

Ο ΑΔΑΜΑΝΤΙΟΣ ΚΟΡΑΪΣ
ΚΑΙ Η «ΕΚΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΑΠΟΣΤΟΛΗ» ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ:
ΜΙΑ ΜΕΤΑ-ΑΠΟΙΚΙΑΚΗ ΑΝΑΓΝΩΣΗ

Λυδία Παπαδάκη

This paper attempts to explore the logic behind the priority given to education by Adamantios Korais from a postcolonial perspective. The evolution of his nationalist thinking in his early treatises of ancient Greek literature and patriotic pamphlets (1798-1803) is analyzed in connection with the Enlightenment's notion of "civilizing mission" which conceived western Europe as the centre of civilization and a model for the rest of the world. In this context, it is argued that Korais defined the civilizing mission of Greek education as the obligation to westernize the "barbarous" Greek people, thus setting the ideological framework within which the indirect neocolonial rule of western Europe in nineteenth-century Greece and the self-colonization of Greek intellectual, economic, and political ruling elites were legitimized, with long term repercussions in the Greek national policy imperatives and cultural identity-forming processes.

Λένε ότι οι θεωρίες ταξιδεύουν κι όταν φτάσουν σ' ένα τόπο, οι οικοδεσπότες διανοούμενοι έχουν τρεις επιλογές: να υιοθετήσουν τις νεοφερμένες θεωρίες και να τις προσαρμόσουν στην πολιτισμική πραγματικότητα της χώρας τους· να υπερασπιστούν τις τοπικές πολιτισμικές παραδόσεις απέναντι στην «ξένη εισβολή», κλείνοντας τα μάτια και την πόρτα· και, τέλος, να στοχαστούν κριτικά γύρω από τη γεω-ιστορική θέση τόσο των χωρών προέλευσης των θεωριών όσο και των χωρών υποδοχής (Mignolo 2012: 173-174).

Ο Διαφωτισμός αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα πολιτισμικού ρεύματος του οποίου οι θεωρίες, με τις πολλές και συχνά αντικρουόμενες απολήξεις, ταξίδεψαν από την καρδιά της Ευρώπης σε όλες τις χώρες του κόσμου, όπου με τον έναν ή τον άλλον τρόπο προσαρμόστηκαν ή ακόμα και αφομοιώθηκαν από τις τοπικές ιστορίες, όχι χωρίς αντίσταση από τους φορείς των τοπικών πολιτισμικών παραδόσεων. Σε πολλές εθνικές ιστοριογραφίες κυριάρχησε η αντίληψη ότι οι διανοούμενοι που νίκησαν τις σκοταδιστικές δυνάμεις του Αντιδιαφωτισμού με τη δύναμη του πνεύματος και της πέννας τους συνέβαλαν στη μετάβαση των χωρών

τους από την προ-νεωτερική στη νεωτερική εποχή κατά τρόπο «επαναστατικό», τόσο με την κυριολεκτική όσο και με τη μεταφορική έννοια της λέξης. Καθώς μάλιστα ο Διαφωτισμός συνδέθηκε αιτιοκρατικά με τη Γαλλική Επανάσταση, η μετάβαση αυτή συνήθως θεωρείται απότοκη παραγόντων που έχουν να κάνουν με το διεθνή αντίκτυπο των γαλλικών επαναστατικών ιδεών, την ανάδυση του εθνικισμού και τη συγκρότηση εθνικών κρατών. Στο πλαίσιο αυτό, η είσοδος στη νεωτερικότητα γίνεται αντιληπτή ως είσοδος στο παγκόσμιο σύστημα κι ένας συνεχής αγώνας για «πρόοδο», εννοούμενη άλλοτε ως εκσυγχρονισμός των κρατικών δομών, τεχνολογική εξέλιξη και καπιταλιστική οικονομική ανάπτυξη και άλλοτε ως πορεία της κοινωνίας προς το σοσιαλισμό.

Τις τελευταίες δεκαετίες, το σχήμα αυτό αμφισβητείται επίμονα από πολλούς μελετητές, οι οποίοι μετατοπίζουν τις απαρχές της νεωτερικότητας από το Διαφωτισμό και τη Γαλλική Επανάσταση στα τέλη του Μεσαίωνα, όταν η ανάδυση του συγκεντρωτικού κράτους, η κατασκευή του εθνικού χώρου και η ανάπτυξη εμπορικών δικτύων δημιούργησαν στη Δυτική Ευρώπη τις προϋποθέσεις για τη μετέπειτα κατάκτηση του κόσμου. (Bergier 2003) Προς την ίδια κατεύθυνση κινείται και η μεταποικιακή κριτική ή τουλάχιστον ορισμένες από τις θεωρητικές της απολήξεις, οι οποίες επίσης μετατοπίζουν τις απαρχές της νεωτερικότητας από τα τέλη του 18^{ου} αιώνα πίσω στη συγκρότηση των αποικιοκρατικών αυτοκρατοριών της δυτικής Ευρώπης το 16^ο αιώνα. Διατυπωμένη το 1982, η θέση του Τσβέταν Τοντόροφ (2004: 16) ότι «είμαστε όλοι σε ευθεία γραμμή απόγονοι του Κολόμβου» άσκησε σημαντική επίδραση στους λατινοαμερικανιστές των Ηνωμένων Πολιτειών, αλλά δεν έχει γίνει ευρέως αποδεκτή για πολλούς λόγους, μεταξύ των οποίων πρέπει να συμπεριλάβουμε και την αμηχανία που προκαλεί στις εθνικές ιστοριογραφίες των χωρών που δεν ήταν ευρωπαϊκές αποικίες.

Η ελληνική νεωτερικότητα, για παράδειγμα, τοποθετείται κατά παράδοση στο Νεοελληνικό Διαφωτισμό και στον Αγώνα για την Ανεξαρτησία ως αντανάκλαση της αιτιοκρατικής σχέσης του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού με τη Γαλλική Επανάσταση. Χαρακτηριστικός εκπρόσωπος της αντίληψης αυτής, ο Αδαμάντιος Κοραΐς (1748-1833) είχε συνδέσει το ζήτημα της εθνικής απελευθέρωσης με το Διαφωτισμό αρκετά χρόνια πριν τη Γαλλική Επανάσταση, φοβούμενος ότι, αν οι Έλληνες δεν υιοθετούσαν το Διαφωτισμό ή αν οι Τούρκοι προλάβαιναν να τον υιοθετήσουν εκείνοι πρώτοι ως μια μορφή «φωτισμένης απολυταρχίας», οι Ευρωπαίοι θα ακολουθούσαν φιλοτουρκική πολιτική. Διερμηνεύοντας λοιπόν τους κοινούς τόπους του Γαλλικού Διαφωτισμού και της Γαλλι-

κής Επανάστασης σύμφωνα με το δικό του αντιτουρκικό φρόνημα, ο Κοραής ανέπτυξε ένα φιλοσοφικο-πατριωτικό σύστημα ιδεών, από τη μελέτη του οποίου επικράτησε η αντίληψη ότι ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός υπήρξε η ιδεολογική προετοιμασία του Αγώνα για την Ανεξαρτησία. (Κονδύλης 1998: 200-212) Ωστόσο, η μετατόπιση των απαρχών της νεωτερικότητας θέτει ορισμένα σύνθετα ζητήματα για την ελληνική (και όχι μόνο) περίπτωση. Αν το ελληνικό έθνος δεν εισήλθε στη νεωτερικότητα με το Νεοελληνικό Διαφωτισμό, τον Αγώνα για την Ανεξαρτησία και κατόπιν τη συγκρότηση του ανεξάρτητου ελληνικού κράτους, πότε εισήλθε και κάτω από ποιες συνθήκες και προϋποθέσεις; Ή μήπως δεν εισήλθε και, άρα, πρέπει να θεωρήσουμε την ελληνική νεωτερικότητα όχι σαν κάτι δεδομένο αλλά σαν ένα ζητούμενο που δεν έχει καταφέρει ακόμα να αποκτήσει; Ίσως πάλι να έχει καταφέρει να αποκτήσει ορισμένα κομμάτια της (ποια, πότε και πώς;), αλλά να μην καταφέρει ποτέ να την κατακτήσει ολοκληρωτικά, αφού η Ελλάδα δεν ήταν, δεν είναι και δεν μπορεί να γίνει Γαλλία, Αγγλία, Ολλανδία ή Γερμανία. Η ίδρυση του ελληνικού κράτους συνιστούσε μια τομή, μια ρήξη με το οθωμανικό παρελθόν, αλλά σε ποιο βαθμό και με ποιους όρους το κρατικό μόρφωμα που εμφανίστηκε εκ του μηδενός σε μια στρατηγική περιοχή γεωπολιτικών συγκρούσεων ανάμεσα στις ευρωπαϊκές δυνάμεις, μπορεί να θεωρηθεί «νεωτερικό» κράτος και μάλιστα δυτικού τύπου;

Έχω την αίσθηση ότι οι λόγοι για τους οποίους δεν έχει καταλήξει πουθενά η συζήτηση γύρω από το κατά πόσον το έθνος αποτελεί νεωτερικό ή προ-νεωτερικό φαινόμενο, σχετίζονται άμεσα με το γεγονός ότι ο ύστερος 18^{ος} αιώνας, ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός και η Γαλλική Επανάσταση εκλαμβάνονται ως τα αποκλειστικά ορόσημα της νεωτερικότητας. Το ίδιο θα μπορούσε να πει κανείς και για τις δυσκολίες εφαρμογής πολλών από τις κατά κανόνα εισαγόμενες θεωρίες (περί έθνους και εθνικισμού, κέντρου και περιφέρειας, ανάπτυξης και υπανάπτυξης, εξάρτησης και αναπαραγωγής και πιο πρόσφατα τις θεωρίες του μεταμοντερνισμού με τις γνωστές διαμάχες που προκάλεσαν στους ακαδημαϊκούς κύκλους) τόσο στην ελληνική περίπτωση όσο και στην περίπτωση των άλλων βαλκανικών εθνών. Παρόλο που δεν είναι διόλου απίθανο να έχουν την ίδια τύχη, τα τελευταία χρόνια έχουν αρχίσει και οι μεταποικιακές θεωρίες να κάνουν δειλά την εμφάνισή τους τουλάχιστον σε ορισμένους κύκλους της ελληνικής ιστοριογραφικής παραγωγής. Η υιοθέτησή τους όμως θέτει μια σειρά από πραγματικά δύσκολα μεθοδολογικά προβλήματα που δεν έχουν συζητηθεί επαρκώς, ίσως επειδή συμβαίνει καμιά φορά να θαμπωνόμαστε από τις θεωρητικές μόδες και να

δίνουμε μεγαλύτερη σημασία στην εφαρμογή της θεωρίας παρά στο πρόβλημα που εξετάζουμε, ή ίσως επειδή συνήθως λειτουργούμε κάτω από την πίεση των παγκοσμιοποιημένων σήμερα ακαδημαϊκών κανόνων, οι οποίοι απαιτούν τον (εκ)συγχρονισμό των περιφερειακών ακαδημιών με τα μητροπολιτικά κέντρα της δυτικής επιστημολογίας.

Ένα από τα σημαντικότερα, κατά τη γνώμη μου, μεθοδολογικά προβλήματα που θέτει η μετα-αποικιακή κριτική στην ελληνική περίπτωση, είναι η επιλογή του κατάλληλου συγκριτικού παραδείγματος. Εδώ η βρετανική αποικιακή εμπειρία της Ινδίας φαίνεται να κατέχει τα πρωτεία τόσο λόγω της σπουδαιότητας στοχαστών όπως ο Homi Bhabha, ο Partha Chatterjee κ.ά., όσο και λόγω της σημαντικής θέσης που κατέχει στις αγγλοαμερικανικές μετα-αποικιακές σπουδές το πρόγραμμα των Υπάλληλων Σπουδών της νοτιοανατολικής Ασίας. Σε σχέση με την ελληνική περίπτωση, ο Stathis Gourgouris (1996: 6) θεωρεί ότι η ιστορία της Ινδίας παρουσιάζει πολλές ομοιότητες με την ιστορία της Ελλάδας, κυρίως επειδή το φάντασμα του εθνικισμού έχει στήσει και στις δυο χώρες την ίδια παγίδα: και οι δυο βαρύνονται με μια σύγχρονη κακοδαιμονία που θέλουν να ξεπεράσουν κι ένα ένδοξο παρελθόν που θέλουν να ξανακερδίσουν. Πέραν αυτού όμως, θα ήθελα να προσθέσω δυο ακόμα λόγους που καθιστούν το ινδικό παράδειγμα πιο προσιτό στους Έλληνες μελετητές: ο ένας είναι η μεγαλύτερη ευκολία με την αγγλική γλώσσα, η οποία έχει την παγκόσμια πρωτοκαθεδρία στις περιφερειακές ακαδημίες· ο δεύτερος και, κατά τη γνώμη μου, σημαντικότερος είναι ότι η Ινδία (μαζί με την Κίνα και την Ιαπωνία) εκπροσωπεί για την Ανατολή ό,τι εκπροσωπούν η Γαλλία, η Αγγλία και οι Ηνωμένες Πολιτείες για τη Δύση: δηλαδή ένα «ανατολικό» πρότυπο αποικιοκρατίας, εθνικισμού και ανάπτυξης. Από αυτή την άποψη, η αναζήτηση στην Ανατολή ενός παραδείγματος για την Ανατολή φαίνεται μάλλον λογική και αναμενόμενη (ίσως και δήλωση ιδεολογικής τοποθέτησης) τόσο για τις ελληνικές όσο και για τις οθωμανικές σπουδές, (Kechristis 2013) όπου η μετα-αποικιακή κριτική επίσης εισήλθε την τελευταία δεκαετία μέσω του ινδικού παραδείγματος μαζί με ένα ανανεωμένο (αν όχι καθυστερημένο) ενδιαφέρον για τον *Οριενταλισμό* του Edward Said (1996).

Αυτό που παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην προκειμένη περίπτωση είναι το γεγονός ότι στην πραγματικότητα η μετα-αποικιακή κριτική εισάγεται από τη Δύση στην Ανατολή και όχι αντιστρόφως, ενέχοντας έτσι τον κίνδυνο να θεωρήσουμε την Ανατολή ως μια αδιάσπαστη ενότητα. Ο Said αμφισβητεί την αντίληψη αυτή ως μια κατεξοχήν δυτική επινόηση και διαχωρίζει την εμπειρία της Εγγύς Ανατολής και του

Ισλάμ από την εμπειρία της Άπω Ανατολής (Ινδία, Κίνα, Ιαπωνία), επισημαίνοντας ότι κάθε δυτική δύναμη χρησιμοποίησε διαφορετικούς τρόπους για να αποκτήσει τη γνώση κάθε ανατολικής περιοχής για διαφορετικούς γεωπολιτικούς σκοπούς. Αυτός ο διαχωρισμός του επιτρέπει μια πιο ευέλικτη προσέγγιση, όπως για παράδειγμα, να συγκρίνει τις αναπαραστάσεις της Ινδίας και της Αιγύπτου στην Αγγλία του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα ή να συνδέσει την εκστρατεία του Ναπολέοντα στην Αίγυπτο με την αντίληψη που είχαν οι Γάλλοι για το βρετανικό ρόλο στην Ανατολή. Η διάσπαση επομένως της υποτιθέμενης ενότητας της Ανατολής προϋποθέτει και ταυτόχρονα συνεπάγεται τη διάσπαση της εξίσου υποτιθέμενης ενότητας της Δύσης, αναδεικνύοντας έτσι διαφορετικούς τύπους οριενταλισμού διαποτισμένους από τα δόγματα και τα ρεύματα που κυριαρχούσαν σε κάθε ευρωπαϊκή κουλτούρα ξεχωριστά (Said 1996: 29-30, 36). Απομένει να δούμε κατά πόσον μπορούμε να μιλήσουμε και για την ύπαρξη ενός «ελληνικού» οριενταλισμού που διαποτίστηκε από τις αντιλήψεις της μιας ή της άλλης ευρωπαϊκής κουλτούρας.

Παρά τα πλεονεκτήματα που παρουσιάζει το παράδειγμα της Ινδίας, μεταξύ των πολλών αναλογιών που είμαστε υποχρεωμένοι να τηρούμε στις συγκρίσεις, πρέπει επίσης να λάβουμε υπόψη κι ένα σημαντικό ετεροχρονισμό ή, καλύτερα, μια ασυγχρονία: η ανεξαρτησία της Ινδίας από τη βρετανική κυριαρχία απέχει από την ελληνική ανεξαρτησία από την οθωμανική κυριαρχία περίπου εκατόν είκοσι χρόνια. Αντίθετα, στην περιοχή που θεωρείται ως η «εσχρατιά της Δύσης» (Mignolo 2012: 106) τα λατινοαμερικανικά κινήματα ανεξαρτησίας από την ισπανική κυριαρχία έλαβαν χώρα την ίδια ακριβώς δεκαετία κατά την οποία διεξήχθη και ο ελληνικός Αγώνας για την Ανεξαρτησία, με τα κυριότερα χαρακτηριστικά της επαναστατικής τους ρητορικής να αποδίδονται συνήθως στην ισχυρή ιδεολογική επίδραση που άσκησαν στους επαναστάτες ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός και η Γαλλική Επανάσταση, ακριβώς όπως και στην ελληνική περίπτωση (Λούκος 2011). Οπωσδήποτε, δεν είναι εδώ ο χώρος για μια συγχρονική και διαχρονική σύγκριση του ελληνικού και του λατινοαμερικανικού παραδείγματος με την πληθώρα των αναλογιών που πρέπει να τηρηθούν και στην περίπτωση αυτή. Νομίζω όμως ότι οι μελέτες που ασχολούνται ιδιαίτερα με τη νεοαποικιοκρατική εμπειρία των ανεξάρτητων εθνικών κρατών της Λατινικής Αμερικής το 19^ο αιώνα μπορούν να μας φανούν ιδιαίτερα χρήσιμες στην ελληνική περίπτωση και πολύ περισσότερο σε αυτό που κυρίως με απασχολεί στο παρόν άρθρο, δηλαδή στην κατανόηση της ιδέας της «εκπολιτιστικής αποστολής» όπως διαμορφώθηκε από τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό.

