

ΝΕΦΕΛΗ / ΙΣΤΟΡΙΑ

Ζακ Λε Γκοφ: *Ιστορία και μνήμη*

Υπεύθυνος σειράς: Αντώνης Λιάκος

Επιμέλεια σειράς: Έφη Γαζή

Τίτλος πρωτοτύπου: *Histoire et Mémoire* - Jacques Le Goff

Η παρούσα μετάφραση επιδοτήθηκε από το πρόγραμμα ARIANE '97 της Ευρωπαϊκής Κοινότητας.

© Για την ελληνική γλώσσα: Εκδόσεις Νεφέλη
Ασκληπιού 6, Αθήνα 106 80, Τηλ.: 3607744-3639962, Fax: 3623093

Ζακ Λε Γκοφ

ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΜΝΗΜΗ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΓΙΑΝΝΗΣ ΚΟΥΜΠΟΥΡΑΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΝΕΦΕΛΗ
ΑΘΗΝΑ 1998

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

| | |
|---|----|
| Πρόλογος στη γαλλική έκδοση | 9 |
| Πρόλογος στην ιταλική έκδοση του 1986 | 14 |

ΠΑΡΕΛΘΟΝ/ΠΑΡΟΝ

| | |
|---|----|
| 1. Η αντίθεση παρελθόντος/παρόντος στην ψυχολογία. | 27 |
| 2. Παρελθόν/παρόν κάτω από το φως της γλωσσολογίας. | 29 |
| 3. Παρελθόν/παρόν στο πλαίσιο της άγριας σκέψης | 32 |
| 4. Γενικές σκέψεις περί παρελθόντος/παρόντος στο πλαίσιο της ιστορικής συνείδησης | 35 |
| 5. Η εξέλιξη της σχέσης παρελθόντος/παρόντος στην ευρωπαϊκή σκέψη από την ελληνική Αρχαιότητα μέχρι το 19ο αιώνα. | 37 |
| 6. Ο 20ός αιώνας ανάμεσα στην έμμομη ιδέα του παρελθόντος, στην ιστορία του παρόντος και στη γοητεία του μέλλοντος | 43 |

ΑΡΧΑΙΟ (ΠΑΛΑΙΟ)/ΝΕΟΤΕΡΟ

| | |
|---|----|
| 1. Ένα ζεύγος Δυτικό και αμφίσημο. | 51 |
| 2. Σε αυτό το ζεύγος το βασικό πρόβλημα υφίσταται από την πλευρά του νεότερου | 52 |
| 3. Η αμφισημία του αρχαίου (παλαιού): η ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα και οι άλλες | 54 |
| 4. Το νεότερο και οι ανταγωνιστές του: νεότερο και καινοτομία, νεότερο και πρόοδος | 57 |
| 5. Αρχαίο (παλαιό)/νεότερο και Ιστορία: διαμάχες αρχαίων και των νεότερων στην προβιομηχανική Ευρώπη (6ος-18ος αιώνας) | 58 |
| 6. Αρχαίο (παλαιό)/νεότερο και Ιστορία: Μοντερνισμός, Εκμοντερνισμός, Μοντερνικότητα (19ος-20ός αιώνας). | 64 |
| 6.1. Μοντερνισμός. | 65 |
| 6.2. Εκμοντερνισμός | 70 |
| 6.3 Μοντερνικότητα | 74 |
| 7. Οι τομείς όπου αποκαλύπτεται ο Μοντερνισμός | 76 |
| 8. Οι ιστορικοί όροι συνειδητοποίησης του Μοντερνισμού. | 83 |
| 9. Αντινομικότητα του μοντέρνου. | 85 |

| | |
|---|-----|
| ΜΝΗΜΗ | 87 |
| 1. Η εθνική μνήμη | 91 |
| 2. Η εξέλιξη της μνήμης, από την προφορικότητα στη γραφή, από την προϊστορία στην Αρχαιότητα | 95 |
| 3. Η μεσαιωνική μνήμη στη Δύση | 108 |
| 4. Οι προόδοι της γραπτής και παραστατικής μνήμης από την Αναγέννηση μέχρι τις μέρες μας | 123 |
| 5. Οι σύγχρονες αναστατώσεις της μνήμης | 134 |
| Συμπέρασμα: διακύβευμα-μνήμη | 143 |
| | |
| ΙΣΤΟΡΙΑ | 147 |
| I. Παράδοξα και αντινομίες της ιστορίας | 147 |
| 1. Ιστορία, επιστήμη του παρελθόντος ή «δεν υφίσταται παρά μόνο σύγχρονη ιστορία»; | 153 |
| 2. Γνώση και εξουσία: αντικειμενικότητα και διαχείριση του παρελθόντος | 159 |
| 3. Το μοναδικό και το καθολικό: γενικεύσεις και κανονικότητες στην ιστορία | 164 |
| II. Η ιστορική νοστροπία: οι άνθρωποι και το παρελθόν | 180 |
| III. Φιλοσοφίες της ιστορίας | 212 |
| IV. Η Ιστορία ως επιστήμη: Το επάγγελμα του ιστορικού | 267 |
| V. Η Ιστορία σήμερα | |
| | |
| Βιβλιογραφία | 289 |

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗ ΓΑΛΛΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ

Τα κείμενα που παρουσιάζονται εδώ εμφανίστηκαν αρχικά σε ιταλική μετάφραση, σε διάφορους τόμους της *Εγκυκλοπαίδειας* που εκδόθηκε από τον οίκο Giulio Einaudi του Τορίνο, από το 1977 έως το 1982. Είναι τα πιο σημαντικά από ένα σύνολο δέκα λημμάτων που δημοσιεύθηκαν σ' αυτή την *Εγκυκλοπαίδεια*. Τα θέματά τους είναι τα εξής: ιστορία, μνήμη, αρχαίο/νεότερο, παρελθόν/παρόν. Συνοδεύονταν εκεί από τα λήμματα πρόοδος/αντίδραση, μυθικοί χρόνοι, εσχατολογία, παρακμή, ημερολόγιο, τεκμήριο/μνημείο. Και τα δέκα άρθρα δημοσιεύθηκαν σε ένα βιβλίο-επιτομή, πάντοτε στα ιταλικά, από τον Einaudi το 1986 στο Τορίνο με τον τίτλο *Ιστορία και μνήμη (Storia e Memoria)*.

Τα τέσσερα κείμενα που δημοσιεύονται εδώ (*Ιστορία, Μνήμη, Αρχαίο/νεότερο, Παρελθόν/παρόν*) συγκροτούν ένα συνολικό στοχασμό πάνω στην ιστορία. Ενέχουν κατ' αρχάς, όπως είναι φυσικό για μια εγκυκλοπαίδεια, μια μέριμνα για πληροφόρηση. Είναι, σε μια πρώτη προοπτική, μια ιστορία της ιστορίας, ή μάλλον μια ιστορία των ιστορικών διαβημάτων, των ιστορικών νοστροπιών, του επαγγέλματος του ιστορικού. Προκειμένου να εμβαθύνω σε αυτή, σκέφτηκα αρχικά πάνω στις σχέσεις μεταξύ «αντικειμενικής» ιστορίας, η οποία βιώνεται από τους ανθρώπους, είτε την δημιουργούν είτε την υφίστανται, και ιστορικών σπουδών, για να μην πούμε ιστορικής «επιστήμης», μέσα από την οποία επαγγελματίες (και, σε μικρότερο βαθμό, ερασιτέχνες), οι ιστορικοί, επιζητούν να καταστούν κύριοι της βιωμένης ιστορίας ώστε να στοχασθούν πάνω σε αυτήν και να την εξηγήσουν.

Επρεπε, στην αρχή αυτής της μελέτης, να εξετασθούν οι σχέσεις ανάμεσα στην ιστορία και στη μνήμη. Πρόσφατες αφελείς τάσεις μοιάζουν να ταυτίζουν σχεδόν τη μία με την άλλη, ακόμα και να προτιμούν κατά κάποιον τρόπο τη μνήμη, που δήθεν είναι πιο αυθεντική, πιο «πραγματική» από την ιστορία, η οποία δήθεν είναι τεχνητή και συνίσταται κυρίως σε μια διαχείριση της μνήμης. Είναι αλήθεια ότι η ιστορία αποτελεί μια διευθέτηση του παρελθόντος, που υπόκειται στις κοινωνικές, ιδεολογικές, πολιτικές δομές στο πλαίσιο των οποίων ζουν και εργάζονται οι ιστορικοί. Είναι αλήθεια ότι η ιστορία υπόκειται και υπόκειται ακόμα, σε διάφορα μέρη του κόσμου, σε συνειδητές χειραγωγήσεις από

την πλευρά των πολιτικών καθεστώτων που είναι εχθροί της αλήθειας. Ο εθνικισμός, οι προκαταλήψεις κάθε είδους βαραινούν στον τρόπο που κάνουμε ιστορία, και ο τομέας της ιστορίας των ιστορικών αντιλήψεων (κριτικής και εξελεγμένης μορφής της παραδοσιακής ιστοριογραφίας), που βρίσκεται σε πλήρη ανάπτυξη, θεμελιώνεται κατά ένα μέρος πάνω στη συνειδητοποίηση και στη μελέτη αυτών των δεσμών της ιστορικής παραγωγής με το περιεχόμενο της δικής της εποχής και των εποχών που διαδεχόμενες ή μια την άλλη μεταβάλλουν τη σημασία της. Οι ιστορικές σπουδές, όμως, οι οποίες έχουν αναγνωρίσει αυτές τις ιστοριογραφικές μεταβολές, δεν πρέπει να σταματήσουν να αναζητούν την αντικειμενικότητα και να παραμένουν θεμελιωμένες στην πίστη σε μια ιστορική «αλήθεια». Η μνήμη αποτελεί την πρώτη ύλη της ιστορίας. Πνευματική, προφορική ή γραπτή, είναι το ενδρείο από το οποίο αντλούν οι ιστορικοί. Επειδή ο τρόπος που λειτουργεί είναι συνήθως ασύνειδος, υπόκειται στην πραγματικότητα, κατά τρόπο πιο επικίνδυνο από όσο οι ίδιες οι ιστορικές σπουδές, στις χειραγωγήσεις που ασκούν ο χρόνος και οι σκεπτόμενες κοινωνίες. Ο ιστορικός επιστημονικός τομέας έρχεται, εξάλλου, με τη σειρά του να τροφοδοτήσει τη μνήμη, ξαναγυρνώντας έτσι στο πλαίσιο της μεγάλης διαλεκτικής διαδικασίας της μνήμης και της λήθης που ζουν τα άτομα και οι κοινωνίες. Ο ιστορικός οφείλει να είναι εκεί, προκειμένου να λάβει υπόψη του αυτή την ανάμνηση και τη λήθη, να τις μετασχηματίσει σε ένα υλικό που να είναι προς σκέψη, να δημιουργήσει μέσα από αυτές ένα αντικείμενο της γνώσης. Η υπερβολικά προνομαχική αντιμετώπιση της μνήμης ισοδυναμεί με καταποντισμό στην αδάμαστη παλίρροια του χρόνου.

Παρατήρησα επίσης τη σημασία που έχουν για την ιστορία τα ζεύγη αντιπαρατιθέμενων εννοιών που βρίσκονται στο επίκεντρο της εργασίας του ιστορικού. Το ζεύγος παρελθόν/παρόν είναι θεμελιώδες, αφού η δραστηριότητα της μνήμης και της ιστορίας εκβάλλει σε αυτή τη διάκριση, η οποία κάνει την εμφάνισή της στο πλαίσιο της συλλογικής γνώσης, όπως την κάνει —πάνω σε άλλες βάσεις και με άλλες μορφές— και σε

* Η μετάφραση του όρου «context(e)» ως «περικείμενο» επιτρέπει, κατά τη γνώμη μας, αφενός να αποφύγουμε τις συνδηλώσεις «αιτιακότητας» που ενέχει ο όρος «συνάφεια» και αφετέρου να διαθέτουμε έναν όρο που να ανταποκρίνεται στο σύνθετο του ξένου [«con-text(e)»] [text(e) = κείμενο] αλλά και να είναι αρκετά εύπλαστος ώστε να μπορεί να παρέχει τα πολυάριθμα παράγωγα που απαιτεί ο σύγχρονος επιστημονικός λόγος (contextuel, contextualiser, contextualisme, contextualiste, κ.λπ.). Όταν βέβαια ο ξένος όρος χρησιμοποιείται καταχρηστικά (ως συνώνυμο του «cadre»), δεν υποδηλώνει δηλαδή τη σχέση «κείμενο-περικείμενο», τότε ο ελληνικός όρος «πλαίσιο» είναι υπεραρκετός (Σ.τ.Μ.).

αυτό της παιδο-ψυχολογίας. Είναι ζεύγος ουσιώδες, αφού η ιστορική εργασία πραγματοποιείται στο πλαίσιο ενός συνεχούς πήγαινε-έλα από το παρελθόν στο παρόν και από το παρόν στο παρελθόν. Στον ιστορικό προσήκει το να ορίσει τους σωστούς κανόνες γι' αυτό το παιχνίδι, να πει κάτω από ποιες συνθήκες η «παλιωδρομική» μέθοδος, που ήταν προσφιλής στον Μαρκ Μπλοχ, είναι νόμιμη και γόνιμη, να διατηρήσει την απόσταση και τον όγκο που μας χωρίζουν από το παρελθόν, ακόμα κι αν εκτιμούμε —ή, μάλλον, κυρίως αν εκτιμούμε—, μαζί με τον Κρότσε, ότι «η ιστορία είναι πάντοτε σύγχρονη». Πρέπει επίσης να επαγρυπνούμε για αυτό που το τυχαίο διαφωτίζει και δεν υποδουλώνει. Η ιστορία της ιστορίας, ιδιαίτερα, οφείλει να συνιστά, όπως είπε ο φίλος μου Girolamo Arnaldi, μια «απελευθέρωση του παρελθόντος», κι όχι εκείνο «το άχθος της ιστορίας» για το οποίο μίλησε ο Χέγκελ.

Αυτή η διάκριση μεταξύ παρελθόντος και παρόντος, την οποία εφαρμόζουν τόσο η κοινή συνείδηση όσο και ο ιστορικός, σπανίως είναι ουδέτερη. Για τους μεν, το παρελθόν είναι η χρυσή εποχή, χρόνος υποδειγματικός αθωότητας και αρετών, εποχή των σπουδαίων προγόνων· για άλλους, είναι βαρβαρότητα, αρχαισμός, άντρο ξεπερασμένων και απαρχαιωμένων γεροντοκαταστάσεων, εποχή νάνων στο πνεύμα και στο παρουσιαστικό. Όσο για το παρόν, είναι, κατά συνεπαγωγήν, είτε ο ευτυχισμένος καιρός της προόδου, της δημιουργικότητας και του πολιτισμού είτε ο επικίνδυνος καιρός των απερίσκεπτων καινοτομιών ή ο αξιοθρήνητος καιρός της παρακμής. Κρίσεις προς επίρρωση των οποίων οι υποστηρικτές της μιας ή της άλλης άποψης καταλήγουν πάντοτε να βρίσκουν στο πλαίσιο της ιστορίας ή της επικαιρότητας επιχειρήματα για τη θέση τους. Ασφαλώς, ο Δυτικός κόσμος τείνει να βγει από μια μακροχρόνια φάση ιδεολογίας της προόδου η οποία μοιάζει να διέκοψε κατά τη διάρκεια δύο αιώνων, του 17ου και του 18ου, τη διαλεκτική του παλαιού και του νεότερου. Ακόμα, όμως, κι αυτοί οι αιώνες, τους οποίους οι άνθρωποι βίωσαν και στοχάστηκαν κάτω από το έμβλημα της προόδου, γνώρισαν παραδοσιακοτικούς αμφισβητίες, «αντεπαναστάτες» ή «αντιδραστικούς», και ήταν σημαντικό να μελετηθεί αυτή η αλυσίδα διαδοχικών νεοτερικότητων, αυτές οι αναγεννώμενες διαμάχες των παλαιών και των νεότερων που έδωσαν το στίγμα της ιστορικής νοστορπίας της Δύσης.

Κατηύθυνα ασφαλώς τη μελέτη αυτή στον τομέα κυρίως της σκέψης και της ιστορικής παραγωγής της Δύσης, τις οποίες γνωρίζω κάπως λιγότερο άσχημα από αυτές άλλων πολιτισμών, και οι οποίες εκδήλωσαν περισσότερη ευαισθησία για τη ροή της ιστορίας. Αλλά προσπάθησα να κοιτάξω —από δεύτερο χέρι— προς τις στάσεις των άλλων κοινωνιών έναντι της ιστορίας, συμπεριλαμβανομένων των λεγόμενων

κοινωνιών «χωρίς ιστορία» που οι ιστορικοί εγκατέλειψαν για πολύ καιρό στους εθνολόγους και στους ανθρωπολόγους. Η στροφή προς το επέκεινα της Δύσης έγινε ακόμα περισσότερο απαραίτητη καθώς οι μεταβολές της εποχής μας μας κατέστησαν πιο ευαίσθητους στις διαφορές, στην πολλαπλότητα και στον άλλο.

Από τις τεράστιες προοπτικές που αντιλαμβάνομαι πως έχει η ιστορική επιστήμη, οι οποίες προφανώς συνδέονται με την εξέλιξη της «αντικειμενικής» ιστορίας της ανθρωπότητας, διακρίνω δύο ουσιώδεις αποστολές, που είναι μακρόπνοες, αλλά ακόμα βρίσκονται στην κατάσταση του τραυλισματος. Η πρώτη είναι μια συγκριτική ιστορία, που είναι η μόνη που μπορεί να δώσει ένα σωστό περιεχόμενο στις φαινομενικά αντιφατικές απαιτήσεις της ιστορικής σκέψης: στην αναζήτηση της σφαιρικότητας, από τη μια, στο σεβασμό προς τις μοναδικότητες, από την άλλη: στον εντοπισμό των κανονικοτήτων, από τη μια, στην προσοχή στο παιχνίδι της τύχης και της ορθολογικότητας, από την άλλη, στην άρθρωση των εννοιών και των ιστοριών. Από κει και πέρα οφείλει να σκιαγραφείται, όπως το ευχόταν ο Μισέλ Φουκώ, η —μακρινή— φιλοδοξία για μια γενική ιστορία.

Ο αναγνώστης οφείλει εδώ να μαντέψει ότι αν πρώτη μου μέριμνα, γράφοντας τούτα τα κείμενα, υπήρξε η πληροφόρηση πάνω στην ιστορική εργασία και στο επάγγελμα του ιστορικού, τα τροφοδότιστα επίσης με τις εμπειρίες μου, τις κληρονομίες μου, τις επιλογές μου. Είχα την ευκαιρία να στοχασθώ, να εργασθώ και να διδάξω σε ένα περιβάλλον που συνέβαλε πιθανότατα τα μέγιστα στον αιώνα μας στην ανανέωση της ιστορίας, σε αυτό που αποκαλείται *Scholarship of Annales*, του περιοδικού που ιδρύθηκε το 1929 από τον Μαρκ Μπλοχ και τον Λυσιέν Φεβρ, και διευθύνθηκε κατόπιν από τον Φερνάν Μπρωντέλ από το 1956 μέχρι το 1969. Είχα επίσης το προνόμιο να κληθώ από τον Πιερ Νορά να επεξεργασθώ μαζί του τους τρεις τόμους του *Εργου της Ιστορίας* [*Faire l'histoire*] (1974), το οποίο, χάρη στη συνδρομή πολυάριθμων ιστορικών, που ξεπερνούσαν το περιβάλλον των *Annales*, έδωσε τα σημεία αναφοράς και ανίχνευσε το χώρο για μια διεύρυνση του πεδίου της ιστορίας.

Δεν είναι εδώ ο κατάλληλος τόπος για να θυμίσω τι ήταν αυτή η περιπέτεια, ούτε και να πάρω θέση πάνω στην κρίση των κοινωνικών επιστημών, της ιστορίας και της σχολής των «*Annales*», για τα οποία μιλάω εδώ κι εκεί με περισσότερη ή λιγότερη επίγνωση, καλή πίστη και επιτηδειότητα. Θα πάρω θέση αλλού, είτε προσωπικώς είτε μαζί με τους φίλους μου των *Annales* που θα γιορτάσουν τα εξήντα τους χρόνια κατά το επόμενο έτος [1989]. Θα πω απλά εδώ πως η ιστορία στην οποία αναφέρονται αυτά τα κείμενα είναι εκείνη που αποκλήθηκε ιστο-

ρική ανθρωπολογία, στο πλαίσιο της οποίας η ιστορία βοηθάται από μεθόδους της ανθρωπολογίας για να κατακτήσει τα πιο ανεξερεύνητα επίπεδα των υλικών, πνευματικών, πολιτικών ιστορικών πραγματικοτήτων διατηρώντας τη δομημένη ενότητα της ανθρωπότητας και της γνώσης*.

Είναι ωστόσο φανερό ότι τα κείμενα που θα διαβάσετε φέρουν το σημάδι του περικειμένου μέσα στο οποίο γράφηκαν. Η Δυτική ιστορική σκέψη χτυπήθηκε ευθύβολα από την κρίση της προόδου, έννοιας που κακοποιήθηκε μέσα από τα αίσχη του 20ού αιώνα, που έγιναν πιο γνωστά χάρη στα μαζικά μέσα, την καινούργια πηγή ιστορικής τεκμηρίωσης. Από τα γκούλακ έως τα βασανιστήρια, από τα ναζιστικά στρατόπεδα εξολόθρευσης έως το άπαρτχάιντ και το ρατσισμό, από τη φρίκη του πολέμου έως αυτήν της πείνας, θα οφείλαμε να απορρίψουμε την περηφάνια μιας γραμμικής, συνεχούς και σφαιρικής προόδου που ενσαρκώνεται κυρίως στις θεαματικές πρωτοπορίες της επιστήμης και της τεχνικής. Μια καλύτερη γνώση των κοινωνιών όλων των ηπείρων, του Τρίτου Κόσμου και της ιστορίας τους θα επισκίαζε την άποψη περί ενός και μοναδικού μοντέλου ανάπτυξης των ανθρώπινων κοινωνιών.

Στο λιγότερο δραματικό επίπεδο της μεθοδολογίας της ιστορίας, παρευρεθήκαμε, από τη μια, σε αυτό που αποκλήθηκε τομή της «ιστορίας σε ψίχουλα» και, από την άλλη, στις «επιστροφές» των παραδοσιακών μορφών της ιστορίας: επιστροφή της «αφήγησης», επιστροφή του «συμβάντος», επιστροφή της «χρονολογίας», επιστροφή του «πολιτικού», επιστροφή της «βιογραφίας». Θα πω απλά εδώ πως αν και οι αυτοκριτικές και οι αναθεωρήσεις οφείλουν να πραγματοποιούνται στην επικράτεια των ιστορικών, προκειμένου αυτή να ανοίγεται σε καινούργια στοιχεία που είναι γόνιμα, οι νόμιμες «επιστροφές» δεν πρέπει να προσομοιάζουν σε αυτήν των εμιγκρέδων της Γαλλικής Επανάστασης που «δεν είχαν ξεχάσει τίποτα και δεν είχαν μάθει τίποτα». Η ιστορία έχει ανάγκη από μετεξελίξεις, και όχι από αντιδράσεις. Για να πραγματοποιηθούν εκείνες που είναι απαραίτητες και να βρουν αντίσταση εκείνες που θα αποτελούσαν οπισθοδρομήσεις, οι ιστορικοί οφείλουν να οπλισθούν με διαύγεια, επαγρύπνηση και θάρρος.

Το μέτωπο της ιστορίας —παρά τις προόδους των συναινέσεων— είναι πάντοτε εκείνο μιας μάχης. Μιας μάχης ιδεών —για ένα καλύτερο «έργο της ιστορίας».

Ιανουάριος 1988

* Βλ. A. Burguière, λήμμα «Ιστορική ανθρωπολογία» στο, A. Burguière (επιμ.), *Dictionnaire des Sciences Historiques*, Παρίσι, PUF, 1986, σελ. 52-60.

Η έννοια της ιστορίας μοιάζει να θέτει σήμερα έξι τύπους προβλημάτων:

1. Ποιες σχέσεις υφίστανται μεταξύ της βιωμένης ιστορίας, της «φυσικής», αν όχι «αντικειμενικής», ιστορίας των ανθρώπινων κοινωνιών, και της επιστημονικής προσπάθειας να περιγράψουμε, να στοχασθούμε και να εξηγήσουμε αυτή την εξέλιξη: της ιστορικής επιστήμης; Αυτή η διάκριση έχει, μάλιστα, επιτρέψει την ύπαρξη ενός αμφιλεγόμενου γνωστικού πεδίου: της φιλοσοφίας της ιστορίας. Από τις αρχές του αιώνα μας, και κυρίως εδώ και είκοσι χρόνια, αναπτύσσεται ένας κλάδος της ιστορικής επιστήμης που μελετά την ανάπτυξη της τελευταίας στο εσωτερικό της συνολικής ιστορικής ροής: η «ιστοριογραφία»* ή ιστορία των ιστορικών αντιλήψεων.

2. Ποιες σχέσεις έχει η ιστορία με το χρόνο, με τη διάρκεια, είτε πρόκειται για το «φυσικό» και κυκλικό χρόνο του κλίματος και των εποχών είτε για το βιωμένο, και φυσικά καταγεγραμμένο από τα άτομα και τις κοινωνίες, χρόνο; Από τη μια, προκειμένου να εξημερώσουν το φυσικό χρόνο, οι διάφορες κοινωνίες και οι πολιτισμοί επινόησαν ένα θεμελιώδες όργανο, το οποίο είναι ταυτόχρονα και ένα ουσιαστικό δεδομένο της ιστορίας: το ημερολόγιο· από την άλλη, οι ιστορικοί ενδιαφέρονται σήμερα όλο και περισσότερο για τις σχέσεις μεταξύ ιστορίας και μνήμης.

3. Η διαλεκτική της ιστορίας μοιάζει να συνοψίζεται σε μία αντίθεση ή σε ένα διάλογο παρελθόντος/παρόντος (ή/και παρόντος/παρελθόντος). Αυτή η αντίθεση δεν είναι γενικά ουδέτερη, αλλά εξυπνοεί ή εκφράζει ένα σύστημα αξιολόγησης, όπως, για παράδειγμα, συμβαίνει με τα ζεύγη αρχαίο/νεότερο, πρόοδος/αντίδραση. Από την Αρχαιότητα έως το 18ο

* Θυμίζουμε ότι η σημασία του γαλλικού όρου «historiographie» μετακινά συχνά από αυτήν της «συγγραφής της ιστορίας μιας εποχής» σε εκείνη της «ιστορίας της ιστορίας». Στη δεύτερη περίπτωση τοποθετούμε λοιπόν τη λέξη σε εισαγωγικά προκειμένου ο αναγνώστης να αποφύγει τις συγχύσεις (Σ.τ.Μ.).

αιώνα, αναπτύχθηκε γύρω από την έννοια της παρακμής μια πεσιμιστική οπτική για την ιστορία, η οποία εκφράστηκε και σε ορισμένες ιδεολογίες της ιστορίας κατά τον 20ό αιώνα. Με το Διαφωτισμό, έχουμε, αντίθετα, την κατάφαση μιας αισιόδοξης οπτικής για την ιστορία στη βάση της ιδέας της προόδου, η οποία γνώρισε κατά το δεύτερο ήμισυ του 20ού αιώνα μια κρίση. Η ιστορία έχει λοιπόν νόημα; Υφίσταται ένα νόημα της ιστορίας;

4. Η ιστορία είναι ανίκανη να προβλέψει και να προλέξει το μέλλον. Πώς τοποθετείται τότε απέναντι σε μια νέα «επιστήμη»: τη μελλοντολογία; Στην πραγματικότητα, η ιστορία παύει να είναι επιστημονική όταν πρόκειται για την προέλευση και για το τέλος της ιστορίας του κόσμου και της ανθρωπότητας. Σε ό,τι αφορά στην προέλευσή τους, εκφράζεται στο πλαίσιο του μύθου: η δημιουργία, η χρυσή εποχή, οι μυθικοί χρόνοι ή, με μια επιστημονική επίφαση, η πρόσφατη θεωρία για το *big bang*. Όσο για το τέλος, παραχωρεί τη θέση της στη θρησκεία, και ιδιαίτερα στις σωτηριολογικές θρησκείες που έχουν συγκροτήσει μια «γνώση των ύστατων σκοπών», στην εσχατολογία ή στις ουτοπίες της προόδου, η κυριότερη από τις οποίες είναι ο μαρξισμός, που παραβάλλει μια ιδεολογία για το νόημα και μια ιδεολογία για το τέλος της ιστορίας (ο κομμουνισμός, η αταξική κοινωνία, ο διεθνισμός). Ωστόσο, στο επίπεδο της πρακτικής των ιστορικών, αναπτύσσεται μια κριτική στην έννοια της προέλευσης, και η έννοια της γένεσης τείνει να αντικαταστήσει αυτήν της προέλευσης.

5. Σε επαφή με τις άλλες κοινωνικές επιστήμες, ο ιστορικός έχει σήμερα την τάση να διακρίνει σε διαφορετικές ιστορικές διάρκειες. Υφίσταται μια αναγέννηση του ενδιαφέροντος για το συμβάν, αλλά, προς την αντίθετη κατεύθυνση, εκείνη που θέλγει είναι η προοπτική της μακράς διάρκειας. Η τελευταία κατευθύνει ορισμένους ιστορικούς, είτε διά μέσου της έννοιας της δομής είτε χάρη σε ένα διάλογο με την ανθρωπολογία, στην προώθηση της υπόθεσης περί ύπαρξης μιας «σχεδόν ακίνητης» ιστορίας. Αλλά μπορεί να υπάρχει ακίνητη ιστορία; Και ποιες είναι οι σχέσεις της ιστορίας με το δομισμό (ή τους δομισμούς); Δεν υφίσταται εξίσου εκεί ένα ευρύτερο, ίσως, κίνημα «άρνησης της ιστορίας»;

6. Τη θέση για μια ιστορία ως ιστορία του ανθρώπου αντικατέστησε η άποψη για μια ιστορία ως επιστήμη των ανθρώπων μέσα στην κοινωνία: υπάρχει όμως μία (μπορεί να υπάρχει μονάχα μία) ιστορία του ανθρώπου; Έχει ήδη αναπτυχθεί μια ιστορία του κλίματος· δεν θα έπρεπε να γίνει επίσης μια ιστορία της φύσης;

*

1. Από τη γένεσή της στο πλαίσιο των δυτικών κοινωνιών, γένεση παραδοσιακά τοποθετούμενη στην ελληνική Αρχαιότητα (ο Ηρόδοτος, τον 5ο π.Χ. αιώνα, φέρεται να είναι, αν όχι ο πρώτος ιστορικός, τουλάχιστον ο «πατέρας της ιστορίας»), η οποία ανατρέχει όμως στην πραγματικότητα, σε ένα παρελθόν πιο μακρινό, στις αυτοκρατορίες της Εγγύς ή της Μέσης ή της Άπω Ανατολής, η ιστορική επιστήμη ορίζει τον εαυτό της σε σχέση προς μία πραγματικότητα η οποία ούτε κατασκευάζεται ούτε παρατηρείται όπως στα μαθηματικά, στις επιστήμες της φύσης και στις επιστήμες της ζωής, αλλά για την οποία «ερευνούμε», «μαρτυρούμε». Αυτή είναι η σημασία του ελληνικού όρου ιστορία και της ινδοευρωπαϊκής ρίζας *wid — weid — (voir: βλέπω)*. Η ιστορία άρχισε λοιπόν με το να είναι μια αφήγηση, μια αφήγηση από εκείνον που μπορεί να πει: «Είδα, άκουσα να λένε». Αυτή η διάσταση της ιστορίας-αφήγησης, της ιστορίας-μαρτυρίας δεν έπαψε ποτέ να υφίσταται στο πλαίσιο της ανάπτυξης της ιστορικής επιστήμης. Παραδόξως, παρευρισκόμαστε σήμερα σε μια κριτική προς αυτόν τον τύπο ιστορίας από επιθυμία να αντικατασταθεί η αφήγηση από την εξήγηση, αλλά, την ίδια στιγμή, και σε μιαν αναγέννηση της ιστορίας-μαρτυρίας διά μέσου της «επιστροφής του συμβάντος» [Nora] που συνδέεται με τα καινούργια μαζικά μέσα, με την ανάδυση δημοσιογράφων μέσα από τις τάξεις των ιστορικών και με την ανάπτυξη της «άμεσης ιστορίας».

Ωστόσο, από την εποχή της Αρχαιότητας, η ιστορική επιστήμη, συλλέγοντας γραπτά τεκμήρια και μετασχηματίζοντάς τα σε μαρτυρίες, υπερέβηκε το όριο του μισού αιώνα ή του αιώνα που είχε επιτευχθεί από τους ιστορικούς, αυτόπτες και αυτήκοους μάρτυρες, δέκτες της προφορικής μετάδοσης του παρελθόντος. Η σύσταση βιβλιοθηκών και αρχείων κόμισε έτσι τα υλικά για την ιστορία. Είχαμε την επεξεργασία επιστημονικών μεθόδων κριτικής, που παρείχε κατά αυτόν το τρόπο στην ιστορία μιαν από τις επιστημονικές διαστάσεις της με την τεχνική έννοια του όρου, αρχής γενομένης με τα πρώτα αβέβαια βήματα του Μεσαίωνα (Guenée), αλλά κυρίως από τα τέλη του 17ου αιώνα με τον Du Cange, τον Mabillon και τους Βενεδικτίνους του Σαιν-Μωρ, τον Muratori, κ.λπ. Πράγματι, δεν υφίσταται ιστορία χωρίς πολυμάθεια [érudition]. Όπως, όμως, πραγματοποιήθηκε κατά τον 20ό αιώνα η κριτική στην έννοια του ιστορικού γεγονότος, που δεν αποτελεί ένα δοσμένο αντικείμενο, έτσι γίνεται σήμερα και η κριτική στην έννοια του τεκμηρίου, το οποίο δεν συνιστά ένα ακατέργαστο υλικό, αντικειμενικό και αθώο, αλλά εκφράζει την εξουσία της κοινωνίας του παρελθόντος πάνω στη μνήμη και στο

μέλλον: το τεκμήριο είναι ένα μνημείο [Foucault· Le Goff]. Την ίδια στιγμή, ο τομέας των τεκμηρίων διευρύνθηκε. Η παραδοσιακή ιστορία τον περιόριζε στα κείμενα και στα προϊόντα της αρχαιολογίας —μιας αρχαιολογίας που συνήθως χωριζόταν από την ιστορία. Σήμερα, τα τεκμήρια εξαπλώνονται στο λόγο, στην εικόνα, στις χειρονομίες. Έχουμε τη σύσταση προφορικών αρχείων, τη συλλογή εθνοκειμένων [ethnotextes]. Η ίδια η αρχαιοθέτηση των τεκμηρίων επαναστατικοποιήθηκε με την προσφυγή στον υπολογιστή. Η ποσοτική ιστορία, από τη δημογραφία μέχρι την οικονομία, ακόμα και την πολιτισμική ιστορία, συνδέεται με τις προόδους των στατιστικών μεθόδων και της εφαρμοσμένης στις κοινωνικές επιστήμες πληροφορικής.

Η απόσταση που υφίσταται ανάμεσα στην «ιστορική πραγματικότητα» και στην ιστορική επιστήμη επέτρεψε στους φιλοσόφους και στους ιστορικούς να προτείνουν, από την Αρχαιότητα μέχρι τις μέρες μας, συστήματα συνολικής εξήγησης της ιστορίας (για τον 20ό αιώνα και προς εξαιρετικά διαφορετικές κατευθύνσεις, μπορούμε να θυμίσουμε τον Σπένγκλερ, τον Βέμπερ, τον Κρότσε, τον Γκράμσι, τον Τούνμπι, τον Αρόν, κ.ά.). Το μεγαλύτερο μέρος των ιστορικών εκφράζει μια λίγο-πολύ έκδηλη δυσπιστία απέναντι στη φιλοσοφία της ιστορίας: οι ίδιοι γυρίζουν ωστόσο την πλάτη τους στο θριαμβεύοντα θετικισμό της γερμανικής (Ράνκε) ή της γαλλικής (Langlois και Seignobos) ιστοριογραφίας του τέλους του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα.

Προκειμένου να συλλάβουν την εκτύλιξη της ιστορίας και να δημιουργήσουν μέσα από αυτήν το αντικείμενο μιας πραγματικής επιστήμης, οι ιστορικοί και οι φιλόσοφοι πάσχισαν από την Αρχαιότητα να ανακαλύψουν και να ορίσουν νόμους της ιστορίας. Οι προσπάθειες που υπήρξαν οι πιο εκτενείς και εκείνες που γνώρισαν, από αυτή την άποψη, την πιο μεγάλη αποτυχία είναι οι παλιές χριστιανικές θεωρίες της προνοιακής αντίληψης [providentialisme] (Bossuet) και ο απλουστευμένος μαρξισμός που πάσχισε —αν και στον Μαρξ δεν γίνεται λόγος για νόμους της ιστορίας (το αντίθετο από ό,τι συμβαίνει στον Λένιν)— να δημιουργήσει, με τον ιστορικό υλισμό, μια ψευδο-επιστήμη του ιστορικού ντετερμινισμού, η οποία διαψευδόταν κάθε μέρα όλο και περισσότερο από τα γεγονότα καθώς και από τον ιστορικό στοχασμό.

Αντίθετα, η δυνατότητα μιας *a posteriori* ορθολογικής ανάγνωσης της ιστορίας, η αναγνώριση ορισμένων κανονικοτήτων στο πλαίσιο της πορείας της ιστορίας (θεμέλιο ενός ιστορικού συγκριτισμού ως προς διάφορες κοινωνίες και διάφορες δομές), η επεξεργασία μοντέλων που αρνούνται την ύπαρξη ενός μοναδικού μοντέλου (η διεύρυνση της ιστορίας σε ολόκληρο τον κόσμο και στην πολυπλοκότητά του, η επίδραση της εθνο-

λογίας, η ευαισθησία στις διαφορές και στο σεβασμό του άλλου λειτουργούν προς αυτή την κατεύθυνση) επιτρέπουν να αποκλεισθεί η επιστροφή της ιστορίας σε μια καθαρή αφήγηση.

Επιπλέον, οι συνθήκες μέσα στις οποίες εργάζεται ο ιστορικός εξηγούν το γιατί τέθηκε και τίθεται πάντοτε το πρόβλημα της αντικειμενικότητας του ιστορικού. Η συνειδητοποίηση της κατασκευής του ιστορικού γεγονότος, της μη-αθωότητας του τεκμηρίου, έριξε με ωμό τρόπο φως στις μεθόδους διαχείρισης που εκδηλώνονται σε όλα τα επίπεδα της κατασκευής της ιστορικής γνώσης. Αυτή η διαπίστωση, όμως, δεν πρέπει να εκβάλλει σε ένα θεμελιακό σκεπτικισμό αναφορικά με την ιστορική αντικειμενικότητα, ούτε σε μία εγκατάλειψη της έννοιας της αληθειας στην ιστορία. Αντίθετα, οι συνεχείς πρόοδοι στην αφαίρεση των προσωπείων και στην απόρριψη των μυστικοποιήσεων και των παραποιήσεων της ιστορίας επιτρέπουν να είμαστε σχετικά αισιόδοξοι από αυτή την άποψη.

Αυτό δεν σημαίνει πως ο ορίζοντας της αντικειμενικότητας, στον οποίο οφείλει να ανήκει ο ιστορικός, πρέπει να αποκρύπτει το γεγονός ότι η ιστορία είναι επίσης μία κοινωνική πρακτική (de Certeau) και ότι, αν και οφείλουμε να καταδικάζουμε τις θέσεις που, στη γραμμή ενός απλουστευμένου μαρξισμού ή μιας αντιδραστικής ιδεολογίας, συγχέουν ιστορική επιστήμη και πολιτική ένταξη, είναι νόμιμο να παρατηρούμε πως η ανάγνωση της ιστορίας του κόσμου αρθρώνεται πάνω σε μια βούληση για αλλαγή του (για παράδειγμα, στη μαρξιστική επαναστατική παράδοση, αλλά και σε άλλες προοπτικές όπως αυτές των κληρονόμων του Τοκβίλ και του Βέμπερ που συνδέουν στενά ιστορική ανάλυση και πολιτικό φιλελευθερισμό).

Η κριτική στην έννοια του ιστορικού γεγονότος οδήγησε άλλωστε στην αναγνώριση «ιστορικών πραγματικοτήτων» που αγνοούνταν για μεγάλο χρονικό διάστημα από τους ιστορικούς. Δίπλα στην πολιτική ιστορία, στην οικονομική και στην κοινωνική ιστορία καθώς και στην πολιτισμική ιστορία, γεννιέται μια ιστορία των αναπαραστάσεων. Η τελευταία ενδύεται διάφορες μορφές: ιστορία των συνολικών αντιλήψεων για την κοινωνία ή ιστορία των ιδεολογιών ιστορία των κοινών πνευματικών δομών μιας κοινωνικής κατηγορίας, μιας κοινωνίας, μιας εποχής ή ιστορία των νοσημάτων ιστορία των πνευματικών παραγωγών η οποία συνδέεται όχι με το κείμενο, το λόγο ή το νόημα, αλλά με την εικόνα, ή ιστορία του φαντασιακού που επιτρέπει να πραγματευθούμε το λογοτεχνικό και το καλλιτεχνικό τεκμήριο ως αυτοδύναμα ιστορικά τεκμήρια, με τον όρο να σεβόμαστε τον ειδοποιό τους χαρακτήρα: ιστορία των συμπεριφορών, των πρακτικών, των τελετουργικών η οποία παραπέμπει

σε μια υποκείμενη κρυμμένη πραγματικότητα ή ιστορία του συμβολικού που θα οδηγήσει ίσως μια μέρα σε μια ψυχαναλυτική ιστορία, οι αποδείξεις για το επιστημονικό κύρος της οποίας δεν δείχνουν να έχουν ακόμα συναθροισθεί. Η ίδια η ιστορική επιστήμη, τέλος, με την ανάπτυξη της «ιστοριογραφίας» ή ιστορίας της ιστορίας, τοποθετείται σε μια ιστορική προοπτική.

Όλοι αυτοί οι καινούργιοι ιστορικοί τομείς αντιπροσωπεύουν για την ιστορία έναν αξιοσημείωτο εμπλουτισμό, με τον όρο να αποφεύγονται δύο σφάλματα. Εκεί όπου οι πραγματικότητες της ιστορίας των αναπαραστάσεων υπάγονται σε άλλες πραγματικότητες, στις μόνες στις οποίες αναγνωρίζεται ένα καθεστώς πρωταρχικής αιτίας (υλικές, οικονομικές πραγματικότητες), εμείς οφείλουμε να αποκηρύξουμε τη λανθασμένη προβληματική περί βάσης και εποικοδομήματος. Αλλά και να μην αντιμετωπίσουμε προνομιακά τις καινούργιες πραγματικότητες, να μην απονεμηθεί σε αυτές, με τη σειρά τους, ένας αποκλειστικός ρόλος κινητήριας δύναμης της ιστορίας. Μια αποτελεσματική ιστορική εξήγηση οφείλει να αναγνωρίζει την ύπαρξη του συμβολικού στους κόλπους κάθε ιστορικής πραγματικότητας (συμπεριλαμβανομένης και της οικονομικής) αλλά και να αντιπαραβάλλει τις ιστορικές αναπαραστάσεις με τις πραγματικότητες που αναπαρίστανται, τις οποίες και αντιλαμβάνεται ο ιστορικός διά μέσου άλλων τεκμηρίων και άλλων μεθόδων. Για παράδειγμα, πρέπει να αντιπαραβάλλει την πολιτική ιδεολογία με την πρακτική και τα πολιτικά συμβάντα. Κάθε ιστορία οφείλει να είναι μια κοινωνική ιστορία.

Τέλος, ο «μοναδικός» χαρακτήρας των ιστορικών συμβάντων, η ανάγκη του ιστορικού να αναμειγνύει διήγηση και εξήγηση κατέστησαν την ιστορία ένα λογοτεχνικό είδος, μια τέχνη που ήταν ταυτόχρονα και μια επιστήμη. Αν αυτό ίσχυε από την Αρχαιότητα έως το 19ο αιώνα, από τον Θουκυδίδη έως τον Μισλέ [Michelet], ισχύει λιγότερο κατά τον 20ό αιώνα. Η μεγεθυνομένη τεχνικότητα της ιστορικής επιστήμης κατέστησε πιο δύσκολο για τον ιστορικό το να είναι εξίσου και ένας συγγραφέας. Υφίσταται όμως πάντοτε μια γραφή της ιστορίας, η οποία και δεν πρέπει να ανάγεται στο στυλ του ιστορικού.

2. Το θεμελιακό υλικό της ιστορίας είναι ο χρόνος. Εδώ και καιρό λοιπόν, η χρονολόγηση παίζει ουσιαστικό ρόλο ως καθοδηγητικό νήμα και ως βοήθημα της ιστορίας. Το κύριο όργανο για τη χρονολόγηση είναι το ημερολόγιο, το οποίο αφορά σε κάτι πολύ πέρα από το πεδίο του ιστορικού, αφού συνιστά το θεμελιακό χρονολογικό πλαίσιο της λειτουργίας των κοινωνιών. Το ημερολόγιο αποκαλύπτει την τετελεσμένη προσπάθεια των ανθρώπινων κοινωνιών να εξημερώσουν το «φυσικό» χρόνο, τη φυσική κίνηση του φεγγαριού και του ήλιου, τον κύκλο των εποχών, την

εναλλαγή μέρας και νύχτας. Αλλά οι πιο αποτελεσματικές αρθρώσεις του, η ημέρα και η εβδομάδα, συνδέονται με τον πολιτισμό, όχι με τη φύση. Το ημερολόγιο είναι το προϊόν και η έκφραση της ιστορίας, συνδέεται με τις μυθικές και θρησκευτικές ρίζες της ανθρωπότητας (εορτές), με τις τεχνολογικές και επιστημονικές προόδους (μέτρηση του χρόνου), με την οικονομική, κοινωνική και πολιτισμική εξέλιξη (χρόνος εργασίας και ελεύθερος χρόνος). Εκφράζει την προσπάθεια των ανθρώπινων κοινωνιών να μετασχηματίσουν τον κυκλικό χρόνο της φύσης και των μύθων, της αέναης επιστροφής, σε ένα χρόνο γραμμικό, σημαδευόμενο από ομάδες ετών: πενταετία, ολυμπιάδα, αιώνας, περίοδος, κ.λπ. Δύο ουσιαστικές προόδοι είναι ιδιαίτερα συνδεδεμένες με την ιστορία: ο ορισμός του χρονολογικού αφετηριακού σημείου (ίδρυση της Ρώμης, χριστιανική χρονολογία, έτος της Εγίρας, κ.λπ.) και η αναζήτηση μιας περιοδολόγησης, η δημιουργία ίσων, μετρήσιμων ενοτήτων (ημέρα των είκοσι τεσσάρων ωρών, αιώνας, κ.λπ.). Σήμερα, η προσαρμογή της ιστορίας στα δεδομένα της φιλοσοφίας, της επιστήμης, της ατομικής και της συλλογικής εμπειρίας τείνει να εισαγάγει δίπλα σε αυτά τα μετρήσιμα πλαίσια του ιστορικού χρόνου την έννοια της διάρκειας, του βιωμένου χρόνου, των πολλαπλών και σχετικών χρόνων, των υποκειμενικών ή συμβολικών χρόνων. Ο ιστορικός χρόνος ξαναβρίσκει σε ένα πολύ πιο επεξεργασμένο [sophistiqué] επίπεδο τον παλαιό χρόνο της μνήμης που υπερκερεί την ιστορία και την τροφοδοτεί.

3.-4. Η αντίθεση παρελθόντος/παρόντος είναι ουσιαστική για την απόκτηση της συνείδησης του χρόνου. Για το παιδί, «κατανόηση του χρόνου σημαίνει αποδέσμευση από το παρόν» (Πιαζέ). Ο χρόνος της ιστορίας, όμως, δεν είναι αυτός του ψυχολόγου ή του γλωσσολόγου. Πάντως, η εξέταση της χρονικότητας στο πλαίσιο των δύο αυτών επισημημάτων επιβεβαιώνει το γεγονός ότι η αντίθεση παρελθόντος/παρόντος δεν αποτελεί ένα φυσικό δεδομένο, αλλά μία κατασκευή. Από την άλλη, η διαπίστωση ότι η οπτική για το ίδιο και το αυτό παρελθόν μεταβάλλεται ανάλογα με τις εποχές και ότι ο ιστορικός υπόκειται στους καταναγκασμούς [est assujetti] του καιρού στον οποίο ζει οδήγησε είτε σε ένα σκεπτικισμό σε ό,τι αφορά στη δυνατότητα να γνωρίσουμε το παρελθόν είτε σε μια προσπάθεια αποκλεισμού οποιασδήποτε αναφοράς στο παρόν (φαντασίωση της ρομαντικής ιστορίας αλά Μισλέ —η «ολοκληρωτική ανύσταση του παρελθόντος»— ή της θετικιστικής ιστορίας αλά Ράνκε —«τί πραγματικά συνέβηκε»). Πράγματι, αυτό που ενδιαφέρει στο παρελθόν είναι να δια φωτίσει το παρόν. Το παρελθόν κατακτάται με βάση το παρόν (παλινδρομική μέθοδος του Μπλοχ). Μέχρι την Αναγέννηση, ακόμα και μέχρι το 18ο αιώνα, οι Δυτικές κοινωνίες κατέστησαν το

παρελθόν μία αξία, η εποχή της δημιουργίας και των προγόνων τους έμοιαζε ως ο καιρός της αθωότητας και της ευτυχίας. Φαντάστηκαν μυθικές εποχές, χρυσή εποχή, επίγειο παράδεισο. Η ιστορία του κόσμου και της ανθρωπότητας φαινόταν ως μια μακρόχρονη παρακμή. Η ιδέα της παρακμής διασκευάστηκε για να εκφράσει την τελική φάση της ιστορίας των κοινωνιών και των πολιτισμών. Εντάσσεται σε ένα λίγο-πολύ κυκλικό στοχασμό πάνω στην ιστορία (Βίκο, Μοντεσκιέ, Γίβωνας, Σπένγκλερ, Τούνμπι) και είναι γενικά το προϊόν μιας αντιδραστικής φιλοσοφίας της ιστορίας, μια έννοια μικρής χρησιμότητας για την ιστορική επιστήμη. Στην Ευρώπη του τέλους του 17ου αιώνα και του πρώτου μισού του 18ου, η πολεμική που γεννήθηκε πάνω στην αντίθεση αρχαίο/νεότερο αναφορικά με την επιστήμη, τη λογοτεχνία και την τέχνη εκδήλωσε μία τάση για μιαν αντιστροφή της αποτίμησης του παρελθόντος. Το αρχαίο έγινε συνώνυμο του ξεπερασμένου, και το νεότερο του προοδευτικού. Στην πραγματικότητα, η ιδέα της προόδου θριάμβευσε με το Διαφωτισμό και αναπτύχθηκε κατά το 19ο αιώνα και στις αρχές του 20ού, κυρίως λαμβανομένων υπόψη των επιστημονικών και τεχνολογικών προόδων. Μετά τη Γαλλική Επανάσταση, στην ιδεολογία της προόδου αντιπαράτεθηκε μια προσπάθεια αντίδρασης, η έκφραση της οποίας ήταν κυρίως πολιτική, αλλά θεμελιωνόταν πάνω σε μιαν «αντιδραστική» ανάγνωση της ιστορίας. Στα μέσα του 20ού αιώνα, οι αποτυχίες του μαρξισμού και οι αποκαλύψεις για το σταλινικό κόσμο και τα γκούλακ, οι φρικαλεότητες του φασισμού και κυρίως του ναζισμού και των στρατοπέδων συγκέντρωσης, οι νεκροί και οι καταστροφές του Β' Παγκόσμιου Πολέμου, η ατομική βόμβα —πρώτη «αντικειμενική» ιστορική ενσάρκωση μιας πιθανής Αποκάλυψης—, η ανακάλυψη πολιτισμών διαφορετικών του Δυτικού οδήγησαν σε μια κριτική στην ιδέα της προόδου (ας θυμηθούμε το *Η κρίση της προόδου* του Friedmann, ήδη το 1936). Η πίστη σε μια γραμμική, συνεχή, αναντίστροπτη πρόοδο, που εκτυλίσσεται σύμφωνα με το ίδιο πρότυπο σε όλες τις κοινωνίες, δεν υφίσταται πλέον στην πράξη. Η ιστορία που δεν κυριαρχεί πάνω στο μέλλον αντιπαράτεται προς πεποιθήσεις που γνωρίζουν σήμερα μια σημαντική αφύπνιση: προφητείες, γενικά καταστροφικές οπτικές του τέλους του κόσμου ή, αντίθετα, πεφωτισμένες επαναστάσεις όπως αυτή που επικαλούνται οι χιλιασμοί, είτε στο πλαίσιο των σεχτών των Δυτικών κοινωνιών είτε σε αυτό ορισμένων κοινωνιών του Τρίτου Κόσμου. Είναι η επιστροφή της εσχολογίας.

Οι επιστήμες, όμως, της φύσης, και ιδιαίτερα η βιολογία, διατηρούν μια θετική, αν και μετριασμένη, αντίληψη περί ανάπτυξης ως προόδου. Οι προοπτικές αυτές μπορούν να εφαρμοστούν στις κοινωνικές επιστήμες

και στην ιστορία. Έτσι, η γενετική τείνει να επανέλθει στην ιδέα της εξέλιξης και της προόδου, αφήνοντας ωστόσο περισσότερο χώρο για το συμβάν και τις καταστροφές (Thom). Η ιστορία έχει κάθε συμφέρον να αντικαταστήσει στο πλαίσιο της προβληματικής της την παθητική έννοια της προέλευσης, την οποία είχε ήδη επικρίνει ο Μαρκ Μπλοχ, με τη δυναμική έννοια της γένεσης.

5. Στο πλαίσιο της πρόσφατης ανανέωσης της ιστορικής επιστήμης, η οποία επιταχύνεται, τουλάχιστον από την άποψη της διάδοσης (η κύρια ώθηση ήρθε από το περιοδικό *Annales* που ίδρυσαν ο Μπλοχ και ο Φέβρ το 1929), σπουδαία θέση ενέχει μια καινούργια αντίληψη για τον ιστορικό χρόνο. Σύμφωνα με την τελευταία, η ιστορία πραγματοποιείται σύμφωνα με διαφορετικούς ρυθμούς, καθήκον δε του ιστορικού είναι πριν απ' όλα να αναγνωρίσει αυτούς τους ρυθμούς. Δεν είναι το επίπλαστο στρώμα, ο ταχύρρυθμος χρόνος των συμβάντων αυτός που είναι ο πιο σημαντικός, αλλά το βαθύτερο επίπεδο των πραγματικοτήτων που μεταβάλλονται αργά (γεωγραφία, υλικός πολιτισμός, νοοτροπίες, οι δομές γενικά). Είναι το επίπεδο της «μακράς διάρκειας» (Μπρωντέλ). Ο διάλογος των ιστορικών της μακράς διάρκειας με τις άλλες κοινωνικές επιστήμες και με τις επιστήμες της φύσης και της ζωής, την οικονομία και τη γεωγραφία χθες, την ανθρωπολογία, τη δημογραφία και τη βιολογία σήμερα, έχει οδηγήσει ορισμένους από αυτούς στην αντίληψη για μια «σχεδόν ακίνητης» ιστορία [Μπρωντέλ, Le Roy Ladurie]. Η υπόθεση περί μιας ακίνητης ιστορίας προωθήθηκε μάλιστα. Αλλά η ιστορική ανθρωπολογία ξεκινά αντίθετα από τη θέση ότι η κίνηση, η εξέλιξη, απαντάται σε όλα τα αντικείμενα όλων των κοινωνικών επιστημών επειδή κοινό τους αντικείμενο είναι οι ανθρώπινες κοινωνίες (κοινωνιολογία, οικονομία, αλλά και ανθρωπολογία). Σε ό,τι αφορά στην ιστορία, δεν μπορεί παρά να είναι μία επιστήμη της μεταβολής και της εξήγησης της μεταβολής. Με τους διάφορους δομισμούς, η ιστορία μπορεί να έχει καρποφόρες σχέσεις κάτω από δύο προϋποθέσεις: α) να μη λησμονεί πως οι δομές που μελετά είναι δυναμικές, β) να εφαρμόζει ορισμένες δομιστικές μεθόδους στη μελέτη των ιστορικών τεκμηρίων, στην ανάλυση των κειμένων (με την ευρεία έννοια), αλλά όχι στην ιστορική εξήγηση με την κυριολεκτική σημασία του όρου. Μπορεί πάντως κανείς να διερωτηθεί αν η μόδα του δομισμού δεν είναι συνδεδεμένη με μια ορισμένη άρνηση της ιστορίας — με την ιστορία να γίνεται από αυτόν αντιληπτή ως δικτατορία του παρελθόντος, νομιμοποίηση της «αναπαραγωγής» (Μπουρντιέ), δύναμη καταστολής· όμως, ακόμα και στο πλαίσιο της άκρας αριστεράς έχει αναγνωρισθεί ότι θα ήταν επικίνδυνο να αφήσουμε «στην άκρη το

παρελθόν» (Chesneaux). Το «άχθος της ιστορίας», με την «αντικειμενική» έννοια του όρου (Χέγκελ), μπορεί και πρέπει να βρίσκει το αντίβαρό του στην ιστορική επιστήμη ως «μέσο απελευθέρωσης του παρελθόντος» (Arnaldi).

6. Πραγματοποιώντας την ιστορία των πόλεων τους, των λαών τους, των αυτοκρατοριών τους, οι ιστορικοί της Αρχαιότητας πίστευαν ότι έκαναν την ιστορία της ανθρωπότητας. Οι χριστιανοί ιστορικοί, οι ιστορικοί της Αναγέννησης και του Διαφωτισμού (αν και αναγνώριζαν την ποικιλία των «εθίμων») εκτιμούσαν πως έκαναν την ιστορία του ανθρώπου. Οι νεότεροι ιστορικοί παρατηρούν ότι η ιστορία είναι η επιστήμη της εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών. Η εξέλιξη των επιστημών τους ανάγκασε να θέσουν στον εαυτό τους το ερώτημα μήπως θα μπορούσε να υπάρξει μια ιστορία διαφορετική από αυτήν του ανθρώπου. Έχει ήδη αναπτυχθεί μια ιστορία του κλίματος, αυτού που είναι ό,τι πιο παραχώδες στη φύση, δεν παρουσιάζει ωστόσο, για να πούμε την αλήθεια, κάποιο ενδιαφέρον για την ιστορία παρά στο βαθμό που διαφωτίζει ορισμένα φαινόμενα της ιστορίας των ανθρώπινων κοινωνιών (τροποποιήσεις των πολιτισμών, στην κατοικία, κ.λπ.). Πιστεύουμε σήμερα σε μια ιστορία της φύσης (Romano), αλλά η τελευταία θα επιβεβαιώσει σίγουρα τον «πολιτισμικό», άρα ιστορικό, χαρακτήρα της έννοιας της φύσης. Έτσι, διά μέσου των συνεχών επαυξήσεων της επικράτειάς της, η ιστορία καθίσταται πάντοτε συνεκτατική [co-extensive] προς τον άνθρωπο.

Το παράδοξο της ιστορικής επιστήμης, σήμερα, είναι ότι ενώ με διάφορες μορφές (συμπεριλαμβανομένου του ιστορικού μυθιστορήματος) γνωρίζει μιαν απaráμιλλη δημοτικότητα στις Δυτικές κοινωνίες και ενώ τα έθνη του Τρίτου Κόσμου φροντίζουν πάνω από όλα να προσφέρουν στον εαυτό τους μια ιστορία — κάτι, άλλωστε, που θα προκαλέσει ίσως τη γέννηση τύπων ιστορίας πολύ διαφορετικών από αυτές που οι Δυτικοί ορίζουν ως τέτοιες —, αν και η ιστορία κατέστη λοιπόν ένα ουσιαστικό στοιχείο της ανάγκης για ατομική και συλλογική ταυτότητα, σήμερα ακριβώς η ιστορική επιστήμη γνωρίζει μία κρίση (μεγέθυνσης;). Στο πλαίσιο του διαλόγου της με τις άλλες κοινωνικές επιστήμες, της αξιωματικής διεύρυνσης των προβλημάτων της, των μεθόδων της, των αντικειμένων της, αναρωτάται μήπως είναι η στιγμή που εκλείπει.

Η διάκριση μεταξύ παρελθόντος και παρόντος αποτελεί ουσιαστικό στοιχείο της αντίληψης για το χρόνο. Συνιστά λοιπόν ένα θεμελιώδες εγχείρημα για την ιστορική συνείδηση και την ιστορική επιστήμη. Καθώς το παρόν δεν μπορεί να περιορίζεται σε μία στιγμή, σε ένα χρονικό σημείο, ο προσδιορισμός της έκτασής του αποτελεί ένα πρώτο πρόβλημα, συνειδητό ή μη, για το ιστορικό εγχείρημα. Ο ορισμός της σύγχρονης [contemporaine] εποχής στο πλαίσιο των σχολικών προγραμμάτων ιστορίας είναι ένα καλό κριτήριο για τον ορισμό του ιστορικού παρόντος. Για τους Γάλλους, είναι, για παράδειγμα, αποκαλυπτικός της θέσης που χαιρεί στην εθνική συνείδηση η Γαλλική Επανάσταση, αφού η σύγχρονη ιστορία αρχίζει επισήμως στη Γαλλία το 1789. Διαισθάνεται κανείς όλες τις διαδικασίες, συνειδητές ή μη, που προϋποθέτει ο προσδιορισμός της τομής παρελθόντος/ παρόντος σε συλλογικό επίπεδο. Ιδεολογικές τομές αυτού του είδους συναντάμε στους περισσότερους λαούς και στα περισσότερα έθνη. Έτσι, η Ιταλία γνώρισε δύο αφετηρίες για το «παρόν», το αλληλένδετο των οποίων αποτελεί σήμερα σημαντικό στοιχείο της ιστορικής συνείδησης των Ιταλών: το *Risorgimento* και την πτώση του φασισμού. Ο ορισμός, όμως, του παρόντος, που στην πραγματικότητα είναι ένα πρόγραμμα, ένα ιδεολογικό πρόταγμα, έρχεται συχνά σε σύγκρουση με την πολύ πιο πολύπλοκη σημασία που έχει το παρελθόν. Ο Γκράμσι έγραφε αναφορικά με τις ρίζες του *Risorgimento* ότι: «Στους Ιταλούς, η παράδοση της ρωμαϊκής και της μεσαιωνικής οικουμενικότητας παρεμποδίζει την ανάπτυξη των εθνικών (αστικών) δυνάμεων πέρα από το καθαρά οικονομικό και τοπικό επίπεδο, δηλαδή οι εθνικές “δυνάμεις” δεν καθίστανται εθνική “δύναμη” παρά μονάχα μετά τη Γαλλική Επανάσταση και την καινούργια θέση του παπισμού στην Ευρώπη...». Έτσι, η Γαλλική Επανάσταση (όπως και ο προσηλυτισμός του Κωνσταντίνου, η Εγίρα ή η Ρωσική Επανάσταση του 1917) καθίσταται μια συνοριακή γραμμή ανάμεσα στο παρελθόν και στο παρόν αρχικά, και κατόπιν ανάμεσα σε ένα «πριν» και σε ένα «μετά». Η παρατήρηση του Γκράμσι μάς αναγκάζει να σταθμίσουμε πόσο η σχέση με το παρελθόν, αυτό που ο Χέγκελ αποκαλεί «το άχθος της ιστορίας», είναι πιο δυσβάσταχτη για ορισμένους λαούς από όσο για άλλους [J. Le Goff.

1974]. Η γνωστή και αναγνωρισμένη, όμως, απουσία παρελθόντος, η πενιχρότητα του παρελθόντος, μπορεί να αποτελεί πηγή σοβαρών προβλημάτων για τη συλλογική νοοτροπία και ταυτότητα: είναι η περίπτωση των νέων εθνών, και κυρίως των αφρικανικών [N. Assoro-dobraj]. Μια περίπλοκη περίπτωση αποτελούν οι Ηνωμένες Πολιτείες, στις οποίες συνδυάζονται η έλλειψη ενός μακροχρόνιου παρελθόντος, οι διαφορετικές και ορισμένες φορές αντιτιθέμενες επιδράσεις των προ-αμερικανικών (κυρίως ευρωπαϊκών) παρελθόντων των διαφόρων εθνοτικών συνιστώσων του βορειο-αμερικανικού πληθυσμού, ο επιπροσδιορισμός των σχετικώς πρόσφατων γεγονότων της αμερικανικής ιστορίας (πόλεμος για την ανεξαρτησία, εμφύλιος πόλεμος, κ.λπ.) που έχουν απωθηθεί σε ένα παρελθόν μυθολογούμενο και, κατά συνέπειαν, πάντοτε ενεργά παρόν με τη μορφή του μύθου [P. Nora, 1966].

Οι συνήθειες της ιστορικής περιοδολόγησης καταλήγουν έτσι να ευνοούν τις επαναστάσεις, τους πολέμους, τις αλλαγές πολιτικού καθεστώτος, δηλαδή τη συμβαντολογική ιστορία [histoire événementielle]. Θα ξανασυναντήσουμε το πρόβλημα αυτό αναφορικά με τις καινούργιες σχέσεις ανάμεσα στο παρόν και στο παρελθόν που η αποκαλούμενη «νέα» ιστορία [histoire «nouvelle»] προσπαθεί σήμερα να θεμελιώσει. Από την άλλη, ο επίσημος ορισμός της σύγχρονης ιστορίας σε ορισμένες χώρες, όπως η Γαλλία, μας υποχρεώνει σήμερα να κάνουμε λόγο για μια ιστορία του παρόντος προκειμένου να μιλήσουμε για το πολύ πρόσφατο παρελθόν, για το ιστορικό παρόν [P. Nora, 1974].

Η διάκριση παρελθόντος/παρόντος που μας απασχολεί εδώ είναι αυτή που υφίσταται στο πλαίσιο της συλλογικής συνείδησης, και ιδιαίτερα της ιστορικής κοινωνικής συνείδησης, αλλά πρέπει προηγουμένως να κάνουμε ένα σχόλιο πάνω στην ορθότητα αυτής της αντίθεσης και να αναφερθούμε στο ζεύγος παρελθόν/παρόν μέσα από άλλες οπτικές γωνίες, διαφορετικές από αυτές της συλλογικής μνήμης και της ιστορίας.

Για να πούμε την αλήθεια, η πραγματικότητα της αντίληψης για το χρόνο και της κατάταξής του σε σχέση προς ένα πριν και ένα μετά δεν περιορίζεται, τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο, στην αντίθεση παρελθόντος/παρόντος: πρέπει να προστεθεί μια τρίτη διάσταση, το μέλλον. Ο Άγιος Αυγουστίνος εξέφρασε σε βάθος αυτό το σύστημα των τριών χρονικών προοπτικών, λέγοντας ότι δεν ζούμε παρά στο παρόν, αλλά αυτό το παρόν έχει περισσότερες από μία διαστάσεις, «το παρόν των πραγμάτων που έχουν παρέλθει, το παρόν όσων είναι παρόντα, το παρόν των μελλοντικών πραγμάτων».

Είναι επίσης σημαντικό, πριν να εξετάσουμε την αντίθεση παρελθόντος/παρόντος στο πλαίσιο της συλλογικής μνήμης, να ρίξουμε μια ματιά

στο τι σημαίνει αυτή η αντίθεση σε άλλους τομείς: σε αυτόν της ψυχολογίας, και κυρίως της παιδο-ψυχολογίας, και σε αυτόν της γλωσσολογίας.

1. Η αντίθεση παρελθόντος/παρόντος στην ψυχολογία

Θα ήταν σφάλμα να μεταφέρουμε τα δεδομένα της ατομικής ψυχολογίας στο πεδίο της συλλογικής συνείδησης και, ακόμα περισσότερο, να συγκρίνουμε την απόκτηση από το παιδί της ικανότητας να ελέγχει το χρόνο με την εξέλιξη των αντιλήψεων για το χρόνο διά μέσου της ιστορίας. Όμως, η επίκληση αυτών των πεδίων μπορεί να μας παράσχει (κατά κανόνα μεταφορικά) έναν ορισμένο αριθμό ενδείξεων ικανών να αποσαφηνίσουν τη μια ή την άλλη διάσταση της αντίθεσης παρελθόντος/παρόντος σε ιστορικό και συλλογικό επίπεδο.

Για το παιδί, «κατανόηση του χρόνου σημαίνει αποδέσμευση από το παρόν: δεν σημαίνει μονάχα να προδικάζει το μέλλον σε συνάρτηση προς τις κανονικότητες που έχουν καθιερωθεί ασύνειδα στο παρελθόν, αλλά και να εκτυλίσσει μια σειρά καταστάσεων, καμιά από τις οποίες δεν μοιάζει με τις άλλες, και των οποίων η σύνδεση δεν θα μπορούσε να θεμελιωθεί παρά βαθμηδόν, χωρίς προσκόλληση ή διακοπή» [J. Piaget, 1946, σ. 274]. Κατανόηση του χρόνου «σημαίνει ουσιαστικά εκδήλωση της αντιστρεψιμότητας». Στις κοινωνίες, η διάκριση του παρόντος, του παρελθόντος (και του μέλλοντος) εμπεριέχει επίσης αυτή την αναδρομή στη μνήμη και αυτή την απελευθέρωση από το παρόν, οι οποίες προϋποθέτουν μια εκπαίδευση, τη συγκρότηση μιας συλλογικής μνήμης πέρα, πριν, από την ατομική μνήμη. Η μεγάλη διαφορά είναι πράγματι ότι το παιδί —παρά τις πιέσεις του εξωτερικού περιβάλλοντος— συγκροτεί κατά ένα μεγάλο μέρος προσωπικά τη μνήμη του, ενώ η ιστορική κοινωνική μνήμη έλκει τα δεδομένα της από την παράδοση και την εκπαίδευση. Ως οργανωμένη κατασκευή όμως [βλ. κεφάλαιο «Μνήμη»], το ατομικό παρελθόν παρουσιάζει αναλογίες με το συλλογικό παρελθόν. «Μέσα από το σύμπλεγμα αυτών των δομών, ο χρονικός μας ορίζοντας κατορθώνει να αναπτυχθεί πολύ πέρα από τις διαστάσεις της προσωπικής μας ζωής. Αντιμετωπίζουμε τα γεγονότα που μας προσκομίζει η ιστορία της κοινωνικής μας ομάδας όπως είχαμε αντιμετωπίσει την προσωπική μας ιστορία. Άλλωστε, η μια με την άλλη συγγέονται: η ιστορία της παιδικής μας ηλικίας, για παράδειγμα, είναι αυτή των πρώτων μας αναμνήσεων αλλά και αυτή των αναμνήσεων των γονέων μας και με βάση ακριβώς το συνδυασμό τους αναπτύσσεται αυτό το κομμάτι των χρονικών μας προοπτικών» [Fraisie, σ. 170].

