

Βυζαντινός Κόσμος και Εννοιολογική Ιστορία

Γεώργιος Αραμπατζής

The Byzantine World and Conceptual History: The article examines the idea of the Byzantine world through the methodologies of conceptual history and socio-history. A criticism of the positivist stand and its scientific segmentation offers the starting point and the analytical tools provided by the postmodern literature are briefly overviewed. The concept of the Byzantine Ego appears to be central in the related research because it permits to empathize with this Ego's life-world. The notions of "power", "meta-narration", "normativity", "post-structuralism", "modernism" and others are central for this study if we wish to escape the narrowing positivist imperative and approach the Byzantine world with a fresh look. The cultural logic of the Byzantine world is seen through a processual approach that combines the ideas of critique, structure and, to some degree, postcolonialism with the purpose to understand alternatively the cultural entities that populated the Byzantine sphere.

Εισαγωγή

Ο θετικισμός έχει σημαντικά προσφέρει όσον αφορά στη λεπτομερειακή προσπέλαση όψεων του βυζαντινού πνεύματος που, ωστόσο, οφείλουν κατ' αυτή τη λογική να αντιστοιχούν σε μία θετικιστικά ιστορική κατανομή των επιστημών: φιλολογία, ιστορία, νομική, θεολογία, κ.λπ. Τα ύστατα, όμως, ερωτήματα περί του βυζαντινού πνεύματος μένουν ακόμη να απαντηθούν· τα ερωτήματα που αφορούν στην ανέλιξη της βυζαντινής διάνοησης και την εννοιοδότηση που τη συνοδεύει, καθώς και την ιστορική συνείδηση που αυτή διέθετε, έχουν μείνει, κατ' ουσία, αναπάντητα. Ο βυζαντινός κόσμος ήταν, βέβαια, ένας μεσαιωνικός κόσμος και αυτό αντικαθρεπτίζεται στην ιεραρχία του, στον οργανικισμό του και τις εν γένει αξίες του. Η πολιτισμική δραστηριότητα του Βυζαντίου, ωστόσο, απέχει πολύ από το να έχει θεωρητικά χαρτογραφηθεί. Κοντά στις παλαιές αγκυλώσεις της έρευνας που επί αιώνες αντιπάλευε τις διαφορετικές, συχνά αντίθετες, πολιτισμικές κληρονομίες της Ευρώπης, το κλίμα των μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο πολιτικών διαιρέσεων χρέωσε με βαρύ τίμημα τις

βυζαντινές σπουδές, ιδίως με μία μεγαλύτερη έμφαση στον οικονομισμό ως πεδίου επιστημονικών ζητήσεων. Το πρόβλημα της έρευνας των δομών της βυζαντινής διανοήσης, εξαιτίας όλων αυτών των παρεκκλίσεων, έχει, έτσι, σημαντικά καθυστερήσει ο “βυζαντινισμός” των επιστημονικών προσεγγίσεων δεν έχει βλάψει λιγότερο. Ο σύγχρονος πλουραλισμός των κοινωνικο-ιστορικών ερευνών και η υποχώρηση του κοινωνιολογισμού προσφέρει μία χρυσή ευκαιρία να διανοίξει το πεδίο της έρευνας σε ό,τι αφορά στο Βυζάντιο και τη διανοήσή του. Ο όρος κοινωνιο-ιστορία, εφαρμοζόμενος εδώ, θα διευρύνει την έρευνα (Haldon, 2009) αφού αναφέρεται, αν και συχνά με αόριστο τρόπο, σε δομές, μορφώματα, ιδεοτύπους, παραγωγές ή συστήματα. Ο πληθωρισμός των σχετικών εννοιών καταδεικνύει την περιπλοκότητα των προσεγγίσεων της κοινωνιο-ιστορίας. Το κεντρικό ζήτημα, εδώ, είναι αυτό του ρήγματος που προξένησε ο νεωτερισμός στην πολιτισμική ιστορία. Την εποχή του μετα-νεωτερισμού είναι καιρός να στοχασθούμε με πιο διευρυμένο τρόπο την αξία και το ειδικό βάρος της νεωτερικότητας. Σε κάθε περίπτωση, είτε η εποχή της μονοφωνίας είτε η αποκλειστική έκφραση μίας πολιτισμικής καθολικότητας είτε η αντι-ομωνυμική χρήση της πολιτισμικής πολλαπλότητας φαίνεται να έχει παρέλθει.

Κοινωνιο-ιστορία και βυζαντινό Εγώ

Οι έννοιες της κοινωνιο-ιστορίας θεμελιώνονται σε μία παλαιά παρατήρηση, ότι στο ζήτημα της αλήθειας, το αποκαλυπτικό είναι συνάμα και εγκαλυπτικό (Deleuze, 2006:89–94). Υπό αυτή την έννοια, η κατάτμηση του βυζαντινού όλου σε επιστημονικές ειδικότητες της νεωτερικότητας συνιστά μία μερική αυθαιρεσία. Πρόσφατες φιλοσοφικές ανελίξεις έχουν αναλύσει την επιστημική εξέλιξη της νεωτερικότητας σε στενή σχέση με συναφείς μηχανισμούς ισχύος (Foucault, 2002), όχι, όμως, υπό το προκάλυμμα της ιδεολογίας. Ακόμη περισσότερο, το καθόλου αντικείμενο “Βυζάντιο” συνιστά μία συμβατική σύλληψη, αφού ως όνομα ήταν μάλλον άσχετο προς την κατάδειξη του κρατικού μορφώματος που εμείς μόνο με αυτή την ονομασία γνωρίζουμε. Ωστόσο, σύμφωνα με τη φουκωική προσέγγιση, πέρα από το πρόβλημα της αναφορικότητας και ιστορικής συνέπειας του όρου, η ίδια η προσπέλαση του αντικειμένου μέσω επιστημικών κατατμήσεων και κατανομών συνιστά εγχείρημα αδιαχώριστο από την άσκηση ισχύος. Ο επιστήμονας που τώρα καταγίνεται με τον βυζαντινό κόσμο οφείλει να έχει καλά στον νου του αυτή τη σχέση. Γιατί από το τοπικό προς το πιο διευρυμένο τοπικό έως το καθολικό, οι αποχρώσεις είναι τόσες πολλές ώστε ο ερευνητής οφείλει να εκφεύγει τόσο από τη Σκύλλα της μακρο-φαντασίας όσο και από τη Χάρυβδη της μικρο-λογίας. Γιατί, αδιαμφισβήτητο είναι το γεγονός ότι βυζαντινό υποκειμένο κοινωνικής, ιστορικής και διανοητικής δράσης υπήρξε και μάλιστα με βαρύνουσες ιστορικές διαστάσεις. Ωστόσο, το ζήτημα του προσδιορισμού του πολύ απέχει από το να είναι ιστορικά ολοκληρωμένο.

