

Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 5 (2001)

Τόμ. 5-6 (2001): Εθνικισμός



Προσωπική ταυτότητα, εθνική ταυτότητα και ιδιότητα του πολίτη

Πέτρος Θεοδωρίδης

doi: [10.12681/sas.544](https://doi.org/10.12681/sas.544)

Copyright © 2015, Πέτρος Θεοδωρίδης



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

Βιβλιογραφική αναφορά:

Θεοδωρίδης Π. (2015). Προσωπική ταυτότητα, εθνική ταυτότητα και ιδιότητα του πολίτη. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 5, 55–82. <https://doi.org/10.12681/sas.544>

Προσωπική ταυτότητα, εθνική ταυτότητα και ιδιότητα του πολίτη

Πέτρος Θεοδωρίδης*

Το άρθρο αναφέρεται σε μερικά κύρια χαρακτηριστικά των ταυτοτήτων (προσωπική ταυτότητα, εθνική ταυτότητα και ιδιότητα του πολίτη). Οι ταυτότητες στηρίζονται σε μια αναδρομική αφήγηση, η οποία έχει ως σκοπό να εξορκίσει την ιστορική και προσωπική ασυνέχεια. Ιδιαίτερα η κατασκευή των πολιτικών ταυτοτήτων (εθνική ταυτότητα και ιδιότητα του πολίτη) στηριζόταν στη νεωτερικότητα στο εναρμονιστικό, ιεραρχικό, κοσμοθεωρητικό σχήμα που συγκάλυπτε τις αντιφάσεις των επιμέρους ταυτοτήτων. Οι εθνικές ταυτότητες ιδιαίτερα αποτέλεσαν στη νεωτερικότητα, πρωτίστως πολιτικές ταυτότητες και η διαμόρφωσή τους σημαδεύεται έντονα από το νεωτερικό κράτος και τη βία που αυτό περιέκλειε. Οι εθνικές ταυτότητες είναι πολιτικές ταυτότητες που εμφανίζονται ως πολιτισμικές και προσφέρουν έτσι ένα συναισθηματικό βάθος στην πολιτική. Η εθνική ταυτότητα συνδεόταν άμεσα με την ιδιότητα του πολίτη, η οποία διαμορφώθηκε ιστορικά ως δυναμική ενεργητική παρουσία στα κοινά. Η χρήση του μεταφορικού λόγου του εθνικισμού στην εξιδανίκευση της εθνικής ουτοπίας ανιχνεύεται σε συγγραφείς όπως οι Herder, Barres, Maurras, Περικλής Γιαννόπουλος, Ίωνας Δραγούμης. Η 'αυτοπαθής' νεωτερικότητα αποσυνθέτει το συνεκτικό ιστό των ταυτοτήτων, ανατρέπει την ιεραρχία των πίστευων, ενθαρρύνει τη διάχυση και εν τέλει την 'αγωνία' των ταυτοτήτων. Ενδεικτικό παράδειγμα αυτής της αγωνίας αποτελεί και η ελληνική διαμάχη για την αναγραφή ή όχι του θρησκευματος στις ταυτότητες, στην οποία η ελληνική εκκλησία οικειοποιείται το μεταφορικό, ιδεολογικό λόγο του εθνικισμού.

* Πολιτικός επιστήμονας.

Εισαγωγή

Το 'ποιος είμαι' δεν είναι ατομικό ερώτημα: είναι ερώτημα πού έρχεται και επανέρχεται από έξω: Από την κοινωνία, την εκάστοτε Ιδεολογία. Ερώτημα πού προκαλεί κάθε φορά και μια νέα αναγνώριση του εαυτού μας και των άλλων. Πλάι στο ερώτημα 'ποιος είμαι' προστίθεται συχνά και το 'πώς πρέπει να πράξω', που είναι ερώτημα 'ηθικής τάξης'. Λέγεται ότι η 'ηθική είναι η νέα ουτοπία', ότι 'ο εικοστός πρώτος αιώνας θα είναι ή ηθικός ή τίποτα'. Από την άλλη συνεχίζει και επιβιώνει μια επίμονη κινδυνολογία, με την οποία καταγγέλλεται η πτώχευση των αξιών, ο κυνικός ατομισμός 'το τέλος της κάθε ηθικής' (Λιποβetsκί 1999: 25). Η νέα ιδεολογία και ηθική που ξεπροβάλλει αποτελεί και αυτή σύμπτωμα, ηχώ της παγκοσμιοποίησης: βιώνεται ως κερματισμός, αποδόμηση αλλά και ανασύνθεση του ίδιου μας του εαυτού. Η επιφάνεια μοιάζει να παραμένει η ίδια, όμως η κάθε ατομική ταυτότητα υφίσταται υπόκωφους, συχνά ημιτελείς, μετασχηματισμούς.

Στο άρθρο που ακολουθεί προσπαθώ να παρουσιάσω ουσιαστικά ορισμένες παρατηρήσεις και απορίες (πού ενέχουν την έννοια της απουσίας πόρου, διεξόδου στις αντιφάσεις της εποχής μας). Ποια η σχέση της εθνικιστικής ιδεολογίας με την ιδιότητα του πολίτη, την εθνική αλλά και την προσωπική ταυτότητα; Ποια είναι η θέση του εθνικιστικού στοιχείου της προσωπικής ταυτότητας στη σύγχρονη εποχή, αποσύνθεσης και ανασύνθεσης των ταυτοτήτων;

Προσωπική ταυτότητα και συλλογικές ταυτότητες: εννοιολογικές διευκρινίσεις

Σύμφωνα με μια άποψη 'η προσωπική ταυτότητα εκφράζει λογικό πλεονασμό γιατί δηλώνοντας πως είμαι εγώ ο ίδιος, δεν έχει νόημα να λέω πως ανήκω στον εαυτό μου σαν να επρόκειτο για οντότητα ευρύτερη από το εγώ μου' (Βείκος 1993: 17). Όμως η προσωπική ταυτότητα δεν αποτελεί κάτι το δεδομένο όπως π.χ η ταυτότητα ορισμένων αντικειμένων: ως ταυτότητα με τον εαυτό προϋποθέτει αυτο-συνείδηση, δηλαδή αναστοχαστική αναδίπλωση. Με αυτή την έννοια η προσωπική ταυτότητα, ορίζεται ως 'ο εαυτός όπως αναστοχαστικά κατανοείται από το πρόσωπο με όρους προσωπικής βιογραφίας' (Giddens 1991: 53).

Η έννοια της προσωπικής ταυτότητας ενέχει και την έννοια της ταύτισης, της αιχμαλωσίας στην εικόνα που αποτελεί και ένα κρίσιμο στάδιο στην

ανάπτυξη του εαυτού. Ο Lacan υποστήριξε ότι το παιδί υφίσταται μια μορφή φαντασιακής αιχμαλωσίας του σε μια εξωτερική εικόνα, είτε εικόνα πραγματική είτε εικόνα ενός άλλου παιδιού. Η φαινομενική πληρότητα αυτής της εικόνας του προσφέρει έναν νέο έλεγχο πάνω στο σώμα (Παλιμέ 1983: 41, Leader, Groveso 1999: 25). Μια αίσθηση φυσικής-σωματικής συνέχειας χαρίζει το προνόμιο της προσωπικής ταυτότητας έναντι των συλλογικών ταυτοτήτων. Αίσθηση που μπορεί να είναι και ψευδαίσθηση καθώς ανα-γνωρίζουμε το σώμα μας, κυρίως, μέσω των άλλων. 'Γνωρίζω τη ψυχή μου καλύτερα από το σώμα μου' έγραφε ο Καρτέσιος. 'Αλλά μπορώ να γνωρίζω μόνο το σώμα των άλλων καθώς δεν έχω πρόσβαση στη συνείδηση τους'.¹

Όμως ενώ, χάρη στη σωματική του συνέχεια, το άτομο μπορεί να ταυτίζεται με τον εαυτό του διαμέσου της συνεχώς μεταβαλλόμενης πορείας της ζωής του, 'η ομάδα αποτελεί οντότητα πού τα μέλη της δεν ταυτίζονται φυσικά μεταξύ τους και πού η πορεία της στον χρόνο είναι ασυνεχής' (Βέικος 1993: 17). Αυτά τα χάσματα, στη δομή της ομάδας, καλύπτονται με ιδανικά και σύμβολα (Benoist 1992: 7). Στα σύμβολα που ενώνουν τις αντιφάσεις και μειώνουν τις αντιθέσεις μπορεί να μεταλαμπαδευτεί το αίσθημα του ιερού, της αγάπης, του σεβασμού, της θυσίας, του φόβου, τα συναισθήματα δηλαδή που αποτέλεσαν το συνθετικό υλικό των θρησκευτικών κοινοτήτων (Μπαλιμπάρ 1991: 146). Μέσω των συμβόλων οι συλλογικές ταυτότητες μπορούν να φαντασιωθούν τη σχεδόν σωματική τους ταυτότητα, τον εαυτό τους, ως προέκταση του προσωπικού εαυτού.

Σύμφωνα με τον Giddens 'ο εαυτός δεν είναι κάτι το δεδομένο και η προσωπική ταυτότητα προϋποθέτει διαρκή αναστοχασμό' (Giddens 1991: 52, 53). Αναστοχασμό ο οποίος αποτελεί ταυτόχρονα παιχνίδισμα, με εκείνα που θυμόμαστε και εκείνα που απωθούμε στη καταπακτή του ασυνείδητου. Η ταυτότητα συνθέτει μια επιλεκτική αφήγηση: Την ανασυνθέτει εκ των υστερών: ως αναδρομική βιογραφία. Γιατί η μνήμη σχεδόν πάντα είναι επιλεκτική, ως ανάμνηση η οποία υψώνεται στο βάθος ξεχασμένων πραγμάτων: 'Η ιδέα πως μπορούμε να γνωρίζουμε τι συνέβη επειδή το θυμόμαστε είναι μια αυταπάτη, η οποία παράγεται από την ανθρώπινη ανάγκη να εξάγει νόημα από τα διάφορα στοιχεία της εμπειρίας' (Leaven 1999, Frederic 1999: 231).

Αυτή η αναδρομική αφήγηση οφείλει να είναι γοητευτική και συνάμα συνεκτική, να ενέχει μια φαινομενική διαδοχή, ίσως και πλοκή: Τα στοιχεία αυτά είναι φαντασιακά, πλάθονται από τον ίδιο τον εαυτό. Αλλά για να είναι πειστική για τον εαυτό η αυτοβιογραφία του, δεν μπορεί να είναι ολότελα φαντασιακή. Οφείλει, συνεχώς, να αφομοιώνει τα στοιχεία που εισβάλλουν

από τον εξωτερικό κόσμο, τα οποία αν αφεθούν ανεπεξέργαστα, πλημμυρίζουν απειλητικά αυτό που με τόσο κόπο κτίσθηκε. Ο εαυτός αναγκάζεται να τα αναπλάθει συνεχώς, σμίγοντάς τα με την προσωπική του ιστορία Συνθέτει έτσι ένα υπαρξιακό πλαίσιο που ανακουφίζει το άτομο καθώς του προσφέρει συνέχεια και συνοχή, ένα προστατευτικό κέλυφος και φίλτρο για να ερμηνεύσει και τιθασεύσει την πολυμορφία της καθημερινότητάς του. Αυτή την αναδρομική κατασκευή δεν την κτίζει το άτομο μόνο του, αλλά με τη βοήθεια προσώπων (γονέων, φίλων, συγγενών) και αντικειμένων (φωτογραφίες και ημερολόγια): Τα πράγματα και άνθρωποι που περιβάλλουν τον εαυτό με εμπιστοσύνη και οικειότητα, αποτελούν έναν 'ενδιάμεσο οικείο χώρο' που σύμφωνα με τον Winnicott είναι απαραίτητος για την ανάπτυξη μιας 'θεμελιακής εμπιστοσύνης'² που εξορκίζει την αγωνία του ατόμου μέσα στην άπειρη ποικιλομορφία του κόσμου.

Σε αυτή την αναδρομική βιογραφία, οι κοινωνικές και πολιτικές ταυτότητες ενέχουν τον χαρακτήρα του εξωτερικού στηρίγματος, του θόλου που συγκρατεί την εσωτερική συνέχεια, ένα 'συμβολικό σύμπαν' (Berger Luckmann [1966] 1977: 111), ένα νέο συναίσθημα του 'ανήκειν' στον κόσμο, ένα καταφύγιο όπου μπορεί να λάβει θέση και η συνολική ιστορία και η προσωπική βιογραφία ενός ατόμου, απαραίτητο για την 'οντολογική ασφάλεια' (Giddens 1991: 43) δηλαδή την αίσθηση του συνολικού νοήματος στον κόσμο.