Εντέλει —κι αυτό δεν είναι κάτι που μπορεί να μεταφερθεί αυτόματα στο πεδίο της συλλογικής μνήμης, αποδεικνύει όμως ότι η κατάτμηση του χρόνου από τον άνθρωπο είναι ένα σύστημα τριών, και όχι δύο μονάχα διαστάσεων— το παιδί προχωρά ταυτόχρονα στην οριοθέτηση του παρελθόντος και του μέλλοντος [Malrieu].

Η παθολογία των ατομικών στάσεων απέναντι στο χρόνο δείχνει ότι η «φυσιολογική» συμπεριφορά είναι μια ισορροπία ανάμεσα στη συνείδηση του παρελθόντος και στις αντίστοιχες του παρόντος και του μέλλοντος, με μια ορισμένη υπεροχή της επικέντρωσης στο μέλλον, έτσι όπως το φοβόμαστε ή το επιθυμούμε.

Η επικέντρωση στο παρόν —χαρακτηριστική του πολύ μικρού παιδιού, το οποίο μάλιστα «αναυσπτήνει το παρελθόν ανάλογα με το παρόν» [J. Piaget], του πνευματικά καθυστερημένου, του μανιακού, του πρώην κρατούμενου σε στρατόπεδο συγκέντρωσης, που η προσωπικότητά του έχει διαταραχθεί— συναντάται αρκετά συχνά στους γέροντες και σε ορισμένα άτομα που έχουν προσβληθεί από μανία καταδίωξης και φοβούνται το μέλλον. Το πιο κλασικό παράδειγμά της είναι ο Ρουσώ, ο οποίος λέει στις *Εξομολογήσεις* του ότι η «τρομαγμένη φαντασία» του, που δεν τον άφηγε «να προβλέπει παρά αδυσώπητα πεπρωμένα», τον ανάγκαζε να βρίσκει καταφύγιο στο παρόν: «Η ψυχή μου, ασχολούμενη αποκλειστικά με το παρόν, είχε καταληφθεί από αυτό πλήρως, σε όλο της το βάθος».

Η αντίθεση μεταξύ του προσανατολισμού προς το παρόν και του προσανατολισμού προς το παρελθόν θεμελιώνει μια από τις μεγάλες διακρίσεις της χαρακτηριστικής των Heymans και Le Senne που θεωρούν την πρωτογένεια [primauté] στη μια περίπτωση και η δευτερογένεια [secondarité]* στην άλλη ως δομές του ανθρώπινου χαρακτήρα [Fraisie, 199].

Σε άλλους ασθενείς, η αγωνία απέναντι στο χρόνο παίρνει τη μορφή είτε φυγής προς το μέλλον είτε αναζήτησης καταφυγίου στο παρελθόν.

* Οι όροι «primauté (ή «primarité»)» και «secondarité» χρησιμοποιούνται από τον Heymans προκειμένου να αποδοθεί ο «αντίκτυπος» [retentissement] που έχουν στην ανθρώπινη συμπεριφορά οι παραστάσεις οι οποίες εγγράφονται στην «καθαρή συνείδηση». Στην πρώτη περίπτωση, «η επενέργεια των παραστάσεων είναι άμεση και περιορίζεται στο παρόν» —με αποτέλεσμα, δηλαδή, να κυριαρχούν οι πρόσφατες παραστάσεις—, ενώ στη δεύτερη πρόκειται για «την επίδραση που ορισμένα ψυχολογικά στοιχεία συνεχίζουν να ασκούν αφού εξαφανιστούν από την καθαρή συνείδηση». Βλ. H. Piéron, *Vocabulaire de la psychologie*, PUF, Παρίσι 1951, σσ. 353 και 404, αντίστοιχα. Αξίζει να σημειωθεί ότι η χρήση αυτού του ζεύγους όρων είναι πολύ πιο γνωστή στην ψυχαναλυτική εκδοχή της, η οποία όμως είναι αρκετά διαφορετική και δεν κυριαρχείται από το στοιχείο του χρόνου (Σ.τ.Μ.).

Στην τελευταία περίπτωση, το λογοτεχνικό πρότυπο μοιάζει να είναι ο Μαρσέλ Προυστ.

2. Παρελθόν / παρόν κάτω από το φως της γλωσσολογίας

Η μελέτη των γλωσσών κομίζει μια διαφορετική μαρτυρία, η αξία της οποίας για το θέμα μας συνδέεται, από τη μια, με το γεγονός ότι η διάκριση παρελθόντος/ παρόντος (μέλλοντος) παίζει σημαντικό ρόλο στις γλώσσες, κυρίως στα ρήματα, και, από την άλλη, με το ότι η γλώσσα είναι ένα φαινόμενο που άπτεται της συλλογικής ιστορίας με διττό τρόπο: η γλώσσα, αφενός, εξελίσσεται διά μέσου των εποχών —και στην εξέλιξη αυτή συμπεριλαμβάνεται και η έκφραση των σχέσεων του χρόνου—, και, αφετέρου, συνδέεται άμεσα με τη συνειδητοποίηση της εθνικής ταυτότητας στο παρελθόν. «Η ιστορία της Γαλλίας», γράφει ο Μισελέ, «αρχίζει με τη γαλλική γλώσσα».

Πρώτη διαπίστωση: η διάκριση παρελθόντος / παρόντος (μέλλοντος), που μοιάζει φυσική, απέχει πολύ από το να είναι οικουμενική στις ανθρώπινες γλώσσες. Ο Ferdinand de Saussure το είχε ήδη παρατηρήσει: «Η διάκριση των χρόνων, που μας είναι τόσο οικεία, είναι άγνωστη σε ορισμένες γλώσσες: η ιστορία δεν γνωρίζει καν τη (θεμελιώδη ωστόσο) διάκριση ανάμεσα στο παρελθόν, στο παρόν και στο μέλλον. Τα πρωτογεμανικά δεν έχουν ιδιαίτερο τύπο για το μέλλον... Οι σλαβικές γλώσσες διακρίνουν σταθερά δύο μορφολογικές κατηγορίες ρήματος [aspects du verbe]*: η στιγμιαία [perfectif] αναπαριστά την πράξη στην ολικότητά της, ως ένα σημείο, πέρα από κάθε γίνεσθαι: η διαρκής [imperfectif] την παρουσιάζει τη στιγμή που πραγματοποιείται και στη χρονική εξέλιξή της...» [F. de Saussure, σ. 162]. Η σύγχρονη γλωσσολογία επανέρχεται σε αυτή τη διαπίστωση: «Η διάκριση παρελθόντος / παρόντος / μέλλοντος δεν αποτελεί οικουμενικό χαρακτηριστικό» (J. Lyons).

Ορισμένοι γλωσσολόγοι επιμένουν στην κατασκευή του χρόνου στο πλαίσιο της γλωσσικής έκφρασης, η οποία ξεπερνά κατά πολύ τους ρηματικούς τύπους και αφορά και στο λεξιλόγιο, στη φράση, στο ύφος. Μιλάμε λοιπόν ορισμένες φορές για *χρονογένεση* [chronogénèse] (G.

* Η απόδοση του όρου «aspect» στα ελληνικά είναι γενικά προβληματική. Οι γλωσσολόγοι, όταν δεν χρησιμοποιούν απλώς τον ξένο όρο, προτείνουν και πιο τεχνικούς όρους όπως είναι οι «τρόπος», «άποψη», «όψη» και «ποιόν ενεργείας». Για τα ζητήματα που θίγονται σε ολόκληρο αυτό το χωρίο, βλ. D. Cohen, *L'aspect verbal*, PU, Παρίσι 1989, το οποίο και χρησιμοποιήσαμε για την κατανόηση του περιεχομένου αυτών των όρων (Σ.τ.Μ.).

Guillaume). Ξανασυναντάμε εδώ τη θεμελιώδη αντίληψη για το παρελθόν και το παρόν ως κατασκευή, ως λογική οργάνωση, και όχι ως ακατέργαστο δεδομένο.

Ο Joseph Vendryès επέμεινε πολύ πάνω στις ανεπάρκειες της γραμματικής κατηγορίας του χρόνου και τις ασυνέπειες που παρουσιάζει σε κάθε γλώσσα η χρήση των χρόνων. Σημειώνει, για παράδειγμα, ότι «αποτελεί γενική τάση της γλώσσας να χρησιμοποιεί παροντικό χρόνο αναφορικά με το μέλλον¹... Το παρελθόν μπορεί επίσης να εκφραστεί με ένα παροντικό χρόνο· η χρήση αυτού του είδους είναι συχρή στις αφηγήσεις, και την προσδιορίζουμε με τον όρο ιστορικός ενεστώτας²... ένας παρελθοντικός χρόνος μπορεί, αντίστροφα, να χρησιμοποιηθεί για δηλώσει το παρόν³... στα γαλλικά, ο δυνητικός υπερσυντέλικος [conditionnel passé]* μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να μιλήσουμε για το μέλλον: “si l’ on me confiait cette affaire, je l’ aurais bien vite terminée”⁴ [J. Vendryès, σελ. 118-121]. Η διάκριση παρελθόντος / παρόντος / (μέλλοντος) είναι λοιπόν εύπλαστη και υπόκειται σε πολυάριθμους χειρισμούς.

Ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον πεδίο παρατήρησης είναι αυτό του χρόνου της αφήγησης. Ο Harald Weinrich υπογράμμισε τη σημασία της έμφρασης που δίνεται στον έναν ή στον άλλο χρόνο στο πλαίσιο της αφήγησης. Χρησιμοποιώντας μια μελέτη του E. de Félice πάνω σε μεσαιωνικά κείμενα, επέστησε την προσοχή πάνω στον «τρόπο με τον οποίο ξεκινά η αφήγηση» [attaco di racconto], διακρίνοντας για παράδειγμα τις περιπτώσεις όπου αρχίζει με *fuit* [υπήρξε] από αυτές όπου αρχίζει με *erat* [υπήρχε]*. Το παρελθόν δεν είναι λοιπόν μονάχα παρελθόν· το παρελθόν, στη λειτουργία του μέσα στο κείμενο, και πριν από οποιαδήποτε ερμηνεία, είναι φορέας θρησκευτικών, ηθικών, πολιτειακών, κ.λπ. αξιών. Είναι το μυθικό παρελθόν του παραμυθιού: «Μια φορά και έναν καιρό

¹ «Πηγαίνω: θα πάω».

² Υπάρχει επίσης ο ιστορικός μέλλοντας: το 410 οι βάρβαροι θα λεηλατήσουν τη Ρώμη.

³ Είναι η περίπτωση του αορίστου στα αρχαία ελληνικά: του γνωμικού αορίστου.

* Ο όρος «δυνητικός υπερσυντέλικος» χρησιμοποιείται καταχρηστικά και ως μετάφραση του γαλλικού «conditionnel passé». Συχνά, ο όρος αυτός μεταφράζεται στα λεξικά ως «υποθετικός αόριστος», κάτι που μας φαίνεται, για προφανείς λόγους, αρκετά λανθασμένο. Για τα προβλήματα αυτά, και για τη δυνητική έγκλιση ειδικότερα, βλ. Αγ. Γ. Τσοπανάκης, *Νεοελληνική Γραμματική*, Θεσσαλονίκη 1994, σσ. 342-343 (Σ.τ.Μ.).

⁴ «Αν μου εμπιστευόνταν αυτή την υπόθεση, θα την τελείωνα πολύ γρήγορα.»

* Λατινικά στο κείμενο, με τη γαλλική μετάφραση σε παρένθεση: αόριστος (*fuit*) και παρατατικός (*erat*) του ρήματος *sum* (είμαι, υπάρχω) (Σ.τ.Μ.).

ήτανε...» ή «Εκείνον τον καιρό...». Ή είναι το ιεροποιημένο παρελθόν των Ευαγγελίων: «Τῷ καιρῷ ἐκείνῳ».

Ο André Miquel, μελετώντας, κάτω από το φως των ιδεών του Weinrich, την έκφραση του χρόνου σε ένα παραμύθι από τις *Χίλιες και Μία Νύχτες*, αποκαλύπτει την έμφραση που δίνεται σε ένα χρόνο της αραβικής γλώσσας, τον *mudi*, ο οποίος δηλώνει το παρελθόν, το συντελεσμένο, το πραγματοποιημένο, σε σχέση με ένα δευτερεύοντα χρόνο, τον *mudari*, που είναι ο χρόνος της συγχρονίας, της συνήθειας και δηλώνει το παρόν (ή το μη συντελεσμένο). Μίας και το παρελθόν αποτελεί μια αυθεντία, ο André Miquel μπορεί να χρησιμοποιήσει την ανάλυσή του για να δείξει ότι αυτό το παραμύθι έχει ως στόχο, ως ρόλο, να αφηγηθεί σε Άραβες που τους χαρακτήριζε η ένδεια μια ιστορία όπου οι Άραβες θριάμβευαν, να τους παρουσιάσει ένα παρελθόν που γίνεται αντιληπτό ως πηγή, θεμέλιο, εγγύηση αιωνιότητας⁵.

Η ιστορική γραμματική μπορεί επίσης να αναδείξει την εξέλιξη της χρήσης των χρόνων του ρήματος και των γλωσσικών εκφράσεων για το χρόνο ως αποκαλυπτική της εξέλιξης των συλλογικών στάσεων απέναντι στο παρελθόν σαν κοινωνικό και ιστορικό γεγονός. Ο F. Brunot είχε, για παράδειγμα, επισημάνει πως στα παλαιά γαλλικά (9ος-13ος αιώνας) υφίστατο μια αρκετά μεγάλη σύγχυση μεταξύ των χρόνων, μια απουσία ως ένα βαθμό της διάκρισης παρελθόντος / παρόντος / (μέλλοντος), πως από τον 11ο έως το 13ο αιώνα γινόμαστε μάρτυρες της ανάπτυξης του παρατατικού, και πως τα γαλλικά της μέσης περιόδου (14ος-15ος αιώνας) παρουσιάζουν, αντίθετα, έναν πιο καθαρό προσδιορισμό της ακριβούς λειτουργίας των χρόνων⁶. Κατά τον ίδιο τρόπο, ο Paul Imbs υπογραμμίζει ότι, κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα και τουλάχιστον στη Γαλλία, το γλωσσικό σύστημα [langage] γίνεται όλο και περισσότερο ακριβές και διαφοροποιείται ολοένα και πιο πολύ προκειμένου να εκφράσει τη χρονική σύμπτωση, το ταυτόχρονο, το μεταγενέστερο, το προγενέστερο, κ.λπ. Εντοπίζει επίσης διαφορετικούς τρόπους σύλληψης και έκφρασης της σχέσης παρελθόντος / παρόντος, ανάλογα με την κοινωνική τάξη: ο χρόνος των φιλοσόφων, των θεολόγων και των ποιητών ταλαντεύεται ανάμεσα στη γοητεία του παρελθόντος και τον ενθουσιασμό ενόψει της μελλοντικής σωτηρίας —χρόνος της παρακμής και της ελπίδας· ο χρόνος του ιππότη είναι ο χρόνος της ταχύτητας, ο οποίος όμως εύκολα μετατρέπεται σε κάτι κυκλικό, συγγέοντα τις εποχές· ο χρόνος του χωρικού είναι ο χρόνος της κανονικότητας [régularité] και της υπομονής, ο χρόνος

⁵ A. Miquel, *Un conte des «Milles et une nuits»: «Ajib et Gharib»*, Παρίσι 1977.

⁶ F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, Παρίσι 1905.

ενός παρελθόντος όπου το ζητούμενο είναι η στήριξη του παρόντος· ο χρόνος του αστού είναι φυσικά αυτός που διακρίνει ολοένα και πιο πολύ παρόν/παραλθόν/μέλλον και προσανατολίζεται περισσότερο συνειδητά προς στο μέλλον⁷.

Ο Emile Benveniste, τέλος, πραγματοποιεί μια σημαντική διάκριση μεταξύ: 1) φυσικού χρόνου, που είναι συνεχής, ομοιόμορφος, άπειρος, γραμμικός, και μπορεί να καταταμηθεί κατά βούληση· 2) χρόνου των γεγονότων, ο οποίος, στην κοινωνικοποιημένη μορφή του, είναι ο χρόνος του ημερολογίου· και 3) γλωσσικού χρόνου, κέντρο του οποίου είναι το παρόν της σφαίρας του λόγου, ο χρόνος του ομιλητή. «Ο μοναδικός χρόνος που είναι συμφυής με τη γλώσσα είναι ο (τοποθετημένος στον άξονα του χρόνου) ενεστώτας του λόγου, και το παρόν αυτού του ενεστώτα είναι άρρητο. Ορίζει δύο άλλες χρονικές αναφορές· οι τελευταίες καθίστανται αναγκαία ρητές μέσα σε ένα σημαίνον και, με τη σειρά τους, επιτρέπουν στο παρόν να εμφανιστεί ως μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε αυτό που δεν είναι πλέον παρόν και σε αυτό που θα είναι. Οι δύο αυτές αναφορές δεν παραπέμπουν στο χρόνο, αλλά σε ματιές πάνω στο χρόνο, οι οποίες προβάλλονται προς τα πίσω και προς τα μπρος με αφετηρία το σημείο του παρόντος.»⁸

Καθώς, λοιπόν, ο ιστορικός χρόνος εκφράζεται συνήθως με τη μορφή της αφήγησης, τόσο στο επίπεδο του ιστορικού όσο και σε αυτό της συλλογικής μνήμης, ενέχει μια επίμονη αναφορά στο παρόν, εστιάζει άρρητα στο παρόν. Προφανώς, αυτό είναι αλήθεια κυρίως για την παραδοσιακή ιστορία, η οποία για πολλά χρόνια ήταν κατά προτίμηση μια ιστορία-αφήγηση, μια διήγηση. Εξ ου και η ίδια η αντινομικότητα των ιστορικών λόγων που μοιάζουν να αντιμετωπίζουν προνομιακά το παρελθόν, όπως στην περίπτωση του προγράμματος του Μισλέ: η ιστορία ως «ολοκληρωτική ανάσταση [résurrection intégrale] του παρελθόντος».

3. Παραλθόν/παρόν στο πλαίσιο της άγριας σκέψης

Η διάκριση παρελθόντος/παρόντος στις «ψυχρές» κοινωνίες, για να επανέλθουμε στο λεξιλόγιο του Κλωντ Λεβί-Στρως, είναι πιο ισχνή από όσο στις «θερμές» κοινωνίες και ταυτόχρονα διαφορετική. Πιο ισχνή γιατί η ουσιαστική αναφορά στο παρελθόν είναι αυτή σε ένα χρόνο μυθικό, χρόνο

⁷ P. Imbs, *Les propositions temporelles en Ancien Français. La détermination du moment. Contribution à l'étude du temps grammatical français*, Στρασβούργο 1956.

⁸ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Παρίσι 1966.

της δημιουργίας, της χρυσής εποχής⁹, και γιατί ο χρόνος που υποτίθεται πως έχει κυλίσει μεταξύ της πλάσης και του παρόντος είναι γενικά πολύ «συμπιεσμένος» [«aplati»]. Διαφορετική επειδή «ίδιον της άγριας σκέψης είναι η αχρονικότητά της· θέλει να συλλαμβάνει τον κόσμο ως ολόκληρα συγχρονική και ταυτόχρονα διαχρονική» [Lévi-Strauss, 1962, σ. 348].

Μέσα από τους μύθους και τις τελετουργίες, η άγρια σκέψη εγκαθιδρύει μια ιδιαίτερη σχέση μεταξύ παρελθόντος και παρόντος: «Η μυθική ιστορία παρουσιάζει το παράδοξο να είναι ταυτόχρονα συζευγμένη και διαζευγμένη σε σχέση προς το παρόν... Χάρη στην τελετουργία, το “διαζευγμένο” παρελθόν του μύθου αρθρώνεται, από τη μια, με τη βιολογική και την εποχική περιοδικότητα και, από την άλλη, με το “συζευγμένο” παρελθόν που ενώνει, κατά μήκος των γενεών, τους νεκρούς και τους ζωντανούς» [αυτόθι, σ. 313].

Αναφορικά με τις αυστραλιανές φυλές, διακρίνει κανείς ιστορικές ή μνημονευτικές τελετουργίες, που «επανασυστήνουν την ιερή και ευοίωνη ατμόσφαιρα των μυθικών καιρών —εποχή του “ονείρου” λένε οι Αυστραλοί—, των οποίων ανακλούν, σαν σε καθρέφτη, τους πρωταγωνιστές και τα σημαντικά γεγονότα», που «μεταφέρουν το παρελθόν στο παρόν», και τελετουργίες πένθους που «αντιστοιχούν σε ένα αντίστροφο διάδημα: αντί να εμπιστεύονται σε ζωντανούς ανθρώπους την ευθύνη της προσωποποίησης των μακρινών προγόνων, οι τελετουργίες αυτές εξασφαλίζουν την αναμετατροπή ανθρώπων που δεν έχουν πάψει να είναι ζωντανοί σε προγόνους» οι οποίοι, κατά συνέπεια, μεταφέρουν «το παρόν στο παρελθόν» [αυτόθι, σ. 314].

Στους Σάμο του Άνω Βόλτα, οι τελετουργίες που αφορούν στο θάνατο, τον οποίο και προσπαθούν να καθυστερήσουν μέσω θυσιών, μαρτυρούν «μια ορισμένη αντίληψη για ένα χρόνο που ενυπάρχει, που δεν υποτάσσεται στους κανόνες της χρονολογικής κατάταξης»¹⁰ ή μάλλον στους κανόνες «των σχετικών χρονικοτήτων». Στους Νούερ, όπως και σε πολλούς άλλους «πρωτόγονους», το παρελθόν υπολογίζεται σύμφωνα με τις ηλικιακές τάξεις: ένα πρώτο παρελθόν αφορά στις μικρές ομάδες, και εξαφανίζεται γρήγορα «στα μυστηριώδη βάθη του παλιού καιρού»· ένα δεύτερο παρελθόν συνιστά «τον ιστορικό χρόνο, μια σειρά σημαντικών και αξιοσημείωτων για μία φυλή [tribu] γεγονότων» (κατακλυσμοί, επιδημίες, σιτοδείες, πόλεμοι), ο οποίος ανάγεται πολύ πέρα από τον

⁹ J. Le Goff, «Età mitiche», στο *Storia e Memoria*, 1986, σσ. 227-261.

¹⁰ F. Heritier, «L'identité samo», στο, Claude Lévi-Strauss (επιμ.), *L'identité*, Παρίσι, 1977.

ιστορικό χρόνο των μικρών ομάδων, αλλά περιορίζεται πιθανότατα σε μια πεντηκονταετία: κατόπιν έρχεται «μια διάταξη παραδόσεων» όπου η ιστορία «ενσωματώνεται σε ένα μυθικό πλέγμα», ενώ πέρα από αυτό εκτείνεται ο ορίζοντας του καθαρού μύθου, όπου συγχέονται «ο κόσμος, οι λαοί, οι πολιτισμοί» που «όλοι τους υπήρξαν ταυτόχρονα, από την εποχή του ίδιου αθάνατου παρελθόντος». Για τους Νούερ, «η διάσταση του χρόνου έχει μικρό βάθος, αυτό που μπορούμε να αντιληφθούμε ως ιστορία σταματά έναν αιώνα πριν, και η παράδοση μας μεταφέρει, πολύ γενναιοδωρα, μονάχα σε δέκα ή δώδεκα γενεές στο πλαίσιο της δομής της γραμμής συγγένειας... θα εκτιμήσει κανείς πόσο μικρό είναι το βάθος του χρόνου των Νούερ όταν μάθει πως το δέντρο κάτω από το οποίο ήρθε στη ζωή η ανθρωπότητα παρέμενε ακόμη όρθιο στα δυτικά της χώρας των Νούερ πριν από λίγα χρόνια!...» [Evans-Pritchard, 1940, σελ. 128-133].

Αλλά η αίσθηση ενός ιστορικού παρελθόντος κρύβεται στους κόλπους της (κατά τα άλλα βαθιά συγχρονικής) άγριας σκέψης. Ο Λεβί-Στρώς πιστεύει ότι δύναται να την ανακαλύψει στους Αράντα της κεντρικής Αυστραλίας διά μέσου των σαρίνγκα, «αντικειμένων από πέτρα ή ξύλο, ωσειδούς, κατά προσέγγιση, μορφής, με μυτερές ή στρογγυλεμένες άκρες, χαραγμένων συχνά με συμβολικά σημάδια...» στα οποία βλέπει εντυπωσιακές αναλογίες με τα δικά μας αρχαιολογικά έγγραφα. «Τα σαρίνγκα είναι οι απτοί μάρτυρες της μυθικής περιόδου... κατά τον ίδιο τρόπο, αν εμείς χάνουμε τα αρχεία μας, το παρελθόν δεν θα ακυρωνόταν ως εκ τούτου: θα έχανε ό,τι θα είχαμε την τάση να αποκαλέσουμε διαχρονική του γεύση. Θα υφίστατο ακόμη ως παρελθόν: αλλά διατηρημένο μονάχα σε αντίγραφα, σε βιβλία, σε θεσμούς, ακόμα και σε μια κατάσταση, όλα τους σύγχρονα ή πρόσφατα. Κατά συνέπεια, και αυτό θα εκτείθετο στη συγχρονία» [Lévi-Strauss, ό.π., σελ. 316-321].

Σε ορισμένους λαούς της Ακτής του Ελεφαντόδοντος, η συνείδηση ενός ιστορικού παρελθόντος έχει ήδη αναπτυχθεί χέρι με χέρι με μια πολλαπλότητα διαφορετικών χρόνων. Οι Γκερέ δείχνουν έτσι να έχουν πέντε διαφορετικούς τύπους χρονικών κατηγοριών: 1) το μυθικό χρόνο, χρόνο του μυθικού προγόνου, μετά από τον οποίο υφίσταται ένα παρελθόν που φτάνει μέχρι τον πρώτο αληθινό προπάππο· 2) τον ιστορικό χρόνο, ένα είδος επικού τραγουδιού του σογιού· 3) το γενεαλογικό χρόνο, που μπορεί να φτάσει σε βάθος περισσότερων από δέκα γενεών· 4) το βιωμένο χρόνο, που υποδιαιρείται στον παλαιό χρόνο, από τη μια, χρόνο πολύ σκληρό, χρόνο των πολέμων μεταξύ των φυλών, των σιτοδειών, της απληστίας, χρόνο της αποικιοποίησης που απελευθέρωσε και ταυτόχρονα σκλάβωσε, και στο χρόνο της Ανεξαρτησίας, από την άλλη, ο οποίος, παραδόξως, γίνεται

αίσθητός ως χρόνος της καταπίεσης κάτω από την επήρεια της πολιτικής του εκσυγχρονισμού· 5) τον προβολικό χρόνο, χρόνο όπου φαντάζονται το μέλλον [A. Schwartz, στο *Temps et développement*, σελ. 60-61].

4) Γενικές σκέψεις περί παρελθόντος/παρόντος στο πλαίσιο της ιστορικής συνείδησης

Ο Έρικ Χόμπσμπαουμ έθεσε πρόσφατα (1972) τα προβλήματα της «κοινωνικής λειτουργίας του παρελθόντος», με το παρελθόν να έχει οριστεί ως η περίοδος που προηγείται των γεγονότων τα οποία ένα άτομο θυμάται άμεσα.

Οι περισσότερες κοινωνίες θεώρησαν το παρελθόν ως το υπόδειγμα για το παρόν. Υπάρχουν όμως διάκενα σε αυτή την αφοσίωση στο παρελθόν από όπου διεισδύουν η καινοτομία και η αλλαγή.

Ποιο είναι το μερίδιο που, μέσα στην προσήλωσή τους στο παρελθόν, αναγνωρίζουν οι κοινωνίες στην καινοτομία; Μονάχα κάποιες σέκτες καταφέρνουν να απομονωθούν για να αντισταθούν ολοσχερώς στην αλλαγή. Οι λεγόμενες παραδοσιακές κοινωνίες, ιδιαίτερα οι αγροτικές, δεν είναι καθόλου στατικές όπως πιστεύεται. Αλλά αν η προσήλωση στο παρελθόν μπορεί να αποδεχθεί τις καινοτομίες, τις μεταβολές, το συχνότερο είναι να αντιλαμβάνεται το νόημα της εξέλιξης ως εκείνο μιας παρακμής, μιας κατάπτωσης. Η καινοτομία σε μια κοινωνία παρουσιάζεται με τη μορφή μιας επιστροφής στο παρελθόν: πρόκειται για την ιδέα κρούσης των «αναγεννήσεων».

Πολλά επαναστατικά κινήματα είχαν ως σύνθημα και φιλοδοξία την επιστροφή στο παρελθόν, όπως, για παράδειγμα, η προσπάθεια του Ζαπάτα στο Μεξικό να παλινορθώσει την κοινωνία των χωρικών του Μορέλος στην κατάσταση που βρισκόταν σαράντα χρόνια νωρίτερα χαράσσοντας μια γραμμή πάνω από την εποχή του Πορφύριο Ντιαζ και επιστρέφοντας στο *status quo ante**. Πρέπει να αποδώσουμε ένα ρόλο στις συμβολικές παλινορθώσεις, όπως, για παράδειγμα, στην αναστήλωση της παλιάς πόλης της Βαρσοβίας στην κατάσταση που βρισκόταν πριν από τις καταστροφές του Β' Παγκόσμιου Πολέμου. Η διεκδίκηση μιας επιστροφής στο παρελθόν μπορεί να συγκαλύπτει πολύ καινούργια εγχειρήματα: το όνομα «Γκάνα» μεταθέτει την ιστορία ενός τμήματος της Αφρικής σε ένα άλλο που είναι μακρινό γεωγραφικά και τελείως διαφορετικό ιστορικά. Το σιονιστικό κίνημα κατέληξε όχι στην αποκατάσταση της παλαιάς

* Λατινικά στο κείμενο: «προηγούμενη τάξη πραγμάτων» (Σ.τ.Μ.).

εβραϊκής Παλαιστίνης, αλλά σε μία τελείως καινούργια κατάσταση: το Ισραήλ. Τα εθνικιστικά κινήματα, μέχρι το ναζισμό και το φασισμό, που έχουν την τάση να εγκαθιδρύσουν μια τελείως νέα «τάξη», αυτοπαρουσιάζονται ως αρχαϊστικά, παραδοσιοκρατικά. Το παρελθόν απορρίπτεται μονάχα όταν η καινοτομία κρίνεται αναπόδραστη και ταυτόχρονα κοινωνικά επιθυμητή. Πότε και πώς οι λέξεις «νέο» και «επαναστατικό» κατέστησαν συνώνυμες με το «καλύτερο» και το «πιο επιθυμητό»;

Δύο ειδικά προβλήματα αφορούν στο παρελθόν ως γενεαλογία και ως χρονολογία. Τα άτομα που συνθέτουν μία κοινωνία νιώθουν σχεδόν πάντοτε την ανάγκη να έχουν προγόνους, και αυτός είναι ένας από τους ρόλους των μεγάλων ανδρών. Τα ήθη και το αισθητικό γούστο του παρελθόντος γίνονται συχνά αντικείμενο μίμησης και υιοθέτησης από τους επαναστάτες. Όσο για τη χρονολογία, αυτή παραμένει ουσιαστική για τη νεότερη, ιστορική σημασία του παρελθόντος, αφού η ιστορία αποτελεί μια προσανατολιζόμενη αλλαγή. Ιστορικές και μη ιστορικές χρονολογίες συνυπάρχουν, και πρέπει να παραδεχθούμε την αντοχή διαφόρων μορφών του νοήματος του παρελθόντος. Κολυμπούμε μέσα στο παρελθόν σαν ψάρια μέσα στο νερό και δεν μπορούμε να το αποφύγουμε (Χόμπσμπαουμ). Ο François Châtelet, από την πλευρά του, μελετώντας τη γέννηση της ιστορίας στην αρχαία Ελλάδα, προσπάθησε προηγουμένως να ορίσει τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του «Πνεύματος του ιστορικού» [«Esprit historique»]*. Παρουσίασε κατ' αρχάς το παρελθόν και το παρόν ως κατηγορίες που είναι ταυτόσημες και, ταυτόχρονα, διαφορετικές.

α) «Το “Πνεύμα του ιστορικού” πιστεύει στην πραγματικότητα του παρελθόντος και θεωρεί πως το παρελθόν, ως προς τον τρόπο ύπαρξής του και, ως έναν ορισμένο βαθμό, το περιεχόμενό του, δεν είναι από τη φύση του διαφορετικό του παρόντος. Αναγνωρίζοντας το τετελεσμένο [révolu] ως αυτό που έχει υπάρξει, δέχεται πως εκείνο που επήλθε στο παρελθόν υπήρξε, έλαβε χώρα και χρόνο, ακριβώς όπως υφίσταται τούτο το συμβάν που έχω επί του παρόντος μπροστά στα μάτια μου... Αυτό σημαίνει, ιδίως, ότι με κανέναν τρόπο δεν του επιτρέπεται να πραγματευθεί αυτό που έχει παρέλθει ως κάτι το πλασματικό, το μη πραγματικό, ότι το μη επίκαιρο του τετελεσμένου (και του μέλλοντος) δεν πρέπει με κανέναν τρόπο να ταυτιστεί με τη μη πραγματικότητά του [non-réalité] [Châtelet, σελ. 11].

β) Αλλά το παρελθόν και το παρόν διαφοροποιούνται και μάλιστα

* Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί εδώ τη λέξη «historien» («ο ιστορικός») ως επίθετο, πιθανότατα για να αποφύγει τη σύγχυση με τον όρο «ιστορικό πνεύμα (μιας εποχής, ενός λαού, κλπ.)» και τις μεταφυσικές συνδηλώσεις του στο πλαίσιο της παραδοσιακής φιλοσοφίας της ιστορίας (Σ.τ.Μ.).

αντιτίθενται: «Παρότι το παρελθόν και το παρόν ανήκουν στη σφαίρα του ίδιου, βρίσκονται επίσης και στη σφαίρα της ετερότητας. Αν είναι αλήθεια πως το παρελθοντικό συμβάν είναι τετελεσμένο και πως αυτή η διάστασή του το συστήνει στην ουσία του, είναι επίσης αλήθεια πως η “παρελθοντικότητά” του [“passéité”] το διαφοροποιεί από κάθε άλλο συμβάν που θα μπορούσε να του μοιάζει. Η αντίληψη ότι υπάρχουν επαναλήψεις στην ιστορία... ότι “δεν υφίσταται τίποτε καινούργιο κάτω από τον ήλιο”, ακόμα και η άποψη σύμφωνα με την οποία υπάρχουν μαθήματα από το παρελθόν έχουν νόημα μόνο για μία μη ιστορική νοοτροπία» [Châtelet, I, σ. 12].

γ) Εντέλει, η ιστορία, η επιστήμη του παρελθόντος, οφείλει να καταφεύγει σε επιστημονικές μεθόδους μελέτης του παρελθόντος. «Είναι απαραίτητο το παρελθόν, θεωρημένο ως πραγματικό και κρίσιμο, να μελετάται με σοβαρότητα, στο βαθμό που οι τετελεσμένοι καιροί αντιμετωπίζονται ως πρέποντες να επιστήσουν την προσοχή, στο βαθμό που του έχει δοθεί μια δομή, στο βαθμό που είναι δεδομένο ότι υφίστανται τρέχοντα ίχνη του: ολόκληρος ο λόγος που μιλά για το παρελθόν οφείλει να μπορεί να θεμελιώσει ευκρινώς γιατί —σε σχέση προς ποια τεκμήρια και ποιες μαρτυρίες— εκθέτει αυτή την ακολουθία συμβάντων, αυτή μάλλον την εκδοχή και όχι μια άλλη. Είναι ενδεδειγμένο να παραχωρείται ξεχωριστή φροντίδα ιδιαίτερα για τη χρονολόγηση και την τοποθέτηση του συμβάντος στο χώρο, καθώς το τελευταίο δεν αποκτά ιστορικό χαρακτήρα παρά στο βαθμό που επιδέχεται παρόμοιους προσδιορισμούς» [Châtelet, I, σελ. 21-22].

Μολαταύτα, αυτή «η μέριμνα για ακρίβεια στη μελέτη εκείνου που επήλθε στο παρελθόν δεν εμφανίζεται ξεκάθαρα παρά στις αρχές του προηγούμενου αιώνα», «η αποφασιστική ώθηση» δίνεται δε από τον Λέοπολντ Φον Ράνκε (1795-1886), καθηγητή στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου από το 1825 έως το 1871 [Châtelet, I, σ. 22].

5. Η εξέλιξη της σχέσης παρελθόντος/παρόντος στην ευρωπαϊκή σκέψη από την ελληνική Αρχαιότητα μέχρι το 19ο αιώνα¹¹

Μπορεί κανείς να σχηματοποιήσει τις συλλογικές στάσεις απέναντι στο

¹¹ Εδώ δεν βρίσκει κανείς παρά μία σχηματική αναφορά στις στάσεις ενώπιον του παρελθόντος και του παρόντος. Για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ. τα κεφάλαια, «Αρχαίο/νεότερο», «Μνήμη», «Ιστορία», στο πλαίσιο αυτού του τόμου, και τα κεφάλαια, «Decadenza», «Escatologia», «Età mitiche», «Progresso/reazione», στο, J. Le Goff, *Storia e Memoria*, όπ.π.

παρελθόν, στο παρόν (και στο μέλλον) λέγοντας πως: α) στην ειδωλολατρική Αρχαιότητα, επικρατούσε η υπερεκτίμηση του παρελθόντος με την αντίληψη περί ενός παρακμιακού παρόντος, β) στο Μεσαίωνα, το παρόν είναι σφηνωμένο ανάμεσα στο ειδικό βάρος του παρελθόντος και στην προσδοκία ενός εσχατολογικού μέλλοντος, γ) στην Αναγέννηση, αντίθετα, η επένδυση γίνεται πάνω στο παρόν, και δ) από το 17ο μέχρι το 19ο αιώνα, η ιδεολογία της προόδου αντιστρέφει την αποτίμηση του χρόνου προς την κατεύθυνση του μέλλοντος.

Η αίσθηση του χρόνου στο πλαίσιο του ελληνικού πολιτισμού στρέφεται είτε προς το μύθο της χρυσής εποχής είτε προς τις αναμνήσεις από την ηρωική εποχή. Ακόμα κι ένας Θουκυδίδης δεν βλέπει στο παρόν παρά ένα μέλλον που έχει παρέλθει¹², κάνει μάλιστα εξολοκλήρου αφαιρεση του μέλλοντος, ακόμα κι όταν το γνωρίζει, για να αφηθεί να απορροφηθεί μέσα στη στιγμή που έχει παρέλθει¹³. Η ρωμαϊκή ιστοριογραφία κυριαρχείται από την αντίληψη περί ηθικότητας των αρχαίων, και ο Ρωμαίος ιστορικός είναι πάντοτε λίγο-πολύ ένας *laudator temporis acti*, ένας εγκωμιαστής του παρελθόντος, σύμφωνα με την έκφραση του Οράτιου. Ο Τίτος-Λίβιος, για παράδειγμα, που γράφει στο πλαίσιο του «ανορθωτικού» έργου του Αυγούστου, εξυμνεί «το πιο μακρινό παρελθόν» και παρουσιάζει στον Πρόλόγό του, ως καθοδηγητικό νήμα του έργου του, την παρακμή από το παρελθόν στο παρόν: «...να παρακολουθήσουμε κατόπιν με τη φαντασία μας, με το ανεπαίσθητο χαλάρωμα της πειθαρχίας, αρχικά τις ρωγμές, για να το πούμε έτσι, της ηθικότητας, έπειτα την κατάρρευσή της, και τέλος το γρήγορο αφανισμό της, για να φθάσουμε στον καιρό μας...».

Ο Pierre Gibert, μελετώντας τη Βίβλο σχετικά με την προέλευση της ιστορίας, τόνισε τη σημασία μιας συνθήκης που είναι απαραίτητη προκειμένου η συλλογική μνήμη του παρελθόντος να καταστεί ιστορία: της αντίληψης της συνέχειας. Πιστεύει μάλιστα πως η τελευταία αποκαλύπτεται στο θεσμό της μοναρχίας (Σαούλ, Δαβίδ, Σολομών): «Στο μοναρχικό θεσμό είναι που πρέπει να αποδώσουμε την απόκτηση από το Ισραήλ της αντίληψης γύρω από αυτήν τη συνέχεια στο πλαίσιο της γνώσης του για το παρελθόν του, γιατί ακόμα κι αν διέθετε, διά μέσου του σώματος των θρύλων του, μια ορισμένη αντίληψη γι' αυτό το παρελθόν, ακόμα κι αν είχε μια ορισμένη μέριμνα για ακρίβεια, μονάχα με τη μοναρχία είναι που εμφανίζεται η αντίληψη για μια συνέχεια χωρίς δια-

¹² J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Παρίσι, 1956.

¹³ M. I. Finley, «Thucydide et l' idée de progrès», στο, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XXXV, II, 1966, σελ. 143-191.

κοπή» [P. Gibert, σ. 391]. Αλλά με τη Βίβλο, η εβραϊκή ιστορία, από τη μια, μαγεύεται από τις ρίζες της (δημιουργία, και κατόπιν ένωση του Ιεχωβά με το λαό του) και, από την άλλη, τείνει προς ένα εξίσου ιερό μέλλον: τον ερχομό του Μεσσία και της ουράνιας Ιερουσαλήμ που, μαζί με τον Ησαΐα, ανοίγονται σε όλα τα έθνη.

Ανάμεσα στην προέλευση του κόσμου, την έντονα επισκιασμένη από το προπατορικό αμάρτημα και την πτώση, και στο «τέλος του κόσμου», την [Δευτέρα] παρουσία, η αναμονή της οποίας οφείλει να μην ταράσσει τους χριστιανούς, ο χριστιανισμός θα προσπαθήσει να εστιάσει την προσοχή στο παρόν. Από τον Απόστολο Παύλο μέχρι τον Αυγουστίνο και τους μεγάλους θεολόγους του Μεσαίωνα, η χριστιανική Εκκλησία θα επιχειρήσει να επικεντρώσει τη σκέψη των χριστιανών σε ένα παρόν το οποίο, με την ενσάρκωση του Χριστού, κεντρικό σημείο της ιστορίας, συνιστά την απαρχή της συντέλειας του χρόνου. Ο Mircea Eliade, διά μέσου διάφορων κειμένων του Αποστόλου Παύλου (Α' προς Θεσσ. Δ': 16-17· προς Ρωμ. ΙΓ': 11, 12· Β' προς Θεσσ. Γ': 8-10· προς Ρωμ. ΙΓ': 1-7), καταδεικνύει τις αντινομίες αυτής της υπερεκτίμησης του παρόντος: «Οι συνέπειες αυτής της αμφίσημης υπερεκτίμησης του παρόντος (εν αναμονή της παρουσίας, η ιστορία συνεχίζεται, και πρέπει να γίνεται σεβαστή) δεν θα αργήσουν να γίνουν αισθητές. Παρά τις αναρίθμητες λύσεις που προτάθηκαν από τα τέλη του 1ου αιώνα, το πρόβλημα του ιστορικού παρόντος καταδιώκει ακόμα τη σύγχρονη χριστιανική σκέψη»¹⁴.

Στην πραγματικότητα, η μεσαιωνική εποχή θα καθηλώσει το παρόν ανάμεσα σε έναν αναδρομικό προσανατολισμό [*rétro-orientation*] προς το παρελθόν και ένα μελλοντο-τροπισμό [*futuro-tropisme*], ιδιαίτερα έντονο στους χιλιαστές¹⁵. Καθώς η Εκκλησία χαλιναγωγούσε ή καταδίκαζε τα χιλιαστικά κινήματα, ευνοούσε την προνομιοακή προσοχή στο παρελθόν, που ενδυναμωνόταν από τη θεωρία των έξι ηλικιών [= εποχών] του κόσμου, σύμφωνα με την οποία ο κόσμος είχε εισέλθει στην έκτη και τελευταία ηλικία, αυτήν της κατάρρευσης, των γηρατειών. Ο Guillaume de Conches διακηρύσσει κατά το 12ο αιώνα: «Δεν είμαστε παρά οι σχολιαστές των αρχαίων, δεν επινοούμε τίποτε τό καινούργιο». Ο όρος «αρχαιότητα» (*antiquitas*) είναι συνώνυμος της αυθεντίας (*auctoritas*), της αξίας (*gravitas*), του μεγαλείου, της μεγαλειότητας (*majestas*).

¹⁴ M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, «De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme», Παρίσι, 1978.

¹⁵ J. Le Goff, «escatologia», στο *Storia e Memoria*, όπ.π., σελ. 262-303.

Ο S. Stelling-Michaud υπογράμμισε πως οι άνθρωποι του Μεσαίωνα, κλυδωνιζόμενοι μεταξύ του παρελθόντος και του παρόντος, επιχείρησαν να ζήσουν το παρόν διαχρονικά, στο πλαίσιο μιας στιγμής που θα ήταν μια στιγμή αιωνιότητας. Ο Αυγουστίνος είχε παρακινήσει το χριστιανό στις *Εξομολογήσεις* και στο *De Civitate Dei* (XII, 12): «Ποιος θα τη σταματήσει, αυτή τη σκέψη (την πλέουσα στο έρμαιο των κυματισμών του παρελθόντος και του μέλλοντος), ποιος θα την ακινητοποιήσει για να της δώσει λίγη σταθερότητα, για να την αφήσει στην ενόραση του μεγαλείου της αενάως ακίνητης αιωνιότητας;» [*Εξομ.* XI, 11]. Και στο *De Civitate Dei*: «Συγκρινόμενη με μία στιγμή αιωνιότητας, και η πιο μακρά διάρκεια δεν είναι τίποτα».

Αυτό είναι που ο Δάντης θα εκφράσει υπέροχα με τη βοήθεια της εικόνας του σημείου ως λάμψης αιωνιότητας:

*Μία μόνο στιγμή βύθισε τη μνήμη μου στον ύπνο
καλύτερα κι από είκοσι πέντε αιώνες που κύλησαν από τη χει-
ρονομία
που εξέπληξε τον Πλούτωνα όταν είδε τη σκιά του Άργου*
[Παράδεισος, XXXIII, 94-96]¹⁶.

Κατά τον ίδιο τρόπο, οι καλλιτέχνες του Μεσαίωνα, αγκιστρωμένοι ανάμεσα στην έλξη του παρελθόντος, το μυθικό χρόνο του Παραδείσου, και στην αναζήτηση της προνομιακής στιγμής, αυτής που παρακινεί προς το μέλλον, σωτηρίας ή καταδίκης, προσπάθησαν να εκφράσουν κυρίως το διαχρονικό. Ωθούμενοι από έναν «πόθο της αιωνιότητας», κατέφυγαν ευρέως στο σύμβολο που επιτρέπει την επικοινωνία των σφαιρών, του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος. Ο χριστιανισμός είναι θρησκεία μεσολάβησης [βλ. J. S. Morgan].

Το παρόν παραμένει ροκανισμένο από το μεσαιωνικό άνθρωπο, ο οποίος ενεργοποιεί συνεχώς το παρελθόν, και κυρίως το διβλικό παρελθόν. Ο μεσαιωνικός άνθρωπος ζει μέσα σε ένα συνεχή αναχρονισμό, αγνοεί το τοπικό χρώμα, τυλίγει τα αρχαία πρόσωπα με ενδύματα, συναισθήματα, συμπεριφορές που είναι μεσαιωνικά. Οι Σταυροφόροι πίστευαν πως στην Ιερουσαλήμ τιμωρούσαν τους πραγματικούς δημίους

¹⁶ *Un punto solo m' é maggior
Che venticinque secoli all' impresa
Che fé Nettuno ammirar l' ombra d' Argo*
(γαλλ. μετ. του L. Espinasse-Mongeret, στη δίγλωσση έκδοση του συνόλου της *Θείας Κωμωδίας*) [*Divine Comédie, les Librairies Associées, Παρίσι, 1965*].

του Χριστού. Μπορεί όμως να πει κανείς: «Το παρελθόν δεν μελετάται ως παρελθόν, ξαναβιώνεται, επαναφέρεται στο παρόν» [P. Rousset, σελ. 631]; Δεν είναι μάλλον το παρόν που καταβροχθίζεται από το παρελθόν, καθώς το τελευταίο δίνει το νόημά του, τη σημασία του στο παρόν;

Μολαταύτα, στα τέλη του Μεσαίωνα, το παρελθόν γίνεται ολοένα και περισσότερο αντιληπτό διά μέσου των χρονικών, της προόδου στη χρονολόγηση, στη μέτρηση του χρόνου, η οποία και σημαδεύεται από τα μηχανικά ρολόγια. «Παρόν και παρελθόν διακρίνονται στη συνείδηση του Ύστερου Μεσαίωνα όχι μονάχα διά μέσου της ιστορικής τους διάστασης αλλά και διά μέσου μιας οδυνηρής και τραγικής ευαισθησίας» [R. Glasser, σ. 95]. Ο ποιητής Villon συναισθάνεται κατά τρόπον τραγικό αυτή τη φυγή του χρόνου, αυτή την ανεπανόρθωτη απομάκρυνση του παρελθόντος.

Η Αναγέννηση μοιάζει εγκλωβισμένη μεταξύ δύο αντιφατικών τάσεων. Από τη μια, οι πρόοδοι στη μέτρηση, στη χρονολόγηση, στη χρονολογία επιτρέπουν να τεθεί το παρελθόν σε μια ιστορική προοπτική [P. Burke]. Από την άλλη, το τραγικό συναίσθημα της ζωής και του θανάτου [A. Tenenti, 1957] μπορεί να οδηγεί στον επικουρισμό, στην απόλαυση του παρόντος, που εκφράζουν οι ποιητές από τον Λαυρέντιο το Μεγαλοπρεπή μέχρι τον Ronsard:

*Χαριτωμένες κυρίες, κομψοί νέοι
Που κατακλύζετε αυτόν τον τόπο των ασμάτων σας
Διαθέστε χαρούμενα τις μέρες σας
Η νεότητά φεύγει λίγο λίγο¹⁷.*

Η επιστημονική ανάπτυξη, αρχής γενομένης από τον Κοπέρνικο, και κυρίως τους Κέπλερ, Γαλιλαίο, Ντεκάρτ θεμελιώνει την αισιοδοξία του Διαφωτισμού η οποία οδηγεί στην κατάφαση της ανωτερότητας των νεότερων πάνω στους παλαιούς [βλ. το κεφάλαιο «Αρχαίο/ Νεότερο»], και η έννοια της προόδου γίνεται το καθοδηγητικό νήμα της ιστορίας που στρέφεται προς το μέλλον.

Ο 19ος αιώνας βρίσκεται διχασμένος ανάμεσα στην οικονομική αισιοδοξία των οπαδών της υλικής προόδου και στην απογοήτευση εκεί-

¹⁷ *Pero, donne gentil, giovani adorni
Che vi state a cantare in questo loco
Spendete lietamente i vostri giorni,
Che giovinezza passa a poco a poco*
(Lorenzo il Magnifico, *Opere*, επιμ. A. Simoni, Μπάρι, 1913-1914, II, σελ. 201).

νων των πνευμάτων που οι ελπίδες τους διαψεύστηκαν την επομένη της Επανάστασης και της Αυτοκρατορίας. Ο ρομαντισμός στρέφεται σκόπιμα προς το παρελθόν. Ο προ-ρομαντισμός του 18ου αιώνα είχε ενδιαφερθεί για τα ερείπια και την Αρχαιότητα. Ο μεγάλος του δάσκαλος ήταν ο Βίνκελμαν (1717-1768), Γερμανός ιστορικός και αρχαιολόγος ο οποίος πρότεινε την ελληνορωμαϊκή τέχνη ως το πρότυπο «της» τελειότητας [Ιστορία της τέχνης στους Αρχαίους, 1764]¹⁸ και παρουσίασε μια διάσημη αρχαιολογική συλλογή, τα *Ανέκδοτα αρχαία μνημεία ερμηνευμένα και εικονογραφημένα*¹⁹, που δημοσιεύθηκε στην Ρώμη το 1767. Ήταν η εποχή των πρώτων ανασκαφών στο Ερκουλάνουμ και στην Πομπηία. Η Γαλλική Επανάσταση καθιέρωσε την προτίμηση προς την Αρχαιότητα. Ο Σατωβριάνδος με το *Πνεύμα του χριστιανισμού* (1802)²⁰, ο Γουόλτερ Σκοτ με τα ιστορικά του μυθιστορήματα (*Ιβανός*, 1819· *Κουέντιν Ντέργουαρντ*, 1823), ο Νόβαλις με το δοκίμιό του *Η Χριστιανοσύνη ή η Ευρώπη* (1826)²¹ συντελούν στο να προσανατολίσουν τις προτιμήσεις αναφορικά με το παρελθόν προς το Μεσαίωνα. Πρόκειται για το μεγάλο ρεύμα της μόδας *trobador* στο θέατρο, στη ζωγραφική, στη χαλκογραφία, στη χαρακτική σε ξύλο, στη λιθογραφία. Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, η Γαλλία προσφέρει μια πραγματική «χειροτεχνία του παρελθόντος» (F. Haskell) στο πλαίσιο των καλλιτεχνικών της εκδηλώσεων. Μπορεί κανείς να διακρίνει σε αυτήν τρεις σημαντικές στιγμές. Ο αρχαιολόγος Alexandre Lenoir ιδρύει, το 1792, στη μεταποιημένη μονή των Μεγάλων Αυγουστίνων ένα μουσείο το οποίο το 1796 γίνεται το Μουσείο των Γαλλικών Μνημείων που προκάλεσε μεγάλη εντύπωση σε πολλούς από τους συγχρόνους του, όπως στον Μισλέ, που ανακάλυψε σε αυτό το παρελθόν της Γαλλίας. Ο Ναπολέοντας δίνει έπειτα τη μεγάλη ώθηση στη ζωγραφική που είναι αφιερωμένη στην ιστορία της Γαλλίας. Από δύο που ήταν στις εκθέσεις του 1801 και του 1802 οι πίνακες που πραγματεύονταν την ιστορία της Γαλλίας, θα φτάσουν τους 86 το 1814. Τέλος, ο Λουδοβίκος-Φίλιππος, το 1833, αποφασίζει να αναστηλώσει τις Βερσαλλίες και να δημιουργήσει με αυτές ένα μουσείο αφιερωμένο «σε όλες τις δόξες της Γαλλίας». Η ρομαντική κλίση για το παρελθόν, που έθρεψε τα ευρωπαϊκά εθνικιστικά κινήματα του 19ου αιώνα και, αντιστρόφως, αναπτύχθηκε από τον εθνικισμό, βρήκε επίσης έρεισμα στις νομικές και φιλολογικές αρχαιότητες και στο

¹⁸ *Histoire de l'art chez les Anciens.*

¹⁹ *Monuments antiques inédits expliqués et illustrés.*

²⁰ *Génie du christianisme.*

²¹ *La Chrétienté ou l'Europe.*

λαϊκό πολιτισμό. Το καλύτερο παράδειγμα αυτής της τάσης υπήρξε αναμφίβολα το έργο των αδελφών Jakob (1785-1863) και Wilhelm (1786-1859) Grimm, συγγραφέων τόσο των περίφημων *Παιδικών και οικογενειακών παραμυθιών* (1812)²² όσο και μιας *Ιστορίας της γερμανικής γλώσσας* (1848) καθώς και ενός *Γερμανικού Λεξικού* (1852-1858).

6. Ο 20ός αιώνας ανάμεσα στην έμμομη ιδέα του παρελθόντος, στην ιστορία του παρόντος και στη γοητεία του μέλλοντος

Ο χλιασμός πολύ απέχει από το να έχει πεθάνει στην Ευρώπη του 19ου αιώνα. Κρύβεται ακόμα και στους κόλπους της μαρξιστικής σκέψης, που θέλει τον εαυτό της επιστημονικό, καθώς και της θετικιστικής σκέψης: όταν ο Αύγουστος Κοντ στο *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne* [Συνοπτική εκτίμηση του συνόλου του νεότερου παρελθόντος] (1820) βλέπει το μαρασμό ενός συστήματος, θεολογικού και στρατιωτικού, και την αυγή του νέου συστήματος, επιστημονικού και βιομηχανικού, παρουσιάζεται ως ένας νέος Joachim de Flore.

Κατά παρόμοιο τρόπο, ο 19ος αιώνας, ο αιώνας της ιστορίας, όταν υπερέδθηκε το ρομαντισμό, συνέχισε να δίνει ζωή στο μεσαιωνικό παρελθόν (F. Grauss). Αλλά στις αρχές του 20ού αιώνα, η αρχόμενη κρίση της προόδου²³ συνεπάγεται νέες στάσεις απέναντι στο παρελθόν, στο παρόν και στο μέλλον.

Από τη μια, η προσήλωση στο παρελθόν λαμβάνει αρχικά ακραίες, αντιδραστικές, μορφές: το δεύτερο μισό του 20ού αιώνα στη συνέχεια, σφηνωμένο ανάμεσα στην πυρηνική αγωνία και στην ευφορία της τεχνολογικής και επιστημονικής προόδου, στρέφεται, ταυτοχρόνως, προς το παρελθόν με νοσταλγία και προς το μέλλον με φόβο ή ελπίδα. Μολαταύτα, στο κατόπι του Μαρξ, κάποιοι ιστορικοί προσπαθούν να θεμελιώσουν καινούργιες σχέσεις μεταξύ παρόντος και παρελθόντος.

Ο Μαρξ είχε καταγγείλει το άγχος του παρελθόντος —ενός παρελθόντος που περιορίζεται στην έξαψη από τις «μεγάλες αναμνήσεις»— το οποίο παραλύει τους λαούς, τους Γάλλους για παράδειγμα: «Το δράμα των Γάλλων, όπως και αυτό των εργατών, είναι οι σπουδαίες αναμνήσεις. Είναι απαραίτητο τα γεγονότα να θέσουν μια και καλή ένα τέλος σε αυτή την αντιδραστική λατρεία του παρελθόντος» [Επιστολή στον César

²² *Contes d'enfants et du foyer.*

²³ J. Le Goff, «Progresso/Reazione», στο *Storia e Memoria*, όπ.π., σελ. 187-224.

de Paere, 14 Σεπτεμβρίου 1870]. Αυτή η λατρεία του παρελθόντος υπήρξε, κατά τα τέλη του 19ου αιώνα και κατά τις αρχές του 20ού, ένα από τα ουσιαστικά στοιχεία των δεξιών ιδεολογιών και μια συνιστώσα των φασιστικών και ναζιστικών ιδεολογιών.

Ακόμα και σήμερα, η λατρεία του παρελθόντος συνάδει με τον κοινωνικό συντηρητισμό, και ο Πιερ Μπουρντιέ την εντοπίζει κυρίως στις κοινωνικές κατηγορίες που βρίσκονται σε παρακμή: «Μια τάξη ή ένα τμήμα μιας τάξης βρίσκονται σε παρακμή, και άρα στρέφονται προς το παρελθόν, όταν δεν είναι πλέον σε θέση να αναπαράγουν το συνολικό τους κεφάλαιο [capital global] μαζί με ολόκληρες τις ιδιότητες που αφορούν στην κατάσταση και στη θέση τους...» [P. Bourdieu, σ. 530].

Από την άλλη, η επιτάχυνση της ιστορίας οδήγησε τις μάζες των βιομηχανικών εθνών στη νοσταλγική αγρίστρωσή τους στις ρίζες τους: εξ ου και η μόδα ρετρό, η ροπή προς την ιστορία και την αρχαιολογία, το ενδιαφέρον για τη λαογραφία, η φήμη της εθνολογίας, ο ενθουσιασμός για τη φωτογραφία-δημιουργό μνήμης και αναμνήσεων, το κύρος της έννοιας της πατροπαράδοτης κληρονομιάς [patrimoine].

Σε άλλους τομείς, η προσοχή προς το παρελθόν και τη διάρκεια έπαιξε έναν αυξανόμενο ρόλο: στη λογοτεχνία με τους Προυστ και Τζούζ, στη φιλοσοφία με τον Μπερζόν, και τέλος σε μια νέα επιστήμη, την ψυχανάλυση. Πράγματι, στην ψυχανάλυση ο ψυχισμός εμφανίζεται κυριαρχούμενος από τις ασύνειδες αναμνήσεις, από τη θαμμένη ιστορία των ατόμων και, κυρίως, από το πιο μακρινό παρελθόν, αυτό της πιο τρυφερής παιδικής ηλικίας. Μολαταύτα, η Μαρία Βοναπάρτη [σ. 73], για παράδειγμα, παραπέμποντας στον Φρόυντ, εγκυκαλεί την ψυχανάλυση για τη σημασία που αποδίδει στο παρελθόν: «Οι διαδικασίες του συστήματος του ασυνειδήτου είναι διαχρονικές, δηλαδή δεν ρυθμίζονται χρονικά, δεν τροποποιούνται από το χρόνο που περνά, δεν έχουν, με λίγα λόγια, καμία σχέση με το χρόνο. Η σχέση με το χρόνο συνδέεται με το έργο του συστήματος του συνειδητού».

Ο Ζαν Πιαζέ αντιτείνει μια διαφορετική κριτική προς το φροϋδισμό: το παρελθόν που συλλαμβάνει η ψυχαναλυτική εξέταση δεν αποτελεί ένα πραγματικό παρελθόν, αλλά ένα παρελθόν που έχει ανακατασκευασθεί: «Αυτό που μας προσφέρει τούτη η διεργασία είναι η τρέχουσα αντίληψη του υποκειμένου για το παρελθόν του, και όχι μια άμεση γνώση γι' αυτό το παρελθόν... Κι όπως, νομίζω, είπε ο Erikson, ο οποίος είναι ένας μη ορθόδοξος ψυχαναλυτής, με τον οποίο όμως ευθυγραμμίζομαι πλήρως, το παρελθόν ανακατασκευάζεται σε συνάρτηση προς το παρόν στον ίδιο βαθμό που το παρόν ερμηνεύεται μέσα από το παρελθόν. Υπάρχει αλληλόδραση. Ενώ για τον ορθόδοξο φροϋδισμό, το παρελθόν είναι εκείνο που

καθορίζει την τρέχουσα συμπεριφορά του ενήλικου. Αυτό, λοιπόν, το παρελθόν, πώς το γνωρίζετε; Το γνωρίζετε διά μέσου των αναμνήσεων, οι οποίες έχουν, οι ίδιες, ανασυσταθεί μέσα σε ένα πλαίσιο, που είναι το πλαίσιο του παρόντος και σε συνάρτηση προς αυτό το παρόν»²⁴.

Η φροϋδική ψυχανάλυση, τελικά, εγγράφεται μέσα σε ένα τεράστιο αντι-ιστορικό κίνημα που έχει την τάση να αρνείται τη σπουδαιότητα της σχέσης παρελθόντος/παρόντος βρίσκει δε, παραδόξως, τις ρίζες της στο θετικισμό. Η θετικιστική ιστορία, η οποία, μέσα από ολόενα και περισσότερο επιστημονικές μεθόδους χρονολόγησης και κριτικής των κειμένων, έμοιαζε να επιτρέπει μια ορθή μελέτη του παρελθόντος, ακινητοποιούσε την ιστορία μέσα στο γεγονός και εξάλειφε τη διάρκεια. Στην Αγγλία, η οξφορδιανή ιστορία κατέληγε, μέσα από άλλους δρόμους, στο ίδιο αποτέλεσμα. Ο αφορισμός του Freeman «ιστορία είναι η πολιτική του παρελθόντος, και πολιτική είναι η ιστορία του παρόντος» διέστρεφε τη σχέση παρελθόντος/παρόντος. Ο Γκάρντινερ (1829-1902) πήγαινε προς την ίδια κατεύθυνση, δηλώνοντας: «Αυτός που μελετά την κοινωνία του παρελθόντος θα καταβάλει σπουδαίες υπηρεσίες στην κοινωνία του παρόντος στο βαθμό που θα αφήσει την τελευταία έξω από τους υπολογισμούς του» [Marwick, σ. 47-48]. Αυτές οι φράσεις είτε δεν αποβλέπουν παρά στο να επιστήσουν την προσοχή ενάντια στον αναχρονισμό, και είναι έτσι πολύ κοινότοπες, είτε διαλύουν κάθε ορθολογικό δεσμό μεταξύ παρελθόντος και παρόντος.

Ο θετικισμός οδήγησε επίσης σε μιαν άλλη στάση που, στη Γαλλία κυρίως, κατέληγε, στην πραγματικότητα, στην άρνηση του παρελθόντος το οποίο διατεινόταν πως σεβόταν. Πρόκειται για τον «πόθο της αιωνιότητας» που επανεμφανίζεται κάτω από μια κοσμική [laïque] μορφή. Ο Otton de Freising, το 12ο αιώνα, είχε πιστέψει πως, με την πραγματοποίηση του ελεγχόμενου από την Εκκλησία φεουδαλικού συστήματος, η ιστορία είχε επιτύχει τους σκοπούς της και είχε ακινητοποιηθεί. Οι θετικιστές ιστορικοί εκτιμούσαν ότι, με την Επανάσταση και τη Δημοκρατία κατόπιν, η ιστορία, και κατ' αρχάς η ιστορία της Γαλλίας, είχε κατακτήσει την ύστατη πρόοδό της. Όπως λέει με οξυδέρκεια ο Alphonse Dupront, πέρα από το 1789 και το 1870, δεν υφίστατο παρά η αιωνιότητα, «αφού ο ρεπουμπλικανικός Τύπος αποθανάτιζε οριστικά το επαναστατικό δαιμόνιο της Γαλλίας». Τα σχολικά εγχειρίδια μοιάζουν να θεωρούν πως η ιστορία έχει στο εξής πετύχει το στόχο της και έχει περιέλθει για πάντα στην ακινησία: «Δημοκρατία και Γαλλία, αυτά είναι, παιδιά, τα δύο ονόματα που πρέπει να παραμείνουν χαραγμένα όσο πιο βαθιά

²⁴ J. Piaget, *Conversations libres avec Piaget*, επιμ. J. Cl. Bringuier, 1977, σελ. 181.

γίνεται στις καρδιές σας. Να είναι το αντικείμενο της έμμονης αγάπης σας, όπως και της αιώνιας ευγνωμοσύνης σας». Κι ο Alphonse Dupront προσθέτει: «Η σφραγίδα της αιωνιότητας έχει πλέον πέσει πάνω στη Γαλλία» [A. Dupront, σελ. 1466].

Κατά έναν άλλον τρόπο, καινούργια επιστημονικά διαβήματα όπως η ψυχανάλυση, η κοινωνιολογία, ο δομισμός ωθούν στην αναζήτηση του διαχρονικού και επιζητούν την αποβολή του παρελθόντος. Ο Philip Abrams κατέδειξε ορθά πως αν οι κοινωνιολόγοι (και οι ανθρωπολόγοι) επικαλούνται το παρελθόν, το εγχείρημά τους είναι στην πραγματικότητα ανιστορικό: «Το ουσιαστικό δεν ήταν να γνωρίσουν το παρελθόν, αλλά να θεμελιώσουν μιαν αντίληψη για το παρελθόν, την οποία θα μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν ως όρο σύγκρισης για να κατανοήσουν το παρόν»²⁵. Ειδικοί των κοινωνικών επιστημών έχουν αντιδράσει σήμερα ενάντια σε αυτόν τον αποκλεισμό του παρελθόντος. Για παράδειγμα, ο ιστορικός Jean Chesneaux έθεσε το ερώτημα: το παρελθόν το αφήνουμε στην άκρη; Είναι ο πειρασμός για πολλούς επαναστάτες, ή απλώς για πολλούς νέους, που έχουν την αγωνία της απαλλαγής από όλους τους καταναγκασμούς, συμπεριλαμβανομένων και αυτών του παρελθόντος. Ο Jean Chesneaux δεν έχει άγνοια της χειραγώγησης του παρελθόντος από τις κυρίαρχες τάξεις. Πιστεύει μάλιστα πως οι λαοί, και ιδιαίτερα αυτοί του Τρίτου Κόσμου, οφείλουν να «απελευθερώσουν το παρελθόν». Αλλά δεν πρέπει να το απορρίψουν, πρέπει να το κάνουν να χρησιμεύσει στους κοινωνικούς και εθνικούς αγώνες: «Αν το παρελθόν μετρά για τις λαϊκές μάζες, αυτό γίνεται από την άλλη πλαγιά της κοινωνικής ζωής, όταν παρεμβάλλεται άμεσα στους κοινωνικούς τους αγώνες» [J. Chesneaux, σ. 32]. Αλλά αυτή η εγγραφή του παρελθόντος στην επαναστατική και πολιτική πάλη εγκαθιδρύει μια σύγχυση ανάμεσα στις δύο στάσεις που μπορεί να έχει ο ιστορικός ενώπιον του παρελθόντος, τις οποίες, όμως, δεν πρέπει να συγχέει: την επιστημονική του στάση ως επαγγελματία και την πολιτική του ένταξη ως ανθρώπου και πολίτη.

