει άλλωστε και η σχετική νομοθεσία) στη χρήση των όρων *Ελλάς* (Hellas) και *Έλληνες* και αποφεύγει κάθε χρήση των όρων *Greece* και *Greeks* ή των αντιστοίχων τους σε άλλες γλώσσες.

Η εμμονή στο ζήτημα αυτό αποτελεί, κατά τη γνώμη μου, ένδειξη του γεγονότος ότι η σύγχρονη

ελληνική κοινωνία έχει οξύτατο πρόβλημα συλλογικής αυτοσυνειδησίας, που εν πολλοίς οφείλεται στον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί το φαινόμενο της πρόσληψης και της ιδεολογικής χρήσης της Ιστορίας. Γιατί η εμμονή στην καθαρότητα αυτού του είδους, που επιτάσσει τον εξοβελισμό κάθε άλλου ονόματος και την αποκλειστική χρήση των όρων *Ελλάς*, *Έλλην*, *ελληνικός* κ.ο.κ., ουσιαστικά αποτελεί αναδρομική προσκόλληση σε μία συζήτηση που διεξάγονταν στον τόπο μας, και μάλιστα με πολύ έντονο τρόπο, από τα μέσα περίπου του 18ου αιώνα έως τη Μικρασιατική καταστροφή, μία συζήτηση που αφορούσε τη βαθύτερη σχέση της Ελλάδας με την Ιστορία της.

Πράγματι, όποιος έχει ασχοληθεί με αυτό που έχει χαρακτηριστεί προσφυώς παλαιότερα «περιπέτεια των εθνικών ονομάτων των Ελλήνων»¹ γνωρί-

¹ Π. Χρήστου, *Αι περιπέτεια των εθνικών ονομάτων των Ελλήνων*, έκδοση Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, 1960, ιδίως σελ. 10 κ.εξ. και 37 κ.εξ.

Σχετικά με τη χρήση του όρου *Έλλην* κατά τους βυζαντινούς χρόνους, βλ. S. Runciman, *Η τελευταία βυζαντινή αναγέννηση*, Δόμος, 1980, σελ. 34 κ.εξ. (και υπομνη-

ζει πάρα πολύ καλά ότι οι όροι *Γραικός, Γραικοί ή Γραικοί, Γραικία*, ήταν όροι εξίσου παλαιοί –ίσως παλαιότεροι– με τους όρους *Ελλάς και Έλληνες* και απέδιδαν στη συνείδηση του αρχαίου κόσμου τη δυτική εκδοχή της σημερινής Ελλάδας, καθώς με τους όρους αυτούς χαρακτηρίζονταν κατά βάση οι Ηπειρώτες της εποχής. Αντίστοιχα, από την πλευρά της εγγύς αλλά και της απώτερης Ανατολής, οι Έλληνες ονομάζονται *Ίωνες*, όπως ο όρος αυτός αποδίδεται σε κάθε γλώσσα της περιοχής από την Τουρκία μέχρι το Ιράν, καθώς βεβαίως το σημείο επαφής των περιοχών αυτών με το ελληνικό φαινόμενο ήταν η *Ιωνία*.

Το δεύτερο παράδειγμα αναφέρεται στην αντίληψη με την οποία εκτελέστηκε η πρώτη φάση των ανασκαφών στους βασικούς αρχαιολογικούς χώρους

ματισμός στις σελ. 116-117)· του ίδιου, «Byzantine and Hellene in the Fourteenth Century», *Τόμος Κωνσταντίνου Αρμενοπούλου*, 1952, σελ. 27 κ.εξ. Βλ. ακόμη Μ. Mantouvalou, «Romainos – Romios –

Romiossyni. La notion de “Roman” avant et après la chute de Constantinople», *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 28, 1979-1985, σελ. 169 κ.εξ.

των Αθηνών, αμέσως μετά τη συγκρότηση του νέου ελληνικού κράτους. Γκρεμίστηκαν τότε, χωρίς μεγάλους ενδοιασμούς, σημαντικά βυζαντινά και μεταβυζαντινά μνημεία,² προκειμένου να διευκολυνθεί η ανασκαφή των στρωμάτων παλαιότερων περιόδων, κατά προτίμηση της κλασικής εποχής, εφόσον η κυρίαρχη τότε αντίληψη απέδιδε τη μέγιστη αξία σε αυτή την περίοδο της ελληνικής Ιστορίας. Είναι άλλωστε πολύ πρόσφατο φαινόμενο η ένταση του ενδιαφέροντος για άλλες περιόδους, όπως για παράδειγμα αυτήν του κυκλαδικού πολιτισμού, ή μάλλον για την προϊστορική αρχαιολογία στο σύνολό της. Πριν από λίγες ακόμη δεκαετίες, το χρονολογικό φάσμα που θεωρούσαμε γνήσια συνδεδεμένο με την ταυτότητά μας, όπως εμείς θέλαμε να την προσλάβουμε και να την επιδείξουμε, ήταν εξαιρετικά περιορισμένο.

Άρα τίθεται το ερώτημα: Ποια πολιτική και ιδεο-

² Β. Πετράκος, *Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία – Η Ιστορία των 150 χρόνων της, 1837-1987*,

Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας αρ. 104, 1987, ιδίως σελ. 42-43, 46-47.

λογική επίπτωση μπορεί να έχει στη σημερινή ελληνική κοινωνία το γεγονός ότι κατά έναν περίεργο και υποδόριο τρόπο, μέσα από τα «μυστικά» ρεύματα του χρόνου, μέσα από την ένδον κίνηση της Ιστορίας, ανακαλούνται και αναπαράγονται ζητήματα, διαμάχες, εντάσεις που θεωρούσαμε ότι είχαν λήξει πριν από αρκετές δεκαετίες; Είχαν –υποτίθεται– λυθεί οριστικά τα ζητήματα αυτά με τις τομές που επιφέρει στον ιστορικό χρόνο το μεγάλο γεγονός ή η ανατροπή της κατάστασης – ένας πόλεμος, μια επανάσταση, μια καταστροφή. Και αν μη τι άλλο, τέτοιες τομές είναι το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου πολέμου, ο εμφύλιος πόλεμος, η δικτατορία της 21ης Απριλίου, η τουρκική εισβολή στην Κύπρο, η μεταπολίτευση, η ένταξη στην Ευρωπαϊκή Ένωση (τότε Ευρωπαϊκές Κοινότητες), η πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού, η αναδιάταξη των Βαλκανίων, η ένταξη στην Οικονομική και Νομισματική Ένωση – για να αναφερθώ στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα.

Υποθέτω λοιπόν –και από αυτό το σημείο εκκινώ– ότι τα φαινόμενα αυτά εξακολουθούν να υπάρ-

χουν, παρά τις διακυμάνσεις της συγκυρίας και παρά τις τομές που επέρχονται στο οικονομικό, κοινωνικοπολιτικό και διεθνοπολιτικό επίπεδο, επειδή πηγάζουν μέσα από το βαθύτερο πλέγμα που εξακολουθεί να δημιουργεί στην Ελλάδα και τους Έλληνες, στην ελληνική κοινωνία, η σχέση της με αυτό που λέγεται Δύση.

Τι αντιλαμβανόμαστε ως Δύση;

Συνήθως προσεγγίζουμε το ζήτημα «ελληνικότητα και Δύση» από τον πόλο της ελληνικότητας. Εγώ θα επιχειρήσω να ξεκινήσω από το δεύτερο πόλο και να ορίσω τι αντιλαμβανόμαστε ως Δύση. Σύμφωνα με την κρατούσα εκδοχή –αν την αντιλαμβάνομαι σωστά– η Δύση, όχι ως γεωγραφικός αλλά ως διανοητικός τόπος, είναι το άθροισμα δύο βασικών χαρακτηριστικών: της ορθολογικότητας, με ό,τι αυτή συνεπάγεται, και βεβαίως του χριστιανισμού. Δύση είναι η ορθολογική και χριστιανική Δύση. Η ορ-

θολογικότητα ανάγεται συνήθως στη θεσμική της διάσταση, που ταυτίζεται με τη δημοκρατία, και πιο συγκεκριμένα το αντιπροσωπευτικό σύστημα διακυβέρνησης όπως αυτό έχει διαμορφωθεί από το 17ο αιώνα έως σήμερα, με τον πολιτικό φιλελευθερισμό και με το σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Θα ήταν όμως πολύ αθώα και εξωραϊστική μια τέτοια περιγραφή της Δύσης με βάση τους όρους δημοκρατία και ανθρώπινα δικαιώματα, δηλαδή ένα επίπεδο θεσμικού πολιτισμού από τη μια μεριά και «χριστιανικότητα» από την άλλη. Γιατί αυτό που κατά βάση προσδιορίζει τη Δύση είναι η πλήρης και ολοκληρωμένη εφαρμογή ενός πολύ συγκεκριμένου οικονομικού μοντέλου ανάπτυξης: του βιομηχανικού μοντέλου ανάπτυξης. Δύση σημαίνει τελικώς τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής, τη βιομηχανική κοινωνία. Άλλωστε μόνον έτσι μπορεί να εξηγηθεί ο προέχων ρόλος των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής, δηλαδή μιας «νεαρής» χώρας, στη διαμόρφωση του δυτικού οικονομικού και πολιτιστικού παραδείγματος.

Αυτό το πρότυπο, όπως εμείς εδώ στην Ελλάδα το απλοποιούμε και το εξωραΐζουμε, συνεχίζουμε να το αντιλαμβανόμαστε σχεδόν ως «εκφοβιστικό», γιατί μέσα από τη σύγκριση και την αντιδιαστολή αναδεικνύεται μια σειρά από δικές μας μειονεξίες.