Αναγνώριση και εθνική ταυτότητα

Η έννοια της συλλογικής ταυτότητας ενέχει και την έννοια της αναγνώρισης. Όταν κάποια άτομα αλληλοαναγνωρίζονται ως όμοια, αυτό σημαίνει ότι υπερτονίζουν μια ιδιότητα ως κυρίαρχη, που τα καθιστά συμμετόχους ευρύτερων ομαδώσεων, αλλά και ότι αποκλείουν ή υποτονίζουν άλλες ιδιότητες. Ανα-γνωρίζονται, δηλαδή, σημαίνει ότι ξαναβλέπουν ο ένας τον άλλο με μια δεύτερη πρόσθετη ματιά. Ταυτόχρονα παρα-γνωρίζουν, δηλαδή παρα-βλέπουν, εκείνο, ή εκείνα τα χαρακτηριστικά, που τους καθιστούν διαφορετικούς. Τη σημασία της αναγνώρισης προβάλλει ο Gellner στους ορισμούς του για το έθνος:

‘Δύο άνθρωποι ανήκουν στο ίδιο έθνος εάν, και μόνο εάν, μοιράζονται τον ίδιο πολιτισμό, όπου πολιτισμός σημαίνει με τη σειρά του ένα σύστημα ιδεών, συμβόλων, συνειρημών και τρόπων συμπεριφοράς και επικοινωνίας και β. Δύο άνθρωποι

ανήκουν στο ίδιο έθνος εάν και μόνο αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλον ως μέλη του ίδιου έθνους' (Gellner 1988 : 7)

Έτσι δυο άνθρωποι αλληλοαναγνωρίζονται ως μέλη του ίδιου έθνους, αναγνωρίζουν δηλαδή ότι έχουν κοινή ταυτότητα όταν ξαναβλέπουν ο ένας στον άλλο τον εαυτό του, τον καθρέπτη του, ξαναβλέπουν κάποια κοινά σημεία, σύμβολα, χειρονομίες, συναισθήματα, κάποια κοινή γλώσσα με την ευρεία έννοια του όρου. Αυτή η αλληλαναγνώριση μπορεί να γίνει σε συνθήκες ηρεμίας, ηπιότητας, αναγνώριση λεία, σχεδόν τρυφερή, ομαλή, που αναδεικνύει τις ομοιότητες, παραμένει όμως ανεκτική στις διαφορές. Μπορεί όμως, σε συνθήκες απειλής, κρίσης, η αλληλοαναγνώριση αυτή να αναδείξει τις οξείες γωνίες της, να απωλέσει την ανεκτικότητα, να γίνει μια βίαιη ματιά η οποία αποκλείει κάθε τι το διαφορετικό και εκβιάζει την ομοιότητα, να μετατραπεί σε εφιάλητη.

Η παρατήρησή μου εδώ, αφορά την, κατά τη γνώμη μου, αποτυχία της νομικής και ηθικής προσπάθειας να θεμελιωθεί η έννοια των 'δικαιωμάτων τρίτης γενιάς', όπως λέγονται, δηλαδή της θεμελίωσης του εθνικού αυτοκαθορισμού και αυτοδιάθεσης με βάση την έννοια του αυτοκαθορισμού των ατόμων. Κάτω από την προσπάθεια να θεωρηθεί ο ατομικός και εθνικός αυτοκαθορισμός ως ηθικά-δικαιακά ισοδύναμες έννοιες, κρύβεται η υπόρητη προϋπόθεση της εθνικότητας ως καθοριστικής αρχής της ταυτότητας. Όμως η προϋπόθεση αυτή συγκαλύπτει εξαρχής μιαν αντίφαση: ένα πρόσωπο μπορεί να επιβεβαιώσει τον αυτοκαθορισμό του κάνοντας επιλογές και λαμβάνοντας αποφάσεις. Αν όμως η έννοια του αυτοκαθορισμού επεκταθεί και στην έννοια του έθνους αυτό σημαίνει ότι το πρόσωπο κατ' αρχήν ετεροκαθορίζεται ως Έλληνας, Αλβανός ή Σέρβος. Σημαίνει δηλαδή, ότι η εθνικότητα θεωρείται, a priori, ως η καθοριστική οργανωτική αρχή της προσωπικής ταυτότητας και ότι μάλιστα, σε συνθήκες εθνικής κρίσης, κάθε άλλη πλευρά της ταυτότητας θα πρέπει να υποταχθεί στην εθνικότητα. Όμως έτσι οδηγούμαστε στο παράδοξο, το λεγόμενο δικαίωμα τρίτης γενιάς (εθνικού αυτοκαθορισμού) να οδηγεί στην αναίρεση του δικαιώματος επιλογής που βρίσκεται στον πυρήνα του ατομικού αυτοκαθορισμού.³

Νεωτερικότητα και ταυτότητες: εθνική ταυτότητα και ιδιότητα του πολίτη

Πολύ συχνά η εθνική ταυτότητα εμφανίζεται ως φυσική ταυτότητα, ταυτότητα που στηρίζεται σε συγγενικούς δεσμούς. Άλλοτε πάλι εμφανίζεται ως

η κατεξοχήν φυσική ταυτότητα. Και στις δύο περιπτώσεις η εθνική ταυτότητα θεωρείται προϊόν μακρών, συνεχών και αδιάσπαστων ιστορικών διαδικασιών.

Στην άποψη ότι η εθνική ταυτότητα αποτελεί μια 'φυσική' ή πολιτισμική ταυτότητα αντιτίθενται τρία κρίσιμα στοιχεία που τη χαρακτηρίζουν :

α. Η εθνική ταυτότητα στηρίζεται και αυτή, όπως η προσωπική ταυτότητα, σε μια αναδρομική αφήγηση. Στην αναδρομική κατασκευή ενός συλλογικού ιστού (ανά-μνηση και αφήγηση συνάμα) που μοιάζει με πράξη 'νομιναλιστικής' μαγείας (Βεΐκος 1993: 22), και η οποία ανασκευάζει, εκ των υστέρων, τη βιογραφία του έθνους με αναμνήσεις. Αναφέρεται σε μνήμες κοινής καταγωγής, παραδόσεις, την ιστορία του έθνους μας κ.λπ. δηλαδή σε κάτι που μοιάζει με την προσωπική βιογραφία ενός ατόμου. Όπως το κάθε άτομο έτσι και το κάθε έθνος έχει την ξεχωριστή του ιστορία, τις δικές του μνήμες. Όμως, από την άλλη μεριά, το έθνος, όπως και το κάθε άτομο, κατασκευάζει εκ των υστέρων τη βιογραφία του, με αναμνήσεις, δηλαδή ξανα-θυμάται επιλεκτικά, φωτίζοντας άλλες πλευρές της ζωής του, λησμονώντας άλλες.⁴ Όπως το κάθε άτομο δεν θυμάται την ιστορία του μόνο του, αλλά την ξαναθυμάται με την βοήθεια άλλων, έτσι και το συλλογικό-εθνικό Εμείς ξαναθυμάται το παρελθόν του με τη βοήθεια ιστορικών, δασκάλων, δημοσιογράφων και μέσων (εκπαιδευτικοί μηχανισμοί, βιβλία, κ.λπ) αλλά και της βίας που περικλείει το κράτος.⁵

β. Το δεύτερο χαρακτηριστικό της εθνικής ταυτότητας, ξεκινά από το κοσμοθεωρητικό σχήμα του 18ου και 19ου αιώνα. Σε αυτήν την περίοδο διαμορφώθηκε ιστορικά. Από ένα κοσμοθεωρητικό σχήμα, δηλαδή, που προσπαθεί να συνθέσει τις αντιφάσεις των επιμέρους ταυτοτήτων ιεραρχικά, με μια σειρά που μοιάζει με εκείνη του βιβλίου, του μυθιστορηματος (Anderson 1991: 25), δηλαδή με αρχή, μέση και τέλος. Στηριγμένη σε αυτό το εναρμονιστικό, ιεραρχικό κοσμοθεωρητικό σχήμα (Κονδύλι 1991: 65, 66) η εθνική ταυτότητα αποτελεί -στην πρώιμη νεωτερικότητα- την υπέρτερη ταυτότητα η οποία ενορχηστρώνει, οργανώνει, ανασυνθέτει, διευθετεί και ιεραρχεί όλες τις άλλες επαγγελματικές, πολιτικές ακόμα και φυσικές ταυτότητες (Δεμερτζής 1996: 77).

γ) Το τρίτο και πιο κρίσιμο χαρακτηριστικό της εθνικής ταυτότητας συνίσταται στο ότι αποτελεί μια πρωτίστως πολιτική ταυτότητα, που όμως είναι μπολιασμένη με το σχεδόν μεταφυσικό συναίσθημα και νόημα του έθνους. Η εθνική ταυτότητα δεν διαμορφώθηκε ιστορικά απλώς και μόνο ως γραμμική ανέλιξη μιας 'πολιτισμικής' εθνοτικής ταυτότητας.⁶ Η εθνική ταυτότητα

είναι η μετασχηματισμένη εθνοτική ταυτότητα, που ανασύρεται από το πολιτισμικό πεδίο και αναπλάθεται νεωτερικά, καθώς αναμιγνύεται με το κράτος. Γίνεται έτσι μια πολιτική ταυτότητα που εμφανίζεται ως πολιτισμική, που συνενώνει κουλτούρα και πολιτική, που και η οποία προσδίδει ένα σχεδόν μεταφυσικό βάθος στην πολιτική. Το πολιτικό και συγχρόνως πολιτισμικό στοιχείο το οποίο χαρακτηρίζει την εθνική ταυτότητα, αφορά στην εσωτερική-κευση ενός νεωτερικού συναισθήματος: του συναισθήματος της κυριαρχίας –ή του δικαιώματος κυριαρχίας– πάνω σε μια επικράτεια.⁷

Συνεπώς η εθνική ταυτότητα προσέφερε ιστορικά ένα είδος συναισθηματικής γέφυρας μεταξύ του ατόμου, της κοινωνίας και του κράτους. Το άτομο, με την ιεραρχημένη εθνική του ταυτότητα, νιώθει να συνδέεται οργανικά με την κοινωνία- έθνος και με το κράτος ως έθνος-κράτος. Το έθνος γινόταν και γίνεται ακόμα: διαρκές συμπλήρωμα του κράτους ατομικό-υπαρξιακό σε επίπεδο προσωπικής ταυτότητας και κοινωνικό-πολιτικό, προσφέροντας στο άτομο το συναίσθημα της αλληλεγγύης, του 'ανήκειν' σε ένα κοινό προορισμό, αλλά και το συναίσθημα της συμμετοχής στην κρατική κυριαρχία (ή στην επιδιώξή της).

Η σχέση της εθνικής ταυτότητας με την ιδιότητα του πολίτη⁸

Η έννοια της ιδιότητας του πολίτη τοποθετείται, εξ αρχής, σε μια σφαίρα κανονιστική: Ο πολίτης, οφείλει να γίνει κάτι παραπάνω από άτομο, αναλαμβάνοντας δικαιώματα και υποχρεώσεις, εκπληρώνοντας, δηλαδή, τους όρους ενός υποθετικού ή πραγματικού κοινωνικού συμβολαίου. Αυτή η συμβολιακή διάσταση, καθιστά την ηθική της ιδιότητας του πολίτη δεσμευτική και ταυτόχρονα ανεγκιμή: Η ιδιότητα του πολίτη αφορά τόσο την πλήρη συμμετοχή σε μια κοινότητα όσο και την ανοχή των αξιών των άλλων κοινότητων (Bridges 1994: 33). Αυτός, βέβαια, ο υπαινιγμός του συμβολαίου που περικλείει η ιδιότητα του πολίτη αναφέρεται σε μια αμοιβαία πολιτική και ηθική δέσμευση. Σε αυτό το σημείο έγκειται η σημασία της εθνικιστικής ιδεολογίας και της έννοιας του έθνους ως πλαισίου για την υλοποίηση της δέσμευσης αυτής (Miller 1988: 649). Γιατί το έθνος υποστηρίζει σε ένα δεύτερο επίπεδο τη δέσμευση αυτή, εμφανιζοντάς την ως φυσική υποχρέωση, η οποία προκύπτει από την υποτιθέμενη φυσική συγγένεια των μελών του. Δεν φαίνεται έτσι η δέσμευση αυτή να αποτελεί μια αφηρημένη ηθική υποχρέωση προς το ανθρώπινο σύνολο, αλλά ως μια συγκεκριμένη συμπάθεια προς το κοντινό, συγγενικό και οικείο (Θεοδωρίδης 1997: 44). Η εθνικιστική

ιδεολογία, έτσι, σκηνοθετεί τη μεταμφίεση των απρόσωπων σχέσεων σε προσωπικές, του αφηρημένου σε συγκεκριμένο. ‘Εξημερώνει’ αυτή την αμοιβαία δέσμευση, περιορίζοντας την ιδιότητα του πολίτη, μολιιάζοντάς την, με την εθνική ταυτότητα.