Ο ανθρωπολόγος Marc Augé ξεκινά επίσης από την επισήμανση της κατασταλτικής διάστασης της μνήμης, της ιστορίας, της ανάκλησης στην τάξη που πραγματοποιεί το παρελθόν ή το μέλλον: «Το παρελθόν ως καταναγκασμός». Όσο για το μέλλον: «Οι μεσσιανισμοί και οι προφητισμοί συνδυάζουν, και αυτοί, τον καταναγκασμό στο επερχόμενο μέλλον και τη διαστολή της εμφάνισης σημείων που εκφράζουν, κατά την επερχόμενη στιγμή, μιαν αναγκαιότητα παγιωμένη στο παρελθόν» [M.

²⁵ Ph. Abrams, «The sense of the past and the origins of sociology», *Past and Present*, αρ. 55, 1972, σελ. 18-32.

Augé, σελ. 149]. Αλλά «το να έχει η ιστορία ένα νόημα είναι η απαίτηση κάθε σύγχρονης κοινωνίας... σε κάθε περίπτωση η ανάγκη για νόημα περνά μέσα από μια σκέψη για το παρελθόν» [σελ. 151-152]. Αυτό που χρειάζεται λοιπόν είναι, σε συνάρτηση προς το παρόν, οι συνεχείς επαναναγνώσεις του παρελθόντος, το οποίο και πρέπει να μπορεί να καθίσταται διαρκώς επίδικο αντικείμενο.

Αυτή η επανέγκληση του παρελθόντος με αφετηρία το παρόν είναι ό,τι ο Jean Chesneaux αποκαλεί «αντιστροφή της σχέσης παρελθόντος/παρόντος», την προέλευση της οποίας βλέπει στον Μαρξ. Ο Henri Lefebvre, με τη σειρά του, ξεκινά από μια απόφαση του Μαρξ στα *Grundrisse*: «Η αστική κοινωνία συνιστά την πιο ανεπτυγμένη και την πιο διαφοροποιημένη ιστορική οργάνωση της παραγωγής. Οι κατηγορίες που εκφράζουν τις σχέσεις αυτής της κοινωνίας και εξασφαλίζουν την κατανόηση της δομής της μας επιτρέπουν την ίδια στιγμή να συλλάβουμε τη δομή και τις σχέσεις παραγωγής στις προηγούμενες κοινωνίες». Υπογραμμίζει λοιπόν τα εξής: «Ο Μαρξ καθόρισε ξεκάθαρα το διάβημα της ιστορικής σκέψης. Ο ιστορικός ξεκινά από το παρόν... το διάβημά του είναι κατ' αρχάς παλινδρομικό [récurrente]*. Πηγαιίνει από το παρόν στο παρελθόν. Μετά από αυτό ξαναγυρνά προς το σύγχρονο, αναλυμένο και γνωστό από κει και στο εξής, αντί να προσφέρει στην ανάλυση μια συγκεχυμένη ολότητα» [H. Lefebvre, 1970].

Κατά παρόμοιο τρόπο, ο Μαρκ Μπλοχ παρουσίασε ως μέθοδο του ιστορικού ένα διπλό ελιγμό: κατανόηση του παρελθόντος μέσα από το παρόν. «Η έλλειψη κατανόησης του παρόντος γεννιέται μοιραία από την άγνοια του παρελθόντος. Αλλά δεν είναι ίσως λιγότερο μάταιο να πασχίζουμε να κατανοήσουμε το παρελθόν όταν δεν γνωρίζουμε τίποτα για το παρόν» [M. Bloch, σ. 47]. Εξού και η σπουδαιότητα της παλινδρομικής μεθόδου στην ιστορία: «Το σφάλμα θα ήταν, πράγματι, σοβαρό αν πιστεύαμε πως η σειρά που υιοθετείται από τους ιστορικούς στις έρευνές τους οφείλει αναγκαιά να ρυθμίζεται στη βάση εκείνης των γεγονότων. Με την προϋπόθεση να αποκαθιστούν έπειτα την ιστορία στην πραγματική της κίνηση, είναι συχνά προς όφελός τους να ξεκινούν διαβάζοντάς την, όπως έλεγε ο Maitland, “ανάποδα” (“à rebours”）」.

Αυτή η αντίληψη για τις σχέσεις παρελθόντος / παρόντος που

* Τονίζουμε ότι ο όρος «récurrent(e)» (= παλινδρομικός) δεν πρέπει να ταυτίζεται εδώ με τον όρο «rétrospectif» (= αναδρομικός) —ο πρώτος προϋποθέτει περιοδική κίνηση μπρος-πίσω. Όσο για τις διαδικασίες που περιγράφουν, μόνο κατά περίπτωση μπορούν να αποδίδονται επακριβώς με την έκφραση «à rebours» (ανάποδα, ανάδρομα) (Σ.τ.Μ.).

έπαιξε σπουδαίο ρόλο στο περιοδικό *Annales*, το οποίο ιδρύθηκε το 1929 από τον Λυσιέν Φεβρ και τον Μαρκ Μπλοχ, ενέπνευσε μέχρι του σημείου του να δώσει στο βρετανικό περιοδικό ιστορίας *Παρελθόν και Παρόν*²⁶ το όνομά του: το τελευταίο, στο πρώτο του τεύχος, το 1952, διακήρυξε ότι «η ιστορία δεν μπορεί λογικά να διακρίνει τη μελέτη του παρελθόντος από αυτήν του παρόντος και του μέλλοντος...».

Το μέλλον, την ίδια στιγμή με το παρελθόν, προσελκύει τους ανθρώπους τού σήμερα [βλ. *Ο ιστορικός ανάμεσα στον εθνολόγο και στο μελλοντολόγο*]²⁷ στην αναζήτηση των ριζών και της ταυτότητάς τους, τους γοητεύει περισσότερο από ποτέ. Αλλά οι παλιές αποκαλύψεις, οι παλιοί χιλιασμοί αναγεννώνται, και τους συντηρεί μια καινούργια τροφή, η επιστημονική φαντασία. Η μελλοντολογία αναπτύσσεται: αλλά οι φιλόσοφοι και οι βιολόγοι κομίζουν την αξιοπρόσεκτη συμβολή τους στην παρεμβολή της ιστορίας στο μέλλον. Για παράδειγμα, ο φιλόσοφος Gaston Berger εξέτασε την αντίληψη για το μέλλον και την προοπτική στάση. Ξεκινώντας από την παρατήρηση ότι «οι άνθρωποι δεν συνειδητοποίησαν παρά μονάχα πολύ αργά τη σημασία του μέλλοντος» [G. Berger, σ. 227] και από τη φράση του Πωλ Βαλερύ «εισχωρούμε στο μέλλον πηγαίνοντας προς τα πίσω», συνέστησε μια μεταστροφή από το παρελθόν προς το μέλλον και μια στάση ενώπιον του παρελθόντος η οποία δεν αποστρέφει το βλέμμα ούτε από το παρόν ούτε από το μέλλον, βοηθά, αντίθετα, να προβλέψουμε το τελευταίο και να το προετοιμάσουμε.

Στο τέλος του βιβλίου του *Από τη βιολογία στην κουλτούρα*²⁸ (1976), ο βιολόγος Jacques Ruffié εξετάζει επίσης την προοπτική και «το κάλεσμα του μέλλοντος». Για τον ίδιο, η ανθρωπότητα βρίσκεται στην άκρη ενός «καινούργιου εξελικτικού άλματος» [J. Ruffié, σ. 569]. Ίσως βρισκόμαστε μία ημέρα πριν από ένα σε βάθος μετασχηματισμό των σχέσεων μεταξύ παρελθόντος και παρόντος.

Σε κάθε περίπτωση, η επιτάχυνση της ιστορίας κατέστησε απαράδεκτο τον επίσημο ορισμό της σύγχρονης ιστορίας. Πρέπει να δημιουργηθεί μια πραγματική σύγχρονη ιστορία, μια ιστορία του παρόντος. Αυτή προϋποθέτει ότι δεν θα υφίσταται πλέον μονάχα ιστορία του παρελθόντος, ότι θα τελιώσουμε με τη «μία ιστορία», που ερείδεται σε μια καθαρή τομή του παρόντος και του παρελθόντος, και πως θα αποποιηθούμε «την παραίτηση από τη γνώση του παρόντος τη στιγμή ακριβώς που το παρόν

²⁶ *Past and Present*.

²⁷ *L' historien entre l' ethnologue et le futurologue*.

²⁸ *De la biologie à la culture*.

αλλάζει φύση και πληρείται με τα στοιχεία τα οποία συλλαμβάνει η επιστήμη για να τα χρησιμοποιήσει προκειμένου να γνωρίσει το παρελθόν»²⁹.

²⁹ P. Nora, «Présent», J. Le Goff (επιμ.), *La Nouvelle Histoire*, σ. 468.

1. Ένα ζεύγος Δυτικό και αμφίσημο

Αν και θα μπορούσε κανείς να βρει ισodύναμά του σε άλλους πολιτισμούς και σε άλλες ιστοριογραφίες, το ζεύγος «αρχαίο-νεότερο» είναι συνδεδεμένο με την ιστορία της Δύσης. Κατά τη διάρκεια της προβιομηχανικής περιόδου, από τον 5ο έως το 19ο αιώνα, υπογραμμίζει μια πνευματική αντίθεση η οποία, στα τέλη του Μεσαίωνα και τον καιρό του Διαφωτισμού, κάνει την εισβολή της στο προσκήνιο της πνευματικής σκηνής. Στα μέσα του 19ου αιώνα, το ζεύγος αυτό αλλάζει μορφή με την εμφάνιση της έννοιας της νεωτερικότητας, μιας αμφιλεγόμενης αντίδρασης της κουλτούρας στη βίαιη επίθεση του βιομηχανικού κόσμου. Κατά το δεύτερο μισό του 20ού αιώνα, η χρήση του γενικεύεται στη Δύση, ενώ αλλού, και ιδιαίτερα στον Τρίτο Κόσμο, εισάγεται προς όφελος της έννοιας του εκσυγχρονισμού, η οποία γεννιέται με την επαφή προς τη Δύση.

Η αντίθεση «αρχαίο-νεότερο» αναπτύχθηκε μέσα σε ένα περίπλοκο και αβέβαιο πλαίσιο. Κατ' αρχάς, επειδή κάθε ένας από τους όρους (και τις έννοιες) δεν ήταν πάντοτε αντίθετος προς τον άλλο. Το αρχαίο μπόρεσε να δώσει τη θέση του στο παλαιό ή στο παραδοσιακό, και το νεότερο στο πρόσφατο ή στο καινούργιο. Κατόπιν, επειδή κάθε ένα από τα δύο μπόρεσε να συνοδευθεί από εγκωμιαστικές, υποτιμητικές ή ουδέτερες συνεκδοχές. Όταν το νεότερο εμφανίζεται στα ύστερα λατινικά**, δεν έχει παρά τη σημασία του πρόσφατου, την οποία και διατηρεί για μακρό χρονικό διάστημα κατά το Μεσαίωνα: το αρχαίο μπορεί να σημαίνει «αυτό που ανήκει στο παρελθόν» και, πιο συγκεκριμένα, σε εκείνη την εποχή της ιστορίας που, στη Δύση και από το 16ο αιώνα, ονομάζεται Αρχαιότητα — δηλαδή την εποχή που προηγείται του θριάμβου του χριστιανισμού στον ελληνορωμαϊκό κόσμο, της μεγάλης δημογραφικής,

* Οι γαλλικοί όροι είναι, αντίστοιχα: antique, ancien, moderne (Σ.τ.Μ.).

** (=Bas latin.) Στην ιστορία της λατινικής γλώσσας, ο όρος «ύστερα» ή «μεσαιωνικά λατινικά» αφορά στην περίοδο που έπεται, διαδοχικά, της «κλασικής» και της «αυτοκρατορικής» και προηγείται της «νεότερης». Βλ. *Le Petit Robert*. σελ. 1077 (Σ.τ.Μ.).

οικονομικής και πολιτισμικής υποχώρησης του Πρώιμου Μεσαίωνα που σηματοδοτείται από την υποχώρηση της δουλείας και από μια έντονη αγροτοποίηση.

Όταν, αρχής γενομένης από το 16ο αιώνα, η κυρίαρχη Δυτική ιστοριογραφία, αυτή των λογίων και μετέπειτα των πανεπιστημιακών, πραγματοποιεί την κατάτμηση της ιστορίας σε τρεις εποχές —αρχαία, μεσαιωνική και νεότερη (neuege, στα γερμανικά)—, το κάθε επίθετο δεν παραπέμπει συχνά παρά σε μια χρονική περίοδο, και το νεότερο αντιτίθεται περισσότερο στο μεσαιωνικό παρά στο αρχαίο. Τελικά, αυτή η κρυπτογραφία για την ανάγνωση του παρελθόντος δεν αντιστοιχεί πάντοτε σε αυτό που σκέφτονταν οι άνθρωποι εκείνου του παρελθόντος. Ο Stefan Swiezawski, μιλώντας για το σχήμα «*via antiqua-via moderna*»* που κυριαρχεί από το 19ο αιώνα στην ανάλυση των ιστορικών για τη σκέψη στα τέλη του Μεσαίωνα, εκτιμά πως αυτό το μοντέλο δεν είναι «χρησιμοποιήσιμο από τη δογματική ιστοριογραφία αυτής της εποχής χωρίς πάμπολλες επιφυλάξεις και περιορισμούς», και προσθέτει: «Αυτό το σχήμα δεν είναι γενικό ούτε στο χρόνο ούτε στο χώρο· η έννοια της προόδου και της εμβίωσης** που βρίσκεται τότε σε ισχύ δεν συμπίπτει πάντοτε με αυτό που εκείνη την εποχή θεωρείται ως νέο, και το εννοιολογικό ζεύγος “νεότερο-αρχαίο” εμπεριέχει έκτοτε αμφισημίες που βάζουν τον ιστορικό σε αμηχανία»¹.

Εντέλει, η νεοτερικότητα μπορεί να ενδύεται ή να εκφράζεται με τα χρώματα του παρελθόντος, μεταξύ άλλων και της Αρχαιότητας. Είναι το ίδιο των Αναγεννήσεων και, ιδιαίτερα, της Μεγάλης Αναγέννησης του 16ου αιώνα. Σήμερα, η μόδα ρετρό αποτελεί μιαν από τις συνιστώσες της νεοτερικότητας.

2. Σε αυτό το ζεύγος το βασικό πρόβλημα υφίσταται από την πλευρά του νεότερου

Αν το αρχαίο περιπλέκει το παιγνίδι, επειδή, πέρα από το να δηλώνει το

* Λατινικά στο κείμενο: «αρχαία οδός-νεότερη οδός» (Σ.τ.Μ.).

** Ο γαλλικός όρος που χρησιμοποιείται στο κείμενο είναι «vitalité»· όχι, όμως, στη σύγχρονη σημασία του (=ζωτικότητα), αλλά σε αυτή του 16ου αιώνα που συμπίπτει σε ένα μεγάλο βαθμό, με την αντίστοιχη αρχαιοελληνική («το ζην και αυξάνεσθαι»). Βλ. *Le Petit Robert*, σελ. 2103 (Σ.τ.Μ.).

¹ *Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia*, 9, 1974.

παλαιό*, αναφέρεται ειδικά και στην περίοδο της Αρχαιότητας, το νεότερο είναι εκείνο το οποίο καθοδηγεί το παιγνίδι. Το διακύβευμα στον ανταγωνισμό αρχαίου-νεότερου είναι η στάση των ατόμων, των κοινωνιών, των εποχών έναντι του παρελθόντος, του δικού τους παρελθόντος. Στις λεγόμενες παραδοσιακές κοινωνίες, η αρχαιότητα συνιστά μια σίγουρη αξία, κυριαρχούν οι Πρεσβύτεροι [Anciens], γέροντες θεματοφύλακες της συλλογικής μνήμης, εγγυητές της αυθεντικότητας και της ιδιαιτερότητας. Αυτές οι κοινωνίες στρέφονται προς τις συμβουλές των Πρεσβυτέρων, τις Γερουσίες, τη μετριοπαθή γεροντοκρατία του κοκοφοίνικα. Στους Αλλαντζάν της Ακτής του Ελεφαντόδοντος πριν από την αποικιοποίηση, ο υπέρτατος αρχηγός της φατριάς ήταν ο νανάν, ο πρεσβύτερος της πρεσβύτερης ηλικιακής ομάδας, και οι ακουμπεστέ, οι αρχηγοί των χωριών, ορίζονταν, πιθανότατα, αυτομάτως σύμφωνα με το κριτήριο της ηλικίας. Στο Μεσαίωνα, στις περιοχές με εθιμικό δίκαιο, η (πιστοποιημένη από τα πιο ηλικιωμένα μέλη μιας κοινότητας) αρχαιότητα ενός δικαιώματος αποτελεί νομικό επιχείρημα με μεγάλο ειδικό βάρος. Δεν θα έπρεπε ωστόσο να πιστέψει κανείς πως, ακόμα και στις αρχαίες ή αρχαϊκές κοινωνίες, δεν υφίσταται επίσης και μια άσχημη πλευρά της ηλικίας, της αρχαιότητας. Δίπλα από το σεβασμό στα γηρατειά, υπάρχει η περιφρόνηση στη γεροντική παρακμή. Η λανθασμένη ετυμολογία που εναρμόνιζε την ελληνική λέξη γέρον, ηλικιωμένος, με τον όρο γέρας, τιμή, έχει απορριφθεί*. Ο Emile Benveniste θυμίζει ότι το γέρον πρέπει να συσχετισθεί προς το σανσκριτικό ζαρατί («έχω παραγεράσει») και προσθέτει: «Ασφαλώς τα γηρατειά περιβάλλονται με σεβασμό· οι ηλικιωμένοι συγκροτούν το συμβούλιο των πρεσβυτέρων, τη Γερουσία· αλλά ποτέ δεν τους αποδίδονται οι βασιλικές τιμές, ένας γέροντας δεν λαμβάνει ποτέ ένα βασιλικό προνόμιο, ένα γέρας με την ακριβή έννοια του όρου»². Στις πολεμικές κοινωνίες, ο ενήλικος εξυμνείται σε αντίθεση προς το παιδί και τον ηλικιωμένο. Αυτό συμβαίνει στην αρχαία Ελλάδα έτσι όπως αυτή παρουσιάζεται στον Ησίοδο· οι ηλικίες του χρυ-

* Θυμίζουμε ότι στα γαλλικά, και όχι μόνο, ο όρος «antique», εκτός από το να δηλώνει το «αρχαίο», είναι ενίοτε συνώνυμος του όρου «παλαιό» (ancien). Το ίδιο ισχύει και για τους όρους «ancienneté» και «antiquité», με το δεύτερο, όταν γραφεί με μικρό ά, να μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να δηλώσει π.χ. την ηλικία (αρχαιότητα) ενός μνημείου (Σ.τ.Μ.).

* Για τις λέξεις «γήρας» και «γέρας», πρβλ. H.G. Liddell & R. Scott, *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης*, Αθήνα, χ.χ., τόμος I, σελ. 528 και 525, αντίστοιχα (Σ.τ.Μ.).

² E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1968, τ. 2, σελ. 48-9.

σού και του αργύρου είναι εποχές εμπύωσης, οι ηλικίες του χαλκού και των ηρώων είναι εποχές εμπύωσης, εποχές που αγνοούν τη νεότητα και τα γηρατειά, ενώ η ηλικία του σιδήρου είναι αυτή των γηρατειών τα οποία, αν εγκαταλειφθούν στην Ύβρη, θα ολοκληρωθούν με το θάνατο που θα χτυπήσει ανθρώπους γεννημένους γέροντες με άσπρους κροτάφους. Με τη μεταφορά των ηλικιών της ζωής, το αρχαίο μετέχει κατ' αυτόν τον τρόπο της αμφισημίας μίας έννοιας αγκιστρωμένης ανάμεσα στη σοφία και στη γήρανση.

Αλλά το νεότερο είναι αυτό που δημιουργεί το ζεύγος και το διαλεκτικό του παιγνίδι. Πράγματι, από το αίσθημα της ρήξης με το παρελθόν είναι που γεννιέται η συνείδηση της νεωτερικότητας. Είναι νόμιμο για τον ιστορικό να αναγνωρίζει το νεότερο εκεί όπου οι άνθρωποι του παρελθόντος δεν αισθάνθηκαν τίποτα τέτοιο; Για να πούμε την αλήθεια, οι ιστορικές κοινωνίες, ακόμα και όταν δεν αντιλήφθηκαν το εύρος των μετασχηματισμών που βίωναν, ένωσαν το συναίσθημα του νεότερου και επινόησαν το λεξιλόγιο της νεωτερικότητας στις μεγάλες καμπές της ιστορίας τους. Η λέξη νεότερο γεννιέται όταν καταρρέει η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία κατά τον 5ο αιώνα· η περιοδολόγηση της ιστορίας σε αρχαία, μεσαιωνική και σύγχρονη εγκαθιδρύεται σε αυτόν το 16ο αιώνα του οποίου τη «νεωτερικότητα» υπογράμμισε ο Henri Hauser· ο Théophile Gautier και ο Μπωντλαίρ εισάγουν την έννοια της νεωτερικότητας στη Γαλλία της Β' Αυτοκρατορίας όταν εκδηλώνεται κατά τρόπο αναντίρρητο η βιομηχανική επανάσταση· οικονομολόγοι, κοινωνιολόγοι και πολιτειολόγοι προτείνουν και συζητούν την έννοια του εκσυγχρονισμού την επομένη του Β' Παγκόσμιου Πολέμου, στο πλαίσιο της αποαποικιοποίησης και της ανάδυσης του Τρίτου Κόσμου. Η μελέτη του ζεύγους αρχαίο (παλαιό)-νεότερο περνά μέσα από την ανάλυση μιας ιστορικής στιγμής που εκκρίνει την έννοια της νεωτερικότητας και, ταυτόχρονα, δημιουργεί, για να τη δυσφημήσει ή να την επαινέσει —ή απλώς για να τη διακρίνει και να την απομακρύνει—, μία αρχαιότητα. Διότι εντοπίζουμε μια νεωτερικότητα τόσο για να τη θέσουμε σε εφαρμογή όσο και για να την περιφρονήσουμε.

3. Η αμφισημία του αρχαίου (παλαιού): Η ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα και οι άλλες

Ακόμα και αν το ουσιαστικό παιγνίδι διεξάγεται στην πλευρά του νεότερου, το ιστορικό περιεχόμενο που απέκτησε το αρχαίο (παλαιό) στον κόσμο του Δυτικού πολιτισμού βάρυνε πολύ στην πάλη του νεότερου για

να αναδυθεί στο σύμπαν των αξιών. Σίγουρα, όπως το νεότερο μπόρεσε να έχει την ουδέτερη σημασία του πρόσφατου, το αρχαίο μπόρεσε να έχει την ουδέτερη σημασία του παλαιού ή να παραπέμπει σε μια εποχή διαφορετική της ελληνορωμαϊκής Αρχαιότητας, περίοδο άλλοτε εξιδανικευμένη κι άλλοτε απαξιωμένη.

Έτσι, ο Μεσαιώνας και η Αναγέννηση θα κάνουν λόγο με τον αρχαίον όφιν (*antiquus serpens*) για το Διάβολο και με την αρχαία μητέρα (*antiqua mater*) για τη Γη, με μια σημασία φαινομενικά ουδέτερη, που παραπέμπει απλώς στην καταγωγή της ανθρωπότητας, φορτισμένη όμως αρνητικά στην πρώτη περίπτωση, με την αρχαιότητα του Κακού να μην κάνει τίποτε άλλο από το να ενισχύει τη μοχθηρία του και το χαρακτήρα δοκιμασίας που ενέχει, και την αντίστοιχη της Γης να την παραβάλλει, αντίθετα, με υψηλότερες αξίες.

Για το χριστιανισμό, οι όροι αρχαία διαθήκη, αρχαίος νόμος —όπου άλλωστε το αρχαίος(α) αντιπαραβάλλεται προς το καινός(ή), όχι προς το νεότερος— εξηγούνται από το προγενέστερο της Παλαιάς Διαθήκης σε σχέση προς την Καινή, αλλά φέρουν αμφισθενές φορτίο. Από μια πρώτη άποψη, καθώς ο καινούργιος νόμος αντικατέστησε τον αρχαίο και η χάρη (*caritas*, αγάπη) αντικατέστησε τη δικαιοσύνη, της οποίας και υπερτερεί, ο αρχαίος νόμος είναι κατώτερος του καινούργιου, αλλά παραμένει επίσης στολισμένος με τα παράσημα της αρχαιότητας και του προπατορικού του χαρακτήρα. Οι γίγαντες της Παλαιάς Διαθήκης ξεπερνούν τους ανθρώπους της Καινής, ακόμα κι όταν οι τελευταίοι δεν υποβιβάζονται στο ύψος των νάνων, όπως γίνεται το 12ο αιώνα από ένα καινούργιο τόπο [τοπος], την πατρότητα του οποίου ο Ιωάννης του Σάλσμπερου αποδίδει στον Βερνάρδος, σχολικό επιθεωρητή της Σαρτρ («είμαστε νάνοι ανεβασμένοι στους ώμους γιγάντων»): αυτόν τον «τόπο» θα εικονίζει μια υαλογραφία του 13ου αιώνα από τον καθεδρικό της Σαρτρ ανεβάζοντας τους βραχύσωμους ευαγγελιστές στους ώμους των υψηλίσωμων προφητών.

Την ίδια την εποχή κατά την οποία το αρχαίο δηλώνει οριστικά την ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα και φορτίζεται με όλες τις αξίες που οι άνθρωποι της Αναγέννησης επενδύουν σε εκείνη, οι ουμανιστές αποκαλούν αρχαία γραφή τη γραφή του 10ου και του 11ου αιώνα, τη λεγόμενη *καρολίγγεια*. Ο Salutati, για παράδειγμα, προσπαθεί να προμηθευθεί τα «en antica»* χειρόγραφα του Αβελάρδου. Έτσι, στο 16ο αιώνα, και σύμφωνα με τον Robert Estienne, το «κατά τον αρχαίο τρόπο» έχει στα γαλλικά υποτιμητική σημασία, γιατί σχετίζεται προς την «άξεστη» αρχαιότητα, δηλαδή προς τη γοτθική αρχαιότητα, το Μεσαιώνα.

* Λατινικά στο κείμενο (= κατά τον αρχαίο τρόπο) (Σ.τ.Μ.).

Γενικά, όμως, αρχής γενομένης από την Αναγέννηση και ειδικά στην Ιταλία, ο όρος *αρχαίο* (*antico*) παραπέμπει σε μια εποχή μακρινή, υποδειγματική, που δυστυχώς έχει κλείσει τον κύκλο της. Το *Μεγάλο Λεξικό της Ιταλικής Γλώσσας*³ (λήμμα *antico*) προσφέρει τα εξής (γεμάτα σημασία) παραθέματα από τον Πετράρχη: «Η αρετή ενάντια στη δύναμη/ θα πάρει τα όπλα και ο αγώνας τους θα δείξει/ πως ούτε η *αρχαία* αξία/ ούτε η ιταλική ψυχή δεν έχουν ακόμη πεθάνει⁴». «Ω, η μεγάλη αξία των *αρχαίων* ιπποτών⁵». Βαζάρι: «Είναι σε όλα της τα στοιχεία μια πολύ όμορφη αρχιτεκτονική γιατί έχει μιμηθεί πολύ καλά το *αρχαίο*⁶». Λεονάρντι: «Αυτή η σοβαρότητα που θαυμάζει κανείς σε όλα αυτά τα είδη πεζού λόγου που είναι... *αρχαίο*⁷, πράγματι, στις περισσότερες ευρωπαϊκές γλώσσες, έχει πάρει τις αποστάσεις του από όλους τους παραπλήσιους όρους που μπορούσαν να αποτιμήσουν την αρχαιότητα, ιδιαίτερα από το πεπαλαιωμένο* το οποίο έχει, αντίθετα, κυλήσει προς την υποτιμητική πλευρά. Στη Γαλλία, το 16ο αιώνα, σύμφωνα με τον La Curne de Saint-Palaye, που πεθαίνει το 1781, και το έργο του *Ιστορικό λεξικό της αρχαίας γαλλικής γλώσσας*, καθιερώθηκε ακόμα και μια αξιοπεριεργή αριθμητική ιεραρχία ανάμεσα στο *αρχαίο*, στο *παλαιό* και στο *πεπαλαιωμένο*: «Το *αρχαίο* πλειοδοτεί έναντι του *παλαιού* και αυτό έναντι του *πεπαλαιωμένου*· για να είναι κάτι *αρχαίο*, έπρεπε να είναι χιλίων χρόνων, *παλαιό* διακοσίων και *πεπαλαιωμένο* άνω των εκατό».

Πιο συγκεκριμένα, το εννοιολογικό διακύβευμα που εμπεριέχει την αντίθεση *αρχαίο/νεότερο* μετασχηματίστηκε όταν, στην Αναγέννηση, το *αρχαίο* ήλθε να δηλώσει κατά κύριο λόγο την ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα —μιαν Αρχαιότητα μάλιστα που οι ουμανιστές θεωρούσαν ως το υπόδειγμα προς μίμηση. Ήδη ο Πετράρχης κραυγάζει: «Ολόκληρη η ιστορία είναι μήπως τίποτα διαφορετικό από το εγκώμιο της Ρώμης;»⁸

Αυτό που πρόκειται στο εξής να προσδώσει ένα χαρακτήρα σχεδόν βέβηλης πάλης στη σύγκρουση *αρχαίου/νεότερου* είναι το ότι το *αρχαίο* δηλώνει μια περίοδο, έναν πολιτισμό που δεν έχει μονάχα το κύρος του παρελθόντος αλλά και το φωτοστέφανο της Αναγέννησης, της οποίας

³ Grande Dizionario della Lingua Italiana.

⁴ «Virtù contra favore/ prenderà l' arme, e fia 'l combatter certo/ ché l' antiquo valore/ ne l' italice cor non è ancor morto».

⁵ «Oh, gran bontà de cavallieri antiqui!»

⁶ «E di bellissima architettura in tutt le parti, per avere assai imitato l' antico».

⁷ «Quella dignità che s' ammira in tutte quelle prose che fanno d' antico».

* Ο όρος που χρησιμοποιείται είναι «vieux» (=, και, γέρος, παλιός, κ.λπ.) (Σ.τ.Μ.).

⁸ «Quid est enim aliud omnis historia quam Romana laus?», *Apologia contra cuiusdam anonymi Galli calumnias in Opera omnia*, Bâle, 1554, σελ. 1187.

υπήρξε το είδωλο και το όργανο. Ο αγώνας του αρχαίου και του νεότερου θα είναι λιγότερο ο αγώνας του παρελθόντος και του παρόντος, της παράδοσης και της καινοτομίας, και περισσότερο αυτός δύο μορφών προόδου: α) της προόδου μέσω της επιστροφής στις πηγές [ressourcement] και της αέναης επανάληψης, της κυκλικής προόδου που θέτει την Αρχαιότητα στο πάνω μέρος του τροχού, και β) της προόδου μέσω της ευθύγραμμης εξέλιξης, της προόδου που ευνοεί αυτό που απομακρύνεται από την Αρχαιότητα. Το αρχαίο είναι αυτό πάνω στο οποίο θα στηριχθούν η Αναγέννηση και ο Ουμανισμός για να δημιουργήσουν την «νεοτερικότητα» του 16ου αιώνα, η οποία και μέλλει να ταχθεί προ των φιλοδοξιών του νεότερου. Το νεότερο θα καταλήξει να εμφανιστεί ως «αντι-ουμανιστικό», δεδομένης της σχεδόν πλήρους ταύτισης μεταξύ ουμανισμού και αγάπης για τη μοναδική αξία Αρχαιότητα, την ελληνορωμαϊκή. Κατά τον ίδιο τρόπο, το νεότερο, στην πάλη του ενάντια στο αρχαίο, θα καταλήξει να συμμαχήσει με τις άλλες αρχαιότητες, αυτές ακριβώς που η ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα είχε αντικαταστήσει, καταστρέψει ή καταδικάσει, τις πρωτόγονες και τις βάρβαρες.

Αλλά ενώ το αρχαίο θριαμβεύει νωρίς και άνετα έναντι των γειτόνων του στο πεδίο σημάτων της αρχαιότητας, το νεότερο βρίσκεται για πολύ καιρό στα χέρια με τους ανταγωνιστές του: την καινοτομία και την πρόοδο.

4. Το νεότερο και οι ανταγωνιστές του: νεότερο και καινοτομία, νεότερο και πρόοδος

Αν και το νεότερο σηματοδοτεί τη συνειδητοποίηση μιας τομής με το παρελθόν, δεν είναι τόσο φορτισμένο σημασιολογικά όσο οι κοντινοί με αυτό όροι *καινό* και *πρόοδος* (ως ουσιαστικό). Το *καινό* υπονοεί μια γέννηση, μια έναρξη, η οποία, με το χριστιανισμό, αποκτά ένα (σχεδόν ιερό) χαρακτήρα βαπτίσματος. Είναι η καινή Διαθήκη, είναι η *Vita Nova* ενός Δάντη που γεννιέται μαζί με την αγάπη. Το *καινό* σημαίνει κάτι περισσότερο από μια τομή με το παρελθόν, μια λήθη, ένα σθήςιμο, μια απουσία παρελθόντος. Βεβαίως, η λέξη αυτή μπορεί να λάβει μια σχεδόν υποτιμητική σημασία στην Αρχαία Ρώμη, με τους *homines novi*, για παράδειγμα, τους ανθρώπους χωρίς παρελθόν, δηλαδή τους ανθρώπους που έχουν γεννηθεί από αγνώστους στην κοινωνική ιεραρχία, μη ευπατρίδες, νεόπλουτους. Τα μεσαιωνικά χριστιανικά λατινικά τονίζουν μέσα από ορισμένες εκφράσεις αυτή την έννοια της βέβηλης καινοτομίας που δεν είναι στερεωμένη στις θεμελιώδεις αρχέγονες αξίες. Οι «καινοφανείς απόστο-

λοι» για τους οποίους μιλά με περιφρόνηση το 12ο αιώνα ο Αβελάρδος, στο έργο του *Historia Calamitatum*, είναι αυτοί οι ερημίτες, πλανόδιοι ιεροκήρυκες, ιερομόναχοι των εκκλησιαστικών ταγμάτων, μεταρρυθμιστές της μοναστικής ζωής οι οποίοι, στα δικά του μάτια, αυτά του ζυμωμένου με διαβάσματα και μνήμες διανοουμένου, δεν είναι παρά άγριες, ακαλλιέργητες γελοιογραφίες των αληθινών αποστόλων, αυτών του παρελθόντος, του αληθινά προπατορικού. Από την εποχή της Αρχαιότητας, ο υπερθετικός βαθμός του *ponus*, το *novissimus*, πήρε τη σημασία του τελευταίου, του καταστροφικού. Ο χριστιανισμός ωθεί αυτόν τον υπερθετικό σε έναν παροξυσμό γύρω από το τέλος του κόσμου. Η πραγματεία πάνω στους κινδύνους, στις συμφορές των καιρών της συντέλειας (*De periculis novissimorum temporum*) του Παρισινού δασκάλου Γκιγιώμ Ντε Σαιντ-Αμούρ, κατά τα μέσα του 13ου αιώνα, κινείται πάνω στη διπλή σημασία του *novissimus* που δηλώνει, ταυτόχρονα, την πιο πρόσφατη επικαιρότητα αλλά και το τέλος του κόσμου. Το καινούργιο (*ponus*), όμως, έχει κατά κύριο λόγο το κύρος αυτού που μόλις εκκολάφθηκε, του νεογέννητου, του αθώου.

Κατά τρόπο παρόμοιο, το νεότερο αντιπαράβάλλεται προς ό,τι αντιστοιχεί στην πρόοδο. Όσο αυτός ο όρος, που προκύπτει στις ρωμανικές γλώσσες όψιμα, το 16ο αιώνα, από τα λατινικά, περιορίζεται σε ένα ουσιαστικό, προσελκύει λίγο-πολύ στα απόνερά του το νεότερο. Το πρόσφατο, σε αντίθεση προς αυτό που έχει παρέλθει [*passé*], παίρνει έτσι τη θέση του σε μια θετική εξελικτική γραμμή, αλλά όταν, το 19ο αιώνα, το ουσιαστικό γεννά ένα ρήμα και ένα επίθετο — *προοδεύω* και *προοδευτικός* — το νεότερο βρίσκεται κατά κάποιον τρόπο στον αέρα, δίπλα από την τροχιά της αποτίμησης.

Έτσι, το νεότερο επιλαμβάνεται της εποχής της βιομηχανικής επανάστασης καθηλωμένο ανάμεσα στο καινούργιο, του οποίου δεν έχει τη φρεσκάδα και την αθωότητα, και στο προοδευτικό, του οποίου δεν έχει το δυναμισμό. Ξαναβρίσκεται μπροστά στο *antico* στερημένο από ένα μέρος των πλεονεκτημάτων του. Αλλά πριν να εξετάσουμε τη φυγή του νεότερου προς τα μπρος, προς τη νεωτερικότητα, ενδείκνυται να κοιτάξουμε τι έκανε η ιστορία με την αντίθεση αρχαίο (παλαιό)/νεότερο και να αναλύσουμε το μοντερνισμό πριν από τη μοντερνικότητα.

5. Αρχαίο (παλαιό)/νεότερο και Ιστορία: διαμάχες αρχαίων και νεότερων στην προβιομηχανική Ευρώπη (6ος-18ος αιώνας)

Συγκρούσεις γενεών που έστρεφαν «νεότερους» ενάντια σε «αρχαίους»

είχαν ήδη εμφανισθεί στην Αρχαιότητα. Ο Οράτιος (Epi, II, 76-89) και ο Οβίδιος παραπονούνταν για το κύρος των αρχαίων συγγραφέων, των «*antiqui*», και χαίρονταν που ζούσαν στον καιρό τους, αλλά δεν είχαν λέξη για το «νεότερο» και δεν χρησιμοποιούσαν το *ponus* σε αντίθεση προς το *antiquus*. Τον 6ο αιώνα είναι που εμφανίζεται ο νεολογισμός *modernus* που σχηματίζεται από το *modo* (πρόσφατα), όπως το *hodiernus* (σημερινός) σχηματίζεται από το *hodie* (σήμερα). Ο Κασσιόδωρος μιλά για «*antiquorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimus institutor*» (Variae, IV, 51). Σύμφωνα με μια ευτυχή έκφραση του Ε. Ρ. Κούρτιου, το *modernus* είναι «ένα από τα τελευταία κληροδοτήματα των ύστερων λατινικών»⁹. Μπορεί κανείς να θεωρήσει ως χαρακτηριστικό της καρολίγγειας αναγέννησης τη συνειδητοποίηση του «μοντερνισμού» από ορισμένους από τους εκπροσώπους του, όπως τον Walafrid Strabo, ο οποίος αποκαλεί την εποχή του Καρλομάγνου «*saeculum modernum*» (νεότερο αιώνα). Για έναν άλλο συγγραφέα του 9ου αιώνα, το σύνορο δεν περνάει ανάμεσα στην Αρχαιότητα και στην εποχή του χριστιανισμού, αλλά ανάμεσα στους «αρχαίους συγγραφείς» («*veteres*») — τόσο τους ειδωλολάτρες της Αρχαιότητας όσο και τους χριστιανούς των πρώτων αιώνων και κυρίως τους Πατέρες της Εκκλησίας — και σε αυτούς του καιρού του.

Στο Μεσαίωνα, από το 12ο έως το 15ο αιώνα, εμφανίζονται δύο ρεύματα διαμάχης μεταξύ αρχαίων και νεότερων. Το πρώτο παρουσιάζεται το 12ο αιώνα. Όπως σημειώνει ο Ε. Ρ. Κούρτιος, μια αληθινή έχθρα υφίσταται στον τομέα της λατινικής ποίησης μετά το 1170 μεταξύ Αρχαίων και Νεότερων. Θυμούμενος τη φράση του Βερνάρδου της Σαρτρ για τους νάνους που είναι ανεβασμένοι στους ώμους γιγάντων, ο Αλαίν Ντε Λιλ καταδικάζει τη «νεότερη τραχύτητα» (*modernorum ruditatem*).

Δύο κείμενα πασίγνωστων συγγραφέων του δεύτερου μισού του 12ου αιώνα που επιμένουν στο νεωτερικό χαρακτήρα [*modernisme*] του καιρού τους, το ένα για να θρηνήσει, το άλλο για να θεωρήσει τον εαυτό του ευτυχή χάρη σε αυτόν, υπογραμμίζουν τη δριμύτητα της έριδας των Αρχαίων με τους Νεότερους. Ο Ιωάννης του Σάλσμπουρ ωρύεται: «Να που όλα γίνονταν καινούργια, ανανεώναμε τη γραμματική, ανατρέπαμε τη διαλεκτική, περιφρονούσαμε τη ρητορική και προήγαμε καινούργιους όρθους για όλο το *quadrivium*, απαλλασσόμενοι από τους κανόνες των αρχαίων». Αλλά η αντίθεση είναι μεταξύ *pona* (οι «καινοτομίες», εννοείται ολέθριες) και *rigores* («οι προγενέστεροι δάσκαλοι»). Ο Γκωτιέ Μαπ,

⁹ *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, γαλλ. μετ., 1856, σελ. 30.

από τη μεριά του, στο *De nugis curialium* (μεταξύ 1180 και 1192), επιμένει πάνω σε μια «νεοτερικότητα» η οποία είναι η κατάληξη μιας μακράιωνης προόδου: «Ονομάζω νεοτερικότητα την εποχή μας, δηλαδή αυτό το χρονικό διάστημα των εκατό χρόνων, του οποίου το τελευταίο τμήμα υφίσταται ακόμα, του οποίου η πρόσφατη και έκδηλη μνήμη συλλέγει όλα όσα είναι αξιοσημείωτα... Τα εκατό χρόνια που κύλησαν, ιδού η “νεοτερικότητά μας”». Και ιδού ο όρος *modernitas* που θα περιμένει το 19ο αιώνα για να κάνει την εμφάνισή του στις καθομιλούμενες γλώσσες.

Η αντίθεση, αν όχι η σύγκρουση, διατηρείται στο πλαίσιο της σχολαστικής του 13ου αιώνα. Ο Θωμάς ο Ακινάτης και ο Αλβέρτος ο Μέγας θεωρούν ως αρχαίους τους γέρους δασκάλους δύο ή τριών γενεών που δίδαξαν στο Πανεπιστήμιο του Παρισιού μέχρι το 1220-1230 περίπου, χρονολογία κατά την οποία η διανοητική επανάσταση του αριστοτελισμού τούς αντικατέστησε με τους *moderni*, στους οποίους συγκαταλέγονται και οι ίδιοι.

Το 14ο-15ο αιώνα, όμως, είναι που εμφανίζονται, μέσα σε ένα κοινό πολιτισμικό κλίμα, αν όχι σε άμεση σύνδεση μεταξύ τους, διάφορα κινήματα που επικαλούνται ανοιχτά την καινοτομία ή τη νεοτερικότητα, και την αντιπαραθέτουν προς τις προηγούμενες, αρχαίες, ιδέες και πρακτικές.

Κατ' αρχάς, στον τομέα της μουσικής, όπου θριαμβεύει η *ars nova* με τους Guillaume de Machaut, Philippe de Vitry (συγγραφέα μιας πραγματείας που τιτλοφορείται *Ars Nova*) και Marchetto di Padova. Ο Jacques Chailley λέει γι' αυτήν την καινούργια τέχνη πως είναι «μια σύλληψη καθαρής μουσικής όπου οι στίχοι δεν ήταν πλέον παρά μια αφορμή»¹⁰. Κατόπιν σε αυτόν της θεολογίας και της φιλοσοφίας, όπου καταφάσκει η *via moderna* σε αντίθεση προς την *via antica*. Αυτή τη νεότερη οδό την ακολουθούν πνεύματα πολύ διαφορετικά μεταξύ τους, τα οποία, όμως, τάσσονται όλα τους στην κατεύθυνση που εγκαινίασε ο Ντανς Σκοτ σπάζοντας τους δεσμούς με τον αριστοτελικό σχολαστικισμό του 12ου αιώνα και τα οποία, όλα τους, λίγο-πολύ, είναι νομιναλιστές ή ερωτοτρόποι με το νομιναλισμό. Από αυτούς τους «*logici moderni*» ή «*theologi moderni*» ή «*moderniores*», οι πιο διάσημοι και οι πιο σημαντικοί είναι οι Όκαμ, Buridan, Bradwardine, Γρηγόριος του Ρίμινι και Ουίκλιφ. Πρέπει να αποδώσουμε μια ξεχωριστή θέση στον Μαρσίλιο της Πάδοβα που θεωρήθηκε ο πρόδρομος της νεότερης πολιτικής οικονομίας, ο πρώτος θεωρητικός του διαχωρισμού Εκκλησίας και Κράτους, της εκκοσμίκευσης [*laïcisation*] του τελευταίου, ο οποίος και επιχειρεί, στο *Defensor*

¹⁰ J. Chailley, *Histoire musicale du Moyen Age*, 2η έκδ., 1969, σελ. 143.

Pacis (1324), να δώσει στο *modernus* τη σημασία του καινοτόμου. Η εποχή αυτή είναι επίσης εκείνη του Τζιότο, στο πρόσωπο του οποίου είδαν το 16ο αιώνα τον πρώτο «νεότερο» καλλιτέχνη. Ο Βαζάρι τον θεώρησε ως «αυτόν που ανέστησε τη νεότερη και καλή τέχνη της ζωγραφικής»¹¹, και ο Cennino Cennini, στο *Libro dell' arte*, του αναγνωρίζει ότι «μετέβαλε την τέχνη της ζωγραφικής από το ελληνικό στο λατινικό» και «προσαρμόστηκε στο νεότερο», δηλαδή ότι εγκατέλειψε τη σύμβαση για τη «φύση», ότι επινόησε μια καινούργια εικαστική γλώσσα. Τέλος, το 15ο αιώνα, εκδηλώνεται κατά τρόπο αναντίρρητο στο θρησκευτικό τομέα η *devotio moderna* που συνιστά ρήξη με το σχολαστικισμό, τη θρησκεία του Μεσαίωνα, στην οποία είχε διεισδύσει η «κδειςδαίμονια», και επιστρέφει στους Πατέρες της Εκκλησίας, στον αρχικό μοναστικό ασκητισμό, πραγματοποιεί την κάθαρση του θρησκευτικού συναισθήματος και της θρησκευτικής πρακτικής, φέρνει στο προσκήνιο μια θρησκεία ατομική και μυστικιστική.

Η Αναγέννηση διαταράσσει αυτή την περιοδική ανάδυση του νεότερου που αντιτίθεται στο αρχαίο (παλαιό). Πράγματι, εκείνη είναι που δίνει οριστικά στην Αρχαιότητα τη σημασία του ειδωλολατρικού ελληνο-ρωμαϊκού πολιτισμού και αντιμετωπίζει προνομιακά αυτόν τον πολιτισμό. Το νεότερο δεν έχει δικαίωμα στην προτίμησή μας παρά μόνον εφόσον μμείται το αρχαίο. Αυτό είναι το νόημα του διάσημου χωρίου του Ραμπιέ που πανηγυρίζει την ανανέωση των αρχαίων σπουδών: «Τώρα όλοι οι τομείς σπουδών αποκαταστάθηκαν...». Το νεότερο εξυμνείται μέσα από το αρχαίο.

Η Αναγέννηση, όμως, καθιερώνει μια ουσιαστική περιοδολόγηση μεταξύ αρχαίας και νεότερης εποχής. Ήδη από το 1341, ο Πετράρχης πραγματοποιεί τη διάκριση σε *storia antica* (αρχαία ιστορία) και *storia nova* (νέα ιστορία). Οι γλώσσες θα επιλέξουν αργότερα άλλοτε το νεότερο (*storia moderna* στα ιταλικά) και άλλοτε το νέο (*neuere geschichte* στα γερμανικά). Σε κάθε περίπτωση, η συμμαχία αρχαίου και νεότερου πραγματοποιείται στην πλάτη του Μεσαίωνα. Ο Πετράρχης τοποθετεί ανάμεσα στη *storia antica* και στη *storia nova* τα σκοτάδια (*tenebras*) που απλώνονται από την πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας μέχρι τη δική του εποχή. Ο Βαζάρι διακρίνει στην εξέλιξη της Δυτικής τέχνης μια «*maniera antica*» και μια «*maniera moderna*» (που αρχίζει με τη *rinascita*, την «αναγέννηση», ήδη από τα μέσα του 13ου αιώνα, και φθάνει στο ζενίθ της με τον Τζιότο) τις οποίες χωρίζει μια «*maniera vecchia*» («παλαιός τρόπος»).

¹¹ «Che riscuote la moderna e buona arte della pittura».

Παρ' όλα αυτά, διαμαρτυρίες αρχίζουν να ξεσηκώνονται ενάντια σε αυτή την ανωτερότητα που είχε αποδοθεί στους Αρχαίους. Κάποιοι θέλουν βέβαια να επανέλθουν στην εικόνα των «νάνων που είναι ανεδαμμένοι στους ώμους γιγάντων», αλλά για να υπογραμμίσουν, όπως έκανε άλλωστε ο Βερνάρδος της Σαρτρ το 12ο αιώνα, πως οι νεότεροι νάνοι έχουν τουλάχιστον ως προς τους αρχαίους γίγαντες το πλεονέκτημα μιας πιο μακράς πείρας. Ωστόσο, ήδη από το πρώτο μισό του 16ου αιώνα, ο Ισπανός ουμανιστής Λουδοβίκος Βίβες διακηρύσσει πως οι άνθρωποι του καιρού του δεν ήταν πια νάνοι, πως αυτοί της Αρχαιότητας δεν ήταν γίγαντες και πως οι σύγχρονοί του ήταν σε κάθε περίπτωση, και χάρη στους παλαιούς, πιο μορφωμένοι από αυτούς [*De causis cogitativum artium*, I, 5]. Έναν αιώνα αργότερα, ο Gassendi κηρύσσει ότι η φύση δεν φάνηκε πιο φειδωλή σε ό,τι αφορά στους ανθρώπους του καιρού του σε σχέση με τους ανθρώπους της Αρχαιότητας, αλλά ότι πρέπει να προστεθεί ζήλος και ανταγωνιστικό πνεύμα. Και επανέρχεται στην ιδέα ότι οι νεότεροι μπορούν να φτάσουν πιο ψηλά από τους αρχαίους γίγαντες [*Exercitationes paraoxicae adversus Aristoteles*, I, *Exercitatio*, II, 13].

Η δεύτερη και πιο διάσημη διαμάχη των Αρχαίων και των Νεοτέρων ξεσπά στα τέλη του 17ου και στις αρχές του 18ου αιώνα. Διαρκεί στην πραγματικότητα καθ' όλη τη διάρκεια του αιώνα των Φώτων και καταλήγει στο ρομαντισμό. Βλέπει τους νεότερους να θριαμβεύουν με το Ρακίνας και Σαίξπηρ του Σταντάλ και τον «Πρόλογο» από τον Κρόμβελ του Βίκτωρ Ουγκώ (1827), στο πλαίσιο των οποίων η αντιπαράθεση ρομαντικών-κλασικιστών δεν είναι παρά η καινούργια ενδυμασία της σύγκρουσης νεοτέρων-αρχαίων, με τα χαρτιά να είναι ανακατεμένα χρονολογικά αφού ο ήρωας των νεοτέρων, ο Σαίξπηρ, είναι προγενέστερος των κλασικών προτύπων του 17ου αιώνα.

Ασφαλώς, από τα τέλη του 16ου αιώνα, η ανωτερότητα των πραγματικά παλαιών, των ανθρώπων της Αρχαιότητας, είχε εδώ ή αλλού γίνει αντικείμενο βίαιης επίθεσης. Στις αρχές του 17ου αιώνα για παράδειγμα, ο Secondo Lancellotti ιδρύει στην Ιταλία τη σέκτα των εγκωμιαστών του παρόντος, τους «Hoggidi», και δημοσιεύει το 1623 το έργο *Οι άνθρωποι του σήμερα ή τα νεότερα χαρίσματα όχι κατώτερα αυτών του παρελθόντος*¹². Αλλά η διαμάχη οξύνεται στα τέλη του 17ου αιώνα κυρίως στην Αγγλία και στη Γαλλία. Ενώ οι Thomas Burnet και William Temple δημοσιεύουν, αντίστοιχα, τα *Πανηγυρικός της Νεότερης Σκέψης σε σύγκριση προς την αρχαία*¹³ και *Μια Πραγματεία πάνω στην*

¹² L' Hoggidi ovvero gli ingegni moderni non inferiori ai passati.

¹³ Panegyric of Modern Learning in Comparaison of the Ancient.

*Αρχαία και τη Νεότερη Σκέψη*¹⁴, ο Fontenelle γράφει το *Παρέκβαση στους Αρχαίους και τους Νεοτέρους*¹⁵ (1687) και ο Charles Perrault, αφού παρουσιάσει το *Ο αιώνας του Λουδοβίκου του Μεγάλου*¹⁶ στη γαλλική Ακαδημία, στις 27 Ιανουαρίου 1687, το οποίο βάζει φωτιές, γίνεται υπότροπος με το *Παράλληλοι των Αρχαίων και των Νεοτέρων*¹⁷ (1688).

Ενώπιον των οπαδών των Παλαιών που δεν βλέπουν παρά παρακμή στους Νεότερους, οι οπαδοί των τελευταίων είτε διακηρύσσουν την ισότητα ανάμεσα στις δύο εποχές, είτε παριστούν τους Νεότερους να επωφελούνται από την απλή συσσώρευση των γνώσεων και των εμπειριών, είτε, τέλος, επικαλούνται την ιδέα μιας καθαρά ποιοτικής προόδου.

Στάση πρώτη: ο Perrault στο *Ο αιώνας του Λουδοβίκου 14ου*:

*Η όμορφη αρχαιότητα υπήρξε πάντοτε άξια σεβασμού
Αλλά ποτέ δεν πίστεψα πως υπήρξε άξια λατρείας
Βλέπω τους παλαιούς, χωρίς να λυγίζω τα γόνατα
Είναι σπουδαίοι, είναι αλήθεια, αλλά άνθρωποι σαν εμάς
Και μπορεί κανείς να συγκρίνει χωρίς να φοβάται πως είναι άδικος
Τον αιώνα του Λουδοβίκου με τον όμορφο αιώνα του Αυγούστου.*

Στάση δεύτερη: ο Malebranche, για παράδειγμα, ο οποίος, ήδη την περίοδο 1674-1675, έγραφε στο έργο του *Η αναζήτηση της αλήθειας* ότι «ο κόσμος είναι περισσότερο από δύο χιλιάδες χρόνια παλαιός και έχει πιο πολύ πείρα από όση τον καιρό του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα» και ο αββάς Terrasson στο *Η εφαρμοσμένη σε όλα τα αντικείμενα του πνεύματος και του λόγου φιλοσοφία*¹⁸ (Παρίσι, 1754): «Οι νεότεροι είναι γενικά ανώτεροι των παλαιών: αυτό συνιστά μια πρόταση αναϊδή ως προς τη διατύπωσή της, και μετριοπαθή ως προς την αρχή της. Είναι αναϊδής επειδή επιτίθεται σε μια παλιά προκατάληψη: είναι μετριοπαθής γιατί μας δίνει να καταλάβουμε πως δεν οφείλουμε καθόλου την ανωτερότητά μας στο ιδιαίτερο μέγεθος του μυαλού μας, αλλά στην εμπειρία που έχει κατακτηθεί χάρη στα παραδείγματα και στις σκέψεις αυτών που έχουν προηγηθεί».

Παρ' όλα αυτά, ακόμα και στους οπαδούς των Νεοτέρων, η αντί-

¹⁴ An Essay upon the Ancient and Modern Learning.

¹⁵ Digression sur les Anciens et les Modernes.

¹⁶ Le siècle de Louis Le Grand.

¹⁷ Parallèles des Anciens et des Modernes.

¹⁸ La philosophie applicable à tous les objets de l' esprit et de la raison.

ληψη των γηρατειών και της παρακμής ως καμπύλη που εξηγεί την ιστορία διατηρείτο. Ο Perrault έγραφε στο *Παράλληλοι*: «Δεν είναι αλήθεια πως τη διάρκεια του κόσμου τη βλέπουμε συνήθως όπως αυτή της ζωής ενός ανθρώπου, που πέρασε την παιδική της ηλικία, τη νεανική και τέλεια ηλικία, και που, επί του παρόντος, ζει τα γηρατεία της;»

Έπρεπε να περιμένουμε την παραμονή της Γαλλικής Επανάστασης για να υιοθετήσει ο αιώνας των Φώτων την ιδέα της προόδου χωρίς περιορισμούς. Ο Τοκβίλ τοποθετεί την αποφασιστική καμπή το 1780. Ήδη ωστόσο το 1749, ο νεαρός Τυργκό είχε γράψει το *Σκέψεις πάνω στην ιστορία της προόδου του ανθρώπινου πνεύματος*¹⁹. Αλλά το 1781 είναι που ο Servan δημοσιεύει το έργο του *Λόγος για την πρόοδο των ανθρώπινων γνώσεων*²⁰, το αριστούργημα δε της πίστης στην αέναη πρόοδο θα γραφεί από τον Κοντορσέ λίγο πριν ο τελευταίος πεθάνει: *Σχεδιάγραμμα ενός πίνακα για τις προόδους του ανθρώπινου πνεύματος*²¹ (1794). Τότε μόνον οι άνθρωποι του Διαφωτισμού θα αντικαταστήσουν την ιδέα ενός κυκλικού χρόνου, που καθιστά εφήμερη την ανωτερότητα των παλαιών ως προς τους νεότερους, με την ιδέα μιας γραμμικής προόδου, η οποία ευνοεί κάθε στιγμή το νεότερο.

6. Αρχαίο (παλαιό)/νεότερο και Ιστορία: Μοντερνισμός, Εκμοντερνισμός, Μοντερνικότητα (19ος-20ός αιώνας)*

Αρχής γενομένης από τη Διαμάχη των Παλαιών και των Νεότερων, η βιομηχανική επανάσταση θα μεταβάλει ριζικά την αντιπαράθεση αρχαίο (παλαιό)/νεότερο στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα καθώς και στον 20ό. Τρεις νέοι πόλοι εξέλιξης και σύγκρουσης εμφανίζονται στο μεταίχμιο 19ου και 20ού αιώνα: κινήματα λογοτεχνικής, καλλιτεχνικής και θρησκευτικής τάξης αυτοανακηρύσσονται μοντερνικά ή κατηγορούνται για μοντερνισμό, όρος που σηματοδοτεί την κρυστάλλωση των μέχρι τότε διάχυτων νεότερων τάσεων σε δόγμα: η συνάντηση των ανεπτυγμένων χωρών με τις καθυστερημένες θέτει, εκτός δυτικής Ευρώπης και Ηνω-

¹⁹ *Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain.*

²⁰ *Discours sur le progrès des connaissances humaines.*

²¹ *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain.*

* Οι όροι στα γαλλικά είναι, αντίστοιχα: «Modernisme», «Modernisation», «Modernité». Επειδή λοιπόν έχουν κοινή ρίζα, και αυτή τονίζεται με την παράθεσή τους σε αυτό το κεφάλαιο, προτιμήσαμε, εδώ, την ξενική εκδοχή τους στα ελληνικά, αντί για τους αντίστοιχους όρους «νεοτερνισμός» (sic), «εκασυγχρονισμός» και «νεοτερνικότητα» (Σ.τ.Μ.).

μένων Πολιτειών, τα προβλήματα του εκμοντερνισμού, τα οποία και ριζοσπαστικοποιούνται με την απο-αποικιοποίηση μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο· στους κόλπους της επιτάχυνσης της ιστορίας στο Δυτικό πολιτισμικό πεδίο, από ενθουσιασμό και αντίδραση ταυτόχρονα, μια καινούργια έννοια εμφανίζεται και διαστέλλεται στο πλαίσιο της αισθητικής δημιουργίας, της νοοτροπίας και των ηθών, η *μοντερνικότητα*.

6.1 Μοντερνισμός

Τρία πολύ διαφορετικά κινήματα υπάγονται —το ένα από αυτά για λόγους διεκδίκησης, τα άλλα για λόγους άμυνας— κάτω από αυτή την ετικέτα γύρω στο 1900: ένα περιορισμένο στην περιοχή του ισπανικού πνευματικού πολιτισμού λογοτεχνικό κίνημα, ένα σύνολο καλλιτεχνικών τάσεων η κύρια κατονομασία του οποίου υπήρξε το *Modern Style* και διάφορες προσπάθειες έρευνας σε επίπεδο δόγματος στους κόλπους του χριστιανισμού και κυρίως του Καθολικισμού.

1) Modernismo

Ο όρος αυτός «αναφέρεται, ιδιαίτερα μετά το 1890 περίπου, σε ένα σύνολο συγγραφέων της ισπανικής γλώσσας που επέλεξαν αυτή την ονομασία για να καταστήσουν έκδηλη την κοινή τους τάση για μια ανανέωση των θεμάτων και των μορφών» [M. Berveiller, σ. 138]. Αριθμούσε στις τάξεις του κυρίως ποιητές, και υπήρξε ιδιαίτερα ζωντανό στη Λατινική Αμερική. Βασικός του εκπρόσωπος ήταν ο Νικαραγουανός Rubén Darío. Από τα χαρακτηριστικά του, εκείνο που μας ενδιαφέρει ως προς το γενικότερο πρόβλημα του ζεύγους αρχαίο (παλαιό)/νεότερο είναι οι πολύ αντιθετικές εκφάνσεις μιας αντίδρασης προς την ιστορική εξέλιξη. Αντίδραση στην άνοδο της εξουσίας του χρήματος, των «υλιστικών» ιδεωδών και της αστικής τάξης (ο μοντερνισμός είναι ένα κίνημα «ιδεαλιστικό»· αντίδραση προς την εισβολή των μαζών στην ιστορία —είναι ένα κίνημα «αριστοκρατικό» και εκλεκτικιστικό («δεν είμαι ένας ποιητής για τις μάζες» λέει ο Rubén Darío στον Πρόλογο των *Cantos de vida y esperanza*). Αλλά, αντιδρώντας ενάντια στον πνευματικό πολιτισμό της κλασικής Αρχαιότητας, επιλέγει τα πρότυπά του από την κοσμοπολίτικη λογοτεχνία του 19ου αιώνα, με μια προτίμηση προς τους Γάλλους ποιητές του 19ου αιώνα, κυρίως σε αυτούς του δεύτερου μισού του αιώνα. Ο Rubén Darío αποφαινεται: «Ο Βερλαίν σημαίνει για μένα πολύ περισσότερα πράγματα από τον Σωκράτη». Πέρα από αντίδραση στον ισπανο-αμερικανικό πόλεμο του 1898 και στην πικρία που γέννησε η ισπανική ήττα, πρόκειται επίσης για μιαν αντίδραση στην ανάδυση του ιμπεριαλισμού των «γιάνκηδων», και δίνει τροφή στις «αντιδραστικές»

τάσεις της «γενιάς του '98» στην Ισπανία και του λατινοαμερικανικού παναμερικανισμού.

2) Μοντερνισμός

Με τη στενή σημασία του όρου, ο μοντερνισμός αποτελεί ένα εσωτερικό κίνημα της Καθολικής Εκκλησίας κατά τα πρώτα έτη του 20ού αιώνα. Ο όρος εμφανίζεται στην Ιταλία το 1904, και η χρήση του φθάνει στο ζενίθ της στην εγκύκλιο *Pascendi* του πάπα Πίου Ι΄ ο οποίος τον καταδικάζει το 1907. Τοποθετείται όμως στο πλαίσιο της έντασης μεγάλης διάρκειας που ταράσσει το χριστιανισμό, και ιδιαίτερα την Καθολική Εκκλησία, από τη Γαλλική Επανάσταση μέχρι τις μέρες μας, με τη Β΄ Σύνοδο του Βατικανού να σηματοδοτεί ένα στάδιο σημαντικό, αλλά όχι και το τελικό, όσον αφορά σε αυτή την ένταση. Πρόκειται για την καθολικιστική διάσταση της σύγκρουσης αρχαίο (παλαιό)/ νεότερο, η οποία μετατρέπεται σε αντιπαράθεση της συντηρητικής Εκκλησίας με τη Δυτική κοινωνία της βιομηχανικής επανάστασης. Ο όρος νεότερο καθίσταται κατά το 19ο αιώνα όρος υποτιμητικός, τον οποίο οι αρχηγοί της Εκκλησίας και τα παραδοσιακά τους στοιχεία εφαρμόζουν είτε στην ιδεολογία που γεννούν η Γαλλική Επανάσταση και τα προοδευτικά κινήματα της Ευρώπης του 19ου αιώνα (φιλελευθερισμός, κατόπιν σοσιαλισμός και νατουραλισμός) είτε (και αυτό είναι στα δικά τους μάτια πιο σοβαρό) στους Καθολικούς που έχουν πλανηθεί από αυτές τις ιδέες ή που απλώς τις καταπολεμούν χλιαρά (ο Lamennais, για παράδειγμα). Αναντίρρητα, η Καθολική Εκκλησία του 19ου αιώνα εμφανίζεται ως αντι-μοντέρνα. Το *Syllabus* του Πίου Θ΄ εγγράφεται στο πλαίσιο αυτής της στάσης. Το τελευταίο «παραστράτημα» που καταδικάζεται είναι η παρακάτω πρόταση: «Ο Ρωμαίος Ποντίφικας μπορεί και οφείλει να συμφιλιωθεί και να συμβιβασθεί με την πρόοδο, το φιλελευθερισμό και το νεότερο πολιτισμό». Ασφαλώς, εδώ το νεότερος έχει ακόμα περισσότερο την ουδέτερη σημασία του «πρόσφατος», πραγματοποιεί όμως ένα αποφασιστικό βήμα μακριά από το στάδιο της υποτιμητικής σημασίας. Στα τέλη όμως του 19ου αιώνα και στις αρχές του 20ού, η σύγκρουση *antico/moderno* στο εσωτερικό του Καθολικισμού απηχεί δύο προβλήματα, επικεντρώνεται και εκτραχύνεται γύρω από αυτά: το δόγμα και, κυρίως, τη βιβλική ερμηνεία, την κοινωνική και πολιτική εξέλιξη.

Περισσότερο κι από τον αμφιλεγόμενο κοινωνικό Καθολικισμό, που δεν συγκρούεται άλλωστε μετωπικά με την επίσημη Εκκλησία, η οποία από την εγκύκλιο του Λέοντα ΙΓ΄ (*Reverentium Novarum*, 1891) βρίσκεται εφοδιασμένη με ένα κοινωνικό δόγμα εξίσου αμφιλεγόμενο αλλά πιο ανοιχτό, είναι το θεολογικό και ερμηνευτικό κίνημα που βρίσκεται στο επίκε-

ντρο της κρίσης του μοντερνισμού. Η κρίση προέρχεται από «την καθυστέρηση της εκκλησιαστικής επιστήμης, όπως αποκαλείτο, σε σχέση προς τον κοσμικό πολιτισμό και τις επιστημονικές ανακαλύψεις... Η ευκαιρία γι' αυτήν την κρίση ήταν η βίαιη συνάντηση της παραδοσιακής εκκλησιαστικής διδασκαλίας με τις καινούργιες θρησκευτικές επιστήμες, οι οποίες διαμορφώθηκαν μακριά από τον έλεγχο των ορθοδοξιών και, το συχνότερο, ενάντια σε αυτές, στη βάση μιας επαναστατικής αρχής: της εφαρμογής των θετικών μεθόδων σε έναν τομέα, σε κείμενα που μέχρι τώρα θεωρούνταν μακριά από κάθε επαφή με αυτές» [E. Poulat, σ. 135-136].

Συνδεδεμένος με τα προβλήματα της ελευθερίας της ανώτερης εκπαίδευσης (νόμος του 1875) και της δημιουργίας των πέντε Καθολικών ινστιτούτων, ο μοντερνισμός αυτός υποκίνησε μια ιδιαίτερα σοβαρή κρίση στη Γαλλία, κυρίως με τον Alfred Loisy, μαθητή του Μονσιγιόρ Louis Duchesne, που τελικά αφορίστηκε το 1902. Τρία φαινόμενα που ενδιαφέρουν την ανάπτυξη της σύγκρουσης αρχαίο (παλαιό)/νεότερο πρέπει να σημειωθούν σχετικά με αυτόν το μοντερνισμό.

Στην Ιταλία, το μοντερνιστικό κίνημα εκβάλλει σε μια μαζική και προπαγανδιστική δράση, και θέτει τελικά υπό αμφισβήτηση την οπισθοδρομική επιρροή της Εκκλησίας πάνω στην πολιτική, τη διανοητική και την καθημερινή ζωή. Τρεις κληρικοί απεικονίζουν τις διάφορες τάσεις αυτού του κινήματος στις αρχές του 20ού αιώνα: ο P. Giovanni Semeria (1867-1931), ο Romolo Murri (1870-1944), θεμελιωτής της χριστιανικής δημοκρατίας, και ο ιστορικός Ernesto Buonaiuti (1881-1946), από τους οποίους ο πρώτος εξορίστηκε και οι άλλοι δύο αφορίστηκαν. Στην Ιταλία, λοιπόν, το κίνημα αυτό κατηγορεί την Καθολική Εκκλησία ως το βασικό εμπόδιο σε έναν εκμοντερνισμό της κοινωνίας.

Από την άλλη, ο μοντερνισμός διαστέλλει το πεδίο δράσης του μοντέρνου. Αντιτίθεται περισσότερο στο παραδοσιακό και —προς μία πιο συγκεκριμένη από θρησκευτική άποψη κατεύθυνση— στο φονταμενταλισμό παρά στο παλαιό καθ' εαυτό. Αλλά κυρίως προσφέρεται μέσα από μια σειρά συνδυασμών και αποχρώσεων: γίνεται, για παράδειγμα, λόγος για ασκητικό μοντερνισμό ή για στρατιωτικό μοντερνισμό, για ημι-μοντερνισμό, για συρμό του μοντερνισμού.

