

Ο Π. Καλλιγιάς, «Η εξάντλησις των κομμάτων» και η ελληνική κοινωνία

Ελένη Ανδριάκαινα

« (...) εσύ, Εκλαμπρότατε, από τον καιρόν όπου κόπιασες όλο νέα πράγματα ήφερες εις την πατρίδα, διαίρεσιν ανα μεταξύ μας δεν είχαμε, φατρίαν μας ήφερες, νέον φρούτο σ' εμάς τους Έλληνες, παραλυσίαν και αφανισμόν.»¹

Μια από τις κεντρικές κατηγορίες του πολιτικού λογισμού στη μετεπαναστατική ελληνική κοινωνία είναι η διχόνοια. Πρόκειται για μια έννοια που κυριαρχεί στα κείμενα της εποχής και θριαμβεύει στον λόγο που αρδρώνουν οι διάφορες κοινωνικές δυνάμεις προκειμένου να απογράψουν και να ερμηνεύσουν τις πολιτικές συγκρούσεις. Ο Μακρυγιάννης, στο παραπάνω απόσπασμα από τα *Απομνημονευματά* του μνημονεύει αυτό το «νέον φρούτον» και ταυτόχρονα φορτίζει τη λέξη με μίαν ιδιαίτερη σημασία, η οποία αποτυπώνει τη θέση και τον ρόλο του ομιλούντος στο πλαίσιο του νέου πολιτικού πεδίου που συγκροτείται στις αρχές του ελληνικού κράτους.

Στο Μακρυγιάννη η διχόνοια φαίνεται να παραπέμπει στον Βιβλικό πύργο της Βαβέλ. Μετά την επιβίωση του γένους από τον «Οθωμανικό κατακλυσμό» η διχόνοια, εντοπιζόμενη σε μια περίοδο κοινωνικής αναταραχής και βίαιων αλλαγών της ελληνικής κοινωνίας, ανακαλείται για να απογράψει την ανατροπή μιας πάγιας τάξης του κόσμου, η οποία για τον Μακρυγιάννη φαίνεται καθαγιασμένη και αυτονόητη.

1. Μακρυγιάννης, *Απομνημονεύματα*, Αθήνα, Πάπυρος Πρες, τ. Α, σ. 139.

Το «διαίρει και βασίλευε» αποτελεί ένα μοτίβο που συναντάται στη πολιτική φιλολογία και χρησιμοποιείται για την ερμηνεία της αδυναμίας των παραδοσιακών δυνάμεων να ελέγξουν τη δυναμική της ελληνικής κοινωνίας μετά την επανάσταση του 1821. Οι διαφορετικές κοινωνικές δυνάμεις που διεκδικούν τη διαχείριση της εξουσίας, η ετερογένεια των προθέσεων και των κοινωνικών συμφερόντων, τα αντιθετικά και αλληλοαποκλειόμενα ιδεολογικά συστήματα εκφράζουν τη διαταραχή των παλιών κωδίκων επικοινωνίας και παράγουν μια κατάσταση η οποία αναπαρίσταται ως σύγχυση στη γλώσσα.²

Στη συνείδηση του Μακρυγιάννη καταγράφονται ως διακριτές όχι μόνο οι νέες κοινωνικές δυνάμεις που εμπλέκονται στην πορεία θεμελίωσης του νέου κράτους, αλλά σηματοδοτούνται ως διαφορετικές και εκείνες που στο παραδοσιακό πλαίσιο λειτουργούσαν συμπληρωματικά και εγγυώντο την κοινωνική ισορροπία και αρμονία. Για τον Μακρυγιάννη η δράση των πολιτικών είναι ένας από τους τρόπους στους οποίους εντοπίζει την αιτία της διχόνοιας και υπαινίσσεται την υπέρβασή της, εγκalώντας μια προηγούμενη κατάσταση, όπου η πολιτική διεξάγεται στο κοινοτικό πλαίσιο και ασκείται με βάση τους ρυθμιστικούς μηχανισμούς της παραδοσιακής κοινωνίας.

Το σημείωμα αυτό εντάσσεται σ'ένα πεδίο προβληματικής σχετικά με τις αναπαραστάσεις που παράγονται, νομιμοποιούν και υποστηλώνουν πολιτικές δραστηριότητες κατά τη περίοδο ίδρυσης του νέου ελληνικού κράτους. Η ανάλυση και ερμηνεία του πολιτικού λεξιλογίου ιδιαίτερα μιας περιόδου επαναστατικών αλλαγών, υπόσχεται την αποδέσμευση ενός σώματος σημαντικών, ιστορικών πληροφοριών καθώς,

«...φαίνεται αδύνατο να μελετήσει κανείς μια εξουσία χωρίς να προσπαθήσει να ξαναποθετήσει στις πηγές τους το λεξιλόγιό της, τις αναμνήσεις της, τη συμβολική της (...). Προτού κανείς ηπλαφήσει, πίσω από τους δεσμούς, το παίγνιδι των κοινωνικών σχέσεων και των οικονομικών δυνάμεων, είναι απαραίτητο να συμφωνήσει πάνω στις λέξεις και να εξετάσει τα σήματα που παρέχουν πολυάριθμες μαρτυρίες για τη φύση των πολιτικών φαινομένων που εξωτερικεύουν. Μέσα από τη μεσολάβηση αυτών των σημάτων περνάει η απάντηση στο ερώτημα του να ξέρουμε τι σημαίνει η επικράτηση μιας νέας

2. «Η αιφνίδια πολυφωνία στον ελλαδικό χώρο ήταν συγχρόνως μια δορυβώδης έκφραση της ρήξης της συνέχειας στην ελληνική πνευματική κίνηση, ρήξης που συντελέστηκε με την επανάσταση.» Ε. Σκοπετέα, *Το Πρότυπο Βασίλειο και η Μεγάλη Ιδέα.. Ουγεί του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα. (1830-1880)*, Αθήνα, Πολύτυπο 1988, σ. 29.