Όπως είδαμε, η προσωπική ταυτότητα στηρίζεται σε ένα προστατευτικό ιστό, δηλαδή σε μια αναδρομική αφήγηση. Επιπλέον, και η εθνική ταυτότητα, συνθέτει, με τη σειρά της, μια τέτοια αναδρομική αφήγηση, η οποία μάλιστα επιστεγάζει και τις άλλες πολιτικές και κοινωνικές ταυτότητες. Αλλά και στην ιδιότητα του πολίτη μπορούμε να διακρίνουμε μια διάσταση ανέλιξης, πλοκής. Γιατί και η ιδιότητα του πολίτη αναπτύχθηκε ιστορικά στο κοσμοθεωρητικό πλαίσιο του 19ου και των αρχών του 20ου αιώνα, πλαίσιο γραμμικό, συνθετικό, ιεραρχικό και εντέλει, αισιόδοξο. Στο πλαίσιο αυτό, η εδραίωση των δικαιωμάτων που συνθέτουν την ιδιότητα του πολίτη (αστικά στον 18ο αιώνα, πολιτικά στον 19ο και κοινωνικά στον 20 αιώνα) θεωρείται ως αποτέλεσμα μιας διαδικασίας εξελικτικής που οδηγεί στην ισότητα. Στην πλοκή της αφήγησης αυτής, το επιστέγασμα των δικαιωμάτων, δηλαδή τα κοινωνικά δικαιώματα, δεν ενέχουν, απλώς, χαρακτήρα παροχής προς τους κοινωνικά ασθενέστερους, αλλά χαρακτήρα ενισχυτικό μιας αρχής ισότητας που μετριάξει τις ταξικές διαφοροποιήσεις. Αυτή η αρχή ισότητας οδηγεί στην ενεργητική, σωματική παρουσία του πολίτη στα κοινά, στην ‘άμεση αίσθηση συμμετοχής στην κοινότητα, τη βασισμένη στην προσήλωση σε ένα κοινό πολιτισμό’ (Marshall 1992: 75). Η άμεση αίσθηση συμμετοχής στην κοινότητα, η συμμετοχή δηλαδή στην πολιτική κυριαρχία, επιτυγχάνεται στα αυτονόητα πλαίσια του έθνους. Το έθνος ανεδείκνυε τον φαντασιακό ‘τόπο’, όπου κατέφυγε και συχνά καταφεύγει ακόμα ο πολίτης για να αντλήσει ‘άμεση αίσθηση συμμετοχής και πίστη’.

Έτσι, οι αφηγήσεις του έθνους και της ιδιότητας του πολίτη διαπλέκονται στη νεωτερικότητα, σχηματίζοντας μια συνεκτική πίστη, μια κοινή αίσθηση οικειότητας, που ενίσχυε την προστατευτική μεμβράνη της προσωπικής ταυτότητας.

Η νοσταλγία της κοινότητας

Σε ποια πεδία συντελείται η παράδοξη επαφή, η συνάρθρωση του φαντάσματος της αμετάκλητα χαμένης παραδοσιακής ‘κοινότητας’ με τη νεωτερική ‘κοινωνία’;

Την επανασύνδεση της χαμένης ‘παραδοσιακής’ οικειότητας με την νεω-

τερικότητα, αναλαμβάνει ο λόγος της εθνικιστικής ιδεολογίας. Ο εθνικιστικός λόγος, εμφανίζει ως οικείο αυτό που δεν είναι πια, ως προσωπικό το πρόσωπο, ως υπαρκτή κοινότητα τη φαντασιακή κοινότητα του έθνους. Συναντά τις πολλαπλές διάχυτες τοπικές, θρησκευτικές, γλωσσικές ταυτότητες, που μένουν μετέωρες λόγω της καταστροφής των παραδοσιακών κοινωνιών, τις απορροφά, τις συναρθρώνει, τις διασπά και επανενώνει: τις τοπικές ταυτότητες στον πατριωτισμό της επικράτειας, τις θρησκευτικές στην κοσμική λατρεία του έθνους.

Στον εθνικιστικό λόγο διακρίνεται ένα στοιχείο αφηρημένο, απρόσωπο, ορθολογικό ή ανορθολογικό, που άλλοτε εμφανίζεται διογκωμένο άλλοτε υποτονισμένο, που πάντα όμως παραμένει κύριο, οργανωτικό, επιτακτικό, καθοριστικό, καθώς και ένα άλλο στοιχείο υπεράσπισης αυτού που θεωρείται οικείο, προσωπικό, και που ανακαλεί την αμετάκλητα χαμένη παραδοσιακή κοινότητα.

Στον εθνικισμό, η νοσταλγία της κοινότητας, αναλαμβάνει τη σκηνοθεσία του παρόντος. Το έθνος, σύμφωνα με τον Anderson είναι μια 'φαντασιακή πολιτική κοινότητα'. Κοινότητα που βιώνεται φαντασιακά και όχι πραγματικά 'γιατί τα μέλη και του πιο μικρού έθνους δεν πρόκειται, ποτέ, να γνωρίσουν τα άλλα μέλη της κοινότητας αν και τα φαντάζονται να συμμετέχουν σε αυτήν' (Anderson 1991: 5,6,7). Η εθνικιστική ιδεολογία, αντισταθμίζει την απουσία δυνατότητας για προσωπική επαφή, με την προβολή ενός ισχυρού συναισθήματος: το έθνος ταυτίζεται με τη 'Μητέρα Πατρίδα', σύνθεση αντιφατική αλλά και πολύ πυκνή, που υπαινίσσεται ταυτόχρονα τη μητρική οικιότητα-προστασία, αλλά και την πατρική εξουσία.

Η πρώτη σημασία της λέξης 'πατρίδα' σε μια σειρά από γλώσσες (Heimat, Homeland, Patrie, Patria), αφορούσε την αρχική καταγωγή. Η αναφορά στην πατρίδα, υποδήλωνε μια βασική πίστη κάποιου στην πατρική γη του, μια θεμελιώδη ανθρώπινη προτίμηση για το οικείο. Η επέκταση της σημασίας της 'Πατρίδας', από τον πατρογονικό τόπο καταγωγής, σε ένα ευρύτερο τμήμα της περιοχής, ή ακόμα σε μια ολόκληρη χώρα, αφορά την εδαφική περιοχή, όπου το 'έθνος' θεωρείται ότι ασκεί κυριαρχία ή επιδιώκει να ασκήσει κυριαρχία. Στην επέκταση αυτής της αρχικής της έννοιας, η πατρίδα δεν αφορά τον εδαφικό χώρο που μπορεί να γίνει αντιληπτός ως προσωπικά οικείος. Σε ένα τέτοιο χώρο, οι πρόσωπο με πρόσωπο σχέσεις δεν είναι πια δυνατές στην ολότητά τους, έτσι ώστε το άτομο να μπορεί να τον αντιληφθεί σαν δικό του μόνο, χάρη σε μια πράξη αφηρημένης σκέψης: Αυτή η δεύτερη αφηρημένη σημασία της έννοιας 'πατρίδα' είναι που συνδέεται με την εθνι-

κιστική ιδεολογία. Η νεωτερική εθνικιστική ιδεολογία αποτελεί ένα 'αφηρημένο' πατριωτισμό. (Δεμερτζής 1996: 201, Berger 1979: 153). Ξεκινά από την απουσία των κοινών, καθημερινών, 'πρόσωπο με πρόσωπο' σχέσεων, από την βαθμιαία ή απότομη καταστροφή τους. Αφορά ανθρώπους που δεν γνωρίζονται μεταξύ τους, και οι οποίοι συνδέονται πια μόνο με σημαίες, σύμβολα, ύμνους. Η κοινωνική αφετηρία του εθνικισμού βρίσκεται ακριβώς στη διάσπαση εκείνων των συνεκτικών στοιχείων των κοινωνικών συσσωματώσεων που θεωρούνταν –και ήταν– οικεία, 'φυσικά'. Ωστόσο, αυτός ο αφηρημένος πατριωτισμός ανασυνθέτει τις εμπειρίες του κοινοτικού βίου, τις οποίες ανασυλλέγει και αναδιατάσσει. Έτσι στην νεωτερικότητα δίπλα και πάνω από τους πολλούς πατριωτισμούς, δεσπόζει ένας 'αφηρημένος πατριωτισμός,' μια γενική ιδέα της Πατρίδας, που αναλαμβάνει να υπερασπίσει καθετί το οποίο εκλαμβάνεται ως οικείο, προσωπικό και ανυπεράσπιστο. (Δεμερτζής 1996: 201, 202).

Αυτός ο 'αφηρημένος' εθνικισμός γεφυρώνει, εξαφανίζει την εσωτερική διαφορά. Και εννοώ εδώ ως διαφορά, όχι τόσο την εχθρότητα απέναντι στον Άλλο –ατομικό ή εθνικό–, αλλά εκείνες τις διαφορές οι οποίες ενυπάρχουν σε κάθε εθνικό 'εμείς' και οι οποίες σημαδεύουν τη συλλογική πραγματικότητα με την ατέλεια.

Το αισθητικό, φαντασιακό βλέμμα του έθνους και ο μεταφορικός λόγος του εθνικισμού

Αυτός ο νεωτερικός –'αφηρημένος'– εθνικισμός αποζητούσε την ουτοπία του. Ουτοπία νοσταλγική⁹ που όμως θα γεφύρωνε τα χάσματα ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν, θα ανασυγκολλούσε τις αντιφάσεις του παρόντος σ' ένα μάγμα. Εθνική ουτοπία που θα έμοιαζε με τον τρόπο που ο Νοβάλις ορίζει τη φιλοσοφία ως 'νοσταλγία', σαν την

'ορμή να είσαι παντού σαν στο σπίτι σου, σαν το όνειρο της πατρίδας εκείνης που βρίσκεται παντού και πουθενά, την τέχνη του να φαίνεσαι ξένος με ελκυστικό τρόπο, την τέχνη του να κάνεις ένα θέμα ξέμακρο και ωστόσο γνώσιμο και ευχάριστο[...].όλα γίνονται ρομαντικά –λεει ο Νοβάλις– και ποιητικά' αν τα βάλουμε σε μιαν απόσταση[...].αν δώσουμε μυστηριώδη όψη στο συνηθισμένο, την αξιοπρέπεια του αγνώστου στο οικείο και μιαν άπειρη σημασία στο πεπερασμένο' (Hauzer 1970: 221, 222).

Αυτή η διάθλαση του παρόντος μέσα από την οπτική του παρελθόντος συνθέτει το αισθητικό φαντασιακό βλέμμα του έθνους. Βλέμμα νοσταλγικό,

που επιθυμεί να ξαναδει την αμετάκλητα χαμένη κοινότητα στη θέση της κοινωνίας, φαντασιακό βλέμμα που σχηματίζει ένα εξωραϊσμένο, φαντασιακό, είδωλο-(ου-τόπο) – του έθνους. Βλέμμα αισθητικό, το οποίο με αφητηρία τις, φαινομενικά εξωπολιτικές κατηγορίες του ωραίου και του άσχημου¹⁰ προσπαθεί να αντικρίσει τα ‘εφήμερα’ στοιχεία του παρόντος, σκεπάζοντάς τα με αιώνιες και αμετάβλητες ουσίες.¹¹

Αυτή εξάλλου η οικειοποίηση του ανοίκειου αποτελεί και την κύρια ατομική λειτουργία της εθνικής ταυτότητας: προσφέρει μια κοινή αίσθηση ιστορικού πεπρωμένου, μια συνέχεια στο χρόνο που διασώζει το άτομο από την αφάνεια, τη λήθη και τη μοναξιά, μια ιδεολογική φαντασίωση πληρότητας που συνδέεται και με σχέσεις κυριαρχίας στον οικονομικό, πολιτικό αλλά και ιδιωτικό χώρο.

Στην αισθητική προσέγγιση του έθνους, θα αναγνωρίσουμε το κυρίαρχο στοιχείο της μεταφοράς. Μεταφορά είναι υποκατάσταση δύο όρων που συνδέονται μεταξύ τους με μια ορισμένη σχέση, από δύο άλλους όρους, των οποίων η σχέση είναι όμοια με την πρώτη σχέση. Στην *Ποιητική* του Αριστοτέλης, μεταφορά ‘είναι η μετάθεση της καθημερινής ονομασίας ενός πράγματος σε ένα άλλο χάριν της ομοιότητας τους’.¹² Με τη χρήση μεταφορών ανασύρονται από καιρό θαμμένες σημασίες και συγκολλώνται με το παρόν, ώστε να εμφανισθεί ένα νέο μάγμα, όπου η πραγματικότητα εικονογραφείται και συμτυνώνεται, όπως στο όνειρο: Ο Φρόντντ διέκρινε στη ‘διεργασία του ονείρου’ εκείνη τη διαδικασία που ονόμασε συμπύκνωση και που παράγει ονειρικές ‘συνθέσεις’, πρόσωπα με αθροιστικά και μικτά χαρακτηριστικά και περίεργα σύνθετα κατασκευάσματα που μπορούν να συγκριθούν με μυθικά (Φρόντντ 1983: 15). Ο Ricoeur θεωρεί τη μεταφορά ‘διεργασία πάνω στη γλώσσα’ που ‘συνίσταται στην απόδοση κατηγορουμένων στα λογικά υποκείμενα εντελώς ασυμβίβαστων προς αυτά ‘Η μεταφορά καταστρέφει την συνηθισμένη χρήση των λέξεων στην πρόταση, τη σημασιακή σχέση της πρότασης, όπως αυτή έχει εδραιωθεί μέσω της συνήθους, δηλαδή της λεξικογραφικής εννοίας των όρων που περιέχει, δίνοντας σε αυτές ένα καινοφανές, απροσδόκητο νόημα’ (Ricoeur 1988: 15,16,17). Σε αυτή την ικανότητα μετάπλωσης της πραγματικότητας, μέσα από εικόνες-μάγματα, στηρίζει –κατά την άποψή μου– η εθνικιστική ιδεολογία την αισθητική ουτοπία της.