Σύμφωνα με τον Cañizares-Esguerra (2007), το πρώτο αποικιοκρατικό αυτοκρατορικό σύστημα που εγκαθίδρυσαν η Ισπανία και η Πορτογαλία στην Καραϊβική, στην Κεντρική και στη Νότια Αμερική αποτέλεσε το «πρότυπο» για τη μετέπειτα αποικιοκρατική επέκταση και τη συγκρότηση της αποικιοκρατικής αυτο-εικόνας της Βρετανίας, της Γαλλίας και της Ολλανδίας, οι οποίες ολοκλήρωσαν την εξερεύνηση και κατάκτηση της Βόρειας Αμερικής, του Νότιου Ειρηνικού και της νότιας Ασίας στη διάρκεια του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα. Η ιδέα της «εκπολιτιστικής αποστολής» γεννήθηκε κατά το δεύτερο αυτό κύμα της ευρωπαϊκής αποικιοκρατικής επέκτασης ως μια εκκοσμηκευμένη εκδοχή της «χριστιανικής αποστολής» που είχαν αναλάβει η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και το ισπανικό στέμμα μετά την ανακατάληψη του ιβηρικού νότου από τους Άραβες. Η εκκοσμίκευση της ιδέας δεν αποτελούσε εγκατάλειψη της επιδίωξης του εκχριστιανισμού της οικουμένης, αλλά μάλλον τον ιδεολογικό της επαναπροσδιορισμό κατά τρόπο ώστε αφενός μεν να υπερβαίνει τις δογματικές διαμάχες, τις εμφύλιες συρράξεις και τους θρησκευτικούς πολέμους που είχαν προκαλέσει στο εσωτερικό της Ευρώπης τα κινήματα της Μεταρρύθμισης και της Αντιμεταρρύθμισης, αφετέρου δε να ανταποκρίνεται στη σταδιακή μετατόπιση της εξουσίας από την Εκκλησία, τον κλήρο και τα μοναστικά τάγματα σε κοσμικές κοινωνικές δυνάμεις (Mignolo 2000).

Στο πλαίσιο της εκκοσμίκευσης αυτής, η «φύση» ως δημιουργημα του Θεού ανασηματοδοτήθηκε σε συνάρτηση με μια νέα έννοια: η «κουλτούρα» («culture» από το λατινικό «colere»: «κατοικώ» και «καλλιέργω») ήταν δημιουργημα του ανθρώπου και δεν βασιζόταν σε κανένα θρησκευτικό δόγμα αλλά στην παραγωγή πλούτου από την κατοίκηση, εξημέρωση, καλλιέργεια και εκμετάλλευση του φυσικού κόσμου. Στο εσωτερικό των ευρωπαϊκών αποικιοκρατικών αυτοκρατοριών, οι σχετικές αντιλήψεις συνέβαλαν στην επίτευξη της εθνικής ενότητας στη βάση της εξυπηρέτησης κοινών συμφερόντων, ενώ η «πολιτισμική διαφορά» («cultural difference») χρησιμοποιήθηκε για δυο κυρίως λόγους: τη μέτρηση της αποικιοκρατικής ισχύος στο πλαίσιο του μεταξύ τους ανταγωνισμού και την τοποθέτηση των αποικιοκρατούμενων λαών στον «άγριο» φυσικό κόσμο που έπρεπε να δαμαστεί, να κατοικηθεί και να καλλιεργηθεί. Στο πλαίσιο αυτό, ο ευρωπαϊκός «πολιτισμός» («civilization» από τα λατινικά «civilis», «civis» και «civitas» που αναφέρονται στην ιδιότητα του πολίτη στην ελληνορωμαϊκή πόλη-κράτος, όπου οι δούλοι και οι γυναίκες δεν είχαν πολιτικά δικαιώματα) άρχισε να θεωρείται ως ένα σύνολο κρατών με εξελιγμένες από οικονομική, επιστημο-

νική και τεχνολογική άποψη εθνικές κουλτούρες σε αντίθεση με τον υπόλοιπο κόσμο που δεν είχε πολιτισμό αλλά μόνο «πρωτόγονες», «άγριες», «βάρβαρες» κουλτούρες, οι οποίες έπρεπε να «εκσυγχρονιστούν» σύμφωνα με το ευρωπαϊκό πρότυπο. Η «οικουμενικότητα» ή ο «κοσμοπολιτισμός» της δυτικής νεωτερικότητας συγκροτήθηκε με βάση αυτές τις αντιλήψεις, ενώ η «βαρβαρότητα» των αποικιοκρατούμενων λαών δομήθηκε σε συνάρτηση με την αντίσταση που πρόβαλαν στους ευρωπαίους κατακτητές, στην πολιτισμική τους αφομοίωση και στην κερδοσκοπική εκμετάλλευση των ανθρώπινων και φυσικών τους πόρων με την εισαγωγή σύγχρονων τεχνολογιών (Mignolo 2005: xviii).

Αν λοιπόν η κατάκτηση νέων κόσμων και η συγκρότηση αποικιοκρατικών αυτοκρατοριών σηματοδότησαν την αλλαγή του μεσαιωνικού επιστημολογικού παραδείγματος και την είσοδο της Ευρώπης στη νεωτερικότητα, αυτό που κατέστησε εφικτή την ανάπτυξη του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού ιδιαίτερα κατά το δεύτερο μισό του 18^{ου} αιώνα ήταν ακριβώς η επικράτηση των ιδεών της κοσμικής φυσιοκρατίας στην ευρωπαϊκή επιστήμη και οικονομία. Η ανάπτυξη των εμπειρικών φυσικών επιστημών, οι τεχνολογικές εξελίξεις που επέτρεψαν την αποδοτικότερη επεξεργασία των αποικιακών πρώτων υλών και η αναδιάρθρωση των οικονομικών δικτύων με βάση τις αρχές του ελεύθερου εμπορίου επέτρεψαν στην Ευρώπη να διαμορφώσει μια νέα αντίληψη για τον εαυτό της και την αποστολή της στον κόσμο. Αυτή καθαυτή άλλωστε η έννοια της «διαφώτισης» εμπεριέχει εξ ορισμού την έννοια της «εκπολιτιστικής αποστολής» ως την πρόθεση να μεταδοθούν τα φώτα της «αληθινής» γνώσης στους αδαείς, υπανάπτυκτους και καθυστερημένους βαρβάρους, τους οποίους ο καντιανός κοσμοπολιτισμός και η εγελιανή φιλοσοφία κατέταξαν στους λαούς χωρίς πολιτισμό και ιστορία. Εξ ου και ο καθοριστικός ρόλος που κατέλαβε στη φιλοσοφία του Διαφωτισμού η εκπαίδευση («education» από το λατινικό «e-ducere»: οδηγώ κάποιον έξω από κάτι, π.χ. από το σκοτάδι στο φως) ως εκείνη η απαραίτητη υλική και πνευματική μαθησιακή διαδικασία που, με την εφαρμογή των κατάλληλων παιδαγωγικών μεθόδων, μπορούσε να «κατασκευάσει» τον τύπο του ανθρώπου που είχε ανάγκη ο ευρωπαϊκός πολιτισμός για τη δική του εξέλιξη. Η εκκοσμίκευση του διαχωρισμού που έκανε ο χριστιανισμός ανάμεσα στο πνεύμα και την ύλη, αποτέλεσε ίσως τη σημαντικότερη παιδαγωγική διάσταση της ευρωπαϊκής «εκπολιτιστικής αποστολής» στον κόσμο, στο βαθμό που επέτρεψε την τοποθέτηση των «πολιτισμένων» στην πλευρά του πνεύματος που εξελίσσεται στο διηκεές και των «απολίτιστων» στην πλευρά της άγριας φύσης που παρα-

μένει αναλλοίωτη, στάσιμη και ανεκμετάλλευτη χωρίς την ανθρώπινη παρέμβαση. Αυτό λοιπόν που συνέδεσε τον εκ-πολιτισμό με την εκπαίδευση, ήταν ακριβώς αυτή η μικρή πρόθεση «εκ-» που δήλωνε τη μεταβολή, τη μεταμόρφωση που υφίσταται ο φυσικός άνθρωπος κατά τη μετάβασή του από την άγρια κατάσταση της φύσης στον πολιτισμό με την παρέμβαση της «αγωγής» που ιδανικά περιγράφει στον *Αμίλιο ο Ζαν-Ζακ Ρουσσώ*.

Από πολιτική άποψη, νομίζω πως δεν πρέπει να υπάρχει αμφιβολία ότι το δυτικοευρωπαϊκό έθνος και η πνευματική του κουλτούρα στην αποικιοκρατική αυτοκρατορική τους μορφή αποτέλεσαν «εκσυγχρονιστικούς» θεσμούς πολύ πριν η Γαλλική Επανάσταση επιφέρει τον «εκδημοκρατισμό» τους. Η μετατόπιση των δομών εξουσίας, γνώσης και πλούτου από την απόλυτη μοναρχία και την ανώτερη αριστοκρατία στη συνταγματική μοναρχία, τα κατώτερα στρώματα των ευγενών και τα ανώτερα στρώματα της Τρίτης Τάξης επιτεύχθηκε με μια επαναστατική δυναμική που καμία χώρα στον κόσμο δεν μπορούσε να αγνοήσει. Η αλήθεια όμως είναι ότι οι αφοσιωμένες στις ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης πολιτικές, οικονομικές και πνευματικές ελίτ (συμπεριλαμβανομένων των σοσιαλιστών διανοουμένων) όχι μόνο άφησαν ανέπαφο τον αποικιοκρατικό αυτοκρατορικό χαρακτήρα της κοσμοπολιτικής γνώσης που καλλιεργούσε ο Διαφωτισμός, αλλά συνέβαλαν στην επιβίωση των αποικιοκρατικών θεσμών, δομών και διακρίσεων πολύ πέραν των κινήματων εθνικής ανεξαρτησίας και των εθνικών κρατών που συγκροτήθηκαν την περίοδο αυτή στη Λατινική Αμερική.

Από την άποψη αυτή, είναι δύσκολο να αποφύγει κανείς τη λατινοαμερικανική προβληματική γύρω από την «αποικιακότητα της εξουσίας» («coloniality of power») σε συνθήκες εθνικής ανεξαρτησίας. (Quijano 2008) Ο ασπασμός των ιδεών του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και της Γαλλικής Επανάστασης από τις εγχώριες πολιτικές, οικονομικές και πνευματικές ελίτ διευκόλυνε την εγκαθίδρυση ενός καθεστώτος «εσωτερικής αποικιοκρατίας» («internal colonialism»),¹ το οποίο εξασφάλισε

1. Την έννοια της «εσωτερικής αποικιοκρατίας» εισήγαγαν οι μεξικανοί κοινωνιολόγοι Pablo González Casanova (1965) and Rodolfo Stavenhagen (1965) στις μελέτες τους για τις σχέσεις κράτους και ιθαγενών πληθυσμών μετά την ανεξαρτησία του Μεξικού το 1821. Αρχικά η έννοια δέχτηκε μεγάλη κριτική ως μη ανταποκρινόμενη στους γνωσμένους ακαδημαϊκούς κανόνες της κοινωνιολογίας, αλλά τη δεκαετία του 1970 χρησιμοποιήθηκε εκτός Λατινικής Αμερικής για τη μελέτη της Νότιας Αφρικής (Wolpe 1975) και της βρετανικής εθνικής ανάπτυξης (Hechter 1975). Στις λατινοαμερικανικές σπουδές δεν επέστρεψε παρά τη δεκαετία του 1980, ενώ στις βαλκανικές σπουδές εισήχθη σχετικά πρόσφατα από τον Robert Peckham (2004). Για τις χρήσεις της έννοιας, βλ. Mignolo (2012: 104-105) και

τη διατήρηση των προνομίων τους με αντάλλαγμα την αποδοχή της έμμεσης κυριαρχίας των ευρωπαϊκών δυνάμεων (και αργότερα των Ηνωμένων Πολιτειών), αναπαράγοντας έτσι στο εσωτερικό των νεοσύστατων εθνικών κρατών τις κοινωνικές ανισότητες και τις φυλετικές διακρίσεις που είχε εγκαθιδρύσει η αποικιοκρατία. Ωστόσο, η στρόφη προς τη Γαλλία ως πρότυπο «εκπολιτισμού» και προς τη Μεγάλη Βρετανία ως πρότυπο «εκσυγχρονισμού» δεν θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί χωρίς την «αυτο-αποικιοποίηση» («self-colonization») των εγχώριων διανοουμένων, οι οποίοι μετέτρεψαν την εικόνα που είχε ο ευρωπαϊκός πολιτισμός για τον εαυτό του σε εικόνα με την οποία τα νεοσύστατα εθνικά κράτη άρχισαν να αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους σαν «κάτι που δεν είναι». Αυτό που μας λέει ο Quijano για τη Λατινική Αμερική, νομίζω ότι εκφράζει σε μεγάλο βαθμό και την Ελλάδα (2008: 204, μτφ. δική μου):

Η ευρωκεντρική προοπτική της γνώσης λειτουργεί σαν ένας καθρέφτης που παραμορφώνει αυτό που αντανακλά... Αυτό δηλαδή που εμείς οι Λατινοαμερικανοί βρίσκουμε σ' αυτόν τον καθρέφτη δεν είναι εντελώς χιμαιρικό, αφού διαθέτουμε τόσα πολλά και τόσο σημαντικά από ιστορική άποψη ευρωπαϊκά χαρακτηριστικά με πολλές υλικές και διυποκειμενικές όψεις. Την ίδια στιγμή όμως είμαστε και βαθύτατα διανοητικοί. Κατά συνέπεια, όταν κοιτάζουμε στον ευρωκεντρικό μας καθρέφτη, η εικόνα που βλέπουμε δεν είναι μόνο ανάμικτη αλλά και αναγκαστικά μερική και διαστρεβλωμένη. Η τραγωδία είναι ότι, είτε διαθέτουμε την επίγνωση είτε όχι, έχουμε όλοι οδηγηθεί να βλέπουμε και να δεχόμαστε αυτή την εικόνα σαν δική μας και σαν να ανήκει μόνο σ' εμάς. Με αυτό τον τρόπο, συνεχίζουμε να είμαστε αυτό που δεν είμαστε. Και ως αποτέλεσμα δεν μπορούμε ποτέ να προσδιορίσουμε τα πραγματικά μας προβλήματα, πολύ λιγότερο δε να τα λύσουμε, παρά μόνο με μερικό και διαστρεβλωμένο τρόπο.

Με αυτή την έννοια, η αποικιακότητα της εξουσίας αναγνωρίζεται ως μια μορφή «κρυπτο-αποικιοκρατίας» (Herzfeld 2002) που ενδημεί στη «σκοτεινή πλευρά της δυτικής νεωτερικότητας» (Mignolo 2011). Αποτελεί δηλαδή εκείνη την κρυφή ιδεολογία και αθέατη συντακτική διαδικασία με την οποία ο δυτικός πολιτισμός συνεχίζει ασταμάτητα να αυτοανασυγκροτείται ως παγκόσμια ηγεμονική μορφή εξουσίας και γνώσης

Quijano (2008: 212-213, 224). Η «αποικιακότητα της εξουσίας» («coloniality of power») του Quijano θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί μια πιο επεξεργασμένη εκδοχή της «εσωτερικής αποικιοκρατίας».

από την Αναγέννηση μέχρι σήμερα. Όπως το θέτει ο Arturo Escobar (2007), δεν υπάρχει αποικιακότητα χωρίς νεωτερικότητα, όπως επίσης δεν υπάρχει και νεωτερικότητα χωρίς αποικιακότητα. Παραμένει όμως ανοικτό το ερώτημα του πώς εντάσσονται (αν εντάσσονται) ιδιαίτερα στο δεύτερο σκέλος αυτής της προβληματικής όχι μόνον οι πρώην αποικίες αλλά και οι χώρες με περιφερειακό ρόλο στο εσωτερικό της Ευρώπης, όπως επίσης και οι χώρες που αποτελούσαν το αντίπαλο δέος των ευρωπαϊκών αποικιοκρατικών αυτοκρατοριών.

Είναι γεγονός ότι η μετα-αποικιακή κριτική θέτει ορισμένα πολύ δύσκολα ζητήματα σχετικά με την αποικιοκρατική φύση αυτοκρατοριών που δεν διέθεταν αποικίες, όπως για παράδειγμα η Οθωμανική Αυτοκρατορία, (Kechriotis 2013) ή αυτοκρατοριών που διέθεταν αποικίες αλλά παρέκκλιναν αισθητά από το δυτικοευρωπαϊκό αποικιοκρατικό μοντέλο, όπως για παράδειγμα η Ρωσική Αυτοκρατορία στη Σιβηρία. Η καθεμία για τους δικούς της λόγους, και οι δυο αυτές αυτοκρατορίες πέρασαν από μικρότερες ή μεγαλύτερες φάσεις «εκδυτικισμού», αλλά παραμένει ανοικτή η συζήτηση σχετικά με το κατά πόσον και σε ποιο βαθμό αυτός ο εκδυτικισμός τοποθέτησε τις χώρες αυτές σε θέση εξάρτησης από τη Δύση. Είναι προφανές ότι δεν μπορούμε να θεωρήσουμε όλες τις μορφές εκδυτικισμού ως κατάσταση αποικιακότητας, από την άλλη μεριά όμως δεν μπορούμε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι η ευρωπαϊκή επέκταση πραγματοποιήθηκε σε διαφορετικούς χωροχρόνους και με διαφορετικούς κάθε φορά τρόπους. Όπου δεν μπορούσαν να επιβληθούν με στρατιωτικά μέσα (με τον καιρό, άλλωστε, η άμεση στρατιωτική κατοχή αποδείχτηκε δαπανηρή σε σχέση με την έμμεση ή άτυπη κυριαρχία), οι ευρωπαϊκές δυνάμεις προσπαθούσαν να αποκομίσουν τα μεγαλύτερα δυνατά οικονομικά οφέλη με την παραχώρηση άλλοτε ειδικών εμπορικών προνομίων και άλλοτε μεγάλων δανείων για την κατασκευή έργων υποδομής με βαρύτατους όρους αποπληρωμής. Με τη στρατηγική αυτή κατάφεραν όχι μόνο να κατακερματίσουν μεγάλες εδαφικές περιοχές σε σφαίρες επιρροής αλλά και να θέσουν τους αυτόχθονες πληθυσμούς σε κατάσταση εκούσιας ή ακούσιας εξάρτησης από τις αυτόχθονες ελίτ που συνεργάζονταν με τους ισχυρότερους, πλουσιότερους και τεχνολογικά ανώτερους ξένους. Η αποικιακότητα επομένως δεν χρειάζεται απαραίτητα αποικιοκράτες και αποικιοκρατούμενους, αλλά εμφανίζεται κυρίως εκεί όπου οι εσωτερικές δομές συγκροτούνται στη βάση σχέσεων κυριαρχίας και υποταγής και τούτο ισχύει ακόμα και για τις αυτοκρατορίες που δε κατείχαν αποικίες ή ακόμα και για ομάδες χωρών που ανήκουν σε κάποιο υπερεθνικό συνασπισμό, όπως για πα-

ράδειγμα οι ευρασιατικές χώρες στην πρώην Σοβιετική Ένωση. (Tlostanova-Mignolo 2012)

Από την άλλη μεριά, η υιοθέτηση της μετα-αποικιακής κριτικής ενέχει τον κίνδυνο να διολισθήσουμε είτε σε μια εύκολη ρητορική «συνωμοσίας» και παρέμβασης του «ξένου δακτύλου», είτε σε μια οντολογική υποστασιοποίηση της πολιτισμικής ταυτότητας που θα συγκάλυπταν τις περίπλοκες παιδευτικές διαδικασίες μέσα από τις οποίες συντελείται η εσωτερίκευση της πολιτισμικής διαφοράς. Στην πραγματικότητα, οι «κρυφές» λειτουργίες της αποικιακότητας δεν μπορούν να μας γίνουν προσιτές παρά μόνο αν συλλάβουμε τη διαμόρφωση της πολιτισμικής ταυτότητας ως μια «σχιζοειδή» (Mignolo 2005: 63. Πρβλ. Λιάκος 2005: 99-108) διαδικασία στο πλαίσιο της οποίας ο ετεροκαθορισμός από εξωτερικά νοητικά σχήματα απολήγει στην εσωτερική κατασκευή μιας εικόνας του εαυτού που παίζει εξίσου κεντρικό ρόλο στην ενεργοποίηση των σχέσεων κυριαρχίας και υποταγής (Δαμηλάκου 2010: 12). Αυτή την έννοια έχει η «αυτο-αποικιοποίηση» των εγχώριων διανοουμένων για τους οποίους η στροφή προς τη Δύση αποτελεί μια πολιτική επιλογή με παιδαγωγική διάσταση και απαιτεί την εκπόνηση ειδικών «εκπολιτιστικών» εκπαιδευτικών ή άλλων προγραμμάτων για τον καθορισμό των όρων σύμφωνα με τους οποίους ένα έθνος είναι ή δεν είναι «πολιτισμένο».