Εδώ, τίθεται το ζήτημα της αυτογνωσίας του ίδιου του βυζαντινού υποκειμένου, το οποίο αν ήταν έκδηλο κατά τα περιεχόμενά του θα βοηθούσε σε μεγάλο, θεωρείται, βαθμό την έρευνα. Ωστόσο, αυτό αποτελεί πρόβλημα ήδη από τον ελληνιστικό-

ρωμαϊκό κόσμο και γίνεται ιδιαίτερα φανερό, για παράδειγμα, στη στωική φιλοσοφία. Το στωικό επικυρίαρχο υποκείμενο, κατά το εννοιολογικό πεδίο του προτύπου του στωικού “σοφού”, παραδειγματίζεται τόσο στον αυτοκράτορα Μάρκο-Αυρήλιο όσο και στον απελεύθερο Επίκτητο, έτσι που για την κατανόηση του προτύπου να καταφεύγουν ορισμένοι, ακόμη και οι πιο θετικοί στοχαστές, στην προβληματική έννοια του πνεύματος της εποχής (Russell, 2004:247). Τέλος, οφείλουμε να έχουμε κατά νου, πάλι, ότι το βυζαντινό υποκείμενο αισθανόταν πιο άνετα στον χώρο της προσωπικής θρησκείας μυστικών τάσεων, κάτι που δυσκολεύει παρά διευκολύνει την έρευνα του ιδιοχαρακτήρα του, εφ’ όσον η έννοια της προσωπικής θρησκείας μυστικών τάσεων υπάρχει, για παράδειγμα, και στο γαλλικό κίνημα του Port-Royal, χωρίς, βέβαια, αυτό το τελευταίο να απαρτίζεται από βυζαντινά υποκείμενα. Ο λογιωτατισμός, δε, των βυζαντινών διανοητών, ακόμη και στις πιο προσωπικές καταγραφές τους, καθώς και ένας υπέρμετρος νοσηριαρχικός εγωτισμός δυσκολεύει ακόμη περισσότερο τα πράγματα (Αραμπατζής, 2010). Επιπλέον, οι “κανόνες” γλωσσικής συνδιαλλαγής των βυζαντινών υποκειμένων ήταν σε σημαντικό μέρος διακριτοί από τα βιώματα του σύγχρονου ερευνητή, έτσι ώστε αυτός ο τελευταίος, συχνά, να επιχειρεί μεταφράσεις που χαρακτηρίζονται από το κατά προσέγγιση περιεχόμενό τους. Τι ήταν, για παράδειγμα, η “ευσέβεια” για ένα βυζαντινό υποκείμενο απαιτεί εκ μέρους μας, εμάς των συγχρόνων, προκειμένου να προοδεύσουμε στην κατανόηση του όρου, μία σημαντική συμμετοχή από άποψη φαντασίας και συμπάθειας. Το ζήτημα δεν είναι κάτι που διευθετείται με λεξικά και επιστημονικές ορολογίες. Επιπλέον, η απόπειρα να εισχωρήσει κανείς πίσω από τα φαινόμενα και τις λέξεις για να διακρίνει τις “πραγματικότητες” συνιστά ένα φιλοσοφικό εγχείρημα που αντιμετωπίζεται, μετά τον Nietzsche τουλάχιστον, με σημαντικό σκεπτικισμό. Η ίδια η πρόταση “εισχωρώ πίσω από τις φαινομενικότητες για να αγγίξω την πραγματικότητα” αποτελεί μία επιστημονική προκατάληψη ή, συχνά, έναν ανεπεξέργαστο θετικισμό. Αλλά και η συντακτική επιστημολογία έχει, και αυτή, τα όριά της και ο κονστρουκτιβισμός δεν κατορθώνει, τελικώς, να αποφύγει το ρεαλιστικό πρόταγμα, ενώ αυτό το τελευταίο δεν μπορεί να αποκλείσει, πλήρως, τον σκεπτικισμό. Η καθομολογημένη από τους ίδιους τους Βυζαντινούς παραδοσιοκρατία τους και ο συντηρητισμός τους ως προς τα κλασσικά και πατριστικά πρότυπα συνιστά μία ακόμη δυσκολία στο να εννοήσουμε τι ήταν η καινοτομία στο εσωτερικό του Βυζαντινού κόσμου. Όμως, δεδομένης της δύναμης επιβίωσης αυτού του κόσμου που επέτυχε διάρκεια ζωής περί τη χιλιετία, είναι αναγκαίο να συνειδητοποιήσουμε ότι η πρόβλεψη καινοτομιών αποτελούσε σίγουρα μέρος μίας “συνείδησης της Αυτοκρατορίας”. Τέλος, η επίγνωση των περιεχομένων της βυζαντινής συνείδησης εμπίπτει στα γενικότερα προβλήματα του φαινομένου που ονομάζεται “επικοινωνία των συνειδήσεων”. Τα θεωρησιακά πρότυπα όπως η κοσμο-θεωρία, ο οντολογισμός κ.ά. δεν διευκολύνουν, στην πραγματικότητα, τις απόπειρες κατανόησης. Αναπόφευκτα, καταλήγει κανείς με φιλοσοφικούς όρους μακράς διάρκειας όπως η διαλεκτική, ο συμβολισμός κ.λπ. των οποίων η χρησιμότητα είναι τόσο περισσότερο αμφισβητήσιμη όσο ο προσδιορισμός τους είναι συγκεχυμένος ενώ, οπωσδήποτε, η φιλοσοφική παράδοση δεν

είναι, ως προς αυτά τα ζητήματα, καταληκτική· από την άλλη, η χρήση των όρων αυτών εμφανίζεται επιτακτική.