εξουσίας τόσο για τους οπαδούς της όσο και για τους αντιπάλους της.»³

Η διερεύνηση όμως του σημασιολογικού αναπτύγματος του όρου «διχόνοια», παρ' όλο που εντάσσεται στις γενικές μέριμνες του μελετητή, ξεπερνά κατά πολύ τις φιλοδοξίες αυτού του σημειώματος, σκοπός του οποίου είναι η παρουσίαση των βασικών αξόνων της σκέψης ενός λόγιου, πολιτικού, «ετερόχθονα», ο οποίος σημάδεψε με τη δράση του το πολιτικό σκηνικό της εποχής. Ο Παύλος Καλλιγιάς ανήκει στους ανθρώπους εκείνους που ήρθαν στην Ελλάδα μετά την επανάσταση και, επενδύοντας τις γνώσεις τους σχετικά με τα δυτικά μοντέλα κοινωνικής οργάνωσης, κατάφεραν να αναδειχθούν σε σημαίνουσες πολιτικές φυσιογνωμίες και να κατακτήσουν υψηλές θέσεις στον κρατικό μηχανισμό.

Ο λόγος του Μακρυγιάννη και του Π. Καλλιγιά εντάσσονται στην ίδια ιστορική και κοινωνική συνάφεια και συνιστούν τους πόλους μιας επικοινωνιακής αλληλοδράσης. Καθώς αντιμετωπίζονται ως μέρη ενός ευρύτερου περιέχοντος, έτσι που ο ένας να συνιστά απάντηση στον άλλον, αναδεικνύουν τις πολλαπλές όψεις της κοινωνικής πραγματικότητας και αποτυπώνουν τη σύγκρουση των κοινωνικών υποκειμένων για τον προσδιορισμό και τον έλεγχο της ιστορικότητας της ελληνικής κοινωνίας. Ο Π. Καλλιγιάς έχει τη θέση του «άλλου» στο πεδίο ενός διαλόγου εντός του οποίου επιχειρείται η περιγραφή και αποτίμηση μιας φάσης της ελληνικής κοινωνίας, κατά την οποία τα κοινωνικά υποκείμενα επεξεργάζονται αντιθετικούς κοινωνικούς προσανατολισμούς με αποτέλεσμα μια κατάσταση συγκρούσεων η οποία θεματοποιείται, κυρίως από τους φορείς του παραδοσιακού πολιτικού πολιτισμού, ως διχόνοια. Κατά συνέπεια ο λόγος του αναφέρεται στη συγκυρία της Βαβέλ παρ' όλο που ο ίδιος δεν υιοθετεί ούτε τον όρο, ούτε το σημαντικό φορτίο του.

Οι σπουδές του στα πανεπιστήμια της Ευρώπης και η θέση του ως καθηγητής Ρωμαϊκού Δικαίου στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, τον εφοδιάζουν μ' ένα λεξιλόγιο που παραπέμπει στο ιδεολογικό σύμπαν του διαφωτισμού. Έτσι παρ' όλο που αρνείται τη διχόνοια ως όρο ικανό για τη περιγραφή της πολιτικής διαμάχης, κάνοντας λόγο για τη κοινωνική διαφορά, την εκβολή της στο πολιτικό πεδίο και την διαχειρισή της μέσα από την ιδέα του έθνους ο Π. Καλλιγιάς αναφέρεται με τους δικούς του όρους στην μακρυγιαννική «διαίρεση» και βλέπει την υπέρβασή της σε μια προοπτική, που δεν είναι άλλη πέρα από την ολοκλήρωση του έθνους.

3. A. Decoufle , *Κοινωνιολογία των επαναστάσεων*, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος, σ. 75.

Κύριο ενδιαφέρον αυτής της γραφής είναι η κωδικοποίηση των αντιλήψεών του όπως αυτές καταγράφονται στο δοκίμιό του *Η εξάντλησις των Κομμάτων* το οποίο εκδίδεται το 1842 και υποδιαιρείται στα εξής τρία μέρη: α) η τριχοτομία του έθνους β) η διάλυση των κομμάτων, και, γ) το μέλλον. Αυτά τα κεφάλαια αντιστοιχίζονται, όπως θα αναφέρουμε στη συνέχεια, σε τρεις διαφορετικούς χρόνους της ελληνικής κοινωνίας, δηλαδή, στο παρελθόν, στο παρόν και στο μέλλον της.

Στο πρώτο μέρος ο Π. Καλλιγιάς επιχειρεί μια ανατομία της ελληνικής κοινωνίας προκειμένου να αναδειξεί τα στοιχεία εκ των οποίων σύγκειται. Τα τρία κόμματα που δεσπάζουν στη πολιτική ζωή του τόπου συνιστούν έκφραση στο επίπεδο της ιδεολογίας τριών διακριτών πολιτισμικών χαρακτήρων. Ο πρώτος πολιτισμικός χαρακτήρας του οποίου έκφραση είναι το ρωσικό κόμμα, ταυτίζεται με το σκοταδισμό του Βυζαντίου και δεν μπορεί να ανταποκριθεί στα κελεύσματα της νέας εποχής. «Πλήθος ονειράτα, προφητεΐαι, χιλιασμοί εφίπτανται εις την φαντασίαν του (...) είναι αντινεολογικόν (...) οπισθοδρομικόν...».⁹

Ο Π. Καλλιγιάς αναλαμβάνει, όπως θα δείξουμε και στη συνέχεια, τον επαναπροσδιορισμό της λειτουργίας της θρησκείας στο πλαίσιο του νέου εθνικού κράτους και φαίνεται να προωθεί μια διαφορετική χρήση της θρησκείας μέσω της υπαγωγής της στα προτάγματα του κοσμικού κράτους και της εθνικιστικής ιδεολογίας. Έτσι απορρίπτει τη δυνατότητα συμβολής αυτού του πολιτισμικού χαρακτήρα στη παραγωγή του μέλλοντος της ελληνικής κοινωνίας, καθώς επιμένει σε μια αντίληψη η οποία θεωρεί «τον άνθρωπο ως τυφλόν νευρόσπαστον αοράτου δυνάμεως». (ΕτΚ,40)