Ο Emile Poulat ανέδειξε ορθώς το τελικό βελγικές του μοντερνισμού. Στο εσωτερικό του Καθολικισμού και πέρα από αυτόν, σε όλα τα Δυτικά περιβάλλοντα όπου η επίδρασή του έγινε περισσότερο ή λιγότερο αισθητή, περιορίζει την επικράτεια αυτού που «μπορούμε να πιστέψουμε» [*«croivable»*] και διευρύνει εκείνην αυτού που «μπορούμε να γνωρί-

σουμε» [«connaissable»]. Το μοντέρνο γίνεται έτσι η λυδία λίθος μιας θεμελιακής αναδιαμόρφωσης του πεδίου της γνώσης.

3) Modern Style

Μπορεί κανείς να αμφισβητήσει —στο, τόσο σημαντικό άλλωστε, επίπεδο του λεξιλογίου— την ένταξη στην επικράτεια του μοντέρνου ενός ολόκληρου πλήθους αισθητικών κινήματων τα οποία, γύρω στο 1900, στην Ευρώπη και στις Ηνωμένες Πολιτείες πήραν ή έλαβαν διάφορα ονόματα και δεν αποκλήθηκαν *Modern Style* παρά μόνο στη Γαλλία. Αλλά τα περισσότερα από αυτά τα ονόματα αποτελούν αντίλαλο του μοντέρνου, *Jugendstil*, *arte joven*, *nieuwe Kunst* —μέσω της νεότητας και της καινοτομίας—, ή επικαλούνται τη ρήξη την οποία συνεπάγονται —*Sezessionstil*, *style Liberty*. Εντέλει, αυτά τα κινήματα σηματοδίνουν αποφασιστικά την απόρριψη των ακαδημαϊκών παραδόσεων, τον αποχαιρετισμό στο αρχαίο (ελληνορωμαϊκό) μοντέλο στην τέχνη. Βάζουν τέλος κατά κάποιον τρόπο στην πνοή αρχαίο/μοντέρνο στην τέχνη. Αυτό που θα τους αντιταχθεί στη συνέχεια δεν θα είναι μια επιστροφή στο αρχαίο.

Ο R. H. Guernand²² συνάγει το *Modern Style* και τα γειτονικά του ρεύματα από μια διττή τάση του δεύτερου μισού του 19ου αιώνα: την πάλη ενάντια στον ακαδημαϊσμό και στο μοτίβο της τέχνης για όλους. Είναι λοιπόν στενά συνδεδεμένο με τρεις ιδεολογικές διαστάσεις της βιομηχανικής επανάστασης: το φιλελευθερισμό, το νατουραλισμό, τη δημοκρατία.

Στο πλαίσιο αυτού του δοκιμίου, που δεν συνιστά μια μελέτη πάνω στην τέχνη και στην ιστορία της, αλλά πάνω στις μεταμορφώσεις και στις σημασίες της αντίθεσης αρχαίο (παλαιό)/νεότερο, δεν θα συγκρατήσουμε παρά ορισμένα επεισόδια, μορφές και αρχές που ενέχουν κάποια σπουδαιότητα. Αφού ο εχθρός είναι το Αρχαίο, που παρήγαγε το επίπλαστο [artificiel], το αριστούργημα, και απευθύνεται σε μια ελίτ, το μοντέρνο στυλ θα είναι νατουραλιστικό και θα εμπνέεται από μια φύση όπου επικρατούν οι καμπύλες σε βάρος των ίσιων ή απλών γραμμών. Θα έχει ως στόχο να παραγάγει αντικείμενα, να εισβάλλει στην καθημερινή ζωή και να καταργήσει έτσι το φράγμα ανάμεσα σε μείζονες και ελάσσονες τέχνες. Τέλος, δεν θα απευθύνεται σε μια ελίτ, αλλά σε όλους, θα είναι κοινωνικό.

Το Μοντέρνο Στυλ γεννιέται στην Αγγλία με τον Ουίλιαμ Μόρις (1834-1896), μαθητή του Ράσκιν, ο οποίος θέλει να αλλάξει την όψη

²² *L'art nouveau en Europe*, Παρίσι 1965.

του σπιτιού, εισάγει την «επανάσταση της διακόσμησης», δημιουργεί στο Λονδίνο το πρώτο κατάστημα διακοσμητικών συνόλων από το οποίο θα προέλθει το *design*.

Αλλά είναι στο Βέλγιο εκεί όπου εγκαθίσταται το κίνημα που έχει ως σύμβολο το μοντέρνο με την ίδρυση το 1881 της επιθεώρησης *L'Art Moderne* (*Η Μοντέρνα Τέχνη*). Στο Βέλγιο είναι που εκδηλώνεται νωρίτερα ο σύνδεσμος ανάμεσα στη μοντέρνα τέχνη και στην κοινωνική πολιτική. Ένας από τους ιδρυτές του ομίλου *La Libre Esthétique* (*Η Ελεύθερη Αισθητική*), που έχει σκοπό την προαγωγή των νέων τάσεων, είναι ο αρχισυντάκτης της *Peuple* [Λαός], οργάνου του βελγικού Εργατικού Κόμματος. Ο Victor Horta (1861-1947), αρχιτέκτονας που αξιοποιεί όλες τις δυνατότητες του σιδήρου και δημιουργεί κτίρια τα οποία διακοσμεί και επιπλώνει, είναι ένας από τους σκαπανείς της κοινωνικής τέχνης και κατασκευαστής του Σπιτιού του Λαού στις Βρυξέλλες. Στο Βέλγιο είναι που η μοντέρνα τέχνη συναντά έναν αρχιτέκτονα και διακοσμητή, τον Henry Van de Velde (1863-1957), ο οποίος, στη σχολή που διευθύνει στη Βαϊμάρη, όπου θα τον διαδεχθεί ο Γκρόπιους, προετοιμάζει τη μεγάλη αρχιτεκτονική τέχνη του 20ού αιώνα, το *Bauhaus*. Στην Ολλανδία, το *Nieuwe Kunst* χρησιμοποιεί υλικά κάθε είδους, ξύλο, πορσελάνη, μέταλλο, και προκαλεί το θρίαμβο των νέων γραμμών στο εικονογραφημένο βιβλίο, στο ημερολόγιο, στην αφίσα.

Στη Γαλλία, όπου το *Modern Style* έχει αρχικά ως πρωτεύουσα το Νανσύ με τους υαλοποιούς Gallé (1816-1904), τους αδελφούς Dareux, τον αρχιτέκτονα Victor Prouvé (1858-1943), που ασκεί όλες τις τέχνες, το *Modern Style* κατεβαίνει στους δρόμους με τον Hector Guimard (1867-1942), τον «Ravachol της αρχιτεκτονικής», ο οποίος καθιστά τους σταθμούς του παρισινού μετρό ναούς της μοντέρνας τέχνης, με τον αριστοποιό Alphonse Mucha (1860-1939), ενώ το μοντέρνο κυριεύει την κοσμηματοποιία και τη χρυσοχοΐα με τον René Lalique (1860-1945), και ανοίγει κατάστημα με τον Samuel Bing (1838-1905) το οποίο επιβάλλει τα αντικείμενα του *Modern Style*.

Στη Γερμανία, στο Μόναχο, η μοντέρνα τέχνη συμμαχεί κάτω από το σημαία της Νεότητας (*Jugendstil*) με το φιλειρηνισμό και τον αντικληρικαλισμό. Στην Ισπανία, ή μάλλον στην Καταλωνία, η μοντέρνα τέχνη παρακινεί την ιδιοφυΐα της φυσιολατρικής αρχιτεκτονικής: τον Gaudi (1852-1920).

Στην Ιταλία, το στυλ *Liberty*, από το όνομα ενός Άγγλου εμπόρου που είχε ιδρύσει στο Λονδίνο το 1875 ένα κατάστημα διακόσμησης, θριαμβεύει στην πρώτη Διεθνή Έκθεση μοντέρνας διακοσμητικής τέχνης (Τορίνο, 1902). Στις Ηνωμένες Πολιτείες, η παραδειγματική φιγούρα

είναι αυτή του Τίφανυ (1848-1933), του «κεργαστηρίου τέχνης» το οποίο διαπρέπει στην Νέα Υόρκη σε όλες τις αποκαλούμενες «ελάσσονες» τέχνες, και εξασφαλίζει την προώθηση του φουσκωτού γυαλιού δημιουργώντας με αυτό τον πιο καθημερινό διάκοσμο των μοντέρνων εφευρέσεων: τον ηλεκτρικό φωτισμό.

Το *Modern Style*, φαινόμενο εφήμερο που ζει λιγότερο από είκοσι χρόνια, στο διάστημα μεταξύ 1890 και 1910, ρίχνεται στη σκιά από ένα κίνημα γεννημένο από την απόρριψη της διακόσμησης, των καμπυλών, των εξανθήσεων, το οποίο σφυρηλατείται στο Ντάρμστατ της Γερμανίας και θριαμβεύει στην Αυστρία με τον Adolphe Loos (1870-1933): ο τελευταίος, πάνω στα ερείπια του καλλωπισμού, γίνεται ο προφήτης ενός «καινούργιου αιώνα» που θα είναι αυτός των «ολόλευκων ψηλών τοίχων», της βασιλείας του τιμέντου.

Μολαταύτα, το *Modern Style*, από το 1970 και μετά, βγαίνει από ένα μακροχρόνιο καθαρτήριο για να εκδηλωθεί εκ νέου στα απόνερα της νεοτερικότητας χάρη σε χαρακτηριστικά που αναλύθηκαν σωστά από τον R. L. Delevo²³: το κιτς, «διάσταση της αδιαφορίας», ένα σύστημα αντικειμένων, δομών εσωτερικής ατμόσφαιρας, ένας τρόπος ομιλίας της αμφισημίας.

Το ουσιαστικό εδώ, πράγματι, είναι πως το αρχαίο πνεύμα προσκολλούνται στους ήρωες, στα αριστουργήματα, στα επιτεύγματα: το νεοτερικό πνεύμα τρέφεται στο εξής από το καθημερινό, το μαζικό, το διάχυτο.

6.2 Εκμοντερνισμός

Το πρώτο ολοσχερές σοκ ανάμεσα στο αρχαίο και στο νεότερο ήταν ίσως αυτό ανάμεσα στους Ινδιάνους της Αμερικής και τους Ευρωπαίους. Αλλά το αποτέλεσμα υπήρξε ξεκάθαρο: οι Ινδιάνοι νικήθηκαν, κατακτήθηκαν, υποδουλώθηκαν ή αφανίστηκαν. Οι διάφορες μορφές του ιμπεριαλισμού και της αποικιοκρατίας του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα σπάνια κατέληξαν σε τόσο ριζικές συνέπειες. Τα έθνη που προσέβαλε ο Δυτικός ιμπεριαλισμός, εκείνα που είχαν λίγο-πολύ διαφυλάξει την ανεξαρτησία τους, οδηγήθηκαν στο να θέσουν το πρόβλημα της καθυστέρησης τους σε ορισμένους τομείς. Η απο-αποικιοποίηση μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο επέτρεψε στα καινούργια έθνη να επιληφθούν, με τη σειρά τους, του προβλήματος.

Σχεδόν παντού τα έθνη υπό καθυστέρηση βρέθηκαν ενώπιον της εξίσωσης: εκμοντερνισμός = δυτικοποίηση και το πρόβλημα του μοντέρνου αντιπαρατέθηκε προς αυτό της εθνικής ταυτότητας. Σχεδόν παντού επί-

²³ *Dimensions du XXème siècle*, Γενεύη 1965.

σης, ο κοινωνικός και πολιτισμικός εκμοντερνισμός διακρίθηκε από τον άλλο, τον τεχνολογικό και οικονομικό, τον υλικό.

Για μία ακόμα φορά, δεν θα παραθέσουμε εδώ παρά ορισμένα παραδείγματα προορισμένα να διαφωτίσουν μερικές από τις μεταμορφώσεις του ζεύγους αρχαίο (παλαιό)/ νεότερο. Θα διακρίνουμε — χωρίς να παραβλέπουμε το σχετικά αυθαίρετο χαρακτήρα αυτής της διάκρισης — τρεις τύπους εκμοντερνισμού: 1) τον ισορροπημένο εκμοντερνισμό, όπου η επιτυχημένη διείσδυση του νεότερου δεν κατέστρεψε τις αξίες του αρχαίου (παλαιού), 2) το συγκρουσιακό εκμοντερνισμό, όπου, αν και η τάση προς το νεότερο δεν προσέβαλε παρά ένα τμήμα της κοινωνίας, δημιούργησε σοβαρές συγκρούσεις με τις παλαιές παραδόσεις, 3) το διαστακτικό εκμοντερνισμό, ο οποίος, κάτω από διάφορες μορφές, προσπαθεί να συμφιλιώσει νεότερο και αρχαίο (παλαιό), όχι διά μέσου μιας καινούργιας γενικής ισορροπίας, αλλά μέσα από επιμέρους επιλογές.

Το υπόδειγμα του ισορροπημένου εκμοντερνισμού είναι η Ιαπωνία. Αποφασισμένος εκ των άνω σε μια ιεραρχική κοινωνία, σε μια στιγμή κατά την οποία μεταδίδονταν η βιομηχανική επανάσταση και οι ανακαλύψεις του 19ου αιώνα, πράγμα που επέτρεψε στην Ιαπωνία να συναντήσει γρήγορα το σμήνος των μοντέρνων εθνών, ο εκμοντερνισμός της περιόδου «Μεϊτζι» (αρχής γενομένης από το 1867) θα χαρακτηριστεί από την «υποδοχή των Δυτικών τεχνικών και τη διατήρηση των ιδιαίτερων αξιών». Αλλά το μοναρχατορικό και στρατοκρατορικό καθεστώς που προκύπτει από αυτόν υφίσταται τη δοκιμασία της ήττας του 1945, η οποία αποτέλεσε, κατά κάποιον τρόπο, μια μείζονα κρίση στο πλαίσιο της διαδικασίας εκμοντερνισμού της Ιαπωνίας. Ακόμα και σήμερα, το 1976, η ιαπωνική κοινωνία, παρά τις προόδους προς την πολιτική δημοκρατία, βιώνει ξανά με επικίνδυνο τρόπο τις εντάσεις που ενυπάρχουν σε μια τετατωμένη ισορροπία μεταξύ αρχαίου (παλαιού) και νεότερου.

Κατά ένα διαφορετικό τρόπο, και στη βάση πολύ πιο περίπλοκων στοιχείων, το Ισραήλ μπορεί επίσης να αντιπροσωπεύει ένα σύγχρονο υπόδειγμα ισορροπημένου εκμοντερνισμού. Εδώ, όμως, οι εντάσεις τοποθετούνται στο εσωτερικό των γεωγραφικών και πολιτισμικών συνιστωσών του καινούργιου ισραηλινού λαού, μεταξύ αυτών των συνιστωσών και, σε συνολικό επίπεδο, μεταξύ των εβραϊκών παραδόσεων (και του θρησκευτικού θεμελίου τους) και της ανάγκης του νέου κράτους για εκσυγχρονισμό, ο οποίος συνιστά μια από τις ουσιαστικές εγγυήσεις της ύπαρξής του. Για τους ίδιους ακριβώς λόγους επιβίωσης, το Ισραήλ οφείλει με κάθε τίμημα να διασώσει και ό,τι είναι αρχαίο (παλαιό) σε αυτό και ό,τι είναι νεότερο.

Μπορεί κανείς να πάρει ως παράδειγμα συγκρουσιακού εκμοντερνι-

σμού τις περισσότερες από τις χώρες του μουσουλμανικού κόσμου. Ο εκμοντερνισμός ήλθε συνήθως σε αυτές όχι κατόπιν μίας επιλογής, αλλά ύστερα από μία εισβολή (στρατιωτική ή μη) και, σε κάθε περίπτωση, μέσα από ένα εξωτερικό σοκ. Σχεδόν παντού, ο εκμοντερνισμός πήρε τη μορφή της δυτικοποίησης, πράγμα που ξύπνησε ή δημιούργησε ένα θεμελιώδες πρόβλημα: Δύση ή Ανατολή; Χωρίς να αναλύσουμε λεπτομερικά αυτή τη σύγκρουση, μπορούμε να πούμε πως ιστορικά έλαβε τρεις μορφές: το 19ο αιώνα ως αντίκτυπος του ευρωπαϊκού ιμπεριαλισμού, αποικιακού ή μη· μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο στο πλαίσιο της απο- αποικιοποίησης και της ανάδυσης του Τρίτου Κόσμου· κατά τη δεκαετία του '70 με την πετρελαική κρίση.

Παρά τη μεγάλη ποικιλία των μουσουλμανικών περιπτώσεων, στο σύνολό του ο εκμοντερνισμός δεν έχει, μέχρι τώρα, αγγίξει παρά ορισμένους τομείς της οικονομίας και της επιφανειακής ζωής αυτών των κρατών και των εθνών, δεν έθελε παρά διευθυντικές ομάδες και κοινωνικά περιβάλλοντα που περιορίζονται σε ορισμένες «αστικές» κατηγορίες. Όξυνε εθνικισμούς, βάθινε το χάσμα μεταξύ των τάξεων, εισήγαγε μια βαθιά δυσφορία στον πνευματικό πολιτισμό.

Ο Jacques Berque και ο Gustav von Grünebaum, μεταξύ άλλων, ανέλυσαν με ορθό τρόπο αυτήν τη δυσφορία. Για τον τελευταίο, ο εκμοντερνισμός θέτει στους λαούς και τα έθνη του Ισλάμ το ουσιαστικό πρόβλημα της πολιτισμικής τους ταυτότητας. Ο Jacques Berque συνάντησε στις «αραβικές γλώσσες του παρόντος» τη διάσταση για την οποία παραπονούνται οι οικονομολόγοι στο δικό τους τομέα: «νεοτερικός τομέας»/ «παραδοσιακός τομέας». Μελετώντας τις λογοτεχνικές και καλλιτεχνικές μορφές στον αραβικό κόσμο, ο οποίος, πριν από εκατό χρόνια, «αγνοούσε τη ζωγραφική, τη γλυπτική, ακόμα και τη λογοτεχνία με τη σημασία που οι μοντέρνοι καιροί δίνουν σε αυτές τις λέξεις»²⁴, καταδεικνύει τις αντιφάσεις οι οποίες, στο δοκίμιο, στο μυθιστόρημα, στη μουσική, στο θέατρο και, παραδόξως, στον κινηματογράφο, μια τέχνη χωρίς παρελθόν, ταρασσουν και, σε ορισμένο βαθμό, παραλύουν τον πνευματικό πολιτισμό. Σε αυτόν τον κόσμο, όπου «το κανονικό προσφεύγει στην αναφορά στο αρχαίο», και «η εξαίρεση προέρχεται άμεσα ή έμμεσα από το εξωτερικό», η μοντερνικότητα δεν ενεργείται ως δημιουργία, αλλά «ως πολιτισμική μέθεξη [acculturation]» ή συναλλαγή μεταξύ του αρχαίου και του εισαγόμενου»²⁵.

²⁴ *Langues arabes du présent*, σελ. 290.

²⁵ *Αυτόθι*, σελ. 292-293.

Μπορεί κανείς να αντιληφθεί τον κόσμο της μαύρης Αφρικής ως το πειραματικό εργαστήριο του διατακτικού εκμοντερνισμού. Όποια κι αν είναι πάλι εδώ η ποικιλία των κληρονομιών και των προσανατολισμών, δύο βασικά δεδομένα κυριαρχούν στο πρόβλημα αρχαίο (παλαιό)/ νεότερο: 1) η ανεξαρτησία είναι πολύ πρόσφατη, τα στοιχεία μοντερνισμού που κομίστηκαν από τους αποικιοκράτες ασθενή, ασυνεχή, άσχημα προσαρμοσμένα στις αληθινές ανάγκες των λαών και των εθνών, με δυο λόγια το νεότερο είναι πολύ νέο· 2) η ιστορική καθυστέρηση, αντίθετα, είναι μεγάλη, το αρχαίο (παλαιό) είναι πολύ δυσκίνητο. Εξ ου και δύο πόθοι γενικά, διά μέσου των διάφορων, ακόμη και αντιθετικών, πολιτικών και ιδεολογικών συνταγών: α) να βρεθεί μέσα στο μοντέρνο αυτό που αρμόζει στην Αφρική, να πραγματοποιηθεί ένας εκμοντερνισμός επιλεκτικός, μερικός, χασματικός, εμπειρικός, β) να αναζητηθεί μια ιδιάζουσα αφρικανική ισορροπία μεταξύ παράδοσης και εκμοντερνισμού.

Παρά τις αναμφισβήτητες επιτυχίες και τις σημαντικές προσπάθειες, έχει κανείς ορισμένες φορές την εντύπωση πως ο εκμοντερνισμός στη μαύρη Αφρική παραμένει συχνά στο στάδιο ακόμα των συγκινητικών μαγικών εκκλήσεων και ότι η Αφρική όχι μονάχα distants αλλά και αμφοταλαντεύεται μπροστά στο ενδεχόμενο να τον αντιμετωπίσει διαφορετικά από ό,τι μέσα από ένα μείγμα εμπειρισμού και ρητορικής (αλλά ίσως έχει δίκιο να ενεργεί έτσι και ίσως πρόκειται για ένα ιδιαίτερο και αποτελεσματικό τρόπο εκμοντερνισμού). Για παράδειγμα, ο Αμαντού Χαμπατέ Μπα, διευθυντής τότε του Ινστιτούτου Κοινωνικών Επιστημών του Μαλί, διακήρυξε το 1965: «Όποιος μιλά για “παράδοση” μιλά για κληρονομιά συσσωρευμένη από ένα λαό κατά τη διάρκεια εκατομμυρίων χρόνων, και όποιος μιλά για “μοντερνισμό” μιλά για προτίμηση, ή και μανία ορισμένες φορές, γι' αυτό που είναι επίκαιρο. Δεν νομίζω πως αυτό που είναι μοντέρνο συνιστά πάντοτε μια απόλυτη πρόοδο σε σχέση με τα έθιμα που μεταδίδονται από γενιά σε γενιά μέχρι εμάς. Ο μοντερνισμός μπορεί να αποτελεί ηθική, διοικητική ή τεχνική πρόοδο πάνω σε ένα δεδομένο σημείο ή οπισθοδρόμηση πάνω στο ίδιο αυτό σημείο»²⁶ και ακόμα «η παράδοση δεν αντιτίθεται στην πρόοδο· την αναζητά, τη ζητά, τη ζητά από το Θεό, και είναι έτοιμη να τη ζητήσει ακόμα κι από το διάβολο»²⁷.

Απομένει ίσως μια ασυνήθιστη περίπτωση αναφορικά με το πρόβλημα του εκμοντερνισμού. Αν κανείς πιστέψει τον Louis Dumont, το νόημα του χρόνου και της ιστορίας στην Ινδία έχει ξεγλιστρήσει μέχρι

²⁶ *Tradition et modernisme en Afrique noire*, σελ. 31.

²⁷ Στο ίδιο, σελ. 45.

σήμερα από την έννοια της προόδου. Οι άνθρωποι εκεί «συζητούσαν τα αντίστοιχα προτερήματα των παλαιών και των νεότερων», αλλά κατά κάποιον τρόπο ρηγά, συγκρίνοντας τους μεν με τους δε χωρίς να παρεμβάλλεται καμία έννοια προόδου (ή οπισθοδρόμησης). «Η ιστορία ήταν μονάχα ένα ρεπερτόριο μεγάλων γεγονότων και προτύπων συμπεριφοράς, παραδειγμάτων»²⁸ από τα οποία τα μεν τοποθετούνταν πιο μακριά, τα δε πιο κοντά, όπως θα μπορούσαν να τοποθετηθούν δεξιά ή αριστερά, στο Βορρά ή στο Νότο σε έναν κόσμο που δεν προσανατολίζεται μέσα από τοπολογικές αξίες.

Επιπλέον, οι συνθήκες της ανεξαρτησίας, μακριά από το να απλοποιήσουν το πρόβλημα του εκμοντερνισμού, το έχουν, σύμφωνα με τον Louis Dumont, περιπλέξει: «Η προσαρμογή στο νεότερο κόσμο απαιτεί από τους Ινδούς μια σημαντική προσπάθεια. Η ανεξαρτησία έχει δημιουργήσει μια παρανόηση καθώς, κατακτώντας την, είδαν τους εαυτούς τους να αναγνωρίζονται ως ίσοι στην κοινότητα των εθνών, και μπόρεσαν να φανταστούν πως η προσαρμογή είχε, ουσιαστικά, επιτευχθεί. Η επιτυχία της προσπάθειάς τους είχε καθαγιασθεί, δεν επρόκειτο πλέον παρά για διευθέτηση. Ωστόσο, το αντίθετο ήταν αυτό που ίσχυε... Γιατί η Ινδία κατάφερε να απαλλαγεί από την ξενική κυριαρχία, πραγματοποιώντας το ελάχιστο δυνατό του εκμοντερνισμού. Αξιοσημείωτη επιτυχία, αναμφίβολα, που οφειλόταν κατά ένα μεγάλο μέρος στην ιδιοφυΐα του Γκάντι, την πολιτική του οποίου συνοψίζει, πιστεύω, αυτή η διατύπωση»²⁹.

Αν κανείς πιστέψει τον Louis Dumont, θα υπήρχε άραγε ένα σημαντικό κομμάτι της ανθρωπότητας που θα είχε ξεγλιστρήσει μέχρι τώρα από τη δυναμική διαλεκτική του ζεύγους αρχαίο (παλαιό)/νεότερο;

6.3 Μοντερνικότητα

Ο όρος *μοντερνικότητα* προτάθηκε από τον Μπωντλαίρ στο άρθρο του «Le peintre de la vie moderne» [«Ο ζωγράφος της μοντέρνας ζωής»], που συντάχθηκε ουσιαστικά το 1860, και δημοσιεύθηκε το 1863. Ο όρος γνώρισε μια πρώτη επιτυχία, η οποία περιοριζόταν στα λογοτεχνικά και καλλιτεχνικά περιβάλλοντα, κατά το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα και, κατόπιν, μια ανανέωσή της και μια ευρεία διάδοση μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο.

Ο Μπωντλαίρ —κι αυτό είναι κάτι καινούργιο— δεν επιζητά τη νομιμοποίηση της αξίας του παρόντος, άρα και του μοντέρνου, σε κάτι

²⁸ *La civilisation indienne et nous*, σελ. 36.

²⁹ Στο ίδιο, σσ. 72-73.

διαφορετικό από το γεγονός ότι είμαστε παρόντες. «Η ευχαρίστηση που παίρνουμε από την αναπαράσταση του παρόντος», γράφει λοιπόν, «συνδέεται όχι μονάχα με την ομορφιά με την οποία μπορεί να περιβάλλεται αλλά και με την ουσιαστική της ιδιότητα ότι έχει να κάνει με το παρόν». Το ωραίο έχει κάτι το αιώνιο, αλλά οι «ακαδημαϊστές» (οι θιασώτες του αρχαίου) δεν βλέπουν πως, κατ' ανάγκην, έχει επίσης κάτι που συνδέεται με «την εποχή, τη μόδα, την ηθική, το πάθος». Το ωραίο οφείλει να είναι, κατά ένα μέρος τουλάχιστον, μοντέρνο. Τι είναι η μοντερνικότητα; Είναι ό,τι το «ποιητικό» υπάρχει «μέσα στο ιστορικό», ό,τι το «καινίον» μέσα στο «μεταβατικό». Η μοντερνικότητα πρέπει να συναχθεί από τη «μόδα». Έτσι, στα παραδείγματα που δίνει, ο Μπωντλαίρ μιλά για τη γυναικεία μόδα, για τη «μελέτη του στρατιωτικού, του δανδή, ακόμα και του ζώου, σκύλου ή αλόγου». Εγγράφει στην έννοια του μοντέρνου μια ισχυρή ώθηση προς τις συμπεριφορές, τα ήθη, το διάκοσμο. Κάθε εποχή, λέει, έχει «την περπατησιά της, το βλέμμα της, τη χειρονομία της». Πρέπει να ενδιαφερόμαστε για το «αρχαίο» μονάχα αναφορικά με «την καθαρή τέχνη, τη λογική, τη γενική μέθοδο». Σε ό,τι αφορά στα υπόλοιπα, πρέπει να έχουμε «τη μνήμη του παρόντος», και να μελετούμε επιμελώς «όλα όσα συνθέτουν την εξωτερική ζωή ενός αιώνα».

Η μοντερνικότητα είναι έτσι συνδεδεμένη με τη μόδα, το δανδισμό, το σνομπισμό. «Η μόδα πρέπει να θεωρείται», υπογραμμίζει ο Μπωντλαίρ, «ως ένα σύμπτωμα της γεύσης του ιδανικού, η οποία επιπλέει μέσα στον ανθρώπινο εγκέφαλο πάνω από ό,τι το χυδαίο, το γήινο, το άκοσμο συσσωρεύει σε αυτόν η φυσική ζωή...». Καταλαβαίνει κανείς την επιτυχία της λέξης σε εκείνους τους δανδήδες του πνευματικού πολιτισμού, τους αδελφούς Goncourt, οι οποίοι γράφουν στο *Ημερολόγιό τους* (1889, σ. 901): «Κατά βάθος, ο γλύπτης Ροντέν αφήνει υπερβολικά τον εαυτό του να τον καταπιεί η παλιατζούρα των παλιών φιλολογιών και δεν έχει τη φυσική κλίση για τη μοντερνικότητα που είχε ο Carpeaux».

Ένας από τους τροβαδούρους της μοντερνικότητας, που ήταν την ίδια στιγμή ένας πρωταθλητής της μόδας, ο Ρολάν Μπαρτ, γράφει, για παράδειγμα, μιλώντας για τον Μισλέ: «Ήταν ίσως ο πρώτος από τους συγγραφείς της μοντερνικότητας που δεν μπορούσε παρά να τραγουδά έναν αδύνατο σκοπό». Η μοντερνικότητα γίνεται εδώ προσέγγιση των ορίων, περιπέτεια στους κόλπους της περιθωριακότητας, κι όχι πλέον υποταγή στη νόρμα, καταφυγή στην αυθεντία, συνάθροιση στο κέντρο όπως προέτρεπε η λατρεία του αρχαίου.

Η μοντερνικότητα βρήκε το θεωρητικό της στο φιλόσοφο Henri Lefebvre και στο έργο του *Introduction à la modernité* (Εισαγωγή στη

μοντερνικότητα)³⁰. Ο Henri Lefebvre διακρίνει μοντερνικότητα και μοντερνισμό: «Η μοντερνικότητα διαφέρει του μοντερνισμού όπως μία έννοια προς διατύπωση μέσα στην κοινωνία διαφέρει των κοινωνικών φαινομένων, όπως μια σκέψη διαφέρει των γεγονότων [faits]... Η πρώτη τάση —βεβαιότητα και αλαζονεία— αντιστοιχεί στο Μοντερνισμό· η δεύτερη —διερώτηση και σκέψη, ήδη κριτική— στη Μοντερνικότητα. Οι δυο τους, αχώριστοι, αποτελούν δύο όψεις του μοντέρνου κόσμου» (σ. 10).

Η μοντερνικότητα, στρεφόμενη προς αυτό που δεν έχει κατορθωθεί, αυτό που βρίσκεται ακόμα σε κατάσταση σχεδίου, την ειρωνεία των πραγμάτων, τείνει έτσι να κάνει πράξη, στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα, στο κατώφλι της μεταβιομηχανικής κοινωνίας, το πρόγραμμα που είχε σκιαγραφήσει ο ρομαντισμός. Έτσι η σύγκρουση αρχαίο (παλαιό)/νεότερο επανατοποθετείται στη μακρά διάρκεια, επωμιζόμενη τη συνέχιση της συγκυριακής σύγκρουσης κλασικού/ρομαντικού στο πλαίσιο του Δυτικού πνευματικού πολιτισμού.

Η μοντερνικότητα είναι η ιδεολογική κατάληξη του μοντερνισμού. Αλλά, εκτός από ιδεολογία αυτού που δεν έχει κατορθωθεί, της αμφιβολίας, της κριτικής, η μοντερνικότητα αποτελεί επίσης εξόρμηση προς τη δημιουργία —δηλωμένη τομή ως προς όλες τις ιδεολογίες και τις θεωρίες της μίμησης, βάση των οποίων είναι η αναφορά στο αρχαίο και η τάση για ακαδημαϊσμό.

Πηγαίνοντας πιο μακριά, ο Ρεϊμόν Αρόν πιστεύει πως το ιδεώδες της μοντερνικότητας είναι «η προμηθεϊκή φιλοδοξία», «η φιλοδοξία, για να επανέλθουμε στην προηγούμενη διατύπωση, να καταστούμε κύριοι και κάτοχοι της φύσης χάρις στην επιστήμη και στην τεχνική»³¹. Αλλά έτσι δεν βλέπουμε παρά την κατακτητική πλευρά της μοντερνικότητας, και, ίσως, αποδίδουμε στη μοντερνικότητα αυτό που οφείλει να προορίζεται για το μοντερνισμό. Σε κάθε περίπτωση, όμως, προτρέπουμε τον εαυτό μας να διερωτηθεί, όπως θα κάνουμε συμπερασματικά, πάνω στις αντινομίες της μοντερνικότητας.

7. Οι τομείς όπου αποκαλύπτεται ο Μοντερνισμός

Οι πιο παλιές μορφές της αντιπαράθεσης αρχαίου (παλαιού)/ νεότερου ήταν οι διαμάχες Παλαιών και Νεοτέρων, δηλαδή η αντιπαράθεση έλαβε ουσιαστικά χώρα στο λογοτεχνικό ή στο ευρύτερο πολιτισμικό πεδίο. Μέχρι τους πρόσφατους αγώνες της μοντερνικότητας (δηλαδή στο

³⁰ Παρίσι, 1962.

³¹ *Les désillusions du progrès*, σελ. 287.

μεταίχμιο 19ου και 20ού αιώνα), η λογοτεχνία, η φιλοσοφία, η θεολογία, η τέχνη (χωρίς να ξεχνάμε τη μουσική: εκτός από την *ars nova* ήδη από το 14ο αιώνα, το 18ο αιώνα για παράδειγμα ο Ζαν Ζακ Ρουσώ γράφει μια «Πραγματεία πάνω στη νεότερη μουσική») υπήρξαν αντικείμενα συζήτησης στο πλαίσιο αυτών των διαμαχών και των αγώνων, αλλά αυτό ισχύει κυρίως για την Αρχαιότητα, το Μεσαίωνα και την Αναγέννηση.

Αρχής γενομένης από τα τέλη του Μεσαίωνα, μια πιο σφαιρική οπτική —μολονότι πάντοτε στο στρατόπεδο των επιστημόνων και των διανοουμένων— εισέρχεται στο πεδίο της σύγκρουσης. Είναι η θρησκεία. Ασφαλώς, η «*devotio moderna*» δεν ανατρέπει τα θεμέλια του χριστιανισμού, η Μεταρρύθμιση του 16ου αιώνα δεν εμφανίζεται, η ίδια, ως ένα «νεότερο» κίνημα (θα ίσχυε περισσότερο το αντίθετο, με τις αναφορές στην Παλαιά Διαθήκη, στην αρχαία Εκκλησία, κ.λπ.), και το «μοντερνιστικό» κίνημα των αρχών του 20ού αιώνα θα είχε περιορισμένη εμβέλεια αν οι υψηλά ιστάμενες αρχές της Καθολικής Εκκλησίας δεν του είχαν δώσει μια σημασία που ξεπερνούσε τους στόχους του. Αλλά η είσοδος του θρησκευτικού στην περιοχή της αντιπαράθεσης αρχαίου/νεότερου σηματοδοτεί τη διεύρυνση της έριδας. Δεν τονίσαμε επαρκώς πως, από το 16ο έως το 18ο αιώνα, η διαμάχη, έτσι όπως την αισθάνονται οι σύγχρονοι της, επεκτείνεται σε δύο καινούργιους ουσιαστικούς τομείς.

Ο πρώτος είναι η ιστορία. Γνωρίζουμε ότι η Αναγέννηση δημιουργεί την έννοια του Μεσαίωνα, αλλά η τελευταία δεν καθίσταται αναγκαία παρά για να κλείσει την τάφρο μεταξύ των δύο θετικών, μεστών, σημαντικών περιόδων της ιστορίας, της αρχαίας και της νεότερης ιστορίας. Η πραγματική καινοτομία, από την οποία αναβλύζουν οι υπόλοιπες, είναι η ιδέα μιας «νεότερης» ιστορίας.

Ο δεύτερος είναι η επιστήμη. Ξανά εδώ οι πρόοδοι της «νεότερης» επιστήμης δεν διεγείρουν παρά τη διανοητική ελίτ. Όλες οι εφευρέσεις από τα τέλη του 18ου αιώνα και, κυρίως, αυτές του 19ου θα γίνουν γνωστές και αντιληπτές από τις μάζες. Αλλά ο Κοπέρνικος, ο Κέπλερ, ο Γαλιλαίος, ο Ντεκάρτ, ο Νεύτωνας κατόπιν, θα πείσουν ένα τμήμα του λόγιου κόσμου ότι αν ο Όμηρος, ο Πλάτωνας, ο Βιργίλιος παραμένουν αζεπέραστοι, ο Αρχιμήδης ή ο Πτολεμαίος έχουν εκθρονιστεί από τους νεότερους σοφούς. Οι Άγγλοι είναι οι πρώτοι που το αντιλαμβάνονται. Ο Fontenelle, στον Πρόλογο στην *Ιστορία της Ακαδημίας των Επιστημών από το 1666 μέχρι το 1699*, τοποθετεί στην πρώτη γραμμή των προόδων του νεότερου πνεύματος, του οποίου υπήρξε ένας από τους προάγγελους, «την ανανέωση των μαθηματικών και της φυσικής». Λέει με σαφήνεια πως «ο Ντεκάρτ και οι άλλοι σπουδαίοι άνδρες εργάστηκαν γι'»

αυτή με τόση επιτυχία που σε αυτό το είδος γραμματείας τα πάντα έχουν αλλάξει πρόσωπο». Γι' αυτόν, το πιο σημαντικό είναι πως οι πρόοδοι αυτών των επιστημών έχουν αντίκτυπο σε ολόκληρο το ανθρώπινο πνεύμα: «Η αυθεντία έπαψε να έχει πιο πολύ βάρος από το λόγο... Στο βαθμό που αυτές οι επιστήμες απέκτησαν μεγαλύτερο έδαφος, οι μέθοδοι έγιναν πιο απλές και πιο εύκολες. Εντέλει, τα μαθηματικά όχι μονάχα έδωσαν, εδώ και κάποιον καιρό, μέγα πλήθος αληθειών που τους ανήκει αλλά και παρήγαγαν γενικά μια ορθότητα πνεύματος πιο πολύτιμη ίσως κι από όλες αυτές τις αλήθειες».

Η επανάσταση του πεδίου του νεότερου χρονολογείται στον 20ό αιώνα. Η νεωτερικότητα, που μέχρι τότε θεωρείτο στοιχείο κυρίως του «κεποικοδομήματος», ορίζεται στο εξής σε όλα τα επίπεδα, σε αυτά που φαντάζουν στους ανθρώπους του 20ού αιώνα ως τα πιο σημαντικά: στην οικονομία, στην πολιτική, στην καθημερινή ζωή, στη νοοτροπία.

Με την παρείσδυση της νεωτερικότητας στον Τρίτο Κόσμο είναι που, όπως είδαμε, το οικονομικό κριτήριο καθίσταται πρωταρχικό. Και μέσα στο πλέγμα της νεότερης οικονομίας, η λυδία λίθος της νεωτερικότητας είναι η μηχανοποίηση, ή, καλύτερα, η βιομηχανοποίηση. Όπως, όμως, ο Fontenelle έβλεπε στις προόδους ορισμένων επιστημών μια πρόοδο του ανθρώπινου πνεύματος, το οικονομικό κριτήριο της νεωτερικότητας γίνεται πάνω από όλα αντιληπτό ως μία πρόοδος στη νοοτροπία. Και εδώ, πάλι, η εκλογίκευση της παραγωγής είναι αυτή που προσλαμβάνεται ως ουσιαστικό γνώρισμα της νεωτερικότητας. Τα μεγάλα πνεύματα του 19ου αιώνα το είχαν ήδη παρατηρήσει, όπως σημειώνει ο Ρείμόν Αρόν: «Ο Αύγουστος Κοντ θεωρούσε την ορθολογική εκμετάλλευση των φυσικών πόρων ως το πρόταγμα πρώτης προτεραιότητας της νεότερης κοινωνίας, και ο Μαρξ έδωσε για το διαρκή δυναμισμό, καταστατικό στοιχείο της καπιταλιστικής οικονομίας, μια ερμηνεία που παραμένει και σήμερα έγκυρη» [Οι απογοητεύσεις της προόδου (*Les désillusions du progrès*), σ. 299]. Ο Gino Germani, επανερχόμενος σε ένα κείμενο που δημοσιεύτηκε το 1960 στο Ρίο Ντε Τζανέιρο [*Resistencia a Mudança*], λέει το ίδιο περίπου πράγμα: «Στην οικονομία, η διαδικασία εκκοσμίκευσης σημαίνει κατ' αρχάς τη διαφοροποίηση θεσμών που είναι καθαρά οικονομικοί και ενσωματώνουν την εργαλειακή ορθολογικότητα ως θεμελιική αρχή δράσης καθώς και τη θεσμοποίηση της αλλαγής»³².

Αυτή η «διανοητική» αντίληψη για την οικονομική νεωτερικότητα οδήγησε μια ομάδα ειδικών στις κοινωνικές επιστήμες να θέσουν το πρό-

³² «Secularization, modernization and economic development», στο, S. N. Eisenstadt, *The Protestant Ethic and Modernization...*, σελ. 354.

βλημα των σχέσεων μεταξύ προτεσταντικής ηθικής και οικονομικής ανάπτυξης, επεκτείνοντας έτσι στις μη Δυτικές χώρες τις θέσεις που οι Μαξ Βέμπερ και R. H. Tawney είχαν υποστηρίξει για τον ευρωπαϊκό 16ο και 17ο αιώνα [S. N. Eisenstadt, 1968]. Αυτές οι θέσεις, που εγώ κρίνω ως λανθασμένες, έχουν το προτέρημα να θέτουν το πρόβλημα των σχέσεων ανάμεσα στη θρησκεία και στη νεωτερικότητα σε μια βάση ευρύτερη από αυτήν των διαμαχών των ερμηνευτών ή των θεολόγων. Στην ίδια προοπτική, η νεωτερικότητα μπορεί να αναζητηθεί —σήμερα— στην πλευρά της δημογραφίας. Της οικογένειας κατ' αρχάς: ο Gino Germani, για παράδειγμα, βλέπει στην «εκκοσμίκευση» της οικογένειας (διαζύγιο, έλεγχος γεννήσεων, κ.λπ.) μια σημαντική διάσταση της διαδικασίας εκσυγχρονισμού, και συνδέει τη «νεότερη» οικογένεια με την εκβιομηχάνιση, όπως καταδεικνύει, στα μάτια του, η περίπτωση της Ιαπωνίας. Ο Henri Lefebvre συγκαταλέγει μεταξύ των εξεχόντων γνωρισμάτων της νεωτερικότητας την εμφάνιση της «νεότερης γυναίκας»³³.

Μαζί με αυτή την πρωτοκαθεδρία του οικονομικού και αυτόν τον ορισμό της νεωτερικότητας μέσα από την αφαίρεση, δυο καινούργιες έννοιες μπαίνουν στο παιγνίδι αναφορικά με την αντίθεση αρχαίο (παλαιό)/ νεότερο³⁴. Κατ' αρχάς, στην οικονομία, το μοντέρνο σχετίζεται όχι προς την πρόοδο γενικά, αλλά προς την ανάπτυξη, ή, κατά μία πιο περιορισμένη έννοια και, σύμφωνα με ορισμένους φιλελεύθερους οικονομολόγους, προς την οικονομική μεγέθυνση [*croissance*]. Από την άλλη μεριά, το νεότερο δεν αντιτίθεται πλέον προς το αρχαίο, αλλά προς το πρωτόγονο.

Στο πεδίο της θρησκείας, ο G. Van Leeuw αντιπαραθέτει στην «πρωτόγονη νοοτροπία», που είναι ανίκανη να αντικειμενικοποιήσει, τη «νεότερη νοοτροπία», που ορίζεται μέσα από την «ιδιότητα της αφαίρεσης» [Ο πρωτόγονος άνθρωπος και η θρησκεία. *Ανθρωπολογική μελέτη*³⁵, Κεφ. 2, «Η μοντέρνα νοοτροπία», σ. 163 και εξής].

Αλλά ο 20ός αιώνας ορίζει επίσης τη νεωτερικότητα μέσα από ορισμένες πολιτικές στάσεις. «Αποτελεί κοινοτοπία η διαπίστωση», γράφει ο Pierre Kende³⁶, «πως οι δομές της νεότερης ζωής είναι, άμεσα, το προϊόν δύο κατηγοριών επαναστάσεων: αυτής που παρενέβηκε στη σφαίρα της παραγωγής (μετάβαση από τη βιοτεχνία στη βιομηχανία) και αυτής που έλαβε χώρα στην πολιτική σφαίρα (αντικατάσταση της

³³ *Introduction à la modernité: la femme moderne*, σελ. 152-158.

³⁴ Στο ίδιο.

³⁵ *L'homme primitif et la religion. Etude Anthropologique*, γαλλ. μετ., Παρίσι 1940.

³⁶ *L'avènement de la société moderne*, σελ. 16.

μοναρχίας από τη δημοκρατία)». Και προσθέτει: «Πάντως η παραγωγική χρήση προϋποθέτει τον ορθολογικό υπολογισμό, ο οποίος αποτελεί και μια διάσταση της κοσμικής και της επιστημονικής σκέψης». Ο Μαρξ, ήδη, σε ένα άρθρο του του 1844, την *Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*³⁷, έγραφε: «Η αφαίρεση του κράτους ως τέτοια δεν ανήκει παρά στους νεότερους χρόνους, η αφαίρεση του πολιτικού κράτους αποτελεί ένα νεότερο προϊόν. Ο Μεσαίωνας συνιστά τον πραγματικό δυισμό, οι νεότεροι χρόνοι τον αφηρημένο δυισμό».

Ο Ρεϊμόν Αρόν —όταν θέτει ουσιαστικά το πρόβλημα της «κοινωνικής τάξης της νεοτερικότητας»,³⁸ ξεκινά από το οικονομικό γεγονός και, πιο συγκεκριμένα, από την παραγωγικότητα της εργασίας και μοιάζει να καταλήγει, όπως είδαμε, στην ιδέα μιας προμηθειικής φιλοδοξίας, η οποία θεμελιώνεται στην επιστήμη και στην τεχνική, ως «πηγής της νεοτερικότητας» — ορίζει το «νεοτερικό πολιτισμό» μέσα από τρεις αξίες, ο πολιτικός απόηχος των οποίων είναι καθαρός: «ισότητα, προσωπικότητα, οικουμενικότητα»³⁹.

Ο Christian Vieyra, μελετώντας «παραδοσιακές πολιτικές δομές και νεότερες πολιτικές δομές» στη μαύρη Αφρική, διαπιστώνει πως, αν και τα περισσότερα από τα αρτισύστατα αφρικανικά κράτη έχουν προικοδοτηθεί με πολιτικούς θεσμούς Δυτικού τύπου (ισότιμη και άμεση καθολική ψηφοφορία, διάκριση των εξουσιών), ο εκμοντερνισμός αυτών των κρατών δεν κατάφερε πάντοτε να κατανικήσει ένα «φαύλο κύκλο»: ο μετασχηματισμός τους σε μοντέρνες χώρες προϋπέθετε την εθνική ενότητα, με την τελευταία να ερείδεται σε δομές (εθνοτικές ομάδες) που είναι συνδεδεμένες με την παράδοση και αντιτίθενται στον εκμοντερνισμό.

Από την εποχή του Μαρξ, το νεοτερικό κράτος ορίζεται λίγο-πολύ μέσα από τον καπιταλισμό. Έτσι δεν είναι αξιοπερίεργο το γεγονός ότι εν πολλοίς, και ορισμένες φορές αφελώς, το υπόδειγμα των μοντερνισμών και κυρίως του πολιτικού μοντερνισμού είναι οι Ηνωμένες Πολιτείες. Ο Kenneth S. Sherril θεμελίωσε έτσι πάνω σε μία έρευνα που πραγματοποιήθηκε στις Ηνωμένες Πολιτείες έναν ορισμό του «politically modern man» [του «πολιτικά νεοτερικού ανθρώπου»], το κυριότερο ενδιαφέρον του οποίου είναι πως έχει μια πιθανότητα να επηρεάζει (ή να ανακλά) την εξωτερική πολιτική των Ηνωμένων Πολιτειών.

1. Ο πολιτικά νεοτερικός άνθρωπος ταυτίζεται με την εθνική πολιτική κοινότητα.

³⁷ Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie.

³⁸ Les désillusions du progrès, σελ. 298.

³⁹ Αυτόθι, σελ. 287.

1α. Ο πολιτικά νεοτερικός άνθρωπος ξέρει να διακρίνει ανάμεσα στην προσωπική σφαίρα και στην πολιτική σφαίρα.

2. Ο πολιτικά νεοτερικός άνθρωπος έχει ισχυρό εγώ.

3. Ο πολιτικά νεοτερικός άνθρωπος έχει στέρεες ιδέες.

4. Ο πολιτικά νεοτερικός άνθρωπος είναι ανοικτός στον άλλο.

4α. Ο πολιτικά νεοτερικός άνθρωπος υφίσταται έντονα την επιρροή των mass media.

Κατά συνέπειαν:

4β. Ο πολιτικά νεοτερικός άνθρωπος είναι καλά πληροφορημένος.

5. Ο πολιτικά νεοτερικός άνθρωπος έχει πίστη στο λαό.

5α. Ο πολιτικά νεοτερικός άνθρωπος έχει ανάγκη από το να συμπράττει με άλλους.

6. Ο πολιτικά νεοτερικός άνθρωπος άγεται στη συμμετοχή.

8. Τον πολιτικά νεοτερικό άνθρωπο τον αφορούν τα πολιτικά συμβάντα χωρίς να του γίνονται έμμονη ιδέα ή να τον καταβάλλουν.

8α. Ο πολιτικά νεοτερικός άνθρωπος είναι ένας οπαδός, αλλά ένας «ανοικτός οπαδός».

9. Ο πολιτικά νεοτερικός άνθρωπος έχει την αίσθηση ότι μπορεί να βαραίνει στις αποφάσεις των δημόσιων εξουσιών.

10. Ο πολιτικά νεοτερικός άνθρωπος χαρακτηρίζεται από μία γενική πίστη στην κυβέρνηση⁴⁰.

Γενικότερα ο Αμερικανός παρουσιάζεται συχνά ως το πρωτότυπο του νεότερου ανθρώπου, ως «ένας καινούργιος άνθρωπος».

Τέλος, η νεοτερικότητα ορίστηκε πρόσφατα μέσα από το μαζικό χαρακτήρα της: είναι ένας πολιτισμός της καθημερινής ζωής και ένας μαζικός πολιτισμός. Ο Μπωντλαίρ, παρά τον ελιτίστικο ορισμό του, είχε από την αρχή προσανατολίσει τη νεοτερικότητα προς αυτό που ο Henri Lefebvre, φιλόσοφος ο ίδιος της νεοτερικότητας και της καθημερινής ζωής, έχει αποκαλέσει «το άνθος του καθημερινού». Τα καλλιτεχνικά κινήματα της Νέας Τέχνης, στο μεταίχμιο του 19ου και του 20ού αιώνα, είχαν εξίσου επενδύσει τη νεοτερικότητα στα αντικείμενα όσο και στα έργα: η νεοτερικότητα οδηγεί στο design και στο gadget*. Ο Pierre Kende βλέπει ένα από τα χαρακτηριστικά της νεοτερικότητας και μια από τις αιτίες της επίσπευσής της στη «μαζική μετάδοση των ιδεών», «στη μαζική επικοινωνία». Αν και ο MacLuhan έκανε λάθος προλέγοντας την αποδιάρθρωση του γαλαξία του Γουτεμβέργιου, υπογράμμισε σωστά το ρόλο του οπτικο-ακουστικού στοιχείου στη νεοτερικότητα,

⁴⁰ K.S. Sherrill, στο, Comparative Politics, Ιανουάριος 1969.

όπως ακριβώς και ο Leo Bogart στο *Η Εποχή της Τηλεόρασης* (*The Age of Television*, 1968).

Ο Edgar Morin είναι αναμφίβολα αυτός που περιέγραψε και ερμήνευσε καλύτερα από όλους τη νεωτερικότητα ως «μαζική κουλτούρα». Τοποθετεί τη γέννησή της στις Ηνωμένες Πολιτείες στη δεκαετία του '50 του 20ού αιώνα: κατόπιν, παρακολουθεί την εξάπλωσή της στις Δυτικές κοινωνίες. Την ορίζει ως εξής: «Οι λαϊκές μάζες των πόλεων και ένα μέρος αυτών της υπαίθρου προσχωρούν σε καινούργια πρότυπα ζωής: εισχωρούν προοδευτικά στο σύμπαν του ευ-ζην, του ελεύθερου χρόνου, της κατανάλωσης, το οποίο μέχρι τότε ήταν αυτό των αστικών τάξεων. Οι ποσοτικές μεταβολές (άνοδος της αγοραστικής δύναμης, αυξημένη υποκατάσταση της ανθρώπινης προσπάθειας από την εργασία των μηχανών, αύξηση του ελεύθερου χρόνου) επιτρέπουν την πραγματοποίηση με αργούς ρυθμούς μιας ποιοτικής μεταμόρφωσης: τα προβλήματα της ατομικής, ιδιωτικής, ζωής, τα προβλήματα της πραγματοποίησης μιας προσωπικής ζωής τίθενται, στο εξής, επίμονα, όχι πλέον μονάχα στο επίπεδο των αστικών τάξεων αλλά και σε αυτό του καινούργιου μεγάλου στρώματος μισθωτών που βρίσκεται υπό ανάπτυξη»⁴¹.

Βλέπει τη βασική της καινοτομία κυρίως στην πρωτότυπη διαχείριση που επιφυλάσσει ο πολιτισμός της μάζας στη σχέση πραγματικού/φαντασιακού. Ο πολιτισμός αυτός, «μεγάλος κομιστής μύθων» (ο έρωτας, η ευτυχία, το ευ-ζην, ο ελεύθερος χρόνος, κ.λπ.), δεν λειτουργεί μονάχα από το πραγματικό προς το φαντασιακό αλλά και αντίστροφα. «Δεν είναι μονάχα απόδραση, είναι, την ίδια στιγμή και κατά τρόπον αντιφατικό, και μια ένταξη.»

Τέλος, ο 20ός αιώνας προέβαλε τη νεωτερικότητα στο παρελθόν, σε εποχές ή κοινωνίες που δεν είχαν συνείδηση μιας νεωτερικότητας ή που είχαν ορίσει τη νεωτερικότητά τους διαφορετικά. Έτσι, ένας εξέχων Γάλλος ιστορικός, ο Henri Hauser, προικοδότησε το 1930 το 16ο αιώνα —ο οποίος είχε αγάγει τους Αρχαίους στον κολοφώνα της δόξας τους, και δεν είχε αυτοαναγνωριστεί ως νεότερος παρά στην τέχνη, στα γράμματα και στην ιστορία, και τούτο σε σχέση προς το Μεσαίωνα— με πεντα-

* Είναι χαρακτηριστικό ότι και οι δύο λέξεις περιλαμβάνονται στα γαλλικά λεξικά. «Design»: «Αγγλισμός. Βιομηχανική αισθητική που εφαρμόζεται στην αναζήτηση νέων και προσαρμοσμένων στη λειτουργία τους μορφών», *Le Petit Robert*, σελ. 515. «Gadget»: Λέξη της αμερικανικής ναυτικής αργκό —εμφανίζεται γύρω στα 1870— που σήμαινε «μηχανισμός», και χρησιμοποιείται σήμερα για οποιοδήποτε διασκεδαστικό, παράξενο ή απλώς καινούργιο «αντικείμενο», στο ίδιο, σελ. 841 (Σ.τ.Μ.).

⁴¹ *L'Esprit du Temps. Une mythologie moderne*, σελ. 119-121.

πλάσια νεωτερικότητα, με μια «διανοητική επανάσταση», μια «θρησκευτική επανάσταση», μια «ηθική επανάσταση», με μια «νέα πολιτική», μια «νέα οικονομία». Και συμπέρανε: «Από όποια πλευρά κι αν τον δει κανείς, ο 16ος αιώνας μάς παρουσιάζεται ως μία προεικόνιση της εποχής μας. Αντίληψη για τον κόσμο και την επιστήμη, ατομική και κοινωνική ηθική, αίσθηση των εσωτερικών στην ψυχή ελευθεριών, εσωτερική πολιτική και διεθνής πολιτική, εμφάνιση του καπιταλισμού και διαμόρφωση ενός προλεταριάτου, μπορούμε να προσθέσουμε τη γέννηση μιας εθνικής οικονομίας· σε όλους αυτούς τους τομείς, η Αναγέννηση ήλθε να επιφέρει μοναδικά γόνιμες καινοτομίες, ακόμα κι όταν ήταν επικίνδυνες...».

Αλλά μπορεί κανείς να μιλά για νεωτερικότητα εκεί όπου οι υποτιθέμενοι νεότεροι δεν είχαν συνείδηση πως ήταν τέτοιοι ή δεν το έλεγαν;

8. Οι ιστορικοί όροι της συνειδητοποίησης του μοντερνισμού

Δεν πρόκειται εδώ να επιχειρήσουμε να εξηγήσουμε τις αιτίες των επιταχυνόμενων μεταβολών των κοινωνιών στην πορεία της ιστορίας, ούτε να εξερευνήσουμε τη δυσχερή ιστορία των μετεξέλιξεων των συλλογικών νοοτροπιών, αλλά θα προσπαθήσουμε να διαφωτίσουμε τη συνειδητοποίηση των τομών με το παρελθόν και της συλλογικής βούλησης να τις επωμιστεί —συνειδητοποίηση την οποία καλούμε μοντερνισμό ή μοντερνικότητα. Θα συγκρατήσουμε τέσσερα στοιχεία που, χωριστά ή όλα μαζί, μπαίνουν στο παιγνίδι αναφορικά με αυτή τη συνειδητοποίηση.

Το πρώτο από αυτά είναι η αντίληψη περί αυτού που έχει καταστεί κοινότοπο να αποκαλούμε σε ορισμένες εποχές «επιτάχυνση της ιστορίας». Αλλά για να υπάρχει σύγκρουση των νεότερων με τους παλαιούς, πρέπει αυτή η επιτάχυνση να επιτρέπει μια σύγκρουση γενεών. Είναι η περίπτωση της διαμάχης των νομιναλιστών εναντίον των αριστοτελικών, των ουμανιστών εναντίον των σχολαστικιστών (ας θυμίσουμε εδώ την πανουργία της ιστορίας που κάνει τους μοντέρνους οπαδούς της Αρχαιότητας), των ρομαντικών εναντίον των κλασικιστών, των οπαδών της νέας τέχνης εναντίον των υπέρμαχων του ακαδημαϊσμού, κ.λπ. Η αντίθεση αρχαίου (παλαιού/νεότερου), που είναι μία από τις συγκρούσεις διά μέσου των οποίων οι κοινωνίες βιώνουν τις αντιφατικές σχέσεις τους με το παρελθόν τους, οξύνεται όταν οι νεότεροι πρόκειται να παλέψουν ενάντια σε ένα παρελθόν που είναι παρόν, ένα παρόν που γίνεται αισθητό ως παρελθόν, όταν η διαμάχη των παλαιών και των νεότερων παίρνει την όψη ενός ξεκαθαρίσματος λογαριασμών ανάμεσα σε πατέρες και γιους.

Το δεύτερο στοιχείο είναι η πίεση που ασκούν οι υλικές πρόοδοι στις νοοτροπίες, συντελώντας στη μεταβολή τους. Βεβαίως, οι μετεξελίξεις στη νοοτροπία σπανίως είναι απότομες, και τοποθετούνται κατά πρώτον λόγο στο επίπεδο των ιδίων των νοοτροπιών. Αυτό που μεταβάλλεται είναι τα νοητικά εργαλεία. Η συνειδητοποίηση της νεωτερικότητας εκφράζεται συνήθως ως κατάφαση του λόγου —ή της ορθολογικότητας— ενάντια στην αυθεντία ή στην παράδοση· αυτή είναι η διεκδίκηση των «μοντέρνων» διανοητών του Μεσαίωνα εναντίον των «αυθεντιών», των ανθρώπων του Διαφωτισμού από τον Fontenelle μέχρι τον Κοντορσέ, των Καθολικών μοντερνιστών εναντίον των οπαδών της παραδοσιαρχίας στις αρχές του 20ού αιώνα. Αλλά η νεωτερικότητα μπορεί επίσης, για έναν Ruysbroeck ή για έναν Gérard Grootte, έναν Μπωντλαίρ ή έναν Ρολάν Μπαρτ, να ευνοεί το μυστικιστικό ή το ονειροπόλο ενάντια στην πνευματικότητα, «το μεταβατικό, το φευγαλέο, το ενδεχόμενο» ενάντια «στο αιώνιο και στο αναλλοίωτο» (Μπωντλαίρ). Ο Henri Lefebvre προσθέτει το «τυχαίο» ως χαρακτηριστικό της νεότερης νεωτερικότητας. Η τεχνολογική και οικονομική «επανάσταση», όμως, του 12ου-13ου αιώνα, η επιστήμη του 17ου, οι εφευρέσεις και η βιομηχανική επανάσταση του 19ου αιώνα, η πυρηνική επανάσταση του δεύτερου μισού του 20ού συνιστούν διεγερτικά της συνειδητοποίησης της νεωτερικότητας, η επίδραση των οποίων θα έπρεπε να μελετηθεί προσεκτικά.

Σε ορισμένες περιπτώσεις ένα εξωτερικό σοκ βοηθά στη συνειδητοποίηση. Η ελληνική φιλοσοφία και τα έργα των Αράβων διανοητών, αν δεν έθεσαν σε κίνηση, τουλάχιστον τροφοδότησαν τη «μοντερνιστική» συνειδητοποίηση των σχολαστικιστών του Μεσαίωνα, οι τεχνικές και η Δυτική σκέψη δημιούργησαν τη σύγκρουση παλαιών/νεότερων στις μη ευρωπαϊκές κοινωνίες, η ιαπωνική και η αφρικανική τέχνη έπαιξαν το ρόλο τους στη συνειδητοποίηση της νέας Δυτικής τέχνης γύρω στο 1900.

Τελικά, η κατάφαση της νεωτερικότητας, ακόμα κι αν υπερβαίνει το πεδίο του πνευματικού πολιτισμού, είναι κατά κύριο λόγο υπόθεση ενός περιορισμένου περιβάλλοντος, ενός περιβάλλοντος διανοουμένων ή τεχνοκρατών. Φαινόμενο συνειδητοποίησης μιας πρόοδου, συχνά σύγχρονης ενός εκδημοκρατισμού της κοινωνικής και πολιτικής ζωής, η νεωτερικότητα παραμένει, στο επίπεδο τουλάχιστον της επεξεργασίας της, η πράξη μιας «ελίτ», ομάδων, κύκλων. Ακόμα κι όταν η νεωτερικότητα έχει την τάση, όπως σήμερα, να ενσαρκώνεται στο μαζικό πολιτισμό, όπως αναδεικνύει ο Edgar Morin, αυτοί που επεξεργάζονται αυτό τον πολιτισμό, στην τηλεόραση, μέσα από την αφίσα, το σχέδιο, τα κόμικ, κ.λπ. συγκροτούν οριοθετημένα περιβάλλοντα διανοουμένων. Και δεν

πρόκειται παρά για μία μονάχα από τις αντινομίες της νεωτερικότητας.

9. Αντινομικότητα του μοντέρνου

Το μοντέρνο έχει κατ' αρχάς την τάση να αυτοαναιρείται, να αυτοκαταστρέφεται. Από το Μεσαίωνα μέχρι το 18ο αιώνα, ένα από τα επιχειρήματα των νεοτεριστών ήταν πως οι Αρχαίοι υπήρξαν στον καιρό τους νεοτεριστές. Ο Fontenelle, για παράδειγμα, θύμιζε ότι οι Λατίνοι είχαν υπάρξει νεοτεριστές σε σχέση προς τους Έλληνες. Ορίζοντας το νεότερο ως το παρόν, καταλήγει κανείς να δημιουργήσει με αυτό ένα μελλοντικό παρελθόν. Δεν δίνει αξία σε ένα περιεχόμενο, αλλά σε ένα εφήμερο περιέχον.

Ο Μπωντλαίρ, οξύνοντας αυτή τη σημασία του μοντέρνου μέσα από την έννοια της μοντερνικότητας, και ανατρέχοντας στη μόδα για να το ορίσει, καταδικάζει το μοντέρνο στο να είναι ένα εν δυνάμει ξεπερασμένο από τη μόδα [démodé]. «Η ευχαρίστηση που παίρνουμε από την αναπαράσταση του παρόντος συνδέεται όχι μονάχα με την ομορφιά με την οποία μπορεί να περιβάλλεται αλλά και με την ουσιαστική της ιδιότητα ότι έχει να κάνει με το παρόν».

Έτσι, το μοντέρνο όχι μονάχα συνδέεται με τη μόδα («μόδα και μοντέρνο είναι προσκολλημένα στο χρόνο και τη στιγμή, μυστηριωδώς δεμένα στο αιώνιο, κινούμενες εικόνες της ακίνητης αιωνιότητας»), λέει ο Henri Lefebvre, σχολιάζοντας τον Μπωντλαίρ⁴², αλλά και δύσκολα μπορεί να αποφύγει το σνομπισμό. Τείνει να δώσει αξία στο καινούργιο για το καινούργιο, να εκκενώσει το περιεχόμενο του έργου, του αντικειμένου, της ιδέας. «Καθώς το μόνο που ενδιαφέρει τη μοντέρνα τέχνη», γράφει ο H. Rosenberg⁴³, «είναι να είναι ένα έργο καινούργιο, καθώς η καινοτομία του δεν καθορίζεται μέσα από μian ανάλυση, αλλά από την κοινωνική εξουσία και την παιδαγωγική, ο ζωγράφος της πρωτοπορίας ασκεί τη δραστηριότητά του μέσα σε ένα τελείως αδιάφορο για το περιεχόμενο του έργου του περιβάλλον».

Οριακά, το μοντέρνο μπορεί να δηλώσει οτιδήποτε, και κυρίως το παλαιό. «Όλος ο κόσμος γνωρίζει», γράφει πάλι ο H. Rosenberg⁴⁴, «πως η ετικέτα μοντέρνα τέχνη δεν έχει πλέον καμία σχέση προς τις λέξεις που τη συνθέτουν. Για να ανήκει στη μοντέρνα τέχνη, ένα έργο δεν είναι ανάγκη να είναι μοντέρνο, ούτε να αποτελεί τέχνη, ούτε καν να συνιστά

⁴² Introduction à la modernité, όπ.π., σελ. 172.

⁴³ La tradition du nouveau, σελ. 37.

⁴⁴ Στο ίδιο, σελ. 25.

έργο. Μία μάσκα από το νότιο Ειρηνικό, ηλικίας 3.000 χρόνων, απαντά στον ορισμό του μοντέρνου, και ένα κομμάτι ξύλου που βρέθηκε σε μίαν ακτή μετατρέπεται σε κέχνη».

Το μοντέρνο έχει παγιωθεί σε μία διαδικασία επιτάχυνσης χωρίς φρένο. Οφείλει πάντοτε να είναι ακόμα πιο μοντέρνο και έχει αιχμαλωτισθεί σε έναν ιλιγγιώδη ανεμοστρόβιλο μοντερνικότητας.

Άλλο παράδοξο —ή αντινομία: το «μοντέρνο», στην άκρη του βάρθρου του παρόντος, στρέφεται προς το παρελθόν. Αν κι απορρίπτει το παλαιό, τείνει να καταφύγει στην ιστορία. Μοντερνικότητα και μόδα-ρετρό πάνε μαζί. «Αυτή η περίοδος που ονομάζει και θέλει τον εαυτό της εξολοκλήρου καινούργιο αφήνεται να διακατέχεται από την έμμονη ιδέα του παρελθόντος: μνήμη, ιστορία».

Κατά τον ίδιο τρόπο, η Jeanne Favret κατέδειξε με ορθό τρόπο, και πάνω στο παράδειγμα της τοπικής πολιτικής στην αλγερινή επαρχία, ότι μπορεί κανείς να πέσει «στην παραδοσιαρχία εξαιτίας της υπέρμετρης μοντερνικότητας». Στους Καμπίλ, συγκεκριμένα, η διείσδυση της βιομηχανικής επανάστασης κατέστρεψε τις παραδοσιακές δομές, αλλά, εκατό χρόνια αργότερα, η παραδοσιαρχία επανεμφανίζεται για να επιτελέσει όχι τις παλιές της λειτουργίες, που δεν βρίσκουν πια το μέσο για να ασκηθούν, αλλά μία νέα λειτουργία προσφυγής στον εκσυγχρονισμό.

Πάνω από όλα, οι αντινομίες της νεωτερικότητας μπαίνουν στο παιχνίδι σε σχέση προς την επανάσταση. Όπως το έχει σωστά διατυπώσει ο Henri Lefebvre, η νεωτερικότητα αποτελεί τη «σκιά της επανάστασης, τον κατακερματισμό της και ορισμένες φορές τη γελοιογραφία της».

Αλλά κατά έναν εξίσου παράδοξο τρόπο, αυτή η ρήξη των ατόμων και των κοινωνιών με το παρελθόν τους, αυτή η μη επαναστατική, αλλά αναϊδής, ανάγνωση της ιστορίας μπορεί να είναι, μέσα από τον εμποτισμό της πολιτισμικής και της καθημερινής ζωής με αυτήν, για να επανέλθουμε στον όρο του Edgar Morin, ένα εργαλείο προσαρμογής στην αλλαγή, ένα εργαλείο ένταξης.