Για να δειξω πως η μεταφορική συναισθηματική σύνδεση του αφηρημένου –νεωτερικού με το οικείο– κοινοτικό, διαπερνά τη σκέψη των θεωρητικών του εθνικιστικού λόγου θα παρουσιάσω (ενδεικτικά, στα στενά πλαίσια του άρθρου) κάποια ίχνη της σκέψης ορισμένων εθνικιστών θεωρητικών.

Τον ‘πατέρα’ του λεγόμενου πολιτιστικού εθνικισμού: Johann Gottfried Herder, τους κυριότερους εκφραστές του Γαλλικού ‘ολοκληρωτικού’ εθνικισμού M. Barres και Ch. Maurras και τους θεωρητικούς του ελληνικού εθνικισμού των αρχών του αιώνα, Περικλή Γιαννόπουλου και Ίωνα Δραγούμη.

Ο Johann Gottfried Herder (1744-1803)¹³ υπήρξε ο πρώτος εμπνευστής ενός πρότυπου μιας, μάλλον πλουραλιστικής, κοσμοπολίτικης αντίληψης της πολιτισμικής κοινότητας.¹⁴ Ο Herder δεν ενδιαφέρθηκε για την πολιτική διάσταση της εθνότητας και θεωρούσε το κράτος ως ένα τεχνητό δημιούργημα του πολέμου και της κατάκτησης. Τον ενδιέφερε κυρίως το έθνος, το οποίο έβλεπε ως προϊόν μιας φυσικής ανάπτυξης, όπως ήταν η οικογένεια και που το θεωρούσε ως μια, βασικά, ειρηνική κοινότητα. Η συνολική φιλοσοφία της Ιστορίας του Herder επικεντρωνόταν στην ιδέα της Ανθρωπότητας και το ενδιαφέρον του για την εθνικότητα ήταν πρωταρχικά πολιτιστικό.’ Είχε πεισθεί ότι κάθε λαός, όσο μικρός και αν ήταν, κατείχε τον θείο σπινθήρα της ομορφιάς και της καλοσύνης και ότι ο σπινθήρας αυτός ήταν λιγότερο καταπιεσμένος στους πρωτόγονους λαούς από τους συμβατικούς πολιτισμούς των προοδευμένων εθνών (Hertz 1966: 331). ‘Η Ιστορία ήταν για τον Herder κάτι περισσότερο από το να γράφεις για το παρελθόν, ήταν το μέσον για την κατανόηση της πολιτιστικής ενότητας μιας συλλογικότητας’ (Giddens 1985: 216).

Οι M. Barres και Ch. Maurras ανέπτυξαν ένα πνευματικό κίνημα, που έθετε στο στόχαστρό του τον βιομηχανικό πολιτισμό και τις αξίες που κληροδοτήθηκαν από τον 18ο αιώνα και τη γαλλική επανάσταση (Sternhell 1972: 27) και που αντιτίθεται συστηματικά στον υλισμό και το θετικισμό, στη μετριότητα της αστικής κοινωνίας και στις ασυνέπειες της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Ο εθνικισμός αυτού του τύπου κάνει την εμφάνισή του στη Γερμανία και στη Γαλλία στη δεκαετία 1880-90 και ονομάζεται στη σχετική βιβλιογραφία ολοκληρωτικός [integral]: Ήταν εθνικισμός περιοριστικός, φυλετικός (α-ντισιμικτικός) και συνδεόταν με το ‘χώμα και το αίμα’, με τη φυλή.

Μαζί με την περιφρόνηση της φιλελεύθερης δημοκρατίας και την προσδοκία της βίαιης ανατροπής της κατατεστημένης τάξης πραγμάτων από έναν αρχηγό λυτρωτή που θα συνοψίζει τις αρετές της φυλής, το ρεύμα αυτό διακηρύσσει την κυριαρχία του άλογου στοιχείου και του συναισθήματος (Sternhell 1972: 9). Προτάσσει την οργανική αντί της μηχανικής –θετικιστικής εξήγησης του κόσμου και χρησιμοποιεί τη θεωρία του Εγώ του Φίχτε για να αποδείξει πως η μοίρα ανήκει στις ισχυρές προσωπικότητες που επιβάλλουν στον εξωτερικό κόσμο το νόμο της σκέψης τους. Αναπτύσσει μια θεω-

ρία 'υποσυνειδητής καταγωγής' του έθνους, η οποία απαιτούσε μια κυβέρνηση που να σέβεται τις ζωντανές δυνάμεις, οι οποίες συνιστούν την 'ψυχή του λαού' και οι οποίες εγγυώνται την καθαρότητα του εθνικού 'Εγώ' από κάθε ξενόφερτη, βλαπτική επιρροή (Sternhell 1972: 10, 11). Η κοινωνία παρομοιάζεται με ένα ζωντανό οργανισμό, στον οποίο εφαρμόζονται αναλογικά οι αρχές της βιολογίας. Ο ατομικισμός της περιόδου αυτής ταυτίζεται με τη λατρεία του ζωοποιού πνεύματος του σύμπαντος και την υποταγή του ατόμου στις επιταγές της συλλογικότητας και της Ιστορίας. Το άτομο καθ'αυτό δεν έχει αξία. Αποκτά αξία μόνο μέσα στην κοινωνική και πολιτική συλλογικότητα. Η λατρεία του 'εγώ-ατόμου' γίνεται τελικά λατρεία του 'εγώ-έθνους'. (Sternhell 1972: 10).

Ο Charles Maurras, επηρεασμένος από τον Γκομπινώ, τον Ι.Ταιν, τον Ζυλ Σουρύ αλλά και από την σκέψη του Μπερξόν (Μόλλερ, Μουντρώ, Στόυκερς 1988: 53-57) έβλεπε ως πηγή όλων των δεινών της Γαλλίας τον υπερβολικό ατομικισμό που εμφανιζόταν σε διάφορες μορφές ως Γερμανική φιλοσοφία, επαναστατική παράδοση, προτεσταντισμός. Θεωρούσε τους Γάλλους ως τους πνευματικούς απόγονους των αρχαίων Ελλήνων και Ρωμαίων που όφειλαν να αντιταχθούν στο Εβραϊκό πνεύμα του Χριστιανισμού και το Γερμανικό και Αγγλικό πνεύμα της Μεταρρύθμισης. Εκθειάζε, ως όπλο κατά του ατομικισμού, τη γαλλική παράδοση που εκφραζόταν από τις συντεχνίες και τα επαγγελματικά σωματεία, (Chatele, Pisier- Kouchner 1982: 363).

Στον Maurice Barres ο Γάλλος μελετητής Zeev Sternhell ανιχνεύει την πρώτη μορφή ενός 'ιδεολογικού αρχέτυπου' μιας 'επαναστατικής' δεξιάς.¹⁵ Διαμορφωμένος από την ανάγνωση του Νίτσε, του Ντοστογιέφσκι, του Καρλάου και του Μπεργκσόν και επηρεασμένος από τον Βάγκνερ, ο Barres στρέφεται αρχικά στη 'λατρεία του Εγώ'. Η εθνικιστική του θεωρία αποκτά σχήμα με άξονες τη λατρεία της ενέργειας, της ζωικότητας, τη λατρεία των 'ρίζων της γής των Νεκρών' (Soucy 1972: 133 κ.ε), τη λατρεία του ηγέτη. Οι μάξες θεωρούνται το δοχείο των απόκρυφων δυνάμεων ενέργειας, τις οποίες ο ηγέτης κατευθύνει προς επιλεγόμενους στόχους. Στην αναζήτηση για ένα στερεό έδαφος σε ένα καταρρέοντα κόσμο, ο Barres ανακαλύπτει το 'Εγώ'. Επηρεασμένος από τη φιλοσοφία του Φίχτε, συγγράφει το *Le Culte du Moi* στο οποίο, κάνουν την εμφάνισή τους μια σειρά χαρακτηριστικών της συνολικής πολιτικής ηθικής του: Η προσήλωση στην παράδοση, ο ιστορικός, πολιτισμικός και βιολογικός ντετερμινισμός, η προβολή του 'εθνικού Εγώ' και του συλλογικού ναρκισσισμού, η αρχή του αγώνα κατά των άλλων 'Εγώ'. Η έννοια του 'Εγώ' τοποθετείται σε ένα χώρο υπερβατικό, αντιδιαστέλλεται

προς τον εξωτερικό κόσμο –τους βαρβάρους– και πραγματώνεται μέσα από τη σύγκρουση με το ‘μή - Εγώ’. Δεν είναι δυνατόν να μείνει το ‘Εγώ’ ουδέτερο, δεν υπάρχει άλλη προοπτική από την επιβίωση ή την ήττα και τον αφανισμό. Από αυτή την ανηλεή σύγκρουση ανάμεσα στα διάφορα Εγώ υπερισχύει το ισχυρότερο (Sternhell 1972: 51). Η ‘ελευθερία’ ορίζεται ως απόδραση από τους ‘βαρβάρους’, τους ξένους. Ελεύθερος άνθρωπος και ελεύθερη συλλογικότητα (φυλή) είναι έννοιες επάλληλες, αλληλοσυμπληρούμενοι οργανισμοί. Το ‘Εγώ’ συμφωνεί με τη συλλογικότητα. Είναι το ένστικτο αυτοπραγμάτωσης του Εγώ, που το θέλει εναρμονισμένο με τη συλλογική πραγματικότητα (Sternhell 1972: 58). Το υποσυνειδητό και το ένστικτο – που αποτελούν εντέλει ταυτόσημες έννοιες για τον Barres– αποτελούν τον πραγματικό κινητήρα της ιστορίας. Αντιλαμβάνεται το άτομο ως την κατάληξη μιας μακράς γραμμής προγόνων και το εντάσσει σε ένα ατέρμονο σύνολο (Sternhell 1972: 53,54). Στο έργο του Barres’ *L’ appel au soldat* το έθνος ορίζεται ως ‘το έδαφος όπου οι άνθρωποι κατέχουν από κοινού αναμνήσεις, ήθη και κληρονομικά ιδανικά’ ως ‘ενέργεια όλων των νεκρών ψυχών που διαπερνά το έδαφός μας’ (Sternhell 1972: 285). Η εθνικότητα είναι το ρίγος που δημιουργεί το άκουσμα μιας ημερομηνίας, ενός ονόματος (Sternhell 1972: 223). Ο εθνικισμός πάλι ‘είναι νόμος των σύγχρονων λαών, το βαθύτερο νόημα της ιστορίας που οδηγεί στην ατελευτέρωση του ανθρώπου (Sternhell 1972: 222).

Στα γραπτά των Ελλήνων θεωρητικών του εθνικισμού, Περικλή Γιαννόπουλου και Ίωνα Δραγούμη ο πολιτικός λόγος συνυφαίνεται με το αισθητικό, ρομαντικό, ύφος. Η πολιτική τους στάση ενέχει και ευνοεί τη συνύπαρξη και διαπλοκή του πολιτικού και του προσωπικού: του ιδιότυπου αισθητικού λογοτεχνικού ύφους και της πολιτικής πρότασης. Στη θεώρησή τους, η πολιτική πρόταση παράγεται και ως αισθητική πρόταση.

‘Έτσι κι’ εγώ θα κάμω τη ζωή μου καλλιτέχνημα. Θα πάρω τις πεταγμένες στιγμές, που είναι γέννημά μου και σμίγοντάς τες θα τορνέψω τη ζωή μου. Η ζωή μου θα είναι διαφορετικό, ξεχωριστό πράγμα από μένα. Αν γίνω πολιτικός, θα γίνω επειδή το νομίζω ωραιότερο για τη ζωή μου’ (Δραγουμης 1963: 37).

Στην αναζήτηση της ωραιότητας, στο ελληνικό τοπίο, στην ελληνική φύση, στην ελληνική ιστορία, ο Περικλής Γιαννόπουλος¹⁶ αναζητά τη χαμένη ουσία της ‘ελληνικότητας’. Το έθνος γίνεται ένα άδειο περιέχον, σχέση Μορφή, τόπος-τοπίο: ‘Βάσις της Ελληνικής αισθητικής είναι η ελληνική γη. Κάθε Γη πλάθει τον άνθρωπο κατ’ εικόνα και ομοίωσιν αυτής. Κάθε Γης άνθρωπος είναι μόνον το όργανον της εκδηλώσεως αυτής’ (Γιαννόπουλος 1988: 93).