Απ' όλους τους λόγιους του Νεοελληνικού Διαφωτισμού νομίζω ότι κανένας δεν μπορεί να συναγωνιστεί τη σχιζοειδή σκέψη του Αδαμάντιου Κοραή αλλά και την ηγεμονική επίδραση που άσκησε στη διαμόρφωση της νεοελληνικής ιδεολογίας ακόμα και μέσα από την κριτική των ιδεολογικών του αντιπάλων, ακόμα και τον 20^ο αιώνα. (Ηλιού 1984) Συνειδητά ή ασυνείδητα, με συναινέσεις ή διαφωνίες, αλλά πάντως με ελάχιστες εξαιρέσεις, στην ηγεμονία αυτή συνέβαλαν καθοριστικά οι διάφορες γενιές και «σχολές» επιστημόνων που ανέδειξαν τις φιλοσοφικές, κοινωνικές, πολιτικές, γλωσσικές και παιδαγωγικές ιδέες του Κοραή ως μέρος της προσπάθειας του ελληνικού έθνους να κατακτήσει μια θέση στο σύγχρονο δυτικό πολιτισμό· προσπάθειας που αποδεικνύεται σισύφεια, όπως προκύπτει από την αναζωπύρωση της παλιάς αυτής συζήτησης με νέα ένταση τα τελευταία χρόνια της ελληνικής κρίσης. Ωστόσο, το γεγονός ότι η προσπάθεια αυτή παραμένει ανολοκλήρωτη εδώ και δυο αιώνες, δεν ανήκει στην προβληματική της κρίσης αλλά μάλλον στην αποτυχία της «εκπολιτιστικής αποστολής» της ελληνικής παιδείας να εκπληρώσει τα προτάγματα του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού.

Το παράδοξο με τη συνεχιζόμενη ηγεμονία της κοραϊκής ιδεολογίας είναι ότι στην πραγματικότητα όλες οι επίμονες προσπάθειες του Κοραή να διδάξει το ελληνικό έθνος πώς να είναι αυτό που «όφειλε» να είναι, έπεσαν στο κενό από την πρώτη στιγμή. Η τοποθέτηση της νεοελληνικής πολιτισμικής ταυτότητας σε μια σχέση διπλής εξάρτησης από τον αρχαίο ελληνικό και το νεότερο ευρωπαϊκό πολιτισμό αποσκοπούσε στην «ηθικοποίηση» ενός πολύμορφου και γεωγραφικά διεσπαρμένου ελληνισμού που ούτε συμφωνούσε για το τι ήταν ή έπρεπε να είναι το έθνος, ούτε έβλεπε τον εαυτό του ως έθνος, ούτε είχε συγκροτήσει εθνικούς θεσμούς εντός του οθωμανικού πολιτισμικού πλαισίου. Ο φορμαλισμός του Κοραή έδειξε τα όριά του από την πρώτη στιγμή που αναμετρήθηκε με την ιστορική συγκυρία, η οποία απέδειξε τις μονότονα επαναλαμβανόμενες διδαχές, συμβουλές και παραινέσεις του σχετικά με το τι έπρεπε να κάνουν οι Έλληνες για να γίνουν ή να φαίνονται πιο «πολιτισμένοι», τις προτροπές του να προσκολλώνται πότε στη μια και πότε στην άλλη ευρωπαϊκή δύναμη προκειμένου να πετύχουν την απελευθέρωσή τους από την οθωμανική κυριαρχία, εκτός πραγματικότητας ακόμα και για τον ίδιο. Η αλαζονεία του διανοούμενου και ο ουτοπικός ρομαντικός ιδεαλισμός του εθνικιστή δεν επέτρεπαν στον Κοραή να αντιλαμβάνεται ούτε το διεθνή συσχετισμό δυνάμεων ούτε τις ενέργειες των κοινωνικών ομάδων που συμπεριελάμβανε –πολύ περισσότερο δε εκείνων που δεν συμπεριελάμβανε– σε αυτό που φανταζόταν ως γεωγραφία του ελληνισμού. Σε αντίθεση με το ρεαλισμό και τη διορατικότητα που πολλοί μελετητές απέδωσαν στον Κοραή, πιθανότατα παρυσυρόμενοι από τη μεγάλη έμφαση που ο ίδιος έδινε στον ορθό λόγο του Διαφωτισμού, στην πραγματικότητα η σκέψη του δεν εκφράζει παρά την αποτυχία της φιλοσοφίας να συνυπάρξει με την ιστορική συγκυρία ή, αλλιώς, την επιτυχία της φιλοσοφίας να μετασχηματίζει την ιστορική συγκυρία σε ένα μεταφυσικό ου-τόπο που δεν υπάρχει πουθενά ή υπάρχει οπουδήποτε αλλού εκτός από το εδώ και το τώρα.

Ο ίδιος ο Κοραής συνήθιζε να διαχωρίζει το φιλοσοφικό του έργο από τις γεωπολιτικές σκοπιμότητες και τις προσωπικές του επαναστατικές εξάρσεις που, μετά από αλλεπάλληλες διαψεύσεις των προσδοκιών του, έφτασε στο σημείο να τις θεωρεί (καθόλου άδικα) «μωρολογήματα» (Δασκαλάκης 1979: 128). Δεν σταμάτησε όμως να εμφανίζεται με διπλό πρόσωπο: ο «φιλόσοφος» ήταν εκείνος που με τη νηφαλιότητα του ορθού λόγου παρήγαγε υψηλά φιλοσοφικά νοήματα στα «Προλεγόμενα» των ενυπόγραφων φιλολογικών του μελετών· αντίθετα, ο ρομαντικός «επαναστάτης» επέτρεπε στον εαυτό του να οδύρεται και να

χρησιμοποιεί ακόμα και ύβρεις εναντίον οποιουδήποτε τολμούσε να αμφισβητήσει αυτά που εκείνος θεωρούσε ως ελληνικά εθνικά δίκαια, τα οποία υπερασπιζόταν με το πιο δραματικό πάθος στα λεγόμενα «πολιτικά», «επαναστατικά» ή «πατριωτικά» φυλλάδια που συνηθίζει να εκδίδει ανώνυμα ή ψευδώνυμα και με πλασματικό τόπο έκδοσης (Δρούλια 1984). Η «μάχη των φυλλαδίων» αποτελούσε συνηθισμένη πρακτική των φιλοσόφων του Διαφωτισμού που, κρυμμένοι πίσω από την ανωνυμία για το φόβο των κατασταλτικών μέτρων της εξουσίας, μπορούσαν να χρησιμοποιούν πιο ελεύθερες και εκλαϊκευμένες μορφές λόγου για την προβολή ή ακόμα και την επιβολή των ιδεών τους τόσο πριν όσο και κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης (Δρούλια 1984: 218). Την ίδια πρακτική όμως χρησιμοποιούσαν και οι γαλλικές μυστικές υπηρεσίες την περίοδο του Διευθυντηρίου (Δασκαλάκης 1979: 101), ενώ ένας «λαϊκός» Διαφωτισμός (γνωστός και ως «Grub Street journalism» από το διαβόητο δρόμο των λούμπεν και των μποέμ διανοουμένων του Λονδίνου) συναγωνιζόταν τον «υψηλό» Διαφωτισμό της ελίτ των φιλοσόφων που είχαν απορροφηθεί από την υψηλή κοινωνία, με μια ευτελή συγγραφική δραστηριότητα λαϊκιστικού και δημαγωγικού περιεχομένου (Porter 2014: 91-93). Ο Κοραής χρησιμοποίησε πολλές φορές αυτούς τους «υπόγειους» μηχανισμούς, άλλοτε για να διακινήσει προωθημένες ιδέες και απόψεις που δεν μπορούσε ή δεν ήθελε να διατυπώσει στις φιλολογικές του μελέτες και άλλοτε για να εκδώσει τα ανώνυμα πολιτικά φυλλάδια που προόριζε για τις ελληνικές παροικίες και διάφορες περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Αυτή η στάση δεν ήταν άσχετη από την αντίληψη που είχε διαμορφώσει για τον εαυτό του και το ρόλο του από αντίστοιχες αντιλήψεις του Διαφωτισμού σχετικά με την αποστολή των κοσμικών διανοουμένων να παρεμβαίνουν στη δημόσια σφαίρα για τη «διαφώτιση» της κοινής γνώμης. Η επιλογή της ανωνυμίας αποσκοπούσε στην προστασία των συγγενών του στη Χίο και στη Σμύρνη, παράλληλα όμως φρόντιζε επιμελώς να διαφυλάττει τη φήμη του επιφανούς ελληνιστή που προσπαθούσε να αποκτήσει στους κύκλους των ευρωπαϊών διανοουμένων, παίρνοντας πάντα όλες τις αναγκαίες αποστάσεις απέναντι σε οτιδήποτε φανταζόταν ότι θα μπορούσε να αμαυρώσει την εικόνα που ήθελε να έχει ο ίδιος για τον εαυτό του και οι άλλοι γι' αυτόν.

Από τα πολιτικά φυλλάδια της περιόδου 1798-1803 μόνο το *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce* (Coray 1803) αποτελεί εξαίρεση από κάθε άποψη. Το κείμενο απευθυνόταν στη γαλλική επιστημονική κοινότητα και ήταν ενυπόγραφο, προοριζόταν όμως να διακινήθει

μόνο σε ελληνικούς κύκλους, δεδομένου ότι δεν του επιτράπη να το διακινήσει στο Παρίσι (Κουμαριανού 1984). Ο Κ. Θ. Δημαράς (1989: 320) θεωρούσε το *Mémoire* «μνημείο μοναδικό» της φιλοσοφικής σκέψης του Κοραή, χάρη όμως στην αναγνώρισή του ως αμιγώς προπαγανδιστικού



κειμένου συνήθως συγκαταλέγεται στα πατριωτικά του φυλλάδια ως το πρώτο που υπερασπίστηκε τα ελληνικά εθνικά δίκαια στην Ευρώπη (Δρούλια 1984: 231). Δεν πρόκειται ακριβώς για αντίφαση: στο *Mémoire* ο Κοραής συνοψίζει με πράγματι μοναδικό τρόπο τις βασικές θέσεις που είχε διατυπώσει μέχρι τότε τόσο στις φιλολογικές του μελέτες όσο και στα πολιτικά του φυλλάδια, δομημένες μάλιστα κατά τρόπο ώστε να συγκροτούν μια επιστημονικοφανή επιχειρηματολογία στην οποία η φιλοσοφική του σκέψη συναντούσε τις επαναστατικές του επιδιώξεις. Από την οπτική όμως που μας απασχολεί εδώ, η μοναδικότητα του *Mémoire* έγκαιρα κυρίως στην αναπαρά-

σταση της ευρωπαϊκής εκπολιτιστικής αποστολής ως αυτόβουλης ελληνικής ενέργειας και στις «κρυφές» συναρθρώσεις γνώσης και εξουσίας στις οποίες εδράζεται η σχιζοειδής σκέψη του Κοραή. Πρόκειται δηλαδή για ένα «μνημείο αυτο-αποικιοποίησης» η γλώσσα του οποίου αντανακλά την εσωτερική των αποικιοκρατικών φιλοδοξιών της Γαλλίας στη νοτιοανατολική Μεσόγειο και τη διαμόρφωση του περιεχομένου της εκπολιτιστικής αποστολής της ελληνικής παιδείας ως ένα μίγμα ελληνικού ανατολικισμού (οριενταλισμού) και ανατολικού δυτικισμού. Από αυτή την άποψη, ούτε η φιλοσοφική ούτε η πατριωτική γλώσσα του *Mémoire* μπορούν να γίνουν κατανοητές έξω από το γεωπολιτισμικό πλαίσιο της ιστορικής συγκυρίας μέσα στην οποία συγκροτήθηκαν και κατασκευάσαν μια θολή εικόνα του ελληνισμού «σαν κάτι που δεν είναι».

Μέχρι εκείνη τη στιγμή, ο Κοραΐς είχε στο ενεργητικό του την *Αδελφική Διδασκαλία* (1798), γραμμένη υπό την επήρεια δυο σημαντικών γεγονότων: το στραγγαλισμό του Ρήγα Φεραίου και των συντρόφων του από τις οθωμανικές αρχές και την κατάληψη των Επτανήσων από τον Ναπολέοντα. Όπως είναι γνωστό, ο Κοραΐς δεν γνώριζε το Ρήγα και το συγγραφικό του έργο, ούτε είχε ποτέ οποιαδήποτε επαφή με τα μυστικά επαναστατικά δίκτυα που είχαν εγκαθιδρύσει οι ριζοσπαστικοί δημοκρατικοί κύκλοι στα οθωμανικά Βαλκάνια. Για το μετριοπαθή άλλωστε φιλελευθερισμό του Κοραΐ, το πολιτικό όραμα του Ρήγα ήταν πολύ προωθημένο, αφού πίστευε στη δυνατότητα μιας διαβαλκανικής επαναστατικής συνεργασίας και στη συμπερίληψη όλων των βαλκανικών λαών (των Τούρκων συμπεριλαμβανομένων) ως ελεύθερων και ισότιμων πολιτών σε ένα ενιαίο δημοκρατικό κράτος. Αντίθετα, ο Κοραΐς ουδέποτε συμπεριέλαβε τα Βαλκάνια στη φανταστική γεωγραφία του ελληνισμού, η οποία δεν κάλυπτε παρά μόνο τις περιοχές στις οποίες αναπτύχθηκε ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός και εκτεινόταν από την Ήπειρο στα δυτικά, τη Θεσσαλία στα βόρεια, την Πελοπόννησο στα νότια και τη Μικρά Ασία («Ιωνία») στα ανατολικά. Σε μεγάλο βαθμό, αυτό οφειλόταν στο αντιμακεδονικό και αντιβυζαντινικό φρόνημα που είχε διαμορφώσει από ανάλογες ευρωπαϊκές ερμηνείες της αρχαίας ιστορίας, οι οποίες αμφισβητούσαν την ελληνικότητα των Μακεδόνων και θεωρούσαν τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία ως το ανατολικό τμήμα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Υιοθετώντας αυτές τις ερμηνείες, ο Κοραΐς θεωρούσε τα Βαλκάνια μέρος της επικράτειας αρχικά των αρχαίων Μακεδόνων και κατόπιν των «Γραικορωμαίων» αυτοκρατόρων, τους οποίους κατηγορούσε για «απρονόητον αφροσύνην» που είχε ως αποτέλεσμα την υποδούλωση των απογόνων των αρχαίων Ελλήνων στους Τούρκους (Βαλέτας 1965, Α1: 51-52).

Ο θάνατος του Ρήγα για τον οποίο έμαθε από τις γαλλικές εφημερίδες, έδωσε στον Κοραΐ την ευκαιρία να αναπτύξει την τυπική στο Διαφωτισμό αντικληρικαλιστική ρητορική ως απάντηση στις αντιγαλλικές και αντεπαναστατικές θέσεις της *Πατρικής Διδασκαλίας* (Κωνσταντινούπολη 1798) του Οικουμενικού Πατριαρχείου, αλλά και να μυθοποιήσει τις συνθήκες «δουλείας» των Ελλήνων από κοινωνικο-οικονομική άποψη. Βάζοντας τη λέξη σε εισαγωγικά, θέλω να τονίσω κυρίως το συμβολικό της περιεχόμενο στη ρητορική της Γαλλικής Επανάστασης, στο πλαίσιο της οποίας οι ευρωπαϊκές αριστοκρατικές και αστικές τάξεις και, εξ αντανάκλασης, οι κρεολικές ελίτ στις ιβηρικές αποικίες παρουσίαζαν εαυτές ως «υποδουλωμένες» σε απολυταρχικά καθεστώτα από τα

οποία διεκδικούσαν την κατάργηση του κρατικού προστατευτισμού, περισσότερες οικονομικές ελευθερίες, διευρυμένα πολιτικά δικαιώματα και συμμετοχή στο σύστημα διακυβέρνησης. Στο πλαίσιο αυτό, η «δουλεία» ήταν μια επαναστατική λέξη του συρμού που, ακριβώς επειδή την χρησιμοποιούσαν οι κυρίαρχες ελίτ, δεν ανήκε στο λεξιλόγιο των πραγματικών δούλων και δουλοπάροικων της Ευρώπης και των αποικιών (ιθαγενείς, μαύροι, μιγάδες, λευκοί των κατώτερων λαϊκών στρωμάτων στις πόλεις και αγροτικά στρώματα), οι οποίοι είχαν άλλους τρόπους να εκφράζουν τη δυσαρέσκειά τους και να αντιστέκονται στην επιβολή των κατά τόπους ολιγαρχιών. Στο ίδιο πλαίσιο, λέξεις όπως «δυνάστης», «δεσποτισμός», «πολίτης», «δικαιώματα», «ελευθερία», «ισότητα» και πολλές άλλες από αυτές που συγκροτούσαν το επαναστατικό λεξιλόγιο, χρησιμοποιήθηκαν κυρίως για να εκφράσουν την αποτυχία του απολυταρχικού συστήματος διακυβέρνησης να εξυπηρετήσει τα συμφέροντα των προνομιούχων κοινωνικών τάξεων, αποτυχία που κατέληξε στην «αυτοκρατορική κρίση» της περιόδου αυτής (Annino 2011).