Διαλεκτική και συμβολισμός συγκλίνουν, στα πλαίσια της μετα-νεωτερικής εποχής μας, στην έννοια της μετα-αφήγησης. Η διαπίστωση ότι ο μετα-νεωτερισμός σημαίνει, επακριβώς, το τέλος των μεγάλων μετα-αφηγήσεων (Lyotard, 1984) οδηγεί στο ερώτημα, ποια ή ποιες ήταν οι κορυφαίες μετα-αφηγήσεις του βυζαντινού κόσμου. Μία κορυφαία μετα-αφήγηση είναι εκείνη, βέβαια, που αφορά σε ένα μεγάλο αριθμό ανθρώπων. Ωστόσο, μετα-αφηγήσεις όπως “Χριστιανισμός” ή “κλασική παράδοση” δεν είναι, οπωσδήποτε, αποκλειστικές του βυζαντινού κόσμου. Η έννοια της “αυτοκρατορίας” ή της “οικουμένης” ως μετα-αφηγήσεις έχουν μεγαλύτερες πιθανότητες να αποβούν ερμηνευτικά χρήσιμες, είναι, όμως, εξαιρετικά δύσκολο να τους προσδώσουμε συγκεκριμένο βιωματικό περιεχόμενο. Ακόμη, οι μετα-αφηγήσεις αυτές, αν και αφορούν σε μεγάλες ομάδες βυζαντινού πληθυσμού, ωστόσο εξειδικεύονται κατά τις διάφορες κοινωνικές υπο-ομάδες. Τέλος, η ίδια η έννοια της αφήγησης παραπέμπει σε πλάσματα φαντασίας ή σε φανταστικές οντότητες, μονάδες ύπαρξης που μπορεί να είναι ρεαλιστικές κατά την προέλευσή τους αλλά, όμως, επενδύονται σημαντικά με φαντασματικές προσθέσεις. Έτσι, ένα “γεγονός” στο πλαίσιο της μετα-αφήγησης ενέχει το πραγματικό, το φανταστικό και το συμβολικό συνάμα, σε διαφορετικά μέτρα και, οπωσδήποτε, όχι σε αगाστή σύμπτωση μεταξύ τους. Η αναζήτηση μίας ισορροπίας μεταξύ των τριών, έτσι ώστε το μετα-αφηγηματικό γεγονός να αποβεί ερευνητικό δεδομένο αποτελεί μία ακόμη επιστημονική προκατάληψη. Προκειμένου να εγκαθιδρυθεί μία τέτοια έννοια ισορροπίας, γίνεται συχνά επίκληση εννοιών συλλογικότητας οι οποίες είναι, λίγο ως πολύ, συγκεκριμένες — η έννοια “συλλογικό ασυνείδητο” για παράδειγμα. Από την άλλη, δεν μπορεί να αμφισβητήσει κανείς ότι μεγάλες πολιτιστικές οντότητες εκφράζουν υπολογίσιμους όγκους πολιτισμικής αξιολογικής συμπεριφοράς. Η διασύνδεση των δυο, όμως, συνιστά μέγα πρόβλημα για την έρευνα. Ούτε οι πράξεις ούτε οι εκφράσεις των πρωταγωνιστών βοηθούν την καταληκτική κατανόηση του βυζαντινού υποκειμένου και, συχνά, το μόνο που μένει να ελπίζει κανείς είναι η ευτυχής σύμπτωση μίας φιλοσοφίας της ιστορίας με μία ομάδα δεδομένων. Δεν αποτελεί, όμως, αυτή μία αυστηρή επιστημονική μέθοδο, το αντίθετο μάλιστα. Θα μπορούσε κανείς να στραφεί στην έρευνα του κανονιστικού προτάγματος στον βυζαντινό κόσμο. Και πάλι, όμως, η τάση να ολισθησει κανείς σε γενικότητες του τύπου “κανονιστικότητα μεσαιωνικού τύπου”, αποτελεί έναν απολύτως ορατό κίνδυνο. Όταν, μάλιστα, προσεγγίζεις τον κόσμο της διάνοησης, η ιδέα του προσδιορισμού ενός κανονιστικού προτάγματος αποτελεί μάλλον ευσεβή πόθο. Το χριστιανικό πρόταγμα, το αυτοκρατορικό πρόταγμα, εξαντλούν, άραγε, τη βυζαντινή ηθική; Ρεαλιστικό είναι να απαντήσει κανείς αρνητικά. Το περιεχόμενο της έννοιας “νόμος” για ένα υποκείμενο προσανατολισμένο υπερβατικά αποτελεί πρόβλημα όσο και αν επιμείνει κανείς στις πολιτικές, κοινωνικές και οικογενειακές δεσμεύσεις του. Από την άλλη, ο υπερβατικός προσανατολισμός δεν πρέπει να εξιδανικεύεται και ο βυζαντινός κόσμος ήταν ένας κόσμος ισχύος, εξάρτησης και καταναγκασμού. Εδώ, εγκαταλείπεται ξανά η σταθερή

βάση του βυζαντινού υποκειμένου για να στραφεί κανείς προς πλέον αφηρημένες εννοιολογήσεις του ιστορικισμού.

Η βυζαντινή σύνθεση είναι, οπωσδήποτε, μία υπόθεση του μέλλοντος, ένα καταπίστευμα του παρελθόντος και ένα έλλειμμα του ερευνητικού παρόντος μας. Αλλά η αναζήτηση της ιδιομορφίας ενός υποκειμένου για το οποίο λίγα έχουν γίνει από συνθετικής απόψεως δεν μπορεί παρά να οδηγήσει στη δημιουργία θολών σημείων επάνω στη γενικότερη επιφάνεια της νεωτερικής πρόσληψης τόσο του ίδιου του βυζαντινού κόσμου όσο και της θέσης του σε σχέση με τον υπόλοιπο κόσμο.