ΜΝΗΜΗ

Η έννοια της μνήμης συνιστά μια έννοια-σταυροδρόμι. Αν και το παρόν δοκίμιο είναι αφιερωμένο αποκλειστικά στη μνήμη όπως αυτή εμφανίζεται στις κοινωνικές επιστήμες —ουσιαστικά στην ιστορία και στην ανθρωπολογία—, και ασχολείται έτσι κυρίως με τις συλλογικές μνήμες, περισσότερο από όσο με τις ατομικές, είναι σημαντικό να σκιαγραφήσουμε περιληπτικά το νεφέλωμα μνήμη στο σύνολο του επιστημονικού πεδίου.

Η μνήμη, ως ιδιότητα διατήρησης ορισμένων πληροφοριών, παραπέμπει κατ' αρχάς σε ένα σύνολο φυσικών λειτουργιών χάρη στις οποίες ο άνθρωπος μπορεί να ενεργοποιεί εντυπώσεις ή πληροφορίες οι οποίες έχουν παρέλθει και τις οποίες εκείνος αναπαριστά ως παρελθούσες. Από αυτή την άποψη, η μελέτη της μνήμης άπτεται της ψυχολογίας, της ψυχοφυσιολογίας, της νευροφυσιολογίας, της βιολογίας και, ως προς τις διαταραχές της μνήμης, η κυριότερη των οποίων είναι η αμνησία, άπτεται της ψυχιατρικής¹.

Ορισμένες διαστάσεις της μελέτης της μνήμης από την τάδε ή τη δείνα από αυτές τις επιστήμες μπορούν να επικαλεσθούν, είτε μεταφορικά είτε συγκεκριμένα, ορισμένα χαρακτηριστικά και προβλήματα της ιστορικής και της κοινωνικής μνήμης [Morin & Piattelli-Palmarini]. Η έννοια της μάθησης, σημαντική για τη φάση απόκτησης της μνήμης, μας οδηγεί στο να ενδιαφερόμαστε για τα διάφορα συστήματα καλλιέργειας της μνήμης που υπήρξαν σε διάφορες κοινωνίες και σε διαφορετικές εποχές: τις μνημοτεχνικές.

Όλες οι θεωρίες που, ως ένα βαθμό, οδηγούσαν στην αντίληψη για μια, λίγο-πολύ, μηχανική ενεργοποίηση των μνημονικών ιχνών έχουν εγκαταλειφθεί προς όφελος πιο σύνθετων αντιλήψεων για τη μνημονική δραστηριότητα του εγκεφάλου και του νευρικού συστήματος: «Η διαδικασία της μνήμης στον άνθρωπο προκαλεί τη μεσολάβηση όχι μονάχα της διάταξης των ιχνών αλλά και της επανανάγνωσής τους», και «οι διαδικασίες επανανάγνωσης μπορούν να προκαλέσουν την παρέμβαση πολύ περίπλοκων νευρικών κέντρων και ενός μεγάλου τμήματος του

¹ Βλ. C. Flores, λήμμα «Μνήμη», στην *Encyclopaedia Universalis*.

φλοιού», ακόμα κι αν υφίσταται «ένας ορισμένος αριθμός εγκεφαλικών κέντρων που έχουν εξειδικευθεί στον προσδιορισμό του μνημικού ίχνους» [J. P. Changeux, στο, E. Morin & M. Piattelli-Palmarini, σ. 356].

Η μελέτη ιδιαίτερα της απόκτησης της μνήμης από τα παιδιά επέτρεψε να διαπιστώσουμε το σπουδαίο ρόλο που ενέχει η νοημοσύνη [J. Piaget & B. Inhelder]. Στην ίδια γραμμή με αυτή τη θέση, η Scandia de Schonen διακηρύσσει: «Το χαρακτηριστικό των αντιληπτικο-γνωστικών συμπεριφορών που μοιάζει για μας θεμελιώδες είναι η ενεργητική, δημιουργική διάσταση αυτών των συμπεριφορών» [de Schonen, σ. 294] και προσθέτει «γι' αυτόν το λόγο μπορούμε να καταλήξουμε ευχόμενοι να αναπτυχθούν κατοπινές έρευνες που θα πραγματεύονται το πρόβλημα των μνημικών ενεργειών, επανατοποθετώντας τις στο σύνολο των αντιληπτικο-γνωστικών ενεργειών, στο σύνολο των ενεργειών που αποβλέπουν είτε στο να οργανωθούν κατά έναν καινούργιο τρόπο στο πλαίσιο της ίδιας κατάστασης είτε στο να προσαρμοσθούν σε καινούργιες καταστάσεις. Μόνο με αυτό το τίμημα, ίσως, θα κατανοήσουμε μια μέρα τη φύση της ανθρώπινης ανάμνησης που δυσχεραίνει τόσο υπέρμετρα τις προβληματικές μας» [στο ίδιο, σελ. 302].

Εξ ου και διάφορες πρόσφατες αντιλήψεις για τη μνήμη οι οποίες αναδεικνύουν τη σπουδαιότητα των δομικών διαστάσεων, των ενεργειών αυτο-οργάνωσης. Τα φαινόμενα της μνήμης, τόσο στις βιολογικές όσο και στις ψυχολογικές τους διαστάσεις, δεν είναι παρά τα αποτελέσματα δυναμικών συστημάτων οργάνωσης και δεν υφίστανται παρά «στο βαθμό που η οργάνωση τα συγκρατεί ή τα ανασυστήνει»². Κάποιοι επιστήμονες οδηγήθηκαν λοιπόν στο να παραλληλίσουν τη μνήμη με φαινόμενα που άπτονται άμεσα των κοινωνικών επιστημών και των επιστημών των ανθρώπων.

Έτσι, ο Pierre Janet, στο *Η εξέλιξη της μνήμης και της έννοιας του χρόνου* (1922)³, «θεωρεί πως η θεμελιακή μνημονική πράξη είναι η «αφηγηματική συμπεριφορά», η οποία χαρακτηρίζεται κατά πρώτο λόγο από την κοινωνική λειτουργία της, αφού συνιστά κοινοποίηση στους άλλους μιας πληροφορίας εν τη απουσία του γεγονότος ή του αντικειμένου που συνιστά το κίνητρό της»⁴. Εδώ παρεμβάλλεται το «γλωσσικό σύστημα-προϊόν το ίδιο της κοινωνίας»⁵. Έτσι, ο Henri

² J Piaget, στο, *La Mémoire. Symposium de l' Association de Psychologie Scientifique de langue française*, PUF, Παρίσι, 1970.

³ *L' évolution de la mémoire et la notion de temps*.

⁴ C. Flores, σελ. 12.

⁵ Στο ίδιο.

Atlan, μελετώντας τα αυτο-οργανωτικά συστήματα, παραλληλίζει «γλωσσικά συστήματα και μνήμες»: «Η χρησιμοποίηση ενός προφορικού, και κατόπιν γραπτού, γλωσσικού συστήματος αποτελεί στην πραγματικότητα μια καταπληκτική επέκταση των δυνατοτήτων αποθήκευσης της μνήμης μας, η οποία μπορεί, χάρη σε αυτό, να βγει από τα φυσικά όρια του σώματός μας για να εναποθηκευθεί είτε στους άλλους είτε στις βιβλιοθήκες. Αυτό σημαίνει πως, πριν να μιληθεί ή να γραφεί, ένα ορισμένο γλωσσικό σύστημα υφίσταται ως μορφή αποθήκευσης της πληροφορίας στο πλαίσιο της μνήμης μας» [E. Morin & M. Piattelli-Palmarini, σελ. 461].

Είναι ακόμα πιο προφανές ότι οι διαταραχές της μνήμης, οι οποίες, πέρα από την αμνησία⁶, μπορούν επίσης να εμφανισθούν στο επίπεδο του γλωσσικού συστήματος, με την αφασία, πρέπει σε πολυάριθμες περιπτώσεις να διαγιγνώσκονται και κάτω από το φως των κοινωνικών επιστημών. Από την άλλη, σε μεταφορικό επίπεδο, που έχει όμως μία σημασία, όπως η αμνησία όχι μόνο είναι μια αναταραχή για το άτομο αλλά και συνεπάγεται περισσότερο ή λιγότερο σοβαρές διαταραχές για την προσωπικότητα, έτσι και η απουσία ή η απώλεια, εκούσια ή ακούσια, της συλλογικής μνήμης στους λαούς και στα έθνη μπορεί να συνεπάγεται σοβαρές διαταραχές για τη συλλογική ταυτότητα.

Οι δεσμοί ανάμεσα στις διάφορες μορφές μνήμης μπορούν εξάλλου να παίρνουν έναν όχι μεταφορικό, αλλά πραγματικό χαρακτήρα. Ο Jack Goody παρατηρεί, για παράδειγμα: «Σε όλες τις κοινωνίες, τα άτομα κατακρατούν μια μεγάλη ποσότητα πληροφοριών στη γενετική τους κληρονομιά, στη μακροπρόθεσμη μνήμη και, προσωρινώς, στην ενεργή μνήμη»⁷.

Ο André Leroi-Gourhan, στο *Η μνήμη και οι ρυθμοί*, δεύτερο τόμο του *Η χειρονομία και ο λόγος*⁸, εκλαμβάνει τη μνήμη με μια πολύ ευρεία σημασία και, ταυτόχρονα, διακρίνει τρεις τύπους μνήμης: *ειδολογική μνήμη*, *εθνοτική μνήμη*, *τεχνητή μνήμη**. «Η μνήμη γίνεται αντιληπτή σε αυτόν τον τόμο με μια πολύ ευρεία σημασία. Είναι όχι μια ιδιότητα της νόησης, αλλά το υπόβαθρο, όποιο κι αν είναι αυτό, πάνω στο οποίο εγγράφονται οι αλυσίδες ενεργειών. Μπορεί κανείς έτσι να κάνει λόγο για μια «ειδολογική μνήμη» προκειμένου να ορίσει την παγίωση των συμπε-

⁶ H. Ey, «Les troubles de la mémoire», στο, *Etudes psychiatriques*, τ. II, αρ. 9, Παρίσι, 1956· *Psychopathology of Memory*, Συμπόσιο, εκδ. Tallard, Βοστώνη, 1967.

⁷ *L' Homme*, 1977, σελ. 3-5.

⁸ *Le geste et la parole*.

* Οι γαλλικοί όροι είναι, αντίστοιχα: spécifique, ethnique, artificielle (Σ.τ.Μ.).

ριφορών των ζωικών ειδών, για μια "εθνοτική μνήμη" που εξασφαλίζει την αναπαραγωγή των συμπεριφορών στις ανθρώπινες κοινωνίες και, κατά τον ίδιο τρόπο, για μια "τεχνητή μνήμη", ηλεκτρονική στην πιο πρόσφατη εκδοχή της, η οποία εξασφαλίζει, χωρίς προσφυγή στο ένστικτο ή στην κρίση, την αναπαραγωγή των αλυσιδωτών μηχανικών ενεργειών» [σελ. 269].

Σε μια εποχή πολύ πρόσφατη, η ανάπτυξη της κυβερνητικής και της βιολογίας εμπλούτισαν σημαντικά, κυρίως μεταφορικά και σε σχέση προς τη συνειδητή ανθρώπινη μνήμη, την έννοια της μνήμης. Κάνουμε λόγο για μνήμη των υπολογιστών, και ο γενετικός κώδικας παρουσιάζεται ως μνήμη της κληρονομικότητας⁹. Αυτή, όμως, η επέκταση της μνήμης στη μηχανή, και την ίδια στιγμή, παραδόξως, στη ζωή, είχε άμεσο αντίκτυπο στις έρευνες των ψυχολόγων πάνω στη μνήμη, οι οποίες πέρασαν από ένα κυρίως εμπειρικό στάδιο σε ένα στάδιο πιο θεωρητικό: «Αρχής γενομένης από το 1950, τα ενδιαφέροντα μεταβάλλονται ριζικά, εν μέρει κάτω από την επίδραση των καινούργιων επιστημών, όπως είναι η κυβερνητική και η γλωσσολογία, και πραγματοποιούν μια πιο καθαρά θεωρητική επιλογή»¹⁰.

Τέλος, οι ψυχολόγοι, οι ψυχαναλυτές έχουν επιμείνει, είτε αναφορικά με την ενθύμηση είτε αναφορικά με τη λήθη (κυρίως μετά τον Ebbinghaus), πάνω στις συνειδητές ή ασυνειδείς χειραγωγήσεις τις οποίες ασκούν το συμφέρον, η συναισθηματικότητα, η επιθυμία, η αναστολή, η λογοκρισία πάνω στην ατομική μνήμη. Κατά τον ίδιο τρόπο, η συλλογική μνήμη έχει αποτελέσει ένα σημαντικό διακύβευμα στο πλαίσιο της πάλης των κοινωνικών δυνάμεων για την εξουσία. Μια από τις ύψιστες φροντίδες των τάξεων, των ομάδων, των ατόμων που κυριάρχησαν και κυριαρχούν στις ιστορικές κοινωνίες είναι να καταστούν κύριοι της μνήμης και της λήθης. Οι λήθες, οι σιωπές της ιστορίας είναι ενδεικτικές αυτών των μηχανισμών χειραγώγησης της συλλογικής μνήμης. Η μελέτη της κοινωνικής μνήμης συνιστά έναν από τους θεμελιακούς τρόπους προσέγγισης των προβλημάτων του χρόνου και της ιστορίας, σε σχέση προς τα οποία η μνήμη άλλοτε αποσύρεται και άλλοτε υπερχειλίζει.

Στο πλαίσιο της ιστορικής μελέτης της ιστορικής μνήμης, πρέπει να αποδοθεί ιδιαίτερη σημασία στις διαφορές μεταξύ των κοινωνιών με ουσιαστικά προφορική μνήμη και των κοινωνιών με ουσιαστικά γραπτή μνήμη, καθώς και στις μεταβατικές φάσεις από την προφορικότητα στη

⁹ Βλ. παρακάτω, F. Jacob, σελ. 166-168.

¹⁰ A. Lieury, στο, E.U., 1971, σελ. 789.

γραφή, τις οποίες ο Jack Goody αποκαλεί «εξημέρωση της άγριας σκέψης».

Θα μελετήσουμε λοιπόν διαδοχικά:

- 1) την εθνοτική μνήμη, στις κοινωνίες χωρίς γραφή, τις λεγόμενες «άγριες»
- 2) την εξέλιξη της μνήμης, από την προφορικότητα στη γραφή, από την προϊστορία στην Αρχαιότητα
- 3) τη μεσαιωνική μνήμη, σε ισορροπία μεταξύ προφορικού και γραπτού
- 4) τις προόδους της γραπτής μνήμης, από το 16ο αιώνα μέχρι τις μέρες μας
- 5) τις σύγχρονες υπερχειλίσεις της μνήμης.

Αυτό το διάβημα εμπνέεται από εκείνο του André Leroi-Gourhan: «Η ιστορία της συλλογικής μνήμης μπορεί να διαιρεθεί σε πέντε περιόδους: αυτήν της προφορικής μετάδοσης, της γραπτής μετάδοσης με πίνακες ή δείκτες, των απλών δελτίων, της μηχανογραφίας και της ηλεκτρονικής σειριοποίησης»¹¹.

Μου φάνηκε προτιμότερο, προκειμένου να αποτιμηθούν καλύτερα οι σχέσεις μεταξύ μνήμης και ιστορίας, οι οποίες αποτελούν και το βασικό ορίζοντα αυτού του δοκιμίου, να αναφερθώ, χωριστά, στη μνήμη στο πλαίσιο παλαιών ή νεότερων κοινωνιών χωρίς γραφή και να διακρίνω στην ιστορία της μνήμης στους κόλπους των κοινωνιών που διαθέτουν και προφορική και γραπτή μνήμη: την αρχαία φάση κυριαρχίας της προφορικής μνήμης, με ιδιαίτερες λειτουργίες της γραπτής ή συμβολικής μνήμης, τη μεσαιωνική φάση ισορροπίας ανάμεσα στις δύο μνήμες, με σημαντικές μεταβολές των λειτουργιών της κάθε μιας από αυτές, τη νεότερη φάση αποφασιστικών προόδων της γραπτής μνήμης που συνδέεται με την τυπογραφία και τον εξαλφαβητισμό και, τέλος, να συμπεριλάβω σε μία ομάδα τις ανατροπές του αιώνα μας, αυτό που ο Leroi-Gourhan καλεί «μνήμη σε διαστολή».

1. Η εθνοτική μνήμη

Σε αντίθεση με τον Leroi-Gourhan που χρησιμοποιεί αυτόν τον όρο για όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες, εγώ τον περιορίζω στον προσδιορισμό της συλλογικής μνήμης στους λαούς χωρίς γραφή. Ας σημειώσουμε, χωρίς να επιμείνουμε σε αυτό, αλλά και χωρίς να ξεχνάμε τη σπουδαιότητα

¹¹ *Le geste et la parole*, II, σελ. 65.

αυτού του φαινομένου, πως η μνημική ενέργεια, πέρα από τη γραφή, αποτελεί μια σταθερή δραστηριότητα όχι μονάχα στις κοινωνίες χωρίς γραφή αλλά και σε εκείνες που τη διαθέτουν. Πρόσφατα, ο Jack Goody επανήλθε ορθώς σε αυτό το ζήτημα: «Στους περισσότερους από τους πολιτισμούς χωρίς γραφή, και σε πολυάριθμους τομείς του δικού μας, η συσσώρευση στοιχείων στη μνήμη αποτελεί κομμάτι της καθημερινής ζωής»¹².

Τούτη η διάκριση σε προφορικούς και γραπτούς πολιτισμούς σε ό,τι αφορά στα καθήκοντα που ορίζονται για τη μνήμη μού φαίνεται, όπως και στον Jack Goody, θεμελιωμένη στο γεγονός ότι οι σχέσεις ανάμεσα σε αυτούς τους πολιτισμούς κείνται στο ενδιάμεσο δύο ρευμάτων, εξίσου εσφαλμένων μέσα στο ριζοσπαστισμό τους, «με το ένα να αποφαίνεται πως όλοι οι άνθρωποι έχουν τις ίδιες δυνατότητες, και το άλλο να εγκαθιδρύει, ρητά ή άρητα, μια μείζονα διάκριση μεταξύ του “αυτοί” και του “εμείς”»¹³. Η αλήθεια είναι πως ο πολιτισμός των ανθρώπων χωρίς γραφή είναι διαφορετικός [différente], αλλά δεν είναι άλλος [autre].

Η βασική περιοχή όπου κρυσταλλώνεται η συλλογική μνήμη των λαών είναι αυτή που αποδίδει ένα φαινομενικά ιστορικό θεμέλιο στην ύπαρξη των εθνοτήτων ή των οικογενειών, δηλαδή οι μύθοι της προέλευσης. Ο Ζωρζ Μπαλαντιέ, επικαλούμενος την ιστορική μνήμη των κατοίκων του Κονγκό, σημειώνει: «Οι απαρχές [commencements] μοιάζουν τόσο περισσότερο εξυψωτικές όσο λιγότερο επακριβώς επιβιώνουν στη θύμηση. Το Κονγκό δεν υπήρξε ποτέ τόσο τεράστιο όσο τον καιρό της σκοτεινής του ιστορίας»¹⁴. «Το τελετουργικό... τονίζει ορισμένες διαστάσεις της εξουσίας. Επικαλείται τις απαρχές, το ριζωμά του σε μια ιστορία που έχει γίνει μύθος και το καθιστά ιερό».

Ο Nadel διακρίνει, αναφορικά με τους Νούπε της Νιγηρίας, δύο τύπους ιστορίας: από τη μια, την ιστορία που αποκαλεί «αντικειμενική», η οποία και είναι «η αλληλουχία των γεγονότων που εμείς, οι ερευνητές, προσδιορίζουμε και θεμελιώνουμε σύμφωνα με ορισμένα κριτήρια “αντικειμενικά, καθολικά, που αφορούν στις σχέσεις τους και τη διαδοχή τους”»¹⁵, και, από την άλλη, την ιστορία που ονομάζει «ιδεολογική», η οποία και «προσδιορίζει και διατάσσει αυτά τα γεγονότα σύμφωνα με ορισμένες εγκαθιδρυμένες παραδόσεις». Τούτη η δεύτερη ιστορία είναι η συλλογική μνήμη που έχει την τάση να συγχέει την ιστορία και το μύθο.

¹² *L'Homme*, 1977, σελ. 35.

¹³ *L'Homme*, 1977, σελ. 45.

¹⁴ *La vie quotidienne au royaume de Kongo*, σελ. 15.

¹⁵ *Byzance noire*, γαλλ. μετ., σελ. 127.

Και αυτή η «ιδεολογική ιστορία» στρέφεται όσο πιο εκούσια γίνεται προς «τις πρώτες πρώτες απαρχές του βασιλείου», προς το «πρόσωπο του Τσοέντε ή του Εντέγκι, πολιτισμικού ήρωα και μυθικού ιδρυτή του βασιλείου των Νούπε». Η ιστορία των απαρχών γίνεται έτσι, για να επανέλθουμε σε μια έκφραση του Μαλινόφσκι, ένας «μυθικός χάρτης» της παράδοσης.

Η συλλογική μνήμη των «άγριων» κοινωνιών ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για τις πρακτικές, τεχνικές γνώσεις, για την επαγγελματική μόρφωση. Στο πλαίσιο της εκμάθησης αυτής της «τεχνικής μνήμης», όπως παρατηρεί ο André Leroi-Gourhan, «η κοινωνική διάρθρωση των επαγγελματιών παίζει σπουδαίο ρόλο, είτε πρόκειται για τους σιδηράδες της Αφρικής ή της Ασίας είτε για τις δικές μας συνεχνίες μέχρι το 17ο αιώνα. Η εκμάθηση και η διατήρηση των επαγγελματικών μυστικών εμφανίζονται σε κάθε μια από τις κοινωνικές επιστήμες της εθνότητας» [*Η μνήμη και οι ρυθμοί*, σελ. 66]. Κατά τον ίδιο τρόπο, ο Georges Condominas συνάντησε στους Μόις του κεντρικού Βιετνάμ την ίδια πόλωση της συλλογικής μνήμης στον καιρό των απαρχών, στους μυθικούς ήρωες¹⁶. Αυτή η έλξη του προγονικού παρελθόντος πάνω στην «άγρια μνήμη» εξακριβώνεται επίσης στα κύρια ονόματα. Στο Κονγκό, σημειώνει ο Ζωρζ Μπαλαντιέ, αφού η φυλή δώσει στο νεογέννητο ένα πρώτο όνομα, το λεγόμενο «της γέννησης», του δίνει ένα δεύτερο, πιο επίσημο, το οποίο εκτοπίζει το πρώτο. Το δεύτερο αυτό όνομα «διαιώνίζει τη μνήμη ενός προγόνου —το όνομα του οποίου έτσι ξεθάβεται— που έχει επιλεγεί λόγω του σεβασμού του οποίου είναι το αντικείμενο»¹⁷.

Στις κοινωνίες χωρίς γραφή, υφίστανται ειδικοί της μνήμης, οι άνθρωποι-μνήμες: «γενεαλογιστές, φύλακες βασιλικών κωδίκων, αυλικό ιστορικό, παραδοσιολόγοι», για τους οποίους ο Ζωρζ Μπαλαντιέ λέει πως είναι «η μνήμη της κοινωνίας» και ότι αποτελούν, ταυτοχρόνως, τους συντηρητές και της «αντικειμενικής» και της «ιδεολογικής» ιστορίας, για να επανέλθουμε στο λεξιλόγιο του Nadel¹⁸. Αλλά και «ηλικιωμένοι αρχηγόι οικογενειών, βάρδοι, ιερείς», σύμφωνα με τον κατάλογο του André Leroi-Gourhan, που αναγνωρίζει σε αυτά τα πρόσωπα «στο πλαίσιο της παραδοσιακής ανθρωπότητας τον πολύ σημαντικό ρόλο της διατήρησης της συνοχής της ομάδας»¹⁹.

Πρέπει όμως να υπογραμμισθεί ότι, αντίθετα με αυτό που πιστεύε-

¹⁶ *L'exotique est quotidien*.

¹⁷ *La vie quotidienne au royaume de Kongo*, σελ. 227.

¹⁸ *Anthropologiques*, σελ. 207.

¹⁹ *La mémoire et les rythmes*, σελ. 66.

ται γενικά, η (μεταδιδόμενη μέσα από την εκμάθηση) μνήμη στις κοινωνίες χωρίς γραφή δεν είναι μία «λέξη προς λέξη» μνήμη. Ο Jack Goody το απέδειξε μελετώντας το μύθο του Μπαγκρ που δεξιώνονται οι Λο Νταγκιάα της βόρειας Γκάνας. Εντόπισε πολυάριθμες παραλλαγές στις διάφορες εκδοχές του μύθου, ακόμα και στις πιο στερεοτυπημένες περικοπές του. Οι άνθρωποι-μνήμες, οι αφηγητές σε αυτήν την περίπτωση, δεν παίζουν τον ίδιο ρόλο με τους σχολικούς δασκάλους (και το σχολείο δεν εμφανίζεται παρά μονάχα με τη γραφή). Δεν εκτυλίσσεται γύρω από αυτούς μια αυτόματη μηχανική μάθηση. Αλλά, σύμφωνα με τον Jack Goody, στις κοινωνίες χωρίς γραφή, δεν είναι μόνο οι αντικειμενικές δυσκολίες για την πλήρη, τη «λέξη προς λέξη» απομνημόνευση είναι και το γεγονός ότι «αυτό το είδος ενέργειας σπανίως γίνεται αισθητό ως απαραίτητο», ότι «το προϊόν μιας ακριβούς ανάμνησης» εμφανίζεται σε εκείνες τις κοινωνίες ως «κάτι λιγότερο χρήσιμο, λιγότερο αξιόλογο από όσο ο καρπός μιας ανακριβούς επίκλησης»²⁰. Επίσης, σπανίως εντοπίζουμε την ύπαρξη μνημοτεχνικών μεθόδων σε αυτές τις κοινωνίες (μια από τις σπάνιες περιπτώσεις, και κλασική στην εθνολογική βιβλιογραφία, είναι αυτή του Περουβιανού Κουίπου). Η συλλογική μνήμη μοιάζει λοιπόν να λειτουργεί σε αυτές τις κοινωνίες σύμφωνα με μια «γενετική ανακατασκευή», και όχι σύμφωνα με μια μηχανική απομνημόνευση. Έτσι, κατά τον Goody, «το έρεισμα της ανάμνησης δεν κείται ούτε στο επίπλαστο επίπεδο στο οποίο δρα η λέξη-προς-λέξη μνήμη ούτε στο επίπεδο των “ανεξερεύνητων” μύθων που ανακαλύπτουν πολλοί μυθολόγοι... φαίνεται αντίθετα πως ο σημαντικός ρόλος παίζεται από την αφηγηματική διάσταση και από άλλες περιστασιακές δομές»²¹.

Τη στιγμή, λοιπόν, που η μνημονική λέξη προς λέξη αναπαραγωγή συνδέεται με τη γραφή, οι κοινωνίες χωρίς γραφή, με την εξαίρεση ορισμένων *pe varietur* πρακτικών απομνημόνευσης, η κυριότερη των οποίων είναι το άσμα, παρέχουν στη μνήμη περισσότερη ελευθερία και περισσότερες δημιουργικές δυνατότητες. Αυτή η υπόθεση θα εξηγούσε, ίσως, μία καταπληκτική συμβολική παράσταση του Ιουλίου Καίσαρα από το έργο του *Ο Γαλατικός πόλεμος* [VI, 14]²². Αναφορικά με τους δρυΐδες των Γαλατών, στους οποίους έρχονται πολλοί νέοι άνθρωποι για να μορφωθούν, ο Ιούλιος Καίσαρας γράφει τα εξής: «Εκεί, αποστηθίζουν, σύμφωνα με όσα λένε, ένα μεγάλο αριθμό στίχων, ορισμένοι επίσης παραμένουν για είκοσι χρόνια στο σχολείο τους. Εκτιμούν ότι η θρησκεία απα-

²⁰ *L' Homme*, 1977, σελ. 38.

²¹ *L' Homme*, 1977, σελ. 34.

²² *De Bello Gallico*.

γορεύει το να εμπιστευθούν αυτά τα μαθήματα στη γραφή, τη στιγμή που γενικώς για τα υπόλοιπα, για τους δημόσιους και ιδιωτικούς λογαριασμούς, χρησιμοποιούν το ελληνικό αλφάβητο. Μου φαίνεται πως έχουν καθιερώσει αυτή τη χρήση για δύο λόγους, επειδή δεν θέλουν ούτε να διατυμπανίσουν το δόγμα τους ούτε να δουν τους μαθητές τους να αμελούν τη μνήμη τους εμπιστευόμενοι τη γραφή· γιατί συμβαίνει σχεδόν πάντοτε η αρωγή των κειμένων να έχει ως συνέπεια ένα μικρότερο ζήλο για την αποστήθιση και μια ελάττωση της μνήμης».

Μετάδοση γνώσεων θεωρούμενων ως ιερών, βούληση για διατήρηση σε καλή κατάσταση μιας μνήμης που είναι περισσότερο δημιουργική παρά επαναληπτική: δεν έχουμε εδώ δύο από τους βασικούς λόγους της ζωτικότητας της συλλογικής μνήμης στις κοινωνίες χωρίς γραφή;

2. Η εξέλιξη της μνήμης, από την προφορικότητα στη γραφή, από την προϊστορία στην Αρχαιότητα

Στις κοινωνίες χωρίς γραφή, η συλλογική μνήμη δείχνει να διατάσσεται γύρω από τρία σπουδαία διαφέροντα: τη συλλογική ταυτότητα της ομάδας που θεμελιώνεται πάνω στους μύθους, και ιδιαίτερα στους μύθους περί καταγωγής, το κύρος των κυρίαρχων οικογενειών το οποίο εκφράζεται μέσα από τις γενεαλογίες και την τεχνική γνώση που μεταβιβάζεται μέσα από πρακτικές συνταγές στις οποίες διεισδύει έντονα η θρησκευτική μαγεία.

Η εμφάνιση της γραφής συνδέεται με μια βαθιά μεταβολή στη συλλογική μνήμη. Ήδη στον «παλαιολιθικό μεσαίωνα», εμφανίζονται παραστάσεις, για τις οποίες έχει προταθεί να αντιμετωπίζονται ως «μυθογράμματα», παράλληλα με τη «μυθολογία» που αναπτύσσεται στο προφορικό επίπεδο. Η γραφή επιτρέπει στη συλλογική μνήμη μια διπλή πρόοδο, την ανάπτυξη δύο μορφών μνήμης. Η πρώτη είναι η μνημόνευση, ο εορτασμός ενός αξιομνημόνευτου γεγονότος μέσα από ένα αναμνηστικό μνημείο. Η μνήμη παίρνει έτσι τη μορφή της επιγραφής, η οποία και δημιούργησε στη νεότερη εποχή μια επιστήμη βοηθητική της ιστορίας, την επιγραφική. Ασφαλώς, ο κόσμος των επιγραφών είναι πολυποίκιλος. Ο Louis Robert υπογράμμισε την ετερογένειά του: «Υπάρχουν πολύ ανόμοια πράγματα όπως οι ρούνοι, οι τουρκικές επιγραφές, οι φοινικικές ή οι νεοκαρθαγενικές ή οι εβραϊκές ή οι ιρανικές επιγραφές, ή αυτές του Σάβα, των Χμερ, ή η αραβική επιγραφική»²³. Στην αρχαία Ανατολή,

²³ Ch. Samaran (επιμ.), *L' histoire et ses méthodes*, σελ. 453.

για παράδειγμα, οι αναμνηστικές επιγραφές έδωσαν αφορμή στον πολλαπλασιασμό μνημείων όπως είναι οι στήλες και οι οβελίσκοι. Η Μεσοποταμία υπήρξε η περιοχή των στηλών, εκεί όπου οι βασιλιάδες ήθελαν να απαθανατίσουν τα κατορθώματά τους μέσω συμβολικών αναπαραστάσεων που, από την 3η χιλιετία, συνοδεύονταν από μία επιγραφή, όπως μαρτυρεί ο στήλος των Βωτούρ (Παρίσι, Μουσείο του Λούβρου) όπου, γύρω στο 2470 π.Χ., ο βασιλιάς Εαννατούμ της Λαγκάς διατήρησε με παραστάσεις και επιγραφές την ανάμνηση μιας νίκης. Οι ακκαδίοι, κυρίως, βασιλιάδες κατέφευγαν σε αυτήν τη μορφή μνημόνευσης, και η πιο περίφημη από τις στήλες τους είναι εκείνη του Ναραμσίν, στα Σούσα, όπου ο βασιλιάς θέλησε να απαθανατίσει την παράσταση ενός θριάμβου που είχε καταγάγει επί των λαών του Ζαγκρός (Παρίσι, Μουσείο του Λούβρου). Στην ασσυριακή εποχή, η στήλη πήρε τη μορφή του οβελίσκου, όπως είναι αυτός του Ασσυρμπελκάλα (τέλη της 2ης χιλιετίας) στη Νινευί (Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο) και ο μαύρος οβελίσκος του Σαλμανάσσαρ Γ' που προέρχεται από το Νιμρούδ, και ο οποίος απαθανατίζει μια νίκη του βασιλιά επί της χώρας του Μούζι (853, Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο). Ορισμένες φορές, το μνημονευτικό μνημείο στερείται επιγραφών, και η σημασία του παραμένει άγνωστη, όπως στην περίπτωση των οβελίσκων του ναού με τους οβελίσκους της Βίβλου (αρχές της 2ης χιλιετίας)²⁴. Στην αρχαία Αίγυπτο, οι στήλες άσκησαν πολλές λειτουργίες διαίωσης μιας μνήμης: επιτάφιας στήλες που μνημόνευαν, όπως στην Άβυδο, ένα προσκύνημα σε οικογενειακό τάφο ή αφηγούνταν τη ζωή του νεκρού, όπως αυτή του Αμενεμχέτ υπό τον Τούθμωση Γ', βασιλικές στήλες που μνημόνευαν νίκες, όπως η λεγόμενη του Ισραήλ υπό τον Μερνεπτά (περίπου 1230 π.Χ.), που είναι το μοναδικό αιγυπτιακό έγγραφο που αναφέρει το Ισραήλ, πιθανότατα τη στιγμή της εξόδου, νομικές στήλες, όπως αυτή του Καρνάκ (θυμίζουμε πως η πιο περίφημη από αυτές τις νομικές στήλες της Αρχαιότητας είναι εκείνη όπου ο Χαμμουραμί, βασιλιάς της 1ης δυναστείας της Βαβυλώνας, 1792-1750, περίπου, χάραξε τον Κώδικά του, η οποία και διατηρείται στο Μουσείο του Λούβρου στο Παρίσι), ιερατικές στήλες όπου οι ιερείς έβαζαν να χαράσσουν τα προνόμιά τους²⁵.

²⁴ J. Deshayes, *Les civilisations de l' Orient ancien*, Παρίσι, 1969, σελ. 587, 613. Πρβλ. E. Budge & L. W. King, *Annals of the kings of Assyria*, Λονδίνο, 1902· D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, Σικάγο, 1924· τις βασιλικές επιγραφές που δημοσιεύονται στο, E. Ebeling, B. Meissner & E. Weidner, *Die Inschriften der altassyrischen Könige*, Λειψία, 1926.

²⁵ F. Daumas, *La civilisation de l' Egypte pharaonique*, Παρίσι, 1965.

Αλλά η μείζων εποχή των επιγραφών ήταν αυτή της αρχαίας Ελλάδας και της Ρώμης, αναφορικά με την οποία ο Louis Robert είπε ότι «θα μπορούσε κανείς να κάνει λόγο στις ελληνικές και ρωμαϊκές περιοχές για ένα πολιτισμό της επιγραφικής»²⁶. Στους ναούς, στα νεκροταφεία, στις πλατείες και στις μεγάλες οδούς των πόλεων, κατά μήκος των δρόμων και μέχρι «όσο πιο βαθιά στο βουνό, στη μεγάλη μοναξιά», οι επιγραφές συσσωρεύονταν και φόρτωναν τον ελληνορωμαϊκό κόσμο με μια εκπληκτική προσπάθεια για μνημόνευση και διαίωση της θύμησης. Η πέτρα, το μάρμαρο πιο συχνά, χρησίμευαν ως έρεισμα σε μια προσαύξηση της μνήμης. Αυτά τα «αρχαία από πέτρα» προσέθεταν στη λειτουργία των αρχείων, με την κυριολεκτική σημασία του όρου, ένα χαρακτήρα επίμονης δημοσιότητας, η οποία βασιζόταν στην επίδειξη και στη μονιμότητα αυτής της επιγραμματικής και μαρμαροειδούς μνήμης.

Η άλλη μορφή μνήμης που συνδέεται με τη γραφή είναι το έγγραφο που έχει γραφεί πάνω σε ένα υπόβαθρο το οποίο είναι ειδικά προορισμένο για τη γραφή (μετά από τις προσπάθειες με οστά, ύφασμα, δέρμα, στάχτες και γράμματα από άργιλο ή κερί στη Μεσοποταμία, με φλοιό σημύδας όπως στην αρχαία Ρωσία, με φύλλα φοινικόδεντρου όπως στην Ινδία ή με όστρακα χελώνας όπως στην Κίνα, και τελικά με πάπυρο, περγαμηνή και χαρτί). Αλλά είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι, όπως έχω αλλού προσπαθήσει να καταδείξω²⁷, κάθε έγγραφο έχει, καθ' εαυτό, το χαρακτήρα μνημείου και ότι δεν υπάρχει συλλογική μνήμη που να είναι ακατέργαστη.

Σε αυτόν τον τύπο εγγράφου, η γραφή ενέχει δύο βασικές λειτουργίες: «Η μία είναι η αποθήκευση της πληροφορίας, που επιτρέπει την επικοινωνία διά μέσου του χρόνου και του χώρου και παρέχει στον άνθρωπο μια μέθοδο σημείωσης, απομνημόνευσης και καταγραφής», η άλλη συνίσταται, μέσα από «την εξασφάλιση του περάσματος από την ακουστική στην οπτική επικράτεια», στο να επιτρέπει «να εξετάζονται με διαφορετικό τρόπο, να ανασυντάσσονται και να διορθώνονται φράσεις ή ακόμα και μεμονωμένες λέξεις»²⁸.

Για τον André Leroi-Gourhan, η εξέλιξη της μνήμης που συνδέεται με την εμφάνιση και τη διάδοση της γραφής εξαρτάται ουσιαστικά από την κοινωνική εξέλιξη, και ιδίως από την ανάπτυξη των πόλεων: «Η

²⁶ Ch. Samaran (επιμ.), *L' histoire et ses méthodes*, σελ. 454.

²⁷ J. Le Goff, λήμμα «Documento/monumento», στην, *Enciclopedia Einaudi*, 5, 1978, σελ. 38-48.

²⁸ J. Goody, *La raison graphique*, σελ. 145.

συλλογική μνήμη, στα πρώτα βήματα της γραφής, δεν είναι αναγκασμένη να διακόψει τον παραδοσιακό τρόπο κίνησής της, εκτός αν υπάρχει κάποιο συμφέρον που πρέπει κατ' εξαίρεση να παγιωθεί στο πλαίσιο ενός κοινωνικού συστήματος που μόλις γεννιέται. Δεν είναι λοιπόν από σύμπτωση που η γραφή σημειώνει ό,τι δεν κατασκευάζεται ούτε βιώνεται κανονικά, αλλά συνιστά το σκελετό μιας αστικοποιημένης κοινωνίας, για την οποία το κομβικό σημείο του φυτικού συστήματος βρίσκεται σε μια οικονομία κυκλοφορίας μεταξύ παραγωγών, θείων ή ανθρώπινων, και διευθυντών. Η καινοτομία αφορά στην κεφαλή του συστήματος και περιλαμβάνει επιλεκτικά τις οικονομικές και θρησκευτικές πράξεις, τις τελετές, τις γενεαλογίες, όλα αυτά που, στις καινούργιες δομές των πόλεων, δεν μπορούν να παγιωθούν από μνήμη κατά τρόπο πλήρη ούτε στο πλαίσιο των νοημάτων ούτε σε αυτό των προϊόντων»²⁹.

Οι μεγάλοι πολιτισμοί, στη Μεσοποταμία, στην Αίγυπτο, στην Κίνα ή στην προκολομβιανή Αμερική, χρησιμοποίησαν αρχικά τη γραπτή μνήμη για το ημερολόγιο και τις αποστάσεις. «Η επιτομή των γεγονότων που πρέπει να διασχίσουν τις αλληλοδιάδοχες γενεές» περιορίζεται στη θρησκεία, στην ιστορία και στη γεωγραφία. «Το τριπλό πρόβλημα του χρόνου, του χώρου και του ανθρώπου συνιστά την αξιομνημόνευτη ύλη»³⁰.

Μνήμη των πόλεων, μνήμη των βασιλιάδων επίσης. Όχι μονάχα «η πρωτεύουσα πόλη γίνεται ο κύριος άξονας του ουράνιου κόσμου και της εκπολιτισμένης έκτασης» —ας προσθέσουμε, και η εστία μιας πολιτικής της μνήμης— αλλά και ο βασιλιάς, σε ολόκληρη την έκταση πάνω στην οποία έχει εξουσία, εκτυλίσσει ένα πρόγραμμα απομνημόνευσης το κέντρο του οποίου είναι ο ίδιος.

Οι βασιλιάδες συστήνονται σε θεσμούς-μνήμες: αρχεία, βιβλιοθήκες, μουσεία. Ο Ζίμρι-Λιμ (1782-1759 περίπου) μεταμορφώνει το παλάτι του στο Μαρί, όπου βρέθηκαν αναρίθμητες πλάκες, σε αρχαιακό κέντρο. Στη Ρας Σάμρα, στη Συρία, οι ανασκαφές στο κτίριο των βασιλικών αρχείων του Ουγκαρίτ επέτρεψαν τον εντοπισμό τριών αξόνων συγκέντρωσης των αρχείων: πρόκειται για διπλωματικά, οικονομικά και διοικητικών αρχεία. Στο ίδιο παλάτι, υπήρχε μια βιβλιοθήκη κατά τη 2η χιλιετία π.Χ., και τον 7ο αιώνα π.Χ. περίφημη ήταν η βιβλιοθήκη του Ασσυρμπανιμπάλ στη Νινευί. Κατά την ελληνιστική εποχή, ακτινοβολούν η μεγάλη βιβλιοθήκη της Περγάμου, που ιδρύθηκε από τον Άτταλο, και η περίφημη βιβλιοθήκη της Αλεξάνδρειας που συνδυαζόταν με το περίφημο Μουσείο, δημιουργία των Πτολεμαίων.

²⁹ *Le geste et la parole: I. La mémoire et les rythmes*, σελ. 67-68.

³⁰ Στο ίδιο, σελ. 68.

Μνήμη βασιλική λοιπόν, γιατί οι βασιλιάδες εκθέτουν και, ορισμένες φορές, χαράσσουν πάνω στην πέτρα (αποσπασματικά, τουλάχιστον) Χρονικά στα οποία αφηγούνται κυρίως τα κατορθώματά τους και τα οποία μας οδηγούν στο σύνορο όπου η μνήμη καθίσταται «ιστορία»³¹.

Στην αρχαία Ανατολή, πριν από τα μέσα της 2ης χιλιετίας, δεν υφίστανται παρά κατάλογοι δυναστειών και αφηγήσεις θρύλων για βασιλικούς ήρωες όπως ήταν ο Σαργών και ο Ναραμσίν. Στη συνέχεια, οι ηγεμόνες συντάσσουν μέσω των γραμματέων τους πιο λεπτομερειακές αφηγήσεις της βασιλείας τους, όπου αναδύονται στρατιωτικές νίκες, ευεργετήματα από τη δικαιοσύνη τους και πρόοδοι του δικαίου· πρόκειται για τους τρεις τομείς που άξιζαν να παρέχουν αξιομνημόνευτα παραδείγματα στους επερχόμενους ανθρώπους. Στην Αίγυπτο, φαίνεται ότι, από την επινοήση της γραφής, λίγο πριν τις αρχές της 3ης χιλιετίας, και μέχρι τα τέλη της ιθαγενούς βασιλείας στη ρωμαϊκή εποχή, βασιλικά Χρονικά συντάσσονταν αδιάκοπα. Αλλά το μοναδικό πιθανότατα αντίτυπο που διατηρείτο πάνω στον εύθραυστο πάπυρο έχει εξαφανιστεί. Δεν απομένουν από αυτό παρά μερικά αποσπάσματα, χαραγμένα πάνω σε πέτρα³².

Στην Κίνα, τα αρχαία βασιλικά χρονικά πάνω σε μπαμπού χρονολογούνται πιθανότατα στον 9ο αιώνα π.Χ., περιλαμβάνουν κυρίως ερωτήσεις και απαντήσεις των μαντείων οι οποίες συστήνουν «ένα τεράστιο ρεπερτόριο συνταγών διακυβέρνησης», και «η ιδιότητα του αρχιεπιθετή επιφυλάσσεται σιγά σιγά στους μάντεις: ήταν οι φύλακες των αξιομνημόνευτων γεγονότων που προσidiaζαν σε κάθε βασιλεία»³³. Μνήμη επιτάφια, τελικά, όπως μαρτυρούν, μεταξύ άλλων, οι ελληνικές στήλες και οι ρωμαϊκές σαρκοφάγοι —μνήμη που έπαιξε κεφαλαιώδη ρόλο στην ανάπτυξη της προσωπογραφίας.

Με τη μετάβαση από το προφορικό στο γραπτό, η συλλογική μνήμη, και ιδιαίτερα η «τεχνητή μνήμη», μεταβάλλεται σε βάθος. Ο Jack Goody πιστεύει πως η εμφάνιση μνημοτεχνικών μεθόδων, που επιτρέπουν τη «λέξη προς λέξη» απομνημόνευση, συνδέεται με τη γραφή [βλ. ό.π., σελ. 114]. Εκτιμά όμως πως η ύπαρξη της γραφής «συνεπάγεται επίσης μεταβολές ακόμα και στο εσωτερικό του ψυχισμού» και «ότι δεν πρόκειται απλώς για ένα καινούργιο τεχνικό επιτήδευμα, για

³¹ Βλ. παρακάτω κεφάλαιο «Ιστορία».

³² F. Daumas, *La civilisation de l' Egypte pharaonique*, σελ. 579.

³³ D. & V. Elisseff, *La civilisation de la Chine classique*, Arthaud, Παρίσι, 1979, σελ. 50.

κάτι συγκρίσιμο, για παράδειγμα, με μια μνημοτεχνική μέθοδο, αλλά για μια καινούργια διανοητική ικανότητα»³⁴.

Στην καρδιά αυτής της καινοφανούς πνευματικής δραστηριότητας, ο Jack Goody τοποθετεί τον κατάλογο, την ακολουθία λέξεων, εννοιών, νοημάτων, πράξεων προς εκτέλεση στο πλαίσιο μιας ορισμένης τάξης, η οποία και επιτρέπει να αποσπασθεί από τα συμφραζόμενα ή να επανενταχθεί με καινούργιο τρόπο σ' αυτά, ένα λεκτικό δεδομένο, κατ' εικόνα μιας «γλωσσικής ανακρυπτογράφησης» [«reco-dage linguistique»]. Για να στηρίξει αυτή τη θέση, θυμίζει τη σπουδαιότητα που είχαν στους αρχαίους πολιτισμούς οι λεξιλογικοί κατάλογοι, τα γλωσσάρια, οι πραγματείες ονομαστικής που ερείδονταν στην αντίληψη ότι «ονομάζειν εστί γνωρίζειν». Υπογραμμίζει τη σημασία των καταλόγων των Σουμερίων και βλέπει σε αυτούς ένα από τα όργανα της αίγλης της Μεσοποταμίας: «Εκείνο το είδος εκπαιδευτικής μεθόδου που εδραζόταν στην απομνημόνευση λεξιλογικών καταλόγων βρήκε ένα πεδίο εξάπλωσης που εκτεινόταν πολύ πέρα από τη Μεσοποταμία και έπαιξε σημαντικό ρόλο στη διάδοση του πολιτισμού της Μεσοποταμίας και στην επίδραση που αυτός άσκησε στις γειτονικές ζώνες: Περσία, Αρμενία, Μικρά Ασία, Συρία, Παλαιστίνη, ακόμα και στην Αίγυπτο την εποχή της Νέας Αυτοκρατορίας»³⁵.

Ας προσθέσουμε πως αυτό το μοντέλο οφείλει να αλλάζει απόχρωση ανάλογα με τον τύπο κοινωνίας και την ιστορική στιγμή κατά την οποία πραγματοποιείται η μετάβαση από τον έναν τύπο μνήμης στον άλλο. Δεν μπορεί κανείς να το εφαρμόσει αδιαφοροποίητα στη μελέτη του περάσματος από το προφορικό στο γραπτό στις αρχαίες κοινωνίες, στις νεότερες ή σύγχρονες «άγριες» κοινωνίες, στις μεσαιωνικές ευρωπαϊκές κοινωνίες ή στις μουσουλμανικές. Ο Dale F. Eickelman κατέδειξε ότι, στο μουσουλμανικό κόσμο, ένας τύπος μνήμης που είναι θεμελιωμένος πάνω στην απομνημόνευση ενός πολιτισμού ο οποίος είναι ταυτόχρονα προφορικός και γραπτός αντέχει μέχρι το 1930 περίπου, μεταβάλλεται στη συνέχεια και ανακαλεί τους θεμελιακούς δεσμούς μεταξύ σχολείου και μνήμης σε όλες τις κοινωνίες.

Οι πιο παλιές αιγυπτιακές πραγματείες ονομαστικής, εμπνευσμένες ίσως από αυτές των Σουμερίων, δεν χρονολογούνται παρά στο 1100 περίπου π.Χ. Αυτή του Αμένωφι δημοσιεύθηκε από τον εκδοτικό οίκο Maspero με τον ενδεικτικό τίτλο «Ένα εγχειρίδιο αιγυπτιακής ιεραρχίας»³⁶.

³⁴ *La raison graphique*, σελ. 192-193.

³⁵ *La raison graphique*, σελ. 178.

³⁶ A. M. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Λονδίνο, 1947, σελ. 38.

Οφείλει κανείς πράγματι να διερωτηθεί με τι συνδέεται, με τη σειρά της, αυτή η μεταμόρφωση της διανοητικής δραστηριότητας, την ανάδυση της οποίας προκαλεί η γραπτή «τεχνητή μνήμη». Έχουμε λάβει υπόψη μας την ανάγκη απομνημόνευσης των ψηφιακών αξιών (κανονικές εγκοπές, χορδές δεμένες σε κόμπους) και σκεφθεί ότι συνδέεται με την ανάπτυξη του εμπορίου. Πρέπει όμως να πάμε πιο μακριά και να τοποθετήσουμε αυτή την εξάπλωση των καταλόγων στην εγκαθίδρυση της μοναρχικής εξουσίας. Η απομνημόνευση μέσω της καταγραφής, ο ιεραρχημένος κατάλογος, δεν είναι μονάχα μια προσπάθεια για μια καινούργια οργάνωση της γνώσης αλλά και μια διάσταση της οργάνωσης μιας καινοφανούς εξουσίας.

Στην αρχαία Ελλάδα, στη βασιλική περίοδο είναι επίσης εκεί όπου οφείλουμε να ανατρέξουμε αναφορικά με αυτούς τους καταλόγους των οποίων τον απόηχο βρίσκουμε στα ομηρικά ποιήματα. Στη ραψωδία Β της *Ιλιάδας*, βρίσκουμε διαδοχικά τον κατάλογο των πλοίων, τον κατάλογο των καλύτερων Αχαιών πολεμιστών και των καλύτερων αλόγων στη συνέχεια, και αμέσως μετά τον κατάλογο του τρωικού στρατού. «Όλοι μαζί αποτελούν το ήμισυ σχεδόν της ραψωδίας Β κοντά 400 στίχοι, που έχουν συνθεθεί σχεδόν αποκλειστικά από μια σειρά κύριων ονομάτων, πράγμα που προϋποθέτει μια αληθινή εκγύμναση της μνήμης» [J. P. Vernant, 1965, σελ. 55-56]. Με τους Έλληνες, αντιλαμβάνεται κανείς σε βάθος την εξέλιξη της συλλογικής μνήμης στο πλαίσιο μιας ιστορίας. Μεταφέροντας στη συλλογική μνήμη όπως αυτή εμφανίζεται στην αρχαία Ελλάδα μια μελέτη του Ignace Meyerson [στο, *Journal de Psychologie*, 1956] πάνω στην ατομική μνήμη, ο Ζ. Π. Βερνάν υπογραμμίζει: «Η μνήμη, εφόσον διακρίνεται από τη συνήθεια, αντιπροσωπεύει μια δύσκολη εφεύρεση, την προοδευτική κατάκτηση από τον άνθρωπο του ατομικού του παρελθόντος, όπως η ιστορία συνιστά για την κοινωνική ομάδα την κατάκτηση του συλλογικού της παρελθόντος» [στο ίδιο, σελ. 51]. Στους Έλληνες, όμως, όπως η γραπτή μνήμη έρχεται να προστεθεί στην προφορική μνήμη —μετασχηματίζοντάς την—, έτσι και η ιστορία έρχεται να αντικαταστήσει τη συλλογική μνήμη —μεταποιώντας την, χωρίς όμως και να την καταστρέφει. Δεν έχουμε παρά να μελετήσουμε τις λειτουργίες και την εξέλιξη της τελευταίας. Θεοποίηση της μνήμης, εκκοσμίκευσή της στη συνέχεια, γέννηση της μνημοτεχνίας: αυτή την πλούσια εικόνα προσφέρει η ελληνική συλλογική μνήμη ανάμεσα στον Ησίοδο και στον Αριστοτέλη, μεταξύ του 8ου και του 4ου αιώνα.

Τη μετάβαση από την προφορική στη γραπτή μνήμη είναι ασφαλώς δύσκολο να τη συλλάβουμε. Ένας θεσμός, όμως, και ένα κείμενο μπορούν

ίσως να μας βοηθήσουν να ανασυστήσουμε αυτό που μπορεί να συνέβαινε στην αρχαϊκή Ελλάδα.

Ο θεσμός είναι εκείνος του μνήμονα, ο οποίος μας «επιτρέπει να παρατηρήσουμε την ανέλιξη μιας κοινωνικής λειτουργίας της μνήμης»³⁷. Ο «μνήμων» είναι ένα πρόσωπο που φυλάσσει την ανάμνηση του παρελθόντος ενόψει μιας δικαστικής απόφασης. Μπορεί να είναι ένα πρόσωπο, του οποίου ο ρόλος «μνήμης» περιορίζεται σε ένα περιστασιακό εγχείρημα. Για παράδειγμα, ο Θεόφραστος επισημαίνει πως στο νόμο του Θούριου οι τρεις πιο κοντινοί γείτονες της πωλούμενης εγγείου ιδιοκτησίας λαμβάνουν ένα νόμισμα «ένεκα ανάμνησης και μαρτυρίας». Μπορεί όμως να συνιστά επίσης ένα μόνιμο λειτούργημα. Η εμφάνιση αυτών των δημόσιων λειτουργιών της μνήμης φέρνει στο νου φαινόμενα που έχουμε ήδη αναφέρει: το σύνδεσμο με το μύθο, το σύνδεσμο με την αστικοποίηση. Στο πλαίσιο της μυθολογίας και του θρύλου, ο μνήμονας είναι ο υπηρέτης ενός ήρωα, που τον συνοδεύει αδιάκοπα για να του θυμίζει μια θεϊκή διαταγή, η λήθη της οποίας θα συνεπαγόταν το θάνατο. Οι μνήμονες χρησιμοποιούνται από τις πόλεις ως ανώτεροι άρχοντες που είναι επιφορτισμένοι με το να συγκρατούν στη μνήμη τους ό,τι είναι χρήσιμο αναφορικά με θρησκευτικά (κυρίως γύρω από το ημερολόγιο) και νομικά ζητήματα. Με την ανάπτυξη της γραφής, αυτές οι «ζωντανές μνήμες» μετατρέπονται σε αρχειοθέτες.

Από την άλλη, στον Φαίδρο [274F - 275B], ο Πλάτωνας βάζει στο στόμα του Σωκράτη το θρύλο της επινόησης από τον αιγύπτιο θεό Θοτ —προστάτη των γραφένων και των εγγράμματων δημόσιων λειτουργιών— των αριθμών, της μέτρησης, της γεωμετρίας και της αστρονομίας, των επιτραπέζιων παιγνιδιών, των ζαριών και του αλφαβήτου. Και τονίζει πως ο θεός, κάνοντας αυτό το πράγμα, μεταμόρφωσε τη μνήμη, αλλά, πιθανότατα, συνετέλεσε περισσότερο στην αποδυνάμωσή της παρά στην ανάπτυξή της. Το αλφάβητο, «απαλλάσσοντας τους ανθρώπους από τον κόπο τού να ασκούν τη μνήμη τους, θα παραγάγει τη λήθη μέσα στην ψυχή αυτών που θα έχουν κατακτήσει τη γνώση του, εφ' όσον, εμπιστευόμενοι τη γραφή, θα αναζητούν έξω από αυτή, στους ίδιους τους τους εαυτούς, το μέσο για να ξαναθυμηθούν· συνεπώς, δεν είναι για τη μνήμη, είναι μάλλον για τη διαδικασία της αναθύμησης που βρήκες μια θεραπεία». Κρίθηκε πως αυτό το χωρίο έκανε αναφορά σε μια επιβίωση των παραδόσεων προφορικής μνήμης [J. A. Notopoulos, σελ. 476].

Το πλέον αξιοσημείωτο είναι αναμφίβολα «η θεοποίηση της μνήμης

³⁷ L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, σελ. 285.

και η επεξεργασία μιας τεράστιας μυθολογίας της αναπόλησης στην αρχαϊκή Ελλάδα», όπως σωστά αναφέρει ο Ζ. Π. Βερνάν, ο οποίος και γενικεύει την παρατήρησή του: «Στις διάφορες εποχές και στο εσωτερικό των διαφορετικών πολιτισμών, υφίσταται μια αλληλεγγύη ανάμεσα στις εφαρμοζόμενες τεχνικές υπενθύμισης, στην εσωτερική οργάνωση της λειτουργίας, στη θέση της στο σύστημα του εγώ και στην εικόνα που έχουν οι άνθρωποι για τη μνήμη» [1965, σελ. 51].

Οι Έλληνες της αρχαϊκής εποχής παρέστησαν τη Μνήμη ως θεά: τη Μνημοσύνη. Είναι η μητέρα των 9 Μουσών, τις οποίες συνέλαβε κατά τη διάρκεια 9 νυκτών που πέρασε με τον Δία. Υπενθυμίζει στους ανθρώπους την ανάμνηση των ηρώων και των σπουδαίων κατορθωμάτων τους, προΐσταται της λυρικής ποίησης³⁸. Ο ποιητής διακατέχεται λοιπόν από τη μνήμη, ο αοιδός αποτελεί ένα μάντη του παρελθόντος, όπως ο κατ' εξοχήν μάντης είναι ο μάντης του μέλλοντος. Ο αοιδός είναι ο εμπνευσμένος μάρτυρας του «παλιού καιρού», της ηρωικής εποχής και, μέσα από εκεί, ο μάρτυρας της αρχέγονης εποχής.

Η ταυτισμένη με τη μνήμη ποίηση παριστά την πρώτη ως γνώση, ακόμα κι ως σοφία [sophia]. Ο ποιητής τοποθετείται ανάμεσα σε αυτούς που είναι «κύριοι της αληθείας»³⁹ και, στις απαρχές της ελληνικής ποιητικής, ο ποιητικός λόγος συνιστά μια ζωντανή επιγραφή, η οποία εγγράφεται στη μνήμη όπως και στο μάρμαρο [J. Svenbro]. Έχει ειπωθεί ότι για τον Όμηρο «στιχουργείν ήτο ενθυμηθῆναι»*. Η Μνημοσύνη, αποκαλύπτοντας στον ποιητή τα μυστικά του παρελθόντος, τον εισάγει στα μυστήρια του επέκεινα. Η μνήμη εμφανίζεται έτσι ως ένα χάρισμα για μνημένους, και η ανάμνησις [anamnēsis], η ενθύμηση, ως ασκητική και μυστικιστική τεχνική. Η Μνήμη παίζει επίσης ρόλο πρώτης γραμμής στις ορφικές και πυθαγόρειες θεωρίες. Είναι το αντίδοτο της Λήθης. Στην ορφική κόλαση, ο νεκρός πρέπει να αποφύγει την πηγή της λησμονιάς, να μην πιει από τη Λήθη, αλλά να ποτιστεί στην κρήνη της Μνήμης, η οποία αποτελεί πηγή αθανασίας.

Στους Πυθαγόρειους, οι πεποιθήσεις αυτές συνδυάζονται με ένα δόγμα μετενσάρκωσης των ψυχών, και ο δρόμος της τελειοποίησης είναι εκείνος που οδηγεί στην ενθύμηση όλων των προηγούμενων ζωών. Αυτό που καθιστούσε τον Πυθαγόρα, στα μάτια των μνημένων σε αυτές τις σχέτες, ένα ον ενδιάμεσο μεταξύ ανθρώπου και Θεού ήταν το γεγονός ότι

³⁸ Λήμμα «Mnēmosyne», στο, Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*.

³⁹ M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Παρίσι, 1967.

* «Versifier était se souvenir». (Τα εισαγωγικά είναι του ίδιου του συγγραφέα) (Σ.τ.Μ.).

είχε συγκρατήσει την ανάμνηση των διαδοχικών του μετενσαρκώσεων —και, κυρίως, της ύπαρξής του, κατά τη διάρκεια του πολέμου της Τροίας, με τη μορφή του Εύφορβου, τον οποίο είχε σκοτώσει ο Μενέλαος. Ο Εμπεδοκλής θυμόταν με τη σειρά του: «Πλάνης εξορισμένος από το θείο τόπο... υπήρξα ήδη άλλοτε αγόρι και κορίτσι, λόχη και πτηνό, βουβό ψάρι μέσα στη θάλασσα...».

Στο πλαίσιο της πυθαγόρειας μάθησης, οι «ασκήσεις μνήμης» κατείχαν σπουδαία θέση. Ο Επιμενίδης, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη [*Τέχνη Ρητορική*, Γ', 17, 10], περιερχόταν έτσι σε μια έκσταση ενθύμησης.

Αλλά, όπως παρατηρεί κατά τρόπο διεισδυτικό ο Ζ. Π. Βερνάν, «η μετάθεση της Μνημοσύνης από το επίπεδο της κοσμολογίας σε αυτό της εσχατολογίας μεταβάλλει ολόκληρη την ισορροπία των μύθων περί μνήμης» [1965, σελ. 61]. Αυτή η αποβολή της Μνήμης από το χρόνο διαχωρίζει ριζικά τη μνήμη από την ιστορία. Η μυστικιστική ιεροποίηση της μνήμης παρεμποδίζει κάθε «προσπάθεια εξερεύνησης του παρελθόντος» και «την κατασκευή μιας αρχιτεκτονικής του χρόνου» [στο ίδιο, σελ. 73-74]. Έτσι, ανάλογα με τον προσανατολισμό της, η μνήμη μπορεί να οδηγεί στην ιστορία ή να απομακρύνεται από εκείνη. Όταν τίθεται στην υπηρεσία της εσχατολογίας, τρέφεται, και αυτή, από ένα αληθινό μίσος για την ιστορία⁴⁰.

Η ελληνική φιλοσοφία, στα έργα των πιο σπουδαίων στοχαστών, δεν συμφιλίωσε σχεδόν καθόλου τη μνήμη με την ιστορία. Αν και η μνήμη στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη εκπορεύεται από την ψυχή, δεν εκδηλώνεται στο επίπεδο του τμήματός της που ανήκει στη διάνοια, αλλά μονάχα στο τμήμα που ανήκει στην αίσθηση. Σε ένα περίφημο χωρίο από τον *Θεαίτητο* [191 Γ - Δ] του Πλάτωνα, ο Σωκράτης μιλά για τον κέρινο τοίχο που υπάρχει μέσα στην ψυχή μας, ο οποίος είναι «το χάρισμα της μνήμης, μητέρας των Μουσών», και μας επιτρέπει να διατηρούμε εντυπώσεις, σαν να είχαμε μια δακτυλοειδή σφραγίδα. Η πλατωνική μνήμη έχει χάσει τη μυθική της διάσταση, αλλά δεν προσπαθεί να δημιουργήσει από το παρελθόν μια γνώση, θέλει να ξεφύγει από τη χρονική εμπειρία.

Ο Αριστοτέλης διακρίνει, κατ' αρχάς, μεταξύ της μνήμης με την κυριολεκτική σημασία του όρου, της κατ' εξοχήν μνήμης (*mnēme*), της απλής ικανότητας συγκράτησης του παρελθόντος, και της ενθύμησης,

⁴⁰ J. Le Goff, λήμμα «Escatologia», στην, *Enciclopedia Einaudi*, 5, 1978, σελ. 712-746.

της ανάμνησης [*anamnēsis*], της εκούσιας ανάκλησης αυτού του παρελθόντος. Η μνήμη, απο-ιεροποιημένη, εκκοσμικευμένη, «περιλαμβάνεται τώρα μέσα στο χρόνο, αλλά σε ένα χρόνο που παραμένει, για τον Αριστοτέλη τουλάχιστον, απειθή προς τη νόηση» [J. P. Vernant, 1965, σελ. 78]. Αλλά η πραγματεία του *Περί Μνήμης και αναμνήσεως*, μεταφρασμένη στα λατινικά⁴¹, θα ειπωθεί από τους μεγάλους σχολαστικιστές του Μεσαίωνα, τον Μέγα Αλβέρτο και τον Θωμά τον Ακινάτη, ως μια Τέχνη της μνήμης, συγκρίσιμη προς τη *Ρητορική προς τον Ερένιο* η οποία αποδίδεται στον Κικέρωνα.

Αυτή, όμως, η εκκοσμίκευση της μνήμης, συνδυαζόμενη με την επινόηση της γραφής, επιτρέπει στην Ελλάδα να δημιουργήσει καινούργιες τεχνικές μνήμης, τη μνημοτεχνία —επινόηση που αποδίδεται στον ποιητή Σιμωνίδη τον Κείο (556-468, περίπου). Το *Χρονικό της Πάρου*, που χαράχθηκε πάνω σε μαρμάρινη πλάκα γύρω στο 264 π.Χ., ορίζει μάλιστα σαφώς ότι το 477 «ο Σιμωνίδης ο Κείος, γιος του Λεοπρέπου, επινοητής του συστήματος των μνημονικών αρωγών, κέρδισε το βραβείο του χωρικού άσματος στην Αθήνα». Ο Σιμωνίδης βρισκόταν ακόμα κοντά στη μυθική και ποιητική μνήμη, συνέθεσε ωδές που έπλεκαν το εγκώμιο των νικητών ηρώων, καθώς και επικήδεια άσματα, στη μνήμη, για παράδειγμα, των στρατιωτών που έπεσαν στις Θερμοπύλες. Ο Κικέρων, στο έργο του *De Oratore* (II, LXXXVI), αφηγείται με τη μορφή θρησκευτικού θρύλου την επινόηση της μνημοτεχνίας από τον Σιμωνίδη. Κατά τη διάρκεια ενός συμποσίου που πρόσφερε ένας ευγενής από τη Θεσσαλία, ο Σκόπας, ο Σιμωνίδης τραγούδησε ένα ποίημα στο οποίο έψαλλε το διθύραμβο του Κάστορος και του Πολυδεύκη. Ο Σκόπας είπε στον ποιητή ότι δεν θα του πλήρωνε παρά το ήμισυ της συμφωνημένης τιμής, και πως ο τελευταίος δεν είχε παρά να ζητήσει το άλλο ήμισυ από τους ίδιους τους Διόσκουρους. Λίγο μετά, ήρθαν να αναζητήσουν τον Σιμωνίδη λέγοντάς του ότι τον ζητούσαν δύο νέοι άνθρωποι. Βγήκε και δεν είδε κανέναν. Αλλά ενόσω ήταν έξω, η στέγη του σπιτιού κατέρρευσε πάνω στον Σκόπα και στους καλεσμένους του, τα συνθλιμμένα πτώματα των οποίων δύσκολα αναγνωρίζονταν. Ο Σιμωνίδης, θυμούμενος με ποια σειρά ήταν καθισμένοι, αναγνώρισε την ταυτότητά τους, και μπόρεσαν έτσι να παραδώσουν τον καθένα στους γονείς του⁴².

Με αυτόν τον τρόπο, ο Σιμωνίδης παγίωνε δύο αρχές αναφορικά με την τεχνητή μνήμη των αρχαίων: την ενθύμηση των εικόνων, που ήταν

⁴¹ *De memoria et reminiscencia*.

⁴² F. Yates, *L'art de la mémoire*, σελ. 13, 39 και εξής.

απαραίτητη για τη μνήμη, και το έρεισμα σε μία οργάνωση, σε μία τάξη, το οποίο ήταν κάτι το ουσιώδες για μια καλή μνήμη. Αλλά ο Σιμωνίδης είχε επισπεύσει την απο-ιεροποίηση της μνήμης και τονίσει τον τεχνικό και επαγγελματικό της χαρακτήρα, τελειοποιώντας το αλφάβητο και καθιστάμενος ο πρώτος που έβαζε να πληρώνουν για τα ποιήματά του [J. P. Vernant, 1965, σελ. 78, σημ. 98].

Στον Σιμωνίδη θα πρέπει να οφείλεται και μια κεφαλαιώδης διάκριση στο πλαίσιο της μνημοτεχνίας, εκείνη ανάμεσα στους τόπους μνήμης, όπου μπορεί κανείς συνειρμικά να τοποθετήσει τα αντικείμενα της μνήμης (ο ζωδιακός κύκλος θα παρείχε λίγο μετά ένα τέτοιο πλαίσιο για τη μνήμη, ενώ η τεχνητή μνήμη συγκροτείτο ως ένα οικοδόμημα διαιρεμένο σε «αίθουσες μνήμης»), και τις εικόνες, μορφές, χαρακτηριστικά γνωρίσματα, σύμβολα που επιτρέπουν τη μνημονική ανάκληση. Μετά από τον ίδιο, θα εμφανιζόταν μια άλλη μεγάλη διάκριση της παραδοσιακής μνημοτεχνίας, αυτή μεταξύ «μνήμης μέσα από τα πράγματα» και «μνήμης μέσα από τις λέξεις» που συναντούμε, για παράδειγμα, σε ένα κείμενο του 400 περίπου π.Χ., το *Διάλεξις* [F. Yates, σελ. 41].