Αντίστοιχα, ο Κοραής απέδιδε την ελληνική «υστέρηση» εξαιτίας της «δουλείας» σε εκείνους ακριβώς τους παράγοντες που είχαν συμβάλλει στην οικονομική και πολιτισμική ηγεμονία των Ελλήνων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, παράγοντες που κατά παράδοξο τρόπο υιοθετήθηκαν αργότερα και από τη νεομαρξιστική ρητορική της ανάπτυξης μετά την πτώση της δικτατορίας και τη μεταπολίτευση. Με λίγα λόγια, τα βασικά επιχειρήματα έχουν ως εξής: στα τέλη του 18^{ου} αιώνα, η Οθωμανική Αυτοκρατορία βρισκόταν σε κατάσταση παρακμής εξαιτίας της διαφθοράς και των αυθαιρεσιών της εξουσίας, της βαριάς φορολογίας, του πελατειακού συστήματος και της στατικότητας της οθωμανικής κοινωνίας σε σύγκριση με τη δυναμικότητα της ευρωπαϊκής εμπορικής δραστηριότητας, χαρακτηριστικά τα οποία κληρονόμησε το ανεξάρτητο ελληνικό κράτος ως μια βαθιά δομική ανωμαλία. Ο Stathis Gourgouris (1996: 56-64) χαρακτηρίζει αυτά τα επιχειρήματα «ανοησίες» και επιμένει ότι το οθωμανικό *modus vivendi* δεν βασιζόταν σε μια στατική αλλά σε μια μονίμως αναδιαπραγματεύσιμη ισορροπία μεταξύ των κυρίαρχων και των κυριαρχουμένων ως σχετικά «ισοδύναμων» δυνάμειν, ισορροπία η οποία άρχισε να διαταράσσεται κατά την περίοδο της εμπορικής επέκτασης και πολιτικής ανάμιξης της Ευρώπης στα εσωτερικά ζητήματα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Την περίοδο αυτή, που ουσιαστικά αρχίζει από τις γνωστές ως «οθωμανικές διομολογήσεις» στα τέλη του 18^{ου} αιώνα και κορυφώνεται με το Τανζιμάτ στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, οι μεταρρυθμίσεις στο όνομα του φιλελευθερισμού (άνοιγμα των αγορών,

ελεύθερο εμπόριο, εμπορικές προνομίες και τα συναφή) αποτελούσαν λιγότερο ζήτημα εσωτερικής οικονομίας και περισσότερο ζήτημα διεθνούς πολιτικής στο πλαίσιο της οποίας η διάχυση των ιδεών του εθνικισμού και του αιτήματος των τοπικών ελίτ για θεσμική αναγνώριση εξυπηρετούσε πρωτίστως την επέκταση του ευρωπαϊκού εμπορίου. Η ιδέα του έθνους υπήρξε λοιπόν μια εισαγόμενη δυτική ιδέα, ενώ αυτό που στη δυτική μυθολογία καταγράφηκε ως εγγενής στην οθωμανική κοινωνία «ανατολικός δεσποτισμός» δεν ήταν παρά η αμυντική αναδίπλωση του οθωμανικού κράτους απέναντι στη διάρρηξη της πολυεθνικής του θεσμικής τάξης ως αποτέλεσμα των αποικιοκρατικών βλέψεων της Δύσης στην Ανατολή. (πβ. Σκοπετέα 1992).

Για τον Κοραή που καταγόταν από την αναπτυγμένη ελληνική εμπορική τάξη της Σμύρνης, η διεκδίκηση οικονομικών ελευθεριών και πολιτικής αυτοδιάθεσης –το «αυτεξούσιον» που υπερασπίζεται στην *Αδελφική Διδασκαλία* (Βαλέτας 1965, Α1: 56-57)– ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με την παρουσία των ευρωπαϊκών δυνάμεων στην Ανατολή και τις αντιλήψεις τους για τον οθωμανικό δεσποτισμό που άρχισαν να προσλαμβάνουν νέο περιεχόμενο την περίοδο του Διευθυντηρίου και της κυριαρχίας του Ναπολέοντα στην εσωτερική και εξωτερική πολιτική της Γαλλίας. Μετά την κατάληψη της Ιταλίας και των Επτανήσων, η εκστρατεία του Ναπολέοντα στην Αίγυπτο το 1798 συνοδεύτηκε από μια ανανέωση του οριενταλισμού, μια νέα κατανόηση των σχέσεων μεταξύ Δύσης και Ανατολής στο πλαίσιο της οποίας η γαλλική κατοχή της Αιγύπτου αποτέλεσε «το μοντέλο κάθε επιστημονικής κατάληψης μιας κουλτούρας από μιαν άλλη, καταφανώς ισχυρότερη» (Said 1996: 58-59). Ο Κοραής, ο οποίος παρακολουθούσε πάντα με πολλή προσοχή όλες τις επιστημονικές τάσεις που αναπτύσσονταν στο Παρίσι της εποχής, επηρεάστηκε βαθιά από την προπαγάνδα του γαλλικού τύπου και των επιφανών προσωπικοτήτων που υποστήριζαν τις αποικιοκρατικές βλέψεις της Γαλλίας και παρουσίαζαν το Ναπολέοντα ως ελευθερωτή των λαών από τον οθωμανικό ζυγό. Απογοητευμένος που η κατάληψη των Επτανήσων δεν είχε συνέχεια στην Ήπειρο και στην Πελοπόννησο, καταλήφθηκε από ένα επαναστατικό μένος που τον έκανε να φαντάζεται ότι η εκστρατεία της Αιγύπτου θα ήταν η αφετηρία μιας μεγαλύτερης εκστρατείας που μέσω της Συρίας θα απελευθέρωνε τη Μικρά Ασία, όπου ο Ναπολέων θα διόριζε βασιλιά της «Ιωνίας» το διοικητή της Σμύρνης Καραοσμάν πασά, ο οποίος έδειχνε τάσεις ανεξαρτητοποίησης από το Σουλτάνο και φιλικές διαθέσεις προς τους Έλληνες (Δασκαλάκης 1979: 122). Το γεγονός ότι η προέλαση των γαλλικών στρατευμάτων θα οδη-

γούσε στην υποδούλωση άλλων λαών σε ένα ξένο ζυγό δεν απασχολούσε τον Κοραή, αφού όχι μόνο θεωρούσε ένα «φωτισμένο» κατακτητή προτιμότερο από ένα «βάρβαρο» κατακτητή, αλλά πίστευε ακράδαντα ότι αυτός ο «φωτισμένος» κατακτητής είχε ηθικό χρέος προς την ανθρωπότητα να εκπληρώσει την εκπολιτιστική του αποστολή και να κατακτήσει τους βαρβάρους για να τους μεταδώσει τα φώτα του. Στα προλεγόμενα μάλιστα της γαλλικής έκδοσης των *Χαρακτήρων* του Θεόφραστου (1799), προέταξε μια προσφώνηση προς τους Επτανήσιους στην οποία παρουσίαζε την αρχαία ελληνική ως τη γλώσσα των εθνών που φώτισε τον αρχαίο κόσμο, τη γαλλική ως τη γλώσσα του λόγου και της φιλοσοφίας που προοριζόταν να διδάξει σύμπασα την οικουμένη και τους Γάλλους ως το «Μέγα Έθνος» που κατείχε τα φώτα του πολιτισμού και βιάδιζε στα ίχνη των αρχαίων Ελλήνων (Δασκαλάκης 1979: 149-151). Η προσφώνηση αυτή αποτέλεσε το προοίμιο της ιδέας της «γαλλογραφικικής δημοκρατίας» την οποία εξύμνησε στο *Άσμα Πολεμιστήριον των εν Αιγύπτω περί ελευθερίας μαχομένων Γραικών* (1800), ένα πολεμικό παιάνα, ορισμένοι στίχοι του οποίου παρουσίαζαν κάποιες ομοιότητες με τον *Θούριο* του Ρήγα, γεγονός που προκάλεσε πολλές διαμάχες τόσο ανάμεσα στους συγχρόνους του Κοραή όσο και ανάμεσα στους μεταγενέστερους μελετητές του. Πολύ μακριά όμως από το πνεύμα του Ρήγα, στο *Άσμα* ο Κοραής παρουσίαζε την κατοχή και το διωγμό των «αχρείων Μαμελούκων» της Αιγύπτου ως τη μοναδική σωτηρία από την τυραννία των Τούρκων και καλούσε τους Έλληνες να βοηθήσουν στην εγκαθίδρυση ενός δημοκρατικού καθεστώτος στο οποίο Γάλλοι και Έλληνες θα αποτελούσαν ένα ενιαίο εθνικοπολιτικό σώμα που θα ηγεμόνευε τους λαούς της Ανατολής. (Δασκαλάκης 1979: 112-132)

Λίγο αργότερα, στα Προλεγόμενα της γαλλικής έκδοσης του *Περί αέρων, υδάτων, τόπων* του Ιπποκράτη (1800), ο Κοραής θα προσπαθήσει να στηρίξει επιστημονικά τις αξιώσεις του για ελληνική πολιτισμική ηγεμονία στην Ανατολή, αναπτύσσοντας τις φυσιοκρατικές ιδέες στις οποίες είχε μνηθεί κατά τη διάρκεια των σπουδών ιατρικής που έκανε στο Πανεπιστήμιο του Μονπελιέ. Πραγματευόμενος το ιπποκρατικό ερώτημα «γιατί οι άνθρωποι διαφέρουν μεταξύ τους;», ο Κοραής προσπαθεί να αποδείξει την ευεργετική επίδραση του κλίματος και της διατροφής στη σωματική, ψυχική και πνευματική διάπλαση των αρχαίων Ελλήνων, το αίμα των οποίων εξακολουθούσε να ρέει αναλλοίωτο στις φλέβες των σύγχρονων Ελλήνων. Από αυτή τη θέση, επιχειρεί να ανασκευάσει τις απόψεις που είχαν εκφράσει διάφοροι ευρωπαϊοί φιλόσοφοι, ιατροί και περιηγητές σχετικά με την άβυσσο που χώριζε τους σύγχρονους από

τους αρχαίους Έλληνες, επικαλούμενος θεωρίες γνωστών οριενταλιστών προκειμένου να αποδείξει ότι ο τούρκος δυνάστης ήταν εκ φύσεως νωθρός, θρησκόληπτος και θηριώδης στη συμπεριφορά του. Ανάμεσα στο ευρύ φάσμα των αρχαίων ελλήνων και σύγχρονων ευρωπαϊών φιλοσόφων που χρησιμοποιεί για την υποστήριξη της επιχειρηματολογίας του, ιδιαίτερη θέση κατέχει ο γάλλος κόμης Constantin de Volney, ο οποίος μεταξύ άλλων πραγματευόταν και την επίδραση του κλίματος στους τυράννους της Αιγύπτου και της Συρίας (Coray 1800: xxxvi). Ωστόσο, το έργο του Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie* (1787) που χρησιμοποιεί ο Κοραής είναι το ίδιο που είχε χρησιμοποιήσει ο Ναπολέων κατά τη διάρκεια της προετοιμασίας του για την εκστρατεία της Αιγύπτου, προκειμένου να αποκτήσει γνώση της χώρας που θα κατακτούσε. Όπως αναφέρει ο Said (1996: 102-104), η ωφέλεια που αποκόμισε ο Ναπολέων από αυτό το έργο ήταν ακριβώς ότι ο Volney είδε την Εγγύς Ανατολή ως έναν πιθανό τόπο για την πραγμάτωση των γαλλικών αποικιοκρατικών φιλοδοξιών και απαρίθμησε με αύξουσα τάξη δυσκολίας όλα τα εμπόδια που θα είχε να αντιμετωπίσει στην Ανατολή κάθε γαλλική εκστρατευτική δύναμη.²

Οι εσωτερικές διαμάχες του Διευθυντηρίου, ο κίνδυνος εισβολής της Αυστρίας στη Γαλλία, η εσπευσμένη επιστροφή του Ναπολέοντα στο Παρίσι και η καταστροφή του γαλλικού στόλου από τις βρετανικές δυνάμεις στο Αμπουκίρ προκάλεσαν βέβαια κάποιες ανησυχίες στον Κοραή, αλλά δεν κατάφεραν να τον κάνουν να αλλάξει γνώμη για τη γαλλική κατοχή της Αιγύπτου, εφόσον ο γαλλικός τύπος φρόντιζε να διατηρεί ανοικτό το ανατολικό ζήτημα. (Δασκαλάκης 1979: 132-134) Λίγο πριν να γίνει γνωστή η γαλλοβρετανική συνθήκη που είχε ως αποτέλεσμα την κακήν κακώς αποχώρηση των γαλλικών στρατευμάτων από την Αίγυπτο, ο Κοραής εξέδωσε το *Σάλπισμα Πολεμιστήριον* (1801) στο οποίο παρότρυνε τους Έλληνες να στείλουν εθελοντικά σώματα στην Αίγυπτο και να προετοιμαστούν στρατιωτικά για να συμμετάσχουν στη μεγάλη εκ-

2. Σε αντίθεση με τα στρατιωτικά εγχειρήματα των Γάλλων στην Ανατολή, λίγα χρόνια αργότερα και μετά από δύο αποτυχημένες εισβολές στο Μπουένος Άιρες, οι Βρετανοί αποφάσισαν να στείλουν περιηγητές για να διερευνήσουν τις δυνατότητες που παρείχε η νοτιοαμερικανική ενδοχώρα για επενδύσεις σε εμπορικές και μεταλλευτικές επιχειρήσεις. Όπως και το έργο του Volney, τα έργα που δημοσίευσαν αυτοί οι περιηγητές αποσκοπούσαν στο να ενημερώσουν τους επίδοξους βρετανούς επιχειρηματίες για τις δυσκολίες και τα εμπόδια που θα αντιμετώπιζαν οι επενδύσεις τους. (Franco 1999)

στρατεία κατά του οθωμανικού δεσποτισμού τον οποίο περιέγραφε με τα μελανότερα χρώματα. Παρά το γεγονός ότι ήταν ήδη αρκετά απογοητευμένος από την παράδοση των Επτανήσων στη ρωσοτουρκική επικυριαρχία, δεν μπόρεσε να αντιληφθεί τη στροφή στην εξωτερική πολιτική του Ναπολέοντα, ο οποίος είχε αρχίσει να συνάπτει συνθήκες ειρήνης με όλους τους εξωτερικούς του αντιπάλους προκειμένου να μπορέσει απερίσπαστος να προλειάνει το εσωτερικό έδαφος για το αυτοκρατορικό καθεστώς που εγκαθίδρυσε λίγο αργότερα. Αν και στο *Σάλπισμα* εγκατέλειψε την ιδέα της «γαλλογραικικής δημοκρατίας» που ζητούσε στο *Άσμα*, για όσο διάστημα τα γαλλικά στρατεύματα παρέμεναν στην Αίγυπτο, ο Κοραΐς έκρινε σκόπιμο να διατηρεί ζωντανές τις ελπίδες των ελληνικών πληθυσμών όχι μόνο για την πολυπόθητη μεγάλη εκστρατεία της Μικράς Ασίας αλλά και για το ενδεχόμενο μιας γαλλορωσικής συμμαχίας, την οποία φανταζόταν ως αποτέλεσμα της γαλλικής ανακατάληψης των Επτανήσων και της επιστροφής του Ναπολέοντα στα παλιά του σχέδια για επίθεση εναντίον της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από τα δυτικά της σύνορα στην Ήπειρο και στην Πελοπόννησο. Ως εκ τούτου, το πιο ενδιαφέρον στοιχείο του Σαλπίσματος σε σχέση με τις προηγούμενες θέσεις του είναι το γεγονός ότι για πρώτη φορά περιλαμβάνει στους Έλληνες και τους «Μακεδόνες» τους οποίους συνήθως επέκρινε για την αφοσίωση που έδειχναν στη Ρωσία (Βαλέτας 1965, Α1: 69. Πβ. Δασκαλάκης 1979: 137-138).