Καταρχάς υπάρχουν μειονεξίες αναπτυξιακές. Φυσικά η Ελλάδα του 19ου αιώνα –όλα αυτά ξεκινούν ήδη από την ίδρυση του ελληνικού κράτους– δεν είχε καμία σχέση με τη Δυτική Ευρώπη της εποχής της. Δεν μπορούσε να συγκριθεί με κανέναν από τους σημερινούς εταίρους της στην Ευρωπαϊκή Ένωση. Και για να είμαστε ειλικρινείς, πρέπει να ομολογήσουμε πως όλα αυτά τα διαρθρωτικά μειονεκτήματα της ελληνικής οικονομίας σε σχέση με το βιομηχανικό μοντέλο παραγωγής διατηρήθηκαν και διατηρούνται μέχρι σήμερα σε σημαντικό βαθμό. Δεν έχουμε το βάθος της παραγωγικής δομής που έχουν άλλες χώρες, ούτε την κοινωνική διαστρωμάτωση που επέβαλε το βιομηχανικό μοντέλο ανάπτυξης. Από την άποψη λοιπόν αυτή, στη χώρα μας υπάρχουν φαινόμενα «μη ορθολογικά». Άρα απέχου-

με πολλά βήματα από το πλήρες πρότυπο του βιομηχανικού εκσυγχρονισμού. Μόνον που, ευτυχώς, η μετάβαση από τη βιομηχανική στη μεταβιομηχανική εποχή και στην κοινωνία της πληροφορίας μάς επιτρέπει –όπως θα δούμε– να υπερβούμε σε μεγάλο βαθμό τις αποκλίσεις αυτές. Τώρα πια οι βαριές βιομηχανικές δομές δεν είναι κατ' ανάγκην πλεονέκτημα – πολύ συχνά μάλιστα ισχύει το αντίθετο.

Η ίδια υστέρηση εμφανίζεται –υποτίθεται– και στο πεδίο των θεσμών, καθώς στην Ελλάδα η κοινωνία έπεται του κράτους: Πρώτα ιδρύθηκε το ανεξάρτητο ελληνικό κράτος και στη συνέχεια συγκροτήθηκε η αστική του κοινωνία. Επιπλέον η πρόωρη, πολλές φορές, εισαγωγή θεσμών της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας και του πολιτικού φιλελευθερισμού το 19ο αιώνα προκάλεσε αντιφάσεις, προβλήματα και δυσλειτουργίες που έχουν δημιουργήσει στο μέσο Έλληνα την πεποίθηση ότι η Ελλάδα είναι μία χώρα που έχει όχι μόνο σοβαρά προβλήματα οικονομικής ανάπτυξης, αλλά επιπλέον και σοβαρές θεσμικές αποκλίσεις από το δυτικό πρότυπο σε σχέση με

την αντιπροσωπευτική δημοκρατία, τον κοινοβουλευτισμό και, πολλές φορές, την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Θεωρούμε –αυτή είναι η μονοδιάστατη και στερεότυπη εικόνα που έχει ο μέσος Έλληνας– ότι είμαστε μία χώρα θεσμικά υπανάπτυκτη σε σχέση με άλλες ευρωπαϊκές χώρες, αυτές που θεωρούνται τυπικά δυτικές. Η άποψη αυτή, κατά τη γνώμη μου, δεν ισχύει –ιδίως τα τελευταία είκοσι επτά και πλέον χρόνια, κατά τα οποία η Ελλάδα ζει μία περίοδο πολιτικής σταθερότητας αξιοληυτής για πολλά ευρωπαϊκά κράτη– αλλά πάντως είναι η κρατούσα.

Το χειρότερο όμως είναι το γεγονός ότι, στη συνείδηση πολλών εδώ στην Ελλάδα, αλλά ακόμη περισσότερο στο εξωτερικό (αναφέρω, για παράδειγμα, τις πρόσφατες δηλώσεις του Ζακ Λακαριέρ,³ αλλά φυσικά και τις επίμονες αναλύσεις του Σά-

³ Οι απόψεις του Ζ. Λακαριέρ, σύμφωνα με τις οποίες η Ελλάδα δεν έχει καταστεί ποτέ πλήρως ευρωπαϊκή χώρα λόγω του

ορθόδοξου χαρακτήρα της, δημοσιεύθηκαν με τη μορφή συνέντευξης στην εφημ. *Le Monde*, στις 24.11.1998.

μιουελ Χάντινγκτον),⁴ δημιουργείται η εντύπωση ότι η ορθοδοξία, ως βασικό στοιχείο της ελληνικής ιδιοσυστασίας, είναι μια «αναπηρία» σε σχέση με το «πλήρες» χριστιανικό πρότυπο της Δύσης, που είναι είτε καθολικό είτε προτεσταντικό – παρά τις μεγάλες νοοτροπιακές διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στις δύο αυτές εκδοχές της δυτικής χριστιανοσύνης.

Μέσα σε αυτή τη γεωπολιτική προσέγγιση, η Ελλάδα, ακριβώς επειδή γεωγραφικά βρίσκεται στα

⁴ Για τις απόψεις του Σ. Χάντινγκτον, βλ. τώρα το μεταφρασμένο στα ελληνικά βιβλίο του *Η σύγκρουση των πολιτισμών και ο ανασχηματισμός της παγκόσμιας τάξης*, TerzoBooks, 1998 (= *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, 1996), καθώς και τη συνέντευξη που παραχώρησε στον Τ. Μίχα, στην εφημ. *Ελευθεροτυπία*, 12.6.1998. Στο ίδιο φύλλο δημοσιεύθηκε το κείμενό μου «Ελληνικότητα και Δύση: Μία απάντηση στον Σ. Χάντινγκτον» (βλ. παρακάτω, σελ. 85 κ.εξ.). Για τη

συζήτηση που προκάλεσαν στην Ελλάδα οι απόψεις του Χάντινγκτον, βλ. S. Huntington, W. Mc Neil, Θ. Στοφορόπουλος, Κ. Ζουράρις, Γ. Καραμπελιάς και Χ. Γιανναράς, *Η σύγκρουση Ανατολής-Δύσης και η πρόκληση Χάντινγκτον*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, 1998. Στο σχηματικό τρόπο με τον οποίο ο Χάντινγκτον επιχειρεί να ορίσει τη Δύση, τη δυτικότητα, το δυτικό πολιτισμό, αντί πολλών, μπορούμε να αντιπαραθέσουμε τη σπουδαία ανάλυση του Ν. Ελίας *Η εξέλιξη του πολιτισμού*, τόμ. Α

Βαλκάνια, επειδή είναι ορθόδοξη, επειδή απελευθερώθηκε υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες το 1827, επειδή έχει υστερήσεις σε σχέση με το βιομηχανικό μοντέλο ανάπτυξης, θεωρείται κάτι διαφορετικό σε σχέση με το πλήρες δυτικό πρότυπο.

Άρα η ελληνικότητα εμφανίζεται ως απόκλιση, ενώ η βελγικότητα –όσο κι αν φαίνεται περίεργο, γίνεται λόγος γι' αυτήν, παρότι το Βέλγιο θα ήταν η τελευταία χώρα που θα μπορούσε κανείς να επικαλεστεί ως παράδειγμα– η αγγλικότητα ή η γαλλικότητα δεν εμφανίζονται ως αποκλίσεις, αλλά ως

και Β', Νεφέλη, 1997 (= N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation και Wandlungen der Gesellschaft*, 1959 και 1969), και το κλασικό έργο του J. Le Goff *Ο πολιτισμός της μεσαιωνικής Δύσης*, Βάνιας, 1993 (= *La civilisation de l'Occident médiéval*, 1983), ιδίως σελ. 153 κ.εξ., 161 κ.εξ., 203 κ.εξ. (για τη χριστιανοσύνη και το Βυζάντιο), 476 κ.εξ. (η εξέλιξη προς το ρεαλισμό και τον ορθολογισμό). Βλ. επίσης τώρα το βιβλίο του Ι. Χασιώτη *Αποζητώντας την ενότητα στην πολυμορφία*.

Οι απαρχές της ευρωπαϊκής ενότητας από το τέλος του Μεσαίωνα ως τη γαλλική επανάσταση, Παρατηρητής, 1999, ιδίως σελ. 41 κ.εξ., 72 κ.εξ., 197 κ.εξ. και στον αντίστοιχο υπομνηματισμό. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει ένα κείμενο του Ν. Σβορώνου, το «Θρησκείες και πολιτισμικές ενότητες στην Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη: Η περίπτωση της ορθοδοξίας», στο *Ανάλεκτα νεοελληνικής Ιστορίας και ιστοριογραφίας*, Θεμέλιο, 1981, σελ. 163 κ.εξ.

εκδοχές του κυρίαρχου μοντέλου.⁵ Η εικόνα δε αυτή έχει βαθύτατες ρίζες στην Ιστορία των θεσμών, της οικονομίας, της κοινωνίας και της διανόησης, την οποία διαπερνά ένα («κόκκινο νήμα») βασικών αντιφάσεων, βασικών διπόλων, που κυριαρχούν τους τελευταίους δύο αιώνες στη ζωή του τόπου. Και χρησιμοποιώ επίτηδες τον όρο *τόπος*,⁶ και όχι τον όρο *έθνος*

⁵ Από τη σχετικά πρόσφατη συζήτηση για την ελληνικότητα –κατά τη μεταπολιτευτική περίοδο– βλ. ενδεικτικά Δ. Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός, ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας*, Εστία, 1983, με πολλές επιμέρους συμβολές, καθώς και τους δύο τόμους που εξέδωσε το Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν: Π. Δρακόπουλος (επιμ.), *Η ιδιοπροσωπία του νέου ελληνισμού*, 1983. Βλ. επίσης Δ. Τζιόβας, *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο Μεσοπόλεμο*, Οδυσσέας, 1989, ιδίως σελ. 13-29, όπου και αναφορά στο βιβλίο των R. Colls & Ph. Dobb (ε-

πιμ.) *Englishness, Politics and Culture 1880-1920*, Croom Helm, 1986, και Κ. Τσουκαλάς, «Η ελληνική εθνική ταυτότητα στην ενωμένη Ευρώπη και τη μεταβαλλόμενη παγκόσμια τάξη», και «Εμμονα στερεότυπα: Εθνική ταυτότητα, εθνικός χαρακτήρας και εθνικά πρότυπα συμπεριφοράς στην Ελλάδα και τη διασπορά», στο: *Ταξίδι στο λόγο και την Ιστορία. Κείμενα 1969-1996*, Πλέθρον, 1996, τόμ. Β', σελ. 267 κ.εξ., 291 κ.εξ.

⁶ Πρβλ. όμως την πολύ ενδιαφέρουσα «τοπολογική» προσέγγιση της Α. Λεοντή *Τοπογραφίες ελληνισμού – Χαρτογραφώντας την πατρίδα*, Scripta, 1998.