‘Λέγων κανείς Φύσιν Ελληνικήν, πρέπει να εννοή κυρίως την καθαρωτέραν και τελειοτέραν έκφρασιν αυτής, την Αττικήν φύσιν, το τελευταίον αυτό άνθος της ελληνικής γής. Διότι εδώ συναντώνται όλα τα διάφορα χαρακτηριστικά της ελληνικής γής, συναντώνται όλα και ευγενέστερα, λεπτότερα, αιθεριότερα γινόμενα, αποτελούν το κορυφαίον άνθος αυτής, την Αττικήν.’ (Γιαννόπουλος 1988: 34).

‘Λεπτότερα’ ‘αιθεριότερα’: λέξεις που φανερώνουν την επιθυμία του α-πόλυτου. Η πολλαπλότητα, η ποικιλία, η περιπλοκότητα του κοινωνικού και πολιτικού, εξαυλώνονται σ’ ένα ‘αιθέριο’ τοπίο.

‘Και άλλως τε, οποσδήποτε και αιωνίως η Αττική είναι το σημείον, όπου το σώμα ελαφρότατον, δίδει την ευδαιμονίαν εις τον νουν. Και αιωνίως η Αττική θα είναι ο φυσικός τόπος του καλλιτέχνου, ο φυσικός ναός της Τέχνης. Ώστε και ειδικώς αν ομιλή τις περί Αττικής φύσεως, ομιλεί περί όλης μας της φύσεως’ (Γιαννόπουλος 1988: 35).

Η μεταφορική γλώσσα των εθνικιστών συγγραφέων δεν είναι απλό λεκτικό στολίδι, άλλα, στοχεύει στην απόκρυψη των κενών μεταξύ των διάφορων στρωματώσεων της ιστορίας. Γι’ αυτές τις ελλείψεις δεν μπορεί να μιλήσει η μεταφορική γλώσσα, γιατί ‘της λείπει η τελειοποιημένη, λογική σύνταξη της σημειακής επικοινωνίας, προπαντός η έννοια της άρνησης (Watzlawick, 1986: 93). Σ’ αυτήν την απέχθεια για την απουσία μπορεί να αποδοθεί η τάση για επανασυγκόλληση – ενότητα της κομματιασμένης ταυτότητας:

‘Με κατηγορείτε –γράφει ο Ίων Δραγούμης, δίνοντας υποθετική φωνή στη μητέρα πατρίδα– πως δεν έφτειασα ένα κρατος καλοδιοικημένο. Δεν το έφτειασα γιατί δεν μπορούσα, έτσι κομματιασμένη πού μ’ αφήκατε. Κάμετέ με ένα και βλέπετε πόσο νοικοκυρεμένα ξέρω να ζω στο σπίτι μου. Μα το σπίτι μου είναι ερείπια, χαλάσματα και γκρεμίσματα, και μονάχα σοβαντίσματα μπορώ να καμω αφού με δέσατε χειροπόδρα. Ως τώρα υπόφερνα μα τώρα πια δεν θα υποφέρνω, τώρα θέλω να γίνω ένα, να γίνω Ελλάδα μεγάλη, γεμάτη, να περιμαζέψω τα παιδιά μου στη γή τη δική μου, που μου την πατούν ακόμη ξένα βρωμοπόδαρα και τότε βλέπετε’ (Δραγούμης 1963: 60).

Για τον Περικλή Γιαννόπουλο, που τον χαρακτηρίζει μια ανιστορική αίσθηση του παρελθόντος, ο Ελληνισμός αποτελεί μια οργανική οντότητα που αναπτύσσεται με κύκλους δημιουργίας–παρακμής. Μεταφορές και σύμβολα χαρακτηρίζουν τους εκάστοτε κύκλους: την Αρχαία Ελλάδα ή Σοφή Αθηνά, το Βυζάντιο, η Παρθένος Μαρία, ενώ η νεώτερη Ελλάδα απέμεινε να ανακαλύψει ένα νέο ιδανικό: την Αφροδίτη, τη Θεά της ομορφιάς. ‘Η Αθηνά άλλαξε το σπαθί με τον σταυρό και έγινε η Παρθένος’ (Augustinos 1977: 70, 71). Στον Ι. Δραγούμη, η γλώσσα της μεταφοράς είναι θαμπή, γλώσσα υπαινιγμών, προσωποποιήσεων, ποιητικών σχημάτων που υπερβαίνουν την απου-

σία, σκεπάζοντάς την με εικόνες. Η Ελλάδα παρουσιάζεται ως γυναίκα που κοιτάζε τον Αλέξη με τα βαθιά γαλιανά της μάτια. Ήταν η Πατρίδα με το αιώνιο φόρεμά της, πάντα η ίδια (Δραγούμης 1963: 26).

Η μεταφορική γλώσσα γίνεται κάτι παραπάνω από ένα σχήμα λόγου. Παραμερίζει τα κενά της πραγματικότητας, γεμίζοντάς τα με αντικείμενα-φετίχ: Με τη γλώσσα της μεταφοράς, ο Περικλής Γιαννόπουλος και ο Ίωνας Δραγούμης θέλουν την εθνική εικόνα άσπιλη, αιώνια ωραία. Το έθνος φαντάζει αναλλοίωτο, ουσία καθαρή, μεταφυσική, πανέμορφη, σαν το πορτραίτο του Ντόριαν Γκρέυ.

Οι ταυτότητες στην εποχή της ‘ανακλαστικής’ νεωτερικότητας και της πολυπολιτισμικότητας

Το τελευταίο τμήμα - ή μάλλον η τελευταία απορία –αυτού του άρθρου– αφορά στις τύχες των ταυτοτήτων στην εποχή μας: εποχή ‘ανακλαστικής’ ή ‘αυτοπαθούς’ νεωτερικότητας. Αυτοπαθής είναι η σύγχρονη νεωτερικότητα, καθώς υφίσταται, η ίδια, τις συνέπειες της επέκτασης του εκσυγχρονισμού. Όπως γράφει ο Ulrich Beck, ‘η θεμελιώδης θέση της αυτοπαθούς θεωρίας της νεωτερικότητας, είναι ότι όσο περισσότερο προχωρά ο εκσυγχρονισμός των σύγχρονων κοινωνιών, τόσο τα θεμέλια της βιομηχανικής κοινωνίας διαλύονται, αναλώνονται, αλλάζουν και απειλούνται’ (Beck 176)¹⁷. Ο Beck διακρίνει επίσης τον ερχομό μιας ‘δευτέρης νεωτερικότητας’ που προστίθεται στην πρώτη: πλάι στη κουλτούρα του ‘διαχωρισμού, της επιδίωξης, της σαφήνειας, της εξειδίκευσης, της δυνατότητας στάθμισης του κόσμου εγκαθίσταται σήμερα η κουλτούρα του ‘και’ δηλαδή της ‘παράθεσης, πολλαπλότητας, αβεβαιότητας, της αμφισβίασης και της σύνθεσης’ (Beck 1996: 45). Ο εκσυγχρονισμός υπονομεύει τις ίδιες τις ιδεολογικές του αρχές, δεν εννοείται πλέον (μόνο) ως ορθολογικός και γραμμικός, αλλά ως αποσπασματικός, ως διαρκής ‘έκκριση’ καινοτομιών (Beck 1996: 49). Αυτή η αντιφατική, διπλή σύγχρονη νεωτερικότητα, αποδιαρθρώνει και αναδιαρθρώνει διαρκώς τις ταυτότητες: επαναπροσδιορίζει την ιδιότητα του πολίτη, διαρρηγνύει τον αφηγηματικό πυρήνα της εθνικής ταυτότητας και φθάνει μέχρι την καρδιά του εαυτού. Η εμπιστοσύνη στις ταυτότητες φθίνει γρήγορα και τα διλήμματα πλημμυρίζουν ασφυκτικά τον καθένα. Οι προσωπικές και συλλογικές ταυτότητες χάνουν την αρμονία τους, τα χρώματά τους μοιάζουν να ξεχειλίζουν σε ένα ατελείωτο κολλάζ.

Τα γεγονότα της Γιουγκοσλαβίας ανέδειξαν και συμβολικά το ασυμβίβα-

στο των σύγχρονων διλημάτων των ταυτοτήτων. Κατ' αρχάς, διέλυσαν το μύθο της διάκρισης του εθνικισμού σε καλό 'πατριωτισμό' και κακό 'επεκτατικό' εθνικισμό. Στον πόλεμο του Κοσόβου, ο εθνικισμός έδειξε και τα δύο του πρόσωπα, εξίσου αποκρουστικά: Το επιχείρημα της υπεράσπισης της (εδαφικής-ιστορικής) πατρίδας κατέληξε στον 'ολοκληρωτικό' εθνικισμό του Μιλόσεβιτς, ενώ η απελευθέρωση της πληθυσμαικής πατρίδας στον αποσχιστικό, αλτρωτικό εθνικισμό του U.C.K.

Παράλληλα όμως, έδειξαν και την αποτυχία του ιδεολογικού επιχειρήματος της 'πολυπολιτισμικότητας' που αναδείχθηκε ως το κυρίαρχο ηθικό άλλοθι της Νατοϊκής επέμβασης στο Κόσοβο, κάτι που θυμίζει την τελική σκηνή στην ταινία 'Δαντών' του Α. Βάντα: τη δασκάλα που αναγκάζει το μαθητή να απαγγείλει τα δικαιώματα του ανθρώπου με βάνουσα χτυπήματα. Η σύγχρονη εκδοχή της πολυπολιτισμικότητας αποδείχθηκε υπερβολικά στενή: Η ανοχή επιδεικνύεται σε ό,τι θεωρείται 'πολιτισμικό' γραφικό, διακοσμητικό και άρα ακίνδυνο: ανοχή σε όποιον μιμείται τις κυρίαρχες καπιταλιστικές αξίες. Η 'πολυπολιτισμικότητα' μοιάζει να γίνεται ιδεολογία, όργανο του σύγχρονου παγκοσμιοποιημένου κεφαλαίου που ως 'γενικό ισοδύναμο' εξισώνει τις διαφορές μέσα και από την αποδοχή της κυριαρχίας του. Νομιμοποιημένος 'κοσμοπολίτης' θεωρείται ο, νομαδικού τύπου, υπηρέτης του κεφαλαίου, ο πολύχρωμος άσμος άνθρωπος που, σύμφωνα με μια διαφήμιση του CNN, το πρωί βρίσκεται στη Μόσχα, το μεσημέρι στη Νέα Υόρκη και το βράδυ στο Παρίσι.

Όμως η μη ιδεολογική εκδοχή της πολυπολιτισμικότητας προϋποθέτει κατά τη γνώμη μου την αποδοχή (όχι την ανοχή) της διαφοράς ως Διαφοράς: ως το ενδεχόμενο της ριζικής διαφορετικότητας προς τις ιδεολογικές προκείμενες της δικής μας ταυτότητας.¹⁸ Οι 'άλλοι' πολιτισμοί δεν αποτελούν απλά φολλκλόρ, αποτελούν συχνά συμπτωκνωμένες πολιτικές πρακτικές, παράγονται από και παράγουν πολιτική, συχνά μη-δημοκρατική, ανορθολογική, βίαη, ωμή. Η αποδοχή της διαφορετικότητας του άλλου, όχι ως πεδίου επέκτασης της δικής μας, 'καλής', πολυπολιτισμικότητας, αλλά ως ορίου-αφετηρίας για την κατανόηση των ρωγμών της δικής μας ταυτότητας, για την αποκάλυψη του δικού μας ιδεολογικού τσιμέντου, βρίσκεται στο βάθος της έννοιας της 'πολυπολιτισμικότητας'. Κοιτάζοντας δηλαδή τον άλλο, να κοιτάξουμε τον άλλο μέσα μας (εθνικό, πολιτικό, ή τον Ασυνεϊδητο προσωπικό μας άλλο). Μια τέτοια 'πολυπολιτισμική ματιά' μπορεί να φθάσει και στην 'ειρωνεία' με την έννοια που ο Vladimir Jankelevitch προσδίδει στον όρο ως 'ψέμα που αυτοκαταστρέφεται, ως ψέμα την ώρα που προφέρεται, που, α-

νοίγει τα μάτια στον παραπλανημένο και αποκαλύπτει την απάτη στον απατημένο ή μάλλον, επιτρέπει σ' αυτόν τον δήθεν εξαπατημένο να βγει μόνος του από την απάτη' (Jankelevitch 1997: 61). Όμως μια τέτοια μάτια, η οποία συνυφαίνει ορθολογικότητα και πάθος, γίνεται ολοένα και πιο δύσκολη. Στις μέρες μας το συναίσθημα φαίνεται να έχει πάρει διαζύγιο από την ορθολογικότητα. Η τελευταία ταυτίζεται στις συνειδήσεις με την εργαλειακότητα, τον ορθολογισμό 'ως προς τον σκοπό', ενώ ξεχνιέται η δυνατότητα του άλλου πόλου της ορθολογικότητας ως προς την 'άξια'. Η εμμονή στην εργαλειακότητα συνυφαίνεται με την κοινότοπη αντίληψη περί 'αντικειμενικότητας', όπως αυτή εμπεδώνεται από τα ΜΜΕ. Το να σκέφτεσαι –σήμερα– ορθά, σημαίνει να σκέφτεσαι με ισομέρεια και ταχύτητα, να αφαιρείς το βάθος των πραγμάτων, να αρκείσαι σε μια γρήγορη ανάγνωση των αναφορών και στοιχείων, να μη βουλιάζεις στην υποκειμενικότητα του πάθους (Postman 1998: 109-123). Σημαίνει ακόμα, ότι αποδέχεσαι την πραγματικότητα του κεφαλαίου ως αναπόφευκτου μοναδικού κριτή και μέτρου όλων των άλλων αξιών και παθών που συγκλονίζουν τους ανθρώπους (Zizek 1997: 35). Αυτό το διαζύγιο ανάμεσα στο συναίσθημα και τη λογική, το οποίο υποβιβάζει το πάθος σε φθνή μελό και τον ορθό λόγο σε φθνή εργαλειακότητα, διασχίζει και διαμελίζει τις σύγχρονες ταυτότητες.