Ο δεύτερος πολιτισμικός χαρακτήρας ή κοινωνικό στοιχείο, όπως ο ίδιος το αποκαλεί, εκφράζεται από το αγγλικό κόμμα. Σ' αυτό κυριαρχούν οι λόγιοι, είναι «νεολογικόν» και «εναγκαλίζεται τον ευρωπαϊκό πολιτισμό» (ΕτΚ, 26). Ο ρόλος του είναι η διαπαιδαγώγηση του λαού με κατεύθυνση τον εκσυγχρονισμό της κοινωνίας, ο οποίος όμως μόνο τότε μπορεί να επιτευχθεί όταν οι λόγιοι αποκτήσουν μια άλλη σχέση τόσο με την αρχαιότητα, όσο και με τον δυτικό πολιτισμό. Όταν καταφέρουν δηλαδή να μεταπλάσουν τις νέες ιδέες και αξίες έχοντας υπόψη την ιδιομορφία και πολιτισμική ιδιαιτερότητα της ελληνικής κοινωνίας. Το αρνητικό, λοιπόν στοιχείο αυτού του πολιτισμικού χαρακτήρα έγκειται στο ότι «ό,τι μετέφραζεν, εδεώρει αμέσως και Ελληνικόν, ενώ μόνος ο μεταφραστής και οι συναδελφοί του το εννόουν». (ΕτΚ, 29)

Το «μάχιμον» και «ανδραγαδικόν στοιχείο» το οποίο έφερε εις πέρας την επανάσταση, αποτελεί τον τρίτο πολιτισμικό χαρακτήρα και εκφραστής του είναι το γαλλικό κόμμα. Σε αντίθεση με τον πρώτο, η διαχείριση της θρησκείας από τους αγωνιστές είναι δόκιμη για το ανοίγμα της ελληνικής κοινωνίας στις σύγχρονες εξελίξεις και τούτο γιατί «εις την πεποίθησιν της ίδιας του δυνάμεως έχει την συνείδησιν του θείου (...) μέσα εις την θρησκείαν η ανδρεία πόσο μέγα μερίδιον κάμνει του εαυτού της και υπερχειλιζόμενη από την πεποίθησιν της δυναμείως της εις τον εαυτόν της αναθέτει το παν...». (ΕτΚ, 32)

Όπως έχουμε σημειώσει και παραπάνω, ο Π. Καλλιγιάς επεξεργάζεται μιαν άλλη αντίληψη για το ρόλο της θρησκείας που βρίσκεται στους αντίποδες της πρόσληψής της ως θεοδικίας. Ο νέος ρόλος της θρησκείας στο πλαίσιο του εθνικού κράτους συνομολογεί για το άνοιγμα της ελληνικής κοινωνίας στη νεωτερικότητα καθώς, «το άτομο, ακόμα κι όταν αυτοπροσδιορίζεται εθνικά από τη θρησκευτική του πίστη, αποτελεί πλέον γνήσιο κοινωνικό υποκείμενο: ενεργεί και παρεμβαίνει στα γύρω του δρώμενα (...) διατηρεί τη συνείδηση ότι η θεϊκή εξουσία δεν είναι εγκόσμια και ότι η διαμόρφωση της κοινωνικής πραγματικότητας είναι πρωτίστως έργο του ανθρώπου».⁴

Ο Π. Καλλιγιάς αντιτίθεται στην αντίληψη σύμφωνα με την οποία τα κόμματα θεωρούνται «...ως δυστυχία του έθνους, ως νοσώδης διαίρεσις η οποία με παν μέσον πρέπει να εξαληφθεί...» (ΕτΚ, 22) Όπως κάθε ζωντανός οργανισμός αποτελεί ένα αρμονικό όλο, τα μέρη του οποίου επιτελούν διαφορετικές, αλλά ωστόσο συμπληρωματικές λειτουργίες, έτσι και η «υγιής κατάσταση» της κοινωνίας είναι η ενότητα μέσα στη διαφορά. Η κοινωνία απαρτίζεται από μέρη- αντίθετες δυνάμεις των οποίων η δράση, η αντίθεση και η σύγκρουση τροφοδοτούν την κοινωνική πρόοδο. «Η ζωή είναι το διακεκριμένον, το ποικίλον, το αντίθετον, το οποίον όμως συνέρχεται εις την οργανικήν αρμονίαν. Πόσην πάλην εξιστορεί, πόσην αντίδρασιν! Πανταχού λειτουργίαι, πανταχού εξομοίωσης δια μέσου των άκρων εναντίων». (ΕτΚ, 22)

Αν αυτή είναι, για τον Π. Καλλιγιά, η δομή της κοινωνίας που την εξομοιώνει με τη σύνδεση της ύλης, το πνεύμα έχει μιαν ομόλογη δομή. Τα μέρη από τα οποία συγκείται η ολότητα του πνεύματος είναι τα κόμματα, τα οποία εκλαμβάνονται ως έκφραση των διαφορετικών κοινωνικών στοιχείων,

4. Π. Λέκκας, *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιο-λογία*, Αθήνα, Μνήμων, 1992, σ. 165.