Η έννοια της “κριτικής” αποδεικνύεται, τελικώς, αποφασιστικής σημασίας για την προσπέλαση του βυζαντινού υποκειμένου. Είναι το αρκτικό και θεμελιώδες στάδιο των ερευνητικών επιθέσεων μας. Εντάσσεται, όμως, ο βυζαντινός κόσμος στην κριτική που άσκησε ο Διαφωτισμός επί του μεσαιωνικού κόσμου; Η σχέση του βυζαντινού κόσμου με τον Διαφωτισμό είναι ένα αρκετά περίπλοκο ζήτημα. Ο Διαφωτισμός, αν και κριτικός, μας έδωσε μεγαλύτερα συνθετικά έργα πνοής περί του βυζαντινού κόσμου — αρχής γενομένης από τον εισηγητή της βυζαντινής ιστορίας Edward Gibbon (Αραμπατζής, 2011) — ενώ ο ρομαντισμός, αν και πιο συγγενής προς τον βυζαντινό υπερβατισμό, προσέφερε λιγώτερα στην επιστημονική έρευνα, με εξαίρεση τις εθνικές σχολές ιστοριογραφίας. Είναι σημαντικό να γίνει, εδώ, αντιληπτό ότι το πρόβλημα δεν είναι επιστημονικής ειδίκευσης αλλά πρόβλημα πραγματικό του υπαρκτού κόσμου και αφορά καίρια στην αξιολόγηση και αποδοχή του βυζαντινού υποκειμένου. Εδώ, το βάρος του συγκεκριμένου κάθε φορά ιστορικού παρόντος είναι τεράστιας σημασίας για την προσέγγιση του βυζαντινού παρελθόντος: εδώ, η έννοια της συνέχειας αποδεικνύεται το ίδιο πολύτιμη και, ίσως, πολυτιμότερη από την έννοια της ιστορικής ρήξης.

Η έρευνα που εστιάζει στην ιστορική διαδικασία επιζητεί μία πιο ξεκάθαρη μεθοδολογία. Η ίδια η έννοια της διαδικασίας υπονοεί μία αναχώρηση από τη δομή για ιστορικο-κοινωνικο-ατομικούς λόγους, ενώ κατά την πορεία αυτή αναδύεται το ιστορικό νόημα. Προκειμένου να επισυμβεί αυτό, είναι εύλογο ότι υπάρχουν κανόνες χάρη στους οποίους συνδιαλέγονται τα άτομα: μία θεωρία της δράσης είναι επομένως το ζητούμενο. Μια πρώτη διαπίστωση αφορά στην ποικιλία και την πολλαπλότητα: αυτές δεν κατανέμονται ισότιμα στον κοινωνικό χώρο αλλά υπακούουν σε διαπλαστικές δυνάμεις, ιδίως στη βάση του μοντέλου: “κέντρο-περιφέρεια”. Η έλλειψη εδώ ισοτιμίας μεταξύ των όρων δημιουργεί προτασιακές κρίσεις, οι οποίες μπορεί να είναι ορθές αλλά και εντελώς εσφαλμένες. Το κριτήριο του ορθού-εσφαλμένου, επομένως, δεν είναι η ορθότητα καθεαυτή αλλά η ισχύς που ασκείται προς τη διαμόρφωσή του. Επιπλέον, οι προτασιακές εκφορές περί ανισοτιμίας κάνουν ώστε η κουλτούρα να μην είναι ένα σύνολο απαντήσεων σε ερωτήματα αλλά ένα σύνολο από προκλήσεις και παραμορφωμένες συνέπειες. Μέρος της θεωρίας του μετα-δομισμού επενδύει στην παρουσίαση των παραμορφώσεων αυτών, των πολιτισμικών επικαλύψεων και ετερογενειών, των αντιθέσεων και συμμαχιών. Η θεωρητική εργασία είναι, εδώ, αντικατηγοριακή. Η ισχύς είναι η πρωτο-γενική κατηγορία που, ωστόσο, δεν εξορθολογίζει τον κόσμο αλλά τον υβριδιοποιεί. Η διαδικασία υπό τη σκέπη της οποίας

ενεργεί αυτή δεν είναι μόνο ιστορική αλλά και βιολογική, βιταλιστική (Deleuze, 1988). Στα ιστορικά αιτήματα δεν απαντούν μόνο ιστορικές δράσεις αλλά και βιολογικές προσαρμογές. Η τελευταία αυτή πρόταση είναι εντι-εμπειρική και αντι-θετικιστική όσον αφορά στο ύστατο σκεπτικό των πολιτισμικών λογικών. Η διαφορά των δομών γεννά διαφοροποιημένα αντανακλαστικά και σχαστικές αναλύσεις. Τα υποκειμενικά νοήματα δεν είναι θεμελιωτικές αρχές αλλά μηχανισμοί που, σε τελική ανάλυση, μπορούν να αναπαρασταθούν και να αναπαραχθούν αλλά και να διαστρεβλωθούν. Ο επεξηγηματικός ορίζοντας, εδώ, είναι ό,τι θα ονομάζαμε βιταλιστική ιδεατότητα. Με τον όρο ιδεατότητα δεν πρέπει σε καμμία περίπτωση να νοείται κάποιος ιδανισμός αλλά η επιστροφή σε νοηματικά περιεχόμενα εκτός υλικών συμβόλων. Το ίδιο, οι συγκεκριμένες ιστορικές αναφορές οφείλουν να αποφεύγονται ως υπερβολικά ρεαλιστικές, δηλαδή ως αδιάκριτα αντικειμενικές-υποκειμενικές αφού μόνο η υποκειμενικότητα μπορεί να εγγυηθεί τον όποιο ρεαλισμό. Η δημιουργική τάση της ερμηνευτικής πρέπει επίσης να αποφεύγεται ως φανταστική κατασκευή. Στο τέλος, η εν λόγω προσέγγιση αφορά σε μία πληθώρα εναλλακτικών προσεγγίσεων, όπου το ζήτημα των στρατηγικών ισχύος παίζει κεντρικό ρόλο.