Η μεταμόρφωση της ιδιότητας του πολίτη

Η 'ανακλαστική' νεωτερικότητα επέφερε κάποιες αλλαγές στην αντίληψη της ιδιότητας του πολίτη. Η ιδιότητα του πολίτη ενείχε στην νεωτερικότητα μια συνδήλωση ενεργούς συμμετοχής, που ανήγαγε τον πολίτη σε υποκείμενο της πολιτικής και τον συνέδεε –μέσω του έθνους– με την κρατική κυριαρχία. Η 'δεύτερη' νεωτερικότητα, προικίζει την έννοια της ιδιότητας του πολίτη, κυρίως με την ικανότητα επιλογής: Μετατοπίζει το περιεχόμενο της έννοιας στον 'υπεύθυνο πολίτη', που συνεκτιμά δεδομένα και 'σενάρια' και επιλέγει από την πλούσια ποικιλία των πολιτικών και πολιτισμικών 'Life -styles' (Giddens 1994: 74). Η ιδιότητα του πολίτη ως ενεργητική, συνεκτική, εσωτερικά δομημένη και ιεραρχημένη έννοια, υφίσταται και μια επιπλέον μεταμόρφωση στα κράτη που συμμετέχουν στην πορεία της Ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης (Θεοδωρίδης, Μαντζούφας 1998: 283 κ.ε). Η άμεση συμμετοχική,σωματική παρουσία, η ευκαιρία για πολιτική δράση και κυρίως η ανα-συγκρότηση των δικαιωμάτων χάρη σε μια συνεκτική δομή που θα καθιστά το άτομο υποκείμενο της πολιτικής, δηλαδή ενεργό πολίτη, μοιάζουν να μην αγγίζουν

τον υποθετικό Ευρωπαίο πολίτη. Το ιστορικά πρωτοφανές μέγεθος της Ε.Ε. –τουλάχιστον για τα ιστορικά ευρωπαϊκά μέτρα– αφήνει τα πολιτικά συμμετοχικά δεδομένα του μελλοντικού Ευρωπαίου πολίτη, ασυντόνιστα, μη ιεραρχημένα, σχεδόν άυλα, ενώ αποσυνθέτει σιγά-σιγά το συνεκτικό ιστό που διατηρούσε την ιδιότητα του πολίτη αγκαλιασμένη, σχεδόν σωματικά, με το οικείο, σχετικά μικρό εθνικό κράτος.

Η ιδιότητα του πολίτη, ως δυαδική έννοια, σημαίνει τη συμμετοχή στη δική σου κοινότητα αλλά και την ανοχή των άλλων κοινοτήτων. Και αυτό το δεύτερο, η ανοχή, γίνεται σχεδόν αβάσταχτη στις συνθήκες της ύστερης νεωτερικότητας, της παγκοσμιοποίησης και των μεγάλων κρατικών μορφωμάτων. Και τούτο διότι οι κοινότητες πολλαπλασιάζονται διαρκώς, έρχονται σε στενή συνάφεια και σύγκρουση, εγείρουν διαφορετικές και συχνά αντιφατικές απαιτήσεις πίστης. Έτσι, συχνά το άτομο μπροστά στη διαρκή κατάσταση αμφιθυμίας, βρίσκει καταφύγιο στην ‘κατασκευασμένη, ενεργητική, συνειδητή εγκατάλειψη της αμφιβολίας’ (Beck 1996: 142). Εγκαταλείπει την ανοχή, που σε συνθήκες διαρκούς αβεβαιότητας μοιάζει να μετατρέπεται σε κινούμενη άμμο, και βυθίζεται στη θalπρωή της εθνικής ταυτότητας και του εθνικισμού, για να ανακουφισθεί κατά κάποιο τρόπο η ένταση των διλημάτων που αντιμετωπίζει.

Αλλά αυτή η παθητική και πολλές φορές υστερική εγκατάλειψη, αφαιρεί από την έννοια του πολίτη εκείνη την ενεργητική διάσταση που τον χαρακτήριζε, τον αποσυνδέει από τη νεωτερική ηθική του 19ου και των αρχών του 20ου αιώνα με την οποία συνδέθηκε ιστορικά. Εν γένει, αυτή η απόσυρση θρυμματίζει την αισιόδοξη, εναρμονιστική ηθική που ανέθρεψε τις γνωστές ταυτότητες, τόσο τις κοινωνικοπολιτικές, τις εθνικές ή τις πολιτικές, όσο και την ατομική. Το ίδιο το άτομο κινδυνεύει να χάσει σήμερα το θώρακα της προσωπικής του ταυτότητας, να συντριβεί στις συμπληγάδες των άμπολλων, εναλλασσόμενων, αντιφατικών ταυτοτήτων.

Ο εαυτός βρίσκεται σήμερα σε κατάσταση αγώνα, πού δεν πρέπει να ταυτίζεται με την έννοια του φόβου. Ο φόβος είναι μια απάντηση σε μια ειδική απειλή, έχει ένα προσδιορισμένο αντικείμενο. Η αγωνία, αντίθετα, παραβλέπει το αντικείμενο, είναι μια κατάσταση διάχυτη που κυματίζει ελεύθερα, που εκδηλώνεται με συμπτωματικές αντιδράσεις που έχουν μια ομιχλώδη μόνο σχέση με ό,τι αρχικά την προκάλεσε (Giddens 1991: 43, 44). Η αγωνία ανακαλεί στον εαυτό τους βρεφικούς φόβους αποχωρισμού, το διάχυτο φόβο αποδοκιμασίας, παραλύει εν τέλει τον πυρήνα του εαυτού, που –όπως παραπάνω σημείωσα– συνδέεται με την έννοια της ‘θεμελιακής’ εμπι-

ποσύνης. Η διάρρηξη αυτής της εμπιστοσύνης, προκαλεί ασυνέχειες στην προσωπική ταυτότητα. Στην προσπάθειά τους να καθησυχάσουν την αγωνία για τις προσωπικές τους ταυτότητες, τα άτομα επιδίδονται συχνά σε μια σχεδόν υστερική αναζήτηση συνέχειας στην αυτοβιογραφία τους.

Η σύγχρονη ελληνική εικονομαχία για τις ταυτότητες

Ενδεικτικό παράδειγμα και σύμπτωμα αυτής της αγωνίας αποτελεί η πρόσφατη κρίση που ξέσπασε στις σχέσεις ελληνικού κράτους και Εκκλησίας, με αφορμή τις αστυνομικές ταυτότητες. Δεν θα ασχοληθώ με τις νομικές ή πολιτικές παραμέτρους του ζητήματος, ούτε με την ιστορική διάσταση των σχέσεων της ελληνικής εκκλησίας και κράτους και την επίδρασή τους στην ελληνική εθνική ταυτότητα. Θα περιοριστώ στην παρατήρηση ότι η φαινομενικά ασημαντή διαμάχη για τις αστυνομικές ταυτότητες κρύβει μια πραγματική αγωνία για την ταυτότητα του Έλληνα, του πιστού, του πολίτη ή του εαυτού. Η αγωνία αυτή, ο 'φόβος χωρίς αντικείμενο', δεν έχει σχέση με τις τυχόν κινικές προθέσεις της Εκκλησίας ή του Κράτους. Δεν προκαλείται από το ζήτημα των αστυνομικών ταυτοτήτων: το τελευταίο αποτελεί μάλλον συμπτωματικό αντικείμενό της. Η αγωνία προκαλείται από τον πρόσφατο αποχωρισμό των δυο εννοιών που ήσαν στη νεώτερη ελληνική ιστορία, σφιχταγκάλιασμένες: της ιδιότητας του πολίτη και της εθνικής πίστης. Το διαζύγιο της εθνικής πίστης από την ιδιότητα του πολίτη –που οφείλεται και στις αποδιαρθρωτικές και αναδιαρθρωτικές διαστάσεις της παγκοσμιοποίησης και στην Ευρωπαϊκή ολοκλήρωση–, συν-πλέκεται και με την γενικότερη διάσταση ανάμεσα στον εργαλειώδη ορθολογισμό και το συναίσθημα. Αυτοί όμως οι αποχωρισμοί, αποσυνθέτουν με τη σειρά τους τη συνοχή της προσωπικής ταυτότητας.

Στη διαμάχη για τις ταυτότητες, το κράτος κρατά για τον εαυτό του τα ορθολογικά-νομικά επιχειρήματα ενώ η εκκλησία οικειοποιείται την εθνική συναισθηματική δεξαμενή. Οι συνταγματολόγοι διαμαρτύρονται για την εισβολή της Εκκλησίας στη Δημόσια σφαίρα, την αναγωγή της θρησκευτικής ταυτότητας σε εθνική και πολιτική ταυτότητα, την παραβίαση της διάκρισης μεταξύ πιστού και πολίτη (Μανιτάκης 2000: 121 κ.ε Μαντζούφας 2000: 1037 κ.ε). Οι εκπρόσωποι της Εκκλησίας εγκολπώνονται τον ονειρικό, μεγαλόστομο, μεταφορικό λόγο του εθνικισμού, κρατώντας παράλληλα το γνώριμο τους πεδίο, της ηθικής περιχαράκωσης του εαυτού. Στο μεταφορικό εκκλησιαστικό λόγο η δήλωση της ιδιότητας του πιστού στην αστυνομική ταυτότητα

γίνεται ταυτόχρονα και ομολογία πίστης 'διότι', σύμφωνα με ένα σύγχρονο απολογητή της εκκλησίας, 'όποιοι ομολογεί πίστη χωρίς να πιστεύει είναι υποκριτής, όποιοι πιστεύει χωρίς να ομολογεί είναι δειλός' (Σάκκος 2000: 14). Μετατρέπεται όμως και σε μέσο εξαγνισμού του εαυτού, ανάλογο με την, πριν ένα αιώνα περίπου, προτροπή του Ίωνα Δραγούμη: 'Να ξέρετε πως αν τρέξουμε να σώσουμε τη Μακεδονία, η Μακεδονία θα μας σώση' (Δραγούμης 1960: 70). Η σύγχρονη ελληνορθόδοξη ηθική προσαγωγή υπόσχεται τη σωτηρία της ψυχής μέσα από τη μάχη για τις αστυνομικές ταυτότητες: 'επιτέλους, παρά τις όποιες ελλείψεις μας ως χριστιανών, η δήλωση της χριστιανικής μας ιδιότητας στην ταυτότητα είναι και μια διαρκής υπόμνηση, ασφάλεια από την εκτροπή και τις παρεκτροπές του ίδιου του εαυτού μας' (Σακκος 2000: 15). 'Όμως, τι άλλο αποτελεί αυτή η 'υπόμνηση' από τη σαφέστατη έκφραση εκείνης της λειτουργίας της ιδεολογίας που ο Αλτουσερ ονόμασε 'έγκληση' και 'που θα μπορούσαμε να παραστήσουμε με την εικόνα της πιο κοινότοπης καθημερινής αστυνομικής κλήσης: 'Ε, σεις εκεί κάτω' (Αλτουσέρ 1977: 110).

Στη διαμάχη για τις ταυτότητες ο εκκλησιαστικός λόγος ξεδίπλωσε τις πτυχές του ως ιδεολογικός λόγος: α) Την αναγνώριση: 'Ναι, η παράδοσή μας περνά μέσα από Ορθοδοξία, εθνικότητα και γλώσσα' (Αρχιεπίσκοπος Χριστοδουλος 2000:11), διαπίστωση που μπορούμε να αντιμετωπίσουμε μόνο 'αναφωνώντας: είναι προφανές! βεβαίως! αυτό είναι! πράγματι!' (Αλτουσερ 1977: 108). β) Την υποταγή στο Υποκειμένο: 'Η Εκκλησία 'είναι η πνευματική Μητέρα του πιστού λαού και είναι θεματοφύλακας της παράδοσης και των αξιών του πολιτισμού μας' (Αρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος 2000: 16). γ) Την αναγνώριση του υποκειμένου από τον εαυτό του (Αλτουσέρ 1977: 116): 'Θα μείνουμε αυτό που είμαστε: πρώτα Έλληνες και Χριστιανοί, και μετά Ευρωπαίοι' (Αρχιεπίσκοπος Χριστοδουλος 2000: 11).