των διακριτών πολιτισμικών χαρακτήρων στο επίπεδο της ιδεολογίας. Η παρουσία των κομμάτων κάνει δυνατή τη συνειδητοποίηση της κοινωνικής διαφοράς και μαρτυρά για την ύπαρξη κοινωνικών αντιθέσεων. Ωστόσο καθώς τα κόμματα, στον Π. Καλλιγά, αντιστοιχούν στο πνεύμα το οποίο «έχει μεγαλύτερη δύναμιν ενότητας, πάντοτε αχώριστον και συνεχές» (ΕτΚ, 22), επιφορτίζονται με τον ρόλο να επεξεργαστούν τις ορίζουσες ενός πεδίου, εντός του οποίου θα επιτυγχάνεται η σύνθεση των αντιθέσεων, έτσι ώστε μην απειλείται η κοινωνική συνοχή. Το πολιτικό κόμμα, για τον Π. Καλλιγά, είναι ίδιον των σύγχρονων κοινωνιών, χαρακτηρίζεται ως «ευκίνητον, πνευματικόν, επιτήδειον αναπτύξεως» (ΕτΚ, 21) και εμφανίζεται σ' ένα στάδιο κοινωνικής εξέλιξης κατά το οποίο θεματοποιείται η διαφορά μέσα στην κοινωνία. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει: «αι σημεριναι κοινωνίαι ανύψωσαν τας διαφοράς των μέχρι της ιδέας...» (ΕτΚ, 21)

Ο Π. Καλλιγάς δοκιμάζει μια κοινωνική πραγματεία που εδράζεται στη λογική διαχωρισμού, διάκρισης και ταξινόμησης όλων των στοιχείων από τα οποία θεωρείται ότι απαρτίζεται το κοινωνικό. Αναδεικνύοντας όμως την κατάτμηση του κοινωνικού στα συστατικά του μέρη και επισημαίνοντας τη διαφορά μέσα στην κοινωνία προσανατολίζεται στην αναζήτηση ενός κοινού κώδικα, ενός καθολικού προτάγματος, μιας οικουμενικότητας που θα συναρμόζει και θα εμπεριέχει τις πολιτισμικές μερικότητες. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι εδώ ο Π. Καλλιγάς με το λόγο του, αναλαμβάνει την αφήγηση της κοινωνικής μεταβολής που συντελείται και ταυτόχρονα ο ίδιος ο λόγος αποτελεί παράγοντας δέσμησης μιας νέας κοινωνικής πραγματικότητας.

Η καινούργια κοινωνική μορφή οικοδομείται πάνω σε στοιχεία που προϋπήρχαν.⁵ Το νέο εθνικό κράτος δεν καταστρέφει τις παλιές κοινωνικές σχέσεις, αλλά τις εγγράφει στον δικό του χώρο-χρόνο και επιχειρεί να τις κυριαρχήσει και να τις θέσει κάτω από τη δική του λογική. Τα ετερογενή στοιχεία στα οποία αναλύει το κοινωνικό ο Π. Καλλιγάς δεν είναι ετερογενή παρά μονάχα σαν ειδωθούν μέσα από το πρίσμα της νεοτερικότητας. Οι διακρίσεις που εγκαθιστά, οι διαφορετικότητες δεν υπάρχουν ως τέτοιες, αλλά μάλλον παράγονται με τρόπο ώστε να είναι συναρμόσιμες από την εθνικιστική ιδεολογία. Τα κοινωνικά στοιχεία

5. « Κάθε τι έχει μια γενεαλογία. Όμως τη γενεαλογία του έθνους τη δημιουργεί ο ίδιος ο εθνικισμός, πάνω στα πρότυπα που υπαγορεύουν οι αρχές και οι επιδιώξεις του (...). Ο εθνικισμός, από τη στιγμή που έχει κατισχύσει και μεταγράφει στους δικούς του κώδικες τις παραδοσιακές μορφές της κοινωνικής συνοχής, δημιουργεί ο ίδιος και τους όρους αναπαραγωγής του » Ν.Θεοτοκάς, «Τομή και συνέχειες στην Επανάσταση», *εφ. Η Εποχή*, 28 Μαρτίου 1993.

αναζητούνται και διαχωρίζονται από τον Π. Καλλιγά με σκοπό την άρθρωσή τους σε μια νέα αρχιτεκτονική, την υπαγωγή τους σε μια νέα κοινωνική ολότητα. Πρόκειται για μια σύνδεση σημαντική, αφού τα μεταξύ τους κενά και χάσματα πληρώνονται από σημασίες οι οποίες παραπέμπουν στη νέα εποχή.

Ο λόγος του Π. Καλλιγά συντελεί στην παραγωγή μιας νέας κοινωνίας, καθώς εγκαθιστά ένα νέο τύπο σχέσης ανάμεσα στους επί μέρους πολιτισμικούς χαρακτήρες της ελληνικής κοινωνίας. Όπως χαρακτηριστικά γράφει, «τα τρία ταύτα ετερογενή στοιχεία δεν ηδύνατο ποτέ να φθάσουν εις ισορροπίαν (...) το ελλάτωμά των είναι ότι ήτο κόμματα άμεσα, μηχανικά, φυσικά, ετερογενών στοιχείων μολονότι του αυτού έθνους, χωρίς ιδίαν συνείδησιν. Αι προλήψεις του παρελθόντος, η νεολογία, η ορεινή μάχιμος ανατροφή... Κανείς δεν συλλαμβάνει όλον το έθνος ως σκοπόν του». (ΕτΚ, 55)

Όπως αναφέραμε παραπάνω, ο Π. Καλλιγάς επιχειρεί μια προσέγγιση του κοινωνικού χρησιμοποιώντας τις κατηγορίες ύλη και πνεύμα, τις οποίες αντιστοιχίζει με το ζεύγος κοινωνικά στοιχεία/πολιτισμικοί χαρακτήρες: κόμματα. Έτσι, και στο επίπεδο των κομμάτων, διατηρεί τη διάκριση μεταξύ ύλης και πνεύματος, την οποία παραπέμπει στο ζεύγος αγωνιστής/λόγιος και η οποία αποκρυσταλώνεται ως αντίθεση γαλλικού και αγγλικού κόμματος αντίστοιχα. Οι κατηγορίες «πνεύμα» και «ύλη», μακριά από το να απηχούν τις αποχρώσεις του αφηρημένου φιλοσοφικού στοχασμού του διαφωτισμού, εισβάλλουν στο δημόσιο λόγο και συγκροτούν αξιολογικά κορεσμένους όρους, οι οποίοι προσαρμόζονται στη συγκυρία μέσα από πολλαπλές σημασιολογικές μετατοπίσεις και στους οποίους μεταφράζεται η κοινωνική διαπάλη.