Καίρια θέση, εδώ, καταλαμβάνει η κριτική της θέσης που ταυτίζει το Κέντρο και το κεντρικό με τη Δύση και το δυτικό. Η πορεία της νεωτερικότητας δεν θεωρείται, έτσι, ως μία αιτιακή σχέση προόδου, ούτε ως εγγύηση ορθολογικότητας ή πολιτισμικό άλμα. Κάποιοι θεωρητικοί την αντιμετωπίζουν και ως μία αναίτια σειρά τυχημάτων. Σημαντικό ρόλο παίζουν εδώ οι μετα-αποικιοκρατικές θεωρίες (Srinak, 1999). Καίριας σημασίας είναι, επίσης, το γεγονός ότι οι μέθοδοι επαλήθευσης των πολιτισμικών λογικών αλλά και η ίδια η επαλήθευση θεωρούνται ως πολιτισμικά προκατειλημμένες. Η κριτικο-ερμηνευτική εδώ συμβαδίζει με ένα αίτημα πραγματιστικής δράσης. Ωστόσο, η θετικότητα της δικαιοπρακτικής δράσης δεν συναντά τη θετικότητα της πολιτισμικής λογικής που ως λόγος θεσπίζεται, συχνότατα, με άλλη στοχοθεσία.

Η χρησιμότητα ενός διευρυμένου δομισμού

Άλλη εναλλακτική προοπτική είναι η αντιμετώπιση της πολιτισμικής λογικής ως μυθολογικής. Πιο συγκεκριμένα, η πολιτισμική λογική, όχι μόνο δεν είναι ισότιμη κατά την ποικιλία της αλλά και στοιχειώνεται με διαφορετικό τρόπο ανά κοινωνική ομάδα. Οι επαγγελματίες της πολιτισμικής λογικής κατέχουν βαρύνουσες θεσμοθετημένες θέσεις, ωστόσο οι προοπτικές τους δεν είναι κατ' ανάγκη πάντοτε αποφασιστικές. Υπάρχουν πολιτισμικά επιβιώματα ιδιαίτερος επίμονα που δεν συντάσσονται με τις ηγεμονεύουσες πολιτισμικές λογικές. Υπάρχουν, επίσης, εναλλακτικές προσεγγίσεις που κυκλοφορούν εκτός των δικτύων της θεσπισμένης έκφρασης της πολιτισμικής λογικής. Το καίριο σημείο εδώ είναι το φαινόμενο των “λογίων εκτός λογιότητας”. Από την άλλη, καίριας σημασίας, επίσης, είναι το φαινόμενο του “ελιτισμού της γνώσης” υπό την έννοια ότι κάποιες ομάδες ανθρώπων (Collins, 2002) εμφανίζονται να έχουν το πνευματικό χάρισμα, την εκπαίδευση και την πρόσβαση στην καίρια πληροφόρηση ώστε να αντιλαμβάνονται πληρέστερα το “νόημα” των γεγονότων. Η δήλωση αυτή

αντιπαράθεται, ωστόσο, στο δημοκρατικό πρόταγμα που, λίγο ως πολύ, θέτει έναν ορισμένο βαθμό σκεπτικισμού ή και σχετικισμού απέναντι στην απολυτότητα της γνώσης. Η συνύπαρξη των δυο αυτών φαινομένων, της θεσμοποίησης ομάδων από ειδικούς (επιστήμονες) και το γεγονός ότι αυτές οι τελευταίες δεν είναι σε θέση να προτάξουν τελικά νοήματα οδηγεί, ταυτόχρονα, σε ένα βαθμό πλουραλισμού, περιρρέοντος κοινονοϊσμού και διάρρηξης ολιστικών ή οργανικών θεωριών περί γνώσης.

Από αυτή την τελευταία άποψη, όλο και πιο κεντρική αποβαίνει, σταδιακά, η διερεύνηση των σχέσεων μεταξύ της θεσμοποιημένης γνώσης και της έννοιας και των πρακτικών της ισχύος. Ο άξονας γύρω από τον οποίο περιστρέφεται η έρευνα της διαδικασίας της γνώσης είναι εκείνος της κυβερνητικότητας και του ελέγχου. Ειδικότερα, απορία προκαλεί η συγκεκριμένη συνάμα και διαρκής παρουσία της ισχύος σε καταστάσεις που χαρακτηρίζονται από ιστορική ροή ενώ, ταυτόχρονα, δεν έχει ικανοποιητικά διευκρινισθεί η σχέση μεταξύ “παγιωμένων” νοημάτων και υλικής κουλτούρας. Ούτε οι δομικές θεωρίες ούτε οι εξατομικευτικές προσλήψεις έχουν προσφέρει ένα ικανοποιητικό βαθμό καταληκτικότητας σε αυτό το ζήτημα. Εδώ, πάλι, το ζήτημα του χώρου, σταδιακά, αντικαθιστά εκείνο του χρόνου που είχε σημαντικά προκριθεί κατά τη μετάβαση από τον 19ο στον 20ό αιώνα, ενώ το ερώτημα της ιστορικότητας παραγκωνίζεται από εκείνο του τύπου εκφοράς των κατά περίπτωση θέσεων. Η μετάβαση αυτή διευκολύνθηκε από την επικράτηση του δημοκρατικού σχετικισμού και σκεπτικισμού. Η έρευνα των διαδικασιών θεσμοποίησης και ισχύος του πολιτισμικού επικεντρώθηκε, έτσι, στη διερεύνηση των σχέσεων ατόμου και πολιτισμικού κανόνος. Ειδικότερα, η έννοια της δομής που μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο απέκτησε σημαντική δημοτικότητα, προέβαλλε τη δυνατότητα συμφιλίωσης των αντιθέτων τάσεων της ιστορικής ροής και της πολιτισμικής διάρκειας. Είτε στις ιστορικές, είτε στις εθνολογικές, κοινωνικές, σημειολογικές και φιλοσοφικές σπουδές, η διαρκής ιστορικά δομή εμφανιζόταν να υπερισχύει του εξατομικευμένου γεγονότος. Τα πολιτισμικά φαινόμενα έρχονταν, έτσι, ολοένα περισσότερο, σε διάσταση από “γεγονότα” και “δεδομένα” που αποτελούσαν το κύριο υλικό του εξασθενούντος πλέον θετικισμού. Το ίδιο ριζική ήταν η διάσταση του δομισμού με ερμηνευτικές θεωρίες που φιλοδοξούσαν να κατανοήσουν την πρόοδο της αντικειμενικής πολιτισμικής κατάστασης μέσα από την ανάλυση πνευματικών προσωπικοτήτων και των έργων τους. Ωστόσο, καλό θα ήταν να σημειωθεί, όπως και προηγουμένως, ότι η έννοια της δομής ήταν πλησιέστερη προς εκείνη της διαφοράς (Deleuze, 1973) απ’ όσο θα επιθυμούσε η ανάγκη για θετικότητα και η δίψα για κατανόηση. Από τη φύση της, επομένως, η έννοια της δομής απαιτούσε ένα υψηλότερο βαθμό αναλυτικότητας του πνεύματος και δυσχέραινε την όποια δημοφιλία της. Έτσι, σταδιακά, άρχισε να υποχωρεί μπροστά σε μετα-θετικιστικές και μετα-δομικές θεωρήσεις. Το ζήτημα, ωστόσο, είναι μακράν του να θεωρηθεί λήξαν.