ή τον όρο κράτος, γιατί δεν θα ήθελα να εμπλακώ τώρα στη σχετική συζήτηση. Πολύ συνοπτικά απλώς λέω ότι δέχομαι την άποψη σύμφωνα με την οποία είναι το κράτος αυτό που δημιουργεί την εθνική συνείδηση και όχι το αντίστροφο, όπως πολλοί νομίζουν. Πρώτα δημιουργείται το κράτος, και στη συνέχεια αυτό καλλιεργεί την εθνική ταυτότητα, μέσα από ποικίλες επίσημες χρήσεις της Ιστορίας.

Αυτό λοιπόν το «κόκκινο νήμα» των μεγάλων αντιθέσεων, των μεγάλων διπόλων που διέπουν την Ιστορία του ελληνισμού και καθορίζουν την ταυτότητά μας, νομίζω ότι πρέπει να έρθει ξανά στο επίκεντρο της προσοχής μας, γιατί αυτό θα μας επιτρέψει να αντιμετωπίσουμε το μεγαλύτερο μειονέκτημα που έχει ο τόπος αυτός, δηλαδή τη βαθύτατη—θέλω να πιστεύω όχι αθεράπευτη— κρίση εθνικής αυτοπεποίθησης που τον μαστίζει τους τελευταίους δύο αιώνες.

Τα «δίπολα»

Θα αναφέρω απλώς επιγραμματικά ορισμένους βασικούς σταθμούς αυτής της διαδοχής διπόλων, η οποία ξεκινάει από την αντιπαράθεση μεταξύ «ενωτικών» και «ανθενωτικών»,⁷ συνεχίζεται με τη διαμάχη μεταξύ «κλασικισμού» και αποδοχής της «βυζαντινής συνέχειας»,⁸ περνάει μέσα από το γλωσσι-

⁷ Βλ., τελείως ενδεικτικά, Ι. Αναστασίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία, Παρατηρητής, χ.χ.*, τόμ. Β', σελ. 11-46, και ιδίως σελ. 47-66, με βιβλιογραφική επιλογή στις σελ. 64-67. Για το πώς σχετίζεται η αντιπαράθεση αυτή με το ακόμη ανοιχτό ζήτημα της Ουνίας, βλ. π. Γ. Δ. Μεταλληνός, Δ. Γόνης κ.ά., *Η Ουνία - Χθες και σήμερα*, Αρμός, 1992, ιδίως σελ. 11 κ.εξ., 51 κ.εξ. Για την αντιμετώπιση της αντιπαράθεσης αυτής από τη σύγχρονη βιβλιογραφία, θα ήθελα ενδεικτικά να αναφέρω δύο βιβλία: αφενός μεν το έργο του P. Sherrard *Η Εκκλησία, ο παπισμός και το σχίσμα, Πεμπτουσία*, 1992 (= *Church,*

Paracy and Schism, 1992), αφετέρου δε, από μία «μαχητική» οπτική γωνία, το βιβλίο του Ν. Βασιλειάδη *Ο Άγιος Μάρκος ο Ευγενικός και η Ένωση των Εκκλησιών, Αδελφότητα Θεολόγων «Ο Σωτήρ»*, 1993.

⁸ Βλ., αντί πάρα πολλών, τη σύνθεση της Ε. Σκοπετέα *Το «πρότυπο βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, Πολύτυπο, 1988, ιδίως σελ. 161 κ.εξ. Το ζήτημα παραμένει βεβαίως πάντοτε ανοιχτό, όπως δείχνουν, για παράδειγμα, η μελέτη του S. P. Vryonis «Recent Scholarship on Continuity and Discontinuity of Cul-

κό ζήτημα, τη μεγάλη και πολυσήμαντη σύγκρουση μεταξύ καθαρεύουσας και δημοτικής, συνεχίζεται με μία σύγκρουση που έχει σχεδόν λησμονηθεί, παρότι αφήνει έως σήμερα τα ίχνη της, που είναι η σύγκρουση ανάμεσα στην αυτοκεφαλία της ελλαδικής Εκκλησίας και στην υπαγωγή της στη δικαιοδοσία του Οικουμενικού Πατριαρχείου,⁹ και φτάνει να συνοψίζεται έως τις μέρες μας στη βασική αντί-

ture: Classical Greeks, Byzantines, Modern Greeks», στο S. P. Vryonis Jr. (επιμ.), *Byzantina και Metabyzantina*, 1978, τόμ. 1, σελ. 248 κ.εξ., και η πρόσφατη διάλεξη της Ε. Γλύκατζη-Αρβελέρ *Προβλήματα ελληνικής συνέχειας, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης – Γεννάδειος Βιβλιοθήκη*, 1998 (βλ. της ίδιας, *Η πολιτική ιδεολογία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, Ψυχολογικός*, 1975). Πρβλ. Απ. Βακαλόπουλος, *Σύγχρονα βαλκανικά εθνολογικά προβλήματα – Η πορεία του Γένους από το Βυζάντιο στο νέο ελληνισμό*, Βάνιας, 1992, σελ. 43 κ.εξ.

⁹ Βλ. αντί πολλών Ch. Frazee, *Ορθόδοξος Εκκλησία και ελληνική*

ανεξαρτησία 1821-1852, Δόμος, 1987· π. Γ. Δ. Μεταλληνός, *Ελλαδικού αυτοκεφάλου παραλειπόμενα*, Δόμος, 1989², σελ. 17 κ.εξ., 123 κ.εξ., καθώς και τα δημοσιευμένα έγγραφα του ελληνικού Υπουργείου των Εξωτερικών, σελ. 279 κ.εξ. Βλ. επίσης Χ. Δημόπουλος, «Νεώτερα στοιχεία περί της ανακηρύξεως της ελληνικής Εκκλησίας ως αυτοκεφάλου κατά το 1833», *Μνημοσύνη* 12, 1991-1993, σελ. 207 κ.εξ. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχουν οι απόψεις του ίδιου του Γκέοργκ Λούντβιχ φον Μάουρερ, *Ο ελληνικός λαός*, 1976 (α' έκδοση Χαϊδελβέργη 1835), σελ. 262 κ.εξ., 284 κ.εξ., 317 κ.εξ., 439 κ.εξ.

θεση ανάμεσα στη «Δύση» και την «Ανατολή». Έχει όμως προηγηθεί το τεράστιο διανοητικό και ιδεολογικό εργαστήριο, που είναι η αντιπαράθεση –επίσης ανοιχτή έως σήμερα– ανάμεσα στο Διαφωτισμό και τον αντι-Διαφωτισμό.¹⁰ Μία σύγκρουση την οποία έχουν τροφοδοτήσει πολύ σημαντικές προσωπικότητες, που έχουν τοποθετηθεί στη μία ή την άλλη πλευρά. Και για να αναφέρω τελείως ενδεικτικά μερικά ονόματα, προκειμένου να γίνει ο λόγος λίγο πιο ζωντανός: Είναι μία αντιπαράθεση την οποία έχουν εκπροσωπήσει από τη μία μεριά, της Δύσης, προσωπικότητες όπως ο Αδαμάντιος Κοραής,¹¹ ο

¹⁰ Από την τεράστια σχετική βιβλιογραφία, μνημονεύω το βασικό έργο του Κ. Θ. Δημαρά *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Ερμής, 1977, τη διατριβή του Π. Κιτρομηλίδη *Νεοελληνικός Διαφωτισμός: Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1996, και το έργο του Π. Κονδύλη *Ο νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Θεμέλιο, 1988. Για τον τρόπο με τον ο-

ποίο προσλαμβάνεται μέχρι σήμερα η αντίθεση, βλ. Χ. Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση στη νεότερη Ελλάδα*, Δόμος, 1992, ιδίως σελ. 73 κ.εξ., 154 κ.εξ., 210 κ.εξ., και π. Γ. Δ. Μεταλληνός, *Παράδοση και αλλοτρίωση. Τομές στην πνευματική πορεία του νεότερου ελληνισμού κατά τη μεταβυζαντινή περίοδο*, Δόμος, 1986, σελ. 149 κ.εξ., 191 κ.εξ., 227 κ.εξ., 259 κ.εξ.

Στέφανος Κουμανούδης¹² –για να έρθω πιο κοντά στην Ιστορία της Αρχαιολογικής Εταιρείας και της Αρχαιολογικής Υπηρεσίας– ο Ν. Ι. Σαρίπολος,¹³ πρώτος καθηγητής του συνταγματικού δικαίου στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, ο Θεόκλητος Φαρμακίδης¹⁴ και ο Νεόφυτος Βάμβας,¹⁵ πολύ σημαντικά ονόματα στην Ιστορία της ελλαδικής Εκκλησίας και των

¹¹ Βλ. την υποδειγματική εργασία του Φ. Ηλιού *Ιδεολογικές χρήσεις του κοραϊσμού στον 20ό αιώνα*, Ο Πολίτης, 1989.

¹² Βλ. χαρακτηριστικά: «Λόγος εκφωνηθείς την 20ή Μαΐου 1853, κατά την επέτειον εορτήν της ιδρύσεως του Πανεπιστημίου Αθηνών υπό Στεφάνου Α. Κουμανούδη, εκτάκτου καθηγητού της Λατινικής Φιλολογίας, κατ' εντολήν της Ακαδημαϊκής Συγκλήτου, εν Αθήναις 1853», όπως παρατίθεται από τον Φ. Δημητρακόπουλο, *Βυζάντιο και νεοελληνική διάνοηση στα μέσα του δεκάτου ενάτου αιώνας*, Καστανιώτης, 1996, σελ. 207-209. Βλ. επίσης τον πρόλογο του Κ. Θ. Δημαρά στο Στεφάνου Α. Κουμανούδη *Συναγωγή νέων*

λέξεων, υπό των λογίων πλασθεισών, από της Αλώσεως μέχρι των καθ' ημάς χρόνων, Ερμής, 1980 (ανατύπωση).

¹³ Βλ. ενδεικτικά Ν. Ι. Σαρίπολος, *Αυτοβιογραφικά απομνημονεύματα*, 1889, και τη μελέτη της Ε. Σταυροπούλου «Εποχή ποιήσεως: Ο Ν. Ι. Σαρίπολος στα πλαίσια του ελληνικού ρομαντισμού», *Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 29, 1986-1991, σελ. 319 κ.εξ.

¹⁴ Βλ. κυρίως Θ. Φαρμακίδου *Απολογία*, 1840, Δ. Μπαλάνος, *Θεόκλητος Φαρμακίδης*, 1933, καθώς και παραπάνω, υποσημ. 9.