Περίεργως, από την αρχαία Ελλάδα, δεν έχει περιέλθει σ' εμάς καμία πραγματεία μνημοτεχνικής, ούτε αυτή του σοφιστή Ιππία, ο οποίος, σύμφωνα με τον Πλάτωνα [*Ιππίας ελάσων*, 368b], εντύπωνε στο πνεύμα των μαθητών του μία εγκυκλοπαιδική γνώση χάρη σε τεχνικές απομνημόνευσης που είχαν καθαρά θετικό χαρακτήρα, ούτε αυτή του Μητροδώρου του Σικήψιου που έζησε τον 1ο π.Χ. αιώνα στην αυλή του βασιλιά του Πόντου, του Μυθριδάτη, ο οποίος ήταν, ο ίδιος, προικισμένος με μια περίφημη μνήμη και οργάνωσε μια τεχνητή μνήμη που ήταν θεμελιωμένη πάνω στο ζωδιακό κύκλο.

Αντλούμε τις πληροφορίες μας για την ελληνική μνημοτεχνία κυρίως από τρία λατινικά κείμενα τα οποία οργάνωσαν, επί αιώνες, την κλασική θεωρία της τεχνητής μνήμης (έκφραση που οφείλεται σε αυτά, *memoria artificiosa*), τη Ρητορική *Ad Herennium*, η οποία ερανίσθηκε από έναν ανώνυμο δάσκαλο στη Ρώμη μεταξύ 86 και 82 π.Χ. και την οποία ο Μεσαίωνας απέδιδε στον Κικέρωνα, το *De Oratore* του ίδιου του Κικέρωνα (55 π.Χ.) και το *Institutio Oratoria* του Κοϊντιλιανού από τα τέλη του 1ου π.Χ. αιώνα. Τα τρία αυτά κείμενα διαφωτίζουν την ελληνική μνημοτεχνία, παγιώνοντας τη διάκριση μεταξύ τόπων και εικόνων (*loci* και *imagines*), προσδιορίζοντας με σαφήνεια τον ενεργητικό

⁴³ F. Yates, «The ciceronian art of memory», στο, *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, τ. II, Φλωρεντία, 1955, σελ. 871-899.

χαρακτήρα αυτών των εικόνων στη διαδικασία απομνημόνευσης (ενεργητικές εικόνες, *imagines agentes*) και τυποποιώντας τη διάκριση ανάμεσα σε μνήμη των πραγμάτων (*memoria rerum*) και μνήμη των λέξεων (*memoria verborum*).

Πάνω από όλα, τοποθετούν τη μνήμη στο εσωτερικό του μεγάλου συστήματος της ρητορικής που έμελλε να κυριαρχήσει στον αρχαίο πνευματικό πολιτισμό, να αναβιώσει στο Μεσαίωνα (12ος-13ος αιώνας), να ξαναζήσει στις μέρες μας με τους οπαδούς της σημειωτικής και της ρητορικής⁴³. Η μνήμη αποτελεί το πέμπτο κατά σειρά εγχείρημα της ρητορικής: μετά την *inventio* (το να βρούμε τι να πούμε), την *dispositio* (να βάλουμε σε τάξη αυτό που βρήκαμε), την *elocutio* (να καλλωπίσουμε τις λέξεις, τις παραστάσεις), την *actio* (να «παίζουμε» το λόγο όπως παίζει ένας ηθοποιός, με χειρονομίες και απαγγελία)· στο τέλος, έρχεται η *memoria* (*memoriae mandare*, το να εμπιστευθούμε κάτι στη μνήμη). Ο Ρολάν Μπαρτ σημειώνει ότι: «Τα τρία πρώτα εγχειρήματα είναι τα πιο σημαντικά... τα δύο τελευταία (*actio* και *memoria*) θυσιάστηκαν γρήγορα, αφού έκτοτε η ρητορική δεν αφορούσε πλέον μονάχα στους λόγους που λέγονταν (απαγγέλλονταν) από δικηγόρους ή πολιτικούς άνδρες ή «ομιλητές» [“conférenciers”] (είδος επιδεικτικό) αλλά επίσης, και κατόπιν σχεδόν αποκλειστικά, σε έργα (γραπτά). Δεν υπάρχει ωστόσο καμία αμφιβολία ότι τα δύο αυτά μέρη παρουσιάζουν μεγάλο ενδιαφέρον... το δεύτερο επειδή προϋποθέτει ένα επίπεδο στερεοτύπων, κάτι δια-κειμενικό, παγιωμένο, μεταδιδόμενο μηχανικά» [*Η αρχαία ρητορική*, σελ. 197]⁴⁴.

Δεν πρέπει τέλος να ξεχνάμε πως, δίπλα στη θεαματική ανάδυση της μνήμης στους κόλπους της ρητορικής, δηλαδή μιας τέχνης του λόγου που είναι συνδεδεμένη με τη γραφή, η συλλογική μνήμη εξακολουθεί την ανάπτυξή της διά μέσου της κοινωνικής και πολιτικής εξέλιξης του αρχαίου κόσμου. Ο Paul Veyne έχει υπογραμμίσει τη δήμευση της συλλογικής μνήμης από τους Ρωμαίους αυτοκράτορες, μέσω κυρίως του δημόσιου μνημείου και της επιγραφής, στο πλαίσιο αυτού του παροξυσμού της επιγραφικής μνήμης. Αλλά η ρωμαϊκή Σύγκλητος, εξευτελισμένη και ενίοτε αποδεκατισμένη από τους αυτοκράτορες, βρίσκει ένα όπλο ενάντια στην αυτοκρατορική τυραννία. Είναι η *damnatio memoriae* που εξαφανίζει το όνομα του εκλειπόντος αυτοκράτορα από τα αρχαιακά έγγραφα και τις επιγραφές των μνημείων. Στη δύναμη της μνήμης απαντά η καταστροφή της μνήμης.

⁴⁴ L' ancienne rhétorique.

3. Η μεσαιωνική μνήμη στη Δύση

Ενώ η «λαϊκή» [«populaire»], ή μάλλον η «λαογραφική» [«folklorique»], μνήμη μάς διαφεύγει σχεδόν εξ ολοκλήρου, η συλλογική μνήμη που διαμορφώνεται από τα διευθυντικά στρώματα της κοινωνίας υφίσταται κατά το Μεσαίωνα μεταβολές σε βάθος. Το ουσιαστικό εδώ προέρχεται από τη διάδοση του χριστιανισμού, ως θρησκείας και ως κυρίαρχης ιδεολογίας, και από το μονοπώλιο, σχεδόν, που κατακτά η Εκκλησία στο διανοητικό πεδίο.

Εκχριστιανισμός της μνήμης και της μνημοτεχνίας, μοίρασμα της συλλογικής μνήμης ανάμεσα σε μια τελετουργική μνήμη που περιστρέφεται σε κύκλο και σε μια κοσμική μνήμη ελάχιστα εμποτισμένη από τη χρονολόγηση, ανάπτυξη της μνήμης των νεκρών, και κατά πρώτο λόγο των νεκρών αγίων, ρόλος της μνήμης στη διδασκαλία η οποία αρθρώνεται ταυτοχρόνως πάνω στο προφορικό και στο γραπτό, εμφάνιση, επιτέλους, πραγματειών για τη μνήμη (*artes memoriae*)· αυτά είναι τα πιο χαρακτηριστικά γνωρίσματα των μεταμορφώσεων της μνήμης κατά το Μεσαίωνα.

Αν η αρχαία μνήμη εμφορείται ελάχιστα από τη θρησκεία, ο ιουδαϊο-χριστιανισμός επιφέρει κάτι το επιπλέον και κάτι το διαφορετικό στη σχέση μεταξύ μνήμης και θρησκείας, μεταξύ ανθρώπου και Θεού¹. Ο ιουδαϊσμός και ο χριστιανισμός, θρησκείες ριζωμένες ιστορικά και θεολογικά στην ίδια την ιστορία, έχουν περιγραφεί ως «θρησκείες της ανάμνησης» [O. G. Oexle, σελ. 80]. Κι αυτό από πολλές απόψεις: επειδή «θείκές πράξεις σωτηρίας τοποθετημένες στο παρελθόν συγκροτούν το περιεχόμενο της πίστης και το αντικείμενο της λατρείας» αλλά και γιατί η Αγία Γραφή, από τη μια, και η ιστορική παράδοση, από την άλλη, επιμένουν, σε ουσιαστικά σημεία, πάνω στην ανάγκη της ανάμνησης ως θεμελιακού θρησκευτικού διαβήματος.

Στην Παλαιά Διαθήκη, είναι κυρίως το Δευτερονόμιον που καλεί στο καθήκον της ανάμνησης και της συντακτικής μνήμης — μνήμης που συνιστά κατά πρώτο λόγο ευγνωμοσύνη στον Ιεχωβά, μνήμης που θεμελιώνει την εβραϊκή ταυτότητα: «Πρόσεχε σεαυτῶ μὴ ἐπιλάθῃ Κυρίου τοῦ Θεοῦ σου, τοῦ μὴ φυλάξαι τὰς ἐντολάς αὐτοῦ, καὶ τὰ κρίματα καὶ τὰ δικαιώματα αὐτοῦ, ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον» (Η' 11), «[μὴ] ἐπιλάθῃ Κυρίου τοῦ Θεοῦ σου, τοῦ ἐξαγαγόντος σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας» (Η' 14), «καὶ μνησθήσῃ Κυρίου τοῦ Θεοῦ

¹ C. Meier, «Vergessen. Erinnern. Gedächtnis im Gott-Mensch-Bezug», στο, H. Fromin (επιμ.), *Verbum et Signum*, τ. 1, Μόναχο, 1975, σελ. 193-194.

σου, ὅτι αὐτός σοι δίδωσιν ἰσχὺν τοῦ ποιῆσαι δύναιμι, καὶ ἵνα στήσῃ τὴν διαθήκην αὐτοῦ, ἣν ὤμοσε Κύριος τοῖς πατράσι σου ὡς σήμερον. καὶ ἔσται ἐὰν λήθῃ ἐπιλάθῃ Κυρίου τοῦ Θεοῦ σου, καὶ πορευθῆς ὀπίσω θεῶν ἐτέρων, καὶ λατρεύσῃς αὐτοῖς, καὶ προσκυνήσῃς αὐτοῖς, διαμαρτύρομαι ὑμῖν σήμερον τὸν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὅτι ἀπωλεία ἀπολεισθε» (Η' 18-19). Μνήμη της οργῆς του Ιεχωβά: «μνησθητι μὴ ἐπιλάθῃ ὅσα παρώξυνας Κύριον τὸν Θεόν σου ἐν τῇ ἐρήμῳ» (Θ' 7), «μνησθητι, ὅσα ἐποίησε Κύριος ὁ Θεός σου τῇ Μαριάμ ἐν τῇ ὁδῷ, ἐκπορευομένων ὑμῶν ἐξ Αἰγύπτου» (ΚΔ' 9)². Μνήμη των προσβολῶν ἀπὸ τους εχθρούς: «Μνησθητι ὅσα ἐποίησέ σοι Ἀμαλήκ, ἐν τῇ ὁδῷ, ἐκπορευομένου σου ἐκ τῆς Αἰγύπτου, πῶς ἀντέστη σοι ἐν τῇ ὁδῷ, καὶ ἐκοψέ σου τὴν οὐραγίαν τοὺς κοπιῶντας ὀπίσω σου, σὺ δὲ ἐπέινας καὶ ἐκοπίας, καὶ οὐκ ἐφοβήθη τὸν Θεόν. καὶ ἔσται ἡνίκα ἐὰν καταπαύσῃ σε Κύριος ὁ Θεός σου ἀπὸ πάντων τῶν ἐχθρῶν σου τῶν κύκλῳ σου ἐν τῇ γῇ ἣ ἡ Κύριος ὁ Θεός σου δίδωσί σοι κληρονομήσαι, ἐξαλείψεις τὸ ὄνομα Ἀμαλήκ ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν, καὶ οὐ μὴ ἐπιλάθῃ» (ΚΕ' 17-19).

Στον δε Ησαΐα (44-21), εἶναι τὸ κάλεσμα γιὰ ἐνθύμηση καὶ ἡ ὑπόσχεση μνήμης μεταξύ Ιεχωβά καὶ Ἰσραήλ:

«Μνησθητι ταῦτα Ἰακώβ καὶ Ἰσραήλ,
ὅτι παῖς μου εἶ σύ,
ἔπλασά σε παῖδά μου,
καὶ σύ Ἰσραήλ μὴ ἐπιλανθάνου μου.» (ΜΔ' 21)

Μια ολόκληρη οικογένεια λέξεων, στη βάση των οποίων βρίσκεται η ρίζα Zakar (Ζαχαρίας, Zkar-yā, «ο Ιεχωβάς θυμάται»), καθιστούν τον Εβραίο έναν άνθρωπο της παράδοσης, τον οποίο η αμοιβαία μνήμη και η αμοιβαία υπόσχεση δένουν με το Θεό του [B. S. Childs]. Ο εβραϊκός λαός είναι κατ' ἐξοχήν λαός μνήμης.

Στην Καινή Διαθήκη, ο Μυστικός Δείπνος θεμελιώνει τη λύτρωση πάνω στην ανάμνηση του Ιησού: «καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖται εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν» [Κατὰ Λουκάν, ΚΒ' 19]. Ο Ιωάννης τοποθετεῖ την ανάμνηση του Ιησού σε μια εσχατολογική προοπτική: «ὁ δὲ παράκλητος, τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν» [Κατὰ Ἰωάννην, ΙΔ' 26]. Ο Παῦλος προεκτείνει μάλιστα

² Ο Ιεχωβάς κατέστησε τη Μαριάμ λεπρῆ επειδή εἶχε μιλήσει ἐναντίον του Μωυσή.

αυτή την εσχατολογική βλέψη: «ὅσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι ἂν οὖ ἔλθῃ» [Προς Κορ., Α', ΙΑ', 26]. Ἐτσι, ὅπως στους Ἕλληνες, και ο Παῦλος ἔχει διατρίψει στον ελληνοισμό, η μνήμη μπορεί να ολοκληρώνεται με την εσχατολογία, να αρνείται τη χρονική εμπειρία και την ιστορία. Κι αυτός θα είναι ἕνας ἀπὸ τους δρόμους που θα ακολουθήσει η χριστιανική μνήμη.

Σε ἕνα πιο καθημερινό επίπεδο, ὁμως, ο χριστιανός καλεῖται να ζήσει με τη μνήμη ὅσων εἶπε ο Ἰησοῦς: «[δεῖ] μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ» [Πράξεις Αποστόλων, Κ', 35]. «μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστὸν ἐγγηγεμένον ἐκ νεκρῶν» [Β' προς Τιμόθ., Β', Β', 8]. Αυτή η μνήμη δεν θα ακυρωθεῖ στη μέλλουσα ζωή, στο επέκεινα, αν πιστέψουμε τον Λουκά ο οποίος βάζει τον Αβραάμ να λέει προς τον κακὸ πλούσιο στην Κόλαση: «μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες σὺ τὰ ἀγαθὰ σου ἐν τῇ ζωῇ σου». [Κατὰ Λουκάν, ΙΣΤ', 25]

Κατὰ μία πιο ιστορική ἔννοια, η χριστιανική διδασκαλία παρουσιάζεται ως η μνήμη του Ἰησοῦ, ὅπως αυτή ἔχει μεταδοθεῖ μέσα ἀπὸ την ἀκολουθία των ἀποστόλων και των διαδόχων τους. Ο Παῦλος γράφει στον Τιμόθεο: «ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι» [Β' προς Τιμόθ., Β', 2]*. Η χριστιανική διδασκαλία είναι μνήμη [βλ. Nils Dahl], η χριστιανική λατρεία είναι μνημόνευση.

Ο Αυγουστίνος θα κληροδοτήσει στο μεσαιωνικό χριστιανισμό μια ἐμβάθυνση και μια χριστιανική διασκευὴ της θεωρίας της ἀρχαίας ρητορικής πάνω στη μνήμη. Στις *Ἐξομολογήσεις* του, ἔχει ως ἀφετηρία την ἀρχαία ἀντίληψη για τους τόπους και τις εἰκόνες της μνήμης, ἀλλὰ τους δίνει ἐκπληκτικό ψυχολογικό βάθος και ψυχολογική ρευστότητα, κάνοντας λόγο για την «τεράστια αἶθουσα της μνήμης»: «Πηγαῖνω στις χώρες και τα πελώρια παλάτια της μνήμης, ὅπου βρίσκονται οι θησαυροὶ ἀμέτρητων εἰκόνων, που κομίσαμε ἐλκοντάς τες ἀπὸ ὅλα τα πράγματα που ἔχουν συλλάβει οι αἰσθήσεις, ἐκεῖ ἔχουν ἀποτεθεῖ ὅλα τα προϊόντα της σκέψης μας, ἀποκτημένα ἐνισχύοντας ἢ ἐξασθενίζοντας τις ἀντιλήψεις των αἰσθήσεων, ἢ μεταμορφώνοντάς τες με τον ἕνα ἢ τον ἄλλο τρόπο, βρίσκω ἐπίσης ἐκεῖ ὅλα αὐτὰ που ἔχουν τεθεῖ ως παρακαταθήκη και προς φύλαξη και δεν ἔχουν ἀκόμη καταβροχθισθεῖ και ταφεῖ ἀπὸ τη λήθη. Ὅταν εἰσχωρῶ ἐκεῖ, ἀνακαλῶ ἄλλες εἰκόνες που θέλω. Ὅρισμένες ἐμφανίζονται ἀμέσως, ἄλλες με κάνουν να τις ἐπιθυμῶ περισσότερο,

* *Ἡ Καινὴ Διαθήκη*, Βασιλεία 1880.

Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη, Λεψία 1824 (Σ.τ.Μ.).

λες και τις ἐλκῶ ἀπὸ πιο σκοτεινά δοχεῖα. Ὅρισμένες προστρέχουν μαζικά και, ἐνὸς ἀναζητῶ και ἀποζητῶ κάποιες ἄλλες, μπαίνουν μπροστά σαν να λένε: “Δεν εἶμαι ἐγώ;” Κι ἐγώ, με το χέρι του μυαλοῦ μου, τις διώχνω ἀπὸ το πρόσωπο της θύμησης, μέχρις ὅτου ἐκεῖνη που ἀναζητῶ ἀποκαλυφθεῖ και ἀφήσει την κρύπτη της για να παρουσιασθεῖ στα μάτια μου. Ἄλλες ἐρχονται υπάκουα, σε διατεταγμένες ομάδες, στο μέτρο που τις καλῶ· οι πρώτες ἀποχωροῦν μπροστά στις ἐπόμενες και, καθὼς ἀποτραβιούνται, κρύβονται ἀπὸ τη ματιὰ μου, ἑτοιμες να ἐπιστρέψουν ὅταν το θελήσω. Πράγματα που ἐμφανίζονται ὅταν πω κάτι ἀπ' ἐξῆς»³.

Ἡ Frances Yates ἐγράψε πως οι χριστιανικές εἰκόνες για τη μνήμη εἶναι ἐναρμονισμένες με τις μεγάλες γοθθικές ἐκκλησίες, στις οποίες θα πρέπει ἴσως να δούμε ἕνα συμβολικό τόπο μνήμης. Ἐκεῖ ὅπου ο Panofsky ἔκανε λόγο για γοθθικό και σχολαστικιστικό, πρέπει ἴσως να μιλήσουμε και για ἀρχιτεκτονική και μνήμη.

Ο Αυγουστίνος, ὁμως, προχωρώντας «στα χωράφια και στα ἀντρα, στα ἀμέτρητα σπήλαια της μνήμης» του (*Ἐξομολογήσεις*, X, 17), ἀναζητᾷ το Θεὸ στο βάθος της μνήμης, ἀλλὰ δεν τον βρίσκει σε καμία εἰκόνα και σε κανέναν τόπο (*Ἐξομολογήσεις*, X, 25-26). Με τον Αυγουστίνο, η μνήμη ἀπορροφᾶται στον ἐσωτερικό ἀνθρώπο, στους κόλπους αὐτῆς της χριστιανικής διαλεκτικής του ἐσώτερου και του ἐξώτερου ἀπὸ ὅπου θα προκύψουν η ἐξέταση της συνείδησης, η ἐνδοσκοπήση, ἀν ὄχι και η ψυχἀνάλυση⁴.

Ο Αυγουστίνος κληροδοτεῖ ὡστόσο στο μεσαιωνικό χριστιανισμό μια χριστιανική ἐκδοχὴ της ἀρχαίας τριλογίας των τριῶν δυνάμεων της ψυχῆς: *memoria, intelligentia, providentia** [Κικέρων, *De inventione*, II, LIII, 160]. Στις πραγματεῖες του *De trinitate*, η τριάδα γίνεται *memoria, intellectus, voluntas*** , οι οποίες και εἶναι, μέσα στον ἀνθρώπο, οι εἰκόνες της Ἁγίας Τριάδας.

Ἀν η χριστιανική μνήμη ἐκδηλώνεται ουσιαστικά στο πλαίσιο της μνημόνευσης του Ἰησοῦ, ἐτησίως μέσα ἀπὸ τη λειτουργία που τον μνημονεύει ἀπὸ το σαραντᾶμερο πριν ἀπὸ τα Χριστούγεννα μέχρι την Πεντηκοστή, διὰ μέσου των ουσιαστικῶν στιγμῶν των Χριστουγέννων, της Σαρακοστής, του Πάσχα και της Ἀνάληψης, καθημερινῶς μέσα ἀπὸ τον ευχαριστήριο εορτασμό, σε ἕνα πιο «λαϊκό» ἐπίπεδο παγιώνεται μάλ- λον στους ἀγίους και στους νεκρούς.

³ *Ἐξομολογήσεις*, X, 8, πρῶμ. στο, F. Yates, σελ. 58-59.

⁴ C. R. Evans, «“Interior homo”. Two great Monastic Scholars of the Soul: St Anselm and Ailred of Rievaulx», *Studia Monastica*, 1977, σελ. 57-74.

* Λατινικά στο κείμενο: μνήμη, δᾶνοια, πρόνοια (Σ.τ.Μ.).

** Μνήμη, νους, βούληση (Σ.τ.Μ.).

Όσοι μαρτύρησαν υπήρξαν «μάρτυρες». Μετά το θάνατό τους, κρυσταλλώνουν γύρω από την ανάμνησή τους τη μνήμη των χριστιανών. Κάνουν την εμφάνισή τους στα *Libri Memoriales* (Βιβλία Μνήμης), όπου οι εκκλησίες κατέγραφαν εκείνους την ανάμνηση των οποίων διατηρούσαν, εκείνους που προσείλκυαν τις προσευχές τους, όπως το *Liber Memorialis* του Ζάλτσμπουργκ τον 8ο αιώνα και αυτό του Νόουεμνστερ το 11ο αιώνα [Oexle, σελ. 82].

Οι τάφοι τους υπήρξαν το κέντρο εκκλησιών, η τοποθεσία των οποίων έλαβε, εκτός από τα ονόματα *confessio* και *martyrium*, το ενδεικτικό όνομα *memoria*⁵. Ο Αυγουστίνος αντιπαραθέτει με εκπληκτικό τρόπο τον τάφο του αποστόλου Πέτρου προς τον ειδωλολατρικό τάφο του Ρωμύλου, τη δόξα της *memoria Petri* προς την εγκατάλειψη του *templum Romuli* [Enar., στο Ps., 44, 23].

Έλκοντας την καταγωγή της από την αρχαία λατρεία των νεκρών και την ιουδαϊκή παράδοση των τάφων των πατριαρχών, η πρακτική αυτή υπήρξε πολύ δημοφιλής στην Αφρική όπου η λέξη κατέστηκε συνώνυμη των *λειψάνων των αγίων*. Ορισμένες φορές μάλιστα, η *memoria* δεν συνεπαγόταν ούτε τάφο ούτε λείψανα αγίων, όπως στην περίπτωση της εκκλησίας των Αγίων Αποστόλων στην Κωνσταντινούπολη.

Οι άγιοι μνημονεύονταν εξάλλου την ημέρα της τελετουργικής τους εορτής (και οι πιο σπουδαίοι μπορούσαν να έχουν περισσότερες από μία εορτές, όπως ο άγιος Πέτρος, τις τρεις μνημονεύσεις του οποίου εξηγεί ο *Voragine* στον *Επίχρυσο Θρύλο*: αυτή της *Καθηγεσίας* του Πέτρου, αυτή του *Αγίου Πέτρου Δεσμώτη* και αυτή του *μαρτυρίου* του, οι οποίες μνημονεύουν αντίστοιχα την άνοδό του στην αρχιερωσύνη της Αντιόχειας, τις φυλακίσεις του, το θάνατό του). Οι απλοί χριστιανοί συνήθισαν να εορτάζουν εκτός από την ημερομηνία της γέννησής τους, έθιμο κληρονομημένο από την Αρχαιότητα, και την ημέρα της γιορτής του προστάτη αγίου τους⁶.

Η μνημόνευση των αγίων λάμβανε γενικά χώρα την ημέρα όπου ήταν γνωστό (ή κατά την οποία υποτίθετο) ότι συνέβηκε το μαρτύριο και ο θάνατός τους. Πράγματι, η σύνδεση ανάμεσα στο θάνατο και στη μνήμη έλαβε γρήγορα πολύ μεγάλη εξάπλωση στο χριστιανισμό, ο οποίος την ανέπτυξε στη βάση της ειδωλολατρικής λατρείας των προγόνων και των νεκρών.

⁵ H. Leclercq, λήμμα «Memoria», στο, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, XI/I, Παρίσι, 1933, σλλ. 296-324.

⁶ W. Düring, *Geburstag und Namenstag, eine liturgiegeschichtliche Studie*, Μόναχο, 1954.

Πολύ νωρίς, διαδίδεται στην Εκκλησία το έθιμο των προσευχών για τους νεκρούς. Πολύ νωρίς επίσης, όπως άλλωστε και οι εβραϊκές κοινότητες, οι χριστιανικές εκκλησίες και κοινότητες κράτησαν *Libri Memoriales*, που, αρχής γενομένης από το 17ο αιώνα, καλούνταν απλώς νεκρολόγια ή βιβλία κηδευομένων [βλ. Huyghebaert], όπου καταγράφονταν τα άτομα, ζώντα και κυρίως πεθαμένα, συνήθως ευεργέτες της κοινότητας, τη μνήμη των οποίων ήθελε να διατηρήσει η τελευταία, και για τους οποίους δεσμευόταν να προσεύχεται. Κατά τον ίδιο τρόπο, τα δίπτυχα από ελεφαντόδοντο, που, στα τέλη της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, οι πρόξενοι συνήθιζαν να προσφέρουν στον αυτοκράτορα όταν αναλάμβαναν καθήκοντα, εκχριστιανίσθηκαν και χρησιμοποιήθηκαν έκτοτε για τη μνημόνευση των πεθαμένων. Οι διατυπώσεις που βρίσκουμε στα δίπτυχα ή στα *Libri Memoriales*, οι οποίες κάνουν αναφορά στη μνήμη των εγγεγραμμένων σε αυτά, λένε στο σύνολό τους σχεδόν το ίδιο πράγμα: «*Quorum quarumque recolimus memoriam*» («αυτοί και αυτές τη μνήμη των οποίων ενθυμούμαστε»), «*qui in libello memoriali... scripti memoratur*» («αυτοί που είναι εγγεγραμμένοι στο βιβλίο μνήμης προκειμένου να τους ενθυμούμαστε»), «*quorum nomina ad memorandum conscripsimus*» («αυτοί των οποίων εγγράψαμε το όνομα εις μνήμην»).

Στα τέλη του 11ου αιώνα, η εισαγωγή από το *Liber Vitae* του μοναστηρίου του S. Benedetto di Polirone διακηρύσσει για παράδειγμα: «Ο ηγούμενος έβαλε να φτιάξουν τούτο το βιβλίο το οποίο θα παραμείνει στην αγία τράπεζα προκειμένου όλα τα ονόματα των οικείων μας που είναι γραμμένα σε αυτό να είναι πάντοτε παρόντα υπό το βλέμμα του Κυρίου και προκειμένου η μνήμη όλων τους να διατηρείται καθολικώς από όλο το μοναστήρι τόσο κατά τη διάρκεια του τελετουργικού εορτασμού όσο και σε όλα τα άλλα αγαθά έργα...» [Oexle, σελ. 77].

Ορισμένες φορές, τα *Libri Memoriales* προδίδουν την ανεπάρκεια των επιστατών της μνήμης. Μια προσευχή από το *Liber Memorialis* του Reichenau αναφέρει: «Τα ονόματα τα οποία μου όρισαν να εγγράψω σε αυτό το βιβλίο, αλλά τα οποία από αμέλεια έχω ξεχάσει, τα αναθέτω σε εσένα, Χριστέ, και στη μητέρα σου και σε ολόκληρη την ουράνια δύναμη προκειμένου η μνήμη τους να εορτάζεται εκεί κάτω και στη μακαριότητα της αιώνιας ζωής» [Oexle, σελ. 85].

Πέρα από τη λήθη, υπήρχε ενίοτε για τους ανάξιους η διαγραφή από τα βιβλία μνήμης. Ο αφορισμός, ιδίως, συνεπαγόταν αυτήν τη χριστιανική «*damnatio memoriae*» (καταδίκη της μνήμης). Για έναν αφορισμένο, η σύνοδος του Reischach, το 798, διακηρύσσει ότι «μετά το θάνατό του δεν θα γραφτεί τίποτα στη μνήμη του» και η Β' σύνοδος της Elne, το 1027, θεσπίζει αναφορικά με άλλους καταδικασμένους: «Και τα ονό-

ματά τους να μην διαβάζονται στην αγία τράπεζα μεταξύ αυτών των πεθαμένων πιστών».

Πολύ νωρίς, τα ονόματα των αξιομνημόνευτων νεκρών είχαν εισαχθεί στο *Memento* (μνημόνευση των τεθνεώτων) του Κανόνα της Θείας Λειτουργίας. Κατά τον 11ο αιώνα, κάτω από την ώθηση του Cluny, μια ετήσια εορτή καθιερώνεται για τις 2 Νοεμβρίου στη μνήμη όλων των πεθαμένων πιστών, η μνημόνευση των αποθανόντων. Η γέννηση, κατά το 12ο αιώνα, ενός τρίτου τύπου του επέκεινα, μεταξύ της Κόλασης και του Παραδείσου, του Καθαρητηρίου, από όπου μπορούσε κανείς μέσα από τις λειτουργίες, τις προσευχές, τις ελεημοσύνες να αποσύρει περισσότερο ή λιγότερο γρήγορα τους νεκρούς για τους οποίους ενδιαφερόταν, ενέτεινε την προσπάθεια των ζώντων προς όφελος της μνήμης των νεκρών. Σε κάθε περίπτωση, στην τρέχουσα γλώσσα των στερεοτυπημένων εκφράσεων, η μνήμη εισχωρεί στον ορισμό των νεκρών για τους οποίους λυπόμαστε: έχουν «καλή», «ωραία φήμη» (*bonae, egregiae memoriae*).

Με τον άγιο, η ευλάβεια κρυσταλλωνόταν γύρω από το θαύμα. Εκείνοι που υπόσχονταν (ή και παρείχαν) ευγνωμοσύνη ενόψει ενός θαύματος (ή μετά την πραγματοποίησή του), οι «αφιερωμένοι», γνωστοί και από τον αρχαίο κόσμο, έχαιραν σπουδαίας εκτίμησης στο Μεσαίωνα και συντηρούσαν τη μνήμη των θαυμάτων⁷. Από την άλλη, μεταξύ του 4ου και του 11ου αιώνα, υφίσταται μια μείωση των επιτάφιων επιγραφών [Ariès, 1977, σελ. 201 και εξής].

Η μνήμη έπαιζε εντούτοις σημαντικό ρόλο στον κοινωνικό, πολιτισμικό και σχολικό κόσμο, καθώς, όπως είναι ευνόητο, και στις στοιχειώδεις μορφές της ιστοριογραφίας. Ο Μεσαίωνας απέδιδε σεβασμό στους γέροντες, επειδή έβλεπε σε αυτούς ανθρώπους-μνήμες που είχαν κύρος και ήταν χρήσιμοι.

Ένα έγγραφο μεταξύ άλλων, που δημοσίευσε ο Μαρκ Μπλοχ⁸, αφηγείται τα εξής. Γύρω στ 1250, κι ενώ ο Άγιος Λουδοβίκος βρισκόταν στη Σταυροφορία, οι μοναχοί της Notre-Dame του Παρισιού θέλησαν να εισπράξουν κάποιον άμεσο φόρο από τους δουλοπάροικους τους στα κτήματα του Orly. Οι τελευταίοι αρνήθηκαν να τον πληρώσουν, και ο αντιβασιλέας Blanche de Castille κλήθηκε ως διαιτητής. Τα δύο μέρη εμφάνισαν ως μάρτυρες άτομα ηλικιωμένα τα οποία ισχυρίζονταν ότι, όσο έφτανε η μνήμη τους, οι δουλοπάροικοι του Orly ήταν ή δεν ήταν —αυτό

⁷ A. M. Bautier, «Typologie des ex-votos mentionnés dans les textes antérieurs à 1200», *Actes du 99e Congrès National des Sociétés Savantes*, I, Παρίσι, 1977, σελ. 237-282.

⁸ *Mélanges historiques*, I, Παρίσι, 1963, σελ. 478.

εξαρτιόταν από το στρατόπεδό τους— φορολογούμενοι: «Ita usitatum est a tempore a quo non exstat memoria» («αυτό κάναμε από αμνημονεύτων χρόνων —όπως προκύπτει από τη μνήμη»).

Ο Bernard Guenée, προσπαθώντας να διασαφηνίσει τη σημασία της μεσαιωνικής έκφρασης «οι νεότεροι χρόνοι» (*tempora moderna*), και αφού είχε μελετήσει προσεκτικά τη «μνήμη» του κόμη της Anjou, του Foulque IV le Rechin, που έγραψε μια ιστορία του οίκου του το 1096, του ιερέα του Cambrai, του Lambert de Watrelos, που έγραψε ένα χρονικό το 1152, και του δομηνικανού Etienne de Bourbon, συγγραφέα μιας συλλογής παραδειγμάτων μεταξύ του 1250 και του 1260, καταλήγει στα ακόλουθα συμπεράσματα: «Κατά το Μεσαίωνα, ορισμένοι ιστορικοί ορίζουν τους νεότερους χρόνους ως το χρόνο της μνήμης, πολλοί ξέρουν πως μια πιστή μνήμη μπορεί να καλύψει γύρω στα εκατό χρόνια, η νεοτερικότητα, οι νεότεροι χρόνοι, είναι λοιπόν για κάθε ένα από αυτούς ο αιώνας του οποίου τα τελευταία έτη ζουν ή έχουν μόλις ζήσει» [B. Guenée, 1976-77, σελ. 35].

Ένας Άγγλος, άλλωστε, ο Gautier Map, γράφει κατά τα τέλη του 12ου αιώνα: «Αυτό άρχισε στην εποχή μας. Με το “εποχή μας” εννοώ την περίοδο που είναι για εμάς νεότερη, δηλαδή το διάστημα αυτών των εκατό χρόνων των οποίων το τέλος βλέπουμε τώρα και των οποίων όλα τα αξιοσημείωτα γεγονότα είναι ακόμα επαρκώς πρόσφατα και παρόντα στις μνήμες μας, κατ' αρχάς επειδή κάποιες εκατονταετίες επιζούν ακόμη και επειδή αμέτρητοι γιοι διατηρούν από τους πατέρες τους και τους παππούδες τους πολύ σαφείς αφηγήσεις αυτών που δεν έχουν δει» [B. Guenée, σελ. 35].

Σε εκείνους τους καιρούς, πάντως, όπου το γραπτό αναπτύσσεται δίπλα στο προφορικό και όπου, τουλάχιστον στην ομάδα των κληρικών, των *litterati*,* υφίσταται ισορροπία μεταξύ προφορικής και γραπτής μνήμης, η προσφυγή στο γραπτό ως έρεισμα της μνήμης εντείνεται.

Οι ευγενείς συγκεντρώνουν σε συλλογές τίτλων [*cartulaires*] τους τίτλους ιδιοκτησίας [*chartes*] που προσκομίζουν σε επίρρωση των δικαιωμάτων τους, τα οποία και συνιστούν, από τη σκοπιά της γης, τη φεουδαλική μνήμη, το άλλο ήμισυ της οποίας, από τη σκοπιά των ανθρώπων, έγκειται στις γενεαλογίες. Το προοίμιο του τίτλου ιδιοκτησίας που παραχωρείται το 1174 από τον Guy, κόμη του Nevers, στους κατοίκους της Tonnerre, διακηρύσσει: «Η χρήση των γραμμάτων βρέθηκε και εφευρέθηκε για τη διατήρηση της μνήμης των πραγμάτων. Αυτό που θέλουμε να συκρατήσουμε και να αποστηθίσουμε βάζουμε να μας το συντάξουν

* Λατινικά στο κείμενο: «των εγγράμματων, των καλλιεργημένων» (Σ.τ.Μ.).

γραπτώς, προκειμένου αυτό που δεν μπορεί να συγκρατήσει για πάντα κάποιος στην εύθραυστη και επισφαλή μνήμη του να διατηρείται μέσα από ένα γραπτό και μέσω γραμμάτων που διαρκούν για πάντα».

Για μεγάλο χρονικό διάστημα, οι βασιλιάδες δεν είχαν παρά ισχνά και κινητά αρχεία. Ο Φίλιππος-Αύγουστος άφησε τα δικά του κατά την ήττα του στο Fréteval από τον Ριχάρδο τον Λεοντόκαρδο το 1194. Τα αρχεία των βασιλικών καγκελαριών αρχίζουν να συγκροτούνται γύρω στο 1200. Κατά το 13ο αιώνα αναπτύσσονται στη Γαλλία, για παράδειγμα, τα αρχεία της βουλής των κομητών (οι βασιλικές πράξεις οικονομικού ενδιαφέροντος συγκεντρώνονται σε κατάστιχα που έχουν το ενδεικτικό όνομα υπομνήματα) καθώς και αυτά του κοινοβουλίου. Ήδη από το 12ο αιώνα στην Ιταλία, και αλλού από το 13ο και κυρίως το 14ο αιώνα, πολλαπλασιάζονται τα συμβολαιογραφικά αρχεία [J. Favier, 13-18]. Με την ανάπτυξη των πόλεων συγκροτούνται τα αρχεία των πόλεων, που φυλάσσονται ζηλότυπα από τα δημοτικά σώματα. Η αστική μνήμη, για αυτούς τους θεσμούς που γεννιούνται και απειλούνται, συνιστά ασφαλώς εδώ μια συλλογική, κοινοτική ταυτότητα. Η Γένοβα, από αυτή τη σκοπιά, είναι πρωτοπόρος: συστήνει τα αρχεία της ήδη από το 1127, και διατηρεί ακόμα και σήμερα συμβολαιογραφικά κατάστιχα από τα μέσα του 12ου αιώνα. Ο 14ος αιώνας βλέπει τις πρώτες απογραφές αρχείων (ο Κάρολος Ε' στη Γαλλία, ο Πάπας Ουρβανός Ε' για τα παπικά αρχεία το 1366, η αγγλική μοναρχία το 1381). Το 1356, για πρώτη φορά, μια διεθνής συνθήκη (η ειρήνη των Παρισίων μεταξύ του διαδόχου και της Σαβοΐας) ασχολείται με την τύχη των αρχείων των συμβαλλόμενων χωρών⁹.

Στον τομέα της λογοτεχνίας, για μεγάλο διάστημα η προφορικότητα συνεχίζει να υφίσταται πλάι στη γραφή, και η μνήμη αποτελεί ένα από τα συστατικά στοιχεία της μεσαιωνικής λογοτεχνίας. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τον 11ο-12ο αιώνα και για το επικό άσμα, το οποίο όχι μονάχα απαιτεί μεθόδους απομνημόνευσης από την πλευρά του τροβαδούρου και του θεατρίνου, όπως άλλωστε και από την πλευρά του ακροατή, αλλά και εντάσσεται στη συλλογική μνήμη, όπως σωστά εκτίμησε ο Paul Zumthor αναφορικά με τον επικό «ήρωα»: «Ο «ήρωας» δεν υφίσταται παρά στο πλαίσιο του άσματος, αλλά δεν υφίσταται λιγότερο μέσα στη συλλογική μνήμη της οποίας μετέχουν οι άνθρωποι, ο ποιητής και το κοινό»¹⁰. Παρόμοιος ρόλος για τη μνήμη και στο πλαίσιο του σχολείου. Για τον ύστερο Μεσαίωνα, ο Pierre Riché¹¹ αποφαινεται: «Ο

⁹ R. H. Bautier, «Les archives», στο, Ch. Samaran (επιμ.), *L'histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, XI, Παρίσι, 1961.

μαθητής οφείλει να καταγράφει τα πάντα στη μνήμη του. Δεν θα ήταν υπερβολικό να επιμείνει κανείς πάνω σε αυτή την πνευματική δεξιότητα που χαρακτηρίζει και θα χαρακτηρίζει για πολύ καιρό ακόμα όχι μονάχα το δυτικό κόσμο αλλά και την Ανατολή. Όπως ο μικρός Μουσουλμάνος και ο μικρός Εβραίος, έτσι και ο Χριστιανός μαθητής σχολείου οφείλει να γνωρίζει απέξω τα ιερά κείμενα. Αρχικά το ψαλτήρι, που το μαθαίνει λίγο-πολύ γρήγορα —για άλλους χρειάζονται πολλά χρόνια—, και έπειτα, αν είναι μοναχός, τον κώδικα των Βενεδικτινών [*Εθίμα του Murbach*, III, 80]. Εκείνη την εποχή, η αποστήθιση σημαίνει γνώση*. Οι δάσκαλοι, επανερχόμενοι στις συμβουλές του Κοϊντίλιανού [*Inst. Orat.* XI, 2] και του Martianus Capella [*De Nuptiis*, V], εύχονται οι μαθητές τους να ασκούνται στην αποστήθιση όλων όσων διαβάζουν¹². Φαντάζονται διάφορες μνημοτεχνικές μεθόδους, συνθέτουν αλφαβητικά ποιημάτων (*versus memoriales*) που επιτρέπουν την εύκολη συγκράτηση της γραμματικής, του υπολογισμού των εορτών, της ιστορίας»¹³. Σε αυτόν τον κόσμο, που μεταβαίνει από την προφορικότητα στη γραφή, πολλαπλασιάζονται, σύμφωνα με τις θεωρίες του Jack Goody, τα γλωσσάρια, τα λεξικά, οι κατάλογοι πόλεων, βουνών, ποταμών, ωκεανών, που πρέπει να μαθευθούν απέξω, όπως φαίνεται κατά τον 9ο αιώνα με τον Raban Maur¹⁴.

Στο σχολαστικιστικό σύστημα των πανεπιστημίων, από τα τέλη του 12ου αιώνα, η προσφυγή στη μνήμη παραμένει μεγάλη, και θεμελιώνεται, ακόμα, περισσότερο πάνω στην προφορικότητα και λιγότερο στη γραφή. Παρά την αύξηση των σχολικών χειρογράφων, η απομνημόνευση των διδασκαλικών παραδόσεων και των προφορικών ασκήσεων (*disputationes, quaestiones de quolibet*, κ.λπ.)* παραμένει το ουσιαστικό κομμάτι της δουλειάς των μαθητών.

Εντούτοις, στο πλαίσιο της ρητορικής και της θεολογίας, οι θεωρίες για τη μνήμη αναπτύσσονται. Στο έργο του *Περί γάμων Φιλολογίας και Ερμής* (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*), τον 5ο αιώνα, ο εθνικός ρήτορας Martianus Capella επανέρχεται, με στομφώδεις όρους, στην κλασική διάκριση των τόπων και των εικόνων μιας «μνήμης μέσα από τα πράγματα» και μιας «μνήμης μέσα από το λόγο». Στην πραγματεία του

¹⁰ *Essai de poétique médiévale*, Παρίσι, 1972, σελ. 324.

¹¹ *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe*, Παρίσι, 1979, σελ. 218.

¹² Alcuin, *De Rhetorica*, έκδ. Halm, σελ. 545-548.

¹³ Στο ίδιο, σελ. 218.

¹⁴ «De Universo», *Patrologie latine*, συλλ. 335, σελ. 141.

* «Συζητήσεις, ερωτήσεις επί παντός θέματος» (Σ.τ.Μ.).

Αλκίνοου με τον τίτλο *Η Ρητορική και οι Αρετές*, βλέπουμε τον Καρλομάγνο να αναζητά πληροφορίες για τα πέντε μέρη της ρητορικής και να φθάνει στη μνήμη.

«Καρλομάγνος: Και τώρα τι πρόκειται να πεις για τη μνήμη την οποία θεωρώ ως το πιο ευγενές κομμάτι της ρητορικής;

Αλκίνοος: Τι άλλο μπορώ να κάνω από το να επαναλάβω τα λόγια του Μάρκου Τούλιου (Κικέρων); Η μνήμη είναι το ερμάριο όλων των πραγμάτων, και αν δεν λειτουργήσει ως φύλακας όσων έχουμε σκεφθεί, τα άλλα χαρίσματα του ομιλητή, όσο εξάισια κι αν δύνανται να είναι, περιορίζονται στο ελάχιστο.

Καρλομάγνος: Δεν υπάρχουν κανόνες που να μας διδάσκουν πώς μπορεί κανείς να την αποκτήσει και να την επαυξήσει;

Αλκίνοος: Δεν έχουμε άλλους κανόνες αναφορικά με αυτήν πέρα από το να μαθαίνουμε απέξω».

Ο Αλκίνοος αγνούσε, φανερά, τη Ρητορική *Ad Herennium*, η οποία, αρχής γενομένης από το 12ο αιώνα όπου πολλαπλασιάζονται τα χειρόγραφα, αποδιδόμενη στον Κικέρωνα (το *De Oratore* του οποίου στην πραγματικότητα αγνοείται, όπως συμβαίνει και με το *Institutio Oratoria* του Κοϊντίλιανού), καθίσταται το μεγάλο κλασικό έργο του είδους. Από τα τέλη του 12ου αιώνα, η κλασική ρητορική παίρνει τη μορφή της *ars dictaminis*, της τεχνικής της επιστολικής τέχνης προς διοικητική χρήση, το κέντρο της οποίας γίνεται η Μπολόνια. Εκεί είναι που γράφεται το 1235 η δεύτερη από τις πραγματείες αυτού του είδους, η *Rhetorica novissima*, η οποία συντάσσεται από τον Boncompagno da Signa, και στην οποία η μνήμη ορίζεται σε γενικές γραμμές ως εξής: «Τι είναι η μνήμη; Η μνήμη είναι ένα δοξασμένο και αξιοθαύμαστο χάρισμα της φύσης μέσω του οποίου θυμούμαστε τα πράγματα που έχουν παρέλθει, ενστερνιζόμαστε τα παρόντα και ατενίζουμε τα μελλούμενα χάρη στην ομοιότητά τους με αυτά που έχουν παρέλθει»¹⁵.

Μετά από αυτό, ο Boncompagno υπενθυμίζει τη θεμελιώδη διάκριση μεταξύ φυσικής και τεχνητής μνήμης. Για την τελευταία, ο Boncompagno δίνει ένα μακρύ κατάλογο¹⁶ «σημαδιών μνήμης» που δανείζεται από τη Βίβλο, όπως, για παράδειγμα, το λάλημα του κόκορα, το οποίο αποτελεί για τον άγιο Πέτρο ένα «μνημονικό σημάδι».

Ο Boncompagno εντάσσει στην επιστήμη της μνήμης τα ουσιαστικά συστήματα της χριστιανικής ηθικής του Μεσαίωνα, τις αρετές και τα

¹⁵ Boncompagno, *Rhetorica Novissima*, έκδ. A. Gaudenzi, Μπολόνια, 1841, σελ. 255.

¹⁶ Στο ίδιο, σ. 277.

ελαττώματα για τα οποία κρατά *signacula*, «μνημονικές σημειώσεις» [βλ. F. Yates, σελ. 71]. Και, πάνω από όλα, ίσως, εντάσσει στην επιστήμη της μνήμης, εκτός από την τεχνητή μνήμη ως «θεμελιακή άσκηση μνήμης», την ανάμνηση του Παραδείσου και της Κόλασης, ή μάλλον τη «μνήμη του παραδείσου» και τη «μνήμη των καταχθόνιων χωρών», σε μία στιγμή όπου η διάκριση ανάμεσα στο Καθατήριο και στην Κόλαση δεν έχει ακόμα εξ ολοκλήρου πραγματοποιηθεί. Καινοτομία σημαντική, η οποία, μετά τη *Θεία Κωμωδία*, θα εμπνεύσει αμέτρητες αναπαραστάσεις της Κόλασης, του Καθατηρίου και του Παραδείσου, που πρέπει συνήθως να θεωρούνται ως «τόποι μνήμης», τα διαμερίσματα των οποίων θυμίζουν τις αρετές και τα ελαττώματα. «Με τα μάτια της μνήμης» [F. Yates, σελ. 105] είναι που πρέπει να ατενίζουμε τις τοιχογραφίες του Τζότο στο παρεκκλήσι των Scrovegni της Πάδοβας ή αυτές της Αγαθής και της Κακής διακυβέρνησης του Ambrogio Lorenzetti στο κοινοτικό Παλάτι της Σιέννας. Η ανάμνηση του Παραδείσου, του Καθατηρίου και της Κόλασης θα βρει την υπέρτατη έκφρασή της στο *Congestorium actificiosae memoriae* του Γερμανού δομηνικανού Johannes Romberch, που εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1520 (του οποίου η πιο σημαντική έκδοση, με τις παραστάσεις του, ήταν αυτή της Βενετίας το 1533), ο οποίος γνωρίζει όλες τις αρχαίες πηγές της μνημονικής τέχνης και στηρίζεται κυρίως στον Θωμά Ακινάτη. Ο Romberch, αφού οδηγήσει το σύστημα των τόπων και των εικόνων στον κολοφώνα του, σκιαγραφεί ένα σύστημα εγκυκλοπαιδικής μνήμης όπου η μεσαιωνική γνώση ανθίζει μέσα στο πνεύμα της Αναγέννησης.

Αλλά, στο μεταξύ, η θεολογία έχει μεταμορφώσει την αρχαία παράδοση που ήθελε τη μνήμη να συμπεριλαμβάνεται στη ρητορική. Ευθυγραμμισμένος με τον Αυγουστίνο, ο άγιος Άνσελμος (πεθαίνει το 1109) και ο κιστερκιανός* Ailred of Rievaulx (πεθαίνει το 1167) επανέρχονται στην τριάδα *intellectus, voluntas, memoria* (νους, βούληση, μνήμη). Πάνω σε αυτές, ο Άνσελμος δημιουργεί τα τρία «αξιώματα» (*dignitates*) της ψυχής, αλλά στο *Monologion* του η τριάδα γίνεται *memoria, intelligentia, amor* (μνήμη, νόηση, αγάπη). Μπορεί να υπάρξει μνήμη και νόηση χωρίς αγάπη· αλλά δεν μπορεί να υπάρξει αγάπη χωρίς μνήμη και νόηση. Κατά τον ίδιο τρόπο, ο Ailred of Rievaulx στο έργο του *De Anima* ασχολείται κυρίως με την τοποθέτηση της μνήμης μεταξύ των ιδιοτήτων της ψυχής.

* Το μοναχικό τάγμα των «κιστερκιανών» εμφανίζεται τον 11ο αιώνα, και μεταρρυθμίζεται το 12ο από τον άγιο Βερνάρδο. Βλ. *Le Petit Robert*, σελ. 319 (Σ.τ.Μ.).

Κατά το 13ο αιώνα, οι δύο δομηνικανοί γίγαντες, ο Μέγας Αλβέρτος και ο Θωμάς Ακινάτης, αποδίδουν στη μνήμη μία σημαντική θέση. Στην αρχαία ρητορική και στον Αυγουστίνο προσθέτουν κυρίως τον Αριστοτέλη και τον Αβυδηνό. Ο Αλβέρτος πραγματεύεται τη μνήμη στα έργα του *De bono* και *De Anima*, καθώς και στο σχόλιό του πάνω στο *Περί μνήμης και αναμνήσεως* του Αριστοτέλη. Ξεκινά από την αριστοτελική διάκριση μεταξύ μνήμης και ανάμνησης. Παραμένει στη χριστιανική γραμμή περί «σωτηρικού ανθρώπου», συμπεριλαμβάνοντας την *intentio* (πρόθεση, σκοπός) στην εικόνα της μνήμης, διαισθάνεται το ρόλο της μνήμης μέσα στο φαντασιακό, παραδεχόμενος ότι ο μύθος, το υπερφυσικό, οι συγκινήσεις που οδηγούν στη μεταφορά (*metaphorica*) συντρέχουν τη μνήμη· αλλά, καθώς η μνήμη είναι ένα απαραίτητο επικουρικό της σύνεσης, δηλαδή της σοφίας (που τη φαντάζεται σαν μία γυναίκα με τρία μάτια, η οποία μπορεί έτσι να κοιτάει τα πράγματα που έχουν παρόν, που είναι παρόντα και που μέλλονται), ο Αλβέρτος επιμένει στη σπουδαιότητα της εκμάθησης της μνήμης, στις μνημοτεχνικές μεθόδους. Τέλος, ο Αλβέρτος, σαν καλός «νατουραλιστής», συσχετίζει τη μνήμη με τις ιδιοσυγκρασίες. Για τον ίδιο, η ιδιοσυγκρασία η πιο ευνοϊκή για μία καλή μνήμη είναι «η στεγνή-ζεστή μελαγχολία, η διανοητική μελαγχολία» [F. Yates, σελ. 82] — ο Μέγας Αλβέρτος προάγγελος της «μελαγχολίας» της Αναγέννησης, στην οποία θα έπρεπε να βλέπουμε μία σκέψη και μια αισθαντικότητα της ανάμνησης;

Πέρα από κάθε άλλη κλίση, ο Θωμάς ο Ακινάτης ήταν ιδιαίτερα ικανός στο να πραγματεύεται τη μνήμη: από ό,τι φαίνεται, η φυσική του μνήμη αποτελούσε φαινόμενο, και η τεχνητή του μνήμη είχε ασκηθεί μέσα από τη διδασκαλία του Μέγα Αλβέρτου στην Κολωνία. Ο Θωμάς ο Ακινάτης, όπως και ο Μέγας Αλβέρτος, πραγματεύεται στο έργο του *Θεολογική Σύνοψη* (*Summa Theologiae*) την τεχνητή μνήμη μέσα από την αρετή της σύνεσης¹⁷, ενώ, όπως και ο Μέγας Αλβέρτος, γράφει ένα σχόλιο πάνω στο *Περί μνήμης και αναμνήσεως*. Στη βάση της κλασικής θεωρίας των τόπων και των εικόνων, διατυπώνει τέσσερις μνημονικούς κανόνες:

1) Πρέπει να βρίσκουμε «σύμβολα κατάλληλα για τα πράγματα που θέλουμε να θυμούμαστε» και η Frances Yates [σελ. 87] σχολιάζει: «Είναι απαραίτητο, σύμφωνα με τη μέθοδο αυτή, να επινοούμε σύμβολα και εικόνες επειδή οι απλές και πνευματικές προθέσεις διαφεύγουν εύκολα από την ψυχή, εκτός αν είναι, για να το θέσουμε έτσι, συνδεδεμένες με

¹⁷ *Summa Theologiae*, II, II, Quaestio LXVIII: De partibus Prudentiae Quaestio XLIX: De singulis prudentiae partibus, articulus 1: *ultrum memoria sit pars prudentiae*.

υλικά σύμβολα, κι αυτό γιατί η γνωστική ικανότητα του ανθρώπου είναι πιο ισχυρή σε ό,τι αφορά στις *sensibilia*. Αυτός είναι ο λόγος που η μνημονική ιδιότητα είναι εγκατεστημένη στο τμήμα της ψυχής που έχει να κάνει με τις αισθήσεις». Η μνήμη είναι συνδεδεμένη με το σώμα.

2) Πρέπει έπειτα να τακτοποιούμε «σε μία καθορισμένη τάξη τα πράγματα που θέλουμε να θυμούμαστε, κατά τρόπον ώστε από ένα σημείο που θυμούμαστε να μπορούμε εύκολα να περάσουμε στο επόμενο». Η μνήμη είναι λόγος [*raison*].

3) Πρέπει να «επιμένουμε επιμελώς στα πράγματα που θέλουμε να θυμούμαστε και να επιδιδώμαστε σε αυτά με ενδιαφέρον». Η μνήμη είναι συνδεδεμένη με την προσοχή και την πρόθεση.

4) Πρέπει να «αναλογιζόμαστε αυτό που θέλουμε να θυμούμαστε». Γι' αυτόν το λόγο ο Αριστοτέλης λέει πως ο «αναλογισμός συντηρεί τη μνήμη» αφού «η συνήθεια είναι όπως η φύση».

Η σπουδαιότητα αυτών των κανόνων προκύπτει από την επίδραση που άσκησαν, για αιώνες, κυρίως από το 14ο μέχρι το 16ο, στους θεωρητικούς της μνήμης, στους θεολόγους, στους παιδαγωγούς, στους καλλιτέχνες. Η Frances Yates πιστεύει πως οι τοιχογραφίες του δεύτερου μισού του 14ου αιώνα του Capellone degli Spagnoli στο δομηνικανικό μοναστήρι Santa Maria Novella της Φλωρεντίας συνιστούν την απεικόνιση, μέσα από τη χρησιμοποίηση «υλικών συμβόλων» για να προσδιοριστούν οι φιλελεύθερες τέχνες και οι θεολογικο-φιλοσοφικές πειθαρχίες, των θεωριών του Ακινάτη για τη μνήμη.

Ο δομηνικανός Giovanni da San Gimignano, στο έργο του *Summa de exemplis ac similitudinibus rerum*, κατά τις αρχές του 14ου αιώνα, εντάσσει σε σύντομες διατυπώσεις τους κανόνες του Ακινάτη:

«Υπάρχουν τέσσερα πράγματα που βοηθούν έναν άνθρωπο να έχει μία καλή μνήμη.

Το πρώτο είναι να τακτοποιεί σε μια καθορισμένη τάξη τα πράγματα που θέλει να θυμάται.

Το δεύτερο είναι να επιδίδεται σε αυτά με ενδιαφέρον.

Το τρίτο είναι να τα αντιστοιχίζει προς ασυνήθιστα σύμβολα.

Το τέταρτο είναι να τα επαναλαμβάνει με το να τα αναλογίζεται συχνά» [Βιβλίο VI, κεφ. XIII].

Λίγο αργότερα, ένας άλλος δομηνικανός του μοναστηρίου της Πίζας, ο Bartolomeo da San Concordio (1262-1347), επανέρχεται στους κανόνες του Ακινάτη για τη μνήμη με το *Artes stramenti degli antichi*, το πρώτο έργο που πραγματεύεται την τέχνη της μνήμης σε εκλαϊκευμένη γλώσσα, στα ιταλικά, επειδή προορίζεται για τους λαϊκούς.

Μεταξύ των πολυάριθμων *Artes Memoriae* του ύστερου Μεσαίωνα,

της εποχής της μεγάλης τους άνθησης (όπως και των *Artes Moriendi*), μπορεί κανείς να παραθέσει το *Phoenix sive artificiosa memoria* του Πέτρου της Ραβένα, η πρώτη έκδοση του οποίου εμφανίστηκε στη Βενετία το 1491, ακολουθούμενη από μία άλλη στην Μπολόνια το 1492. Ήταν, από ό,τι φαίνεται, η πιο διαδεδομένη από αυτές τις πραγματείες. Γνώρισε πολυάριθμες εκδόσεις κατά το 16ο αιώνα, και μεταφράστηκε σε διάφορες γλώσσες, στα αγγλικά, για παράδειγμα, από τον Robert Copland στο Λονδίνο, το 1548 περίπου, με τον τίτλο *The Art of Memory that is otherwise called the Phoenix*¹⁸.

Ο Έρασμος, στο έργο του *De ratione studii* (1512), δεν διάκειται θερμώς προς τη μνημονική επιστήμη: «Αν και δεν αρνούμαι πως οι τόποι και οι εικόνες μπορούν να βοηθήσουν τη μνήμη, η κάλλιστη μνήμη θεμελιώνεται εξίσου πάνω σε τρία πολύ σημαντικά πράγματα: τη μελέτη, την τάξη και την εφαρμογή»¹⁹. Κατά βάθος, ο Έρασμος θεωρεί την τέχνη της μνήμης ως ένα παράδειγμα της μεσαιωνικής και σχολαστικής διανοητικής βαρβαρότητας και συνιστά την επιφυλακή ειδικά έναντι των μαγικών πρακτικών περί μνήμης.

Ο Μελάγχθων, στο *Rhetorica elementa* (Βενετία 1534), θα απαγορεύσει στους φοιτητές τις μνημονικές τεχνικές, τα μνημονικά «κόλπα». Για τον ίδιο, η μνήμη ταυτίζεται με τη φυσιολογική εκμάθηση της γνώσης.

Δεν μπορεί κανείς να αφήσει το Μεσαίωνα χωρίς να αναφερθεί σε έναν επίσης πολύ πρωτότυπο θεωρητικό στον τομέα της μνήμης, τον Raymond Lulle. Αφού μιλήσει για τη μνήμη στο πλαίσιο διαφόρων πραγματειών, ο Raymond Lulle (1316) καταλήγει συντάσσοντας τρεις πραγματείες, τις *De memoria, De intellectu, De voluntate* (στη βάση λοιπόν της αυγουστίνειας Τριάδας), χωρίς να υπολογίζουμε το *Liber ad memoriam confirmandam*. Πολύ διαφορετική από τις δομησιακές *Artes Memoriae*, η *Ars Memoriae* του Raymond Lulle αποτελεί «μία μέθοδο έρευνας, και μάλιστα μία μέθοδο έρευνας που είναι λογική» [F. Yates, σελ. 200], η οποία αποσαφηνίζεται μέσα από το *Liber septem planetarum* του ίδιου του Lulle. Τα μυστικά της *ars memorandi* βρίσκονται κρυμμένα στους επτά πλανήτες. Η νεο-πλατωνική ερμηνεία της θεωρίας του κατά το 15ο αιώνα στη Φλωρεντία (Πίκο ντε λα Μιραντόλα) οδήγησε στο να αντιμετωπισθεί η *Ars Memoriae* ως ένα καθολιστικό, αστρολογικό και μαγικό δόγμα. Κι ως τέτοιο έμελλε να ασκήσει μέγιστη επίδραση στην Αναγέννηση.

¹⁸ Η Τέχνη της Μνήμης που καλείται αλλιώς και Φοίνικας.

¹⁹ Έκδ. Froben, Opera, 1540, I, σελ. 466· πρβλ. Haijdu, *Das mnemotechnische Schriftum des Mittelalters*, Βιέννη, 1936.

4. Οι πρόοδοι της γραπτής και της παραστατικής μνήμης από την Αναγέννηση μέχρι τις μέρες μας

Η τυπογραφία επαναστατικοποιεί τη Δυτική μνήμη, αλλά με αργούς ρυθμούς. Επαναστατικοποιεί τη μνήμη με ακόμα πιο αργούς ρυθμούς στην Κίνα, όπου, μολονότι η τυπογραφία είχε ανακαλυφθεί ήδη από τον 9ο μ.Χ. αιώνα, οι κινητοί χαρακτήρες αγνοούνταν —αφού η τυπογραφία περιοριζόταν στην ξυλογραφία, εκτύπωση με ανάγλυφα χαραγμένες σανίδες— μέχρι την εισαγωγή, κατά το 19ο αιώνα, των Δυτικών μηχανικών μεθόδων. Η τυπογραφία δεν μπόρεσε λοιπόν να επιδράσει μαζικώς στην Κίνα, οι συνέπειές της, όμως, στις μνήμες —τουλάχιστον στα μορφωμένα στρώματα— υπήρξαν σημαντικές, καθώς εκτυπώνονταν κυρίως τεχνικές και επιστημονικές πραγματείες οι οποίες επιτάχυναν και διεύρυναν την απομνημόνευση της γνώσης.

Τα πράγματα στη Δύση συνέβησαν διαφορετικά. Ο André Leroi-Gourhan χαρακτήρισε ορθώς αυτή την επαναστατικοποίηση της μνήμης μέσα από την τυπογραφία ως εξής: «Μέχρι την εμφάνιση της τυπογραφίας... ο διαχωρισμός ανάμεσα στην προφορική και στη γραπτή μετάδοση πραγματοποιείται δύσκολα. Η μάζα του γνωστού βρίσκεται κρυμμένη στις προφορικές πρακτικές και στις τεχνικές: η αιχμή του γνωστού, απαράλλακτη στο πλαίσιο της από την Αρχαιότητα, κρυσταλλώνεται στο χειρόγραφο για να μαθευθεί απέξω... Με το έντυπο... ο αναγνώστης όχι μονάχα τίθεται ενώπιος ενώπιω μιας τεράστιας συλλογικής μνήμης, χωρίς να έχει το μέσο για να προσδιορίσει την ύλη της, αλλά και καλείται συχνά να αξιοποιήσει ακόμα και νέα γραπτά. Παρευρισκόμαστε έτσι σε μία προοδευτική εξωτερίκευση της ατομικής μνήμης: από τα έξω είναι που πραγματοποιείται το έργο του προσανατολισμού προς το γραπτό» [A. Leroi-Gourhan, 1964-5, σελ. 69-70].

Αλλά οι συνέπειες της τυπογραφίας δεν θα γίνουν αισθητές πλήρως παρά κατά το 18ο αιώνα, όταν οι πρόοδοι της επιστήμης και της φιλοσοφίας θα έχουν μεταμορφώσει το περιεχόμενο και τους μηχανισμούς της συλλογικής μνήμης. «Ο ευρωπαϊκός 18ος αιώνας σηματοδοτεί το τέλος του αρχαίου κόσμου τόσο ως προς το έντυπο όσο και ως προς τις τεχνικές... Μέσα σε λίγες δεκαετίες, η κοινωνική μνήμη καταβροχθίζει στο πλαίσιο των βιβλίων ολόκληρη την Αρχαιότητα, την ιστορία των μεγάλων λαών, τη γεωγραφία και την εθνογραφία ενός κόσμου που έχει οριστικά καταστεί σφαιρικός, τη φιλοσοφία, το δίκαιο, τις επιστήμες, τις τέχνες, τις τεχνικές καθώς και μια λογοτεχνία που έχει μεταφραστεί από είκοσι διαφορετικές γλώσσες. Το κύμα βάνει διογκούμενο μέχρι εμάς, αλλά, τηρουμένων των αναλογιών, καμία στιγμή της ανθρώπινης

ιστορίας δεν γνώρισε μία τόσο ταχεία διαστολή της συλλογικής μνήμης. Επίσης, ήδη κατά το 18ο αιώνα, απαντούμε όλες τις συνταγές που μπορεί κανείς να χρησιμοποιήσει για να προσκομίσει στον αναγνώστη μια προ-κατασκευασμένη μνήμη» [στο ίδιο, σελ. 70].

Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, η οποία χωρίζει τα τέλη του Μεσαίωνα και τις απαρχές της τυπογραφίας από τις αρχές του 18ου αιώνα, είναι που η Frances Yates εντόπισε τη μακρόχρονη αγωνία της τέχνης της μνήμης. Κατά το 16ο αιώνα, «φαίνεται πως η τέχνη της μνήμης απομακρύνεται από τα νευραλγικά κέντρα της ευρωπαϊκής παράδοσης για να καταστεί περιθωριακή» [F. Yates, σελ. 119].

Μολονότι πονήματα του τύπου *Come migliorare la tua memoria* («Πώς να βελτιώσεις τη μνήμη σου») δεν έπαυσαν να εκδίδονται (κι αυτό συνεχίζεται μέχρι τις μέρες μας), η κλασική θεωρία για τη μνήμη, όπως αυτή διαμορφώθηκε κατά την ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα και διασκευάστηκε από το σχολαστικισμό, η οποία και βρέθηκε στο επίκεντρο της σχολικής, της λογοτεχνικής (ακόμα σκεπτόμαστε πάνω στη *Divina Commedia*) και της καλλιτεχνικής ζωής του Μεσαίωνα, εξαφανίστηκε σχεδόν ολοκληρωτικά στο πλαίσιο του ουμανιστικού κινήματος. Όμως, το ερμητικό* ρεύμα, ένας από τους θεμελιωτές του οποίου ήταν ο Lulle, και το οποίο είχαν οριστικά εισαγάγει ο Μαρσίλιο Φιτσίνο και ο Πίκο ντε λα Μιράντολα, αναπτύχθηκε σημαντικά μέχρι τις αρχές του 17ου αιώνα.

Εμπνέει κατ' αρχάς μία περίεργη προσωπικότητα, διάσημη στον καιρό της στην Ιταλία και στη Γαλλία, και ξεχασμένη στη συνέχεια, τον Giulio Camillo Delminio, «το θείο Καμίλο» [F. Yates, σελ. 144-187]. Ο Ενετός αυτός (γεννιέται γύρω στο 1480, και πεθαίνει στο Μιλάνο το 1544) κατασκεύασε στη Βενετία και κατόπιν στο Παρίσι ένα ξύλινο θέατρο για το οποίο δεν διαθέτουμε καμία περιγραφή, μπορούμε όμως να θεωρήσουμε ότι προσομοιάζε στο ιδανικό θέατρο που περιγράφει ο ίδιος στο *L' Idea del Teatro*, έργο δημοσιευμένο μετά το θάνατό του, το 1550, στη Βενετία και στη Φλωρεντία. Κατασκευασμένο πάνω στις αρχές της κλασικής μνημονικής επιστήμης, το θέατρο αυτό είναι στην πραγματικότητα μία αναπαράσταση του σύμπαντος, το ανάπτυγμα του οποίου παρουσιάζεται αρχής γενομένης από τις πρωταρχικές αιτίες και διά μέσου των σταδίων της δημιουργίας. Βάσεις αυτού του θεάτρου είναι οι πλανήτες, τα σημεία του ζωδιακού κύκλου και οι υποτιθέμενες πραγμα-

* Ο όρος «ερμητική» εμφανίζεται στα γαλλικά το 1610 και οφείλει το όνομά του στον (Τρισμέγιστο) Ερμή. Αναφέρεται δε στην παράδοση της μαγικής σκέψης από την αρχαιότητα (Σ.τ.Μ.).