Το εξαιρετικά συναρπαστικό ζήτημα που η έννοια της δομής είχε φιλοδοξήσει να προσπελάσει με αποφασιστικό τρόπο ήταν εκείνο της σχέσης ιδεώδους και υλικού πολιτισμού. Οφείλει κανείς να παραδεχθεί ότι, στα πλαίσια πιο παραδοσιακών θεωρήσεων, αυτά τα δυο παρέμεναν, λίγο ως πολύ, σε κατάσταση μικρότερης ή μεγαλύτερης

διάστασης. Οι ερμηνείες είτε εξηγήσεις του πολιτισμικού κόσμου προσανατολίζονταν λιγότερο ή περισσότερο σε μία από τις δυο κατευθύνσεις. Ειδικότερα, η μετάβαση από το υλικό στο συμβολικό και το τελετουργικό, αν και αποτελεί ζήτημα καθημερινής πρακτικής του κάθε πολιτισμού, για την πολιτισμική λογική συνιστά τεράστιο πρόβλημα. Αυτό που η καθημερινότητα συνέζευξε ο νους δεν παύει να χωρίζει. Ο δομισμός κατέδειξε ένα δρόμο επίδρασης του ιδεώδους στην “πραγματικότητα” μέσα από την (και ασυνείδητη) υιοθέτηση σημείων (διαφοράς) με πηγή και σκοπό αυτονομημένες πρακτικές. Μπορούμε να μιλούμε έτσι, εδώ, για έναν πραγματισμό του συμβολικού. Ο πραγματισμός αυτός, αν και κατηγορείται ως παγιωμένος, είναι, στην πραγματικότητα, ύψιστα ιστορικός, όμως η λογική του δεν είναι αυτή της ιστορικής ροής και των γεγονότων της αλλά εκείνη των μεγάλων τομών στην ιστορικότητα των ανθρωπίνων κοινωνιών. Ο δομισμός εστιάζει στο πολιτισμικό περιεχόμενο, σε διάκριση ωστόσο από ατομικιστικές και λειτουργικές προσεγγίσεις. Μία ορισμένη χρήση των θεωριών του δομισμού επιχειρήθηκε και για την προσέγγιση φαινομένων του βυζαντινού κόσμου (Patlagean, 1981). Η διάκριση ομοιοτήτων και διαφορών προτάσει, ωστόσο, απέναντι στον δομισμό κάποια δύσκολα προβλήματα ανταπόκρισης θεωρίας και δεδομένων που πηγάζουν από συγκεκριμένα πολιτισμικά πλαίσια. Έτσι, ο δομισμός εμφανίστηκε κάποτε-κάποτε ως θεωρησιακή φιλοσοφία, ενώ πολύ απέχει από μία τέτοια προθετικότητα. Το ζήτημα της αποβλεπτικότητας προσπάθησαν οι οπαδοί του δομισμού να αποκλείσουν από τις αναλύσεις τους και η εμμονή αυτή έβλαψε αρκετά τη δημοφιλία της εν λόγω τάσης. Το ζήτημα της αποβλεπτικότητας ταυτίστηκε άδικα με εκείνο του (κοινωνικού) υποκειμενισμού, αν και η αποβλεπτικότητα είναι ένα φαινόμενο που φιλοδοξεί την καθολικότητα στον φυσικό κόσμο. Η θέση ότι η αποβλεπτικότητα είναι ένα αποκλειστικά ψυχικό του ανθρώπου γεγονός αστοχεί διπλά και όσον αφορά στη φύση της αποβλεπτικότητας και όσον αφορά στη φύση του ψυχικού. Και στη μία και στην άλλη περίπτωση, η σύνδεση της αποβλεπτικότητας με τον κόσμο της φύσης αποτελεί τόσο ένα ζητούμενο όσο και μία θεμελιώδη ενόραση· το πρόβλημα αυτό αποδεικνύεται κεντρικά φιλοσοφικό. Ειδικότερα, το ζήτημα της αποβλεπτικότητας έχει το σημαντικό πλεονέκτημα να θέτει το πρόβλημα του παρόντος και του παρελθόντος με τρόπο που το δεύτερο να εμφανίζεται υποτασσόμενο στη συστατική ισχύ του παρόντος και ως διακύβευμα των εντάσεων ισχύος κατά το παρόν.