¹⁵ Βλ. ενδεικτικά Κ. Θ. Δημαράς, *Δύο φίλοι. Κοραΐς και Βάμβας*

σχέσεών της με το Οικουμενικό Πατριαρχείο. Ενώ, από την άλλη μεριά, πρέπει να τοποθετήσουμε μία άλλη γενεαλογία: τον Κωνσταντίνο Παπαρρηγόπουλο,¹⁶ τον Παύλο Καρολίδη,¹⁷ τον Κωνσταντίνο Οικονόμο τον εξ Οικονόμων¹⁸ κ.ο.κ. Πρόκειται και πάλι για μία σειρά από πολύ σπουδαίες μορφές, ενώ έχω παραλείψει βεβαίως άλλα ονόματα και δίπολα πολύ σημαντικά για την Ιστορία του μεσαιωνικού ελληνισμού.

Μέσα από αυτές τις αντιθέσεις παράγεται η πραγματικότητα του ελληνικού πολιτισμού, της ελληνικής Ιστορίας, της ελληνικής διαχρονίας. Παράγεται δηλαδή μία ταυτότητα, μία ιδιοσυστασία η οποία εί-

– *Με ανέκδοτα κείμενα*, 1953· Π. Κιτρομηλίδης, ό.π. σελ. 461 κ.εξ.

¹⁶ Βλ. τώρα P. Kitromilides, «On the Intellectual Content of Greek Nationalism: Paparrigopoulos, Byzantium and the Great Idea», στο D. Ricks & P. Magdalino (επιμ.), *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Centre for Hellenic Studies, King's College, 1998, σελ. 25 κ.εξ.

και τις βιβλιογραφικές αναφορές που γίνονται.

¹⁷ Ό.π.

¹⁸ Βλ. υποσημ. 9. Για την εξέλιξη των απόψεων του Κ. Οικονόμου, βλ. Π. Κιτρομηλίδης, ό.π., σελ. 475 κ.εξ., και Αθ. Γλυκοφρύδη-Λεοντίτη, *Νεοελληνική αισθητική και ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, 1989, σελ. 102 κ.εξ.

ναι πολύπλοκη, αντιφατική, αλλά και στέρη. Και είναι στέρη γιατί δεν πρόκειται για ένα σχήμα θεωρητικό ή ιδεολογικό, αλλά για μία πραγματικότητα που αναβλύζει μέσα από τις ίδιες τις αντιφάσεις και τον πλούτο της Ιστορίας.

Δύση της Ανατολής και Ανατολή της Δύσης

Καμία θεωρητική κατασκευή, καμία απλούστευση, καμία τυποποίηση δεν μπορεί να καθυποτάξει και να ερμηνεύσει τον τεράστιο αυτό πλούτο της Ιστορίας. Πρέπει καταρχήν να συμφιλιωθούμε με τον πλούτο αυτό. Πρέπει να αναγνωρίσουμε την ικανότητά μας να υποδεχόμαστε και να γονιμοποιούμε όλες αυτές τις αντιθέσεις. Για παράδειγμα, η Ελλάδα, όπως δείχνει και η διανοητική της Ιστορία, που είναι τελικά το αποκορύφωμα της καθ' όλου Ιστορίας, είναι η μόνη ίσως χώρα που κατάφερε μέσα στην ορθόδοξη Εκκλησία της να στεγάσει και το Διαφωτισμό και τον αντι-Διαφωτισμό. Ορθόδοξος

κληρικός ήταν και ο Ευγένιος Βούλγαρης, ορθόδοξοι κληρικοί ήταν και οι συγγραφείς της *Νεωτερικής Γεωγραφίας*, χαρακτηριστικοί εκπρόσωποι των εισαγόμενων τότε διαφωτιστικών ιδεών.

Η Ελλάδα είναι όντως «η Δύση της Ανατολής και η Ανατολή της Δύσης».¹⁹ Το ερώτημα είναι αν αυτή η διπλή φύση είναι πλεονέκτημα ή μειονέκτημα: αν αυτός ο διπλός χαρακτήρας είναι μία αθεράπευτη αντίφαση, ή της προσφέρει τη δυνατότητα να κινείται σε δύο διαφορετικά επίπεδα, σε δύο διαφορετικά πεδία, αντλώντας τα συγκριτικά πλεονεκτήματα αυτής όλης της ευελιξίας και της μετακίνησης.

¹⁹ «Η Θεσσαλονίκη: Δύση της Ανατολής και Ανατολή της Δύσης» ήταν ο βασικός άξονας των εκδηλώσεων του Θεσσαλονίκη – Πολιτιστική Πρωτεύουσα της Ευρώπης 1997. Βλ. ενδεικτικά Κ. Γιαννακόπουλος (Deno J. Geanakoplos), *Βυζάντιο και Δύση: Η αλληλεπίδραση των αειθαλών πολιτισμών στον Μεσαίωνα και την ιταλική Αναγέννηση 350-1600*, Εστία 1985· Σπ. Βρυώνης, *Η*

καθ' ημάς Ανατολή, Βάνιας, 1995. Πρβλ. το βιβλίο της Ε. Σκοπετέα *Η Δύση της Ανατολής. Εικόνες από το τέλος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Γνώση, 1992, ιδίως σελ. 17 κ.εξ., 53 κ.εξ., καθώς και Ι. Χασιώτης, ό.π. Για το γενικότερο ιδεολογικό πρόβλημα της σχέσης Δύσης-Ανατολής, βλ. κυρίως Ε. Said, *Οριενταλισμός*, Νεφέλη, 1996 (= *Orientalism*, 1978), ιδίως σελ. 11 κ.εξ., 45 κ.εξ.

Μπορεί βέβαια να συμβαίνει και το ένα και το άλλο. Συνήθως η αντίφαση λειτουργεί καθηλωτικά. Όταν όμως συμφιλιωθούμε με τον πλούτο όλων αυτών των αντιφάσεων και επιχειρήσουμε να τις συναιρέσουμε, τότε γίνεται εφικτή η μετατροπή όλων των διαρθρωτικών μειονεκτημάτων σε συγκριτικά πλεονεκτήματα μέσα στη νέα εποχή που ανοίγεται μπροστά μας.

Εννοώ ότι, με τα συνήθη κριτήρια μιας βιομηχανικής κοινωνίας η Ελλάδα παρουσιάζει βεβαίως αποκλίσεις, που μέσα από μία ευθύγραμμη εξέλιξη απαιτούν πάρα πολλά χρόνια για να αντιμετωπιστούν. Εάν όμως αναλογιστούμε ότι τώρα πια έχουμε περάσει οριστικά σε μία μεταβιομηχανική εποχή, εάν δεχτούμε ότι το βασικό χαρακτηριστικό της εποχής μας είναι η καινοτομία και η διανοητική ευελιξία, που οδηγεί στην ευέλικτη εξειδίκευση, εάν σκεφτούμε ότι τώρα πια η σύγχρονη κοινωνία αναζητά τον εαυτό της σε άλλα σχήματα, πολύ πιο πολύπλοκα από τις παλαιές κοινωνικές διαιρέσεις και διαστρωματώσεις που ξέραμε, τότε θα διαπιστώ-

σουμε ότι μπορούμε να κερδίσουμε εύκολα τη μάχη με το μακρύ ιστορικό χρόνο.²⁰

Θα δώσω ένα παράδειγμα σε σχέση με την ανεργία, που αποτελεί το βασικό πρόβλημα των σύγχρονων ευρωπαϊκών κοινωνιών. Στη χώρα μας το ποσοστό ανεργίας υπερβαίνει τώρα τον ευρωπαϊκό μέσο όρο, αλλά είναι μικρότερο από το ποσοστό ανεργίας, για παράδειγμα, της Ισπανίας. Θα έπρεπε λοιπόν να αναλογιστούμε πόσο θα ήταν το ποσοστό της ανεργίας στη χώρα μας εάν ο αριθμός των αυτοαπασχολούμενων δεν ήταν τόσο υψηλός ή αν το ποσοστό που κατέχει ο αγροτικός τομέας στη συνολική απασχόληση του ενεργού πληθυσμού δεν ήταν τόσο μεγάλο. Το γεγονός ότι έχουμε έναν αγροτικό τομέα υπερδιπλάσιο από το μέσο ευρωπαϊκό όρο είναι βεβαίως ένα διαρθρωτικό μειονέκτημα. Αλλά σε ένα νέο μοντέλο ανάπτυξης, που θα είναι κατά πάσα πιθανότητα «οικολογικό» και θα έχει ως βασικό στόχο την προστασία του επιπέδου της ζωής, δηλαδή της κοι-

²⁰ Βλ. αναλυτικότερα Ε. Βενιζέλος, *Η ελληνική οικονομία μετά την ένταξη στην ΟΝΕ*, Καστανιώτης, 2000.

νωνικής ανάπτυξης, μπορεί αυτό να καταστεί πλεονέκτημα. Επίσης το γεγονός ότι έχουμε έναν πολύ μεγάλο αριθμό μικροεπαγγελματιών που εργάζονται ως αυτοαπασχολούμενοι ή σε οικογενειακές ενασχολήσεις αποτελεί βεβαίως μειονέκτημα σε σχέση με το ορθολογικό και βαρύ μοντέλο βιομηχανικής ανάπτυξης, που αναγορεύει ως βασικό πρότυπό του τον μισθωτό, αυτόν που παρέχει εξαρτημένη εργασία. Αλλά εάν είχε εφαρμοστεί και στη χώρα μας πλήρως το μοντέλο αυτό, θα είχαμε ένα πολύ μεγαλύτερο ποσοστό ανεργίας τώρα στη μεταβιομηχανική εποχή.

Όλα αυτά, δυστυχώς, εισάγονται στην εσωτερική μας συζήτηση εξ αντανακλάσεως. Θεωρούμε έγκυρη εικόνα για τη χώρα μας όχι την ιθαγενή εικόνα, αλλά αυτήν που συγκροτείται στο εξωτερικό και στη συνέχεια εκτελωνίζεται στο εσωτερικό. Διαμορφώνουμε έτσι μία αλλοιωμένη συνείδηση του εαυτού μας και υφιστάμεθα αυτή τη βαθύτατη κρίση εθνικής αυτοπεποίθησης, την οποία και εκδηλώνουμε στη συνέχεια με κάθε δυνατό τρόπο προς τους ξένους συνομιλητές μας. Αυτοί στη συνέχεια την ανα-

παράγουν στο εξωτερικό, και εμείς την επανεκτελωνίζουμε στο εσωτερικό θεωρώντας την ως «μαρτυρία» με ιδιαίτερο κύρος. Η επιφανειακή προσέγγιση της ελληνικότητας θεωρείται έτσι στοιχείο εγκυρότητας, επειδή επανεισάγεται από το εξωτερικό.