Συγκεκριμένα στη συνέλευση της 3 Σεπτεμβρίου, λίγους μήνες μετά την έκδοση του δοκιμίου του Καλλιγά, η σύγκρουση μεταξύ αυτοχθόνων και ετεροχθόνων αναπαρίσταται σαν πάλη μεταξύ «πνεύματος και ύλης, μεταξύ παιδείσεως και απαιδευσίας».⁶ Με μια σειρά άρθρων η εφημερίδα *Ανεξάρτητος*, η οποία υιοθετεί θέσεις υπέρ των αυτόχθονων καταφέρεται εναντίον του συντάκτη της εφημερίδας *Αιών* που στρατεύεται υπέρ των ετεροχθόνων επειδή ο τελευταίος χαρακτηρίζει «ημάς Έλληνας ύλην, ήτοι πέτρας, ξύλα ή το πολύ κτήνη, τους δε συντοπίτας του πνεύμα ήτοι ανδρώπους έχοντας θεού και λόγου μοίραν» και επιχειρεί να αντιστρέψει τους χαρακτηρισμούς αυτούς αναφέροντας ότι: ο Έλληνας δεν είναι «ύλη»

6. Εφ. *Ανεξάρτητος*, 29 Ιανουαρίου 1844.

αλλά «πνεύμα» «καθότι εν ακαρεί διέρρηξε ούτος πολυχρόνια δεσμά της δουλειάς του, κατέκαυσε υπερκόμπους στόλους του δυνάστου του, κατετρόπωσε μυριάδες πολεμικών βαρβάρω.»⁷

Ο Π. Καλλιγιάς θα τοποθετηθεί και αυτός στο πεδίο της διαμάχης υπεραμυνόμενος της ανωτερότητας του πνεύματος. Ομως τούτη η ανωτερότητα που υπερασπίζεται δεν παραπέμπει «στους έχοντας θεού και λόγου μοίραν», δεν συναρτάται με την τάξη και τη νομιμότητα που εγκαθιστά στα ανθρώπινα η θεία πρόνοια, αλλά σχετίζεται με την κοινωνική ισχύ που επιφυλάσσει το νέο εθνικό κράτος σε μια νέα τάξη λογίων, οι οποίοι θα αναλάβουν να οργανώσουν και να διασφαλίσουν τη νομιμότητά του.

Η υπεράσπιση του πνεύματος και η υποβάθμιση της ύλης δεν εκδηλώνουν μίαν οντολογική αντίληψη/προτίμηση στο πλαίσιο ενός φιλοσοφικού διαλόγου, αλλά συνιστούν σχήματα που χρησιμεύουν στην αναπαράσταση της κοινωνικής δομής και εκφράζουν έναν τρόπο πρόσληψης της κοινωνικής ιεραρχίας. Έτσι το ζεύγος ύλη/πνεύμα αποκτά πολεμικό χαρακτήρα καθώς εκβάλλει στο πολιτικό πεδίο ορίζοντας την κοινωνική αντιπαλότητα. «Η αξία του ατόμου» γράφει ο Π. Καλλιγιάς «είναι η διάνοια με την οποίαν ωφελείται εκ των πραγμάτων», ενώ «το πνεύμα ...υποτάσσει την φύσιν εκτελεί την ανωτέραν πράξιν της επαγγελίας του». (ΕτΚ, 51)

Η εκσυγχρονιστική πορεία της ελληνικής κοινωνίας περιγράφεται από τον Π. Καλλιγιά ως μια διαδικασία κατά την οποία το πνεύμα οφείλει να δαμάσει την ύλη και ο λόγιος να υποτάξει τον πολεμιστή. Ο έλεγχος της κοινωνικής δυναμικής είναι έργο των λογίων εφ' όσον όπως αναφέρει «τώρα ετελείωσεν η παράστασις (και)... δια να εξέλθη η κοινωνία από την σιδηροφορίαν και να φυτεύσει το δέντρο της ειρήνης... (θα πρέπει) όχι πλέον δια εκρήξεων, αλλά δια της εξαπλώσεως του πολιτισμού και των φώτων, δια της απλοποιήσεως και δημοσιεύσεως των πολιτικών αληθειών, να γίνει το έργον της ελευθερίας». (ΕτΚ,45)

Κάνοντας λόγο για την επανάσταση ως «παράσταση που έλαβε τέλος» ο Π. Καλλιγιάς, επιχειρεί να αποφύγει τον ορισμό της σχέσης του με τους φορείς των όπλων και να εμφανίσει, όχι ως διακύβευμα αλλά ως νομοτελειακή, την κατεύθυνση της ελληνικής κοινωνίας. Αφού πλέξει το εγκώμιο των αγωνιστών - χωρίς να φείδεται καλλωπιστικών επιθέτων- ο Π.

7. *Αυτόθι.*

Καλλιγιάς θα εμφανίσει την διάλυση των ατάκτων σωμάτων σαν το αναγκαίο κόστος για την είσοδο της ελληνικής κοινωνίας στη νέα εποχή. Σχετικά μ' αυτό γράφει ότι «όσο και αν εστερήθη λοιπόν του πλέον γνήσιου, του πλέον ζωηρού και ενεργητικού στοιχείου της (η Ελλάς) ως παρηγορήται εις τούτον τον στοχασμόν... για να φυτεύση το δέντρον της ειρήνης ηναγκάσθη να θυσιάσει τα πολυτιμότερα μέλη της, να έλδη εις τραγικόν σύγκρουσιν με αυτά». (ΕτΚ, 47)