Ένα χρόνο αργότερα, στα Προλεγόμενα της ελληνικής μετάφρασης του ιταλού φιλοσόφου μαρκησίου Καίσαρος Βεκκαρία [Cesare Beccaria], *Περί αμαρτημάτων και ποινών* (1802), ο Κοραΐς θα διατυπώσει τη θέση που, παρά τις διακυμάνσεις στις διαθέσεις του, θα διατηρήσει μέχρι το τέλος της ζωής του: «παρά των επιστημών το φως άλλο φάρμακον να θεραπεύση [τους Γραικούς] δεν δύναται» (Βαλέτας 1965, Α1: 92). Παρότι δεν θέλησε ποτέ να ασκήσει το επάγγελμα του ιατρού, εδώ χρησιμοποιεί τα εννοιολογικά εργαλεία της φυσιοκρατικής επιστημολογίας την οποία είχε διδαχθεί και αναπτύξει ο ίδιος στη μελέτη του Ιπποκράτη, για να διαγνώσει την «ασθένεια» του έθνους και να αναδείξει τους «φιλοσόφους» ως τους μόνους ενδεδειγμένους να αποφασίσουν για τη θεραπεία της (πβ. Gourgouris 1996: 105-112). Εγκαταλείποντας τις ρομαντικές επαναστατικές εξάρσεις των προηγούμενων ετών, ο Κοραΐς προβαίνει σε νέες παραινέσεις προς τους Έλληνες, κατακρίνοντας μάλιστα τις επαναστατικές μεταβολές, όταν αυτές γίνονται χωρίς τη νουθέτηση των φιλοσόφων:

Όταν εξ ατυχίας διαλυθώσι της πολιτικής κοινωνίας οι δεσμοί, το αδικούμενον μέρος των πολιτών, δι' αυτό τούτο, ότι αδικούνται, νομίζουν ότι έχουν όλα τα δίκαια. Δεν προσέχουν πλέον εις όσας κακίας έπραξαν, ή πράττουν αυτοί, αλλ' ασχολούνται εις όσα έπαθαν απ' άλλους. Εντεύθεν τα φρικτά και πάνδεινα κακά, όσα συνώδευσαν τας πολιτικές μεταβολάς των δημοκρατιών της Ελλάδος, όσα ίδαμεν προ μικρού εις την πολιτικήν της Γαλλίας μεταβολήν. Χρεωστέι λοιπόν ο φιλόανθρωπος φιλόσοφος να νουθετή αινιγματωδώς τους δυνατούς, ή, οπότε κηρύττει την δικαιοσύνην εις αυτούς, ενταυτώ να διδάσκη και τους αδυνάτους, ότι αι αδικίαι δεν θεραπεύονται με άλλας αδικίας. Ούτος είναι ο μόνος αληθής τρόπος να φωτίζη τους ανθρώπους· τούτον εμεταχειρίσθη ο Σωκράτης, και τον αυτόν εις πολλά μέρη ηθέλησε να μιμηθή και ο Ιταλός φιλόσοφος. (Βαλέτας 1965, Α1: 91)

Η επιλογή λοιπόν του Βεκκαρία δεν ήταν τυχαία: εξυπηρετούσε τη στροφή στη σκέψη του Κοραή, στο βαθμό που συνοψιζε τις βασικές θέσεις του Διαφωτισμού για την εκπολιτιστική αποστολή της παιδείας να καταπολεμήσει την αμάθεια, να διδάξει τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις των ατόμων και να περιορίσει το έγκλημα και την αδικία με σοφούς και φιλόανθρωπους νόμους. Ωστόσο, η εφαρμογή των ιδεών του Βεκκαρία στην περίπτωση των Ελλήνων παρουσίαζε δυο σημαντικά προβλήματα: πρώτον, οι νέοι δεν γνώριζαν ή δεν είχαν συνειδητοποιήσει ότι τα πρώτα σπέρματα των επιστημών που φώτιζαν την Ευρώπη είχαν γεννηθεί στη δική τους πατρίδα και αποτελούσαν την πατρογονική τους κληρονομιά (Βαλέτας 1965, Α1: 92). δεύτερον, ενώ ο Βεκκαρίας ανέθετε το χρέος της διάδοσης της παιδείας στην Πολιτεία, στην Ελλάδα του Κοραή δεν υπήρχαν δημόσιοι κρατικοί θεσμοί για τη σύσταση εκπαιδευτηρίων (Βαλέτας 1965, Α1: 95).

Συνδέοντας τα δυο προβλήματα, ο Κοραής ανέθετε στους πλούσιους να υποκαταστήσουν το κράτος και να φροντίσουν εκείνοι για τον επαναπατρισμό των επιστημών στην κοιτίδα τους, χρηματοδοτώντας τις σπουδές «συνετών ανδρών» στην Ευρώπη και τη σύσταση εκπαιδευτικών ιδρυμάτων για την ανατροφή και την παιδεία ιδιαίτερα των απόρων νέων. Στο πλαίσιο αυτό, ο Κοραής όρισε τον πλούτο και τη φτώχεια σε συνάρτηση με την «εθνική προδοσία»: «προδότης της πατρίδος γίνεται, όχι μόνον όστις ανοίγει τα πύλας αυτής εις τους εχθρούς, αλλά και όστις [...] δεν την ωφελεί κατά πάντας τρόπους με τους κόπους του», διότι «η αληθής χρήσις [του πλούτου] την σήμερα είναι να τον δαπανάτε εις θεραπείαν της πληγωμένης και νοσούσης πατρίδος, να αγοράσετε φάρμακα, να πληρώσετε ιατρούς. Τα φάρμακα είναι των επιστημών τα φώτα, οι ιατροί είναι οι επιστήμονες και συνετοί άνδρες» (Βαλέτας 1965, Α1:

94)- από την άλλη μεριά, «η πτωχεία προέρχεται πολλάκις από εκούσιον αργίαν, ή από τας κοινάς της πατρίδος συμφοράς· αργοί και πτωχοί εκεί μάλιστα ευρίσκονται πολλοί, όπου δεν είναι τέχναι ουδ' επιστήμαι, όπου δεν βασιλεύουν νόμοι χρηστοί» (Βαλέτας 1965, Α1: 95). Καθιστώντας τους φτωχούς υπεύθυνους για τη φτώχεια τους και τους πλούσιους υπεύθυνους για τη «θεραπεία» των φτωχών μέσω της εκπαίδευσης, ο Κοραής μετατόπισε την έμφαση από τον εξωτερικό παράγοντα στην αυτόβουλη ενέργεια και ουσιαστικά πρότεινε μια συμμαχία μεταξύ πλουσίων και λογίων για την αναδιάρθρωση των οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών δομών στο παραδοσιακό οθωμανικό *modus vivendi*. Η ιδέα δεν ήταν πρωτότυπη: ο Κοραής γνώριζε πολύ καλά ότι στη Γαλλία ο «υψηλός» Διαφωτισμός είχε αναπτυχθεί στη βάση μιας τέτοιας συμμαχίας, η οποία ενέπλεκε μια ελίτ διανοουμένων που είχαν οικονομική άνεση και έγραφαν για τα μέλη της τάξης τους. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Porter (2014: 93), «όσο ριζοσπαστικές κι αν ήταν οι ιδέες τους, οι ηγέτες του "Υψηλού Διαφωτισμού" είχαν προέλθει από τις ευγενείς και ευκατάστατες τάξεις ή είχαν ανέλθει σε αυτές και θεωρούσαν τους εαυτούς τους μέλη της καλής κοινωνίας... Ωστόσο, κανείς τους δεν υιοθέτησε την υπόθεση του "λαού"». Με τη μάλλον αφελή σκέψη ότι, αφού η έξοδος της Ευρώπης από το σκοταδισμό είχε συντελεστεί με αυτό τον τρόπο, έπρεπε και η Ελλάδα να ακολουθήσει τον ίδιο δρόμο, (πβ. Κιτρομηλίδης 1996: 398) ο Κοραής άρχισε να εξαρτά την επίτευξη της εθνικής ανεξαρτησίας από την κατάλληλη παιδευτική προετοιμασία των Ελλήνων κατά τον τρόπο των «φωτισμένων» ευρωπαϊκών εθνών. Το κοινωνικό γόητρο στον αρχαιοελληνικό θεσμό της χορηγίας αποτελούσε το δέλεαρ για μεν τους πλουσίους να θελήσουν να γίνουν «ΕΥΕΡΓΕΤΑΙ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ» (Βαλέτας 1965, Α1: 95, κεφαλαία στο πρωτότυπο), για δε τους λογίους να αναδειχθούν σε «διδασκάλους του γένους» και «νομοθέτες»: «... φιλόμουσοι νέοι ... σεις είσθε την σήμερον οι παιδευταί και διδάσκαλοι της Ελλάδος, και δεν είναι μακράν ο καιρός, όταν η πατρίς μέλλει να ζητήση νόμους από σας.» (Βαλέτας 1965, Α1: 93)

Παρότι δεν είχε χάσει εντελώς τις ελπίδες του για απελευθέρωση σε σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα, στα Προλεγόμενα του Βεκκαρία ο Κοραής έθετε για πρώτη φορά την ελευθερία σε δεύτερη μοίρα μπροστά στην αναγκαιότητα της παιδευτικής προετοιμασίας των Ελλήνων, οι οποίοι έπρεπε να στρέψουν την προσοχή τους «εις το να εκριζώσωσι πεπαλαιωμένας υπολήψεις και δόξας» (Βαλέτας 1965, Α1: 90). Το επαναστατικό μένος των προηγούμενων χρόνων εδώ μετριάζεται σε ένα «φιλόανθρωπο» φιλελευθερισμό, η «φιλοσοφική μετριοπάθεια» (Βαλέ-

τας 1965, Α1: 93) που απέβλεπε στην ηθικοποίηση των «διεφθαρμένων» από το οθωμανικό *modus vivendi* κοινωνικών τάξεων στις οποίες είχε εναποθέσει τις ελπίδες του για την άνοδο του πολιτισμικού επιπέδου των Ελλήνων στο πολιτισμικό επίπεδο των ευρωπαϊκών εθνών: στους «πεπαιδευμένους» ως τους μόνους ικανούς να διαγνώσουν τη νόσο της βαρβαρότητας και να ορίσουν τους κατάλληλους κανόνες και νόμους για τη θεραπεία της (πβ. Rotolo 1984: 52-55), καθώς και στα εύπορα στρώματα που κατείχαν τον έλεγχο των οικονομικών δικτύων που συνδέαν την Οθωμανική Αυτοκρατορία με την Ευρώπη, αλλά και την εξουσία που τους παρείχε ο πλούτος να καθορίζουν τις κοινωνικοπολιτικές λειτουργίες των ελληνορθόδοξων κοινοτήτων. Από αυτήν την άποψη, ο Κοραής αντιλαμβανόταν τη σύσφιξη των σχέσεων μεταξύ πλούτου και παιδείας ως ένα πλέγμα οικονομικών επενδύσεων για την ενίσχυση της κοινωνικής επιβολής εκείνων των «ενάρετων και φιλόπωνων μεσαιών τάξεων της αριστοτελικής πολιτείας» (Κιτρομηλίδης 1996: 413-414) που μεσολαβούσαν ανάμεσα σε ένα «λαό» χωρίς πολιτικά δικαιώματα και σε μια «αριστοκρατία» που, με την εξαίρεση των Φαναριωτών και των Επτανησίων, ήταν ουσιαστικά ανύπαρκτη ακόμα και στις πιο αναπτυγμένες ελληνορθόδοξες κοινότητες των μεγάλων πόλεων με μητροπολιτικό ρόλο στις αγροτικές περιοχές. Και την αντίληψη αυτή ο Κοραής δεν την άλλαξε ούτε αργότερα, όταν ο Αγώνας για την Ανεξαρτησία τον ανάγκασε να αναθεωρήσει το πολιτικό πλαίσιο της σκέψης του και να δώσει μεγαλύτερη προτεραιότητα στην αγροτική οικονομία ως παραγωγική βάση του δημοκρατικού πολιτεύματος. Οι «μεσαιές τάξεις» παρέμειναν γι' αυτόν οι μόνοι φορείς που μπορούσαν να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις της εκπολιτιστικής αποστολής της ελληνικής παιδείας υπό το εξεταστικό βλέμμα των Ευρωπαίων που ο Κοραής ένιωσε να πέφτει βαρύ πάνω στους σύγχρονους Έλληνες:

Από ταύτην των φιλογενών πλουσίων και των σπουδαίων νέων την ταχεία ένωσιν κρέμεται της Ελλάδος και η τιμή και η σωτηρία. Είναι κοινή πάντων κατασχώνη να υποφέρωμεν την καταφρόνησιν των άλλων Εθνών, να μην αριθμώμεθα μεταξύ αυτών «μήτε τρίτοι, μήτε τέταρτοι, μήτε δωδέκατοι», καθώς έλεγεν ο παλαιός χρησμός περί των Μεγαρέων, να μη λογιζώμεθα καν έθνος επί της γης· τίνες; ημείς οι απόγονοι του πρώτου σοφού, του πρώτου μεγάλου έθνους της γης· και πότε; όπόταν ήναι εις τας χείρας μας να εκδικήσωμεν την κοινήν πατρίδα, από της απαιδευσίας το όνειδος. (Βαλέτας 1965, Α1: 95)

Αυτήν ακριβώς την αντίληψη των Ευρωπαίων επιχείρησε να ανασκευάσει στο *Mémoire*, στο οποίο επιστράτευσε όλη του την επιστημοσύνη,

προκειμένου να αποσπάσει τη συμπάθεια του ακροατηρίου προς τους σύγχρονους Έλληνες. Η ιστορία του κειμένου είναι λίγο πολύ γνωστή: ο Κοραής παρουσίασε το *Mémoire* ενώπιον της λεγόμενης «Εταιρείας των Ανθρωποτηρητών» («Société des Observateurs de l'Homme») της οποίας ήταν μέλος ήδη από το προηγούμενο έτος, όπως δήλωνε ο ίδιος στην έκδοση του Βεκκαρία. Στην Εταιρεία ο Κοραής είχε επαφές με πολλούς επιφανείς φιλοσόφους, οικονομολόγους, φυσιολόγους, ιατρούς, γλωσσολόγους, αρχαιολόγους, ελληνοιστές και οριενταλιστές, μεταξύ των οποίων ο Volney και ο φιλόλογος βαρόνος Silvestre de Sacy, ο πρώτος και μοναδικός από το 1796 δάσκαλος των αραβικών στην *École Publique des Langues Orientales*. Όπως μας πληροφορεί ο Said (1996: 105-106), ο Sacy υπήρξε δάσκαλος σχεδόν κάθε μεγάλου οριενταλιστή της Ευρώπης, όπου οι μαθητές του κυριάρχησαν στο πεδίο επί σχεδόν τρία τέταρτα του αιώνα, ενώ πολλοί από αυτούς στάθηκαν και πολιτικά χρήσιμοι στις ευρωπαϊκές κυβερνήσεις, όπως είχαν σταθεί και στο Ναπολέοντα κατά τη διάρκεια της γαλλικής κατοχής της Αιγύπτου.

Μια μερίδα μελετητών του Κοραή συνδέουν τόσο τον ίδιο όσο και την Εταιρεία με τον κύκλο των Ιδεολόγων, (π.χ. Κουμαριανού 1984: πβ. Gourgouris 1996: 109-112) ο Jean-Luc Charpey (2002, 2007) όμως έδειξε ότι η Εταιρεία ιδρύθηκε τον Ιανουάριο του 1800 αρχικά από συντηρητικούς κύκλους που ασκούσαν σφοδρή κριτική στις αντικληρικαλιστικές θέσεις των Ιδεολόγων και σχεδίαζαν την πολιτική επιστροφή των ρωμαιοκαθολικών διανοουμένων στο πλαίσιο της «συμφιλίωσης» που προωθούσε ο Ναπολέων.³ Σε γενικές γραμμές, οι Ανθρωποτηρητές αντιμάχονταν την αναγωγή της ηθικής και του πνεύματος σε φυσικές ιδιότητες

3. Για τη σχέση του Κοραή με τους Ιδεολόγους έχουν γραφτεί πολλά από μελετητές που δεν συμφωνούν μεταξύ τους. Η μελέτη του Charpey (2002) ξεκαθαρίζει αρκετά πράγματα γύρω από την προέλευση των μελών, την οργάνωση, τις λειτουργίες και τους σκοπούς της Εταιρείας, καθώς και το ρόλο των Ιδεολόγων στο συσχετισμό δυνάμεων μεταξύ των μελών της. Φαίνεται λοιπόν πως η «συμφιλίωση» του Ναπολέοντα με την Εκκλησία ήταν μάλλον το κίνητρο για την ίδρυση της Εταιρείας παρά η αιτία για τη διάλυσή της, όπως αναφέρει η Κουμαριανού (1984: 138). Επίσης, η πληροφορία που μας δίνει ο Κιτρομηλίδης (1996: 394) ότι η εξιστόρηση των αγώνων του ελληνικού έθνους προκάλεσε τέτοια εντύπωση που η «Εταιρεία των Ανθρωποτηρητών» προσελκύστηκε στο φιλελληνικό κίνημα της εποχής, δεν πρέπει να είναι ακριβής, αφού η Εταιρεία διαλύθηκε το 1804 και το έργο της ξεχάστηκε εντελώς μέχρι την ίδρυση της «Société d'Anthropologie de Paris» το 1859. Σύμφωνα με τον Charpey (2007), η Εταιρεία των Ανθρωποτηρητών διαλύθηκε εξαιτίας της αλλαγής της πολιτικής του Ναπολέοντα όταν ανακηρύχθηκε αυτοκράτορας (1804) και εγκαθίδρυσε την ιεραρχική δομή των ακαδημαϊκών πειθαρχιών, προωθώντας την εξειδίκευση και την επαγγελματοποίηση των επιστημόνων.

σε αντίθεση με τους Ιδεολόγους που, με επίκεντρο το Πανεπιστήμιο του Μονπελιέ όπου είχε σπουδάσει ιατρική ο Κοραΐς, προωθούσαν μια φυσιοκρατική αντίληψη της κοινωνίας, επιφυλάσσοντας για τους γιατρούς τον κοινωνικό ρόλο που έπαιζαν άλλοτε οι κληρικοί. Από τα τέλη του 1800, η προσέλευση στην Εταιρεία πολλών επιφανών Ιδεολόγων αποτελούσε μέρος της στρατηγικής του Διευθυντηρίου και του Εθνικού Ινστιτούτου να ελέγξει το χώρο των επιστημών και τις φυγόκεντρες δυνάμεις των διανοουμένων, προωθώντας ένα διεπιστημονικό μοντέλο παραγωγής μιας ενιαίας Επιστήμης του Ανθρώπου, μιας πραγματικής «αυτοκρατορίας της επιστήμης» που, σε αντίθεση με την πολυσωματικότητα της *Εγκυκλοπαιδείας*, αποσκοπούσε στη συστράτευση όλων των επιστημών και όλων των κοινοτήτων των διανοουμένων στην επίτευξη ενός κοινού πολιτικού σκοπού. Το Διευθυντήριο στήριζε και χρηματοδοτούσε ήδη από το 1795 την ίδρυση πολλών παρόμοιων επιστημονικών εταιρειών ως φορέων της επίσημης στρατηγικής για μια γενική πολιτική αναδιάρθρωση και κοινωνική τελειοποίηση, μια «αναγέννηση» («régénération») που θα βασιζόταν στη συμμαχία της επιστήμης με την πολιτική και στην ιδέα ότι οι επιστήμονες μπορούσαν να θεραπεύσουν τις πολιτικές και κοινωνικές ασθένειες. Όποιος αρνιόταν να συνεργαστεί, συγκαταλεγόταν στους εχθρούς της Δημοκρατίας.