Για παράδειγμα, τι είναι το “βυζαντινό παρελθόν”; Κατά μεγάλο μέρος είναι προϊόν ενός ευρωποκεντρισμού και δεν είναι δύσκολο να παρακολουθήσει κανείς τη δράση των δυτικών υποκειμένων ισχύος γύρω από το βυζαντινό παρελθόν. Το δύσκολο είναι να ξεκαθαρίσει κανείς σε τι συνίσταται το βυζαντινό παρελθόν. Το ερώτημα περί του βυζαντινού Εγώ ή της βυζαντινής υποκειμενικότητας δεν γίνεται να παρακαμφθεί. Ειδικότερα, το ζήτημα της βυζαντινής παρακαταθήκης στο παλιτισμικό παρόν δεν μπορεί να διαχωρισθεί από εκείνο των κρατικών υποκειμενικοτήτων του νεώτερου κόσμου, καθώς και από εκείνο της παγκοσμιοποίησης. Το ζήτημα είναι με ποιο τρόπο τα περιθώρια ανάγνωσης του βυζαντινού Εγώ θα μπορέσουν να οδηγούνται προς ένα ερμηνευτικό κέντρο σε μία εποχή εκκεντρότητας και διάχυσης. Από αυτή την άποψη, το ερώτημα περί των διακυβευμάτων της ισχύος οφείλει να διευρύνεται με

εκείνο της γενικευμένης αποβλεπτικότητας. Το καταγωγικό πρόβλημα των εννοιών και εκείνο της πράξης ανήκει στο ανωτέρω επίπεδο ερωτηματοθεσίας. Η έρευνα των διαδικασιών αντιτίθεται, εδώ, στα καθολικά νοηματικά περιεχόμενα. Ειδικότερα, η αποβλεπτικότητα ως φυσική ή/και ως κοινωνική ισχύς είναι σημαντικό μέρος των κατά καιρούς πολιτισμικών αξιολογήσεων. Παρά τις αντίθετες αξιώσεις, τα αιτιολογικά προτάγματα δεν μπορούν να παραλειφθούν ούτε σε αυτή την περίπτωση· η κατανόηση δεν αντιτίθεται στην αιτιολόγηση.

Στον βυζαντινό κόσμο η έννοια του προσώπου/προσωπικότητας έπαιξε σημαντικό ρόλο. Στο κινούμενο έδαφος, όμως, του προσωποκεντρισμού, η θετικότητα βρίσκεται απέναντι σε μεγάλες απορίες. Η νεωτερική διάκριση των επιστημών που αποβλέπει στη θετικότητα δεν συμπίπτει, οπωσδήποτε, με γόνιμο τρόπο, με την προσωποκριτική έστω θεώρηση. Ειδικότερα, η προσωποκεντρική θεώρηση του βυζαντινού πολιτισμικού δεν κατόρθωσε πάντοτε να επιτύχει την προσωποκριτική (ίσως και επειδή αγνόησε το έμφυλο ζήτημα). Η έρευνα οφείλει να ανοίξει τον διάλογο περί των εναλλακτικών ιστορικοτήτων του βυζαντινού κόσμου. Η ίδια η βυζαντινή ιστορικότητα αποτελεί μία εναλλακτική ιστορικότητα όπως αποδεικνύει η τεράστια λαϊκή λογοτεχνία που έχει αναπτυχθεί γύρω από αυτήν. Τα κατάλοιπα του παρελθόντος ως αποσπάσματα και ερείπια, ως επιβιώματα και αναπολήσεις, αποβαίνουν αντικείμενα διαλόγου και αντιπαραθέσεων. Η επιθυμία για εναλλακτικότητα παραμένει ισχυρή σε αρκετά κομμάτια ενός πληθυσμού που δεν ικανοποιείται από την αξιακή ουδετερότητα της επιστήμης την οποία υποψιάζεται ως κακοπροαίρετη. Ακόμη, η δίψα για το παρελθόν εμφανίζεται μειωμένη λόγω της μεγάλης πίστης που, δίκαια ή άδικα, ένας μεγάλος αριθμός ανθρώπων έχει για τα επιτεύγματα της προόδου. Στην άμεση συνείδηση, το πεδίο του παρελθόντος δεν καλύπτει πάνω από τρεις γενιές και στο διάστημα αυτό, η βελτίωση του γενικού επιπέδου της ζωής συνεπάγεται την πίστη στην πρόοδο (Hoggart, 2009). Από πολλές απόψεις, η πίστη αυτή δεν είναι άδικη. Ωστόσο, η έννοια της προόδου δεν κατορθώνει να μειώσει την αδυσώπητη παρουσία του χρόνου και τις ανησυχίες που αυτή γεννά. Η ανησυχία αυτή μπορεί να τιθασευθεί με θεσμικό τρόπο και αυτός, ίσως, είναι ο λόγος των αντιτιθέμενων εκδοχών του παρελθόντος και της δίψας για εναλλακτικότητα.

Κοντά στην έννοια της προόδου, μετά τον Καντ, εμφανίζεται ολοένα και πιο κεντρική εκείνη της κριτικής. Η σχέση της κριτικής με την αλήθεια είναι αμφιλεγόμενη: αφ' ενός, η κριτική υποστηρίζει ότι η αλήθεια είναι προϊόν πλαισιωμένων νοημάτων και, αφ' ετέρου, θέτει ότι υπάρχει προσπελάσιμη αλήθεια. Ιδιαίτερη σημασία έχει δοθεί από την κριτική στην αισθητική και τις εκφράσεις της και από αυτή την άποψη ενέχει μεγάλο βάρος για την πρόσληψη του πολιτισμικού και τις αναπαραστάσεις του. Η κριτική θεωρία, ειδικότερα, αμφισβητεί τη θετικότητα η οποία προέκυψε από τον Διαφωτισμό και, αντίθετα, επιμένει στις αρνητικές όψεις του, ιδίως ως πηγή του τρομοκρατικού λογισμού και της επικυριαρχίας. Η κριτική θεωρία υπερασπίζεται νέες μορφές χειραφέτησης ενάντια στις διαδικασίες καταπίεσης του κοινωνικού όλου, συμπεριλαμβανομένης της ατομικής συνείδησης. Από αυτή την άποψη, η κριτική θεωρία ακολουθεί τις ντισεϊκές αναλύσεις για το επίπλαστο της συνείδησης και τον