Πρέπει όμως να θυμόμαστε πάντοτε ότι η «ελληνικότητα» έχει επηρεάσει τα εκπαιδευτικά συστήματα όλων των χωρών, και κυρίως των δυτικών, εδώ και αιώνες ολόκληρους, μέσα από δύο προσεγγίσεις που συναντούν η μία την άλλη και δημιουργούν έναν ιδεολογικό κλοιό. Η ελληνική είναι η μοναδική γλώσσα που έχει το προνόμιο να είναι η γλώσσα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, δηλαδή της μήτρας του δυτικού ορθολογισμού, κυρίως μέσα από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, και ταυτόχρονα να είναι και η αυθεντική γλώσσα των περισσότερων Ευαγγελίων.²¹ Έτσι η Ελλάδα εμφανίζεται να κατέχει μία

²¹ Βλ. την πολύ ενδιαφέρουσα εισήγηση του Α. Γκιγιού («Ελληνες της μεσαιωνικής Ευρώπης»), στο Ε. Μπιμπίκου-Αντωνιάδη (ε-

πιμ.), *Βυζάντιο και Ευρώπη. Συμπόσιο, Ελληνικά Γράμματα*, 1994, σελ. 43 κ.εξ.

εξαιρετικά προνομιακή θέση και στις δύο μήτρες της δυτικότητας: και στον πυλώνα της ορθολογικότητας και στον πυλώνα του χριστιανισμού. Γι' αυτό επιχειρούν πολύ συχνά διάφοροι να αποτινάξουν αυτό το «ζυγό». Μπορεί μάλιστα πολύ σημαντικοί ακαδημαϊκοί κύκλοι και κύκλοι διανοουμένων σε πολλές χώρες του εξωτερικού να εισπράττουν αυτή την κατάσταση ως ένα είδος αθεράπευτης ελληνικής έπαρσης. Γι' αυτό και πρέπει να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί στις σχέσεις μας με τους άλλους, γνωρίζοντας ότι κατέχουμε βαθύτατα πλεονεκτήματα, τα οποία λειτουργούν εν πολλοίς αυτομάτως, αλλά τα οποία πρέπει πάντοτε να υπερασπιζόμαστε έχοντας μια σεμνή συνείδηση της σχέσης μας με την Ιστορία και της σχέσης μας με το παγκόσμιο πολιτιστικό απόθεμα.²²

²² Χαρακτηριστικά είναι τα όσα λέει ο Ζακ Λε Γκοφ, «Η Δύση μπροστά στο Βυζάντιο. Έλ-

λειψη κατανόησης και παρεξηγήσεις», στο Ε. Μπιμπίκου-Αντωνιάδη (επιμ.), ό.π., σελ. 93 κ.εξ.

Οι ελληνικές εθνικές ταυτότητες

Στα χρόνια λοιπόν της ελληνικής Επανάστασης και της συγκρότησης του νέου ελληνικού κράτους, όταν αναζητήθηκε η εθνική ταυτότητα ως επίσημη θεωρία για την Ιστορία του τόπου αυτού, λογικό ήταν να δοθεί μία απάντηση εύληπτη για τη Δύση. Η Δύση της εποχής ζούσε στον αστερισμό του πιο εξελιγμένου Διαφωτισμού, αλλά και του ρομαντισμού. Ζούσε δηλαδή στον αστερισμό αυτού που η τότε αγωνιζόμενη Ελλάδα εισέπραττε ως φιλελληνισμό.²³ Σε αυτή τη Δύση η Ελλάδα έπρεπε να εμφανιστεί, με αξιόπιστο και λαμπρό τρόπο, με μία αυθεντικότητα. Και τη φυσιογνωμία αυτή μπορού-

²³ Βλ. ενδεικτικά Δ. Νικολαΐδης, *Από την μία Ελλάδα στην άλλη. Αναπαράσταση των Νεοελλήνων από την Γαλλία της Επανάστασης*, Ελληνικά Γράμματα, 1998 (= D. Nikolaidis, *D'une Grèce à l'autre*, 1992). Για το πώς προσλαμβάνεται από πολλούς, ακόμη και σε ερευνητικό επίπεδο, η εικόνα

της Ελλάδας μέχρι σήμερα, βλ. M. Herzfeld, *Η ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη. Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*, Αλεξάνδρεια, 1998 (= *Anthropology through the Looking Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, 1987), ιδίως σελ. 27 κ.εξ., 45 κ.εξ., 65 κ.εξ., 123 κ.εξ.

σε να την αποκτήσει διαμορφώνοντας την ευθεία και αδιαμεσολάβητη σχέση της με τον αρχαίο κόσμο. Έπρεπε να διαγραφεί το Βυζάντιο.

Το εντυπωσιακό όμως στοιχείο αυτής της ιστορίας είναι ότι όλο αυτό το ιδεολογικό και πολιτικό οικοδόμημα, το σύστημα εθνικής αυτογνωσίας που συγκροτείται σε σχέση με τον αρχαίο κόσμο και την ευθεία και αδιαμεσολάβητη σχέση του νέου ελληνικού κράτους και του νέου ελληνικού έθνους με την αρχαία Ελλάδα, σε εξαιρετικά σύντομο χρονικό διάστημα—για τα ιστορικά δεδομένα, σε μηδενικό σχεδόν χρονικό διάστημα—υποκαθίσταται από τη «Μεγάλη Ιδέα»,²⁴ δηλαδή ουσιαστικά από τη θεωρία της διαδοχής της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Και αναρωτιέται κανείς πώς επήλθε αυτή η τομή. Πώς μετακινήσαμε από την αρχαιοελληνική καθαρότητα, από τον κλασικισμό, από τη διάθεση να ονομαζόμαστε α-

²⁴ Βλ. αντί πολλών Ε. Σκοπετέα, *Το «πρότυπο βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*,

ό.π.: Α. Politis, «From Christian Roman Emperors to the Glorious Greek Ancestors», στο D. Ricks & P. Magdalino (επιμ.), ό.π., σελ. 1 κ.εξ.

ποκλειστικά και μόνον Έλληνες –ως αντιδιαστολή προς το χριστιανικό Βυζάντιο– στη βυζαντινή συνέχεια. Πώς οδηγηθήκαμε από την καθαρότητα των αρχαιολογικών ερευνών, που αναγνώριζαν ως αρχαίο μόνο το κατά κυριολεξία αρχαίο –το έστω μέχρι τους παλαιοχριστιανικούς χρόνους– στη «Μεγάλη Ιδέα», και πώς φτάσαμε τώρα, το 1998, να βλέπουμε ένα διεθνές ρεύμα ενδιαφέροντος για το Βυζάντιο, για το Άγιον Όρος, με μεγάλες εκθέσεις, όπως «Η δόξα του Βυζαντίου» στη Νέα Υόρκη ή όπως «Οι θησαυροί του Αγίου Όρους» στην Ελλάδα.

Η μετατόπιση αυτή έγινε κυρίως, ή έστω εν πολλοίς, για λόγους αμιγώς πολιτικούς – και έτσι φαίνεται το γιατί έχουν μέχρι σήμερα τεράστιο πολιτικό ενδιαφέρον τα ζητήματα αυτά. Η μετατόπιση έγινε γιατί η θεωρία του αρχαίου κόσμου, δηλαδή η σύνδεση της Ελλάδας απευθείας μόνο με αυτή την περίοδο, είχε εξαντλήσει το ρόλο της με τη συγκρότηση του νέου ελληνικού κράτους μέσα στα αρχικά σύνορά του και δεν είχε πλέον γεωπολιτικό έρεισμα, καθώς δεν αναδείκνυε κάποιο ζωτικό χώρο.

Ήταν μία γεωπολιτικώς ανεπαρκής θεωρία. Έπρεπε συνεπώς να αναζητηθεί μία άλλη προσέγγιση, που να μπορεί να μεταφραστεί σε γεωπολιτικό δόγμα.²⁵ Η καθαρότητα της σχέσης μας με τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό δεν μπορούσε να οδηγήσει πλέον ούτε στον Α΄ ούτε στο Β΄ Βαλκανικό πόλεμο, και φυσικά δεν μπορούσε να οδηγήσει στην ολοκλήρωση του νέου ελληνικού κράτους. Δεν μπορούσε να οδηγήσει ούτε στην προσάρτηση της Θεσσαλίας ούτε στην απελευθέρωση της Μακεδονίας, της Θράκης και της Ηπείρου. Οι λόγοι συνεπώς για τους οποίους μετατοπίστηκε σταδιακά ο άξονας της «αυτογνωσίας» μας και έγινε «πληρέστερη» η σχέση μας με την Ιστορία είναι βαθύτατα πολιτικοί. Οι πολιτικοί αυτοί λόγοι δεν συνδέονται βέβαια μόνον με τις θετι-

²⁵ Βλ. ενδεικτικά D. Dakin, *Η ενοποίηση της Ελλάδας 1770-1923*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1989 (= *The unification of Greece 1770-1923*, 1972), σελ. 18 κ.εξ., και A. Toynbee, *Οι Έλληνες και οι κληρονομίες τους*, Μ. Καρδαμίτσας, 1992 (= *The Greeks and*

their Heritage, 1981), ιδίως σελ. 107 κ.εξ., 187 κ.εξ., 211 κ.εξ., 225 κ.εξ. Πρβλ. και τις παρατηρήσεις του Γ. Πρεβελάκη στο *Γεωπολιτική της Ελλάδας*, Libro, 1998 (= *Géopolitique de la Grèce*, 1997), μόνον στο επίμετρο, σελ. 269 κ.εξ.