Με αυτά τα δεδομένα, θα μπορούσε να πει κανείς πως οι απόψεις που εξέφρασε ο Κοραΐς στα Προλεγόμενα του Βεκκαρία διαμορφώθηκαν κάτω από την επίδραση (αν όχι και την πίεση) όλων αυτών των ιδεολογικών ρευμάτων που συνωστίζονταν στην Εταιρεία των Ανθρωποτηρητών. Το γεγονός ότι είχε γίνει αποδεκτός στην ομάδα των ελληνιστών, συνήθως παρουσιάζεται ως τεκμήριο της μεγάλης διεθνούς φήμης που είχε αποκτήσει, η αλήθεια όμως είναι ότι ανήκε μάλλον στα ήσσονα μέλη παρά στους κεντρικούς σχηματισμούς που ανταγωνίζονταν για τον έλεγχο της Εταιρείας. Ιδιαίτερα για τους πρωτοεμφανιζόμενους επιστήμονες όπως ο Κοραΐς, η συμμετοχή στις ελεγχόμενες από το Διευθυντήριο επιστημονικές εταιρείες παρείχε τη δυνατότητα να επεκτείνουν την κοινωνική τους δικτύωση, να βρουν πάτρונες και πελάτες και να εδραιώσουν την επιστημονική τους αξιοπιστία, παρουσιάζοντας «υπομνήματα» («mémoires») πάνω στο επιστημονικό τους αντικείμενο. Ωστόσο, η Εταιρεία ουδέποτε εξέδωσε κάποιο επιστημονικό περιοδικό για τη δημοσίευση αυτών των υπομνημάτων, το μεγαλύτερο μέρος των οποίων αφορούσε τις κύριες ασχολίες της Εταιρείας, δηλαδή την επιστημονική υποστήριξη της εξερευνητικής αποστολής του Nicolas Baudin στην Αυστραλία (1800-1803) και τα επιστημονικά πειράματα των μελών

πάνω στο Βίκτωρα, «το άγριο αγόρι της Αβεϋρόν», στα υπομνήματα των οποίων βασίστηκε η γνωστή ταινία *L'enfant sauvage* του Φρανσουά Τρυφώ. Γαλλικής εθνικότητας, ο Βίκτωρ βρέθηκε το 1800 σε προεφηβική ηλικία να ζει και να μεγαλώνει μόνος σε ένα γαλλικό δάσος, οι επιστήμονες όμως τον αντιμετώπισαν με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που αντιμετώπιζαν και τους ιθαγενείς στις αποικίες και στα εξωτικά μέρη που εξερευνούσαν: ως «απολίτιστο» και στερούμενο λογικής, επειδή δεν μιλούσε ούτε γαλλικά ούτε καμία άλλη γλώσσα. Αν και αποτυχημένες από την αρχή μέχρι το τέλος, οι προσπάθειες των επιστημόνων της Εταιρείας να «εκπολιτίσουν» το Βίκτωρα πυροδότησαν τις τυπικές στο Διαφωτισμό συζητήσεις σχετικά με τις διαφορές του ανθρώπου από το ζώο και το ρόλο της εκπαίδευσης στη συμπεριφορά του μέσα στην κοινωνία, ενώ έστρεψαν τα ενδιαφέροντα της Εταιρείας προς τον εκπολιτισμό των περιθωριοποιημένων λαών, ώστε να «αναγεννηθούν» και να συμπεριληφθούν στον οικουμενικό πολιτισμό. Η αντίληψη ότι οι «άγριοι» πληθυσμοί ήταν απομονωμένοι και δυστυχημένοι παρήγε τους τυπικούς στη θεωρία της εκπολιτιστικής αποστολής λόγους περί βελτίωσης, ηθικής θεραπείας και παιδαγωγικής, από τους οποίους προσελκυστηκαν ιδιαίτερα τα ήσσονα μέλη της Εταιρείας, όπως ο Κοραής (Charpey 2007).

Με τη συνθετική ικανότητα, τη ρητορική δεινότητα και τη ροπή προς τη σοφιστεία που τον χαρακτήριζε, στο δικό του *Mémoire* ο Κοραής χρησιμοποίησε τη μέθοδο του εκλεκτισμού σε μια προσπάθεια να προσαρμόσει όλες αυτές τις θεωρίες στην ελληνική περίπτωση, κρατώντας την τυπική στάση των περιφερειακών διανοουμένων που προσδοκούν από την υιοθέτηση των «φωτισμένων» δυτικών θεωριών προσωπικά ή εθνικά οφέλη. Συνδυάζοντας πλήθος αυτοβιογραφικών στοιχείων με τις κοινότοπες στις συζητήσεις της Εταιρείας έννοιες, μεθερμηνευμένες σύμφωνα με το δικό του σύστημα αξιών, όλα εκείνα που στα Προλεγόμενα του Βεκκαρία αποτελούσαν παραινέσεις για τη δημιουργία τους εκ του μηδενός, τώρα παρουσιάζονταν σαν να είχαν ήδη επιτευχθεί με αρκετή επάρκεια ώστε να μπορούν να θεωρηθούν τεκμήρια «πολιτισμού». ⁴ Κύριος σκοπός του Κοραή στο *Mémoire* ήταν να ξεδιπλώσει τις σκέψεις του ως εκπρόσωπος της εθνικοπολιτικής οντότητας την οποία αρχαιοπρεπώς αποκαλούσε «Ελλάδα» (ουσιαστικά ανύπαρκτη τόσο ως

4. Σύμφωνα με τον Κιτρομηλίδη (1996: 585, σημ. 23) το *Mémoire* ήταν το πρώτο κείμενο και ο Κοραής ο πρώτος Έλληνας συγγραφέας που χρησιμοποίησε τον όρο «civilisation» για τη σύγχρονη Ελλάδα και την απέδωσε στα ελληνικά ως «πολιτισμό».

προς την αρχαία όσο και ως προς τη σύγχρονη υπόστασή της) και η οποία περιλάμβανε ένα λαό που, με τη φωνή του Κοραή, επιθυμούσε να δηλώσει τη βούλησή του να αναγνωριστεί ως έθνος και να ενταχθεί στον οικουμενικό πολιτισμό των Φώτων. Έχοντας πάντα κατά νου τις απόψεις πολλών ευρωπαίων λογίων και περιηγητών για την άβυσσο που χώριζε τους σύγχρονους από τους αρχαίους Έλληνες, πρωταρχικός σκοπός του Κοραή ήταν να παρουσιάσει στο γαλλικό επιστημονικό κοινό ένα ελληνικό «έθνος» το οποίο ήταν ικανό να δημιουργήσει πολιτισμό, εξαιτίας της δουλείας όμως αυτός ο πολιτισμός βρισκόταν πολύ κοντά αλλά και πολύ μακριά από τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν που στην εισαγωγή του προτάσσει τις φυσιοκρατικές απόψεις που είχε αναπτύξει στην εισαγωγή της μελέτης του για τον Ιπποκράτη, εισηγούμενος τη σχετικοποίηση των κριτηρίων με τα οποία ένας λαός κρινόταν ως «βάρβαρος» ανάλογα με το μέγεθος της προσπάθειας που έκανε για να βγει από τη βαρβαρότητα:

Les mêmes moyens n'agissent point avec une égale force chez un peuple qui marche pour la première fois vers la civilisation, et chez un peuple qui en retrouve le chemin, après qu'il en a été pendant long-temps égaré. Les pas du premier sont plus timides; il ne s'avance qu'en tâtonnant; le progrès du second, s'il lui reste des monuments de son ancienne civilisation, et que des causes extérieures ne viennent point entraver sa marche, doivent être plus rapide. (Coray 1803: 1-2)

Τα ίδια μέσα δεν επενεργούν με την ίδια δύναμη σε ένα λαό που βαδίζει για πρώτη φορά προς τον πολιτισμό και σε ένα λαό ο οποίος ξαναβρίσκει το δρόμο που είχε χάσει μετά από πολύ καιρό. Τα βήματα του πρώτου είναι πιο δειλά, προχωρεί ψηλαφώντας· η πρόοδος του δεύτερου, αν μάλιστα του σώζονται μνημεία του αρχαίου πολιτισμού του και δεν εμποδίζουν την πορεία του εξωτερικά αίτια, πρέπει να είναι πιο γρήγορη.⁵

5. Ως βάση για τη μετάφραση των αποσπασμάτων από το *Mémoire* χρησιμοποίησα τη μετάφραση του Βαλέτα (1965, Α1: 137-162), παρεμβαίνοντας σε σημεία που έκρινα ότι η απόδοση ήταν ανακριβής και ιδιαίτερα σε έννοιες που ήταν αμφίσημες όχι μόνο στην εποχή του Βαλέτα αλλά ακόμα και στην εποχή του Κοραή. Για να αναφέρω μερικά παραδείγματα, ο Βαλέτας μεταφράζει συχνά την επανάσταση («révolution»), που ο Κοραής στα ελληνικά του κείμενα αποδίδει με τη λέξη «μεταβολή», ως «αναγέννηση» («régénération») και ενίοτε ως «εθνική παλιγγενεσία», όπως καθιερώθηκε ο όρος στην ελληνική εθνική ιστοριογραφία. Άλλα παραδείγματα αφορούν την απόδοση του «έθνους» ως «λαός» και αντιστρόφως ή την απόδοση των «φώτων» ως «παιδεία» και αντιστρόφως. Τα παραδείγματα αυτά είναι οπωσδήποτε ενδεικτικά των αντιλήψεων που επικρατούσαν γι' αυτά τα θέματα τη δεκαετία του 1960, ακόμα και σε λογίους όπως ο Βαλέτας, ο οποίος αρχικά ανήκε στους μαρξιστές αντικο-

Με αυτή τη «διαβάθμιση» της βαρβαρότητας που φέρνει στο νου τον πολιτισμικό σχετικισμό του Bartolomé de las Casas (1484-1566) και του Michel de Montaigne (1533-1592),⁶ ο Κοραΐς προσπάθησε να προλειάνει το έδαφος γι' αυτό που επρόκειτο να ακολουθήσει: την ανακοίνωσή του ότι ο σκοπός του υπομνήματός του δεν ήταν να μιλήσει για τη γενική ιστορία του ανθρώπου αλλά για τις παρατηρήσεις του σχετικά με την κατάσταση του έθνους του. Παίρνοντας αυτή την απόσταση από τους Ιδεολόγους, στην ουσία εξέφραζε τη δυσaréσκεία του απέναντι σε εκείνους που υποστήριζαν την πολιτική του Ναπολέοντα, αδιαφορώντας για τους υπόδουλους λαούς που τον περίμεναν ως ελευθερωτή. Προσπαθώντας όμως να προλάβει τις αντιδράσεις, είπε:

Qu'il me soit permis de prévenir la Société, que ma qualité de Grec ne doit pas lui inspirer la moindre défiance. Je puis m'être trompé dans mes

ραϊστές, αλλά αργότερα αναθεώρησε τις απόψεις του για τον Κοραΐ. (Ηλιού 1984: 179-180) Για άλλες ελληνικές μεταφράσεις του *Mémoire*, βλ. Κιτρομηλίδης (1996: 583, σημ. 9).

6. Ο πρώτος που προέβη σε μια διαβάθμιση της βαρβαρότητας με βάση τον Αριστοτέλη, ήταν ο ισπανός δομινικανός επίσκοπος και θεολόγος Bartolomé de las Casas, ο οποίος διέκρινε τέσσερις κατηγορίες «βαρβάρων»: εκείνους που έδειχναν «παράλογη» ή «σκληρή» συμπεριφορά χωρίς δικαιοσύνη και γενναιοδωρία· εκείνους που δεν είχαν αλφαβητική γραφή και των οποίων η γλώσσα δεν διέθετε λέξεις για να ονομάσουν τον «Θεό», των Εβραίων και των Μουσουλμάνων συμπεριλαμβανομένων· εκείνους των οποίων η κοινωνική οργάνωση δεν διέθετε δομές διακυβέρνησης· εκείνους που διέθεταν λογική και κάποιες κυβερνητικές δομές, αλλά ήταν άπιστοι και ειδωλολάτρες, επειδή δεν είχαν γνώση της «αληθινής» θρησκείας και της χριστιανικής πίστης. Σε μια συμπληρωματική πέμπτη κατηγορία την οποία ονόμασε «εχθρική βαρβαρότητα» («barbarie contraria»), ο Bartolomé de las Casas κατέταξε όλους εκείνους που είτε «υπονόμευαν» τον χριστιανισμό αρνούμενοι να δεχθούν τον προσηλυτισμό τους, είτε ενεργούσαν εναντίον του ισπανικού στέμματος και της Καθολικής Εκκλησίας. Αργότερα, η διαβάθμιση αυτή υιοθετήθηκε απ' όλες τις αποικιοκρατικές δυνάμεις, ενώ η «εχθρική βαρβαρότητα» («τρομοκρατία» με σημερινούς όρους) κατέληξε να σημαίνει τη μάχη εναντίον της Δύσης και των δυτικών ιδεωδών της ελευθερίας, της δημοκρατίας και της νεωτερικότητας (Mignolo 2005: 18-21). Ο πολιτισμικός σχετικισμός του Michel de Montaigne στο γνωστό του δοκίμιο «Για τους καννιβάλους» (1580) (Montaigne 1979: 112-126) δεν είχε ηθικές προεκτάσεις: οι ιθαγενείς του Νέου Κόσμου δεν ήταν ούτε καλοί ούτε κακοί και πάντως δεν ήταν χειρότεροι από τους Ευρωπαίους, τους οποίους ο Montaigne κατέκρινε για τη γενοκτονία και την κατηγοριοποίηση των ιθαγενών ως «βάρβάρων» και «απολίτιστων», καθώς και για την καταστροφή του πολιτισμού των Ίνκα και των Αζτέκων από καθαρή αποικιοκρατική απληστία (Νάκας 1981: 73-75) Ο πολιτισμικός σχετικισμός του Montaigne είχε συνέχεια με τον «ευγενή άγριο» του John Dryden στο *The Conquest of Granada* (1672), λογοτεχνικό έργο το οποίο άσκησε σημαντική επίδραση στο «ρομαντικό πρωτογονισμό» του 18^{ου} αιώνα. Η σχέση του Κοραΐ με αυτό το ρεύμα δεν έχει μελετηθεί, αλλά γνώριζε και είχε χρησιμοποιήσει τα *Δοκίμια* του Montaigne στη μελέτη του Ιπποκράτη, ενώ στο *Mémoire* τον αναφέρει κυρίως για τη συμβολή του στην εξέλιξη της γαλλικής καθομιλουμένης. (Coray 1803: 56). Το άλλο στοιχείο που Κοραΐς και Montaigne έχουν κοινό είναι η ανάπτυξη της εκλαϊκευμένης φιλολογίας με τη μορφή διαλόγων (Νάκας 1981: 160-162).

observations, ou plutôt dans les conclusions que j'en ai voulu tirer; mais la cause de mon erreur, il faut la chercher dans la faiblesse de mes moyens de raisonner, et non point dans mes préjugés nationaux. Rien, sans doute, de plus naturel que d'aimer plus que les autres la nation à laquelle on appartient; cette prédilection est aussi éloignée de cette affection cosmopolite tant vantée par des hommes qui ne s'attachent à rien ... (Coray 1803: 3)

Ας μου επιτραπεί να προειδοποιήσω την Εταιρεία ότι η ελληνική μου ιδιότητα δεν πρέπει να εμπνεύσει την παρακμική δυσπιστία. Μπορεί να έσφαλα στις παρατηρήσεις μου, ή μάλλον στα συμπεράσματα που θέλησα να βγάλω· αλλά την αιτία του λάθους μου πρέπει να την αναζητήσετε στην αδυναμία της κριτικής μου ικανότητας και όχι στις εθνικές μου προκαταλήψεις. Χωρίς αμφιβολία, τίποτα δεν είναι πιο φυσικό από το να αγαπά κανείς το έθνος στο οποίο ανήκει περισσότερο από τα άλλα· κι αυτή η προτίμηση απέχει πολύ από τον κοσμοπολιτισμό που τόσο εξυμνείται από ανθρώπους που δεν αναγνωρίζουν κανένα δεσμό

...