Η διαμάχη για τις ταυτότητες έδωσε την ευκαιρία στην ελληνική Εκκλησία να εισβάλλει όχι μόνο στη 'δημόσια σφαίρα' αλλά και στη σφαίρα της εθνικιστικής ιδεολογίας. 'Όχι μόνο ως έγκληση αλλά και ως 'επιθυμία και απόλαυση' (Δεμερτζής, Λιποβατς 1994: 117) που προσφέρει στον εαυτό η φαντασιακή ταύτιση με την ίδια την εικόνα του, εκείνη η προσμονή συν-πλήρωσης, που ήταν τόσο γνώριμη σε εθνικιστές συγγραφείς αρχών του αιώνα σαν τον Ίωνα Δραγούμη: 'θέλω να ζω μέσα στο έθνος μου για τον εαυτό μου. Ακουμπώντας στο έθνος μου να γίνω πιο άνθρωπος, δηλαδή περισσότερο από άνθρωπος, υπεράνθρωπος' (Δραγούμης 1927: 83). Παρόμοια κλήση στο ωκεάνιο συναίσθημα ενός αιώνιου εμείς 'προσφέρει στο σύγχρονο

ελληνικό εαυτό και η εκκλησία. Σ' αυτό τον τόπο η Ορθοδοξία είναι η βαθύτερη πηγή [...] Ελλάδα και Ορθοδοξία είναι δίδυμο αδιάσπαστο. Όλους τους αγαπάμε και για όλους προσευχόμαστε. Ας ψάλλουμε τώρα όλοι μαζί το Τη Υπερμάχω' (Αρχιεπίσκοπος Χριστοδούλος 2000: 21, 22). Όμως αυτή η σαγηνευτική επίκληση της αγάπης, (για όλους όσους, βέβαια, μας μοιάζουν), κοινής στον εθνικιστικό¹⁹ και στον σύγχρονο εκκλησιαστικό λόγο, δεν θυμίζει λίγο τα λόγια που - όπως φαντάζεται ο Λακάν -ο αναλυόμενος λειπει τελικά στον συμπαίκτη του, στον αναλυτή: 'Σ' αγαπώ, αλλά, επειδή ανεξήγητα αγαπώ σε σένα κάτι περισσότερο από σένα -το αντικείμενο (μικρό α) -σε ακρωτηριάζω'; (Λακάν 1982: 339).

Οι τελευταίες α-πορίες

Ελπίζω, η πορεία των α-ποριών μου, να φάνηκε στο άρθρο αυτό ως αντανάκλαση ενός μέρους από την αντιφατική πορεία της σύγχρονης πραγματικότητας. Η αποσύνθεση και ανασύνθεση των προσωπικών, πολιτικών και ατομικών ταυτοτήτων τις κάνει άπιαστες και φευγαλέες. Για αυτούς τους μετασχηματισμούς της ταυτότητας προσπαθούμε ακόμα να μιλήσουμε, χρησιμοποιώντας παλαιές λέξεις, είδωλα μιας παλαιότερης εποχής. Προσπαθούμε να διακρίνουμε μέσα από τις χαραμάδες των παλαιών εννοιών και λέξεων το νέο οργιαστικό τοπίο που διαμορφώνεται στην παγκόσμια κοινωνία. Όμως, οι ίδιες λέξεις πού μας εκφράζουν, μας εμποδίζουν κιόλας-σαν παρωπίδες-να διακρίνουμε αυτό πού βρίσκεται μπροστά μας. Η πραγματικότητα, πολιτική και κοινωνική, και το νέο της ήθος συνεχίζει να περιφέρεται πλάι μας αδιάφορη, προκλητικά περίπλοκη και, κυρίως, ανέκφραστη. Όπως θα έλεγε ο Beck (1996: 247), την ώρα που το πολιτικό -ή η ταυτότητα- σαν το λιοντάρι έχει προ πολλού ξεφύγει και περιπλανάται σε νέους αγριότοπους, εμείς συνεχίζουμε να ταΐζουμε το άδειο κλουβί του.

Οφείλουμε να προσεγγίζουμε τα προβλήματα των ταυτοτήτων με μικρά βήματα, με δισταγμούς, με απορίες. Αγγίζοντάς τα, αγγίζουμε και τις πληγές μας, που υπενθυμίζουν τις απώλειές μας και σκαλίζουν τη νοσταλγία μας. Ανάμνηση είναι σχεδόν η κάθε μνήμη: Ξανακοιτάζουμε τους εαυτούς μας κάθε φορά και διαλέγουμε απ' τον σωρό των βιωμάτων μας εκείνη την ενθύμηση πού ξαναδίνει νόημα στην τωρινή ζωή μας. Ξανακοιτάζοντας τον εθνικό και ατομικό εαυτό μας, απωθούμε τις ταπεινώσεις, το μη οικείο, το παράδοξο και επιλέγουμε ό,τι μπορεί να δομήσει μιαν αντάρσηση συνέχεια. Όμως οι λησμονημένες μνήμες κραυγάζουν κάτω από το σκέπασμά τους,

αναδύονται κάπου -κάπου, με τη μορφή ονείρου ή εφιάλη. Αυτή την κραυγή, πού μας καλεί από και προς τον Άλλο, άλλοτε την άκουμε με αγωνία άλλοτε την σκεπάζουμε πρόχειρα και άλλοτε την φυλακίζουμε σκληρά, σ'ένα φανταστικό απόρρητο κάστρο.

Σημειώσεις

1. Αναφέρεται στο Giddens (1991: 50).
2. Winnicott (1971) 1980:187 κ.ε. Για την έννοια της 'θεμελιακής εμπιστοσύνης' όπως την ανέπτυξαν οι Eric Erikson και D. Winnicott βλ. και Giddens (1991: 38) Bloom (1990: 35 κ.ε).
3. Για ένα σχετικό προβληματισμό, πού αφορά και στη σχέση εθνικισμού, δημοκρατίας και φιλελευθερισμού βλ. το άρθρο του Ghia Nodia Nationalism and Democracy στο Diamond L, Plattner.M. (1994: 3-23).
4. Πρβλ. Anderson (1991: 204) που παραλληλίζει τη βιογραφία του έθνους με την βιογραφία ενός προσώπου. Η ταυτότητα του προσώπου πρέπει να διηγηθεί, η βιογραφία του έχει συνεπώς ανάγκη από ντοκουμέντα, (πιστοποιητικά γέννησης, ημερολόγια, γράμματα), που καταγράφουν τη συνέχεια της ιστορίας του και αντικαθιστούν τη μνήμη του. Με παρόμοιο τρόπο, γεννιέται κατά τον ύστερο 18ο αιώνα η ανάγκη της εξιστόρησης μιας 'ταυτότητας' του έθνους, μιας 'συνέχειας'.
5. Στην εγχάραξη εθνικών ταυτοτήτων συμμετείχε και συμμετέχει το έθνος-κράτος, εμφανώς και δια της βίας: διοικητικής, εκπαιδευτικής, στρατιωτικής. Βλ. Giddens (1985: 7-31, 61-79).
6. Για την περίπλοκη σχέση εθνότητας, εθνοτικής και εθνικής ταυτότητας βλ. Δεμερτζή (1996: 174 -184) όπου και ενδεικτική βιβλιογραφία.
7. Ακολουθώ εδώ την αποψη του Giddens (1985: 221) που ορίζει την εθνική ταυτότητα ως την 'πολιτισμική συναίσθηση της κυριαρχίας'
8. Για μια πληρέστερη ανάπτυξη της σχέσης εθνικής ταυτότητας και ιδιότητας του πολίτη βλ. Θεοδωρίδη - Μαντζούρα (1998 : 271) όπου και ενδεικτική βιβλιογραφία για την έννοια της ιδιότητας του Πολίτη.
9. Η Ουτοπία περιοριζόταν αρχικά σε ότι δηλώνει το όνομα της, σε ένα Ου- τόπο, κινείται στο χώρο του φανταστικού, της ανάμνησης ή της προσδοκίας, που δεν οριζόταν όμως χωρικά και χρονικά, συνοδεύεται από μια αίσθηση του χρόνου, πολύ διαφορετική από αυτή του 18ου και 19ου αιώνα, μια απουσία ιστορικότητας, τοποθέτησή της στον χώρο. Τίς ουτοπίες τίς τοποθετούν όχι στο Μέλλον, σε απόσταση χρόνου αλλά σε απόσταση χώρου από τον τόπο παραμονής του συγγραφέα. Η νεωτερική εκδοχή της ουτοπίας διακρίνεται από την ιστορικότητά της. Η ουτοπία δεν παραμένει απλό κανονιστικό πρόταγμα, τοποθετημένη σε έναν υποθετικό, φανταστικό "Ου"τόπο. Αντίθετα ενσωματώνεται σε αυτήν την διαλεκτική της ιστορίας ως εγγενής στο παρόν δυνατότητα, ως προέκταση του παρόντος, ως η 'εντελέχεια' του. Πλάι στις θετικές νεωτερικές ουτοπίες αυτού του είδους (π.χ σοσιαλιστικές ουτοπίες του 19ου αιώνα) θα ανεύρουμε και τις, επίσης νεωτερικές, αρνητικές, νοσταλγικές ρομαντικές ουτοπίες. Εκείνο πού χαρακτηρίζει έντονα τις τελευταίες είναι η Νοσταλγία που κινεί την απατηλή φυγή προς την Ουτοπία, το παραμύθι, το φανταστικό, το αλλόκοτο και το μυστηριώδες, Πρβλ. τον ορισμό της ουτοπίας ως 'αντί-κόσμου της κατεστημένης πραγματικότητας' στο Νούτσος

(1982: 143). Για τη σχέση του χρόνου και του χώρου (γεωγραφικό και κοινωνικό) με την έννοια της ουτοπίας βλ. Habermas (1993: 20 κ.ε.).

10. Αυτή η αισθητική ματιά, που ποτίζει την έννοια του Πολιτικού με εκείνη του Ωραίου, αντιτίθεται σε ένα γνωστό ορισμό του Πολιτικού. 'Η, ειδικά, πολιτική διάκριση στην οποία μπορούν να αναχθούν οι πολιτικές πράξεις και τα πολιτικά κίνητρα είναι η διάκριση φύλου και εχθρού' έγραφε ο Carl Schmitt και 'το Πολιτικό θα πρέπει αναγκαστικά να έγκειται στις δικές του ιδιαίτερες τελικές διακρίσεις, στις οποίες δύναται να αναχθεί, με το ειδικό νόημα της λέξης, τό πολιτικό πράττειν' (Σμιττ Κ. 1988: 45).

11. Σύμφωνα με τον Baudelaire, τα κριτικά σημειώματα του οποίου για την τέχνη αποτέλεσαν και την αφετηρία του όρου 'modernité': 'Το εφημερο είναι... το μεταβατικό, το φευγαλέο, το τυχαίο, το μισό της τέχνης το άλλο μισό της είναι το αιώνιο και το αναλλοίωτο...το ωραίο αποτελείται από ένα αιώνιο, αμετάβλητο... και από ένα σχετικό εξαρτημένο στοιχείο.. που παρισιάνεται από την εποχή, τη μόδα, την πνευματική ζωή, το πάθος...' Όμως το εφημερο δεν ήταν το πρωταρχικό στοιχείο παρά το διασκηδαστικό, λαμπερό περιχρύμα που κάνει το θεσπέσιο γλύκισμα εύπεπτο' (Αναφέρεται στο Habermas 1993: 24).

12. 'Μεταφορά δε, είναι η απόδοσις εις πράγμα τι ονόματος ανήκοντος εις άλλο πράγμα, ή από του γένους εις εν είδος ή από του είδους εις το γένος ή από ενός είδους εις ένα άλλο είδος ή κατά αναλογίαν (Αριστοτέλους χχ: 182).

13. Για την πολιτική σκέψη του G. Herder βλ τον πολύ καταποτιστικό πρόλογο του F. M. Barnard (1969) όπου και συλλογή κειμένων του G. Herder.