Εξάλλου, την προτροπή του Π. Καλλιγιά, «όχι πλέον δια εκρήξεων αλλά δια της εξαπλώσεως του πολιτισμού...», τη συναντάμε στον τύπο της εποχής σε μεγάλη συχνότητα και μάλιστα σε άρθρα γραμμένα πριν την 3η Σεπτεμβρίου, τα οποία προετοιμάζουν την εξέγερση. Στα επίσημα κείμενα των συνεδριάσεων της Συντακτικής Συνέλευσης που ακολούθησε την εξέγερση της 3ης Σεπτεμβρίου, αλλά και στην πλειοψηφία των άρθρων όπου μνημονεύεται το σχετικό γεγονός γίνεται ιδιαίτερη αναφορά στον τρόπο της εξέγερσης. «Η γενομένη μεταβολή προπάντων θαυμάζεται διά το μοναδικόν τούτο φαινόμενο εις την ιστορία των εθνών, του ότι διαπράχθει αναιμωτί».⁸ Όλες οι κοινωνικές δυνάμεις εξαίρουν το αναίμακτο της σεπτεμβριανής μεταβολής και φαίνεται να συνομολογούν ότι τούτο συνιστά το κατ' εξοχήν τεκμήριο που μαρτυρά την σύνταξιν της Ελλάδας με τον πολιτισμένο κόσμον.

Ακόμα, σε μια από τις αφηγήσεις της 3 Σεπτεμβρίου, αρκετά χρόνια αργότερα, αναγνωρίζει κανείς την προσπάθεια να αντιπαρατεθεί ο τρόπος της επανάστασης του 1821 και της εξέγερσης του 1843. «Όσω μάλιστα αυστηρότερον δύναται να επικριθί η Παρασκευή του 1821 δια τας τραγικάς κατά της ανθρωπότητας πράξεις της πρώτης ορμής του μεγάλου ενθουσιασμού και της πολεμικής μέθης των ελλήνων, τόσο εξ εναντίας ουδέ τολμά τις να προστρίψη της παραμικροτέραν μομφήν εις την Παρασκευήν του Σεπτεμβρίου του 1843,(...) αι κατ' αυτήν πράξεις διεκρίθησαν όλως ηδικαί, όλως αναίμακται και αζήμιοι. όλως φιλάνθρωποι και γεναίαι. Κατά των πρώτων ο Έλλην λαός εφάρμοσεν τον παλαιόν φυσικόν νόμον διαταττοντα «οδόντα αντί οδόντος» κατά την δευτέραν έδσεσεν οπεράνω των αγανακτήσεων και της παντοδυναμίας αυτού τον νέον ηδικόν νόμον της επιείκίας και στοργής.»⁹

8. *Πρακτικά της εν Αθήναις της Τρίτης Σεπτεμβρίου Εθνικής των Ελλήνων Συνελεύσεως*, Αθήνα, εκδ. Ποντίκι 1993, σ. 71.

9. Εφ. Αιών, 2 Σεπτεμβρίου 1848.

Μια τέτοια αφήγηση, παρόλο που καταργεί το αρχικό πλαίσιο αναφοράς, μπορεί να συμβάλλει στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίον τα κοινωνικά υποκείμενα μεταπλάθουν την εμπειρία σε συλλογική μνήμη και αναδεικνύουν και διαχειρίζονται τις τομές και ασυνέχειες στον ιστορικό χρόνο. Ωστόσο, αυτό που ενδιαφέρει εδώ είναι η πολιτική σημασία του «αναιμωτί» για τους φορείς των όπλων και η συσχέτισή του με την διεύρυνση της πολιτικής επιρροής του Π. Καλλιγιά. Αν μια όψη της πολιτικής διαμάχης αφορά την σύγκρουση των κοινωνικών υποκειμένων για τον έλεγχο της ιστορικότητας της κοινωνίας και συχνά αποτυπώνεται στην αντίθεση: αγωνιστές/καλαμαράδες, η συμμόρφωση με ένα τρόπο πολιτικής διαπραγμάτευσης που συνοψίζεται στο «δια της νομίμου και ειρηνικής οδού»,¹⁰ εμφανίζει μια στρατηγική ανατροπής των όρων αναπαραγωγής εκείνων των δυνάμεων που είχαν συνδέσει την τύχη τους με το γεγονός του πολέμου.

Ο λόγος του Π. Καλλιγιά συνομολογεί τις διαδικασίες αποκλεισμού των ενόπλων από τα κέντρα εξουσίας και συντάσσεται με τη συγκεντρωτική λογική του εθνικού κράτους. Συντελεί στην ανατροπή των παλιών κοινωνικών ισορροπιών και ιεραρχιών και δυναμιτίζει τα αυτονόητα του Μακρυγιάννη όπως καταγράφονται στο ακόλουθο απόσπασμα των απομνημονευμάτων του:

«...αποφασίσαμεν να σπκώσωμεν άρματα αναντίον αυτής της τυραγνίας (ενν. των Τούρκων)...να τους πολεμήσωμεν και να θυσιάσωμεν και τον βίον μας εις το στρατόπεδον...τότε... πολιτικός και στρατιωτικός, ήταν το ίδιον. Και αυτό το σύστημα ήταν σε όλη την πατρίδα και με αυτό το σύστημα πορέγαμε δύο χρόνια, Τηράτε το ιστορικόν εκείνου του καιρού πόσο προβοδέγαμεν, πόση ομόνοια και αδελφοσύνη.»¹¹

Απ' όσα έχουμε αναφέρει φαίνεται ότι τόσο ο Μακρυγιάννης όσο και ο Π. Καλλιγιάς θέτουν το αίτημα της κοινωνικής συνοχής και ισορροπίας. Η διαφορά τους έγκειται στον διαφορετικό τόπο και χρόνο που ο καθένας την εντοπίζει. Στον μακρυγιαννικό λόγο ο όρος διχόνοια φαίνεται να αποκτά σημασία δια μέσου των λεκτικών συμφραζομένων της «ομόνοιας» και «αδελφοσύνης». Ο Μακρυγιάννης επιχειρεί την περιγραφή της πολιτικής διαμάχης μέσα από κατηγορίες που παραπέμπουν σε παραστάσεις της συγγένειας και της θρησκείας. Ανατρέχει δηλαδή σ'εκείνα τα κοινωνικά περιβάλλοντα τα οποία είναι όχι μόνο οικεία στον ίδιο, αλλά και τα οποία

10. Εφ. Αιών, 2 Ιουνίου 1843.