Συγκρίνοντας την αγάπη του έθνους με την ψυχρότητα του κοσμοπολιτισμού, ο Κοραής οδηγείται στην επίκριση των λογίων και περιηγητών που κατηγορούσαν τους σύγχρονους Έλληνες για παρακμή, χωρίς να έχουν επισκεφτεί ποτέ την Ελλάδα ή χωρίς να έχουν αντιληφθεί τις προσπάθειες των σύγχρονων Ελλήνων να λυτρωθούν από τα ελαττώματα που κληρονόμησαν από τους απογόνους των Ελλήνων της ένδοξης κλασικής εποχής, οι οποίοι παραδόθηκαν στην υποδούλωση από τους Μακεδόνες, τους Ρωμαίους, τους Βυζαντινούς, τους Ενετούς και, εντέλει, τους Οθωμανούς «από δικό τους φταίξιμο». (Coray 1803: 6-7)

Επεκτείνοντας τη σκέψη του Ιώσηπου Μοισιόδακα περί «υγιούς φιλοσοφίας» (Κιτρομηλίδης 1985: 217), ο Κοραής επινοεί εδώ μια «υγιή» και μια «ασθενή» αρχαιότητα που, όπως και η διαβάθμιση της βαρβαρότητας, του επιτρέπει όχι μόνο να οικειοποιηθεί την «υγιή» αρχαιότητα ως μια απώτερη καταγωγή που μπορεί να ανοίξει ένα δίαυλο επικοινωνίας με τους Ευρωπαίους, αλλά και να συνομολογήσει στην ευρωπαϊκή κριτική για την παρακμή των σύγχρονων Ελλήνων, επιρρίπτοντας την ευθύνη στην αδιαφορία των Ευρωπαίων:

Sans liberté, sans ressources pécuniaires, sans celles que procurent les lumières, abandonnés de tout le monde, n'inspirant aux uns qu'un intérêt très-foible, aux autres qu'une pitié stérile, et à la plupart, qu'une indifférence désespérante, que pouvoient faire les Grecs modernes? (Coray 1803: 7)

Χωρίς ελευθερία, χωρίς οικονομικούς πόρους, χωρίς εκείνα τα μέσα που προάγουν τα φώτα, παρατημένοι απ' όλο τον κόσμο, εμπνέοντας στους μεν ένα πολύ ισχύο ενδιαφέρον, στους δε ένα στείρο οίκτο και, κατά το μεγαλύτερο μέρος, μια απελπιστική αδιαφορία, τι μπορούσαν να κάνουν οι νεότεροι Έλληνες;

Εκ πρώτης όψεως, το γεγονός ότι αποδέχεται τις κατηγορίες της παρακμής φαίνεται μάλλον παράδοξο για τον Κοραή, ο οποίος μέχρι εκείνη τη στιγμή δεν έχανε καμία ευκαιρία για να τις ανασκευάσει. Στο *Mémoire* όμως, ο Κοραής είχε ανάγκη την παρακμή προκειμένου να μπορέσει να κατασκευάσει μια ελληνικής επινώσης εξελικτική θεωρία «αναγέννησης» πέραν του διπόλου της ακμής και της παρακμής που είχε χρησιμοποιήσει ο Edward Gibbon στο έργο του *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788), το οποίο εκείνη την περίοδο ασκούσε μεγάλη επίδραση στην ιστορική σκέψη των Ευρωπαίων. Το σχήμα του Gibbon μπορούσε να περιγράψει τη μετάβαση από την «υγιή» στην «ασθενή» αρχαιότητα, αλλά δεν προσέφερε καμία δυνατότητα ανασκευής της εδραίας πεποίθησης των Ευρωπαίων ότι στην ιστορία δεν υπήρχε κανένα παράδειγμα νεκρανάστασης ενός ολόκληρου έθνους (Σκοπετέα 1986: 207-208). Με τη μεθερμηνεία όμως του σχήματος της ακμής/παρακμής σε ακμή/παρακμή/αναγέννηση ο Κοραής μπορούσε να παρουσιάσει μια θεωρία που αφενός εναρμονιζόταν με τους επιστημονικούς προσανατολισμούς της Εταιρείας και αφετέρου υποδείκνυε στα μέλη της την πολιτική δυνατότητα εκπολιτισμού των «εκβαρβαρισμένων» σύγχρονων Ελλήνων, οι οποίοι δυστυχούσαν επειδή είχαν περιθωριοποιηθεί και απομονωθεί από τον οικουμενικό πολιτισμό εξαιτίας του οθωμανικού δεσποτισμού. Η «αναγέννηση» λοιπόν αποτελούσε το τελευταίο στάδιο ενός ιστορικού κύκλου που έπρεπε να κλείσει και ταυτόχρονα την αφετηρία για τη μετέπειτα πορεία των Ελλήνων προς την πρόοδο. Αλλά για να μπορέσουν οι σύγχρονοι Έλληνες να αναγεννηθούν από τη βαρβαρότητα, χρειαζόταν μια συνδυαστική θεραπεία η οποία θα στηριζόταν αφενός στη δική τους βούληση να προστρέξουν στην Ευρώπη για να ανακτήσουν τα φώτα του αρχαίου πολιτισμού που είχαν χάσει και αφετέρου στην υποχρέωση της Ευρώπης να παρέμβει για την απελευθέρωση των Ελλήνων από τον οθωμανικό ζυγό. Εξ ου και το περιβόητο:

Les Grecs, vains de leur origine, loin de fermer les yeux aux lumières de l'Europe, n'ont regardé les Européens que comme des débiteurs, qui leur remboursoient avec de très-gros intérêts, un capital qu'ils avoient reçu de leurs ancêtres (Coray 1803:12)

Οι Έλληνες, περήφανοι για την καταγωγή τους, χωρίς να κλείνουν τα μάτια στα φώτα της Ευρώπης, δεν είδαν τους Ευρωπαίους παρά σαν οφειλέτες που τους επέστρεφαν με πολύ μεγάλους τόκους το κεφάλαιο που είχαν πάρει από τους προγόνους τους.

Αυτό το ιδεολόγημα που εξακολουθεί να βρίσκεται στον πυρήνα της νεοελληνικής ιδεολογίας, συνήθως ερμηνεύεται με αποκλειστικά πολιτισμικούς όρους, παραγνωρίζοντας τις εκπολιτιστικές, γεωπολιτικές και αποικιοποιητικές του προεκτάσεις. Ο Κοραΐς όμως ήταν πολύ σαφής όταν ανέλυε τις τρεις ευνοϊκές συγκυρίες που, κατά τη γνώμη του, είχαν συμβάλει στην «αφύπνιση» των Ελλήνων και στην αυτόβουλη ανάληψη της προσπάθειας για την αναγέννηση της ελληνικής παιδείας: την *Εγκυκλοπαίδεια*, τη νίκη της Ρωσίας στον ρωσοτουρκικό πόλεμο του 1768-1774 και τη Γαλλική Επανάσταση.

Η έκδοση της γαλλικής *Εγκυκλοπαίδειας* στα μέσα του 18^{ου} αιώνα αποτέλεσε μια «λογοτεχνική επανάσταση» («*révolution littéraire*») που δεν άνοιξε νέους επιστημονικούς δρόμους μόνο για τους Ευρωπαίους, αλλά επενέργησε και σε ένα «φωτισμένο» ελληνικό κλήρο που επιδόθηκε στη μετάφραση σημαντικών ευρωπαϊκών συγγραμμάτων, τα οποία συνέβαλαν στην «ηθική επανάσταση» («*révolution morale*») των σύγχρονων Ελλήνων (Coray 1803: 12-17). Δηλώνοντας εγκυκλοπαιδιστής και συνδέοντας την επιστήμη μάλλον με την ηθική αναγέννηση των Ανθρωποτηρητών παρά με την πολιτική αναγέννηση των Ιδεολόγων, ο Κοραΐς εξέφραζε και πάλι τη δυσφορία του για τη διάψευση των προσδοκιών του για μια ρωσογαλλική συμμαχία εναντίον της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Καθώς όμως γνώριζε πολύ καλά ότι ο οθωμανικός κίνδυνος αποτελούσε για την Ευρώπη αυτό που ο Said (1996: 78) αποκαλεί «διαρκές τραύμα», έντεχνα προσπάθησε να προκαλέσει το αυτοκρατορικό γόητρο της Γαλλίας, παρουσιάζοντας τη νίκη της Ρωσίας στο ρωσοτουρκικό πόλεμο του 1768 ως απόδειξη της αποδυνάμωσης της οθωμανικής ισχύος, η οποία έπρεπε να πάψει πια να τρομάζει την Ευρώπη των τελειοποιημένων πολεμικών τεχνικών και των προοδευτικών ιδεών του Διαφωτισμού. Επισημαίνοντας ότι οι Έλληνες είχαν εναποθέσει τις ελπίδες τους για απελευθέρωση στη Ρωσία και ότι η Ρωσία σκόπευε να κάνει μια μέρα τους Έλληνες δικούς της υπηκόους, ο Κοραΐς εμμέσως πλην σαφώς υποδείκνυε στους Γάλλους αυτό που έπρεπε να κάνουν και δεν έκαναν: να ξεπεράσουν το φόβο τους, να εκμεταλλευτούν την επιθυμία των Ελλήνων για απελευθέρωση, να τους αποσπάσουν από την επιρροή της «δικτατορίας» που ασκούσε η Ρωσία στην Ανατολή και να

πάρουν εκείνοι τη θέση της ως ελευθερωτές από τον οθωμανικό ζυγό (Coraγ 1803: 20-23).

Αλλά η επενέργεια της ρωσικής νίκης στους Έλληνες ήταν καταλυτική και για έναν ακόμα σημαντικό λόγο: δημιούργησε τις προϋποθέσεις για την επίτευξη της συμμαχίας πλουσίων και λογίων. Με τη συνέργεια του εμπορικού ναυτικού που βρισκόταν κάτω από την προστασία της Ρωσίας, η εμφάνιση μιας νέας τάξης «νεόπλουτων εκατομμυριούχων» πυροδότησε στην ψυχή της ελληνικής νεολαίας εκείνο τον «πόθο για μάθηση και αποδημία» που, τόσο στη σκέψη του Κοραή όσο και στη μετέπειτα εθνική ιστοριογραφία και ρητορική, έχει προσλάβει σχεδόν (μετα)φυσικές διαστάσεις (Coraγ 1803: 17-20), Εδώ ο Κοραής κάνει μια νοητή περιήγηση στα νησιά του Αιγαίου (Υδρα), στην Πελοπόννησο (Μοριά) και στην «Ιωνία» (Χίο) με σκοπό να αποδείξει την αρχαία καταγωγή των κατοίκων τους, την επίδραση του κλίματος και του φυσικού περιβάλλοντος στη διαμόρφωση του ελληνικού ήθους, τους ηρωικούς αγώνες τους για την ελευθερία και, τέλος, τον πολλαπλασιασμό του πλούτου των περιοχών αυτών χάρη στην επέκταση των εμπορικών τους συναλλαγών με την Ευρώπη. Η ολοένα και μεγαλύτερη συσσώρευση κεφαλαίων, η μίμηση του τρόπου ζωής των πλουσίων στις χώρες που γνώριζαν στα ταξίδια τους, η εισαγωγή στον τόπο τους όλων των ευρωπαϊκών ανέσεων, η χλιδή με την οποία ζούσαν, όλα αυτά είχαν επιφέρει τον «εκπολιτισμό» τους τον οποίο εκδήλωναν με την ίδρυση σχολείων, τη χρηματοδότηση βιβλίων και την αποστολή νέων να σπουδάσουν στην Ευρώπη. Αυτή η έφεση στη μόρφωση οφειλόταν στη συνειδητοποίηση ότι το μεγαλείο της Ευρώπης δεν ήταν παρά αποτέλεσμα παιδείας και προσπαθούσαν να πολλαπλασιάσουν κι αυτοί με τη σειρά τους τα μέσα της ελληνικής παιδείας, ακολουθώντας τα βήματα των προγόνων τους για να γίνουν οι «Γάλλοι της Ανατολής» (Coraγ 1803: 23-43). Παράλληλα, δεν παρέλειπαν να επενδύουν και στον εξοπλισμό του εμπορικού τους ναυτικού, οι γενναίοι και έμπειροι καπετάνιοι του οποίου ήταν πρόθυμοι να τεθούν στην υπηρεσία του πρώτου έθνους που θα δεχόταν μια τόσο πολύτιμη προσφορά (Coraγ 1803: 26).

Γνωρίζοντας βέβαια για το ναυτικό μειονέκτημα των Γάλλων, την καταστροφή του γαλλικού στόλου από τους Άγγλους και την απόλυτη γαλλική αποτυχία στην Αίγυπτο, δυο χρόνια αργότερα ο Κοραής μιλούσε στην Εταιρεία για την κατάληψη της Αιγύπτου σαν να επρόκειτο για ένα λαμπρό κατόρθωμα που προκάλεσε στους Έλληνες τέτοιο ενθουσιασμό ώστε «από ένστικτο» απέσυραν την προτίμησή τους από τους Άγγλους και τους Ρώσους και τάχθηκαν στο πλευρό των Γάλλων, προαι-

σθανόμενοι ότι οι θρίαμβοι των Γάλλων θα ήταν και δικοί τους θρίαμβοι (Coray 1803: 44). Στην πραγματικότητα, δεν είχε πάψει ποτέ να ελπίζει και οι ελπίδες του αυτές ίσως να μην ήταν εντελώς αβάσιμες, στο βαθμό που η γαλλική προπαγάνδα εξακολουθούσε να παρουσιάζει το Ναπολέοντα ως ελευθερωτή των λαών. Όπως τα αποτυχημένα πειράματα στο Βίκτωρα γέννησαν νέες παιδαγωγικές μεθόδους, έτσι και η αποτυχία της Αιγύπτου όχι μόνο δεν ακύρωσε αλλά μάλλον ενίσχυσε τα αποικιοκρατικά σχέδια της Γαλλίας (Said 1996: 110). Ίσως αυτός να ήταν ο λόγος που ο Κοραΐς άφησε την Ήπειρο για να την πραγματευτεί σε συνάρτηση με τον επαναστατικό αναβρασμό που είχαν προκαλέσει στους Έλληνες η Γαλλική Επανάσταση και η προέλαση των στρατευμάτων του Ναπολέοντα στην Ανατολή. Έτσι, διαβάζουμε ότι οι Σουλιώτες μπορεί να βρίσκονταν ακόμα σε «αγριωπή κατάσταση» («état grossier»), αλλά η γενναιότητα των ανδρών έμοιαζε με εκείνη των ομηρικών ηρώων και των γυναικών με εκείνη των Αμαζόνων, ενώ είχαν πάντα μαζί τους τον πατέρα Σαμουήλ που, ως άλλος Κάλχας, έβλεπε παντού Γάλλους και οι προφητείες του διαδίδονταν σε όλη την Ελλάδα, με αποτέλεσμα οι περισσότεροι Έλληνες να περιμένουν τους Γάλλους σαν τον Μεσσία! (Coray 1803: 46-52) Όπως και τους ναυτικούς, λοιπόν, ο Κοραΐς παρουσίαζε τους Σουλιώτες σαν ένα γενναίο και ετοιμοπόλεμο στρατιωτικό σώμα που θα μπορούσε να στηρίξει την προέλαση των γαλλικών στρατευμάτων στην Ήπειρο, με την προϋπόθεση βέβαια ότι οι Γάλλοι θα αποφάσιζαν την ανακατάληψη των Επτανήσων.

Οπωσδήποτε πρόκειται για «φαντασιοκοπήματα», κάτι που άφησε να εννοηθεί και ο ίδιος ο Κοραΐς (Coray 1803: 43), ο οποίος στηλίτευε τους επικριτές των Ελλήνων επειδή δεν είχαν επισκεφθεί ποτέ την Ελλάδα, αλλά πρέπει να θυμηθούμε ότι ούτε ο Κοραΐς είχε σαφή, άμεση και βιωματική γνώση των περιοχών για τις οποίες μιλούσε. Οι πληροφορίες του προέρχονταν από την αρχαία ελληνική γραμματεία, το γαλλικό τύπο και την προσωπική του αλληλογραφία με συγγενείς και φίλους στη Χίο, στη Σμύρνη και στις ελληνικές παροικίες της κεντρικής Ευρώπης, οι γνώσεις των οποίων για τις συγκεκριμένες περιοχές και τους πληθυσμούς τους ήταν εξίσου έμμεσες, ασαφείς και ελλιπείς. Επιπλέον, μαζί με τους Ευρωπαίους, είχε πέσει και ο ίδιος ο Κοραΐς στην παγίδα της σύγκρισης των σύγχρονων με τους αρχαίους Έλληνες με όρους πολιτισμού και βαρβαρότητας, τοποθετώντας τους σύγχρονους Έλληνες πάντα στην πλευρά της βαρβαρότητας: στο *Mémoire* παίρνει ο ίδιος τη θέση του περιηγητή, του «ανθρωποτηρητή» που συγκεντρώνει ανθρωπολογικές περιγραφές και παρατηρήσεις για τα ήθη και τα έθιμα

τοπικών πληθυσμών από διάφορες περιοχές που δεν έχει επισκεφτεί ποτέ, αλλά υποθέτει ότι πρέπει να μοιάζουν με τους αρχαίους Έλληνες, αφού ζουν στον ίδιο τόπο και στις φλέβες τους ρέει το ίδιο αίμα. Αλλά τόπος και αίμα είναι ακριβώς εκείνα τα συστατικά στοιχεία που στον αποικιοκρατικό λόγο συγκροτούν τον ιθαγενή και κατασκευάζουν τη διαφορά του από τον αποικιοκράτη. Ο Κοραής δεν είναι αποικιοκράτης, αλλά μιμείται τον αποικιοκράτη με τον τρόπο που περιγράφει ο Homi Bhabha (2000: 85-92): «σχεδόν ίδιος αλλά όχι ακριβώς ο ίδιος», στο βαθμό που δεν κοιτάζει τους ιθαγενείς μόνο με την ανωτερότητα του «πολιτισμένου» αλλά και με την κατωτερότητα του «απολίτιστου» που θέλει να δείξει ότι είναι πολιτισμένος (πβ. Gourgouris 1996: 40-46).

Όσο πλησίαζε προς το τέλος της ανακοίνωσής του, τόσο οι κολακείες του προς τους Γάλλους άρχιζαν να μοιάζουν με τη δουλοπρέπεια που προσπαθούσε να αποφύγει και τόσο περισσότερο εξιδανίκευε την εικόνα των Ελλήνων που «φωτίστηκαν» από τη Γαλλική Επανάσταση και άρχισαν να μαθαίνουν τη γαλλική γλώσσα από πόθο να αποκτήσουν βαθύτερη γνώση της γαλλικής παιδείας. Η προτίμηση βέβαια του Κοραή για τη γαλλική παιδεία σε σχέση με τα άλλα διαθέσιμα εκπαιδευτικά μοντέλα της εποχής (το βρετανικό, το πρωσικό και το ιταλικό) δεν ήταν άσχετη από το γεγονός ότι την κατείχε ο ίδιος και ότι τη θεωρούσε απαραίτητη ως προετοιμασία για το ενδεχόμενο μιας γαλλικής κατοχής και, κατ' επέκταση, μιας ελληνικής ηγεμονίας στα κατεχόμενα εδάφη. Μαθαίνουμε λοιπόν για τους Έλληνες εμπόρους και ναυτικούς που, από πόθο να υπηρετήσουν τους Γάλλους, έστρεψαν τις οικονομικές τους δραστηριότητες προς τη Γαλλία και επεκτάθηκαν σε νέους εμπορικούς κλάδους, όπως για παράδειγμα το «εμπόριο των επιστημών»: μαζί με τα υφάσματα, τα μεταλλεύματα και τα άλλα ευρωπαϊκά βιομηχανικά προϊόντα, οι Έλληνες εισήγαγαν από όλη την Ευρώπη, ιδίως όμως από τη Γαλλία, επιστήμες, βιβλία, φώτα (Coray 1803: 52-62).

Ο επίλογος του Κοραή ήταν δραματικός. Εγκατέλειψε το ακροατήριο του και, οδυρόμενος, άρχισε να απευθύνεται στην Ελλάδα σαν να προσευχόταν. Από αυτό τον οδυρμό αξίζει να επισημάνουμε την αντίφαση που διέπει τη στροφή στη σκέψη και τον προσανατολισμό του Κοραή:

O ma patrie! ... Votre chûte vous est commune avec plusieurs autres peuples; mais ... vous aurez fourni au pinceau de l'histoire la premier exemple de la régénération d'un peuple ... Si jamais quelque nation magnanime vouloit vous tendre une main secourable et seconder vos efforts ... qu'elle soit aussi persuadée d'avance qu'elle ne sera point la première a dissiper les ténèbres de la Grèce moderne. De vous même, ô ma patrie,

et sans secours étranger ... vous venez d'ouvrir les yeux aux lumières ...
(Coray 1803: 63-65)

Ω πατρίδα μου! ... Έπεσες μαζί με πολλούς άλλους λαούς, αλλά ... εσύ θα προσφέρεις στη γραφίδα της ιστορίας το πρώτο παράδειγμα αναγέννησης ενός λαού ... Αν ποτέ κάποιο μεγαλόψυχο έθνος θελήσει να σου απλώσει χείρα βοήθειας και να στηρίξει τις προσπάθειές σου ... ως είναι εκ των προτέρων βέβαιο ότι δεν θα είναι αυτό το πρώτο που διέλυσε τα σκοτάδια της νεότερης Ελλάδας. Εσύ μόνη σου, ω πατρίδα μου, χωρίς ξένη βοήθεια ... άνοιξες τα μάτια σου στα φώτα...