14. Εντούτοις, αυτή ακριβώς η ρομαντική επιδίωξη της διαφορετικότητας, ήταν που για ορισμένους ερευνητές, οδήγησε στην ανάπτυξη προκαταλήψεων έναντι άλλων εθνών. Ο Lovejoy πίστευε ότι η ιδέα της εθνικής υπεροχής είχε τις ρίζες της σε αυτή την πεποίθηση. Η πολεμική εναντίον της υποτιθέμενης ομοιομορφίας του Διαφωτισμού οδήγησε στην πίστη ότι τα έθνη οφείλουν να διατηρήσουν τα χαρακτηριστικά τους με κάθε κόστος. Βλ. Lovejoy (1936)1964: 313) 'Όμως η ίδια η λατρεία της διαφορετικότητας έφθασε πολύ γρήγορα να υπηρετεί τον ανθρώπινο εγωισμό, και ειδικά στην πολιτική και κοινωνική σφαίρα -εκείνο το είδος της συλλογικής ματαιοδοξίας που είναι ο εθνικισμός ή ο φυλετισμός... Η πίστη στην ιερότητα της ιδιοσυγκρασίας κάποιου, μετατράπηκε γρήγορα σε πίστη στην ανωτερότητά του'.

15. Βλ. Pasquale Setra (1992: 69-83). Στο τέλος του άρθρου υπάρχει ενδεικτική βιβλιογραφία του έργου του Zeev Sternhell στην ιταλική και γαλλική γλώσσα. Ο Zeev Sternhell είναι ένας από τους πρώτους και εγχυρότερους μελετητές του Maurice Barres. Για τη σύντομη παρουσίαση των απόψεων του Maurice Barres βασίσθηκα στο βιβλίο του Zeev Sternhell (1972) καθώς και στο Soucy (1972).

16. 'Είναι αξιοπαρατήρητον', έγραφε ο Γρηγόρης Ξενοπούλος, ότι ο Γιαννόπουλος έφθασεν εις την γενικήν αυτήν αντίληψιν, αναχωρών από την Τεχνην, την αγαπημένην του. Διότι ο Γιαννόπουλος είναι πρώτον και κύριον- και ίσως δεν είναι τίποτε άλλο από ΑΙΣΘΗΤΙΚΟΣ. Ωραιομανής γεννημένος, έβλεπε γύρω του όλα μας τα πράγματα, εκτός της Φύσεως, άσχημα, και κατόπιν εξετάζων την αιτίαν, εύρεν ότι ήσαν και παράλογα. Εσκέφθη λοιπόν έπειτα ότι ημπορούσε να γίνουν ωραία με το να γίνουν λογικά. Την ιδίαν αιτίαν της ασχημίας, την οποίαν ανέυρεν ευκόλως εις το εν -διότι ήτο ολοφάνερη- την εξήτησε και εις το άλλο, και εις μ' έκκληξίν του ότι ήτο κρυμμένη κι εκεί. Ξενοπούλος (1908: 4 : 198).

17. Βλ. Beck 'Replies and Critics', σε Beck, U. Giddens, A. Lash, S. (1994: 176). Πρβλ. επίσης και Beck: (1996: 49), μετάφραση Κ.Καβουλάκου, όπου ο όρος Reflexive Modernization αποδίδεται ως 'ανακλαστική' νεστερικότητα.

18. Πρβλ. τις σκέψεις του Alain Badiou, (1998: 33): 'Οι πρώτες υπόνοιες μας δημιουργούνται, όταν διαπιστώνουμε ότι οι δηλωμένοι απόστολοι της ηθικής και του 'δικαιώματος' στη διαφορά' είναι εμφανώς τρομαγμένοι από τις κάπως εντονότερες διαφορές[...]. Για να πούμε την αλήθεια, αυτός ο περιβόητος 'άλλος' δεν είναι εμφανισμός παρά μόνο εάν είναι ένας καλός άλλος, που σημαίνει τι, αν όχι ότι είναι ο ίδιος μ' εμάς... Βλ. επίσης Slavoj Zizek (1997: 28).

19. Παρόμοια αμέριστη αγάπη για την πατρίδα επικαλείται ο Ι. Δραγούμης: 'όσο πηγαίνω, νοιώθω βαθύτερα πως για να ιδώ τον κόσμο πρέπει να έχω μια θέση και από κει να βλέπω και πως η θέση μου είναι ο τόπος που αγαπώ, επειδή μ' εγέννησε και μένα και ότι είναι δικό μου. Θα βαρβαλίσω τον Υμητό και από κει θα κυτάξω τον κόσμο' (Δραγούμης 1963: 39).

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Anderson, B. 1991[1983]). *Immagined communities, Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London:Verso.
- Αλτουσέρ, Λ. (1977[1976]).*Θέσεις*. μετάφραση Ξ. Γιαταγάνας. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Αριστοτέλους χ.χ. *Περί Ποιητικής*. μετάφραση Σ. Μεναρδου, εισαγωγή, κείμενον και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή, Αθήνα: Εστία.
- Αρχιεπίσκοπος Χριστοδουλος(2000) *Όμιλία κατά τη μεγάλη Λαοσυναξη της Θεσσαλονίκης*, (περιοδικό) *Παρακαταθήκη*, Αθήνα, Μάιος Ιούνιος.
- Augustinos, G. (1977). *Consciousness and History: Nationalistic Critics of Greek Society 1897-1914*. New York: Columbia University Press.
- Badiou, A. (1998). *Ηθική, Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού*. μετάφραση Β. Σκολίδης, Κ. Μπόμπας.Αθήνα, Scripta.
- Barnand F. M.: (1969), *G. Herder, On Social And Political Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, P., Luckmann, T. (1977[1966]),*The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. Middlessex: Penguin.
- Beck, U. Giddens, A. Lash, S.(1994). *Reflexive Modernization Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Oxford : Polity Press.
- Beck, U. (1996). *Η Επινόηση του Πολιτικού* μετάφραση Καβουλάκος Κ, Αθήνα: Νέα Σύνορα.
- Berger, P. (1979 [1977]) *Facing Up to Modernity,Excursions in Society, Politics, and Religion*. Great Britain, Penguin.
- Βέικος, Θ.(1993) *Εθνικισμός και εθνική ταυτότητα*. Αθήνα.
- Bloom, W. (1990). *Personal Identity, National Identity and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Chatelet, F. Pisier- Kouchner, E.(1982[1981]). *Οι Πολιτικές Αντιλήψεις του 20ου Αιώνα*, μετάφραση: Σ. Καράς. Μ., Κρητικός. Αθήνα: Ράππα.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self Identity*. California: Stanford University Press.
- Giddens, A. (1985). *The Nation State and Violence*. Oxford:Polity Press.
- Gellner, E. (1988[1983]), *Nations and Nationalism*. Oxford: Basic Blackwell.
- Δραγούμης, Ι (1927) *Έργα*. επιμέλεια Φ. Δραγούμη, Αθήνα.
- Δραγούμης, Ι. (1963) *Κείμενα Λογοτεχνικά* , επιμ. Κλέων Παράσχος, Αθήνα.
- Δεμερτζής, Ν. Λίποβατς, Θ. (1994). *Δοκίμιο για την Ιδεολογία*. Αθήνα: Οδυσσεας.
- Δεμερτζής, Ν.(1996). *Ο Λόγος Τον Εθνικισμού*. Αθήνα: Σάκκουλας.
- Bridges, T.(1994). *The Culture of Citizenship*. New York:New York Press.
- Γιαννόπουλος, Π. (1988). *Άπαντα*. Αθήνα: Ελεύθερη Σκέψις.
- Habermas J. (1993). *Ο Φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Hauzer, A. (1970). *Κοινωνική Ιστορία της Τέχνης*.μετάφραση Τ.Κονδύλη. Αθήνα: Κάλβος, τόμος 3ος.
- Hertz, F.(1966.[1944]). *Nationality in History and Politics. A Psychology and Sociology of National Sentiment and Nationalism*. London: Routledge, &Kegan Paul.
- Θεοδωρίδης, Π. Μαντζούφας, Π.(1998) *Έθνος και ευρωπαϊκή ιθαγένεια*. Οι μεταμορφώσεις της ιδιότητας του πολίτη. *Το Σύνταγμα* 2 σσ. 270-293
- Θεοδωρίδης, Π. (1997). Εθνικισμός και Πατριωτισμός. *Αρνούμαι*, τ. 11. σσ. 44-45.
- Κονδύλης, Π. (1991). *Η Παρακμή του Αστικού Πολιτισμού*. Αθήνα : Θεμέλιο
- Λακάν, Ζ.(1982[1964,1973]).*Το σεμινάριο,βιβλίο XI, οι Τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης*, μετάφραση Α. Καραχάλιου, Αθήνα: Ράππα.
- Λιποβετσκί,Ζ. (1999[1992])*Το Λυκόφως του Καθήκοντος*. μετάφραση Β. Μηγιάκη, πρόλογος,επιμέλεια, Δ. Ποταμιάνος. Αθήνα: Καστανιώτη.
- Leader, D. Groveso,J. (1999[1995]) *ο Λακάν με εικόνες*, μετάφραση Γ. Σταυρακάκης, Αθήνα: Διάυλος.
- Leaven, P. Frederic,A.(1999.[1997]) *Το ξύπνημα της Τίγρης. Θεραπεύοντας τις τραυματικές εμπειρίες*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Lovejoy A.(1964[1936]), *The Great Chain Of Being*. Cambridge:Harvad University Press.
- Μανιτάκης, Α.(2000). *Οι σχέσεις της εκκλησίας με το κράτος-έθνος, στη σκιά των ταυτοτήτων*. Αθήνα: Νεφέλη.

- Μαντζούφας, Π (2000). Η εθνική και θρησκευτική ταυτότητα ως στοιχεία της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας. *Αρμενόπουλος* τ. 8.
- Marshall, T. Bottomore, T. (1995). *Ιδιότητα του πολίτη και κοινωνική τάξη*. μετάφραση Ο. Στασινοπούλου. Αθήνα: Gutenberg.
- Miller, D. (July 1988). *The Ethical Significance of Nationality*. *Ethics* τ. 98.
- Μόλερ, Α. Μουντρού, Τ. Στόυκερς Ρ. (1988). *Η Γενεαλογία του Φασισμού*. Αθήνα, Ελεύθερη Σκέψις.
- Μπαλιμπάρ, Ε. Βαλλερσταιν, Ι.(1991)[1988]). *Φυλή Εθνος Τάξη. Οι διαφορούμενες ταυτότητες*. μετάφραση Α. Ελεφάντη, Ε. Καλαφάτη, Αθήνα: Ο Πολίτης.
- Nodia, G. Nationalism and Democracy, Σε Diamond, L, Plattner, M. (1994) *Nationalism, Ethnic Conflict and Democracy*. Baltimore and London :John Hopkins σσ. 3-23.
- Νούτσος, Π.(1982). *Η διαλεκτική της Ουτοπίας: Η φιλοσοφική σκέψη και η πολιτική πράξη της εποχής μας*. Τόμος Φιλοσοφία και Πολιτική, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Αθήνα, Καρδαμίτσα.
- Postman N.(1998[1985]). *Διασκέδαση μέχρι θανάτου. Ο δημόσιος λόγος στην εποχή του θεάματος*. Αθήνα. Δρομέας.
- Παλιμέ, Ζ (1983). *Λακάν. μετάφραση Κ. Παπαγιώργης*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Ricoeur, P. (1988). *Περί ερμηνείας. Μετάφραση Σ. Ροζάνη*. Αθήνα: Έρσαςος.
- Σμιττ, Κ. (1988). *Η Έννοια Του Πολιτικού. Μετάφραση, Α. Λαβράνου, Αθήνα: Κριτική*.
- Serra, P. (1992). *Ne Destra ne sinistra, uno studio su Zeev Sternhell.* Democrazia e Diritto Ottobre -Dicembre, τχ. 4 σσ. 69-83.
- Sternhel, Z.(1972). *Maurice Barres et le nationalisme Francais*, Paris: Amand Colin.
- Soucy, R. (1972). *Fascism in France, the Case of Maurice Barres*, California: University of California.
- Σαχίνης, Α. (1981). *Η πεζογραφία του Αισθητισμού*, Αθήνα: Εστία.
- Σάκκος, Σ. 2000. *Σύγχρονη Εικονομαχία η περι νέων ταυτοτήτων*. Θεσσαλονίκη.
- Jankelevitch, V. (1997[1987]). *Η Ειρωνεία. μετάφραση Μ. Καραχάλιος*, Αθήνα: Πλεθρο.
- Φρόνιτ, Σ. (1983). *Όνειρο και Τηλεπάθεια*. Αθήνα: Επίκουρος.
- Ξερόπουλο, Γ. (1938[1908]) *Το βιβλίο της ημέρας*. Περιοδικό. 'Νέα Ζωή' Αλεξάνδρειας, Σεπτ. 1908, Αναδημοσίευση στο περιοδικό 'Τα Νέα Γράμματα' Τομ. 4 Αθήνα 1938. σσ. 197-198.

- Winnicott, D. (1980 [1971]). *Τό Παιδί, Το Παιχνίδι και η πραγματικότητα.*, μετάφραση, εισαγωγή Α. Γιαννακούλας, Αθήνα: Καστανιώτη.
- Watzlawick, P (1986[1978]). *Η γλώσσα της Αλλαγής*, μετάφραση Α.Νίκας, Αθήνα: Κεδρος.
- Zizek, S. (1997). Multiculturalism, A new Racism. *New Left Review*, τχ 25 σελ. 28-31.