κές στιγμές της Ιστορίας του νέου ελληνικού κράτους, αλλά και με τις μεγάλες ήττες: με το 1897 και τη Μικρασιατική καταστροφή. Συνδέονται ακόμη με τον εθνικό διχασμό και με όλες τις καθηλωτικές διαιρέσεις που διαπερνούν το σώμα της ελληνικής Ιστορίας. Όλα άλλωστε αυτά συγκροτούν εξ αδιαίρετου την Ιστορία του τόπου αυτού, που είναι πάντοτε έκθετη στις ιδεολογικές και πολιτικές της χρήσεις, που γράφεται συνήθως από τους νικητές κάθε σύγκρουσης, αλλά που συντίθεται μέσα από τις αντιφάσεις της και υπάρχει. Το ερώτημα αν η έκβαση θα ήταν διαφορετική χωρίς τις ιδεοληπτικές εξάρσεις που οδήγησαν στο 1897, χωρίς τα στρατηγικά σφάλματα που οδήγησαν στη Μικρασιατική καταστροφή, χωρίς την αποχή του ΚΚΕ από τις εκλογές του 1946, χωρίς τον εμφύλιο πόλεμο κ.ο.κ. είναι ερώτημα με μεγάλο θεωρητικό ενδιαφέρον, που επιτρέπει στους ειδικούς επιστήμονες να επεξεργαστούν ποικίλα σενάρια «εικονικής Ιστορίας». Η Ιστορία όμως γράφεται εκ των υστέρων. Δεν σχεδιάζεται εκ των προτέρων.

Το ερώτημα τώρα πια, στην αυγή του 21ου αιώνα, είναι αν μπορούμε να ξεφύγουμε από μία «διπολική» προσέγγιση της Ιστορίας και της αυτοσυνειδησίας μας: από μία προσέγγιση που τέμνει και διχάζει ιδεολογικά, ή μάλλον νοοτροπιακά, την ελληνική κοινωνία, κατατάσσοντας τις συμπεριφορές και τις επιλογές σε «δυτικότητες» και «ανατολικότητες». Πρόκειται για μία προσέγγιση περίεργα «ψηφιακή», που κινείται διαζευκτικά ανάμεσα στο 0 (την «Ανατολή») και το 1 (τη «Δύση»), καλώντας μας να διαλέξουμε είτε το ένα είτε το άλλο.

Η Ιστορία όμως δεν είναι τυπολογία, ούτε δήλωση θεωρητικών, ιδεολογικών, θεολογικών ή πολιτικών παραδοχών και πεποιθήσεων. Η Ιστορία είναι μία πολύπλοκη και αντιφατική πραγματικότητα. Και η πολιτική –αν οριστεί ως Ιστορία εν τω γίνεσθαι– είναι η τελούσα διαρκώς υπό απόδειξη ικανότητα να συνθέτει επιμέρους συμφέροντα, διεκδικήσεις, εκτιμήσεις και προοπτικές σε μία όσο γίνεται πιο ισορροπημένη αντίληψη για το γενικό συμφέρον μιας κοινωνίας.

Αντί λοιπόν για διχοτομικές και ιδεοληπτικές τυπολογίες, μπορούμε να επιλέγουμε την πλούσια, αντιφατική και σύνθετη ταυτότητά μας.

Η καταγωγική σχέση Ελλάδας και Δύσης

Η Ελλάδα, αντιλαμβανόμενη τον εαυτό της ως Δύση της Ανατολής και ως Ανατολή της Δύσης, δεν είναι λιγότερο αλλά περισσότερο Δύση από τη Δύση. Γιατί τα δύο αυτά χαρακτηριστικά ως προς την Ελλάδα συγκλίνουν στις 360 μοίρες, εκεί όπου η Δύση συναντά την Ανατολή και το αντίστροφο.

Η έννοια της «Ανατολής» ως συμπαραδήλωση ενός πολιτιστικού παραδείγματος αντίθετου ή έστω διαφορετικού σε σχέση με το δυτικό έχει συνεπώς ένα πολύ ειδικό και συγκεκριμένο περιεχόμενο όταν αναφέρεται σε σχέση με την Ελλάδα και τη Δύση. Η Δύση δεν αντιμετωπίζει την Ελλάδα στο πλαίσιο μιας «οριενταλιστικής» προσέγγισης –όπως γίνεται, για παράδειγμα, με τον αραβικό πολιτισμό– ή

στο πλαίσιο μιας εθνολογικής προσέγγισης του «εξωτικού» – όπως γίνεται με τους ασιατικούς ή τους αφρικανικούς πολιτισμούς. Δεν την αντιμετωπίζει φυσικά ούτε στο πλαίσιο μιας πολιτικής και κοινωνικοοικονομικής προσέγγισης που ανάγεται στην ψυχροπολεμική διάκριση μεταξύ δυτικού και ανατολικού κόσμου, γιατί από την άποψη αυτή η Ελλάδα όχι μόνον ανήκει στο δυτικό κόσμο, αλλά ήταν και το γήπεδο της πρώτης μεγάλης μεταπολεμικής σύγκρουσης μεταξύ των δύο αυτών κόσμων. Η Δύση αντικρίζει την Ελλάδα, και το αντίστροφο, στο πλαίσιο μιας σχέσης καταγωγικής. Άρα αυτό που αναζητείται και διεκδικείται ένθεν και ένθεν δεν είναι η διαφορετικότητα αλλά η αυθεντικότητα.

Η ελληνική αυτοσυνειδησία θεωρεί τον ελληνικό πολιτισμό ως θεμελιώδη και αυθεντική εκδοχή του δυτικού πολιτισμού. Από την άλλη πλευρά, μία ιδεολογικά επιθετική και εν πολλοίς ρηχή και ανιστόρητη εκδοχή της δυτικότητας θεωρεί την ελληνική περίπτωση μη αυθεντικά δυτική, γιατί αποτελεί τη συνέχεια του ανατολικού τμήματος της Ρωμαϊκής

Αυτοκρατορίας μετά τη διαίρεσή της, γιατί ταυτίζεται με την ανατολική Εκκλησία μετά το σχίσμα και γιατί η μεσαιωνική Ιστορία ακολουθεί διαδρομή άλλη από αυτήν του πυρήνα των χωρών της Δυτικής Ευρώπης. Αυτό λοιπόν που στην ελληνική περίπτωση γίνεται αντιληπτό ως Ανατολή είναι η καθ' ημάς Ανατολή ως μία πιο αυθεντική και πάντως ως μία πληρέστερη αντίληψη για τον ευρωπαϊκό και γενικότερα για το δυτικό πολιτισμό και τις συνιστώσες της ιστορικής του διαμόρφωσης.

Το ζήτημα επομένως της ελληνικής εθνικής, δηλαδή πολιτιστικής, ταυτότητας μέσα στην Ευρώπη και μέσα στην προοπτική της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης τίθεται καταρχάς όπως ακριβώς τίθεται και για κάθε άλλο ευρωπαϊκό εθνικό κράτος και για κάθε άλλη ευρωπαϊκή γλώσσα πέραν της αγγλικής. Τίθεται επιπλέον και ως ζήτημα «πληρότητας» και αυθεντικότητας – σύμφωνα με όσα σημειώσαμε μόλις προηγουμένως – των ιστορικών και ιδεολογικών βάσεων και καταβολών της ευρωπαϊκής πολιτιστικής ταυτότητας, ή μάλλον της «ευρωπαϊκότητας»,

ως κοινού παρονομαστή της κοινής πολιτικής, πολιτιστικής και οικονομικής αυτοσυνειδησίας των κοινωνιών των κρατών-μελών της Ευρωπαϊκής Ένωσης, που αφήνει ανοιχτή την προοπτική τόσο της διεύρυνσης όσο και της ολοκλήρωσής της.

Αυτό το επιπλέον στοιχείο της πληρότητας και της αυθεντικότητας προσλαμβάνει τώρα πρόσθετες και πολύ ενδιαφέρουσες διαστάσεις μέσα σε ένα μεταβιομηχανικό, ή μάλλον ευρύτερα μετανεωτερικό, παράδειγμα που βασίζεται στην κοινωνία της πληροφορίας, στην ψηφιακή οικονομία, την ευελιξία, το διανοητικό κεφάλαιο. Αυτό το νέο παράδειγμα –όπως ήδη είπαμε– είναι άκρως ενδιαφέρον για την ελληνική περίπτωση, που βλέπει να ανοίγεται μπροστά της η πιθανότητα κάλυψης των υστερήσεων που εμφανίζει όχι σε σχέση με τη «δυτικότητα» συνολικά, αλλά σε σχέση με το δυτικοευρωπαϊκό μοντέλο ανάπτυξης.

Αυτή η προσέγγιση συντίθεται στο επίπεδο της ιδεολογίας και της νοοτροπίας, αλλά είναι προφανές ότι διαπερνά όλα τα άλλα επίπεδα. Αφορά συνεπώς

το μοντέλο ανάπτυξης, την κοινωνική διαστρωμάτωση και συνοχή, τη φυσιολογία του μεταβιομηχανικού κοινωνικού κράτους, το πολιτικό σύστημα και τους θεσμούς, την πρόσληψη της Ιστορίας, τη σχέση με το θρησκευτικό φαινόμενο, τη συλλογική αυτοσυνειδησία. Πρόκειται λοιπόν για μία προσέγγιση που προϋποθέτει κυρίως και πρωτίστως μία κατά το δυνατόν συνολική αίσθηση της Ιστορίας.

ΜΙΑ ΑΠΑΝΤΗΣΗ
ΣΤΟΝ ΣΑΜΙΟΥΕΛ ΧΑΝΤΙΝΓΚΤΟΝ

Δημοσιεύθηκε στην εφημ. *Ελευθεροτυπία*, στις 12.6.1998, ως απάντηση σε συνέντευξη του Σάμιουελ Χάντινγκτον. Δημοσιεύθηκε και στο βιβλίο: Ε. Βενιζέλος, *Διαχρονία και συνέργεια. Μια πολιτική πολιτισμού*, Καστανιώτης, 1998, σελ. 275 κ.εξ.