Και αξίζει επίσης να συγκρίνουμε αυτή τη στάση του Κοραή με την άποψη που εξέφρασε ο Αναστάσιος Γούδας το 1864 και αναφέρεται από τον Αλέξη Πολίτη (1998: 91-92):

Θέλεις λοιπόν λαέ της Ανατολής να γίνεις πλούσιος και ευδαίμων; (...) θέλεις να ανακτήσει την αρχαίαν-της δόξαν και εύκλειαν η πατρίς-σου; (...) Ω, αν θέλεις (...) λαέ της Ανατολής, από σε εξαρτάται (...) Μιμού των δυτικών λαών μόνο το φίλεργον. Οφελήσου προσωρινώς από της σοφίας-των, μέχρις ού αναπτύξεις συ τελειοτέραν (...) Μιμού τον Θεμιστοκλέα (...τον Σωκράτη, κλπ.). Μιμού τούτους, πρόγονοί-σου ανατολίται ήσαν άπαντες.

Αν φίλοι και εχθροί ανέδειξαν τον Κοραή σε αδιαμφισβήτητο ηγέτη του Νεοελληνικού Διαφωτισμού και την εκπολιτιστική αποστολή της ελληνικής παιδείας σε δίαυλο υλοποίησης των ελληνικών ηγεμονικών αξιώσεων στην Ανατολή, είναι ακριβώς επειδή εξέφρασε τις προσδοκίες των εύπορων ελληνικών τάξεων σε συνάρτηση με τις αποικιοκρατικές βλέψεις της Δύσης στην Ανατολή και τη δυτική κοινοτοπία ότι η «ευδαιμονία» των οπισθοδρομικών ανατολικών λαών εξαρτιόταν από τη στροφή τους προς τη Δύση. Κατά συνέπεια, η υλοποίηση των προσδοκιών των εύπορων ελληνικών τάξεων εξαρτιόταν από το συνεχή αγώνα και την επίμονη προσπάθεια που έπρεπε να καταβάλλουν για να αποκτήσουν όλα εκείνα τα αγαθά που για τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό αποτελούσαν τα θεμελιώδη συστατικά αυτής της «ευδαιμονίας» (ελευθερία, σεβασμό στους νόμους, τεχνολογική ανάπτυξη, παραγωγική εργασία, πλούτο κλπ.) σε ένα μακρινό και μονίμως διαφεύγον μέλλον, το μέλλον της προόδου. Στη σκέψη του Κοραή, η αυτόβουλη ενέργεια («ιδιωτική πρωτοβουλία» στο λεξιλόγιο του φιλελευθερισμού) για απόκτηση παιδείας και η προσκόλληση στον εκάστοτε ισχυρό για απόκτηση ελευθερίας δεν εμπειρείχε καμία αντίφαση, στο βαθμό που συνέδεε αυτές τις λειτουργίες με τις λειτουργίες συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων σε συγκεκριμένες περιοχές. Αν όμως εκτός από τις εκκωφαντικές παρουσίες πρέπει

να μετρήσουμε και τις εκκωφαντικές απουσίες του *Mémoire*, ένα μεγάλο (αν όχι το μεγαλύτερο) μέρος του ελληνισμού είχε αποκλειστεί από τους πολιτικούς σχεδιασμούς του Κοραή: τα Βαλκάνια, τα κατώτερα λαϊκά στρώματα των πόλεων και οι συχνά μικτής εθνοτικής προέλευσης αγροτικοί πληθυσμοί, οι οποίοι παρέμεναν αδιάφοροι, εχθρικοί ή επιφυλακτικοί απέναντι στις εθνικιστικές εξάρσεις των τοπικών οικονομικών ελίτ, όχι επειδή ήταν στατικοί, οπισθοδρομικοί και αντιδραστικοί, όπως συχνά έχουν χαρακτηριστεί, αλλά επειδή τα εθνικιστικά αιτήματα των εύπορων στρωμάτων των μητροπολιτικών αστικών κέντρων δεν περιλάμβαναν τα δικά τους αιτήματα και δεν εξυπηρετούσαν τα δικά τους συμφέροντα. Και τούτο φάνηκε πολύ εναργέστερα περίπου εβδομήντα χρόνια αργότερα, όταν η συμμαχία πλουσίων και λογίων επέβαλε στο ελληνικό κράτος και στις ελληνορθόδοξες κοινότητες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας εκπολιτιστικά εκπαιδευτικά και άλλα προγράμματα που όχι μόνο λειτούργησαν ως μια μορφή εσωτερικής αποικιοκρατίας, αλλά αποδείχτηκαν και αποτυχημένα κατά το μεγαλύτερο μέρος τους. (Paradaki 2006: πβ. Εξερτζόγλου 1996, 2015) Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Πολίτης (1998: 93): «η Ευρώπη στάθηκε αδύνατο να κερδηθεί».

Κλείνοντας, τα ερωτήματα που θέτει η μετα-αποικιακή κριτική είναι αμείλικτα, στο βαθμό που απαιτούν ένα ριζικό αναστοχασμό των βεβαιοτήτων της ταυτότητας. Αν πράγματι δεν υπάρχει νεωτερικότητα χωρίς αποικιακότητα, θα μπορούσαμε άραγε να θεωρήσουμε το Νεοελληνικό Διαφωτισμό ως ορόσημο της εισόδου του ελληνικού έθνους στη δυτική νεωτερικότητα μέσα από τη διαδικασία αυτο-αποικιοποίησης που προσπάθησα να περιγράψω εδώ; Κι αν έχουν δίκιο οι επικριτές του Said (Mignolo 2005: 39-40· πβ. Πολίτης 2000: 116-128) που ισχυρίζονται ότι η εικόνα που κατασκευάζει η Δύση για τον εαυτό της και την Ανατολή δεν μπορεί να γίνει κατανοητή χωρίς την εικόνα που κατασκευάζει η Ανατολή για τον εαυτό της και τη Δύση, θα μπορούσαμε άραγε να δούμε την αυτο-αποικιοποίηση ως μια ενεργητική διαδικασία αντί για μια παθητική αντανάκλαση του Εαυτού στον καθρέφτη του Άλλου, πράγμα που δεν θα απείχε πολύ από αυτοεκπληρούμενη προφητεία (η Ευρώπη δεν κερδήθηκε, επειδή οι Έλληνες πίστεψαν τους Ευρωπαίους που έλεγαν ότι δεν μπορούσαν να την κερδίσουν); Ακόμα κι αν δεχθούμε ότι δεν υπήρχε άλλη επιλογή και ότι, στις συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες, η Ευρώπη δεν μπορούσε αντικειμενικά να κερδηθεί, εξακολουθεί άραγε αυτός ο ισχυρισμός να έχει και σήμερα την ίδια ισχύ που είχε το 19^ο αιώνα; Κι αν υποθέσουμε ότι μπορούμε να συλλάβουμε την προοπτική μιας νεωτερικότητας που δεν θα συνεπάγεται τη βαρβαρότητα της εξάρτη-

σης, ποια άλλη θα μπορούσε να είναι η «εκπολιτιστική αποστολή» των διανοουμένων παρά η παραδοχή των ολέθριων συνεπειών της αυτοαποικιοποίησης και η διάρρηξη του συντακτικού δεσμού της νεωτερικότητας με την αποικιακότητα;

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Annino, Antonio (2011), «Η συνταγματική “απο-αστικοποίηση” της έννοιας του πολίτη: μια κληρονομιά της αυτοκρατορικής κρίσης, 1808-1824», στο Μαρία Δαμηλάκου & Χρήστος Λούκος (επιμ.), *200 χρόνια από τα επαναστατικά κινήματα για την ανεξαρτησία της Λατινικής Αμερικής, 1810-2010*, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου (Ρέθυμνο, 19-20 Νοεμβρίου 2010), Αθήνα: ΕΜΝΕ-Μνήμων, σ. 87-100.
- Βαλέτας, Γ. (επιμ.) (1965), *Κοραΐς. Άπαντα τα πρωτότυπα έργα*, 4 τόμ. Αθήνα: Δωρικός.
- Bergier, Jean-François (2003), «Από τη διοικητική περιφέρεια στο έθνος: η κατασκευή του χώρου κατά το Μεσαίωνα», στο Ελένη Αρβελέρ & Maurice Aymard (επιμ.), *Οι Ευρωπαίοι*, τόμ. Α': *Αρχαιότητα, Μεσαίωνας, Αναγέννηση*, Αθήνα: Σαββάλας, σ. 318-341.
- Δαμηλάκου, Μαρία (επιμ.) (2010), *Θέματα και τάσεις της σύγχρονης λατινοαμερικανικής ιστοριογραφίας*, εισ.-μτφ. Μαρία Δαμηλάκου, Αθήνα: ΕΜΝΕ-Μνήμων.
- Δασκαλάκης, Α. Β. (1979), *Ο Αδαμάντιος Κοραΐς και η ελευθερία των Ελλήνων*, Αθήνα: Βαγιονάκης.
- Δημαράς, Κ. Θ. (1989), *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα: Ερμής (Εστία).
- Δρούλια, Λουκία (1984), «Τα πολιτικά φυλλάδια του Κοραΐ», στα Πρακτικά του Διημέρου Κοραΐ (29-30 Απριλίου 1983), *Προσεγγίσεις στη γλωσσική θεωρία, τη σκέψη και το έργο του Κοραΐ*, Αθήνα: ΚΝΕ/ΕΙΕ, σ. 216-236.
- Εξερτζόγλου, Χάρης (1996), *Εθνική ταυτότητα στην Κωνσταντινούπολη τον 19^ο αιώνα: ο Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως, 1861-1912*, Αθήνα: Νεφέλη.
- Εξερτζόγλου, Χάρης (2015), *Εκ Δυσμών το Φως; Εξελληνισμός και οριενταλισμός στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (μέσα 19^{ου} - αρχές 20^{ου} αιώνα)*, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Ηλιού, Φίλιππος (1984), «Ιδεολογικές χρήσεις του κοραϊσμού στον εικοστό αιώνα», στα Πρακτικά του Διημέρου Κοραΐ (29-30 Απριλίου 1983), *Προσεγγίσεις στη γλωσσική θεωρία, τη σκέψη και το έργο του Κοραΐ*, Αθήνα: ΚΝΕ/ΕΙΕ, σ. 143-207.

- Κιτρομηλίδης, Πασχάλης (1985), *Ιώσηπος Μοισιόδοξος: οι συντεταγμένες της βαλκανικής σκέψης τον 18^ο αιώνα*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Κιτρομηλίδης, Πασχάλης (1996), *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Κονδύλης, Παναγιώτης (1998), *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός: οι φιλοσοφικές ιδέες*, Αθήνα: Θεμέλιο.
- Κουμαριανού, Αικ. (1984), «Ο Κοραΐς και η "Société des Observateurs de l'Homme"», στα Πρακτικά του Διημέρου Κοραΐ (29-30 Απριλίου 1983), *Προσεγγίσεις στη γλωσσική θεωρία, τη σκέψη και το έργο του Κοραΐ*, Αθήνα: ΚΝΕ/ΕΙΕ, σ. 113-142.
- Λιάκος, Αντώνης (2005), *Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο*, Αθήνα: Πόλις.
- Λούκος, Χρήστος (2011), «Τα επαναστατικά κινήματα του 1810 στη Λατινική Αμερική – Η ελληνική επανάσταση του 1821: Μερικοί παραλληλισμοί», στο Μαρία Δαμηλάκου & Χρήστος Λούκος (επιμ.), *200 χρόνια από τα επαναστατικά κινήματα για την ανεξαρτησία της Λατινικής Αμερικής, 1810-2010*, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου (Ρέθυμνο, 19-20 Νοεμβρίου 2010), Αθήνα: ΕΜΝΕ-Μνήμων, σ. 71-86.
- Montaigne, Michel de (1979), *Δοκίμια*, μτφ. Θανάσης Νάκας, Αθήνα: Κάλβος.
- Νάκας, Θανάσης (1981), *Ο Montaigne και το δοκίμιο: ο άνθρωπος, η εποχή, οι ιδέες, το είδος*, Αθήνα: Κάλβος.
- Πολίτης, Αλέξης (1998), *Ρομαντικά χρόνια: ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880*, Αθήνα: ΕΜΝΕ-Μνήμων.
- Πολίτης, Αλέξης (2000), *Το μυθολογικό κενό*, Αθήνα: Πόλις.
- Porter, Roy (2014), *Ο Διαφωτισμός*, μτφ. Ξενοφών Μπαμιατζόγλου, Αθήνα: Οκτώ.
- Rotolo, Vincenzo (1984), «Η γλωσσική θεωρία του Κοραΐ: ιδεολογικές ρίζες και ψυχολογικά κίνητρα», στα Πρακτικά του Διημέρου Κοραΐ (29-30 Απριλίου 1983), *Προσεγγίσεις στη γλωσσική θεωρία, τη σκέψη και το έργο του Κοραΐ*, Αθήνα: ΚΝΕ/ΕΙΕ, σ. 45-58.
- Σκοπετέα, Έλλη (1986), *Το «πρότυπο» βασιλείο και η Μεγάλη Ιδέα: όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, Αθήνα: Πολύτυπο.
- Σκοπετέα, Έλλη (1992), *Η Δύση της Ανατολής: εικόνες από το τέλος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Αθήνα: Γνώση.
- Said, Edward W. (1996), *Οριενταλισμός*, μτφ. Φώτης Τερζάκης, Αθήνα: Νεφέλη.
- Τοντόροφ, Τσβέταν (2004), *Η κατάκτηση της Αμερικής: το πρόβλημα του Άλλου*, μτφ. Κική Καψαμπέλη, επίμετρο Ρίκα Μπενβένιστε, Αθήνα: Νήσος.
- Bhabha, Homi (2000), *The Location of Culture*, London & New York: Routledge.

- Cañizares-Esguerra, Jorge (2007), «Entangled histories: borderland historiographies in new clothes?», *The American Historical Review*, 112/3: 787-799 στο <http://www.jstor.org/stable/40006671>
- Chappey, Jean-Luc (2002), *La Société des Observateurs de l'Homme (1799-1804): Des anthropologies au temps de Bonaparte*, Société des Etudes Robesperristes, Παρίσι. Βλ και παρουσίαση της μελέτης στα αγγλικά από τον ίδιο (2007), *The 'Société des Observateurs de l'homme' and the history of French anthropology (1799-1804). How Napoléon Bonaparte ended the French Revolution*, στο http://hsmr.history.ox.ac.uk/courses_reading/chappey_seminar_text.pdf
- Coray, [A.] (1800), *Ιπποκράτους, Περί αέρων, υδάτων, τόπων. Traité d'Hippocrate, Des airs, des eaux et des lieux*, vol. I: *Discours préliminaire*, Paris: Baudelot et Eberhart.
- Coray, [A.] (1803), *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce*, lu à la Société des Observateurs de l'homme le 16 Nivôse, an xi (6 Janvier 1803) par Coray, Docteur en Médecine, et Membre de Ladite Société.
- Escobar, Arturo (2007), "Worlds and knowledges otherwise: the Latin American modernity/coloniality research program", *Cultural Studies*, 21/2: 179-210 στο <http://dx.doi.org/10.1080/09502380601162506>
- Franco, Jean (1999), "A not-so-romantic journey: British travelers to South America, 1818-28", στο Jean Franco, *Critical Passions: Selected Essays*, επιμ.- εισ. Mary Louise Pratt και Kathleen Newman, Durham & London: Duke University Press, σ. 133-146.
- González Casanova, Pablo (1965), "Internal colonialism and national development", *Studies in Comparative International Development*, 1/ 4: 27-37.
- Gourgouris, Stathis (1996), *Dream Nation: Enlightenment, colonization, and the institution of Modern Greece*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Hechter, Michael (1975), *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development*, Berkeley: University of California Press.
- Herzfeld, Michael (2002), "The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism", *The South Atlantic Quarterly*, 101/4: 899-926
- Kechriotis, Vangelis (2013), "Postcolonial criticism encounters late Ottoman Studies", *Historein*, 13: 39-46.
- Mignolo, Walter (2000), "The many phases of cosmo-polis: border thinking and critical cosmopolitanism", *Public Culture*, 12/3: 721-748.
- Mignolo, Walter (2005), *The Idea of Latin America*, Oxford: Blackwell (Manifestos).
- Mignolo, Walter (2011), *The Darker Side of Western Modernity: global futures, decolonial options*, Durham & London: Duke University Press.
- Mignolo, Walter (2012), *Local Histories/Global Designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*, Princeton: Princeton University Press.

- Papadaki, Lydia (2006), *Teaching the Nation: Greek nationalism and education in nineteenth century Macedonia*, Thessaloniki: Institute for Balkan Studies.
- Peckham, Robert (2004). "Internal colonialism: nation and region in nineteenth-century Greece", στο Maria Todorova (επιμ.), *Balkan Identities: Nation and Memory*, New York: New York University Press, σ. 41–59.
- Quijano, Aníbal (2008), "Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America", στο Mabel Moraña, Enrique Dussel, and Carlos A. Jáuregui (επιμ.), *Coloniality at Large: Latin America and the postcolonial debate*, Durham & London: Duke University Press, σ. 181-224.
- Stavenhagen, Rodolfo (1965), "Classes, colonialism, and acculturation", *Studies in Comparative International Development*, 1/7: 53-77.
- Tlostanova, Madina D. & Walter D. Mignolo (2012), *Learning to Unlearn: decolonial reflections from Eurasia and the Americas*, Ohio: The Ohio State University Press – Columbus.
- Wolpe, Harold (1975), "The theory of internal colonialism: the South African Case", στο Ivar Oxaal, Tony Barnett, & David Booth (επιμ.), *Beyond the Sociology of Development: economy and society in Latin America and Africa*, London: Routledge & Kegan Paul, σ. 229-252.