11. Μακρυγιάννης, *Απομνημονεύματα*, ό.π., σ. 34

φαίνονται να αντιστέκονται περισσότερο πεισματικά στην δυναμική της κοινωνικής αλλαγής. Η δράση του «εγγράφεται σ' ένα μοντέλλο αντίληψης για τον κόσμο και τα πράγματα, το οποίο μπορεί, σχηματικά, να αποδοθεί ως εξής: παρελθούσα αρχική καλή κατάσταση/ ενεστώσα καταστροφική κατάσταση/μέλλουσα αποκατάσταση της καλής κατάστασης... ώστε η εξέγερση (...) συνιστά δράση που στοχεύει στην διόρθωση της κακής κατάστασης και την ανάκληση της καλής/σταθερής παρελθούσας κατάστασης».¹²

Αντίθετα, ο Π. Καλλιγιάς ακολουθεί μια προσέγγιση που στηρίζεται σε εικόνες και μεταφορές οι οποίες οφείλουν την καταγωγή τους στα νέα συστήματα σκέψης που κυριαρχούν στο πνευματικό στερέωμα της δύσης. Στον λόγο του μπορούμε να εντοπίσουμε παραστατικά μοντέλλα της κοινωνικής δομής που παραπέμπουν στη φιλοσοφία της φύσης. Το μέρος και το όλον, η κίνηση και η ακινησία, το πνεύμα και η ύλη, η σύγκρουση, αντίθεση, σύνδεση των κοινωνικών δυνάμεων, συνιστούν όρους που ακόμα και αν ήσαν παρόντες στο λεξιλόγιο της θεολογικής σκέψης εκδηλώνουν ασυμφωνία των σκοπών των κοινωνικών υποκειμένων μόλις κανείς τους εντάξει στα ιστορικά τους συμπραζόμενα.

Ο Π. Καλλιγιάς δοκιμάζει ένα σχήμα ερμηνείας στο πλαίσιο του οποίου λειτουργούν ως κινητήριες δυνάμεις της κοινωνίας εκείνα ακριβώς τα στοιχεία/πολιτισμικοί χαρακτήρες οι οποίες φαίνονται να απειλούν την κοινωνική συνοχή. Εδώ εξυφαίνεται ένας τύπος λογισμού σύμφωνα με τον οποίο μια «κακή κατάσταση», η διαίρεση της κοινωνίας σε ετερογενή στοιχεία, είναι το θεμέλιο μιας «καλής κατάστασης», που είναι η κοινωνική αρμονία και πρόοδος.

Στα τρία κόμματα που κυριαρχούν στην πολιτική ζωή του τόπου, ο Π. Καλλιγιάς ανακαλύπτει, όπως αναφέραμε, την έκφραση τριών πολιτισμικών χαρακτήρων της ελληνικής κοινωνίας, τις οποίες φαίνεται να τις αντιλαμβάνεται ως διαφορετικές χρονικότητες του κοινωνικού γίνεσθαι. Ταυτίζοντας το ρωσικό κόμμα με την παράδοση του Βυζαντίου το τοποθετεί σ' ένα χρόνο μακρινό και το στοιχίζει με το παρελθόν, ενώ το κόμμα των αγωνιστών συνδέεται με την επανάσταση, την πράξη της απελευθέρωσης και, ως πρόσφατο γεγονός της ελληνικής κοινωνίας, συμβολίζει το παρόν της.

12. Ν. Κοταρίδης, *Παραδοσιακή επανάσταση και Εικοσιένα*, Αθήνα, Πλέθρον, 1993, σ. 247.

Όμως ο σχεδιασμός και η οργάνωση του μέλλοντος ανήκει στους λόγιους. Το έργο τους είναι να κάμουν γνωστή και μεταδόσιμη την ιστορία συντελώντας στην παραγωγή της ιστορικής συνείδησης την οποία ο Π. Καλλιγιάς ταυτίζει με την εθνική συνείδηση.

Σ' αυτή την κατεύθυνση κινείται και ο ίδιος, καθώς αναλαμβάνει την περιγραφή των στοιχείων της κοινωνίας και προωθεί την ιδέα του έθνους η οποία συγκρατεί τις φυγόκεντρες κοινωνικές δυνάμεις και εξασφαλίζει την κοινωνική συνοχή. Η μετάβαση στη σύγχρονη εποχή νοείται ως μια πορεία από τις πολιτισμικές μερικότητες της ελληνικής κοινωνίας, από τις μη αναγώγιμες αυτές χρονικότητες σ' έναν χρόνο μετρήσιμο, ομοιογενή, τον χρόνο του έθνους.

Για τον Π. Καλλιγιά το έθνος υπήρχε πάντα. «Το μέλλον είναι γνήσιο τέκνο του παρελθόντος. Εις το παρελθόν κατατέθησαν τα σπέρματά του και εκείθεν οργανικώς αναπτύσσεται». (ΕτΚ, 53) Όμως, τώρα το έθνος αποκαλύπτεται. Καθώς ο λόγιος απεργάζεται την εθνική ιστορία και παράγει την εθνική συνείδηση, μετασχηματίζεται σε «έθνος δι' εαυτόν». Μ' άλλα λόγια, το πάντα παρόν έθνος αποκτά συνείδηση του εαυτού του σε μια βαθμίδα της εξέλιξής του: «ο ζωογόνος σπινθήρ ανάπτει εκεί όπου το έθνος απαντά πάλιν τον εαυτόν του». (ΕτΚ, 61)

Η επανάσταση συνιστά τομή σ' αυτήν την διαδικασία εξέλιξης. Η συνείδηση του έθνους¹³ σηματοδοτεί την μετάβαση απ' ένα καθεστώς ακινησίας στο καθεστώς κίνησης και προόδου. Με την επανάσταση εγκαινιάζεται μια νέα εποχή που σημαδεύει μια ρήξη με το παρελθόν. Εδώ, η επανάληψη, η αναστρεψιμότητα του χρόνου σημαίνει οπισθοδρομηση και είναι αυτή που, αντίθετα απ' ότι στον Μακρυγιάννη, συνεπάγεται την «παραλυσία» και τον «αφανισμό» του έθνους.