Ι ΜΕΓΑΛΕΣ ΣΥΝΘΕΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΡΜΗΝΕΙΑ

της Ιστορίας και των διεθνών σχέσεων διατρέχουν πάντοτε τον κίνδυνο της υπεραπλούστευσης: Δύσκολα ένα θεωρητικό σχήμα μπορεί να υποδεχθεί και να ερμηνεύσει άπειρες και ποικίλες καταστάσεις και ακόμη περισσότερα γεγονότα. Η ιστορική εξέλιξη –άρα και η εξέλιξη της πραγματικότητας στο επίπεδο των διεθνών σχέσεων– ποτέ δεν υπήρξε ευθύγραμμη. Αντιθέτως, είναι γεμάτη από αντιφάσεις, παλινδρομήσεις και εξαιρέσεις. Η ιστορική πραγματικότητα είναι πιο πολύπλοκη και πιο ευφάνταστη από οποιαδήποτε θεωρητική υπόθεση εργασίας.

Η προσέγγιση του Σάμιουελ Χάντινγκτον έχει

ένα γενετικό πρόβλημα που αφορά την ίδια την κεντρική του έννοια. Κατά τη λογική του Χάντινγκτον, οι πολιτισμικές-θρησκευτικές αντιθέσεις έρχονται να υποκαταστήσουν ως αιτία συγκρούσεων τις ιδεολογικές-πολιτικές αντιθέσεις. Ο καθένας προσδιορίζει σε τελική ανάλυση συμβατικά τις έννοιες που χρησιμοποιεί, αρκεί αυτό να μην προκαλεί ασάφειες και παρεξηγήσεις σε σχέση με ευρύτατα αποδεκτές εννοιολογικές διακρίσεις: Είναι, ελπίζω, αυτονόητο ότι, εις πείσμα κάθε οικονομικής και πολύ περισσότερο οικονομίστικης αναζήτησης της ιστορικής αιτιότητας, η γλώσσα, η θρησκεία, οι νοοτροπίες, η παράδοση, η εθνική ή φυλετική μυθολογία, η γνώση αλλά και η ιδεολογική χρήση της Ιστορίας είναι κρίσιμα πολιτικά μεγέθη. Ιδεολογικά ζητήματα δεν είναι μόνο τα «πολιτικά» ζητήματα και πολιτικό δεν είναι μόνον ό,τι σχετίζεται με τη θεσμική λειτουργία ενός πολιτικού συστήματος. Πολιτικό είναι οτιδήποτε σχετίζεται άμεσα ή έμμεσα με την οργάνωση και την άσκηση της εξουσίας, άρα με την οργάνωση και τη λειτουργία κάθε κοινωνίας (αρχαϊκής ή σύγ-

χρονης), κάθε οικονομίας, κάθε πολιτικού σχηματισμού. Και αυτό ανεξάρτητα από το αν θεωρούμε την προσέγγισή μας πρωτίστως ιστορική.

Αν αυτά αληθεύουν, τότε η μετακίνηση από το πεδίο των ιδεολογικών και πολιτικών στο πεδίο των πολιτισμικών και θρησκευτικών αντιθέσεων είναι αδύνατη, γιατί είναι αδιανόητη. Τα δύο πεδία παντού και πάντοτε ταυτίζονται. Ουδέποτε η ιδεολογία και η πολιτική υπήρξαν «κοσμικά» μόνο μεγέθη και ουδέποτε ο πολιτισμός υπήρξε ένα θρησκευτικό μόνο μέγεθος. Η ευρωπαϊκή χριστιανοδημοκρατία βεβαιώνει του λόγου το ασφαλές, αντί για πάμπολλα άλλα παραδείγματα που μπορεί να επικαλεσθεί κανείς. Το κρισιμότερο όμως είναι ότι στην ίδια τη μήτρα της θεωρίας περί κράτους και δικαίου που κυριαρχεί το 18ο αιώνα στην Ευρώπη και οδηγεί στο συνταγματικό κράτος, στη μετάβαση από την απόλυτη μοναρχία στο φιλελεύθερο συνταγματικό κράτος δικαίου, βρίσκεται σε μεγάλο βαθμό το κανονικό δίκαιο της καθολικής Εκκλησίας.

Ο λόγος βέβαια του Σ. Χάντινγκτον είναι κατά

βάθος πολύ πιο επεξεργασμένος από το απλό θεωρητικό σχήμα που προβάλλει. Μία δευτερεύουσα αλλά καθοριστική διάσταση του λόγου του είναι η διάθεσή του να δείξει ότι η δική του –μία αμερικανική δηλαδή– προσέγγιση για το διεθνές σύστημα και τη λειτουργία του είναι πολύ πιο φιλελεύθερη και πλουραλιστική από την αντίληψη που επικρατεί στην Ευρώπη. Αυτό του επιτρέπει να αποδέχεται με ευκολία και να διαχειρίζεται ιδεολογικά και πολιτικά το αυτονόητο: τη διαπίστωση, για παράδειγμα, ότι η αντίληψη για την «οικουμενικότητα του δυτικού πολιτισμού (culture)» είναι λανθασμένη, ανήθικη και επικίνδυνη· ή ακόμη την παραδοχή ότι η λεγόμενη «κουλτούρα Νταβός» είναι η κωδικοποίηση των απόψεων μιας οικονομικής και κοινωνικής ελίτ.

Αν αυτά είναι κοινότοπα και αυτονόητα, τότε άλλες διαπιστώσεις του φαίνονται ακόμη πιο απλοϊκές, ή μάλλον πάσχουν από διαφορά φάσης. Εννοώ κυρίως τη θέση του πως ο εκσυγχρονισμός μιας μη δυτικής κοινωνίας δεν ταυτίζεται με τον εκδυτικισμό

της. Μόνο που αυτό τοποθετείται πλέον μέσα σε άλλα επικοινωνιακά και τεχνολογικά συμφραζόμενα – αυτά της κοινωνίας της πληροφορίας και της ψηφιακής εποχής, που μικραίνει τις αποστάσεις ανάμεσα στα διάφορα στάδια της τεχνολογικής ανάπτυξης και εκμηδενίζει τις αποστάσεις ως προς τη ροή της πληροφορίας αλλά και ως προς τις κλίμακες του γούστου και της αισθητικής ταυτότητας.

Η λογικά επόμενη παρεξήγηση στην οποία πιστεύω ότι οδηγείται ο Χάντινγκτον είναι η μονοδιάστατη και γραμμική προσέγγιση των ίδιων των τυπικών δυτικών κοινωνιών: των κοινωνιών του Διαφωτισμού, του καθολικισμού και του προτεσταντισμού (από κοινού ως προς τα θέματα αυτά), της φιλελεύθερης ανεκτικότητας και της δημοκρατικής νομιμοποίησης κ.ο.κ. Τα φαινόμενα που απασχολούν τον Σ. Χάντινγκτον σε σχέση με τις μη δυτικές κοινωνίες, όπως, για παράδειγμα, η αναβίωση των παραδοσιακών αξιών ως αντίδραση στην επιβολή ενός δυτικού πολιτισμικού προτύπου, αναπτύσσονται στο εσωτερικό των σύγχρονων μεταβιομηχανικών και με-

ταμοντέρνων δυτικών κοινωνιών, που αναζητούν το νέο τους εαυτό στην πολυπολιτισμικότητα.

Ο μουσουλμανικός φονταμενταλισμός, για παράδειγμα, ανιχνεύεται στο εσωτερικό του γαλλικού σχολικού συστήματος και τα συνθήματα ρατσισμού και ξενοφοβίας θέτουν σε δοκιμασία τη φιλελεύθερη ευαισθησία πολλών ευρωπαϊκών συντηρητικών κομμάτων. Ο γαλλικός εθνικισμός του Λεπέν ή ο ριζοσπαστισμός της ιταλικής Λίγκας του Βορρά είναι δύο απλά και γνωστά παραδείγματα.

Τα πράγματα είναι όμως πιο πολύπλοκα, από όποια πλευρά και αν τα κοιτάξει κανείς: Δεν είναι, για παράδειγμα, καθόλου προφανές ότι ο φονταμενταλισμός στη Μέση Ανατολή (για να πάρω ένα παράδειγμα) είναι ένα θρησκευτικό κατά βάση φαινόμενο· ότι είναι μία ακραία καταφυγή στις ρίζες, στις παραδοσιακές αξίες. Η ερμηνεία του φονταμενταλισμού μπορεί να είναι (όπως πολλοί υποστηρίζουν) πολύ περισσότερο οικονομική και κοινωνική, και πολύ λιγότερο δογματική ή νοοτροπιακή.

Πάνω σε αυτό το θεωρητικό και ιδεολογικό υπό-

βαθρο είναι σχεδόν αναπόφευκτο να υποπέσει κάποιος στο διανοητικό ολίσθημα της θεωρητικοποίησης μιας φευγαλέας και αποσπασματικής εικόνας για τη συγκυρία του πολέμου στη Βοσνία.

Ποιων πραγμάτων το όριο βρίσκεται άραγε στη Βοσνία; Ο Σ. Χάντινγκτον επιμένει στην τριγωνική οριοθέτηση ανάμεσα στον καθολικισμό, την ορθοδοξία και το ισλάμ. Εμείς θα μπορούσαμε να προσθέσουμε πολύ περισσότερες εκδοχές: Το όριο ανάμεσα στο λατινικό και το κυριλλικό αλφάβητο για τα ίδια φωνήματα της ίδιας γλώσσας. Το όριο ανάμεσα στην Αυστροουγγρική και την Οθωμανική Αυτοκρατορία. Θα μπορούσαμε δε να προσθέσουμε ότι η πιο κλασική βαλκανική σύγκρουση, το μακεδονικό ζήτημα, αφορούσε ορθόδοξους σε κάθε περίπτωση πληθυσμούς και όχι αντιθέσεις μεταξύ διαφορετικών θρησκευτικών κοινοτήτων κ.ο.κ.

Φτάνουμε έτσι στο οικείο για μας ζήτημα: τη σχέση της Ελλάδας με τη Δύση. Η Ελλάδα που φαίνεται να έχει υπόψη του ο Σ. Χάντινγκτον είναι μία πολιτισμικά ισχνή και μονοδιάστατη χώρα, με

ευανάγνωστες και σαφείς φάσεις στην ιστορική της εξέλιξη: φάσεις που υπακούουν σε μία αυστηρή περιοδολόγηση και σε μία τυπολογία συλλογικών, κοινωνικών και πολιτικών συμπεριφορών που περιλαμβάνει τα πάντα: από τα θεολογικά ζητήματα μέχρι την εξωτερική πολιτική, και από την ιδεολογική χρήση της Ιστορίας μέχρι το μοντέλο ανάπτυξης των υποδομών.