τείες του Τρισμέγιστου Ερμή: ο Ασκληπιός (*Asclepius*) στη λατινική μετάφραση του Μεσαίωνα και το Ερμητικό σώμα (*Corpus hermeticum*) στη λατινική μετάφραση του Μαρσίλιο Φιτσίνο. Το Θέατρο του Καμίλο οφείλει να τοποθετηθεί στην ενετική Αναγέννηση, και σε αυτή την περίπτωση «η τέχνη της μνήμης» πρέπει να θεωρηθεί στο πλαίσιο εκείνης της αναγέννησης και κυρίως σε αυτό της αρχιτεκτονικής της. Αν, επηρεασμένος από τον Vitruve, ο Palladio (κυρίως στο Ολυμπιακό Θέατρο της Vicence) —ο οποίος είναι πιθανότατα επηρεασμένος και από τον Καμίλο— δεν έφτασε στα άκρα της θεατρικής αρχιτεκτονικής που είναι θεμελιωμένη πάνω σε μια ερμητική θεωρία για τη μνήμη, στην Αγγλία είναι ίσως εκεί όπου οι θεωρίες αυτές γνώρισαν την πιο μεγάλη τους άνθηση. Από το 1617 μέχρι το 1619, δημοσιεύθηκαν από τον Oppenheim στη Γερμανία οι δύο τόμοι (τόμος 1ος, ο Μακρόκοσμος· τόμος 3ος, ο Μικρόκοσμος) της *Utriusque Cosmiae maioris scilicet et minoris, metaphysica, physiqua atque technica Historia* του Robert Fludd, όπου ξαναβρίσκουμε την ερμητική θεωρία του θεάτρου της μνήμης, το οποίο έχει αυτή τη φορά μετατραπεί από ορθογώνιο σε κυκλικό (*ars rotunda* αντί για την *ars quadrata*), και για το οποίο η Frances Yates θεωρεί [σελ. 367-394] πως έχει πιθανότατα ενσαρκωθεί στο περίφημο Globe Theater του Λονδίνου, το θέατρο του Σαίξπηρ.

Οι αποκρυφιστικές θεωρίες για τη μνήμη είχαν ωστόσο βρει τον πιο σπουδαίο θεωρητικό τους στον Τζιορντάνο Μπρούνο (1548-1600), έπαιξαν μάλιστα αποφασιστικό ρόλο στις διώξεις, στην καταδίκη και στην εκτέλεση του διάσημου δομητικανού. Μπορεί κανείς να διαβάσει στο πολύ καλό βιβλίο της Frances Yates τις λεπτομέρειες αυτών των θεωριών, όπως εκφράζονται κυρίως στο *De umbris idearum* (Παρίσι, 1582), στο *Cantus Ciraeus* (1582), στο *Ars reminiscendi, explicatio triginta sigillorum ad omnium scientiarum et artium inventionem, dispositionem et memoriam* (δημοσιευμένο στην Αγγλία το 1583), στο *Lampas triginta statuarum* (που γράφθηκε στη Βιτεμβέργη το 1587, αλλά δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά το 1891) και στο *De imaginum, signorum et idearum compositione* (Φρανκφούρτη, 1591). Ας περιοριστούμε στο να πούμε πως, κατά τον Μπρούνο, οι τροχοί της μνήμης λειτουργούσαν μαγικά και πως «μία τέτοια μνήμη πρέπει να ήταν η μνήμη ενός θείου ανθρώπου, ενός Μάγου προικισμένου με θείες δυνάμεις, χάρη σε μία ζευγμένη στη δράση των κοσμικών δυνάμεων φαντασία. Και μια τέτοια προσπάθεια όφειλε να ερείδεται πάνω στην ερμητική αντίληψη ότι η ανθρώπινη *mens* είναι θεία, ότι η προέλευσή της τη δίνει με τους αστρικούς κυβερνήτες του κόσμου και ότι είναι ικανή να ανακλά και, ταυτοχρόνως, να ελέγχει το σύμπαν» [F. Yates, σελ. 241-42].

Τέλος, στην Λυών, το 1617, κάποιος Johannes Paerr αποκάλυπτε στο έργο του *Schenkelius delectus, seu memoria artificialis hactenus occultata* πως ο δάσκαλός του Lambert Schenkel (1547-γύρω στο 1603), ο οποίος είχε δημοσιεύσει δύο πραγματείες πάνω στη μνήμη (*De memoria*, Douai 1593, και, *Gazophylacium*, Στρασβούργο 1610· γαλλική μετάφραση, Παρίσι 1623) που φαινομενικά έμεναν πιστές στις αρχαίες και σχολαστικιστικές θεωρίες για τη μνήμη, ήταν στην πραγματικότητα κρυφός μύστης του ερμητισμού. Αυτό ήταν το κύκνειο άσμα του μνημονικού ερμητισμού. Η επιστημονική μέθοδος που ο 17ος αιώνας έμελλε να επεξεργαστεί όφειλε να καταστρέψει αυτή τη δεύτερη διακλάδωση της μεσαιωνικής *Arts Memoriae*.

Ήδη, ο Γάλλος Προτεστάντης Pierre de la Ramée (γεννημένος το 1515, και θύμα το 1572 της νύκτας του Αγίου Βαρθολομαίου) επιζητούσε στο έργο του *Scholae in liberales artes* (1569) να αντικαταστήσει τις αρχαίες τεχνικές απομνημόνευσης με νέες που θα θεμελιώνονταν στη «διαλεκτική τάξη», πάνω σε μία «μέθοδο». Διεκδίκηση της νοημοσύνης έναντι της μνήμης, η οποία δεν επρόκειτο να παύσει να εμπνέει έως και τις μέρες μας ένα ρεύμα «αντι-μνήμης», που απαιτεί για παράδειγμα την εξαφάνιση ή τον περιορισμό των λεγόμενων θεμάτων «μνήμης» στο πλαίσιο των σχολικών προγραμμάτων, τη στιγμή που οι παιδο-ψυχολόγοι, όπως ο Ζαν Πιαζέ, κατέδειξαν, καθώς είδαμε, ότι μνήμη και ευφυΐα, μακριά από το να αντιμάχονται η μία την άλλη, ενισχύονται αμοιβαία.

Εν πάση περιπτώσει, ήδη το 1620, ο Φράνσις Μπέικον λέει στο *Novum Organum*: «Επεξεργαστήκαμε και εφαρμόσαμε στην πράξη μία μέθοδο που δεν αποτελεί μία μέθοδο νόμιμη, αλλά μία μέθοδο εξαπάτησης· συνίσταται στο να κοινοποιεί τη γνώση κατά τρόπον ώστε να μπορεί κανείς σύντομα να κάνει επίδειξη καλλιέργειας παρ' ότι την στερείται. Αυτό ήταν το έργο του Raymond Lulle» [F. Yates, σελ. 402].

Την ίδια εποχή, ο Ντεκάρτ, στο έργο του *Cogitationes privatae* (1614-1621), επιτίθεται στις «ανοησίες του Schenkel (στο βιβλίο του *De arte memoriae*)» και προτείνει πολλές λογικές «μεθόδους» για να καταστούμε κυρίαρχοι της φαντασίας: «Δηλαδή, μέσω μιας αναγωγής των πραγμάτων στις αιτίες· αν, μάλιστα, οι τελευταίες αναχθούν όλες τους σε μία και μόνο αιτία, είναι φανερό ότι, για όλες τις επιστήμες, δεν θα υφίσταται καμία ανάγκη μνήμης» [F. Yates, σελ. 400].

Μονάχα ο Λάμπνιτς, ίσως, επιχείρησε σε χειρόγραφα, που παραμένουν ακόμη ανέκδοτα και διατηρούνται στο Αννόβερο [F. Yates, σελ. 353], να επανασυμφιλιώσει την τέχνη της μνήμης του Lulle, η οποία χαρακτηρίστηκε από τον ίδιο ως «συνδυαστική», με τη νεότερη επι-

στήμη. Οι τροχοί της μνήμης του Lulle, στους οποίους είχε επανέλθει ο Τζιορντάνο Μπρούνο, ωθούνται από σύμβολα, σημειώσεις, χαρακτήρες, σημάδια. Αρκεί, φαίνεται να σκέφτεται ο Λάμπνιτς, να δημιουργήσουμε με τις σημειώσεις μία καθολική μαθηματική γλώσσα. Η μαθηματικοποίηση της μνήμης είναι σήμερα εντυπωσιακή, βρίσκεται δε κάπου ανάμεσα στο μεσαιωνικό σύστημα του Lulle και στη νεότερη κυβερνητική.

Στο πλαίσιο αυτής της περιόδου της «μνήμης σε εξάπλωση», όπως την αποκάλυψε ο André Leroi-Gourhan, ας παρακολουθήσουμε τη μαρτυρία του λεξιλογίου. Θα το κάνουμε για τη γαλλική γλώσσα και σε δύο σημασιολογικά πεδία που έλκουν την καταγωγή τους από τις ρίζες *mneme* και *memoria**.

Ο Μεσαίωνας κομίζει την κεντρική λέξη *mémoire* [=μνήμη, θηλυκού γένους], που εμφανίζεται ήδη στα γλωσσικά μνημεία του 11ου αιώνα. Κατά το 13ο αιώνα, προστίθεται σε αυτή η λέξη *mémorial* [=έκθεση] (που αφορά, όπως είδαμε, στους οικονομικούς υπολογισμούς) και, στα 1320, η λέξη *mémoire* στο αρσενικό γένος [=υπόμνημα] (που δηλώνει το διοικητικό έγγραφο). Η μνήμη καθίσταται γραφειοκρατική, στην υπηρεσία του μοναρχικού συγκεντρωτισμού που τίθεται τότε σε λειτουργία. Ο 15ος αιώνας βλέπει την εμφάνιση της λέξης *mémorable* [=αξιολημόνευτος]· πρόκειται για την περίοδο του απογείου των *Artes Memoriae* και της αναγέννησης της αρχαίας φιλολογίας: της παραδοσιοκρατικής μνήμης. Κατά το 16ο αιώνα, το 1552, εμφανίζονται τα *mémoires* [=απομνημονεύματα]· γράφονται από ένα άτομο, υψηλής καταγωγής εν γένει, σε τούτο τον αιώνα όπου γεννιέται η ιστορία και καταφάσκει το άτομο. Ο 18ος αιώνας κομίζει, το 1726, τη λέξη *mémorialiste* [=απομνημονευματογράφος, χρονικογράφος] και, το 1777, τη λέξη *memorandum* [=υπόμνημα], λατινικό δάνειο μέσω των αγγλικών. Μνήμη δημοσιογραφική και διπλωματική: πρόκειται για την είσοδο στο προσκήνιο της κοινής, πανεθνικής, διεθνούς γνώμης, η οποία δημιουργεί επίσης τη μνήμη της. Το πρώτο μισό του 19ου αιώνα βλέπει ένα ογκώδες σύνολο λεκτικών δημιουργημάτων: *amnésie* [αμνησία], συμβολή κατά το 1803 της ιατρικής «επιστήμης», *mnémonique* [=μνημονικός] (1800), *mnémotechnie* [=μνημοτεχνία] (1823), *mnémotechnique* [=μνημοτεχνικός] (1836), *mémorisation* [=απομνημόνευση], δημιουργημά του 1847 των Ελβετών παιδαγωγών, σύνθεση που μαρτυρεί για τις προόδους της εκπαίδευσης και της παιδαγωγικής, *aide-mémoire* [=«εγκόλ-

* Ελληνική και λατινική ρίζα, αντίστοιχα, για τη λέξη «μνήμη» (Σ.τ.Μ.).

πιο»]* (1853), το οποίο καταδεικνύει τον εμποτισμό της καθημερινής ζωής από την ανάγκη για μνήμη. Τέλος, το 1907, το δοκησίσοφο *mémoriser* [απομνημονεύω] μοιάζει να συνοψίζει την πείρα της μνήμης σε εξάπλωση.

Ο 18ος αιώνας, ωστόσο, όπως επισήμανε ο André Leroi-Gourhan, παίζει αναφορικά με αυτή τη διεύρυνση της συλλογικής μνήμης ένα ρόλο αποφασιστικό: «Τα λεξικά αγγίζουν τα όριά τους στο πλαίσιο των εγκυκλοπαιδειών που δημοσιεύονται προς χρήση των εργοστασίων, των πολυτεχνιτών καθώς και των καθαρών επιστημόνων. Η πρώτη πραγματική ανάπτυξη της τεχνικής φιλολογίας τοποθετείται στο δεύτερο μισό του 18ου αιώνα... Το λεξικό συνιστά μία πολύ εξελιγμένη μορφή εξωτερικής μνήμης, στην οποία όμως η σκέψη εμφανίζεται ηθικοποιημένη στο έπακρο: η Μεγάλη Εγκυκλοπαίδεια του 1751 είναι μία σειρά μικρών εγχειριδίων τυλιγμένων μέσα σε ένα λεξικό... η εγκυκλοπαίδεια συνιστά μία τμηματική αλφαβητική μνήμη, της οποίας κάθε μεμονωμένος μηχανισμός εμπεριέχει ένα ζωτικό κομμάτι της συνολικής μνήμης. Ανάμεσα στο αυτόματο του Vaucanson και τη σύγχρονή του Εγκυκλοπαίδεια υφίσταται η ίδια σχέση με αυτή μεταξύ της ηλεκτρονικής μηχανής και του σημερινού ολοκληρωτή αριθμητικών καταστάσεων» [A. Leroi-Gourhan, 1964-65, σελ. 70-71]. Η μνήμη που έχει μόλις συσσωρευθεί θα εκραγεί με την Επανάσταση του 1789. Αυτή δεν ήταν άλλωστε ο μεγάλος πυροκροτητής της;

Τη στιγμή που οι ζωντανοί μπορούν να ορίζουν μία τεχνική, επιστημονική, πνευματική μνήμη, ολοένα και περισσότερο πλούσια, η μνήμη μοιάζει να γυρίζει την πλάτη της στους νεκρούς. Από τα τέλη του 17ου μέχρι τα τέλη του 18ου αιώνα, και τουλάχιστον στη Γαλλία του Philippe Agiès και του Michel Vovelle, η μνημόνευση των νεκρών εξασθενεί. Οι τάφοι, συμπεριλαμβανομένων και αυτών των βασιλιάδων, καθίστανται πολύ απλοί. Οι τόποι ταφής εγκαταλείπονται στη φύση, και τα νεκροταφεία μένουν έρημα και κακοσυντηρημένα. Ο Γάλλος Pierre Muret, στο έργο του *Επιτάφιος τελετές από όλα τα έθνη*¹, βρίσκει ιδιαίτερος απρεπή την αλησμονιά των νεκρών στην Αγγλία και την αποδίδει στον Προτεσταντισμό: «Άλλοτε, ενθυμούνταν κάθε χρόνο τη μνήμη των

* Η έκφραση «aide-mémoire» δήλωνε αρχικά «ένα περιληπτικό σημείωμα που προοριζόταν να συντρέξει τη μνήμη του μαθητή, παρουσιάζοντάς του το ουσιώδες κομμάτι των γνώσεων που έπρεπε να αφομοιώσει», *Le Petit Robert*, σ. 40. Στη σημερινή καθημερινή χρήση της μπορεί όμως, καταχρηστικά, να σημαίνει και «λείκωμα» με φωτογραφίες, σημειώσεις, κ.λπ., ή «ατζέντα» (Σ.τ.Μ.).

¹ *Cérémonies funèbres de toutes les nations.*

νεκρών. Σήμερα, δεν μιλάνε πλέον γι' αυτούς, κάτι τέτοιο θα μύριζε υπερβολικά παπισμό». Ο Michel Vovelle πιστεύει ότι, στην εποχή του Διαφωτισμού, αποκαλύπτεται η θέληση για «απάλειψη του θανάτου».

Την επομένη της Γαλλικής Επανάστασης, στη Γαλλία όπως και αλλού στην Ευρώπη, εκδηλώνεται μία επάνοδος της μνήμης των νεκρών. Αρχίζει η μεγάλη εποχή των νεκροταφείων, με καινούργιους τύπους μνημείων, με επιτάφιας επιγραφές καθώς και με το τελετουργικό της επίσκεψης στο νεκροταφείο. Το μνήμα, απαγκιστρωμένο από την εκκλησία, ξαναγίνεται κέντρο της θύμησης. Ο ρομαντισμός τονίζει την έλξη του συνδεδεμένου με τη μνήμη νεκροταφείου. Ο 19ος αιώνας βλέπει, όχι πλέον τόσο στο επίπεδο της γνωστικής, όπως ο 18ος αιώνας, αλλά σε αυτό της συναισθηματικής τάξης, όπως επίσης, είναι αλήθεια, και σε αυτό της εκπαίδευσης, ένα ξέσπασμα του μνημονευτικού πνεύματος.

Η Γαλλική Επανάσταση ήταν εκείνη που κόμισε το παράδειγμα; Η Mona Ozouf περιέγραψε άρτια αυτή τη χρησιμοποίηση της επαναστατικής εορτής στην υπηρεσία της μνήμης. Η «μνημόνευση» αποτελεί κομμάτι του επαναστατικού προγράμματος: «Όλοι οι δημιουργοί ημερολογίων και εορτών συμφωνούν πάνω στην ανάγκη διατήρησης, μέσα από την εορτή, της ανάμνησης της Επανάστασης» [Mona Ozouf, σ. 199]. Ήδη στο πρώτο άρθρο του, το Σύνταγμα του 1791 διακηρύσσει: «Θα καθιερωθούν εθνικές εορτές για τη διατήρηση της ανάμνησης της Γαλλικής Επανάστασης».

Σύντομα όμως, κάνει την εμφάνισή της η χειραγώγηση της μνήμης. Μετά την 9η Θερμιδώρ*, γίνονται αισθητές οι σφαγές και οι εκτελέσεις της Τρομοκρατίας: αποφασίζεται λοιπόν να αφαιρεθεί από τη συλλογική μνήμη «η πολλαπλότητα των θυμάτων», ενώ «στις εορτές προς ανάμνηση των γεγονότων, η λογοκρισία θα ερίζει με τη μνήμη» [σελ. 202]. Πρέπει άλλωστε να γίνουν κάποιες επιλογές. Τρεις μονάχα επαναστατικές ημερομηνίες φαίνονται στους Θερμιδώριανούς** άξιες για να μνημονεύονται: η 14η Ιουλίου, η 1η του Τρυγητή, ημέρα του ρεπουμπλικανικού έτους που δεν κηλιδώθηκε από καμία σταγόνα αίματος, και, με περισσότερο δισταγμό, η 10η Αυγούστου, ημερομηνία της πτώσης της μοναρχίας. Αντίθετα, η μνημόνευση της 21ης Ιανουαρίου, της ημερομηνίας της εκτέλεσης του Λουδοβίκου ΙΣΤ', δεν θα ευδοκιμήσει: συνιστά την «αδύνατη μνημόνευση».

* Στις 9 Θερμιδώρ (του Β' έτους, 27 Ιουλίου 1794) η πτώση και η σύλληψη του Ροβεσπιέρου (Σ.τ.Μ.).

** Οπαδοί του συνασπισμού που ανέτρεψε τον Ροβεσπιέρο (Σ.τ.Μ.).

Ο ρομαντισμός ξαναβρίσκει, περισσότερο λογοτεχνικά παρά σε επίπεδο δόγματος, το θέλημα της μνήμης. Στη μετάφρασή του της πραγματείας του Βίκο *Περί της αρχαίας σοφίας της Ιταλίας* (1835), ο Μισλέ μπορεί να διαβάσει την παράγραφο «*Memoria et phantasia*»²: «Οι Λατίνοι ονομάζουν τη μνήμη *memoria* όταν συγκρατεί αυτό που συλλαμβάνουν οι αισθήσεις, και *reminiscentia* όταν το αποδίδει. Προσδιορίζουν όμως με τον ίδιο τρόπο και την ιδιότητα με την οποία διαμορφώνουμε εικόνες, η οποία στους Έλληνες καλείται *φαντασία* και σε εμάς *imaginativa*· γιατί αυτό που κοινώς λέμε *φαντάζομαι*, οι Λατίνοι το λένε *memorare*... Οι Έλληνες λένε επίσης στη μυθολογία τους πως οι Μούσες, οι αρετές της φαντασίας, είναι οι κόρες της Μνημ[οσύνης]»³. Ξαναβρίσκει λοιπόν εκεί το σύνδεσμο μεταξύ μνήμης και φαντασίας, μνήμης και ποίησης.

Εντούτοις, σε πολλές χώρες, η εκκοσμίκευση των εορτών και του ημερολογίου καθιστά πιο εύκολο έναν πολλαπλασιασμό των μνημονεύσεων. Στη Γαλλία, η ανάμνηση της Επανάστασης αφήνεται να εξημερωθεί στο πλαίσιο του εορτασμού της 14ης Ιουλίου, τις μεταμορφώσεις του οποίου αφηγήθηκε ο Rosemonde Sanson. Έχοντας καταργηθεί από τον Ναπολέοντα, η εορτή επαναθεσπίζεται, με πρόταση του Raymond Raspail, στις 6 Ιουλίου 1880. Ο εισηγητής της πρότασης νόμου διακηρύσσει: «Η οργάνωση μίας σειράς εθνικών εορτών που να υπενθυμίζουν στο λαό αναμνήσεις συνδεδεμένες με τον υφιστάμενο πολιτικό θεσμό αποτελεί μία ανάγκη την οποία όλες οι κυβερνήσεις έχουν αναγνωρίσει και θέσει σε εφαρμογή». Ο Γαμβέττας είχε ήδη γράψει στο «*Η γαλλική Δημοκρατία*» (της 15ης Ιουλίου 1872): «Ένα ελεύθερο έθνος έχει ανάγκη από εθνικές εορτές».

Στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής, την επομένη του Εμφύλιου Πολέμου, οι πολιτείες του Βορρά αποφασίζουν μία ημέρα μνήμης, η προμέρα της οποίας πραγματοποιείται στις 30 Μαΐου 1868. Το 1882, δίνεται στην ημέρα αυτή το όνομα *Memorial Day*.

Αν οι επαναστάτες θέλουν εορτές που να μνημονεύουν την Επανάσταση, η μανία της μνημόνευσης είναι κυρίως υπόθεση των συντηρητικών και, ακόμα περισσότερο, των εθνικιστών, για τους οποίους η μνήμη συνιστά ένα στόχο αλλά και ένα όργανο διακυβέρνησης. Το 1881, ο Paul Déroulède, ιδρυτής της Λίγκας των Πατριωτών, γράφει στην αλληλογραφία του:

² «Μνήμη και φαντασία».

³ Vico, *De l' antique sagesse de l' Italie*, μετ. J. Michelet, στο, *Oeuvres Complètes*, I, Flammarion, Παρίσι, 1971, σελ. 410-411.

Ξέρω κάποιους που πιστεύουν πως το μίσος κατευνάζεται:
Όμως όχι! Η λήθη δεν εισχωρεί στις καρδιές μας
Λείπει υπερβολικά πολύ χρώμα από τη γαλλική γη
Οι κατακτητές υπήρξαν υπερβολικά νικητές.

Στη ρεπουμπλικανική 14η Ιουλίου, η Καθολική και εθνικιστική Γαλλία επιβάλλει την πρόσθεση του εορτασμού της Ζαν ντ' Αρκ. Η μνημόνευση του παρελθόντος γνωρίζει τέλος το αποκορύφωμά της στη ναζιστική Γερμανία και στη φασιστική Ιταλία.

Η μνημόνευση αποκτά νέα ερείσματα: πολλαπλασιάζονται τα νομίσματα, τα μετάλλια, τα γραμματόσημα. Αρχής γενομένης από τα μέσα του 19ου περίπου αιώνα, ένα νέο ρεύμα αγαματοποίησης, ένας νέος επιγραφικός πολιτισμός (μνημεία, πλάκες με τα ονόματα οδών, αναμνηστικές πλάκες πάνω στα σπίτια των διάσημων νεκρών), κατακλύζει τα ευρωπαϊκά έθνη. Πρόκειται για ένα σπουδαίο τομέα στον οποίο αναμειγνύονται η πολιτική, η ευαισθησία, το φολκλόρ, και ο οποίος περιμένει τους ιστορικούς του. Για τη Γαλλία του 19ου αιώνα, το δρόμο έχει ανοίξει ο Maurice Agulhon με τις μελέτες του πάνω στη ρεπουμπλικανική αγαματομανία, εικονοποιία και συμβολική. Η πρόοδος του τουρισμού προσφέρει μιαν ανήκουστη ανάπτυξη του εμπορίου των «σουβενίρ».

Παρ' όλα αυτά, η επιστημονική προαίρεση που προσανατολίζεται στο να κομίζει στη συλλογική μνήμη των εθνών τα μνημεία της ανάμνησης εντείνεται. Στη Γαλλία, η επανάσταση δημιουργεί τα εθνικά Αρχεία (διάταγμα της 7ης Σεπτεμβρίου 1790). Το διάταγμα της 25ης Ιουλίου 1794 που αποφάσιζε τη δημοσίευση των αρχείων ανοίγει μία καινούργια φάση: τίθενται στη διάθεση του κοινού τα έγγραφα των εθνικών λογαριασμών.

Ο 18ος αιώνας είχε δημιουργήσει κεντρικές τράπεζες αρχείων (ο οίκος της Σαβοΐας στο Τορίνο κατά τα πρώτα έτη του αιώνα, ο Μέγας Πέτρος το 1720 στην Αγία Πετρούπολη, η Μαρία-Θηρεσία στη Βιέννη το 1749, η Πολωνία το 1765 στη Βαρσοβία, η Βενετία το 1770, η Φλωρεντία το 1778, κ.λπ.). Μετά τη Γαλλία, η Αγγλία οργανώνει το 1838 το Public Record Office στο Λονδίνο. Ο πάπας Λέων ΙΓ' ανοίγει στο κοινό, το 1881, το Archivio segreto vaticano, που είχε δημιουργηθεί το 1611.

Ιδρύονται ειδικευμένα εκπαιδευτήρια προκειμένου να διαμορφώσουν ειδικούς στη μελέτη αυτών των κεφαλαίων: η Σχολή Παλαιογραφίας στο Παρίσι το 1821 (που αναδιοργανώνεται το 1829), το Institut für Österreichische Geschichtsforschung από τον Th. Von Sickingel στη Βιέννη το 1854, η Scuola di Paleografia e Diplomatica από τον Bonaini στη Φλωρεντία το 1857.

Το ίδιο συμβαίνει και με τα μουσεία: μετά από κάποιες δειλές προσπάθειες ανοίγματος στο κοινό κατά το 18ο αιώνα (το Λούβρο στο διάστημα 1750-1774, το δημόσιο Μουσείο στο Cassel που δημιουργείται το 1779 από τον κόμη της Έσσης) και την εγκατάσταση μεγάλων συλλογών σε ειδικά κτίρια (το Ερμητάζ στην Αγία Πετρούπολη από την Αικατερίνη Β' το 1764, το Museo Clementino στο Βατικανό το 1773, το Prado στη Μαδρίτη το 1785), αρχίζει επιτέλους η εποχή των δημόσιων και εθνικών μουσείων. Η Μεγάλη Πινακοθήκη του Λούβρου εγκαινιάζεται στις 10 Αυγούστου 1793, η Εθνοσυνέλευση ιδρύει ένα τεχνικό μουσείο με το ενδεικτικό όνομα Σχολή Τεχνών και Επαγγελματιών*, ο Λουδοβίκος-Φίλιππος δημιουργεί το 1833 το Μουσείο των Βερσαλλιών που είναι αφιερωμένο «σε όλες τις δόξες της Γαλλίας». Η γαλλική εθνική μνήμη επιμηκύνεται προς την κατεύθυνση του Μεσαίωνα με την εγκατάσταση της συλλογής Du Sommerrard στο Μουσείο του Cluny και προς αυτή της προϊστορίας με το Μουσείο του Saint-Germain που ίδρυσε ο Ναπολέων Γ' το 1862.

Οι Γερμανοί εγκαινιάζουν το Μουσείο των Εθνικών Αρχαιοτήτων στο Βερολίνο (1830) και το Γερμανικό Μουσείο της Νυρεμβέργης (1852). Στην Ιταλία, ο Οίκος της Σαβοΐας, την εποχή που πραγματοποιεί την ιταλική ενότητα, ιδρύει το 1859 το εθνικό μουσείο του Bargello στη Φλωρεντία. Η συλλογική μνήμη στις σκανδιναβικές χώρες υποδέχεται ευνοϊκά τη «λαϊκή» μνήμη καθώς ανοίγουν τα λαογραφικά μουσεία στη Δανία ήδη το 1807, στο Bergen της Νορβηγίας το 1828, στο Helsingfors της Φινλανδίας το 1849, σε αναμονή του ανοικτού μουσείου (skansen) της Στοκχόλμης το 1891.

Η μέριμνα για την τεχνική μνήμη, την οποία είχε διακηρύξει ο Ντ' Αλαμπέρ μέσα από την Εγκυκλοπαίδεια, εκφράζεται με τη δημιουργία το 1852 του Μουσείου των Βιομηχανιών στο Marlborough House του Λονδίνου. Οι βιβλιοθήκες γνωρίζουν μια ανάπτυξη και ένα παράλληλο άνοιγμα προς το κοινό. Στις Ηνωμένες Πολιτείες, ήδη από το 1731, ο Βενιαμίν Φραγκλίνος έχει εγκαινιάσει στη Φιλαδέλφια μία βιβλιοθήκη συλλόγων.

Μεταξύ των σημαντικών ή μεστών νοήματος εκδηλώσεων της συλλογικής μνήμης, θα συγκρατούσαμε την εμφάνιση κατά το 19ο αιώνα και στις αρχές του 20ού των παρακάτω δύο φαινομένων. Το πρώτο συνίσταται, την επομένη του Α' Παγκόσμιου Πολέμου, στην ανέγερση μνημείων για τους νεκρούς. Η επιτάφια μνημόνευση γνωρίζει στο πλαίσιο

* «Conservatoire des Arts et Métiers»: διάσημη σήμερα σχολή θετικών και τεχνολογικών επιστημών. (Θυμίζουμε ότι η λέξη «conservatoire» δηλώνει κυριολεκτικά «αυτό που διατηρεί/συντηρεί».) (Σ.τ.Μ.).

τους μια νέα ανάπτυξη. Σε πολλές χώρες, ανεγείρεται ένας Τάφος του άγνωστου στρατιώτη, ο οποίος προσπαθεί να απωθήσει τα όρια ανάμεσα στη μνήμη και την ανωνυμία, διαλαλώντας πάνω στο πτώμα χωρίς όνομα τη συνοχή του έθνους στο πλαίσιο της κοινής μνήμης.

Το δεύτερο είναι η φωτογραφία, η οποία αναστατώνει τη μνήμη: την πολλαπλασιάζει και την εκδημοκρατίζει, της προσφέρει μιαν ακρίβεια, μιαν αλήθεια στο εσωτερικό μιας οπτικής μνήμης που δεν είχε επιτευχθεί ποτέ μέχρι τότε, επιτρέπει τη διατήρηση της μνήμης του χρόνου και της χρονολογικής εξέλιξης. Ο Πιέρ Μπουρντιέ και η ομάδα του αποτίμησαν τη σημασία του «οικογενειακού άλμπουμ»: «Η Πινακοθήκη των Προσωπογραφιών έχει εκδημοκρατισθεί, και κάθε οικογένεια διαθέτει, στο πρόσωπο του αρχηγού της, τον αναγνωρισμένο πορτραίτιστα της. Το να φωτογραφίζει κανείς τα παιδιά του σημαίνει να δημιουργεί την ιστορία της παιδικής τους ηλικίας και να προετοιμάζει για τα ίδια, ως κληροδότημα, την εικόνα εκείνου που ήταν... Το οικογενειακό άλμπουμ εκφράζει την αλήθεια στην κοινωνική ανάμνηση. Τίποτα δεν προσομοιάζει λιγότερο στην καλλιτεχνική αναζήτηση του χαμένου χρόνου από αυτές τις σχολιασμένες παρουσιάσεις των οικογενειακών φωτογραφιών, τελετουργικών ένταξης τα οποία η οικογένεια βάζει τα νέα μέλη της να υφίστανται. Οι εικόνες από το παρελθόν, ταξινομημένες σύμφωνα με τη χρονολογική τάξη, «τάξη των λόγων» της κοινωνικής μνήμης, επικαλούνται και μεταδίδουν την ανάμνηση των γεγονότων που αξίζουν να διατηρηθούν επειδή η ομάδα βλέπει στα μνημεία της παρελθούσας ενότητας έναν παράγοντα ενοποίησης ή, πράγμα που ξαναγυρνά στο ίδιο, επειδή συγκρατεί από το παρελθόν της τις επιβεβαιώσεις της παρούσας ενότητάς της. Γι' αυτόν το λόγο, τίποτα δεν είναι πιο ευπρεπές, πιο καθησυχαστικό και πιο εποικοδομητικό από ένα οικογενειακό άλμπουμ: όλες οι μοναδικές περιπέτειες που εγκλείουν την ατομική θύμηση στην ιδιαιτερότητα ενός μυστικού αποβάλλοντος από αυτό, και το κοινό παρελθόν ή, αν θέλετε, και ο παραμικρός κοινός παρονομαστής του παρελθόντος ενέχει τη σχεδόν φιλάρεσκη καθαρότητα ενός πιστά πολυσύχναστου επικήδειου μνημείου»⁴.

Ας προσθέσουμε σε αυτές τις οξυδερκείς γραμμές μία διόρθωση και μία προσθήκη. Ο αναγνωρισμένος πορτραίτistas της οικογενείας δεν είναι πάντοτε ο πατέρας. Συχνά είναι η μητέρα. Πρέπει άραγε να δούμε σε αυτό ένα κατάλοιπο της γυναικείας λειτουργίας της διατήρησης της ανάμνησης ή, αντίθετα, μια κατάκτηση της ομαδικής μνήμης από το φεμινισμό;

⁴ P. Bourdieu, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Παρίσι, 1965, σελ. 53-54.

Στις φωτογραφίες που τραβούμε προστίθεται η αγορά ταχυδρομικών καρτών. Οι μεν μαζί με τις δε συνιστούν τα νέα οικογενειακά αρχεία, την εικονοθήκη της οικογενειακής μνήμης.

5. Οι σύγχρονες αναστατώσεις της μνήμης

Ο André Leroi-Gourhan, επικεντρώνοντας στις διαδικασίες συγκρότησης της συλλογικής μνήμης, διαίρεσε την ιστορία της σε πέντε περιόδους: τις θυμίζω: «Της προφορικής μετάδοσης, της γραπτής μετάδοσης με πίνακες ή δείκτες, των απλών δελτίων, της μηχανογραφίας και της ηλεκτρονικής σειριοποίησης» [Leroi-Gourhan, 1964-65, σελ. 65].

Είδαμε πριν από λίγο το άλμα της συλλογικής μνήμης κατά το 19ο αιώνα: η μνήμη πάνω σε δελτία δεν συνιστά παρά την προέκτασή του, όπως ακριβώς η τυπογραφία ήταν εντέλει το τελικό αποτέλεσμα της συσσώρευσης της μνήμης από την Αρχαιότητα. Ο André Leroi-Gourhan έχει άλλωστε ορίσει σωστά τις προόδους της μνήμης πάνω σε δελτία καθώς και τα όριά της: «Η συλλογική μνήμη απέκτησε κατά το 19ο αιώνα ένα τέτοιο όγκο ώστε έγινε αδύνατο να απαιτούμε από την ατομική μνήμη να εγκολπώνεται το περιεχόμενο των βιβλιοθηκών... Ο 18ος αιώνας και ένα σημαντικό κομμάτι του 19ου ζούσαν ακόμα πάνω σε σημειωματάρια και σε καταλόγους έργων: περάσαμε κατόπιν στην ενημέρωση δελτίων, η οποία δεν οργανώνεται πραγματικά παρά στις αρχές του 20ού αιώνα. Στην πιο στοιχειώδη μορφή της, αντιστοιχεί ήδη στη σύσταση ενός πραγματικού εξωτερικευμένου εγκεφαλικού φλοιού, αφού ένα απλό βιβλιογραφικό δελτίο προσφέρεται, ανάμεσα στα δάκτυλα του χρήστη, σε πολλαπλές αναδιατάξεις... Η εικόνα του φλοιού είναι άλλωστε ως ένα βαθμό λανθασμένη, καθώς αν και ένα δελτίο αποτελεί μία μνήμη με την κυριολεκτική έννοια του όρου, είναι μια μνήμη που δεν διαθέτει δικιά της μέσα απομνημόνευση, ενώ η οργάνωση των εικόνων αξιώνει την εισαγωγή της στο επιχειρησιακό πεδίο του ερευνητή, οπτικό και εγχειριδιακό» [στο ίδιο, σελ. 72-73]. Οι αναστατώσεις, όμως, της μνήμης στον 20ό αιώνα, και κυρίως μετά το 1950, συνιστούν μια πραγματική επαναστατικοποίησή της, και η ηλεκτρονική μνήμη δεν αποτελεί παρά ένα από τα στοιχεία της, το πιο θεαματικό αναμφίβολα.

Η εμφάνιση, κατά τη διάρκεια του Β' Παγκόσμιου Πολέμου, των μεγάλων υπολογιστικών μηχανών —η οποία οφείλει να θεωρηθεί στο πλαίσιο της υπέρμετρης επιτάχυνσης της ιστορίας, και ιδιαίτερα της ιστορίας της τεχνικής και της επιστήμης αρχής γενομένης από το 1960— μπορεί να τοποθετηθεί στο εσωτερικό μιας μακρόχρονης ιστο-

ρίας της αυτόματης μνήμης. Ορισμένοι μπόρεσαν να επικαλεσθούν αναφορικά με τους υπολογιστές την αριθμομηχανή που εφηύρε ο Πασκάλ το 17ο αιώνα, η οποία, σε σχέση με το αριθμητήριο, προσθέτει στη μνημονική ικανότητα την ικανότητα υπολογισμού.

Η μνημονική λειτουργία τοποθετείται με τον ακόλουθο τρόπο στο πλαίσιο ενός υπολογιστή, ο οποίος και περιλαμβάνει:

α) μέσα εισόδου για τα δεδομένα και για το πρόγραμμα

β) στοιχεία προικισμένα με μνήμη, τα οποία έχουν συσταθεί μέσα από μαγνητικούς μηχανισμούς, συντηρούν τις πληροφορίες που έχουν εισαχθεί στη μηχανή και τα επιμέρους αποτελέσματα που έχουν εξαχθεί κατά την πορεία της εργασίας

γ) μέσα πολύ γρήγορου υπολογισμού

δ) μέσα ελέγχου

ε) μέσα εξαγωγής των αποτελεσμάτων⁵.

Μπορεί κανείς να διακρίνει σε μνήμες «παράγοντες», που καταγράφουν τα δεδομένα που είναι προς επεξεργασία, και σε γενικές μνήμες, οι οποίες διατηρούν προσωρινά τα ενδιάμεσα αποτελέσματα καθώς και ορισμένες σταθερές⁶. Στον υπολογιστή ξαναβρίσκουμε κατά κάποιον τρόπο τη διάκριση των ψυχολόγων ανάμεσα σε βραχυπρόθεσμη και μακροπρόθεσμη μνήμη.

Τελικά, η μνήμη είναι μια από τις τρεις θεμελιακές εφαρμογές μιας πράξης με χρήση υπολογιστή, η οποία μπορεί να αναλυθεί σε «γραφή», «μνήμη» και «ανάγνωση»⁷. Κι αυτή η μνήμη μπορεί σε ορισμένες περιπτώσεις να είναι «απεριόριστη».

Σε τούτη την πρώτη διάκριση μεταξύ ανθρώπινης και ηλεκτρονικής μνήμης ως προς τη διάρκεια, πρέπει να προσθέσουμε ότι «η ανθρώπινη μνήμη είναι ιδιαίτερα ασταθής και εύπλαστη (μια κριτική της δικαστικής μαρτυρίας, για παράδειγμα, που σήμερα έχει καταστεί κλασική στην ψυχολογία), ενώ η μνήμη των μηχανών υπερτερεί μέσα από την πολύ μεγάλη σταθερότητά της, η οποία προσομοιάζει στον τύπο μνήμης που εκπροσωπεί το βιβλίο, συνδυάζεται όμως με μια ευκολία επίκλησης που μέχρι σήμερα ήταν άγνωστη»⁸.

Είναι σαφές πως η κατασκευή των τεχνητών εγκεφάλων, η οποία δεν βρίσκεται παρά στο ξεκίνημά της, οδηγεί στην ύπαρξη «μηχανών που ξεπερνούν τον ανθρώπινο εγκέφαλο ως προς τις πράξεις που απόκει-

⁵ P. Demame & M. Rouquerol, *Ordinateurs électroniques*, Παρίσι, 1959, σελ. 5-6.

⁶ Στο ίδιο, σελ. 12.

⁷ Στο ίδιο, εικ. 10, σελ. 28.

⁸ Στο ίδιο, σελ. 83.

νται στη μνήμη και στην ορθολογική κρίση», και εμάς στη διαπίστωση ότι «ο εγκεφαλικός φλοιός, όσο αξιοθαύμαστος κι αν είναι, είναι ανεπαρκής, όπως το χέρι ή το μάτι» [Leroi-Gourhan, 1964-65, σελ. 75]. Πρέπει όμως να παρατηρήσουμε ότι η ηλεκτρονική μνήμη δεν ενεργεί παρά κάτω από την εντολή και σύμφωνα με το πρόγραμμα του ανθρώπου, ότι η ανθρώπινη μνήμη διατηρεί έναν ευρύ τομέα μη «εντάξιμο στην πληροφορική» και ότι, όπως όλες οι μορφές αυτόματης μνήμης που εμφανίστηκαν στην ιστορία, η ηλεκτρονική μνήμη δεν είναι παρά μία αρωγή, ένας υπηρέτης της μνήμης και του ανθρώπινου πνεύματος.

Πέρα από τις υπηρεσίες που προσφέρει στους διάφορους τεχνικούς και διοικητικούς τομείς όπου η πληροφορική βρίσκει τις πρώτες και κύριες εφαρμογές, πρέπει να σημειωθούν αναφορικά με το ζήτημά μας δύο σημαντικές συνέπειες της εμφάνισης της ηλεκτρονικής μνήμης.

Η πρώτη συνίσταται στη χρησιμοποίηση των υπολογιστών στον τομέα των κοινωνικών επιστημών, και ιδιαίτερα σε αυτόν του οποίου η μνήμη είναι ταυτοχρόνως το υλικό αλλά και το αντικείμενο: στην ιστορία. Η ιστορία έζησε μιαν αληθινή τεκμηριακή επανάσταση, της οποίας εξάλλου, για άλλη μια φορά, ο υπολογιστής δεν συνιστά παρά ένα μονάχα από τα στοιχεία, η δε αρχαική μνήμη αναστατώθηκε από την εμφάνιση ενός νέου τύπου μνήμης: της τράπεζας δεδομένων⁹. Οι εργασίες που πραγματοποιούνται στη βάση της προσφυγής στην ηλεκτρονική μνήμη πολλαπλασιάζονται. Ας αναφέρουμε τις εργασίες του R. P. Busa για τον Θωμά Ακινάτη καθώς και το έργο των David Herlihy και Christiane Klapisch-Zuber *Οι Τοσκάνοι και οι οικογένειές τους. Μια μελέτη πάνω στο φλωρεντινικό Catasto του 1427* (Παρίσι, 1978)¹⁰.

Η δεύτερη συνέπεια είναι το «μεταφορικό» αποτέλεσμα της διεύρυνσης της έννοιας της μνήμης και η σπουδαιότητα της κατ' αναλογία επίδρασης της ηλεκτρονικής μνήμης πάνω σε άλλους τύπους μνήμης. Το πιο εντυπωσιακό από αυτά τα παραδείγματα είναι εκείνο της βιολογίας. Οδηγός μας εδώ θα είναι ο βραβευμένος με Νομπέλ Francois Jacob μέσα από το βιβλίο του *Η λογική του έμβριου. Μια ιστορία της κληρονομικότητας*¹¹ (Παρίσι, 1970).

Μία από τις αφετηρίες της ανακάλυψης της βιολογικής μνήμης, της μνήμης της κληρονομικότητας, ήταν ο υπολογιστής. «Με την ανάπτυξη της ηλεκτρονικής και την εμφάνιση της κυβερνητικής, η οργάνωση καθίσταται καθ' εαυτήν ένα αντικείμενο μελέτης για τη φυσική

⁹ J. Le Goff, «Documento/monumento», όπ.π., σελ. 38-48.

¹⁰ *Les Toscans et leurs familles. Une étude du Catasto Florentin de 1427.*

¹¹ *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité.*

και την τεχνολογία» [σελ. 267]. Επιβάλλεται γρήγορα στη μοριακή βιολογία, η οποία ανακαλύπτει πως «η κληρονομικότητα λειτουργεί όπως η μνήμη μιας υπολογιστικής μηχανής» [σελ. 274].

Η έρευνα πάνω στη βιολογική μνήμη ανέρχεται τουλάχιστον στο 18ο αιώνα. Ο Maupertuis και ο Buffon έχουν διαβλέψει το πρόβλημα: «Η αναπαραγωγή ενός οργανισμού που συστήνεται μέσα από τη συναρμογή στοιχειωδών μονάδων απαιτεί τη μετάδοση μιας “μνήμης” από τη μία γενιά στην άλλη» [σ. 142]. Για τον Maupertuis, οπαδό του Λάιμπνιτς, «η μνήμη που κατευθύνει τα ζωντανά μόρια προς το σχηματισμό του εμβρύου δεν διακρίνεται από την ψυχική μνήμη» [σελ. 92]. Για τον υλιστή Buffon, «το εσωτερικό καλούπι εκπροσωπεί μια κρυμμένη δομή, μια “μνήμη”, η οποία οργανώνει το υλικό κατά τρόπον που το παιδί να παράγεται κατ' εικόνα των γονιών του» [σελ. 94].

Ο 19ος αιώνας ανακαλύπτει πως «όποιο κι αν είναι το όνομα και η φύση των δυνάμεων μέσα από τις οποίες η οργάνωση των γονέων ξαναβρίσκεται στα παιδιά, στο κύτταρο είναι εκεί όπου πρέπει στο εξής να τις τοποθετούμε» [σελ. 142]. Για το πρώτο, όμως, μισό του 19ου αιώνα, «υπάρχει μόνον η “ζωτική ενέργεια” για να παίξει το ρόλο της μνήμης και να εξασφαλίσει την πιστότητα της αναπαραγωγής» [σ. 142]. Όπως ο Buffon, έτσι και ο Claude Bernard «στεγάζει τη μνήμη όχι στα μόρια που συστήνουν τον οργανισμό, αλλά σε ένα ιδιαίτερο σύστημα που καθοδηγεί τον πολλαπλασιασμό των κυττάρων, τη διαφοροποίησή τους, τον προοδευτικό σχηματισμό του οργανισμού», ενώ ο Δαρβίνος και ο Χαίκελ «καθιστούν τη μνήμη κτήμα» των μορίων που συστήνουν τον οργανισμό. Ο Μέντελ ανακαλύπτει, ήδη το 1865, το σημαντικό νόμο της κληρονομικότητας. Για να τον εξηγήσουμε, «πρέπει να επικαλεστούμε μία δομή ανώτερης τάξης, ακόμη περισσότερο κρυφή, βαθύτερα χωμένη στο σώμα, η μνήμη της κληρονομικότητας στεγάζεται σε μία δομή τρίτης τάξης» [σελ. 226]. Αλλά η ανακάλυψή της αγνοείτο για πολύ καιρό. Πρέπει να περιμένουμε τον 20ο αιώνα και τη γενετική για να ανακαλυφθεί πως αυτή η οργανωτική δομή βρίσκεται κρυμμένη στον πυρήνα του κυττάρου και πως «σε αυτή είναι που στεγάζεται η “μνήμη” της κληρονομικότητας» [σελ. 198].

Η μοριακή βιολογία βρίσκει τελικά τη λύση. «Η οργάνωση του μακρομορίου, το “μήνυμα” που συστήνεται μέσα από διάταξη των χημικών κινήτρων κατά μήκος ενός πολυμερούς, είναι εκείνο το οποίο κατακρατεί τη μνήμη της κληρονομικότητας. Αυτή καθίσταται η δομή τέταρτης τάξης μέσα από την οποία καθορίζονται η μορφή ενός έμβριου όντος, οι ιδιότητές του, η λειτουργία του» [σελ. 269].

Περίεργως, η βιολογική μνήμη προσομοιάζει περισσότερο στην ηλε-

κτρονική μνήμη παρά σε αυτήν των νεύρων, σε αυτήν του εγκεφάλου. Από τη μια, ορίζεται, και αυτή, μέσα από ένα πρόγραμμα, στο οποίο έρχονται να συγχωνευθούν δύο έννοιες: «η μνήμη και το πρόταγμα» [σελ. 10]. Από την άλλη, είναι άκαμπτη: «Με την ευκαμψία των μηχανισμών της, η μνήμη των νεύρων προσφέρεται ιδιαίτερος για τη μετάδοση των επίκτητων χαρακτήρων. Με την ακαμψία της, η μνήμη της κληρονομικότητας αντιτίθεται σε αυτό» [σελ. 11]. Και μάλιστα, σε αντίθεση με τους υπολογιστές, «το μήνυμα της κληρονομικότητας δεν επιτρέπει την παραμικρή επέμβαση που να έχει σχεδιασθεί από τα έξω. Δεν μπορεί να υπάρξει μεταβολή του προγράμματος ούτε κάτω από την επίδραση του ανθρώπου ούτε κάτω από αυτήν του περιβάλλοντος» [σελ. 11].

Για να επιστρέψουμε στην κοινωνική μνήμη, οι ανατροπές που θα γνωρίσει στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα προετοιμάστηκαν, από ό,τι φαίνεται, μέσα από τη διεύρυνση της μνήμης στο πεδίο της φιλοσοφίας και της λογοτεχνίας. Ήδη το 1896, ο Μπερζόν δημοσιεύει το *Υψηλή και μνήμη*. Ξαναβρίσκει την (κεντρική) έννοια της εικόνας, στο σταυροδρόμι της μνήμης και της αντίληψης. Με το πέρας μιας μακράς ανάλυσης για τις ανεπάρκειες της μνήμης (αμνησία της γλώσσας ή αφασία), ανακαλύπτει, κάτω από μία επιφανειακή, ανώνυμη, παραβαλλόμενη προς τη συνήθεια μνήμη, μια βαθιά, προσωπική, «καθαρή» μνήμη, η οποία δεν είναι αναλύσιμη με όρους «πραγμάτων», αλλά με όρους «προόδου».

Αυτή η θεωρία, που ξαναβρίσκει τους δεσμούς της μνήμης με το πνεύμα, αν όχι με την ψυχή, ασκεί μεγάλη επίδραση στη λογοτεχνία. Σηματοδοτεί το σπουδαίο εγχείρημα του Μαρσέλ Προυστ, το *Στην αναζήτηση του χαμένου χρόνου* (1913-1927). Μια νέα μυθιστορηματική μνήμη γεννιέται, η οποία πρέπει να τοποθετηθεί στην αλυσίδα «μύθος, ιστορία, μυθιστόρημα».

Ο σουρρεαλισμός, διαπλασμένος μέσα από το όνειρο, οδηγείται στο να διερωτηθεί πάνω στη μνήμη. Ήδη από το 1922, ο Αντρέ Μπρετόν είχε γράψει στα *Σημειωματάριά* του: «Κι αν η μνήμη δεν ήταν παρά το προϊόν της φαντασίας;». Για να μάθει περισσότερο πάνω στο όνειρο, ο άνθρωπος οφείλει να μπορεί να εμπιστεύεται περισσότερο τη μνήμη, την κανονικά τόσο εύθραυστη, τόσο απατηλή. Εξ ου και η σπουδαιότητα της θεωρίας της *διαπαιδαγωγισμής μνήμης* στο *Μανιφέστο του σουρρεαλισμού* (1924). Νέα μεταμόρφωση των *Artes Memoriae*.

Πρέπει φυσικά εδώ να αναφέρουμε ως εμπνευστή τον Φρόντ, και ιδιαίτερα τον Φρόντ της *Traumdeutung*, του *Η ερμηνεία των ονείρων* (1η έκδοση 1899-1900, 8η το 1929), όπου αποφαίνεται πως «η συμπεριφορά της μνήμης κατά τη διάρκεια του ονείρου έχει χωρίς καμία αμφιβολία τεράστια σημασία για ολόκληρη τη θεωρία της μνήμης». Ήδη

από το κεφάλαιο Β', ο Φρόντ πραγματεύεται «τη μνήμη στο πλαίσιο του ονείρου» και, επανερχόμενος σε μια φράση του Scholz, αντιλαμβάνεται ότι «τίποτε από όσα κατείχαμε διανοητικά δεν μπορεί να χάνεται εξ ολοκλήρου». Επικρίνει όμως «την αντίληψη της τοποθέτησης του φαινομένου του ονείρου σε αυτό της ανάμνησης», γιατί στο πλαίσιο της μνήμης υφίσταται μια ιδιόσυστατη επιλογή του ονείρου, μια ιδιόσυστατη μνήμη του ονείρου. Η μνήμη αποτελεί, και σε αυτή την περίπτωση, μία επιλογή. Αλλά με αυτόν τον τρόπο, μήπως ο Φρόντ ένωθε τον πειρασμό να μεταχειρισθεί τη μνήμη ως ένα πράγμα, σαν μια πελώρια δεξαμενή; Συνδέοντας όμως το όνειρο με τη λανθάνουσα και με τη συνειδητή μνήμη και επιμένοντας πάνω στη σημασία της παιδικής ηλικίας ως προς τη σύσταση αυτής της μνήμης, συμβάλλει, την ίδια εποχή με τον Μπερζόν, στο να δώσει μεγαλύτερο βάθος στην επικράτεια της μνήμης και στο να δια φωτίσει, τουλάχιστον στο επίπεδο της ατομικής μνήμης, την τόσο σημαντική *λογοκρισία της μνήμης*.

Η συλλογική μνήμη έχει υποστεί σπουδαίες μεταβολές με τη συγκρότηση των κοινωνικών επιστημών, και παίζει σημαντικό ρόλο στο πλαίσιο της διεπιστημονικότητας που τείνει να εγκαθιδρυθεί ανάμεσά τους. Η κοινωνιολογία, όπως και στην περίπτωση του χρόνου [βλ. το κεφάλαιο «Ιστορία»], αποτέλεσε ένα ερέθισμα για την εξερεύνηση της καινούργιας αυτής έννοιας. Το 1950, ο Maurice Halbwachs δημοσίευσε το βιβλίο του *Οι συλλογικές μνήμες*. Η κοινωνική ψυχολογία, λαμβανομένου υπόψη ότι αυτή η μνήμη είναι συνδεδεμένη με τις συμπεριφορές, με τις νοοτροπίες, κομίζει τη συνεργασία της. Η ανθρωπολογία, στο βαθμό που ο όρος μνήμη της προσφέρει ένα νοητικό εργαλείο καλύτερα προσαρμοσμένο στις πραγματικότητες των «άγριων» κοινωνιών που μελετάει από ό,τι ο όρος ιστορία, δεξιώθηκε την έννοια και τη μελετά μαζί με την ιστορία, στους κόλπους κυρίως της εθνο-ιστορίας, ή αλλιώς ιστορικής ανθρωπολογίας, η οποία συνιστά μίαν από τις πιο ενδιαφέρουσες πρόσφατες εξελίξεις στην κοινωνική ιστορία.

Αναζήτηση, διάσωση, διέγερση της συλλογικής μνήμης, όχι πλέον στο πλαίσιο των γεγονότων, αλλά σε αυτό του μακρού χρόνου, διερεύνηση αυτής της μνήμης λιγότερο μέσα στα κείμενα και περισσότερα μέσα στο λόγο, στις εικόνες, στις χειρονομίες, στις τελετουργίες και στο εορταστικό· πρόκειται για μία μεταστροφή του ιστορικού βλέμματος —μεταστροφή την οποία συμμερίζεται το ευρύ κοινό που διακατέχεται από τον έμμοιο φόβο μιας απώλειας μνήμης, μιας συλλογικής αμνησίας. Αυτός ο φόβος εκφράζεται αδέξια μέσα από τη «μόδα-ρετρό», την οποία εκμεταλλεύονται ασύστολα οι έμποροι μνήμης καθώς η μνήμη έχει καταστεί ένα από τα αντικείμενα της κοινωνίας της κατανάλωσης που πουλιούνται πολύ.

Ο Πιερ Νορά [1978] σημειώνει ότι η συλλογική μνήμη, ορισμένη ως «αυτό που μένει από το παρελθόν στο πλαίσιο του βιώματος των ομάδων» ή ως «αυτό που οι ομάδες δημιουργούν με το παρελθόν τους», μπορεί από μία πρώτη άποψη να αντιτίθεται, βήμα προς βήμα σχεδόν, προς την ιστορική μνήμη, όπως αντιπαράθετο άλλοτε συναισθηματική και διανοητική μνήμη. Μέχρι τις μέρες μας, στην πραγματικότητα, «ιστορία και μνήμη» συγχέονταν, και η ιστορία μοιάζει να αναπτύχθηκε «πάνω στο υπόδειγμα της ενθύμησης, της ανάμνησης και της απομνημόνευσης». Οι ιστορικοί έδιναν τη συνταγή για τις «μεγάλες συλλογικές μυθολογίες», «πηγαίναμε από την ιστορία στη συλλογική μνήμη». Ολόκληρη, όμως, η εξέλιξη του σύγχρονου κόσμου, κάτω από την πίεση της (κατά ένα μεγάλο μέρος κατασκευασμένης εν θερμώ από τα μαζικά μέσα) άμεσης ιστορίας, βαίνει προς την παραγωγή ενός αυξημένου αριθμού συλλογικών μνημών, και η ιστορία γράφεται, πολύ περισσότερο από όσο άλλοτε και μέχρι πρότινος, κάτω από την πίεση αυτών των συλλογικών μνημών.

Η αποκαλούμενη νέα ιστορία, που πασχίζει να δημιουργήσει μία επιστημονική ιστορία στη βάση της συλλογικής μνήμης, μπορεί να ερμηνευθεί ως «μία επανάσταση της μνήμης» η οποία αναγκάζει την ιστορία να ολοκληρώσει έναν «ελιγμό» γύρω από ορισμένους θεμελιώδεις άξονες: «μία ανοικτά σύγχρονη προβληματική... και ένα διάβημα αποφασιστικά παλινδρομικό», «την αποκήρυξη μιας γραμμικής χρονικότητας [temporalité]» προς όφελος των πολλαπλών βιωμένων χρόνων «στα επίπεδα όπου το ατομικό ριζώνει μέσα στο κοινωνικό και στο συλλογικό» (γλωσσολογία, δημογραφία, οικονομία, βιολογία, πνευματικός πολιτισμός).

Μια ιστορία που θα πραγματοποιείται στη βάση της μελέτης των «τόπων» της συλλογικής μνήμης: «Τόποι τοπογραφικοί, όπως τα αρχαία, οι βιβλιοθήκες και τα μουσεία· τόποι μνημειακοί, όπως τα νεκροταφεία ή οι αρχιτεκτονικές· τόποι συμβολικοί όπως οι εορτές στην ανάμνηση γεγονότων, τα προσκηνύματα, οι επέτειοι ή τα εμβλήματα· τόποι λειτουργικοί, όπως τα εγχειρίδια, οι αυτοβιογραφίες ή οι σύλλογοι: αυτά τα μνημεία έχουν την ιστορία τους». Δεν θα πρέπει όμως να λησμονούμε τους πραγματικούς τόπους της ιστορίας, εκεί όπου πρέπει να αναζητούμε όχι την επεξεργασία, την παραγωγή, αλλά τους δημιουργούς και τους κυρίαρχους της συλλογικής μνήμης: «Κράτη, κοινωνικά και πολιτικά περιβάλλοντα, κοινότητες ιστορικών εμπειριών ή γενιές που έφτασαν να συστήσουν τα αρχαία τους σε συνάρτηση προς τις διαφορετικές χρήσεις της μνήμης»¹².

¹² Βλ. το μεγάλο εγχείρημα κάτω από τη διεύθυνση του, Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, Gallimard, Παρίσι, τ. 1. *La République*, 1984, τ. 2. *La nation*, 3 μέρη, τ. 3. *La France*, το οποίο σηματοδοτεί μια σημαντική στιγμή της γαλλικής ιστοριογραφίας.

Βεβαίως, τούτη η καινούργια συλλογική μνήμη συγκροτεί εν μέρει τη γνώση της μέσα από παραδοσιακά όργανα, τα οποία γίνονται όμως αντιληπτά με διαφορετικό τρόπο. Ας συγκρίνει κάποιος την *Enciclopedia Einaudi* ή την *Encyclopaedia Universalis* με τη σεβάσμα *Encyclopaedia Britannica*¹³! Ίσως τελικά ξαναβρεί σε αυτήν περισσότερο το πνεύμα της Μεγάλης Εγκυκλοπαίδειας των Ντ' Αλαμπέρ και Ντιντερό, κόρης, επίσης, μιας περιόδου στράτευσης και μετάβασης της συλλογικής μνήμης.

Εκδηλώνεται όμως κυρίως μέσα από τη σύσταση ριζικά καινούργιων αρχείων, τα πιο χαρακτηριστικά από τα οποία είναι τα προφορικά αρχεία. Ο Joseph Goy, στο Λεξικό της Νέας Ιστορίας [J. Le Goff (επιμ.), *La Nouvelle Histoire*, Παρίσι, 1978], όρισε και τοποθέτησε αυτή την προφορική ιστορία, που γεννήθηκε αναμφίβολα στις Ηνωμένες Πολιτείες, όπου, κατά το διάστημα 1952-1959, μεγάλα τμήματα «oral history» δημιουργήθηκαν στα πανεπιστήμια της Κολούμπια, του Μπέρκλεϊ, του Λος Άντζελες, και αναπτύχθηκε κατόπιν στον Καναδά, στο Κεμπέκ, στην Αγγλία και στη Γαλλία. Η περίπτωση της Μεγάλης Βρετανίας είναι παραδειγματική. Το Πανεπιστήμιο του Έσσεξ συστήνει μια συλλογή «ιστοριών ζωής», ιδρύεται μια εταιρεία, η «Εταιρεία Προφορικής Ιστορίας», δημιουργούνται πολυάριθμα δελτία και περιοδικά όπως το *History Workshops* ένα από τα κυριότερα αποτελέσματα όλων των παραπάνω είναι μια εξαιρετική ανανέωση της κοινωνικής ιστορίας και, κατά πρώτο λόγο, της ιστορίας των εργατών διά μέσου μιας συνειδητοποίησης του βιομηχανικού, αστικού και εργατικού παρελθόντος του μεγαλύτερου μέρους του πληθυσμού —για τη διερεύνηση αυτής της συλλογικής μνήμης συνεργάζονται κυρίως ιστορικοί και κοινωνιολόγοι. Αλλά ιστορικοί και ανθρωπολόγοι συναντούν οι μεν τους δε και σε άλλα πεδία της συλλογικής μνήμης, στην Αφρική όσο και στην Ευρώπη, όπου οι νέες μέθοδοι ενθύμησης, όπως είναι αυτή των «ιστοριών ζωής», αρχίζουν να αποδίδουν τους καρπούς τους. Ένα συνέδριο που συνήλθε στην Μπολόνια με τον τίτλο *Convegno Internazionale di Antropologia e storia: Fonti Orali* —τα πρακτικά του οποίου δημοσιεύθηκαν το 1977 σε ειδικό τεύχος των *Quaderni Storici* (Oral History: fra antropologia e storia)—κατέδειξε τη γονιμότητα αυτής της έρευνας πέρα από τα αφρικανικά, γαλλικά, αγγλικά («προφορική ιστορία και ιστορία της εργατικής τάξης») και ιταλικά παραδείγματα («η προφορική ιστορία σε μια συνοικία του Τορίνου, προφορικές πηγές και αγροτική εργασία αναφορικά με ένα μουσείο»).

Στον τομέα της ιστορίας, κάτω από την επίδραση των καινούργιων

¹³ Η τελευταία έχει όμως εκσυγχρονισθεί και συνεχίζει να το κάνει.

αντιλήψεων για τον ιστορικό χρόνο, έχουμε την ανάπτυξη μιας καινοφανούς μορφής ιστοριογραφίας, «της ιστορίας της ιστορίας», η οποία, στην πραγματικότητα, συνίσταται συνήθως στη μελέτη της διαχείρισης στο πλαίσιο της συλλογικής μνήμης ενός ιστορικού φαινομένου που μονάχα η παραδοσιακή ιστορία είχε μέχρι τώρα μελετήσει. Βρίσκει κανείς στο πλαίσιο της γαλλικής ιστοριογραφίας τρία αξιοσημείωτα παραδείγματα μιας τέτοιας ιστορίας. Το ιστορικό φαινόμενο μέσα από το οποίο ασκείται η συλλογική μνήμη είναι σε δύο από αυτές τις περιπτώσεις μία σπουδαία προσωπικότητα: είναι εκείνη του Robert Folz που μελετάει τη *Μνήμη και το θρύλο του Καρλομάγνου* (1950)¹⁴, έργο πρωτοποριακό, και αυτή του Jean Tulard ο οποίος αναλύει το *Μύθο του Ναπολέοντα* (1971)¹⁵. Πιο κοντά στις τάσεις της νέας ιστορίας, ο Georges Duby ανακαινίζει με το *Η Κυριακή των Bouvines* (1973) την ιστορία μιας μάχης, αρχικά επειδή βλέπει στο γεγονός τη λεπτή κορυφή ενός παγόβουνου, κι έπειτα γιατί εξετάζει «αυτή τη μάχη και την ανάμνηση που άφησε στον ανθρωπολόγο», την οποία και παρακολουθεί «καθ' όλο το μήκος μιας αλληλουχίας εορτών στη μνήμη της, τη μοίρα μιας ανάμνησης στους κόλπους ενός ευμετάβλητου συνόλου νοητικών αναπαραστάσεων». Ο Philippe Joutard, τέλος, ξαναβρίσκει στους ίδιους τους κόλπους μιας ιστορικής κοινότητας, διά μέσου των γραπτών τεκμηρίων του παρελθόντος και στη συνέχεια διαμέσου των προφορικών μαρτυριών του παρόντος, πώς αυτή εξήρθε και ζει το παρελθόν της, πώς συγκρότησε τη συλλογική της μνήμη και πώς αυτή η μνήμη της επέτρεψε να διατηρήσει την ταυτότητά της στην ίδια κατεύθυνση, απέναντι σε γεγονότα πολύ διαφορετικά από εκείνα που θεμελιώνουν τη μνήμη της, και να τη βρίσκει ακόμα και σήμερα εκεί. Οι Προτεστάντες των Σεβέν, από την εποχή των δοκιμασιών των θρησκευτικών πολέμων του 16ου και του 17ου αιώνα, αντιδρούν απέναντι στην Επανάσταση του 1789, απέναντι στη Δημοκρατία, απέναντι στην υπόθεση Ντρέυφους, μπροστά στις ιδεολογικές επιλογές του σήμερα σύμφωνα με τη μνήμη τους ως Λευκοχιτώνων*, που είναι πιστή και ασταθής όπως όλες οι μνήμες¹⁶.

¹⁴ *Le souvenir et la légende de Charlemagne.*

¹⁵ *Le mythe de Napoléon.*

* «Camisards»: το όνομα αυτών των καθινοιστών από των Σεβέν προέρχεται από το λευκό πουκάμισο που φορούσαν για να διακρίνονται από τους αντιπάλους τους στις μάχες των θρησκευτικών πολέμων («camiso» = πουκάμισο, στη διάλεκτο της νότιας Γαλλίας). *Le Petit Robert.*, σελ. 242 (Σ.τ.Μ.).

¹⁶ Ph. Joutard, *La légende des Camisards, une sensibilité au passé*, 1977.

Συμπέρασμα: Το διακυβευμα-μνήμη

Η εξέλιξη των κοινωνιών κατά το δεύτερο μισό του 20ού αιώνα ρίχνει φως στη σπουδαιότητα του διακυβεύματος που αντιπροσωπεύει η συλλογική μνήμη. Εκτεινόμενη πέρα από την ιστορία ως επιστήμη και ως δημόσια λατρεία, προς τα πάνω ως (ασταθής) αποθήκη της ιστορίας, πλούσια σε αρχεία και σε τεκμήρια/μνημεία, και, ταυτοχρόνως, προς τα κάτω, ως ηχητικός (και ζωντανός) αντίκτυπος της ιστορικής εργασίας, η συλλογική μνήμη μετέχει των σημαντικών διακυβευμάτων των ανεπτυγμένων και των υπό ανάπτυξη κοινωνιών, των κυρίαρχων και των κυριαρχούμενων τάξεων, καθώς αυτές παλεύουν, στο σύνολό τους, για την εξουσία και τη ζωή, για την επιβίωση και την ανέλιξή τους.