Για τον Π. Καλλιγιά τίποτα δεν πρέπει να είναι, τίποτα δεν είναι και δεν μπορεί να είναι όπως πριν. Καθώς θεματοποιεί την κοινωνική διαφορά και την ιστορική ασυνέχεια την ίδια στιγμή προκρίνει την ιδέα του έθνους και κατά συνέπεια έναν χρόνο εθνικό, έναν χρόνο κενό, αφηρημένο και ανεξάρτητο από ιστορικά συμφραζόμενα.¹⁴ Η εθνική ιδεολογία λειτουργεί

13. «Η τρέχουσα κατά τον 19ο αιώνα παρομοίωση του έθνους με ζωντανό οργανισμό υποβάλ-λει την έννοια της συνείδησης ως συνδετικού κρίκου ή μάλλον συντονιστή των κοινών στοιχείων.» Ε. Σκοπετέα, *Το πρότυπο βασίλειο*, ό.π., σ. 135.

14. «Ο εθνικός χώρος ορίζεται ως η σκηνή όπου διαδραματίζεται η ιστορία και ο εθνικός προ-ορισμός υποβάλλεται ως προορισμός της. Παραδόξως, η γραμμική σύλληψη της συνέχειας του έθνους αφαιρεί τις συνέχειες από την ιστορία.» Ν.Θεοτοκάς, «Το Εικοσιένα ως μνη-μείο», *Η Εποχή*, 27 Μαρτίου 1994.

ως οικουμενική αρχή του πολιτικού πεδίου και οριοθετεί το πλαίσιο εντός του οποίου αρθρώνεται το κάθε λογής αίτημα και αποτιμάται το πολιτικά εφικτό. Η επανάσταση συνιστά για τον Π. Καλλιγά μια βαθιά ρήξη με το παρελθόν του οποίου βασικό χαρακτηριστικό είναι η αδυναμία των ανθρώπων «...να κάμουν χρήσιν των γνώσεών των εις την πραγματικήν ζωήν». (ΕτΚ, 43)

Στην παρούσα συνθήκη, ο λόγιος αναλαμβάνει την παραγωγή και καταγραφή της εθνικής ιστορίας και στοχεύει την συσσώρευση ενός σώματος γνώσεων που αφορούν την κωδικοποίηση και ερμηνεία του παρελθόντος, έτσι ώστε ως κοινωνικό κεφάλαιο να επενδυθούν στο μέλλον. Ο Π. Καλλιγάς προωθεί εδώ μια ιστορική αντίληψη σύμφωνα με την οποία η γνώση του παρελθόντος ενεργοποιεί το παρόν σε μια κατεύθυνση πραγμάτωσης της στοχοθεσίας του στο μέλλον. Εδώ η ιστορική γνώση έχει στόχο την παραγωγή της κοινωνικής αλλαγής.

Η ιστορία γίνεται κατανοητή ως κατασκευή ενός μέλλοντος το οποίο είναι ριζικά διάφορο από το παρελθόν και αντιτίθεται στις κανονικότητες, στην κοινωνική τάξη και στις ιεραρχίες οι οποίες ήσαν αναγκαίοι όροι αναπαραγωγής της παραδοσιακής κοινωνίας.

Έχει επισημανθεί από τους περισσότερους μελετητές η μεγάλη ανάπτυξη του τύπου και το πλήθος των απομνημονευμάτων που γράφονται μετά την επανάσταση. Όλοι αυτοί που συμμετέχουν στο δημόσιο διάλογο προτείνουν διαφορετικές εκδοχές/αφηγήσεις του παρελθόντος και επιχειρούν να ελέγξουν το μέλλον μέσα από την επικράτηση μιας ερμηνείας η οποία θα γίνει αποδεκτή και θα καταφέρει να εκμαιεύσει την ιδεολογική συναίνεση των αντιπάλων.

Στη συγκυρία της επανάστασης, στα πρώτα χρόνια του ελληνικού κράτους, όταν το ζήτημα του προσανατολισμού της κοινωνίας συνιστούσε κεντρικό διακύβευμα, παρατηρείται ένας εκδοτικός οργασμός. Σ' αυτό το πλαίσιο φαίνεται να υπάρχει χώρος και για τον Μακρυγιάννη και για τον Π. Καλλιγά για να κάμουν και να γράψουν ιστορία. Στη μακρά διάρκεια όμως, ένας από τους δύο είναι που θα επιβιώσει και θα διευρύνει το δικαίωμα της γραφής, της ερμηνείας της ιστορίας και της εξουσίας.

Ο Μακρυγιάννης διαισθανόμενος ότι ο κόσμος δεν είναι πιά ο δικός του κόσμος θα επιχειρήσει να τους διακρίνει γράφοντας στην εισαγωγή από τα *Οράματα και Θάματα* :

«...τα είχα τα ίδια γραμμένα εις τ' άλλο το ιστορικόν (Απομνημονεύματα) κι επιδίητις πάντοτεσ με κατατρέχουν, να μην γάζουν στο σπίτι μου και τα βρούν, τα ξεσκλιστα από κεί και τα βάνω σε τούτο, και θα βάλω και όσα είχα χωμένα τόσα χρόνια, ότi σάπισαν εις την γήσ, και ο θεός ας κάμει το έλεός του».¹⁵

15. Μακρυγιάννης, *Οράματα και Θάματα*, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1984, σ. 41.