ιστορικό χαρακτήρα της. Άλλος αγώνας της κριτικής θεωρίας είναι η αποφυγή της αποκρυστάλλωσης του παρελθόντος σε ιδεολογία. Εδώ, απαιτείται από τον ερμηνευτή του πολιτισμικού μία ιδιαίτερη στάση αυτο-παρατήρησης και προσοχής, έτσι ώστε να αποφεύγει τις παραδεδομένες ιστορικές σειρές ως αυτονόητες και να προσπερνά την αύρα της δεδομένης επιστήμης η οποία συμμετέχει στην καθιέρωση του αυτονόητου των ιστορικών σειρών. Ακόμη, τα τεχνολογικά προϊόντα δεν είναι άμοιρα της ανωτέρω ιδεολογικοποίησης αλλά, αντίθετα, αποτελούν δομικά στοιχεία της. Ωστόσο, πάντοτε ελλοχεύει ο κίνδυνος απόλυτης σχετικοποίησης του ιστορικού παρελθόντος και αποδοχή μίας γενικής παροντοποίησης η οποία δεν είναι λιγότερο ιδεολογική καθώς παραδίδεται στην εξω-επιστημονική χειραγώγηση (π.χ. μέσω των ΜΜΕ) καθώς υπόκειται πλέον σε επεξεργασίες ελέγχου. Έννοιες που έχουν απόλυτη σχέση με την πολιτισμικότητα όπως αλήθεια και καταγωγή ή προέλευση τίθενται υπό αίρεση και αυτονομείται η περιοχή των κειμενικών πολιτισμικότητων και οι διαδικασίες διαδράσης τους. Η αποσπασματικότητα η οποία πηγάζει από την προσέγγιση αυτή ενέχει τους κινδύνους που αναφέρθηκαν παραπάνω σχετικά με την κριτική θεωρία. Σε κάθε περίπτωση, είναι αμφίβολο κατά πόσο μπορούμε να εξοικονομήσουμε την παρουσία του δρώντος υποκειμένου και, στην περίπτωση του βυζαντινού κόσμου, την ανάγκη για μία βαθιά κατανόηση του βυζαντινού Εγώ. Το βυζαντινό Εγώ είναι το κλειδί εισόδου στην κριτικό-ερμηνευτική του βυζαντινού κόσμου.

Επίλογος

Στο παρόν άρθρο, έγινε προσπάθεια να φωτισθούν οι μελλοντικές δυνατότητες των βυζαντινών σπουδών μετά τη σχετική ολοκλήρωση της επιστημονικής αποστολής του θετικισμού. Αυτός ο τελευταίος, αν και συγκέντρωσε μεγάλο αριθμό και εύρος πληροφοριών για τον βυζαντινό πολιτισμό, παρέμεινε δέσμιος των επιστημολογικών προϋποθέσεων του και, ιδιαίτερα, της έννοιας του δεδομένου. Όμως, η γνώση του βυζαντινού πολιτισμού απαιτεί την υπέρβαση του κόσμου του δεδομένου προς την κατανόηση του ιστορικά συγκεκριμένου βυζαντινού Εγώ. Στην πορεία αυτή κατανόησης, τα δεδομένα, αν και υπάρχουν, δεν είναι ικανά να σκιαγραφήσουν το ζητούμενο της έρευνας. Ιστορικά, ο δομισμός είναι εκείνος που στάθηκε με ιδιαίτερη επιτυχία απέναντι στο θετικισμό του δεδομένου. Όμως, για την κατανόηση του βυζαντινού Εγώ απαιτείται η ερμηνευτική προσπάθεια ενός διευρυμένου δομισμού ο οποίος θα έχει επεξεργασθεί και αφομοιώσει τα προτάγματα και τους όρους της κριτικής φιλοσοφίας. Με τον τρόπο αυτό, γίνεται στις μέρες μας αντιληπτός ένας νέος ορίζοντας για τις σπουδές του βυζαντινού πολιτισμού.

Βιβλιογραφία

- Αραμπατζής, 2010
 Γεώργιος Αραμπατζής, “Μορφές διανόησης του ύστερου Βυζαντίου και ο Γρηγόριος Παλαμάς”, *Παιδαγωγικός Λόγος* 16:87–103.
- Αραμπατζής, 2011
 Γεώργιος Αραμπατζής, “Ο Edward Gibbon και η βυζαντινή εμπειρία της κρίσης”. Στο *Άνθρωπος και Τεχνολογία: η παγκόσμια πολιτική και οικονομική κρίση: 23–39*. Λεμεσός: Δήμος Κάτω Πολεμιδίων.
- Collins, 2002
 Randall Collins, “On the Acrimoniousness of Intellectual Disputes”, *Common Knowledge* 8:47–70.
- Deleuze, 1973
 Gilles Deleuze, “A quoi reconnaît-on le structuralisme”. In *Histoire de la philosophie. Le XXe siècle*, ed. François Châtelet: 299–335. Paris: Hachette.
- Deleuze, 1988
 Gilles Deleuze, *Bergsonism*. New York: Zone Books.
- Deleuze, 2006
 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*. London: Continuum.
- Foucault, 2002
 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London: Routledge.
- Haldon, 2009
 John Haldon ed., *A Social History of Byzantium*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hoggart, 2009
 Richard Hoggart, *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life*. London: Penguin.
- Liotard, 1984
 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Patlagean, 1981
 Evelyne Patlagean, *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance: IVe-XIe siècle*. London: Variorum Reprints.
- Russell, 2004
 Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*. London: Routledge.
- Spivak, 1999
 Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard: Harvard University Press.