Τα λόγια του André Leroi-Gourhan ισχύουν περισσότερο από ποτέ: «Αρχής γενομένης από τον *homo sapiens*, η συγκρότηση μιας εργαλειοθήκης της κοινωνικής μνήμης κυριαρχεί σε όλα τα προβλήματα της ανθρώπινης εξέλιξης... Η παράδοση είναι βιολογικώς τόσο απαραίτητη για το ανθρώπινο είδος όσο είναι η γενετική προσαρμογή για τις κοινωνίες των εντόμων: η εθνοτική επιβίωση βασίζεται στη συνήθεια, ο διάλογος που εγκαθιδρύεται επιφέρει την ισορροπία μεταξύ συνήθειας και πρόοδου, με τη συνήθεια να συμβολίζει το αναγκαίο για την επιβίωση της ομάδας κεφάλαιο και την πρόοδο την παρέμβαση των ατομικών καινοτομιών εν όψει μιας βελτιωμένης επιβίωσης» [1964-65, σελ. 24]. Η μνήμη αποτελεί ένα ουσιαστικό στοιχείο αυτού που θα αποκαλούμε στο εξής ατομική ή συλλογική ταυτότητα, η αναζήτηση της οποίας συνιστά μια από τις θεμελιώδεις δραστηριότητες των ατόμων και των κοινωνιών του σήμερα, μέσα στον πυρετό και στην αγωνία. Αλλά η συλλογική μνήμη δεν είναι μονάχα μια κατάκτηση, είναι και ένα όργανο και ένα αντικείμενο ισχύος. Οι κοινωνίες των οποίων η κοινωνική μνήμη είναι κυρίως προφορική ή εκείνες που συγκροτούν τώρα τη γραπτή συλλογική μνήμη τους είναι αυτές που μας επιτρέπουν να συλλάβουμε καλύτερα τούτη την πάλη για την κυριαρχία της ανάμνησης και της παράδοσης, τούτη τη διαχείριση της μνήμης.

Η περίπτωση της ιστοριογραφίας που αφορά στους Ετρούσκους αποτελεί ίσως την απεικόνιση μιας συλλογικής μνήμης που ήταν τόσο στενά συνδεδεμένη με μια κυρίαρχη κοινωνική τάξη ώστε η ταύτιση αυτής της τάξης με το έθνος συνεπέφερε την απουσία μνήμης όταν το ίδιο το έθνος εξαφανίστηκε: «Δεν γνωρίζουμε τους Ετρούσκους, σε λογοτεχνικό επίπεδο, παρά μέσα από τη διαμεσολάβηση των Ελλήνων και των Ρωμαίων: καμία ιστορική σχέση, αν αποδεχθούμε ότι υπήρξε, δεν έχει περιέλθει σε εμάς. Ίσως οι ιστορικές ή παραϊστορικές τους παραδό-

σεις εξαφανίστηκαν μαζί με την αριστοκρατία τους, η οποία μοιάζει να ήταν ο θεματοφύλακας της ηθικής, νομικής και θρησκευτικής κληρονομιάς του έθνους τους. Όταν αυτό έπαψε να υπάρχει ως αυτόνομο έθνος, οι Ετρούσκοι απώλεσαν, απ' ό,τι φαίνεται, τη συνείδηση του παρελθόντος τους, δηλαδή του εαυτού τους»¹⁷.

Ο Paul Veyne, μελετώντας τον ελληνικό και το ρωμαϊκό ευεργετισμό, κατέδειξε θαυμάσια πώς με αυτόν τον τρόπο οι πλούσιοι «θυσιάσαν ένα τμήμα της περιουσίας τους για να αφήσουν μιαν ανάμνηση του ρόλου τους» [1973, σελ. 272] και πώς, κάτω από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, ο αυτοκράτορας μονοπώλησε τον ευεργετισμό, και, μονομιάς μέσα από αυτόν, τη συλλογική μνήμη: «Επέβαλλε, μονάρχος του, την κατασκευή όλων των δημόσιων κτιρίων (με την εξαίρεση των μνημείων που η Σύγκλητος και ο ρωμαϊκός λαός ανέγειραν προς τιμήν του)» [σελ. 688]. Και η Σύγκλητος εκδικείτο ορισμένες φορές με την καταστροφή αυτής της αυτοκρατορικής μνήμης.

Ο Ζωρζ Μπαλαντιέ παραθέτει το παράδειγμα των Μπέτι του Καμερούν για επικαλεσθεί τη χειραγώγηση των «γενεαλογιών», αναφορικά με τις οποίες γνωρίζουμε το ρόλο που παίζουν στη συλλογική μνήμη των λαών χωρίς γραφή: «Σε μια ανέκδοτη μελέτη που είναι αφιερωμένη στους Μπέτι του νότιου Καμερούν, ο συγγραφέας Μόνγκο Μπέτι εκθέτει και απεικονίζει τη στρατηγική που επιτρέπει στα φιλόδοξα και τολμηρά άτομα να “προσαρμόσουν” τις γενεαλογίες προκειμένου να νομιμοποιήσουν ένα αμφισβητούμενο προβάδισμα»¹⁸.

Στις ανεπτυγμένες κοινωνίες, τα καινούργια αρχεία, αρχεία προφορικά και οπτικο-ακουστικά, δεν έχουν διαφύγει της επαγρύπνησης των κυβερνώντων, ακόμα κι αν οι τελευταίοι δεν μπορούν να ελέγξουν την ίδια τη μνήμη τόσο στενά όσο τα καινούργια εργαλεία παραγωγής της, το ραδιόφωνο και την τηλεόραση κυρίως. Εναπόκειται πράγματι στους επιστημονικούς επαγγελματίες της μνήμης, ανθρωπολόγους, ιστορικούς, δημοσιογράφους, κοινωνιολόγους, να παλέψουν για τον εκδημοκρατισμό της κοινωνικής μνήμης, ο οποίος συνιστά μιαν από τις πρώτες προτεραιότητας επιταγές της επιστημονικής τους αντικειμενικότητας. Εμπνεόμενος από τον Terence O. Ranger [1977], που αποκήρυξε την εξάρτηση της παραδοσιακής αφρικανικής ανθρωπολογίας από τις πηγές «των ελίτ», και κυρίως από τις «γενεαλογίες» που χειραγωγούνται από τα κυρίαρχα κλαν, ο Alessandro Triulzi [1977] έκανε έκκληση για έρευνα

¹⁷ G. Mansuelli, *Les civilisations de l' Europe ancienne*, Παρίσι, 1967, σελ. 139-140.

¹⁸ *Anthropo-logiques*, σελ. 195.

πάνω στη μνήμη του αφρικανού «κοινού ανθρώπου». Ευχήθηκε την προσφυγή, στην Αφρική όπως και στην Ευρώπη, «στις οικογενειακές αναμνήσεις, στις τοπικές ιστορίες, στις ιστορίες των κλαν, των οικογενειών, των χωριών, στις προσωπικές αναμνήσεις, σε ολόκληρο το τεράστιο αυτό πλέγμα μη επίσημων, μη θεσμοποιημένων, γνώσεων που δεν έχουν ακόμη αποκρυσταλλωθεί σε τυπικές παραδόσεις και αντιπροσωπεύουν κατά έναν τρόπο τη συλλογική συνείδηση ολόκληρων ομάδων (οικογενειών, χωριών) ή ατόμων (προσωπικές αναμνήσεις και εμπειρίες), οι οποίες και δημιουργούν το αντίβαρο σε μια γνώση ιδιωτικοποιημένη και μονοπωλημένη από συγκεκριμένες ομάδες για την υπεράσπιση εγκαθιδρυμένων συμφερόντων».

Η μνήμη, από την οποία αντλεί η ιστορία, για να την τροφοδοτήσει με τη σειρά της, προσπαθεί να διασώσει το παρελθόν μονάχα για να εξυπηρετήσει το παρόν και το μέλλον. Ας δράσουμε έτσι ώστε η συλλογική μνήμη να εξυπηρετήσει την απελευθέρωση, και όχι την υποδούλωση, των ανθρώπων.

ΙΣΤΟΡΙΑ

Όλος ο κόσμος σχεδόν είναι πεπεισμένος ότι η ιστορία δεν είναι μία επιστήμη όπως οι άλλες· κι αυτό χωρίς να υπολογίζουμε εκείνους που εκτιμούν πως δεν είναι καθόλου επιστήμη. Δεν είναι εύκολο να μιλάει κανείς για την ιστορία· οι δυσκολίες, όμως, της γλώσσας μάς εισάγουν στην ίδια την καρδιά των αντινομιών της ιστορίας.

Θα προσπαθήσω στο πλαίσιο αυτού του δοκιμίου να τοποθετήσω τη σκέψη πάνω στην ιστορία μέσα στη διάρκεια της, να εντοπίσω την ιστορική επιστήμη καθ' εαυτήν στις περιοδολογήσεις της ιστορίας και, ταυτόχρονα, να μην περιορίσω την ιστορία στην ευρωπαϊκή, Δυτική, προοπτική της, αν και, λόγω της άγνοιάς μου και της (ενδεικτικής) κατάστασης των τεκμηρίων, θα μιλήσω κυρίως για την ευρωπαϊκή και τη Δυτική ιστορική επιστήμη.

Η λέξη ιστορία (σε όλες τις γλώσσες που προέκυψαν από τα ρωμαϊκά καθώς και στα αγγλικά) προέρχεται από την αρχαία ελληνική λέξη ιστορία της ιωνικής διαλέκτου. Ο τύπος αυτός κατάγεται από την ινδοευρωπαϊκή ρίζα *wid—weid, voir* [=βλέπω]. Εξ ου και το σανσκριτικό *βέτας*, *μάρτυρας*, και το ελληνικό *ίστωρ*, *μάρτυρας*, με την έννοια «εκείνου που βλέπει». Αυτή η αντίληψη για την όραση ως ουσιαστική πηγή γνώσης οδηγεί στην άποψη ότι ο *ίστωρ*, εκείνος που βλέπει, είναι επίσης αυτός που γνωρίζει· *ιστορείν* στα αρχαία ελληνικά σημαίνει «προσπαθώ να γνωρίσω», «να πληροφορηθώ». *Ιστορία* σημαίνει λοιπόν έρευνα. Αυτή είναι η σημασία της λέξης στον Ηρόδοτο στην αφηγηρία των «Ιστοριών» του, οι οποίες είναι «αναζητήσεις», «έρευνες»¹. Βλέπω [*voir*], εξ ου και γνωρίζω [*savoir*]: να ένα πρώτο πρόβλημα.

Στις γλώσσες που προήλθαν από τα ρωμαϊκά (αλλά και σε άλλες) όμως, η λέξη ιστορία δηλώνει δύο, αν όχι τρεις, διαφορετικές έννοιες: 1) την ίδια την έρευνα πάνω «στις πράξεις που επιτέλεσαν οι άνθρωποι» (Ηρόδοτος), η οποία και πασχίζει να συγκροτηθεί σε επιστήμη, την ιστορική επιστήμη· 2) το αντικείμενο αυτής της έρευνας, εκείνο που επιτέλεσαν οι άνθρωποι. Όπως λέει ο Paul Veyne, «ιστορία είναι είτε μια

¹ E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Παρίσι, 1969, τ. II, σελ. 173-174· F. Hartog, *Le miroir d' Hérodote*, 1980.

αλληλουχία γεγονότων είτε η αφήγηση αυτής της αλληλουχίας γεγονότων» [1968, σελ. 423]. Αλλά η ιστορία μπορεί να έχει και μια τρίτη έννοια, εκείνη ακριβώς της αφήγησης. Μια ιστορία αποτελεί μια αφήγηση, η οποία μπορεί να είναι αληθινή ή ψεύτικη, να βασίζεται στην «ιστορική πραγματικότητα» ή να είναι καθαρά φανταστική, μπορεί να συνιστά μια «ιστορική» αφήγηση ή ένα μύθο.

Τα αγγλικά αποφεύγουν την τελευταία τούτη σύγχυση, διακρίνουν σε *history* και *story* —ιστορία και μύθο. Οι άλλες ευρωπαϊκές γλώσσες πασχίζουν λίγο-πολύ να αποφύγουν αυτές τις αμφισημίες. Τα ιταλικά έχουν την τάση να διακρίνουν, αν όχι την ιστορική επιστήμη, τουλάχιστον τα προϊόντα αυτής της επιστήμης μέσα από τον όρο *storiografia* [ιστοριογραφία]. Τα γερμανικά τείνουν να αντιδιαστέλλουν μεταξύ αυτής της «επιστημονικής» δραστηριότητας, της *Geschichtschreibung*, και της ιστορικής επιστήμης με την κυριολεκτική σημασία του όρου, της *Geschichtswissenschaft*.

Τούτο το παιγνίδι με τους καθρέφτες και τις αμφισημίες έχει συνεχισθεί διά μέσου των αιώνων. Ο 19ος αιώνας, αιώνας της ιστορίας, εφευρίσκει θεωρίες που αντιμετωπίζουν προνομιακά την ιστορία στο πλαίσιο της γνώσης —μιλώντας, όπως θα δούμε, είτε για ιστορισμό είτε για ιστορικισμό— καθώς και μία λειτουργία, μία κατηγορία του πραγματικού θα έλεγα περισσότερο πρόθυμα, την ιστορικότητα (*historicité*, η λέξη εμφανίζεται το 1872 στα γαλλικά). Ο Charles Morazé την όρισε ως εξής: «Πρέπει να αναζητήσουμε πέρα από τη γεωπολιτική, το εμπόριο, τις τέχνες, την ίδια την επιστήμη, εκείνο που δικαιολογεί τη σκοτεινή βεβαιότητα των ανθρώπων ότι δεν αποτελούν παρά ένα πράγμα, ακρωτηριασμένοι καθώς είναι στην πελώρια πλημμυρίδα της προόδου, η οποία, αντιπαράβαλλόντάς τους, τους καθιστά είδος. Διαισθάνεται κανείς έντονα πως αυτή η αλληλεγγύη είναι συνδεδεμένη με την υπονοούμενη ύπαρξη μιας ορισμένης λειτουργίας που ο καθένας νιώθει μέσα του» [σελ. 59]. Η έννοια της ιστορικότητας αποσπάσθηκε από τις «ιστορικές» της ρίζες, που συνδέονται με τον ιστορισμό του 19ου αιώνα, για να παίξει έναν πρωταγωνιστικό ρόλο στην επιστημολογική ανανέωση του δεύτερου μισού του 20ού αιώνα. Η ιστορικότητα επιτρέπει για παράδειγμα την άρνηση σε θεωρητικό επίπεδο της έννοιας της «κοινωνίας χωρίς ιστορία», που απορρίπτεται άλλωστε μέσα από την εμπειρική σπουδή των κοινωνιών που μελετά η εθνολογία². Μας υποχρεώνει να εντάξουμε την ίδια την ιστορία σε μια ιστορική προοπτική: «Ύφίσταται μια ιστορικό-

² C. Lefort, «Société "sans histoire" et historicité», στο, *Les formes de l'histoire*, σ. 30 και εξής.

τητα της ιστορίας. Η τελευταία εξυπνοεί το μηχανισμό που συνδέει μια ερμηνευτική πρακτική με μια κοινωνική πράξη» [M. de Certeau, 1970, σελ. 484].

Ένας φιλόσοφος όπως ο Πωλ Ρικέρ βλέπει στην αποσιώπηση της ιστορικότητας από την ιστορία της φιλοσοφίας το παράδοξο του επιστημολογικού θεμελίου της ιστορίας. Πράγματι, σύμφωνα με τον Ρικέρ, ο φιλοσοφικός λόγος αναγκάζει την ιστορία σε μία σχάση σε δύο υποδείγματα αντιληπτικότητας, ένα συμβαντολογικό και ένα δομικό υπόδειγμα, πράγμα που εξαφανίζει την ιστορικότητα: «Το σύστημα αποτελεί το τέλος της ιστορίας, γιατί η τελευταία ακυρώνεται στο πλαίσιο της Λογικής· η μοναδικότητα συνιστά επίσης το τέλος της ιστορίας, αφού στο πλαίσιο της ολόκληρης η ιστορία αρνείται τον εαυτό της. Καταλήγουμε στο τελείως παράδοξο αποτέλεσμα, πως είναι στο όριο πάντοτε της ιστορίας, του τέλους της ιστορίας, που κατανοεί κανείς τα γενικά γνωρίσματα της ιστορικότητας»³.

Τέλος, ο Paul Veyne συνάγει μια διπλή ηθική ως προς τη λειτουργία της έννοιας της ιστορικότητας —η ιστορικότητα επιτρέπει να συμπεριλάβουμε στο πεδίο της ιστορικής επιστήμης καινούργια ιστορικά αντικείμενα: «Το "μη συμβαντολογικό" συνίσταται στα συμβάντα που δεν έχουν ακόμα χαρακτηριστεί ως συμβάντα: ιστορία των γαιών, των νοοτροπιών, της τρέλας ή της αναζήτησης της ασφάλειας διά μέσου των αιώνων. Θα καλέσουμε λοιπόν μη συμβαντολογικό την ιστορικότητα την οποία δεν έχουμε συνειδητοποιήσει ως τέτοια» [P. Veyne, 1971, σελ. 31]. Από την άλλη, η ιστορικότητα αποκλείει την ιδεαλιστικοποίηση της ιστορίας, την ύπαρξη της Ιστορίας με I κεφαλαίο: «Όλα είναι ιστορικά, άρα η Ιστορία δεν υφίσταται».

Πρέπει όμως βεβαίως να ζήσουμε και να σκεφτόμαστε στο πλαίσιο αυτής της διπλής ή τριπλής σημασίας της ιστορίας. Να αγωνιζόμαστε ασφαλώς ενάντια στις υπερβολικά χονδροειδείς και υπερβολικά απατηλές συγχύσεις μεταξύ των διαφορετικών σημασιών, να μην συγχέουμε ιστορική επιστήμη και φιλοσοφία της ιστορίας. Συμμερίζομαι μαζί με τους περισσότερους επαγγελματίες ιστορικούς τη δυσπιστία απέναντι σε αυτή τη φιλοσοφία της ιστορίας, τη «δύσκολα ξεριζώσιμη και ύπουλη» [G. Lefebvre, σελ. 16], που έχει την τάση, κάτω από διάφορες μορφές, να άγει την ιστορική εξήγηση στην ανακάλυψη ή στην εφαρμογή μιας μοναδικής και πρωταρχικής αιτίας, να υποκαθιστά για την ακρίβεια τη

³ P. Ricœur, «Histoire de la philosophie et historicité», στο, *L'histoire et ses interprétations*, σελ. 224-225.

μελέτη (μέσα από επιστημονικές τεχνικές) της εξέλιξης των κοινωνιών με την ίδια την εξέλιξη, η οποία γίνεται αντιληπτή μέσα από αφαιρέσεις που θεμελιώνονται πάνω σε εκ των προτέρων σχηματισμένες γνώμες ή σε μια πολύ συνοπτική γνώση των επιστημονικών εργασιών. Αποτελεί για μένα έκπληξη η απήχηση —περισσότερο, είναι αλήθεια, εκτός του περιβάλλοντος των ιστορικών— του λιβέλλου του Καρλ Πόπερ *Η φτώχεια του ιστορικισμού*. Ούτε ένας επαγγελματίας ιστορικός δεν παρατίθεται μέσα σε αυτό.

Δεν πρέπει ωστόσο μέσα από αυτή τη δυσπιστία απέναντι στη φιλοσοφία της ιστορίας να προκαλέσουμε τη νομιμοποίηση μιας απόρριψης αυτού του είδους σκέψης. Η ίδια η αμφισημία του λεξιλογίου καταδεικνύει πως το σύνορο μεταξύ των δύο επιστημονικών τομέων, των δύο ερευνητικών προσανατολισμών, δεν είναι —κάτω από οποιαδήποτε σύμβαση— απολύτως ανιχνευμένο ή και ανιχνεύσιμο. Ο ιστορικός δεν πρέπει να συμπεράνει ότι, ως εκ τούτου, οφείλει να γυρίζει την πλάτη σε μια θεωρητική σκέψη που είναι απαραίτητη στην ιστορική εργασία. Ποιος δεν βλέπει ότι οι ιστορικοί, που είναι οι πιο επιρρεπείς στο να επικαλούνται μονάχα τα γεγονότα, όχι απλώς αγνοούν πως ένα ιστορικό γεγονός απορρέει από μια συναρμολόγηση —και απαιτεί όχι μόνο μια τεχνική αλλά και μια θεωρητική εργασία— αλλά επίσης (αλλά κυρίως) τυφλώνονται από μία φιλοσοφία που δεν έχει συνείδηση της ιστορίας, που είναι επιφανειακή και χωρίς συνοχή; Ασφαλώς, το επαναλαμβάνω, η άγνοια των ιστορικών εργασιών από τους περισσότερους φιλόσοφους της ιστορίας —παράλληλα με την περιφρόνηση των ιστορικών για τη φιλοσοφία— δεν έχει διευκολύνει το διάλογο. Η ύπαρξη, όμως, για παράδειγμα ενός περιοδικού υψηλής ποιότητας, όπως είναι το *Ιστορία και Θεωρία. Μελέτες στη Φιλοσοφία της Ιστορίας*⁴, που εκδίδεται από το 1960 στο Πανεπιστήμιο Wesleyan του Μίντλταουν (στο Κονέκτικατ των Ηνωμένων Πολιτειών), αποδεικνύει τη δυνατότητα και το ενδιαφέρον μιας από κοινού σκέψης των φιλοσόφων και των ιστορικών και της διάπλασης ειδικών, εκπαιδευμένων πάνω στο πεδίο της θεωρητικής σκέψης για την ιστορία.

Πιστεύω λοιπόν πως η ενδιαφέρουσα δήλωση του Paul Veyne ενάντια στη φιλοσοφία της ιστορίας υπερβαίνει κάπως την πραγματικότητα. Εκτιμά πως δεν πρόκειται πλέον παρά για ένα είδος που έχει πεθάνει, ή «που δεν επιβιώνει παρά σε επιγόνους μιας αρκετά δημοφιλούς γνώσης», και πως «ήταν ένα είδος αβάσιμο». Πράγματι, «εφ' όσον δεν πρόκειται

⁴ *History and theory. Studies in the Philosophy of History.*

για μια εξ αποκαλύψεως φιλοσοφία, μια φιλοσοφία της ιστορίας θα επαυλάθει ανώφελα τη συγκεκριμένη εξήγηση των γεγονότων και θα παραπέμψει στους μηχανισμούς και στους νόμους που εξηγούν αυτά τα γεγονότα. Μονάχα τα δύο άκρα είναι βιώσιμα: η προνοιακή αντίληψη [providentialisme] της *Πολιτείας του Θεού* και η επιστημολογία της ιστορίας: όλα τα υπόλοιπα είναι νόθα» [P. Veyne, 1961, σελ. 40]. Χωρίς να φτάνω να πω μαζί με τον Ρεϊμόν Αρόν ότι «η απουσία και η ανάγκη μιας φιλοσοφίας της ιστορίας είναι λοιπόν εξίσου χαρακτηριστικές του καιρού μας» [R. Aron, 1961, σελ. 38], θα έλεγα πως είναι νόμιμο να αναπτύσσεται στο περιθώριο της ιστορικής επιστήμης μια φιλοσοφία της ιστορίας, όπως κι άλλοι κλάδοι της γνώσης. Θα είναι ευχής έργο να μην αγνοεί την ιστορία των ιστορικών, αλλά και οι τελευταίοι οφείλουν να αποδεχθούν ότι μπορεί να έχει με το αντικείμενο της ιστορίας διαφορετικές σχέσεις γνώσης από τις δικές τους.

Ο δυϊσμός της ιστορίας, ιστορία-πραγματικότητα και ιστορία-μελέτη αυτής της πραγματικότητας, είναι εκείνος που εξηγεί, από ό,τι μου φαίνεται, τις αντινομίες ορισμένων δηλώσεων του Κλωντ Λεβί-Στρως. Ο Στρως και η ιστορία. Σε μια συζήτηση, λοιπόν, με τον Μωρίς Γκοντελιέ, ο τελευταίος είχε καταδείξει πως η τιμή που αποδίδεται, στο πλαίσιο του Από το μέλι στις στάχτες⁵, στην ιστορία ως μη αναγώγιμο ενδεχόμενο στρεφόταν ενάντια στην ιστορία. Συνίστατο «στο να παραχωρηθεί στην ιστορία ένα καθεστώς ανέφικτο, στο να δημιουργηθεί ένα αδιέξοδο». Ο Λεβί-Στρως αποκρινόταν: «Δεν γνωρίζω τι αποκαλείτε επιστήμη της ιστορίας. Θα περιοριστώ στο να μιλήσω απλώς για ιστορία: και απλώς ιστορία είναι κάτι το οποίο δεν μπορούμε να αγνοήσουμε, επειδή ακριβώς αυτή η ιστορία μάς θέτει συνεχώς μπροστά σε φαινόμενα μη αναγώγιμα» [C. Lévi-Strauss, 1975, σελ. 182-83]. Ολόκληρη την αμφισημία της λέξης ιστορία την έχουμε μέσα σε αυτή τη δήλωση.

Θα επιληφθώ λοιπόν της ιστορίας δανειζόμενος τη βασική μου αντίληψη από ένα φιλόσοφο: «Η ιστορία δεν είναι ιστορία παρά στο βαθμό που δεν έχει συνταχθεί ούτε με τον απόλυτο λόγο ούτε με την απόλυτη μοναδικότητα, στο βαθμό που η σημασία της παραμένει συγκεχυμένη, ανάμεικτη... Η ιστορία είναι ουσιαστικά αμφίσημη, με την έννοια ότι είναι δύναμη συμβαντολογική και δύναμη δομική. Η ιστορία είναι πραγματικά το βασίλειο του ανακριβούς. Αυτή η ανακάλυψη δεν είναι μάταιη: νομιμοποιεί τον ιστορικό. Τον νομιμοποιεί μαζί με όλα τα διλήμματά του. Η ιστορική μέθοδος δεν μπορεί παρά να είναι μια ανακριβής μέθοδος... Η

⁵ *Du miel aux cendres.*

ιστορία θέλει να είναι αντικειμενική, και δεν μπορεί να είναι. Θέλει να κάνει κάτι να ξαναζήσει, και δεν μπορεί παρά να ανακατασκευάσει. Θέλει να καταστήσει τα πράγματα σύγχρονα, αλλά, την ίδια στιγμή, πρέπει να αποδώσει το μέγεθος και το βάθος της ιστορικής απόστασης. Τελικά, η εκτίμηση αυτή τείνει να νομιμοποιήσει όλες τις απορίες του επαγγέλματος του ιστορικού, εκείνες που ο Μαρκ Μπλοχ είχε επισημάνει στη συνηγορία του για την ιστορία και το επάγγελμα του ιστορικού. Αυτές οι δυσκολίες δεν τείνουν σε μεθοδολογικά ελαττώματα, είναι καλά θεμελιωμένες αμφισημίες» [Paul Ricoeur, 1961, σελ. 226].

Λόγια λίγο υπερβολικά απαισιόδοξα σε ορισμένα σημεία, τα οποία μου φαίνεται όμως ότι ισχύουν. Θα παρουσιάσω λοιπόν κατ' αρχάς τα παράδοξα και τις αντινομίες της ιστορίας, αλλά για να την ορίσω πιο σωστά ως επιστήμη: επιστήμη ιδιόρρυθμη αλλά και θεμελιακή.

Θα πραγματευθώ κατόπιν την ιστορία ως προς τρεις ουσιαστικές διάστασεις που συχνά συγχέονται, αλλά που πρέπει, κατά τη γνώμη μου, να διακριθούν: την ιστορική παιδεία, τη φιλοσοφία της ιστορίας, το επάγγελμα του ιστορικού. Και θα το κάνω σε μία ιστορική προοπτική, με τη χρονολογική σημασία του όρου. Η κριτική που έκανα, στο πρώτο μέρος, σε μία γραμμική και τελεολογική αντίληψη της ιστορίας θα αποκλείσει την υποψία ότι ταυτίζω τη χρονολογία με την ποιοτική πρόοδο, ακόμα κι αν υπογραμμίζω τις συσσωρευτικές συνέπειες της γνώσης καθώς και εκείνο που ο Ignace Meyerson αποκάλεσε «άνοδο της ιστορικής συνείδησης» [I. Meyerson, 1956, σελ. 354].

Δεν θα προσπαθήσω να είμαι εξαντλητικός⁶. Αυτό που με ενδιαφέρει είναι να δείξω, μέσα από την πρώτη προοπτική, και πάνω σε ορισμένα παραδείγματα, τον τύπο των σχέσεων που οι ιστορικές κοινωνίες συντήρησαν με το παρελθόν τους, τη θέση της ιστορίας μέσα στο παρόν τους. Στο πλαίσιο της οπτικής της φιλοσοφίας της ιστορίας, θα ήθελα να δείξω, μέσα από τις περιπτώσεις ορισμένων σπουδαίων πνευμάτων και ορισμένων σημαντικών ρευμάτων σκέψης, πώς, πέρα και έξω από την πρακτική της ιστορικής πειθαρχίας, σε ορισμένα περιβάλλοντα και σε ορισμένες εποχές, η ιστορία συγκροτήθηκε ως έννοια, ιδεολογικοποιήθηκε. Ο επαγγελματικός ορίζοντας της ιστορίας θα δώσει, παραδόξως, περισσότερο χώρο στην έννοια της εξέλιξης και της τελειοποίησης. Είναι γιατί, τοποθετούμενος στην προοπτική της τεχνολογίας και της επιστήμης, θα συναντήσει εκεί την αναπόφευκτη αντί-

⁶ Η βιβλιογραφία, που θα μπορούσε να είναι τεράστια, δεν είναι, ούτε αυτή, εξαντλητική. Περιλαμβάνει όμως εργασίες στις οποίες δεν παραπέμπω μέσα στο κείμενο, ώστε να επιτρέψει στον αναγνώστη να πάει πιο μακριά και, ορισμένες φορές, αλλού.

ληψη της τεχνικής πρόοδου. Ένα τελευταίο μέρος, που είναι αφιερωμένο στην παρούσα κατάσταση της ιστορίας, θα ξαναβρεί κάποια από τα θεμελιώδη μοτίβα αυτού του δοκιμίου καθώς και κάποιες νέες διαστάσεις.

Η ιστορική επιστήμη γνώρισε εδώ και έναν αιώνα μια τεράστια ανάπτυξη: ανανέωση, εμπλουτισμό των τεχνικών και των μεθόδων, των οριζόντων και των τομέων. Συντηρώντας όμως με τις συνολικές κοινωνικές σχέσεις περισσότερο έντονες από ποτέ, η επαγγελματική, επιστημονική ιστορία ζει μια βαθιά κρίση. Η γνώση της ιστορίας τόσο περισσότερο ταρασσεται όσο πιο μεγάλη καθίσταται η εξουσία της.

I. Παράδοξα και αντινομίες της ιστορίας

1. Η ιστορία επιστήμη του παρελθόντος ή «δεν υφίσταται παρά σύγχρονη ιστορία»;

Ο Μαρκ Μπλοχ δεν συμπαθούσε τον ορισμό «ιστορία είναι η επιστήμη του παρελθόντος»: έβρισκε δε ότι «η ίδια η αντίληψη πως το παρελθόν, ως τέτοιο, μπορεί να είναι αντικείμενο μιας επιστήμης είναι άτοπη» [M. Bloch, σελ. 32-33]. Πρότεινε να ορισθεί η ιστορία ως «η επιστήμη των ανθρώπων μέσα στο χρόνο». Ήθελε μέσα από αυτό να υπογραμμίσει τρία χαρακτηριστικά της ιστορίας. Το πρώτο ήταν ο ανθρώπινος χαρακτήρας της. Αν και σήμερα η ιστορική έρευνα περιλαμβάνει πρόθυμα ορισμένους τομείς της ιστορίας της φύσης⁷. Είναι γενικά αποδεκτό ότι, πράγματι, ιστορία είναι η ανθρώπινη ιστορία. Ο Paul Veyne τόνισε πως «μία πελώρια διαφορά» χωρίζει την ανθρώπινη από τη φυσική ιστορία: «Ο άνθρωπος σκέπτεται, η φύση δεν το κάνει: η ανθρώπινη ιστορία θα καθίστατο κάτι μη νοητό [non-sens] αν αγνοούσαμε το γεγονός ότι οι άνθρωποι έχουν σκοπούς, στόχους, προθέσεις» [P. Veyne, 1968, σ. 424].

Αυτή η αντίληψη για την ανθρώπινη ιστορία εμπνέει άλλωστε σε πολλούς ιστορικούς τη θέση ότι το κεντρικό, το ουσιαστικό κομμάτι της ιστορίας είναι η κοινωνική ιστορία. Ο Charles-Edmond Perrin έγραψε για τον Μαρκ Μπλοχ: «Προσδιορίζει ως αντικείμενο της ιστορίας τη μελέτη του ανθρώπου, με την ιδιότητα εκείνου που είναι ενταγμένος σε μία κοι-

⁷ Για παράδειγμα, βλ. E. Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'An Mil*, Παρίσι, 1977.

ωνική ομάδα». Ο Λυσιέν Φεβρ πλειοδοτούσε μάλιστα ως προς αυτό: «Όχι ο άνθρωπος, όχι ο άνθρωπος για μία ακόμη φορά, ποτέ ο άνθρωπος. Οι ανθρώπινες κοινωνίες, οι οργανωμένες ομάδες»⁸.

Ο Μαρκ Μπλοχ αναλογιζόταν στη συνέχεια τις σχέσεις που διατηρούν στους κόλπους της ιστορίας το παρελθόν και το παρόν. Εκτιμούσε πράγματι πως η ιστορία οφείλει να επιτρέπει όχι μονάχα την «κατανόηση του παρόντος μέσα από το παρελθόν» —στάση παραδοσιακή— αλλά και την κατανόηση του παρελθόντος μέσα από το παρόν» [M. Bloch, σελ. 44-50]. Καταφάσκοντας αποφασιστικά τον επιστημονικό, αφαιρετικό χαρακτήρα της εργασίας του ιστορικού, ο Μαρκ Μπλοχ αρνιόταν πως αυτή η εργασία βρίσκεται στενά εξαρτημένη από τη χρονολόγηση: «Το σφάλμα θα ήταν, πράγματι, σοβαρό αν πιστεύαμε πως η σειρά που υιοθετείται από τους ιστορικούς στις έρευνές τους οφείλει αναγκαία να ρυθμίζεται στη βάση αυτής των γεγονότων. Με την προϋπόθεση να αποκαθιστούν έπειτα την ιστορία στην πραγματική της κίνηση, είναι συχνά προς όφελός τους να ξεκινούν διαβάζοντάς την, όπως έλεγε ο Maitland, “ανάποδα” [“à rebours”]» [στο ίδιο, σελ. 48-49]. Εξ ου και το ενδιαφέρον μιας «συνετά παλινδρομικής μεθόδου». «Συνετά»: που δεν μεταφέρει δηλαδή αφελώς το παρόν στο παρελθόν, και δεν διεξέρχεται αντίστροφα μια γραμμική διαδρομή, κάτι το οποίο θα ήταν εξίσου απατηλό και προς την αντίθετη κατεύθυνση. Υπάρχουν τομές, ασυνέχειες που δεν μπορούμε να αντιπαρέλθουμε, είτε προς τη μία είτε προς την άλλη κατεύθυνση.

Η άποψη ότι η ιστορία κυριαρχείται από το παρόν εδράζεται κατά ένα μεγάλο ποσοστό σε μια περίφημη φράση του Μπενεντέτο Κρότσε ο οποίος αποφάνθηκε πως «κάθε ιστορία είναι μια σύγχρονη ιστορία». Ο Κρότσε εννοεί με αυτό ότι «όσο απομακρυσμένα κι αν δείχνουν μέσα στο χρόνο τα γεγονότα που αφηγείται, η ιστορία αναφέρεται, στην πραγματικότητα, στις παρούσες ανάγκες και στις παρούσες καταστάσεις στο πλαίσιο των οποίων έχουν αντίκτυπο εκείνα τα γεγονότα». Στην πραγματικότητα, ο Κρότσε πιστεύει πως από τη στιγμή που τα ιστορικά γεγονότα μπορούν συνεχώς να επανεξετάζονται, δεν βρίσκονται «μέσα στο χρόνο», ιστορία είναι η «γνώση του αιώνιου παρόντος» [P. Gardiner]. Με αυτόν τον τρόπο, αυτή η ακραία μορφή ιδεαλισμού συνίσταται στην άρνηση της ιστορίας.

Όπως σωστά παρατήρησε ο Ε. Χ. Καρ, ο Κρότσε ενέπνευσε τη θέση του Κόλινγκγουντ στο πλαίσιο του *Η Ιδέα της Ιστορίας* (1932-

⁸ Πρβμ. στο, E. Labrousse, *Ordres et classes. Colloque d'histoire sociale, Saint-Cloud, 20-25 mai 1967*, Mouton, Παρίσι, 1973, σ. 3.

1946), μιας επιτομής άρθρων που δημοσιεύθηκε μετά το θάνατό του, όπου ο Βρετανός ιστορικός αποφαίνεται —αναμειγνύοντας τις δύο σημασίες της ιστορίας, την έρευνα του ιστορικού και τις σειρές παρελθόντων γεγονότων μέσα από τις οποίες ερευνά ο τελευταίος— πως την ιστορία δεν την αφορά ούτε το παρελθόν καθ' εαυτό ούτε εκείνο που σκέπτεται ο ιστορικός γι' αυτό, αλλά η σχέση μεταξύ των δύο [E. H. Carr, σελ. 15-16]. Αντίληψη γόνιμη και, ταυτόχρονα, επικίνδυνη. Γόνιμη γιατί είναι αλήθεια πως ο ιστορικός παίρνει ως αφετηρία το παρόν προκειμένου να θέσει ερωτήματα στο παρελθόν επικίνδυνη επειδή αν και το παρελθόν περιβάλλεται παρ' όλα αυτά με μια ύπαρξη έξω από το παρόν, είναι μάταιο να πιστεύουμε σε ένα παρελθόν ανεξάρτητο από αυτό που συγκροτεί ο ιστορικός⁹. Αυτή η εκτίμηση καταδικάζει όλες τις αντιλήψεις περί ενός «κοντολογικού» παρελθόντος —ό,τι εκφράζει για παράδειγμα ο ορισμός της ιστορίας από τον Emile Callot: «Μια εύληπτη αφήγηση ενός παρελθόντος που έχει οριστικώς κυλήσει»¹⁰.

Το παρελθόν αποτελεί μια κατασκευή και μια συνεχής επανερμηνεία: υφίσταται δε ένα μέλλον που συνιστά αναπόσπαστο και σημαντικό κομμάτι της ιστορίας. Αυτό ισχύει προς μια διπλή κατεύθυνση. Κατ' αρχάς, επειδή η πρόοδος των μεθόδων και των τεχνικών επιτρέπει να σκεφτούμε πως ένα σημαντικό τμήμα των τεκμηρίων του παρελθόντος παραμένει ακόμα προς ανακάλυψη· πρόκειται για ένα τμήμα υλικό: η αρχαιολογία ανακαλύπτει αδιάκοπα θαμμένα μνημεία του παρελθόντος, τα αρχεία του παρελθόντος συνεχίζουν ασταμάτητα να εμπλουτίζονται. Από την άλλη μεριά, οι καινούργιες αναγνώσεις των τεκμηρίων, καρποί ενός παρόντος που πρόκειται να γεννηθεί μέσα στο μέλλον, οφείλουν να εξασφαλίζουν μια επιβίωση —ή καλύτερα μια ζωή— σε ένα παρελθόν το οποίο δεν έχει οριστικώς κυλήσει.

Στην ουσιαστική σχέση παρόντος/παρελθόντος, πρέπει λοιπόν να προστεθεί ο ορίζοντας του μέλλοντος. Και εδώ οι σημασίες είναι πολλές. Οι θεολογίες της ιστορίας υπήγαγαν την ιστορία σε ένα σκοπό που είχε ορισθεί ως το τέλος της, η ολοκλήρωσή της, η αποκάλυψή της. Αυτό ισχύει για τη χριστιανική ιστορία, που είναι αγχιστρωμένη στην εσχατολογία, ισχύει επίσης για τον ιστορικό υλισμό (στην ιδεολογική του εκδοχή), που προσθέτει σε μία επιστήμη του παρελθόντος μια επιθυμία για το μέλλον —το οποίο δεν εξαρτάται ασφαλώς μονάχα από τη διάχυση μιας επιστημονικής ανάλυσης για την ιστορία που έχει κυλήσει και

⁹ Πρβλ. «The constitution of the Historical Past», *History and Theory*, Beiheft 16, 1977.

¹⁰ Callot, *Ambiguïtés et antinomies de l'histoire et de sa philosophie*, Παρίσι, 1962.

από μια επαναστατική πράξη φωτισμένη από αυτή την ανάλυση. Μία από τις αποστολές της ιστορικής επιστήμης είναι να εισάγει στο πλαίσιο της μελέτης της, με τρόπο διαφορετικό από αυτόν της ιδεολογίας και σεβόμενη το απρόβλεπτό του, τον ορίζοντα του μέλλοντος [Erdmann, Schulin]. Ας αναλογιστούμε απλά αυτή την κοινότοπη διαπίστωση, η οποία όμως βρίθει συνεπειών: ένα ουσιαστικό στοιχείο που διαθέτουν οι ιστορικοί των περιόδων που έχουν παρέλθει είναι ότι γνωρίζουν τί συνέβηκε μετά. Οι ιστορικοί του σύγχρονου, του παρόντος χρόνου, το αγνοούν. Η κυριολεκτικά σύγχρονη ιστορία διαφέρει έτσι (και υπάρχουν κι άλλοι λόγοι γι' αυτή τη διαφορά) από την ιστορία των προγενέστερων εποχών.

Η εξάρτηση της ιστορίας του παρελθόντος από το παρόν του ιστορικού οφείλει να οδηγεί τον τελευταίο στη λήψη ορισμένων προφυλάξεων. Είναι αναπόφευκτη και νόμιμη, στο βαθμό που το παρελθόν δεν παύει να ζει και να δηλώνει παρόν. Τούτη, όμως, η μακρά διάρκεια του παρελθόντος δεν πρέπει να εμποδίζει τον ιστορικό να διατηρεί τις αποστάσεις του από το παρελθόν —αποστάσεις ευλαδικές, απαραίτητες προκειμένου να το σέβεται και να αποφεύγει τον αναχρονισμό.

Νομίζω τελικά ότι η ιστορία είναι ασφαλώς η επιστήμη του παρελθόντος, με τον όρο να γνωρίζει πως το παρελθόν καθίσταται αντικείμενο της μέσα από μια ανασύσταση, η οποία τίθεται αδιάκοπα προς συζήτηση. Δεν μπορούμε, για παράδειγμα, να κάνουμε λόγο για τις Σταυροφορίες όπως θα κάναμε πριν από την αποικιοποίηση του 19ου αιώνα, αλλά θα πρέπει να αναρωτηθούμε αν, και σε ποιες προοπτικές, ο όρος αποικιοκρατία εφαρμόζει σωστά στην εγκατάσταση των Σταυροφόρων του Μεσαίωνα στην Παλαιστίνη¹¹.

Τούτη η διαντίδραση του παρελθόντος και του παρόντος συνιστά εκείνο που έχει κληθεί κοινωνική λειτουργία του παρελθόντος ή της ιστορίας. Έτσι ο Λυσιέν Φεβρ γράφει: «Σε συνάρτηση προς τις παρούσες ανάγκες είναι που η ιστορία συγκομίζει συστηματικά και, στη συνέχεια, ταξινομεί και ομαδοποιεί τα παρελθόντα γεγονότα. Σε συνάρτηση προς τη ζωή είναι που εξετάζει το θάνατο. Οργάνωση του παρελθόντος σε συνάρτηση προς το παρόν: είναι αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε κοινωνική λειτουργία της ιστορίας» [L. Febvre, σ. 438]. Αλλά και ο Έρικ Χόμπσβαουμ διερωτάται πάνω «στην κοινωνική λειτουργία του παρελθόντος» [E. Hobsbawm, 1972]¹².

¹¹ J. Prawer, *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages*, Λονδίνο, 1972.

¹² Πρβλ. J. Le Goff, λήμμα «Passé/Présent».

Ας πάρουμε μερικά παραδείγματα του γεγονότος ότι «κάθε εποχή επινοεί διανοητικά την αναπαράστασή της για το ιστορικό παρελθόν». Η μάχη του Μπουβίν (27 Ιουλίου 1214), αποφασιστική νίκη του βασιλιά της Γαλλίας Φιλίππου Αυγούστου επί του Αυτοκράτορα Όθωνα Δ' και των συμμάχων του, αναπαραστήθηκε, ανασυστήθηκε από τον Georges Duby. Ενορχηστρωμένη από τους Γάλλους ιστοριογράφους και έχοντας καταστεί μυθική, η μάχη αυτή πέφτει, μετά το 13ο αιώνα, στη λήθη, ανακάμπτει στη συνέχεια κατά το 17ο αιώνα επειδή δοξάζονται σε αυτήν οι θύμησες της γαλλικής μοναρχίας, κάτω από τη Μοναρχία του Ιουλίου γιατί οι φιλελεύθεροι και αστοί ιστορικοί (Γκυζώ, Augustin Thierry) βλέπουν σε αυτή την ευσίωνη συμμαχία της βασιλείας και του λαού και, τέλος, στο διάστημα 1871-1914 επειδή αποτελεί «την πρώτη νίκη των Γάλλων επί των Γερμανών». Μετά το 1945, το Μπουβίν σκοτεινιάζει μέσα στην περιφρόνηση για την ιστορία-μάχη [G. Duby, 1973].

Η Nicole Loraux και ο Πιερ Βιντάλ-Νακέ μάς έδειξαν πώς, από το 1750 μέχρι το 1850, από τον Μοντεσκιέ έως τον Victor Duruy, έχουμε στην Γαλλία την άνοδο μιας «αστικής» εικόνας για την αρχαία Αθήνα, τα κύρια χαρακτηριστικά της οποίας υποτίθεται ότι ήταν «ο σεβασμός της ιδιοκτησίας, ο σεβασμός της ιδιωτικής ζωής, η άνθηση του εμπορίου, της εργασίας, της βιομηχανίας», και στην οποία υποτίθεται ότι βρίσκουμε ακόμα και τους διαταγμούς της αστικής τάξης του 19ου αιώνα: «Δημοκρατία ή αυτοκρατορία; Αυτοκρατορία αυταρχική; Αυτοκρατορία φιλελεύθερη; Η Αθήνα συνοψίζει όλα αυτά τα σχήματα ταυτόχρονα» [N. Loraux & P. Vidal-Naquet, σελ. 207, 208, 222].

Την ίδια στιγμή, ο Zvi Yavetz, διερωτώμενος γιατί η Ρώμη υπήρξε το ιστορικό πρότυπο της Γερμανίας στις αρχές του 19ου αιώνα, απαντούσε: «Επειδή η σύγκρουση μεταξύ Πρώσων ευγενών και χωρικών, η οποία είχε διευθετηθεί μετά την Ιένα (1806) με τη μεταρρυθμιστική παρέμβαση του κράτους, χωρίς την ώθηση των Πρώσων πολιτικών, παρείχε ένα υπόδειγμα που νόμιζαν ότι το ξανάβρισκαν στην ιστορία της Αρχαίας Ρώμης: ο B. G. Niebuhr, συγγραφέας της *Römanische Geschichte*, που εκδόθηκε στα 1811-1812, ήταν στενός συνεργάτης του Πρώσου υπουργού Stein» [Z. Yavetz].

Ο Philippe Joutard παρακολούθησε τα ίχνη της μνήμης του λαϊκού ξεσηκωμού των Ουγενότων Λευκοχιτώνων στις Σεβέν των αρχών του 18ου αιώνα. Στο πλαίσιο της γραπτής ιστοριογραφίας έχουμε γύρω στο 1840 την εμφάνιση μιας καμπής. Μέχρι τότε, οι ιστορικοί, τόσο οι Καθολικοί όσο και οι Προτεστάντες, δεν επεδείκνυαν παρά περιφρόνηση γι' αυτή την εξέγερση των χωρικών. Όμως, με την *Ιστορία των Βοσκών της Ερήμου* του Napoléon Peyrat (1842), το *Οι προτεστάντες προφήτες*

του Ami Bost (1842) και την *Ιστορία της Γαλλίας του Μισλέ* (1862), αναπτύσσεται ο επίχρυσος μύθος των Λευκοχιτώνων, στον οποίο αντιπαράκειται ο μαύρος μύθος των Καθολικών. Η αντίθεση αυτή τρέφεται ρητώς από τα πολιτικά πάθη του δεύτερου μισού του 19ου αιώνα, φέρνοντας αντιμέτωπους τους οπαδούς του κινήματος με τους οπαδούς της τάξης, οι οποίοι μετατρέπουν τους Λευκοχιτώνες σε προγόνους όλων των εξεγερμένων του 19ου αιώνα, σε πρωτοπόρους του «αιώνιου στρατού της αταξίας», «στους πρώτους προάγγελους των κατεδαφιστών της Βαστίλλης», σε πρόδρομους των σύγχρονων Κομμουνάριων και σοσιαλιστών. Μαζί με τους τελευταίους, «άμεσους απογόνους τους», υποτίθεται ότι «διακήρυξαν το δικαίωμα στη λεηλασία, στο έγκλημα, στον εμπρησμό εν ονόματι της ελευθερίας της απεργίας». Εντούτοις, στο εσωτερικό ενός άλλου τύπου μνήμης, που εκκρίνει «μιαν άλλη ιστορία», εκείνου που μεταδίδεται μέσα από την προφορική παράδοση, ο Philippe Joutard ανακάλυψε ένα θετικό και ζωντανό μύθο για τους Λευκοχιτώνες, ο οποίος, όμως, λειτουργεί, και αυτός, σε σχέση προς το παρόν, και δημιουργεί από τους εξεγερμένους του 1702 «τους λαϊκούς, τους ρεπουμπλικανούς» του τέλους της βασιλείας του Λουδοβίκου ΙΔ'. Έπειτα, η τοπικιστική αφύπνιση τους μεταμορφώνει σε τοπικούς στασιαστές, και η Αντίσταση σε αντάρτες.

Σε συνάρτηση προς τις σύγχρονες θέσεις και αντιλήψεις γεννήθηκε και στην Ιταλία, μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο, μια πολεμική πάνω στο Μεσαίωνα¹³. Πρόσφατα πάλι, ο μεσαιωνολόγος Ovidio Capitani αναφέρθηκε στην απόσταση και στην εγγύτητα του Μεσαίωνα στο πλαίσιο μιας επιτομής δοκιμίων με τον ενδεικτικό τίτλο *Medioevo passato prossimo* («ένας Μεσαίωνας που έχει παρέλθει και είναι τόσο κοντινός»). Γράφει λοιπόν: «Η επικαιρότητα του Μεσαίωνα είναι η εξής: να γνωρίζουμε πως αδυνατούμε να πράξουμε, εκτός πάλι αν αναζητούμε τον Θεό εκεί που δεν είναι... Ο Μεσαίωνας είναι "επίκαιρος" επειδή έχει παρέλθει, αλλά έχει παρέλθει ως ένα στοιχείο που είναι συνδεδεμένο με την ιστορία μας οριστικά και εφ' άπαξ, καθώς περικλείει ένα καταπληκτικό σύνολο απαντήσεων τις οποίες ο άνθρωπος έχει δώσει και δεν μπορεί να ξεχάσει, ακόμα κι αν έχει επαληθεύσει την ανεπάρκειά τους. Το μοναδικό θα σήμαινε κατάργηση της ιστορίας...» [O. Capitani, σ. 276].

Έτσι, η «ιστοριογραφία» εμφανίζεται ως μια ακολουθία καινούργιων αναγνώσεων του παρελθόντος, γεμάτη απώλειες και αναβλύσεις, κενά μνήμης και αναθεωρήσεις. Αυτές οι «επικαιροποιήσεις» μπορούν επίσης

¹³ G. Falco, *La Santa romana repubblica. Profilo storico del Medioevo*, Νάπολη, 1942.

να επηρεάσουν το λεξιλόγιο του ιστορικού, και, μέσα από τους αναχρονισμούς στις έννοιες και στις λέξεις, να αλλοιώσουν σοβαρά την ποιότητα της δουλειάς του. Και με αυτήν την έννοια είναι που ο J. H. Hexter, πάνω σε παραδείγματα που αφορούσαν στην αγγλική και στην ευρωπαϊκή ιστορία στο διάστημα 1450-1650 και αναφορικά με όρους όπως «κόμμα», «τάξη», κ.λπ., ζήτησε μια ευρεία και αυστηρή αναθεώρηση του ιστορικού λεξιλογίου¹⁴.

Ο Ρ. Γκ. Κόλινγκουντ είδε σε αυτή τη σχέση ανάμεσα στο παρελθόν και στο παρόν το προνομιακό αντικείμενο της σκέψης του ιστορικού πάνω στη δουλειά του: το παρελθόν είναι μία διάσταση ή μία λειτουργία του παρόντος, και κατ' αυτόν τον τρόπο πρέπει να παρουσιάζεται στον ιστορικό που στοχάζεται έξυπνα πάνω στη δική του εργασία ή που, με άλλους όρους, προσβλέπει σε μία φιλοσοφία της ιστορίας¹⁵. Η σχέση ανάμεσα στο παρελθόν και στο παρόν στο εσωτερικό του ιστορικού λόγου είναι σε κάθε περίπτωση μια ουσιαστική διάσταση του παραδοσιακού προβλήματος της αντικειμενικότητας στην ιστορία.

2. Γνώση και εξουσία: αντικειμενικότητα και διαχείριση του παρελθόντος

Σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, η ιστορία είναι όχι απλώς μια προβολή από τον άνθρωπο του παρόντος στο παρελθόν, αλλά μια προβολή του πιο φαντασιακού κομματιού του παρόντος: η προβολή στο παρελθόν του μέλλοντος που έχει επιλέξει, μια ιστορία-επιπόνηση, μια ιστορία-επιθυμία προς τα πίσω. Ο Paul Veyne έχει δίκιο να καταδικάζει αυτή την οπτική γωνία και να λέει πως ο Χάιντεγκερ «δεν κάνει τίποτε άλλο από το να μεταβάλλει σε αντι-νοησιαρχική φιλοσοφία την εθνικιστική ιστοριογραφία του προηγούμενου αιώνα» [P. Veyne, 1968, σ. 424]. Αλλά δεν είναι κάπως αισιόδοξος όταν προσθέτει πως «κάνοντάς το, όπως η κουκουβάγια της Αθηνάς, ξύπνησε λίγο αργά»;

Κατ' αρχάς, υπάρχουν δύο ιστορίες τουλάχιστον, και θα επιστρέψω σε αυτές: εκείνη της συλλογικής μνήμης και αυτή των ιστορικών. Η πρώτη εμφανίζεται ως ουσιαστικά μυθική, παραμορφωμένη, αναχρονιστική. Αποτελεί όμως το βιωμένο της σχέσης μεταξύ παρελθόντος και παρόντος, η οποία και δεν παύει ποτέ να υφίσταται. Είναι ευκαταίτητη η ιστορική πληροφορία, που έχει σπαταληθεί από τους επαγγελματίες

¹⁴ Hexter, *Reappraisals in History*, Evanston, Λονδίνο, 1961.

¹⁵ Debbs, *Essays in the Philosophy of History*, Ωστιν, 1965.

ιστορικούς, που έχει εκλαικωθεί από το σχολείο και τα μαζικά μέσα (αυτό τουλάχιστον είναι εκείνο που θα έπρεπε να κάνουν), να διορθώνει αυτή την εσφαλμένη παραδοσιακή ιστορία. Η ιστορία οφείλει να διαφωτίζει τη μνήμη και να τη βοηθάει να επανορθώνει τα σφάλματά της. Ο ιστορικός, όμως, παραμένει ο ίδιος αβλαβής από μίαν ασθένεια, αν όχι του παρελθόντος, τουλάχιστον του παρόντος και, ίσως, από μια ασύνειδη εικόνα ενός ονειροπολημένου μέλλοντος;

Μια πρώτη διάκριση που πρέπει να γίνει είναι μεταξύ αντικειμενικότητας και αμεροληψίας. «Ο ιστορικός δεν έχει το δικαίωμα να ακολουθεί μίαν αποδεικτική διαδικασία σε πείσμα των μαρτυριών, να υπερασπίζεται μίαν υπόθεση όποια κι αν είναι αυτή. Οφείλει να θεμελιώνει και να διακηρύσσει την αλήθεια ή αυτήν που νομίζει για αλήθεια. Αλλά του είναι αδύνατον να είναι αντικειμενικός, να κάνει αφαίρεση των αντιλήψεών του για τον άνθρωπο, κυρίως όταν πρόκειται να εκτιμήσει τη σπουδαιότητα των γεγονότων και των αιτιακών σχέσεων» [L. Génicot, 1980, σ. 112].

Πρέπει όμως να πάμε μακρύτερα. Αν αυτή η διάκριση ήταν αρκετή, το πρόβλημα της αντικειμενικότητας δεν θα ήταν, σύμφωνα με την έκφραση του Ε. Χ. Καρ, ένας «famous crux»* που έκανε να χυθεί τόσο μελάνι¹⁶.

Ας παρακολουθήσουμε κατ' αρχάς τις επιπτώσεις του κοινωνικού περιβάλλοντος πάνω στις ιδέες και στις μεθόδους του ιστορικού. Ο Βόλφγκανγκ Μόμσεν ανέδειξε τρία στοιχεία αυτού του κοινωνικού καταναγκασμού: «1) την εικόνα που έχει για τον εαυτό της (self-image) η κοινωνική ομάδα της οποίας ο ιστορικός είναι ο ερμηνευτής ή στην οποία ανήκει ή είναι πιστός, 2) την αντίληψή του για τα αίτια της κοινωνικής αλλαγής, 3) τις προοπτικές επερχόμενων κοινωνικών αλλαγών που ο ιστορικός κρίνει πιθανές ή δυνατές, οι οποίες και προσανατολίζουν την κοινωνική του ερμηνεία» [W. J. Mommsen, σ. 23]. Αλλά δεν μπορεί κανείς να αποφύγει κάθε «παροντισμό» —κάθε παραμορφωτική επίδραση του παρόντος πάνω στην ανάγνωση του παρελθόντος· μπορεί μονάχα να περιορίσει τις ολέθριες συνέπειές του για την αντικειμενικότητα.

Κατ' αρχάς —και θα ξαναγυρίσω σε αυτό το κεφαλαϊώδες γεγονός—, μπορεί να το κάνει επειδή υφίσταται ένα σώμα ειδικών που έχουν καταστεί ικανοί να εξετάζουν και να κρίνουν την παραγωγή των συνα-

* Αγγλικά στο κείμενο: «διάστημα κόμπος» (Σ.τ.Μ.).

¹⁶ Βλ. κυρίως, D. Junker & P. Reisinger, G. Leff, κερ. VI, «Objectivity», σελ. 120-129· J. A. Passmore, Ch. Blake «Can History be objective», στο, P. Gardiner (επιμ.), *Theories of history*, 1959.

δέλφων τους. «Ο Θουκυδίδης δεν ήταν ένας συνάδελφος», είπε συνετά η Nicole Loraux, καταδεικνύοντας πως η *Ιστορία* του, αν και παρουσιάζεται σε εμάς ως ένα τεκμήριο που συγκεντρώνει «όλα τα εχέγγυα σοβαρότητας του ιστορικού λόγου, δεν είναι ένα τεκμήριο με τη νεότερη έννοια της λέξης, αλλά ένα κείμενο, ένα αρχαίο κείμενο, το οποίο είναι, πρώτα απ' όλα, ένας λόγος [discours] και εκπορεύεται από τη ρητορική» [N. Loraux, 1980].

Αλλά θα δείξω αργότερα πως —όπως γνωρίζει πολύ καλά η Nicole Loraux— κάθε τεκμήριο αποτελεί ένα μνημείο ή ένα κείμενο, και δεν είναι ποτέ «καθαρό», δηλαδή καθαρά αντικειμενικό. Γεγονός παραμένει ότι, από τη στιγμή που υπάρχει ιστορία, υφίσταται και είσοδος σε έναν κόσμο επαγγελματιών, έκθεση στην κριτική των άλλων ιστορικών. Όταν ένας ζωγράφος λέει για τον πίνακα ενός άλλου ζωγράφου πως «είναι κακοφτιαγμένος», ένας συγγραφέας λέει για το έργο ενός άλλου συγγραφέα πως «είναι κακογραμμένο», κανένας από τους δύο δεν πλανάται: σημαίνει μονάχα «δεν μου αρέσει». Όταν, όμως, ένας ιστορικός κάνει κριτική στο έργο ενός «συναδέλφου», μπορεί φυσικά να πλανάται ο ίδιος, και ένα μέρος της κρίσης του να προέρχεται από το προσωπικό του γούστο, αλλά η κριτική του θα θεμελιώνεται, κατά ένα μέρος τουλάχιστον, πάνω σε κριτήρια «επιστημονικά». Ήδη από τη χαραυγή της ιστορίας, με τον πήχυ της αλήθειας είναι που κρίνει κανείς τον ιστορικό. Δικαίως ή αδικίως, ο Ηρόδοτος περνά για μεγάλο χρονικό διάστημα για «ψεύτης» [Momigliano, σελ. 127-142· Hartog], ο δε Πολύβιος, στο Βιβλίο ΙΒ' των *Ιστοριών* του, όπου εκθέτει τις αντιλήψεις του για την ιστορία, επιτίθεται κυρίως σε ένα «συνάδελφο», τον Τίμαιο.

Όπως είπε ο Βόλφγκανγκ Μόμσεν, τα ιστορικά έργα, οι ιστορικές κρίσεις είναι «διυποκειμενικά κατανοήσιμες» και «διυποκειμενικά επαληθεύσιμες» («intersubjectively understandable and verifiable»). Αυτή η διυποκειμενικότητα συστήνεται μέσα από την κρίση των άλλων, και, κατά πρώτο λόγο, των άλλων ιστορικών. Ο Μόμσεν αναδεικνύει τρεις τρόπους επαλήθευσης: α) Έχουν χρησιμοποιηθεί οι σχετικές πηγές, και έχει ληφθεί υπόψη η τελευταία λέξη της έρευνας; β) μέχρι ποίου σημείου αυτές οι ιστορικές κρίσεις έχουν προσεγγίσει τη μέγιστη δυνατή ένταξη όλων των πιθανών ιστορικών δεδομένων; γ) τα ρητά ή υπόρητα εξηγητικά μοντέλα είναι ακριβή, συνεκτικά και μη αντιφατικά; [W. Mommsen, σ. 33]. Θα μπορούσε κανείς να βρει κι άλλα κριτήρια, αλλά η δυνατότητα μιας ευρείας συμφωνίας μεταξύ των ειδικών πάνω στην αξία ενός μεγάλου μέρους κάθε ιστορικού έργου είναι η πρώτη απόδειξη της «επιστημονικότητας» της ιστορίας και η πρώτη λυδία λίθος της ιστορικής αντικειμενικότητας.

Αν κάποιος θελήσει πάντως να εφαρμόσει στην ιστορία το απόφθεγμα του μεγάλου φιλελεύθερου δημοσιογράφου C. P. Scott, σύμφωνα με το οποίο «τα γεγονότα είναι ιερά, η γνώμη είναι ελεύθερη» [πρθ., στο, E. H. Carr, σ. 4], πρέπει να κάνει δύο παρατηρήσεις. Η πρώτη είναι ότι το πεδίο της γνώμης είναι λιγότερο πελώριο στην ιστορία από όσο νομίζει ο αμύητος, εφ' όσον παραμείνουμε στην επικράτεια της επιστημονικής ιστορίας (θα μιλήσω αργότερα για την ιστορία των ερασιτεχνών). Η δεύτερη είναι πως, από την άλλη, τα γεγονότα είναι λιγότερο ιερά από ό,τι νομίζουμε, αφού, αν και δεν μπορούμε να αρνηθούμε τα καλά θεμελιωμένα γεγονότα (για παράδειγμα, το θάνατο της Ζαν ντ' Αρκ στην πυρά, το 1431 και στη Ρουέν — κάτι για το οποίο δεν αμφιβάλλουν παρά οι απατεώνες και οι παραπλανημένοι αμαθείς), το γεγονός δεν αποτελεί στην ιστορία την ουσιαστική βάση της αντικειμενικότητας, γιατί τα ιστορικά γεγονότα κατασκευάζονται και δεν είναι δεδομένα και, ταυτόχρονα, επειδή η αντικειμενικότητα, στην ιστορία, δεν συνίσταται στην καθαρή υποταγή στα γεγονότα.

Σε ό,τι αφορά στην κατασκευή του ιστορικού γεγονότος, βρίσκει κανείς αναλυτικές επεξηγήσεις σε όλες τις πραγματικές ιστορικές μεθόδολογίας [βλ., για παράδειγμα, P. Salmon, σελ. 46-48· E. H. Carr, σελ. 1-24· J. Topolski, 5ο μέρος, κλπ.]. Δεν θα παραθέσω παρά τον Λυσιέν Φεβρ, από το περίφημο εναρκτήριο μαθήμά του στο Collège de France στις 13 Δεκεμβρίου 1933: «Δεδομένο; Μα όχι, δημιουργημένο από τον ιστορικό· πόσες φορές [θα το πούμε]; Εφευρεμένο και κατασκευασμένο, με τη βοήθεια υποθέσεων και συλλογισμών, μέσα από μια λεπτή και σαγηνευτική εργασία... Πραγματεύομαι ένα γεγονός = κατασκευάζω. Αν το θέλετε έτσι, = παρέχω μιαν απάντηση σε ένα ερώτημα. Κι αν δεν υπάρχει ερώτημα, δεν υπάρχει τίποτα» [L. Febvre, σελ. 7-9]. Δεν υφίσταται ιστορικό γεγονός παρά στο εσωτερικό μιας ιστορίας-προβλήματος.

Για το ότι η ιστορική αντικειμενικότητα δεν είναι η καθαρή υποταγή στα γεγονότα, ορίστε δύο ακόμα μάρτυρες. Και, κατ' αρχάς, ο Μαξ Βέμπερ: «Κάθε προσπάθεια να κατανοήσουμε την (ιστορική) πραγματικότητα χωρίς υποκειμενικές υποθέσεις δεν θα κατέληγε πουθενά αλλού παρά σε ένα χάος υπαρξιακών κρίσεων πάνω σε αμέτρητα μεμονωμένα γεγονότα»¹⁷. Ο δε E. X. Καρ μιλάει με χιούμορ για το «φетиχισμό των γεγονότων» των θετικιστών ιστορικών του 19ου αιώνα: «Ο Ράνκε πίστευε ευσεβώς πως η θεία πρόνοια θα αναλάμβανε τη φροντίδα για τη σημασία της ιστορίας, αν ο ίδιος αναλάμβανε τη φροντίδα των γεγονότων... Η φιλελεύθερη αντίληψη του 19ου αιώνα για την

¹⁷ Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 3η έκδ. 1958, σ. 177, πρθμ. στο, W. Mommsen, σ. 20.

ιστορία είχε στενή συγγένεια με το οικονομικό δόγμα του *laissez-faire*... Ήταν η εποχή της αθωότητας, και η ιστορικοί περπατούσαν στον Κήπο της Εδέμ... γυμνοί και στερούμενοι ντροπής μπροστά στο θεό της ιστορίας. Έκτοτε γνωρίσαμε το Αμάρτημα και την εμπειρία της πτώσης, και οι ιστορικοί που ισχυρίζονται σήμερα ότι απαλλάσσονται από μια φιλοσοφία της ιστορίας (εκλαμβάνομενη με την έννοια της κριτικής σκέψης πάνω στην ιστορική πρακτική) προσπαθούν απλά και μάταια, όπως τα μέλη μιας αποικίας γυμνιστών, να ξαναδημιουργήσουν τον Κήπο της Εδέμ στον κήπο που διατηρούν στα προάστια» [E. H. Carr, σελ. 13-14].

Η αμεροληψία δεν απαιτεί παρά τιμιότητα από μέρους του ιστορικού· η αντικειμενικότητα προϋποθέτει περισσότερα. Αν και η μνήμη είναι ένα διακίβευμα της εξουσίας, αν και επιτρέπει συνειδητές ή ασύνειδες χειραγωγήσεις, αν και υπακούει σε ατομικά ή συλλογικά συμφέροντα, η ιστορία, όπως και όλες οι επιστήμες, έχει ως πρότυπό της την αλήθεια. Οι καταχρήσεις της ιστορίας δεν είναι υπόθεση του ιστορικού, παρά μόνον εφόσον γίνεται ο ίδιος ένας οπαδός, ένας πολιτικός ή ένας υπέρτης της πολιτικής [Th. Schieder & K. G. Faber, στο *History and Theory*, Μπέιχεφτ, 1978]. Όταν ο Πωλ Βαλερί διακηρύσσει πως «η ιστορία είναι το πιο επικίνδυνο προϊόν που έχει επεξεργαστεί η χημεία της διάνοιας... η ιστορία νομιμοποιεί ό,τι θέλουμε... δεν διδάσκει τίποτα επακριβώς, αφού περιέχει τα πάντα και δίνει παραδείγματα για τα πάντα» [P. Valéry, σελ. 63-64], αυτό το, κατά τα άλλα τόσο οξύ, πνεύμα συγχέει την ανθρώπινη και την επιστημονική ιστορία, και δείχνει την άγνοιά του για την ιστορική εργασία.

Ακόμα κι αν είναι κάπως αισιόδοξος, ο Paul Veyne έχει δίκιο όταν γράφει: «Είναι σαν να μην καταλαβαίνουμε τίποτα γύρω από την ιστορική γνώση, και την επιστήμη γενικότερα, όταν δεν βλέπουμε ότι περικλείεται μέσα σε ένα πρότυπο φιλαληθείας... Το να εξομοιώνεται η επιστημονική ιστορία προς τις εθνικές αναμνήσεις από τις οποίες κατάγεται είναι σαν να συγχέεται η ουσία ενός πράγματος με την προέλευσή του· είναι σαν να μην διακρίνεται πλέον η χημεία από την αλχημεία, η αστρονομία από την αστρολογία... Από την πρώτη μέρα ήδη... η ιστορία των ιστορικών όρισε τον εαυτό της ενάντια στην κοινωνική λειτουργία των ιστορικών αναμνήσεων, και τέθηκε σε σχέση εξάρτησης προς ένα ιδανικό αληθείας και ένα διαφέρον καθαρής περιέργειας» [P. Veyne, 1968, σ. 424].

Σκόπευση φιλόδοξη, η ιστορική αντικειμενικότητα κατασκευάζεται σιγά σιγά, διά μέσου των ασταμάτητων αναθεωρήσεων της ιστορικής εργασίας, των επίπονων διαδοχικών διορθώσεων, της συσσώρευσης των