Ο Χάντινγκτον δηλώνει σε πολλά κείμενά του με άνεση και απλότητα τα κριτήρια της ιστορικής και της πολιτισμικής του περιοδολόγησης: «Η γραμμή αυτή του διαχωρισμού πηγαίνει πίσω στο διαχωρισμό της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας τον 4ο αιώνα και στη δημιουργία της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας τον 14ο αιώνα». Σε αυτή τη *summa divisio* του Χάντινγκτον η Ελλάδα μένει στην Ανατολή.

Τι να πρωτοπεί κανείς αναφερόμενος σε μία τόσο «σχολική» προσέγγιση; Πώς να εξηγήσει ότι η Ελλάδα έχει ακόμη το μεγάλο –για τη Δύση– πρόνομο να είναι η Δύση της Ανατολής και η Ανατολή της Δύσης; Πώς να εξηγήσει ότι η σύγκρουση ανά-

μεσα στο Διαφωτισμό και τον αντι-Διαφωτισμό, τον ορθολογισμό και τη νηπτική θεολογία, την κλασική Ελλάδα και τη βυζαντινή κληρονομιά είναι ζητήματα πάντοτε ανοιχτά για την ελληνικότητα; Όπως αντίστοιχα (μικρότερου ίσως βάθους, αλλά πάντως αντίστοιχα) προβλήματα συλλογικής αυτοσυνείδησίας υπάρχουν στη Γαλλία, την Αγγλία, το Βέλγιο (ναι, το Βέλγιο) κ.ο.κ. Πώς να εξηγήσει κανείς τη μετάβαση από το λατινόγλωσσο στο ελληνόγλωσσο Βυζάντιο, τη μετάβαση από τα Ηλύσια Πεδία στο χριστιανικό Παράδεισο μέσω της ίδιας γλώσσας, που έγινε, από γλώσσα του αρχαίου κόσμου, γλώσσα των Ευαγγελίων και ιδεολογικό θεμέλιο της χριστιανικής Ευρώπης: πολύ πριν η ιδεολογική ταυτότητα της χριστιανικής Ευρώπης δοκιμαστεί λόγω της σύγκρουσης ανάμεσα στη Μεταρρύθμιση και την Αντιμεταρρύθμιση.

Σε αυτό το πλαίσιο δεν ξέρω αν έχει νόημα να αναφέρει κανείς τις σχέσεις αντίθεσης και συναλληλίας, τις («υπαρξιακές») σχέσεις ανάμεσα στο Βυζάντιο και στη Δύση, τόσο πριν όσο και μετά την ά-

λωση της Κωνσταντινούπολης. Πώς να διατυπώσει κανείς το λόγο του κάνοντας ένα μόνο υπαινιγμό για τις Σταυροφορίες, για τη σχέση Βυζαντίου και Βενετίας κ.ο.κ.; Πώς, με άλλα λόγια, να μιλήσει κανείς για τον πλούτο των αντιφάσεων της Ιστορίας;

Επιλέγω έναν τρόπο κάπως παράδοξο. Το θεωρητικό σχήμα του Σ. Χάντινγκτον ίσως να είχε κάποια ερμηνευτική αξία στην εποχή της βιομηχανικής κοινωνίας και των μεγάλων και αδρών τυπολογιών τόσο στο εσωτερικό των κοινωνιών όσο και στις μεταξύ τους σχέσεις. Τώρα όμως, στη μεταβιομηχανική εποχή της ευελιξίας και των αποχρώσεων, θα άξιζε ίσως τον κόπο να αναρωτηθεί κανείς μήπως ένας πολιτισμός που εμπεριέχει και την ορθόδοξη διάσταση διαθέτει συγκριτικά πλεονεκτήματα, καθώς ο κώδικάς του είναι λιγότερο ασφυκτικός, περισσότερο επιεικής, λιγότερο συντηρητικός και πειθαρχικός, περισσότερο ανθρώπινος και συγχωρητικός, δηλαδή περισσότερο φιλελεύθερος.

Αφήνω για το τέλος τα πραγματολογικά σφάλματα. Ο Σ. Χάντινγκτον είναι πεπεισμένος ότι «η

εξωτερική πολιτική της χώρας (της Ελλάδας) μετά το τέλος του ψυχρού πολέμου έπαιρνε μια συνεχώς πιο έντονα ορθόδοξη χροιά, καθώς βάθαιναν οι σχέσεις με την ομόδοξη Ρωσία και Σερβία, με στόχο την αντιμετώπιση του κοινού εχθρού, της Τουρκίας». Διαπιστώνει ακόμη ότι «μετά το τέλος του ψυχρού πολέμου οι δεσμοί της Ελλάδας (και της Τουρκίας) με το NATO έχουν εξασθενήσει, καθώς η Ελλάδα μπορεί σήμερα να θεωρηθεί εξίσου σύμμαχος της Ρωσίας όσο και του NATO». Κατά την ίδια λογική ο Σ. Χάντινγκτον θεωρεί ότι χαλαρώνουν οι δεσμοί της Ελλάδας με την Ευρωπαϊκή Ένωση.

Νομίζω ότι όλα αυτά δεν είναι παρά προϊόντα μιας ελλιπούς και επιφανειακής ενημέρωσης. Είναι κακής ποιότητας έρευνα και καταγραφή για το ποια είναι πράγματι η σχέση της Ελλάδας με το NATO και την Ευρωπαϊκή Ένωση, και γενικότερα για το ποια θέση κατέχει στην κοινή αντίληψη της σημερινής ελληνικής κοινωνίας η σχέση της με τη Δύση.

Θα μπορούσε να θυμίσει κανείς ότι η σχέση της Ελλάδας με το NATO σε καμία φάση δεν υπήρξε χα-

λαρότερη από τη σχέση της Γαλλίας με το NATO. Ότι ο βαθμός εμμονής στην προοπτική της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης που δείχνει η ελληνική κοινή γνώμη είναι από τους υψηλότερους μεταξύ των κρατών-μελών. Ότι, εν πάση περιπτώσει, η Νορβηγία είναι αυτή που απέρριψε δύο φορές, με δημοψήφισμα, τη συνθήκη ένταξής της στην Ευρωπαϊκή Ένωση, η Δανία χρειάστηκε επαναληπτικό δημοψήφισμα για τη συνθήκη του Μάαστριχτ, η οποία εγκρίθηκε οριακά στη Γαλλία, κ.ο.κ.

Αναρωτιέμαι όμως και πάλι αν έχει νόημα να εξηγήσει κανείς τι σήμαινε ο εμφύλιος πόλεμος στην Ελλάδα αμέσως μετά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο, τι σήμαινε η τουρκική στρατιωτική εισβολή στην Κύπρο, που προκάλεσε την αποχώρηση της Ελλάδας από το στρατιωτικό σκέλος του NATO με απόφαση του Κ. Καραμανλή κ.ο.κ.

Σε αντίθεση πάντως με την εικόνα που έχει ο Σ. Χάντινγκτον, αυτό που διαφοροποιεί την Ελλάδα από όλες τις άλλες χώρες της Βαλκανικής είναι η αδιατάρακτη «δυτικότροπη» πορεία της σε όλη τη

μακρά μεταπολεμική περίοδο. Εκτός και αν η Ελλάδα οφείλει να έχει έναντι της μετασοβιετικής Ρωσίας στάση σκληρότερη από αυτήν που έχουν οι ίδιες οι Ηνωμένες Πολιτείες και όλες οι άλλες χώρες-μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης, γιατί βαρύνεται με τεκμήριο ορθόδοξης ενοχής.

Όλα αυτά ανάγονται τελικά στα μεγάλα και πάντοτε εκκρεμή προβλήματα της φιλοσοφίας και της θεωρίας της Ιστορίας. Όποιος προσπαθεί (και αυτό γίνεται συχνά) να εντάξει ή να υποτάξει τα πάντα σε απλά και εντυπωσιακά σχήματα συνήθως αδικεί και τα γεγονότα και τις καταστάσεις. Αδικεί πρωτίστως τη βαθύτερη γοητεία της Ιστορίας, που οφείλεται στην πολυπλοκότητα και την αντιφατικότητα της. Η Ελλάδα, η ελληνικότητα, η σχέση του νεοελληνικού κράτους και της νεοελληνικής κοινωνίας με τον κλασικό αλλά και με το βυζαντινό πολιτισμό, τα ζητήματα της συνέχειας, της διαχρονίας, της τομής, της ιδεολογικής ή ιδεοληπτικής περιοδολόγησης της Ιστορίας είναι ζητήματα που έρχονται και επανέρχονται στο προσκήνιο. Είναι όμως διαφο-

ρετικό αυτά όλα να εντάσσονται σε μία διαδικασία επιστημονικής έρευνας, γνώσης και αυτογνωσίας, και διαφορετικό να μεταπίπτουν σε ένα απλό και εντυπωσιακό στερεότυπο για άμεση πολιτική ή δημοσιογραφική χρήση. Ο μακρύς ιστορικός χρόνος έχει άλλες αξιώσεις.

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΟΥ ΒΕΝΙΖΕΛΟΥ
ΓΙΑ ΕΝΑΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ
ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΜΕ ΑΠΛΑ, DIDOT & PORSON
ΚΑΙ ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ ΣΤΟ ΕΠΙΤΡΑΠΕΖΙΟ ΕΚΔΟ
ΤΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ. ΤΗ
ΜΑΚΕΤΑ ΤΟΥ ΕΞΩΦΥΛΛΟΥ ΣΧΕΔΙΑΣΕ Ο ΑΝΤΩΝΗΣ
ΑΓΓΕΛΑΚΗΣ, ΤΑ ΦΙΛΜ ΕΚΑΝΕ Ο ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΚΟ
ΝΤΟΜΗΝΑΣ ΚΑΙ ΤΟ ΜΟΝΤΑΖ Ο ΣΤΑΘΗΣ ΔΗΜΑΚΟΣ.
Η ΠΡΩΤΗ ΕΚΔΟΣΗ ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΟ «ΕΚΤΥ
ΠΟΝ» ΣΕ 2.000 ΑΝΤΙΤΥΠΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΔΕΤΗΘΗΚΕ
ΑΠΟ ΤΗ «Θ. ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ – Π. ΡΟΔΟΠΟΥΛΟΣ Ο.Ε.»
ΤΟ ΝΟΕΜΒΡΙΟ ΤΟΥ 2001 ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ
ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ



