

Ο Ρήγας, η νεωτερικότητα και το μέτρο της προόδου

ΓΙΩΡΓΟΣ ΚΟΝΤΟΓΙΩΡΓΗΣ, Καθηγητής Πολιτικών Επιστημών του Παντείου Πανεπιστημίου Αθηνών, Ελλάδα
Email: gdc14247@gmail.com

1. Η σημασία του Ρήγα έγκειται στο πρόταγμά του: Προκρίνει την ανασυγκρότηση του πολιτειακού κεκτημένου της ελληνικής οικουμένης, την κοσμόπολη, το οποίο διασφαλίζει την πολιτισμική, πολιτική και κοινωνικο-οικονομική αυτονομία/ελευθερία σε όλες τις επιμέρους εθνότητες που συστεγάζονται υπό την ταυτοτική μήτρα του ελληνικού έθνους κοσμοσυστήματος. Κατά τούτο, το κράτος του Ρήγα είναι πολυπολιτειακό και άμεσα δημοκρατικό.

Το έργο του Ρήγα ενδιαφέρει, προφανώς, την ιστορική επιστήμη, στο μέτρο που εστιάζει την προσοχή του στην απaráμιλλη πνευματική κληρονομιά, που εκτιμούσε ότι συνέχιζαν να βιώνουν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, οι λαοί της πολιτισμικής σφαιράς του ελληνισμού. Πολλώ μάλλον αφού, η κληρονομιά αυτή προσφέρεται να προσεγγισθεί υπό ένα πρίσμα συγκριτικής αναλογίας με το αντίστοιχο παράδειγμα της δυτικής Ευρώπης. Αφορά όμως στο σύνολο της κοινωνικής επιστήμης αφού το πρόταγμα του Ρήγα εγείρει ζητήματα εξόχως πολιτικά, κοινωνικά, οικονομικά, πολιτισμικά, τα οποία διασταυρώνονται όχι μόνο με την κίνηση των ιδεών της εποχής του, αλλά και με τα μείζονα ερωτήματα που απασχολούν την εποχή μας. Ωστε, η επικαιρότητα του Ρήγα έγκειται ακριβώς στο διάλογο που τροφοδοτεί η διαφορά φύσεως του προτάγματός του, σε σχέση με το στοχαστικό διάβημα και, κατ' επέκταση, με τη σημειολογία των εννοιών που επικαλείται η δυτικο-ευρωπαϊκή νεωτερικότητα στις μέρες μας. Η ελευθερία, η ισότητα, η δικαιοσύνη, η δημοκρατία, η εργασία, το πολιτικό σύστημα, το κράτος και πολλές άλλες, είναι έννοιες που, στην "Ελληνική Δημοκρατία" του Ρήγα, εμπνέονται από την καθολικότητα του ελληνικού παραδείγματος, το οποίο εκτιμά ότι συγκροτεί βιωματική συνιστώσα των "Ελλήνων" της εποχής του. Κατά τούτο, υπερέχουν εξ αποστάσεως από τις αντίστοιχες προσεγγίσεις και των πλέον ριζοσπαστικών ρευμάτων της Γαλλικής Επανάστασης και του Διαφωτισμού. Ή, από μια άλλη άποψη, από τις ομόλογες σταθερές που αποτελούν το κυρίαρχο σώμα του αξιακού συστήματος στις μέρες μας.

Το παράδειγμα του Ρήγα προσφέρεται για την πρόταξη μιας διαφορετικής γνωσιολογίας της ιστορίας και, στο πλαίσιο αυτό, σε μια προσέγγιση της ιστορίας της Ευρώπης και των λαών της άμεσης ελληνικής ζωτικής περιοχής που τοποθετείται στον αντίποδα εκείνων που διδάσκει η νεωτερικότητα.

Αποκαλώ τη γνωσιολογία αυτή κοσμοσυστημική διότι επιχειρεί τη συγκρότηση ενός καθολικού συστήματος γνώσης (εννοιών, κατηγοριών συστημάτων, μεθόδου) στο οποίο υπάγει τα επιμέρους φαινόμενα ή περιόδους της ιστορίας. Αυτό σημαίνει ότι δεν ανάγω μια εποχή, όπως για παράδειγμα η νεωτερικότητα την εποχή μας σε πρότυπο, προκειμένου να την αναγάγω σε μέτρο της ιστορίας και της εξέλιξης, αλλά ορίζω τις έννοιες εξ

ΣΥΝΕΔΡΙΟ

ΡΗΓΑΣ ΦΕΡΡΑΙΟΣ, ΙΩΑΝΝΗΣ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΣ, ΦΡΑΝΣΙΣΚΟ ΝΤΕ ΜΙΡΑΝΤΑ

- η Ελληνική Σκέψη στην Αυτοθέσμιση των Κοινωνιών, τον Διαφωτισμό και την Γνώση

ΑΞΙΟΝΑΣ Ι: Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΣΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΤΩΝ ΜΕΓΑΛΩΝ ΟΡΑΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΔΙΕΚΔΙΚΗΣΕΩΝ

www.academy.edu.gr

υπαρχής, όπως τη δημοκρατία, την αντιπροσώπευση, την ελευθερία, την ισότητα, τη δικαιοσύνη, την εργασία, το κεφάλαιο, το κράτος κλπ, και, κατ' επέκταση, τα συστήματα (το οικονομικό, το πολιτικό κλπ) που καλούνται να τις εμπραγματώσουν. Κατά τον ίδιο τρόπο, η περιοδολόγηση της ιστορίας καλείται να συνεκτιμήσει τις γενικές κατηγορίες κοινωνιών και όχι τα γεγονότα ή τους συσχετισμούς που διαμορφώνονται μεταξύ τους.

Τι είναι όμως ένα κοσμοσύστημα; Είναι ένα σύνολο κοινωνιών που έχουν κοινά θεμέλια γνωρίσματα, ιδεολογικές ορίζουσες, δυναμικές και, φυσικά παρουσιάζουν εσωτερική συνοχή που καθορίζει την ίδια τους την ύπαρξη. Μέτρο για να ταξινομήσουμε τις κοινωνίες αυτές στο ένα ή στο άλλο κοσμοσύστημα είναι η *ελευθερία*. Διευκρινίζω ευθύς αμέσως ότι η ελευθερία είναι η διακρίνουσα, που αφορά στη συγκρότηση των ανθρωπίνων κοινωνιών, δεν είναι η παραγωγός αιτία του κοσμοσυστήματος. Διακρίνουμε, με βάση το μέτρο της ελευθερίας, το δεσποτικό και το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα. Η ανθρωπότητα έζησε στο περιβάλλον πρωτογόνων ή δεσποτικών κοινωνιών στο μεγαλύτερο διάστημα της ιστορίας και, υπό μια έννοια, έως τους νεότερους χρόνους. Το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα (κοινωνίες εν ελευθερία) εμφανίζεται για πρώτη φορά στον ελληνικό κόσμο, από την κρητο-μυκηναϊκή εποχή. Από τότε και έως τους νεότερους χρόνους παριστάμεθα μάρτυρες ενός δυισμού: από τη μια, το δεσποτικό κοσμοσύστημα που κυριαρχεί στο μεγαλύτερο μέρος της γης και από την άλλη, το ελληνικό κοσμοσύστημα που δεσπόζει στην περιοχή της μεσογειακής λεκάνης και του Ευξείνου.

Το ελληνικό κοσμοσύστημα δεν είναι άλλο από το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας, που έχει δηλαδή ως θεμελιώδη κοινωνία την πόλη. Το κοσμοσύστημα αυτό παρουσιάζει το πλεονέκτημα ότι πραγματοποίησε μια πλήρη διαδρομή, που την τυπολογούμε σε κρατοκεντρική -συγκρότησή του με βάση τις ανεξάρτητες πόλεις κράτη- και σε οικουμενική, μια φάση που ακολουθεί την ολοκλήρωση των κοινωνιών εν ελευθερία (δημοκρατία κλπ) μέσα στις πόλεις. Η οικουμενική δεν καταργεί τις θεμέλιες κοινωνίες (τις πόλεις) προσθέτει μια υπερκείμενη πολιτεία, την κοσμόπολη, η οποία λειτουργεί εναρμονιστικά και υπάγει σε ένα πολιτικό κανονιστικό πλαίσιο σε ότι εξέχει της πόλεως, όπως η οικουμενική οικονομία κλπ. Η κοσμόπολη/κοσμοκράτος έχει ως κεντρικό πολιτικό σύστημα την μητροπολιτική πολιτεία. Τυπικό παράδειγμα αποτελεί το Βυζάντιο.

Το ελληνικό ή ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα θα στεγάσει πολλούς λαούς στο διατακτικό του, μεταξύ αυτών τους "βαλκανικούς" που, μετά από μια στιγμή, θα αναγνωρισθούν με το πρόσχημο της ελληνικής εκδοχής του χριστιανισμού, της ορθοδοξίας.

Το ελληνικό ή ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας, αποτέλεσε την μήτρα για την επάνοδο του ευρωπαϊκού κόσμου, που βίωνε την μεσαιωνική δεσποτεία, σε ανθρωποκεντρική τροχιά, που οδήγησε τελικά στο μετασχηματισμό του σε ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μεγάλης κλίμακας, με θεμέλια κοινωνία εκείνη του λεγόμενου κράτους έθνους. Ακριβώς αυτή η μετάβαση από τη μικρή στη μεγάλη κοσμοσυ-

στημική κλίμακα θα επιτρέψει στον ανθρωποκεντρισμό να κυριαρχήσει κατά κράτος στη δεσποτεία και να επιβληθεί στο σύνολο του πλανήτη.

Μια απλή διαπίστωση, που απορρέει από το σχήμα αυτό, μας επιτρέπει να συναγάγουμε ότι το πολιτικό και οικονομικό σύστημα της εποχής μας δεν είναι ούτε αντιπροσωπευτικό, ούτε δημοκρατικό, διότι δεν ανταποκρίνεται στο σκοπό της δημοκρατίας που είναι η εμπραγμάτωση της καθολικής (ατομικής, κοινωνικής και πολιτικής) ελευθερίας. Πολλώ μάλλον, η λεγόμενη παγκοσμιοποίηση εγγράφεται στον κρατοκεντρισμό, όχι στη φάση της οικουμένης.

Έχοντας κατά νουν τα ολίγα αυτά εισαγωγικά λόγια στην κοσμοσυστημική γνωσιολογία, προτείνω να ασχοληθούμε ειδικότερα με το ζήτημα της θέσης των λαών του ελληνικού κοσμοσυστήματος στη διαδικασία της μετάβασης στην εποχή της νεοτερικότητας και συνακόλουθα να σταθμίσουμε τις δυο αυτές φάσεις του ενγένει ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, της μικρής (ελληνικής) και της μεγάλης (εθνοκρατικής) κλίμακας.

Πρώτη και καταστατική διαπίστωση αποτελεί το γεγονός ότι οι δυο περιοχές της γηραιάς ηπείρου, η ανατολική και η δυτική, αποτελούν, σε διαφορετικά επίπεδα, ζωτικές περιφέρειες του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας, οι οποίες τέθηκαν από αυτό σε τροχιά ανθρωποκεντρικής μετάβασης, κατά τη φάση του Βυζαντίου. Η κρατούσα άποψη προσκυρώνει στην περιοχή της ορθοδοξίας στο Βυζάντιο, ενώ η δυτική Ευρώπη, επιχειρεί να διαχωρίσει την θέση του από αυτό και να ισχυρισθεί ότι η μετάβασή της στη νεότερη εποχή, αποτέλεσε αυτοφυές γεγονός, που δεν συναρτάται με την ιστορία.

2. Η άποψη αυτή είναι απολύτως εσφαλμένη, θα έλεγα ότι αποτελεί ιδεολογική επιλογή που διαψεύδεται από την ιστορία. Επειδή όμως εγείρονται μείζονα ζητήματα που αφορούν στην αξιολόγηση του νεότερου κόσμου, θα μου επιτρέψετε να επισημάνω ορισμένες, τις καιριότερες, αδυναμίες της νεοτερικής γνωσιολογίας της ιστορίας.

Θεμελιώδη διαπίστωση αποτελεί το γεγονός ότι το ερμηνευτικό σχήμα με το οποίο επιχειρείται να προσεγγισθεί ο χώρος της νοτιο-ανατολικής Ευρώπης είναι εκείνο που συγκρότησε η δυτικο-ευρωπαϊκή διάνοηση και αφορά στην εξέλιξη της «Δύσης». Το σχήμα αυτό θα αναχθεί εντούτοις σε καθολικό ενδείκτη της εξέλιξης του νεότερου κόσμου, γνωσιολογική συνιστώσα για το παρελθόν και μέτρο «προοδευτικής» ή «παραδοσιακής» ταξινόμησης του κοινωνικού γεγονότος. Στο μέτρο που, στο πλαίσιο αυτό, η Εσπερία εγγράφεται στη διαδικασία της εξέλιξης ως πρωτοπορία, ο υπόλοιπος κόσμος, συμπεριλαμβανομένης και της νοτιο-ανατολικής Ευρώπης, ταξινομείται ως η «περιφέρειά» της.

Η επιλογή αυτή εγείρει μείζονα γνωσιολογικά και μεθοδολογικά ζητήματα. Πρώτον, δεν εξηγεί γιατί η ιστορική διαδρομή των χωρών της περιοχής υπήρξε διαφορετική από εκείνη της δυτικής Ευρώπης και κατά τι. Δεύτερον, και σε ό,τι αφορά στη δυτική Ευρώπη, το ερμηνευτικό επιχείρημα της νεοτερικότητας, στο μέτρο

που δεν τεκμηριώνει την αξίωσή του να κατέχει μια καθολική αξιακή θέση στο ιστορικό γίνεσθαι, είναι αυθαίρετο και, οπωσδήποτε, ιδεολογικά διατεταγμένο.

Ποιά είναι η νεοτερική εκδοχή της ιστορίας; Είναι εθνοκεντρική, εδράζεται στην προσέγγιση της πολιτικής υπό το πρίσμα της ισχύος και, κατ' επέκταση, στην ταυτοποίηση του κόσμου με όρους ηγεμονίας. Με διαφορετική διατύπωση, η αδυναμία του ερμηνευτικού αυτού σχήματος έγκειται στο ότι ανάγει την *πρωτο-ανθρωποκεντρική* γνωσιολογία -αυτήν την οποία διδάσκει η νεοτρικότητα- σε μέτρο αξιολόγησης της δεσποτείας αλλά και της καθόλου ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης.

Η εισαγωγή της εθνοκεντρικής λογικής – και συγκεκριμένα του τρόπου συγκρότησης της θεμελιώδους κοσμοσυστημικής κοινωνίας της εποχής μας – ως μέτρου της εν γένει ιστορίας, συντελεί ώστε το παρελθόν να αποδομείται από τα συστατικά του χαρακτηριστικά, προβάλλοντας σ' αυτό το παρόν ή την ανάγκη του παρόντος να τεκμηριωθεί στο παρελθόν. Το αντιφατικό, εν προκειμένω, είναι ότι ενώ το παρελθόν ιστορείται με γνώμονα το εθνοκεντρικό πρόσημο, η νεοτερική επιστήμη αρνείται την ύπαρξη του εθνικού γεγονότος, πριν από τη νεότερη εποχή.

Η εθνοκεντρική οπτική της ιστορίας συνδυάζεται με το επιχείρημα της πολιτικής ηγεμονίας, το οποίο χρησιμοποιείται ευρέως για την τυπολογία της ιστορικής εξέλιξης. Ενώ όμως η μέχρι το τέλος της δυτικής Ρώμης ιστορία τεκμαίρεται με βάση το γνώρισμα αυτό, το Βυζαντινό κράτος καταγράφεται με γνώμονα τον δυτικο-ευρωπαϊκό κανόνα ως Μεσαίονας και αποδομείται σύμφωνα με την εσωτερική εθνοτική πολυσημία του. Εξού και παύει να εγγράφεται ως *οικουμενική κοσμόπολη*, για να ορισθεί ως *αυτοκρατορία*.

Σε κάθε περίπτωση, οι ανωτέρω προσεγγίσεις του κοινωνικού γεγονότος και της ιστόρησής του έχουν σαφώς δεσποτικό ή, στην καλύτερη περίπτωση, πρωτο-ανθρωποκεντρικό υπόβαθρο. Προσλαμβάνει τη δύναμη ως το κινούν αίτιο της ιστορίας και τις ανθρώπινες σχέσεις ως *σχέσεις δύναμης*. Ο ορισμός της πολιτικής ως δύναμης οδηγεί αναπόφευκτα στην «κατασκευή» της ιστορίας, με θεμέλιο την ιστορία των νικητών. Αυτό συμβαίνει ακόμη και στις περιπτώσεις που παρεισάγονται ορισμένα εναλλακτικά, υπό μίαν έννοια κριτήρια, όπως για παράδειγμα η *γνώση*, στην οποία η νεότερη επιστήμη αποδίδει *πρωτογενείς ιδιότητες*. Χαρακτηριστική είναι η ονοματοδοσία της εποχής μας: η γεωγραφία της ανθρωποκεντρικής πρωτοπορίας, που αποδίδει η έννοια της Δύσης, επικάλυψε ολοκληρωτικά το γεγονός του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, στο οποίο συμμετέχει, κατά το μάλλον ή ήττον, το σύνολο του πλανήτη. Ο μαρξισμός, δεν διαφοροποιείται βασικά από την προσέγγιση αυτή, παρόλον ότι επιχείρησε να συνδυάσει την εξέλιξη με το μέτρο του «τρόπου παραγωγής», τον οποίο επιπλέον δεν φαίνεται ότι είχε την γνωσιολογική επάρκεια να κατανοήσει στην ολότητά της.

Η σχολή των "*Annales*", ήρθε να γεφυρώσει τις δύο αυτές νεοτερικές εκδοχές της ιστορίας και, ουσιαστικά, να αποτελέσει το όχημα για την κυριαρχία της ιδέας μιας οριστικής ρήξης της νεότερης εποχής με το παρελθόν. Δεν είναι τυχαίο ότι από τη σχολή αυτή προέρχονται όλοι σχεδόν οι μεγάλοι θιασώτες του *ανθρωπολο-*

γικού επιχειρήματος που επενδύει στην έννοια της «παράδοσης». Εφεξής, ό,τι δεν ανάγεται στην «κατασκευή» της νεοτερικότητας, εγγράφεται ως προ-νεοτερικό, ενοχοποιείται ως περίπου ταυτολογικά ισοδύναμο με τη δεσποτική οπισθοδρόμηση. Προνεοτερική επομένως δεν είναι μόνο η μεσαιωνική φεουδαρχία, αλλά και η αθηναϊκή δημοκρατία, η Ρώμη και φυσικά το Βυζάντιο.

Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις υφέρπει μια γραμμική αντίληψη της ιστορίας και, οπωσδήποτε, η βεβαιότητα ότι το νεότερο είναι σαφώς ανώτερο του προγενέστερου, με αποθεωτική απόληξη τη νεότερη και σύγχρονη εποχή. Η νεοτερικότητα, έτσι, από φάση της ευρωπαϊκής εξέλιξης από τη δεσποτεία στον (πρωτο-)ανθρωποκεντρισμό, γίνεται, όπως είδαμε, ιδεολογία και, μάλιστα, επιστήμη με αξίωση καθολικής αναφοράς ή εφαρμογής.

Οι επιπτώσεις της αντίληψης αυτής δεν είναι απλώς ερμηνευτικές. Είναι πολυσήμαντες και διακτινώνονται σε περισσότερα επίπεδα: στην ίδια την ουσία του κοινωνικο-οικονομικού και πολιτικού γεγονότος, στην περιοδολόγηση της ιστορίας, σε καταστατικές έννοιες όπως του κράτους, του έθνους, της δημοκρατίας, της εργασίας, του κεφαλαίου, του κοινωνικού και του οικονομικού συστήματος, της εκκλησίας, του ρόλου και της σχέσης της με την πολιτεία και την κοινωνία και πολλά άλλα. Η δημοκρατία δεν ορίζεται με βάση την ουσία της, απλώς περιγράφεται ως το ισοδύναμο του νεοτερικού συστήματος. Η ελευθερία, στο ατομικό ορίζεται ως αυτονομία, δεν απασχολεί όμως το γεγονός ότι στο κοινωνικό και στο πολιτικό πεδίο ορίζεται ως απλό ετερονομικό δικαίωμα. κλπ.

Στον αντίποδα, η κοσμοσυστημική γνωσιολογία διδάσκει ότι η ιστορία δεν είναι ευθύγραμμη, με την έννοια ότι δεν συνεχεται με το διαμήκη άξονα του χρόνου ούτε τέμνει εγκαρσίως το κοινωνικό γεγονός ανεξαρτήτως της ιδιοσυστασίας του. Τόσο ο χρόνος όσο και το κοινωνικό γινόμενο της εξέλιξης ανάγονται στην κοσμοσυστημική τους μήτρα, η οποία διαθέτει ίδιες λογικές και συναρτήσεις. Κατά τούτο, η απόφαση για την εγγραφή του κοινωνικού φαινομένου στη μία ή στην άλλη κοσμοσυστημική κατηγορία (στη δεσποτική ή την ανθρωποκεντρική) ή σε ένα ειδικότερο εσωτερικό μορφολογικό καθεστώς, δεν είναι αποτέλεσμα διανοητικής επεξεργασίας, συνείδησης ή τύχης. Η μετάβαση στη δεσποτική ή στην ανθρωποκεντρική κατηγορία συναρτάται με τη συνδρομή και τη σύνθεση σειράς παραμέτρων, η αποκωδικοποίηση των οποίων είναι αναγκαία για την κατανόηση της εσωτερικής λογικής του κοινωνικού κόσμου και του κινούντος αιτιολογικού υπόβαθρου της ιστορίας.

3. Η πλέον σημαίνουσα κοσμοσυστημική κατηγορία για την κατανόηση της εποχής μας είναι η περίοδος της ελληνικής ή ανθρωποκεντρικής οικουμένης. Η περίοδος αυτή, ιδίως δε η φάση της βυζαντινής κοσμόπολης, καταγράφεται ως κομβική, καθώς ο αναστοχασμός της είναι από μόνος του ικανός να ανατρέψει άρδην τη γνωσιολογική βάση του νεοτερικού ανθρώπου. Εστιάζουμε την προσοχή μας σε ορισμένες πτυχές της περίπτωσης αυτής που θα μας επιτρέψουν να αντιληφθούμε τη λογική συνέχεια του προβληματισμού μας. Το Βυζάντιο εγγράφεται ευθέως στο ελληνικό ή ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας που έχει ως υπόβαθρο τη θεμελιώδη κοινωνία της πόλης. Επομένως, η ταξινόμησή του στην κατηγορία του «Μεσαίωνα»

και, συνακόλουθα, στο δεσποτικό κοσμοσύστημα, είναι απολύτως εσφαλμένη. Στο δεσποτικό κοσμοσύστημα περιήλθαν οι κοινωνίες της δυτικής Ρώμης, από τον 4ο αιώνα, όχι η μήτρα του ελληνικού κόσμου.

Διαπιστώνουμε μάλιστα ότι στη βυζαντινή φάση του ελληνικού κοσμοσυστήματος ολοκληρώνεται η ανθρωποκεντρική οικουμένη σε τρία τουλάχιστον επίπεδα: η μητροπολιτική πολιτεία, αποβάλλει τον μονοσήμαντα μοναρχικό (όπως στους ελληνιστικούς χρόνους) και νομοκατεστημένο εξεπόψεως κοινωνικοπολιτικής διάρθρωσης (όπως στη Ρώμη) χαρακτήρα, εναρμονιζόμενη στη λογική μιας καθαρά ανθρωποκεντρικής και μάλιστα εταιρικά διατεταγμένης κοινωνίας. Κεντρικό πολιτικό σύστημα του Βυζαντίου είναι η Πόλη όχι ο βασιλέας. Όντως ήδη από τις απαρχές του Βυζαντίου έχει ολοκληρωθεί η μετάβαση στην εταιρική οικονομία και κοινωνία² και κατ' επέκταση, η κατάργηση της ώνιας εργασίας/δουλείας. Τέλος, στη διάρκεια του Βυζαντίου διευκρινίζεται η σχέση της ανθρωποκεντρικής κοινωνίας με τη νέα θρησκεία η οποία αποδίδεται με την έννοια της ελληνικής εκδοχής του χριστιανισμού. Στη σχέση αυτή συγκαταλέγεται και η ρύθμιση της θέσης της εκκλησίας στο πλαίσιο της οικουμενικής κοσμόπολης με γνώμονα την κεφαλαιώδη αρχή των «διακριτών ρόλων». Το βυζάντιο δεν είναι ούτε καισαροπαπισμός ούτε θεοκρατία.

Καταλυτική, εντούτοις, ως προς τις επιπτώσεις της, θα αποδειχθεί η γενική υπονόμηση την περίοδο αυτή του δεσποτικού κοσμοσυστήματος, η οποία θα επέλθει ως αποτέλεσμα της διείσδυσης σ' αυτό των παραμέτρων του ελληνικού ανθρωποκεντρισμού. Η διείσδυση αυτή, που ανάγεται ήδη στην κρατοκεντρική εποχή του ελληνικού κοσμοσυστήματος, θα διακτινωθεί σταδιακά σε επάλληλους κύκλους, οι οποίοι από τον 6ο κιόλας αιώνα και μέχρι την Άλωση, θα φθάσει έως τα ακρότατα όρια του δεσποτικού κόσμου. Μαζικές μετακινήσεις ασιατικών δεσποτικών φύλων θα μετακινηθούν διαδοχικά ή σωρευτικά προς την κατεύθυνση του Βυζαντίου, τα οποία συνδυαζόμενα με τα ομόλογά τους από την ευρωπαϊκή ήπειρο, θα ασκήσουν ισχυρότατη πίεση στην ανθρωποκεντρική οικουμένη. Ο ελληνισμός για πρώτη φορά θα αποκλεισθεί από τον ιστορικό ζωτικό του χώρο και τις αγορές της Ανατολής.

Οι νέες αυτές πραγματικότητες θα υποχρεώσουν το Βυζάντιο να αναπροσαρμόσει το στρατηγικό του προσανατολισμό. Θα στραφεί προς Βορράν προκειμένου να δημιουργήσει νέες αγορές στις χώρες των σλάβων και των σκανδιναβών, διαμέσου των ποταμίων γραμμών επικοινωνίας, και θα επανέλθει στη δυτική παρειά της ρωμαϊκής επικράτειας.

Ωστε, η ευρωπαϊκή ήπειρος γίνεται ο νέος ζωτικός οικονομικός χώρος της βυζαντινής οικουμένης, με τη μορφή της εξωτερικής περιφέρειας. Η Ευρώπη με τον τρόπο αυτό ενοποιείται για πρώτη φορά πολιτισμικά. Συγχρόνως όμως το Βυζάντιο δημιουργεί τις προϋποθέσεις μιας αφύπνισης των λαών της, οι οποίοι αναπόφευκτα θα αναπτύξουν απέναντί του μια ανταγωνιστικής φύσεως πολιτική συμπεριφορά. Η συμπεριφορά αυτή, που προσιδιάζει ακριβώς στη λογική της εξωτερικής περιφέρειας του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος δεν υπήρξε πρωτόγνωρη. Αντιθέτως αποτέλεσε τη σταθερά του καθόλου βίου του ελληνισμού.

Από την άλλη, η εγγραφή της Ευρώπης ως ζωτικής περιφέρειας του ελληνικού κοσμοσυστήματος θα θέσει τις βάσεις για τη διαίρεσή της. Διότι η μεν σλαβική Ευρώπη θα ενσωματωθεί πολιτισμικά με τον εκχριστιανισμό της, δεν θα προλάβει όμως να εδραιώσει, λόγω της προ-φεουδαλικής της ιδιοσυστασίας και του ελαχίστου χρόνου της ώσμωσής της με αυτό, το πραγματολογικό υπόβαθρο της ανθρωποκεντρικής οικουμένης: το σύστημα των κοινών, τις συντεχνίες, τη χρηματιστική οικονομία και φυσικά την ελληνική γραμματεία. Η δε δυτική Ευρώπη, με αφετηρία την Ιταλία που ενσωματώθηκε στο Βυζάντιο δίκην εσωτερικής περιφέρειας, θα εισπράξει από αυτό τις ανθρωποκεντρικές συνιστώσες του ελληνικού κοσμοσυστήματος. Η διαφορά αυτή, ως προς το περιεχόμενο της ανθρωποκεντρικής ενσωμάτωσης των κοινωνιών της Ευρώπης, θα έχει κοσμοϊστορικές συνέπειες για την εξέλιξη.

Πριν όμως μπούμε στο κεφάλαιο αυτό, είναι χρήσιμο να δούμε, εν ολίγοις, τα ίδια χαρακτηριστικά του Βυζαντίου: τι αντιπροσωπεύει δηλαδή ως φάση του ελληνικού κοσμοσυστήματος και, συνεπώς, πώς διαμορφώνεται η σχέση κέντρου- περιφέρειας με την Ευρώπη, που μας ενδιαφέρει ειδικότερα εδώ, ιδίως σε ό,τι αφορά στη νοτιο-ανατολική παρειά της.

(α) Το Βυζάντιο εγγράφεται, όπως είδαμε, στην τροχιά της μετα-κρατοκεντρικής ή οικουμενικής περιόδου του ελληνικού κοσμοσυστήματος, συγκροτεί μια οικουμενική κοσμόπολη. Συνδυάζει ως κοσμοπολιτεία τη θεμελιώδη κοινωνία της πόλης/κοινού με τη μητρόπολη. Η πόλη/κοινό κατέχει το σύνολο των οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών αρμοδιοτήτων, συμπεριλαμβανομένης και της δημοσιονομικής. Είναι επιφορτισμένη με τις εξωτερικές της σχέσεις και την ασφάλεια της περιοχής, πλην του δικαίωματος να επικαλείται το οπλικό επιχείρημα στις διαπολεοτικές σχέσεις ή να αμφισβητεί την επικράτεια της οικουμενικής κοσμόπολης. Επιπλέον, εκπληρώνει τις λειτουργίες που συνάπτονται με την κεντρική πολιτεία (δημοσιονομική, στρατιωτική κ.ά.). Διαθέτει τέλος αποκλειστικό δικαίωμα ως προς την πολιτειακή της (αυτο-)συγκρότηση.

(β) Αντιπροσωπεύει, όπως είδαμε, την πλέον ολοκληρωμένη ανθρωποκεντρική εκδοχή μητροπολιτικής πολιτείας. Υπερέχει, επομένως, της ελληνιστικής μητροπολιτικής εξουσίας που είναι μονοσήμαντα μοναρχική και κληρονομική, και εξίσου της ρωμαϊκής, η οποία εδράζεται στη λογική της νομοκατεστημένης δεσποτείας. Η Κωνσταντινούπολη είναι μία εξολοκλήρου ανθρωποκεντρική πόλις. Ο μονάρχης είναι αιρετός βασιλεύς, ασκεί ευρείες κυβερνητικές και νομοθετικές αρμοδιότητες, υπόκειται όμως στον έλεγχο άλλων θεσμικών φορέων όπως η Σύγκλητος και ιδίως του δήμου από τον οποίο αντλεί νομιμοποίηση. Πολιτεύεται όχι για το δικό του αλλά για το κοινό συμφέρον. Ασκεί "έννομη επιστασία" όχι απολυταρχική εξουσία. Η μητρόπολη ενσαρκώνει την κεντρική πολιτεία όχι ο Βασιλεύς. Η εκκλησία υπόκειται στην αρχή των διακριτών ρόλων που επιφυλάσσει στην πολιτεία (της Μητρόπολης και του κοινού) την καθολική πολιτική αρμοδιότητα και εστιάζει τη λειτουργία της στο ναό και στα της θρησκείας. Το ερώτημα πώς συνέβη μια απολύτως ανθρωποκεντρική οικουμενική κοσμόπολη της οποίας η λογική εδράζεται στην αρχή της ελεύθερης πολιτειακής αυτοθέσμησης του παντός, να υιοθετεί και να εμμένει στην *ενιαία σκέψη* του χριστιανικού δόγματος,

είναι ένα εξαιρετικά σύνθετο ζήτημα που διαφεύγει του αντικειμένου του παρόντος. Δεν μεταβάλλει όμως, αυτό καθεαυτό, τη φυσιογνωμία του Βυζαντίου που σκιαγραφήσαμε ανωτέρω.

(γ) Το Βυζάντιο ως οικουμενική κοσμόπολη δεν είναι αυτοκρατορία. Η έννοια της αυτοκρατορίας ανάγεται βασικά σε μια φάση της εξέλιξης που τοποθετείται στο μεταίχμιο μεταξύ δεσποτείας και ανθρωποκεντρισμού. Το Βυζάντιο, αντιθέτως, δηλαδή η οικουμενική κοσμόπολη στοιχειοθετεί μετα-κρατοκεντρικό ανθρωποκεντρικό στάδιο με πολιτικό πρόσημο την κοσμοπολιτεία. Η κοσμοπολιτεία ορίζεται ως το αρθρωτικό γινόμενο του συστήματος των πόλεων/κοινών και της μητρόπολης, το οποίο εκπορεύεται από την οικουμενική ιδιοσυστασία της χρηματιστικής οικονομίας και κοινωνίας. Η φάση αυτή του ανθρωποκεντρισμού έχει ως πρόσημο την εταιρική οργάνωση της σχέσης κεφαλαίου/εργοδοσίας και εργασίας, συγκροτείται δε με γνώμονα την πολυ-πρισματική και πολυ-πολιτειακή συνάφεια της καθολικής ελευθερίας.

Η ιδιαίτερη αυτή φύση της βυζαντινής οικουμενικής κοσμόπολης παρουσιάζει ένα εξαιρετικό ενδιαφέρον που είναι εμφανές στο ζήτημα της οικονομίας: Η αστική τάξη είναι οικουμενική όχι «κρατοκεντρική». Η διαφορά είναι κεφαλαιώδης: η μια, αναφέρεται σε μια α-συνοριακή και δη μετα-κρατοκεντρικής λογικής αστική τάξη. Η άλλη αντιλαμβάνεται τη λειτουργία της εντός του θεμελιώδους κράτους ή με αφετηρία την πολεοτική/κρατική της ρίζα. Επιπλέον, στην ανθρωποκεντρική αυτή φάση, η σχέση της αστικής τάξης με την εργασία δομείται σε εταιρικές βάσεις. Το σύστημα αυτό υπερβαίνει, εξεπόψεως ολοκλήρωσης, εκείνο της πρωτο-ανθρωποκεντρικής εποχής, το οποίο ανήκει στην ιδιοκτησία. Η συνάντηση της εργασίας με το κεφάλαιο γίνεται όχι στη βάση της εξαρτημένης εργασίας αλλά κατά τρόπο που να διασφαλίζεται η κοινωνική ελευθερία.

Ωστε, στο μέτρο που η πόλη/κοινό διαπιστώνεται αδιαμφισβήτητα ότι διατηρεί τις πολιτείες της κρατοκεντρικής/κλασικής περιόδου, καταρρίπτεται και το επιχείρημα της νεοτερικότητας ότι η δημοκρατία έγινε εφικτή μόνο χάση στο καθεστώς της (ώνιας) δουλείας.

Τα ανωτέρω χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ελληνικού ανθρωποκεντρισμού, θα τα εξαγάγει το Βυζάντιο, ως κέντρο της οικουμένης, στη νέα ζωτική του περιφέρεια. Η διαφοροποίηση, ωστόσο, που ήδη διαπιστώσαμε, ως προς την «αντιληπτική» ικανότητα καθεμίας από τις κοινωνικές περιοχές της ευρωπαϊκής περιφέρειας θα επιδράσει ως καταλύτης στις εξελίξεις. Η ρωσική περιφέρεια θα συγκροτηθεί εντέλει ως κρατική δεσποτεία, στην οποία θα προσκυρωθεί και η ομόλογη εκκλησία. Φυσικά, το σύστημα αυτό ουδεμία σχέση έχει με τη Βυζαντινή κοσμόπολη, όπως ακριβώς και η ρωσική κοινωνία, παρόλο ότι αναφέρεται στην ελληνική εκδοχή του χριστιανισμού.

Στη δυτική Ευρώπη θα μετακενωθούν οι παράμετροι του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας (η χρηματιστική οικονομία, το σύστημα των κοινών, της εταιρικής εργασίας κ.α.) με περαιτέρω συνέπεια οι ανθρωποκεντρικοί θύλακες που σταδιακά θα δημιουργηθούν εκεί να αναζητήσουν στην ελληνική γραμματεία το γνωσιολογικό τους στίγμα. Είναι προφανές ότι η διαφοροποίηση αυτή της δυτικής Ευρώπης

οφείλεται αφενός στην οργανική ενσωμάτωση της Ιταλίας στη βυζαντινή οικουμένη και αφετέρου στη συνάφεια τής πέραν των Άλπεων ενδοχώρας με την ιδιωτική δεσποτεία. Η τελευταία θα στεγάσει τα κύτταρα του ελληνικού ανθρωποκεντρισμού και θα μεταλλαχθεί, δι' αυτών, προετοιμάζοντας έτσι το έδαφος για τη μετάβαση από τη μικρή στη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα. Στις εξελίξεις αυτές σημαίνουσα θέση θα καταλάβουν οι σταυροφορίες και αργότερα οι «ανακαλύψεις», καθώς θα δημιουργήσουν στην Εσπερία μια δυναμική εξωστρέφειας και, οπωσδήποτε, την ανθρωποκεντρική κινητικότητα προς την κατεύθυνση της εδραίωσης της μεγάλης κοσμοσυστημικής κλίμακας.

4. Και η οθωμανοκρατία; Η περίοδος αυτή μας ενδιαφέρει σε τρία τουλάχιστον επίπεδα: (α) τι απέγινε το ελληνικό κοσμοσύστημα μετά την Άλωση; (β) τι συνέβη με τους βαλκανικούς λαούς, σλαβικούς ή μη; (γ) που τοποθετείται το «τουρκικό» ζήτημα;

Αυτό που συνέβη με την οθωμανική κατάκτηση μπορεί να χαρακτηριστεί ως *ιστορικός συμβιβασμός*. Οι Οθωμανοί, φορείς οι ίδιοι της κρατικής δεσποτείας, δεν κατέλυσαν τα ανθρωποκεντρικά θεμέλια του ελληνικού κοσμοσυστήματος (τις παραμέτρους του, όπως τη χρηματιστική οικονομία, τη θεμελιώδη κοινωνία του κοινού κ.λπ.) και φυσικά δεν μετέβαλαν τις κοινωνίες του σε φεουδαλικές. Επικάθισαν επ' αυτού και το διαχειρίστηκαν αναλόγως. Εγκατέστησαν όμως τη δεσποτική λογική σε ορισμένες λειτουργίες του κεντρικού κράτους. Προφανώς το δεσποτικό επιχείρημα της ιδιοκτησίας του σουλτάνου επί της επικράτειας ήταν το μόνο ικανό να αιτιολογήσει την αξίωσή του στην είσπραξη της προσδοκώμενης υπεραξίας από τον πληθυσμό. Στο πλαίσιο του «συμβιβασμού» αυτού η Πύλη κράτησε την «ψιλή κυριότητα» άφησε όμως το εμπράγματο δικαίωμα της νομής (και της επικαρπίας) στους υπηκόους.

Πέραν αυτού, ωστόσο, η οθωμανική εξουσία ανέλαβε να διεκπεραιώσει όλες τις λειτουργίες του Βυζαντινού κράτους και εφήρμοσε κατά το ουσιώδες το σχήμα της σχέσης μεταξύ κεντρικού συστήματος και συστήματος των πόλεων/κοινών. Δεν υπεισήλθε καν στη δημοσιονομική αρμοδιότητα, ούτε στα εσωτερικά των κοινών. Τα τελευταία διατήρησαν το κεκτημένο της αυτονομίας στο ζήτημα της πολιτειακής τους αυτοθέσμησης, αυτά δε εκπροσωπούνταν στο κέντρο, όχι το κέντρο σ' αυτά. Η σχέση εργασίας και κεφαλαίου ή οικονομικού συστήματος παρέμεινε εξολοκλήρου ανθρωποκεντρική και μάλιστα εταιρική. Πράγμα που όχι μόνο αποκλείει κάθε υπόνοια φεουδαλικής ή ευρύτερα δεσποτικής οπισθοδρόμησης της κοινωνίας, αλλά και επιβεβαιώνει την εμμονή της στη λογική της ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης. Έχει ενδιαφέρον να προσεχθεί ότι εκεί όπου η πολιτεία είναι επίσης δημοκρατική, το πολίτευμά της προσιδιάζει κατά ομοθετικό τρόπο με το προηγούμενο της περιόδου της οικουμένης και, οπωσδήποτε, της κλασικής κρατοκεντρικής εποχής. Αξίζει να σταθεί ειδικότερα κανείς στην επισήμανση αυτή, καθώς η νεότερη κοινωνική επιστήμη μην έχοντας επίγνωση της καταστατικής διαφοράς που υπάρχει μεταξύ του *κοινού/πόλης* ως της θεμελιώδους κοινωνίας του ελληνικού κοσμοσυστήματος και της *κοινότητας*, ως της συστατικής υπο-κοινωνίας του δεσποτικού πεδίου – εν προκειμένω του φέουδου – εκλαμβάνει το πρώτο ως τον αποδεικτικό καταλύτη της φεουδαλικής δομής του ελληνικού κόσμου της οθωμανοκρατίας και, μάλιστα, του Βυζαντίου. Εν κατακλείδι, η οθωμανι-

κή κατάκτηση συνέβαλε, για λόγους που δεν είναι του παρόντος, στην ενίσχυση της αυτονομίας των κοινών, σε συνδυασμό με την περαιτέρω απογείωση του ελληνικού κόσμου, η οποία εμφανίζει μια ιδίαν δυναμική που ανάγεται στην περίοδο της πρώτης Άλωσης του 1204.

Στο πλαίσιο αυτό, συγχρόνως με την οθωμανική κατάκτηση, διευρύνεται και η πολιτισμική, οικονομική και, υπό μία έννοια, πολιτική επιφάνεια του ελληνικού κοσμοσυστήματος πάνω στους ορθόδοξους πληθυσμούς της επικράτειας. Οι Οθωμανοί, ενοποιώντας πολιτικά τον χώρο του ελληνικού κοσμοσυστήματος λειτούργησαν ως καταλύτες στην ανάκτηση από τον ελληνισμό της πρωτοβουλίας των κινήσεων. Κατά τούτο, το σοκ της κατάκτησης δεν θα κρατήσει πολύ.

Η νέα πολυσήμαντη απογείωση των ελληνικών κοινωνιών θα σηματοδοτήσει μια καινούρια περίοδο για το ελληνικό κοσμοσύστημα. Η ελληνική οικουμενική αστική τάξη αναλαμβάνει ένα ρόλο καταλύτη στην οθωμανική επικράτεια, διευρύνοντας την επιρροή της και πέραν αυτής. Η ιδέα του «γένους», η ορθότερα η ιδεολογία του έθνους-κοσμοσυστήματος, που στεγάζει όλες τις εθνοτικές ή άλλης αναφοράς πολιτισμικές ιδιαιτερότητες, επανέρχεται στο προσκήνιο. Το τρίπολο γένος, πολιτισμική ετερότητα, πολεοτικοί και πολιτειακοί πατριωτισμοί, καλείται να το διαχειριστεί το σύστημα των πόλεων/κοινών, υπό την αιγίδα του «Φαναρίου», το οποίο καλυπτόμενο από την πολιτεία της «Μεγάλης Εκκλησίας», επενδύεται πράγματι τη μητρόπολη πολιτεία της ελληνικής οικουμένης.

Στο νέο αυτό περιβάλλον, ο χώρος των πόλεων/κοινών ανασυγκροτείται και αναλαμβάνει την υποστήριξη της παιδείας, επιζητώντας να καλύψει το κενό που άφησε η απώλεια του πολιτειακού κέντρου. Έχει ενδιαφέρον να προσεχθεί επίσης ότι εκεί όπου εκτείνεται ο ελληνικός κόσμος, εν προκειμένω στη ζώνη της ελληνικής εκδοχής του χριστιανισμού, ευδοκμούν οι θεμελιώδεις θεσμοί του, τα κοινά και οι συντεχνίες (η εταιρική οργάνωση του οικονομικού συστήματος). Αν και πολιτισμικά οι ορθόδοξοι πληθυσμοί μετέχουν της ελληνικής παιδείας και σε σημαντικό βαθμό οικοδομούνται με θεμέλιο τη μικρή κλίμακα της πόλης/κοινού, η συμμετοχή τους αυτή διαφοροποιείται από περιοχή σε περιοχή. Ορισμένοι από αυτούς, ακόμη και στο πλαίσιο της οθωμανικής επικράτειας, ταξινομούνται, κατά το μάλλον ή ήττον, σε ένα δεσποτικό ή ημι-δεσποτικό δεσποτικό σύστημα. Όμως, όπου οι πληθυσμοί εξισλαμίζονται το ελληνικό σύστημα υποχωρεί και συνήθως εξαλείφεται.

Από την άλλη, οι ορθόδοξοι πληθυσμοί που ενσωματώνονται, στο ελληνικό σύστημα (ιδίως ως έμποροι, ως κλήρος, ως συντεχνίτες ή λόγιοι) μετέχουν καταρχήν και στον «Έλληνα λόγο», δηλαδή της ελληνικής παιδείας. Η διαλεκτική αυτή σχέση μεταξύ της μετοχής στο ελληνικό κοσμοσύστημα και στον «Έλληνα λόγο», που αποτέλεσε καθολική ορίζουσα έως το τέλος των ελληνοιστικών χρόνων και, οπωσδήποτε, κυρίαρχη πραγματικότητα στην ανατολική παρειά της ρωμαϊκής επικράτειας, συνδυάστηκε στο Βυζάντιο με την ορθοδοξία. Ελληνική εκδοχή του χριστιανισμού και «Έλληνας λόγος», συνέχισαν την οργανική τους συνάφεια τουλάχιστον έως τη στιγμή που η βυζαντινή κοσμοπόλη διέθετε την οικουμενική επιφάνεια να διαχειρισθεί τη σχέση. Όμως, στην περιοχή της φαναριωτικής «επικράτειας», εκεί όπου εκτεινόταν η πολιτειακή αρμο-

διότητα του οικουμενικού πατριαρχείου, διαπιστώνεται μια συνέπεια στη σχέση αυτή, η οποία πρέπει ασφαλώς να αποδοθεί στην πολυσήμαντη ηγετική παρουσία του ιδίου του ελληνισμού και των παραμέτρων του συστήματός του.

5. Η σημαίνουσα αυτή κυριαρχία του ελληνικού κοσμοσυστήματος και του "Ελληνα λόγου" στη ζωτική του μήτρα είναι περισσότερο εμφανής σε δύο επίπεδα. Το πρώτο, προκύπτει μέσα από το έργο των Ελλήνων διανοητών, οι οποίοι μολονότι βρίσκονται σε άμεσο διάλογο με τη δυτική Αναγέννηση και το Διαφωτισμό θα κινηθούν και μάλιστα θα επεξεργαστούν ένα σώμα ιδεών για την κοινωνία, την οικονομία και την πολιτική με άμεση αναγωγή στην οικουμενική κοσμοπόλη (ενοίς και στο σύστημα των πόλεων/κοινών, της εταιρικής οικονομίας και κοινωνίας) και στο *έθνος κοσμοσύστημα*.

Η περίπτωση του Ρήγα είναι χαρακτηριστική. Στο σχήμα των ιδεών του δεν υπεισέρχεται ούτε η προβληματική της μετάβασης από τη δεσποτεία στον ανθρωποκεντρισμό, όπως στο σύνολο των διανοητών της Εσπερίας (από τον Μοντεσκιέ έως τους νεότερους), ούτε η προοπτική του κράτους έθνους. Ο Ρήγας διαλογίζεται με αποκλειστικό γνώμονα την οικουμενική κοσμοπόλη, δηλαδή στη βάση μιας μετα-κρατοκεντρικής ανθρωποκεντρικής θεμελίωσης του κοινωνικού και πολιτειακού ιστού, και άρα σε πλήρη αρμονία με τη φάση που βίωνε ο ελληνικός κόσμος της εποχής. Πυρήνας της σκέψης του δεν είναι η κατάλυσή της, αλλά η απόσχιση των στρεβλώσεων που προκαλούσε η πολιτική παρουσία του Οθωμανού δεσπότη και φυσικά του καθεστώτος της κατάκτησης.

Το δεύτερο επίπεδο της συνάντησης του «Ελληνα λόγου» με το ελληνικό κοσμοσύστημα διέρχεται από το σύστημα της ομόλογης παιδείας. Διαπιστώνουμε ότι το οθωμανικό σύστημα ως δεσποτικό δεν ασχολήθηκε με το ζήτημα της παιδείας και, μάλιστα, της εκπαίδευσης. Το ανέλαβε εξολοκλήρου το ελληνικό κοινό, το οποίο ακολούθησε κατά πόδας την ακτίνωση των ελληνικών κοινωνιών και της αστικής τους τάξης. Παντού όπου αναπτύσσεται το ελληνικό κοινό, συνδυάζεται με τη δημιουργία σχολείου και εκκλησίας. Οι θεσμοί αυτοί, που μαρτυρούν μια βαθιά *συνείδηση κοινωνίας (συλλογικής ταυτότητας)* και τη συμφυή θέση της γνώσης στις οικονομικο-κοινωνικές και πολιτικές λειτουργίες της ελληνικής οικουμένης, θα αποτελέσουν τους καταλύτες για τη μετάγχιση του «Ελληνα λόγου» στους γηγενείς και τουλάχιστον ομόδοξους πληθυσμούς. Η θρησκεία για τους πληθυσμούς αυτούς αποτελεί τη μαγιά της συνάντησής τους με τους ανθρωποκεντρικούς θεσμούς και τα ομόλογα ελληνικά κοινωνικά στρώματα.

Όντως η θρησκεία και συγκεκριμένα η ελληνική εκδοχή του χριστιανισμού, θα αποτελέσει τον καλό αγωγό για την προσκύρωση των εθνοτικών πληθυσμών στο ελληνικό σύστημα και την ίδια στιγμή το σημείο της διαφοροποίησής τους έναντι της λατινικής εκκλησίας και των χωρών που τη διακινούσαν ή με τον Οθωμανό κατακτητή. Η ενσωμάτωση αυτή στο ελληνικό *έθνος-κοσμοσύστημα* διευκολύνεται προφανώς από την *πολυσημαντικότητα* ή μάλλον την *ταυτοτική πολυσημία* που εισάγει ως θεμελιώδη αρχή η *ελληνική οικουμένη*. Το *έθνος-κοσμοσύστημα* αποτελεί την καθολική στέγη όπου εκκολάπτονται οι πολιτισμικές ιδιαιτερότητες και, φυσικά, η πολιτειακή τους αυτονομία, με γνώμονα την καταστατική κοινωνία του κοινού.

Για να γίνει κατανοητή η επισήμανση αυτή καλούμαστε να αναλογισθούμε ότι η φάση της ανθρωποκεντρικής οικουμένης τοποθετείται στον αντίποδα της πρωτο-ανθρωποκεντρικής κοινωνικής μονο-σημίας και του κράτους/συστήματος, που αντιμετωπίζουν την ετερότητα ως μείζονα απειλή για τον κοινωνικό και τον εθνικό «ηγεμόνα». Η ενσωμάτωση των ομοδόξων πληθυσμών της οθωμανικής επικράτειας στην ελληνική οικουμένη υπαγορεύθηκε επομένως από τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της και, συγκεκριμένα, από το γεγονός ότι στο θεμέλιο του έθνους-κοσμοσυστήματος συναντώνται η ελληνική ή κοινή εκδοχή του χριστιανισμού και η πολυσημία των παραμέτρων του ελληνικού κοσμοσυστήματος, δυνάμει της οποίας ο «άλλος» προσεγγιζόταν με όρους *αυτονομίας* και όχι *μειονότητας*.

Ωστε, δεν είναι η αστική τάξη που λειτουργεί ως μοναδικός καταλύτης για τη μεταπρατική μετακένωση του κεκτημένου του Διαφωτισμού στη βαλκανική ενδοχώρα, όπως διατείνεται η νεότερη ιστοριογραφία. Η αστική τάξη, επειδή είναι οικουμενική, ως προς την ιδιοσυστασία της, αποτελεί έναν από τους σημαίνοντες φορείς του συμφυούς προς αυτήν συστήματος των κοινών (που ανάγεται στο ελληνικό κεκτημένο και ενσωματώνει μεταξύ άλλων την εταιρική εργασία και, οπωσδήποτε, την ομόλογη παιδεία) που καλείται να υπηρετήσει τις ανάγκες της θεμελιώδους κοινωνίας. Το σύστημα αυτό, στο μέτρο που αναπτύσσεται στο μέσον των εθνικά διαφορετικών πληθυσμών, τους ενεργοποιεί ανθρωποκεντρικά και λειτουργεί ως ασφαλές πολιτισμικό στέγαστρο, ικανό να ανατροφοδοτήσει επίσης τις ίδιες ταυτοτικές (εθνοτικές κ.ά.) αναζητήσεις. Κατά τούτο, το μεν έθνος-κοσμοσύστημα αποτέλεσε για τους πληθυσμούς αυτούς την κοινή πατρίδα, οι δε θεσμοί της ελληνικής οικουμένης λειτούργησαν ως το θεμέλιο υπόβαθρο της ανθρωποκεντρικής τους υποστασιοποίησης. Δι' αυτών εισέρχονται στο ενγένει οικονομικό, κοινωνικό και πολιτισμικό γίγνεσθαι που διακινούν ήδη οι ελληνικές κοινωνίες. Υπό την έννοια αυτή, η εγγραφή τους στον «Έλληνα λόγο» υπήρξε η προϋπόθεση και ο ενδείκτης της ανθρωποκεντρικής τους ενσωμάτωσης.

Σε ταυτοτικό επίπεδο η μη κατοχή της πολιτικής κυριαρχίας από τους Έλληνες, κατά την περίοδο της τουρκοκρατίας, συνέβαλε τα μέγιστα ώστε οι άλλοι εθνοτικοί πληθυσμοί να αναστοχασθούν με όρους οικειότητας την ιδέα της «κοινής πατρίδας», το έθνος-κοσμοσύστημα. Άλλωστε αυτό, με δεδομένο το πολυπρισματικό του περιεχόμενο, εγγυάτο την πολιτειακή εμπραγμάτωση της ετερότητας και κατ' επέκταση το ταυτοτικό πρόσημο των συστεγασμένων πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων. Στο πλαίσιο αυτό, η έννοια της πατρίδας διακτινώνονταν σε περισσότερα του ενός επίπεδα: ήταν το ελληνικό έθνος-κοσμοσύστημα, η εθνοτική, γεωγραφική ή άλλη αναγωγή ενός εκάστου, οπωσδήποτε το κοινό και σε ό,τι αφορά στις κοινωνικές αναφορές, η συντεχνία. Έως το δεύτερο ήμισυ του 19ου αιώνα, τις προδιαγραφές της «πατρίδας» δεν συμπλήρωναν ούτε η έννοια του κράτους-έθνους ούτε φυσικά η οθωμανική δεσποτεία. Ιστορικά η οικουμένη πατρίδα συμβολίζεται με τη βασιλεύουσα πόλη, την Κωνσταντινούπολη. Ο θρήνος της Άλωσης θα αποτελέσει κοινό κτήμα των ορθοδόξων της οθωμανικής επικράτειας αλλά και των πέραν αυτής οδοιπόρων της ελληνικής εκδοχής του χριστιανισμού.

Διαπιστώσαμε ήδη ότι το σύστημα παιδείας των κοινών κλήθηκε να αναπληρώσει σε σημαντικό βαθμό τις ανάγκες της ελληνικής ή ανθρωποκεντρικής οικουμένης με τη δημιουργία στελεχών για την οικονομία, την πολιτική, την εκκλησία αλλά και για την ικανοποίηση της συνοδού πνευματικής περιέργειας. Εξού και, σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε στην Εσπερία έως και τον 19ο ουσιαστικά αιώνα, το εκπαιδευτικό σύστημα της ελληνικής οικουμένης ήταν κοσμικό, ανήκε στην αρμοδιότητα των κοινών, ήταν «μαζικό» και ανθρωποκεντρικά δομημένο.

Η επισήμανση αυτή απαντά στο ερώτημα του γιατί της εκπαιδευτικής απογείωσης: Δεν νοείται σύστημα παιδείας στη δεσποτεία, πολλώ μάλλον μαζικό, κοσμικό και ανθρωποκεντρικά προσανατολισμένο. Η πνευματική απογείωση αποκτά μαζικά χαρακτηριστικά μόνον εκεί όπου η κοινωνία είναι ή μεταλλάσσεται σε ανθρωποκεντρική. Θα επικαλεστώ ένα μόνο παράδειγμα: Η ζωγραφική στον ελληνικό πολιτισμικό χώρο υπήρξε ένα μαζικό γεγονός που κλήθηκε έως το τέλος να εκπληρώσει πολυσήμαντες ανάγκες του πληθυσμού. Αντιθέτως στη δυτική Ευρώπη αποτέλεσε μian «επώνυμη» διαδικασία που ανταποκρίθηκε στα άρχοντα νεο-ανθρωποκεντρικά στρώματα της εποχής.

Σε κάθε περίπτωση, ο ανθρωποκεντρισμός χρειάζεται ένα κεκτημένο σκέψης και λειτουργίας του συστήματός του, που διέρχεται ευρέως από τη γνώση. Αναγκαίει το νόμισμα και τους «λογαριασμούς» που συνάπτονται με αυτό, νομοθεσία, λειτουργίες νομιμοποίησης (συμβολαιογραφικά, συμφωνητικά έγγραφα κ.λπ.) και επίλυσης των διαφορών (εφαρμοστές του δικαίου κ.ά.), θεσμούς πρόνοιας κ.ά. Από τις λειτουργίες αυτές προκύπτει και η πνευματική περιέργεια. Η παιδεία στη δεσποτική Δύση εντοπίζεται στους κόλπους της εκκλησίας και αργότερα στους ανθρωποκεντρικούς θύλακες. Ακριβώς διότι, σε αντίθεση με τον ελληνικό ζωτικό χώρο, ο εκεί κόσμος ήταν κατά βάση δεσποτικός.

Αυτή ακριβώς η σχέση εγκαθιδρύεται ανάμεσα στις ελληνικές κοινωνίες των κοινών, που φέρουν μαζί τους την ελληνική παιδεία, και στους λοιπούς εθνοτικούς πληθυσμούς, που συναντώνται μαζί τους στη βάση της θρησκευτικής ομοδοξίας. Τα ελληνικά κοινά, ιδίως αυτά που συμβιώνουν με τους εθνοτικούς πληθυσμούς λειτουργούν ως καλός αγωγός για την ανθρωποκεντρική τους ώσμωση και εντέλει ενσωμάτωση. Η δημιουργία ανθρωποκεντρικών θυλάκων μεταξύ των ομοδόξων υπηκόων της οθωμανικής επικράτειας μετέβαλε συγχρόνως τους φορείς τους σε θιασώτες της ελληνικής παιδείας. Όταν οι Έλληνες λόγιοι προτάσσουν ως μείζονα προορισμό του εκπαιδευτικού συστήματος τον «φωτισμό του Γένους» έχουν πλήρη συνείδηση του πολυσήμαντου ρόλου που καλείται να παίξει ο «Έλληνας λόγος»: την εξυπηρέτηση των παραμέτρων του ανθρωποκεντρισμού, την πνευματική ανόρθωση των ελληνικών κοινωνιών, αλλά και την ενσωμάτωση σ' αυτήν των ομοδόξων πληθυσμών της οθωμανικής επικράτειας.

Ο Νεόφυτος Δούκας συζητά την αναγκαιότητα αυτή υπό το πρίσμα της υπεροχής του ελληνισμού επί της χριστιανοσύνης. Δεν συντάσσεται προφανώς εναντίον της θρησκείας. Εξηγεί όμως ότι η ταυτότητα του έθνους-κοσμοσυστήματος οφείλει να προσεγγισθεί υπό το πρίσμα της ελληνικής παιδείας και ιδεολογίας, στην οποία παράγραφο αποτελεί η ελληνική εκδοχή του χριστιανισμού, η ορθοδοξία. Σκοπός της ελληνικής

παιδείας, της παιδείας της ελληνικής οικουμένης, πρέπει να είναι, κατά τον Δούκα, «η αύξησις του γένους ημών [εννοείται, του έθνους κοσμοσυστήματος] και η επίδοσις εις την φιλοσοφίαν. Τουτέστιν η έκτασις της γλώσσης ημών καθόλην την εξουσίαν του οικουμενικού θρόνου και η σύστασις των σχολείων καθ' όλας τας πόλεις». Πόλεις εν προκειμένω είναι τα κοινά και όχι τα αστυκά κέντρα. Αναγνωρίζει ότι ήδη στις μέρες του, στο μεταίχμιο του 18ου και του 19ου αιώνα, παντού στα κοινά απαντώνται *διδασκαλεία*. Θέλει όμως να δει να διαμορφώνονται εξίσου σχολεία της ανώτερης και της ανώτατης εκπαίδευσης. Από την άλλη, αιτιολογεί τη χρησιμότητα από την αύξηση του γένους, η οποία θα συντελεσθεί στην πραγματικότητα με την οργανική επανενσωμάτωση στο ελληνικό κοσμοσύστημα και στον «Ελληνα λόγο» των λαών που υπάγονται στη ζωτική του περιοχή: των Βλάχων, των αλβανών κ.ά. Εκφράζει μάλιστα ως προς αυτό την ικανοποίησή του όταν διαπιστώνει ότι η ενσωμάτωση αυτή έχει ήδη συντελεστεί σε πολύ μεγάλο βαθμό σε ό,τι αφορά στο έδαφος της Βουλγαρίας και της Μολδοβλαχίας. Ως προς την τελευταία συμφωνεί άλλωστε και ο Κ. Παπαρρηγόπουλος.

Εν κατακλείδι, ο νεότερος ευρωπαϊκός δυισμός -μεταξύ Ανατολής και Δύσεως- και η ιστορική ταυτότητα των λαών της Βαλκανικής, συνδέεται άρρηκτα με τον χρόνο και τον τρόπο της συνάντησής τους με το ελληνικό (ή ανθρωποκεντρικό) κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας. Συναρτήθηκε δηλαδή με το βαθμό και τον τρόπο της ανθρωποκεντρικής τους ώσμωσης.

Η σλαβική Ρωσία και η δυτική Ευρώπη προσήλθαν στη νεότερη ανθρωποκεντρική εποχή, έχοντας ενσωματώσει διαφορετικά «στοιχεία» του ελληνικού κοσμοσυστήματος. Διαφορετικά, λόγω της μη συνάντησης των καταβολών τους, αφού η δυτική Ευρώπη καταγράφεται ως ιδιωτική δεσποτεία με απώτερες αναφορές στο ελληνο-ρωμαϊκό και χριστιανικό κερκτημένο, ενώ η σλαβική Ρωσία αντιπροσωπεύει -τη στιγμή της βυζαντινής παρέμβασης- μια απλώς προ-φεουδαλική δεσποτεία.

Η βαλκανική ενδοχώρα, από την πλευρά της, ενόσω η Ρωσία τελούσε υπό ένα καθεστώς κρατικής δεσποτείας και η δυτική Ευρώπη επιχειρούσε την απόσπηση της φεουδαρχίας, βίωνε εν μέρει ατελώς, αλλ' ωστόσο άμεσα, τις παραμέτρους του ελληνικού κοσμοσυστήματος, τελώντας ουσιαστικά υπό την αιγίδα του ελληνισμού. Το γεγονός αυτό εξηγεί άλλωστε και την ευδοκίμηση του «Ελληνα λόγου» στους λαούς αυτούς.

Τέλος, η οθωμανική δεσποτεία απέβαλε όντως ένα σοβαρό μέρος της «ασιατικής» της κληρονομιάς από τη στιγμή που επικάθισε επί του ελληνικού κοσμοσυστήματος και αποδέχθηκε τις προδιαγραφές του. Ο εξισλαμισμός των χριστιανικών πληθυσμών της Μικράς Ασίας μετέβαλε ασφαλώς το ουσιώδες της ελληνικής πολιτισμικής παιδείας σε κερκτημένο του οθωμανικού Ισλάμ, όπως ακριβώς και το γεγονός της συνύπαρξής του με τον ελληνισμό και την άρχουσα τάξη του. Κατά τούτο, μπορεί να αποδεχθεί κανείς αβίαστα ότι το οθωμανικό Ισλάμ μετέχει του ελληνικού πολιτισμικού ιδιώματος. Εντούτοις, το δεσποτικό του απόβαρο και η λεηλατική δομή της οθωμανικής εξουσίας δεν επέτρεψαν στην τουρκική κοινωνία να αφομοιώσει τα ανθρωποκεντρικά γνωρίσματα του ελληνισμού, ιδίως δε το σύστημα των κοινών, της εταιρικής οικονομίας και κοινωνίας και, φυσικά, το πολιτειακό γινόμενο συστημάτων με λαϊκή αναφορά, ή ακόμη και της δημοκρατί-

ας. Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνει την προσημειωθείσα παρατήρηση ότι στις κοινωνικές περιοχές όπου επικρατούσε το οθωμανικό Ισλάμ, υποχωρούσε το σύστημα των κοινών και τα συνοδά ανθρωποκεντρικά του θεμέλια.

Τα ανωτέρω επιβάλλουν, κατά τη γνώμη μου, να συγκρατήσουμε ότι στη διάρκεια από την Αναγέννηση έως και το 19ο αιώνα, εξακολουθεί να συνυπάρχει στον ευρωπαϊκό και στον μικρασιατικό χώρο το ελληνικό κοσμοσύστημα με τις δύο ζωτικές του περιοχές, οι οποίες μεταλλάσσονται αργά αλλά σταθερά, από διαφορετικές δεσποτικές αφετηρίες, προσερχόμενες στον ανθρωποκεντρισμό. Και στις δύο αυτές περιοχές, όχημα της μετάβασης αποτελεί το κεκτημένο του ελληνικού ή ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας, δηλαδή το θεσμικό, κοινωνικο-πολιτικό και πολιτισμικό του περιβάλλον. Η νοτιοανατολική Ευρώπη κατέχει, ως προς το σχήμα αυτό της εξέλιξης, μια ιδιαίζουσα θέση καθώς εγγράφεται ως εσωτερική περιφέρεια του ελληνικού ανθρωποκεντρισμού και σε διαλεκτική συνάφεια με τον Έλληνα λόγο.

6. Στο σημείο αυτό επιβάλλεται μια συγκριτική αποτίμηση του ελληνικού και του εθνοκρατικού ανθρωποκεντρισμού με πρόσημο την πρόοδο μέσα από το έργο του Ρήγα.

Ο Φεραίος διανοητής διαλέγεται μεν με τις ανερχόμενες ανθρωποκεντρικές δυνάμεις της Εσπερίας, όμως από διαφορετική αφετηρία και, οπωσδήποτε, με άλλη στόχευση. Οι δυνάμεις της Εσπερίας διαλογίζονται για την ανθρωποκεντρική μετάβαση των κοινωνιών τους, τη στιγμή που οι κοινωνίες του Ρήγα βιώνουν το ανθρωποκεντρικό γεγονός και, μάλιστα, στην οικουμενική του φάση. Εξού και το πρόταγμα του Διαφωτισμού έρχεται σε ρήξη με το εσωτερικό δεσποτικό κεκτημένο, που το ταξινομεί στην κατηγορία της «παράδοσης», ενώ ο Ρήγας επιλέγει τη ρήξη με την οθωμανική δεσποτική πραγματικότητα της κατάκτησης, η οποία κρατεί σε ομηρία τον ελληνισμό και το ανθρωποκεντρικό του γίνεσθαι.

Το γεγονός αυτό εξηγεί, από την άλλη, τη ρητή συνάντηση του Ρήγα, ειδικότερα, με τα πλέον ριζοσπαστικά στοιχεία της Γαλλικής Επανάστασης και του Διαφωτισμού. Συνάντηση που, πρέπει να υπογραμμισθεί, έγινε στη βάση του κοινού πεδίου έμπνευσης, που ήταν το «αρχαίο» ελληνικό ανθρωποκεντρικό παράδειγμα. Ενώ όμως οι αναγνώσεις των φορέων του Διαφωτισμού αναλίσκονταν στην αναζήτηση στην «αρχαιότητα» των όρων συγκρότησης της κοινωνίας με πρόσημο τον νέο (πρωτο-ανθρωποκεντρικό) άνθρωπο, ο Φεραίος διανοητής διέκρινε σ' αυτήν τις θεμέλιες αρχές της μετα-κρατοκεντρικής οικουμένης που βίωνε ο ελληνικός κόσμος της εποχής του.

Η απόσταση μεταξύ τους είναι κεφαλαιώδης: η μια, είναι απλώς εισαγωγική στο ανθρωποκεντρικό γεγονός, η άλλη καταληκτική της ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης. Η διαφορά τους έγκειται στο ότι οι μεν θιασώτες του Διαφωτισμού προέβαλλαν ορισμένες, τις πλέον πρώιμες πτυχές του «αρχαίου» ελληνικού παραδείγματος, ως πρότυπο για την οργάνωση στο μέλλον της εξερχόμενης από τη δεσποτεία εσπεριανής κοινωνίας και του κρατοκεντρικού της γινομένου, ο δε ο Ρήγας διαλεγόταν μαζί του, ενόσω αναζητούσε το πλαίσιο της αποκάθαρσης της ελληνικής μετα-κρατοκεντρικής οικουμένης από τις συνέπειες της οθωμανικής κατάκτη-

σης και την ανασυγκρότησή της στη βάση της μεγάλης κοσμοσυστημικής κλίμακας. Επειδή ο Διαφωτισμός προσέγγιζε την πόλη-κράτος, προκειμένου να επεξεργασθεί τις προβολές της στο δικό του ανθρωποκεντρικό μέλλον, ο Ρήγας συναντούσε με σχετική άνεση την προβληματική του. Αντιμετώπιζε όμως την πόλη υπό το πρίσμα όχι του κράτους, αλλά των εφαρμογών της στο εσωτερικό της οικουμενικής κοσμόπολης, η οποία άλλωστε αποτελούσε το πραγματικό πεδίο του προτάγματός του.

Οι διαφορετικές αφητηρίες στην ανάγνωση της «αρχαιότητας» έκαμε ώστε για τους μεν πρότυπο να αποτελέσει βασικά η ολιγαρχική Σπάρτη, οι Νομοθέτες (και η ημι-δεσποτική Ρώμη), ενώ για τον Ρήγα να επιλεγεί η Αθήνα στην πιο εξελιγμένη εκδοχή της δημοκρατίας.

Γι' αυτό ακριβώς, οι Γάλλοι και οι λοιποί ριζοσπάστες της Εσπερίας μπορούν να χαρακτηρισθούν ως κοσμοσυστημικοί επαναστάτες, αφού επιδίωκαν την ολοκληρωτική αποδόμηση της δεσποτείας και την ολική ανασυγκρότηση των κοινωνιών τους σε ανθρωποκεντρικές βάσεις. Ο Ρήγας, αντιθέτως, ήταν βασικά «εθνικός» επαναστάτης. Επέλεξε απλώς την εθνική απελευθέρωση και, συνακόλουθα, την αποκάθαρση του συντεταγμένου ανθρωποκεντρικά ελληνικού κόσμου από τις όποιες αγκυλώσεις και ιδίως από την ανομία που επικρέμονταν πάνω στον κοινωνικό του σχηματισμό. Το γεγονός ότι ο Φεραίος διανοητής αισθάνθηκε οικείος με τη σκέψη των πλέον ριζοσπαστικών στοιχείων της εξερχόμενης από τη δεσποτεία δυτικής Ευρώπης, συνομολογεί όχι για τη ριζοσπαστική προδιάθεσή του, αλλά για την ανθρωποκεντρική απόσταση που χώριζε τον ελληνικό κόσμο της οθωμανοκρατίας από την Εσπερία.

Με διαφορετική διατύπωση, ούτε το γεγονός της κατάκτησης ούτε η διαφορά της κοσμοσυστημικής κλίμακας, που μόλις διακρίνεται την περίοδο αυτή, μεταβάλλουν την θεμελιώδη αντιστοιχισή μεταξύ του Διαφωτισμού και του Ρήγα. Οι πραγματικότητες που έχει να επιδείξει ο ελληνισμός της οθωμανοκρατίας, και φυσικά το πρόταγμα του Ρήγα, δείχνουν πέραν πάσης αμφιβολίας ότι η ανασυγκρότηση των ελληνικών κοινωνιών στη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα, με τη συνεκτίμηση και του ανθρωποκεντρικού κεκτημένου της μικρής κλίμακας, ήταν απολύτως εφικτή. Είναι άξιο λόγου να αναφερθεί ότι ο Γεώργιος Πλήθων Γεμιστός, λίγο πριν την Άλωση, προέκρινε ένα παρεμφερές σύστημα ανασυγκρότησης της ελληνικής οικουμενικής κοσμόπολης, το οποίο στόχευε στην αποκατάσταση της συνεκτικής ισορροπίας μεταξύ των κοινών/πόλεων και της μητρόπολης πολιτείας. Ο Ρήγας, όπως και ο Γεμιστός, είχαν πλήρη επίγνωση ότι η επιτυχία του διακυβεύματος εξείχε του ελληνισμού, έμελλε δηλαδή να έχει κοσμοϊστορικές διαστάσεις. Εξού και η φιλοδοξία του για το εδαφικό εύρος της ελληνικής κοσμόπολης συνέπιπτε με τον ιστορικό ζωτικό χώρο του ελληνικού κόσμου.

Επομένως, στο ερώτημα εάν το πρόταγμα του Ρήγα ήταν ρεαλιστικό ή ουτοπικό η απάντηση είναι ότι αυτό δεν συναρτάτο από την εφικτότητά του. Ήταν εφικτό, δηλαδή συνάδον με την ιδιοσυστασία του ελληνικού ζωτικού χώρου της εποχής και, οπωσδήποτε, πλήρως εναρμονισμένο με την προοπτική της μεγάλης κοσμοσυστημικής κλίμακας. Ήταν ουτοπικό υπό το πρίσμα της στοχαστικής γνωσιολογίας του Διαφωτισμού και, οπωσδήποτε, θα ήταν ουτοπικό εάν αντιμετωπιζόταν η εφαρμογή του στην Εσπερία, επειδή ήταν κοσμοσυ-

στημικά αντινομικό με τις πραγματικότητες των κοινωνιών της. Τούτο γίνεται εμφανές, αν αναλογισθεί κανείς ότι ακόμη και το πρωτο-ανθρωποκεντρικό και, συγκεκριμένα, προ-αντιπροσωπευτικό σύστημα που διακήρυξε η Γαλλική Επανάσταση και ο Διαφωτισμός, απεδείχθη εξωπραγματικό και, κατ' επέκταση, ανεφάρμοστο στο σύνολο των χωρών της Εσπερίας. Δεν είναι τυχαίο ότι, μόλις μετά το τέλος της δεκαετίας του 1980, το πολιτικό διακύβευμα του Διαφωτισμού έγινε αδιαμφισβήτητη πράξη στην Ευρώπη, ενώ η διανοήσή της εξακολουθεί, ακόμη και σήμερα, να διαλογίζεται για τη γνωσιολογία της δημοκρατίας με τους όρους του 18ου αιώνα.

Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι το πρόταγμα του Ρήγα δεν ήταν ανεδαφικό. Αναγόταν σε συγκεκριμένο, καθόλα υπαρκτό και, μάλιστα, δεσπύζον κοσμοσυστημικό περιβάλλον, το οποίο υπό προϋποθέσεις θα μπορούσε να αποτελέσει πρότυπο οδηγό για τις εξερχόμενες από τη δεσποτεία κοινωνίες της Εσπερίας. Το γεγονός ότι ο ελληνισμός συμπαρασύρθηκε από τις δυνάμεις της μετάβασης, επειδή ο ίδιος απέτυχε, για λόγους που δεν είναι του παρόντος, να ανασυγκροτηθεί (κοσμο-)πολιτειακά, δεν αναιρεί τη θεμελιώδη αυτή διαπίστωση. Το ανθρωποκεντρικό του κεκτημένο απορρίφθηκε όχι ως «παραδοσιακό», αλλά στο μέτρο που ήταν ανεδαφικό για τις κοινωνίες της Εσπερίας.

Κατά τούτο, η μη κοσμοπολιτειακή ανασυγκρότηση του ελληνισμού αναδεικνύεται σε καίρια παράμετρο της προβληματικής μας για την εξέλιξη. Όντως, η ανασυγκρότηση αυτή υπονομεύθηκε τελικά εξαιτίας της αδυναμίας του να συσπειρώσει τις πολεοτικές του κοινωνίες στη βάση ενός συνολικού ιδεολογικού προτάγματος. Την αδυναμία αυτή, που συνείχετο με την πολυ-πολεοτική συγκρότηση των κοινωνιών του Γένους, ανέλαβε να ξεπεράσει η πρωτοβουλία του Ρήγα για την καλλιέργεια μιας καθολικής εθνικής συνέργειας των Ελλήνων. Το πρόταγμα αυτό επικέντρωνε την προσοχή του, αφενός στην υπέρβαση των επιμέρους πολεοτικών πατριωτισμών και συμφερόντων και, αφετέρου στην αντιμετώπιση του γεγονότος ότι οι όροι και το διακύβευμα της εξέγερσης ήσαν διαφορετικά σε μια ανθρωποκεντρική κοινωνία οικουμενικού τύπου από εκείνα μιας εξαθλιωμένης και σε αποσύνθεση δεσποτικής κοινωνίας .

Από μια άλλη άποψη, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το πρόταγμα του Ρήγα αποτελεί τον προάγγελο του τελευταίου εγχειρήματος για την (κοσμο-)πολιτειακή ανασυγκρότηση του ελληνισμού σε περιβάλλον εθνικής ελευθερίας, που θα αποτυπωθεί στο επαναστατικό διάβημα των Φιλικών και του Αλέξανδρου Υψηλάντη. Παρόλον ότι το επαναστατικό αυτό διάβημα απέτυχε παταγωδώς και, μαζί του, το πρόταγμα της κοσμοπολιτειακής παλιγγενεσίας του ελληνισμού, η ελληνική επανάσταση θα συνεχίσει να αναπτύσσεται στη βάση του συστήματος και των πατριωτισμών των κοινών/πόλεων, δηλαδή χωρίς συμπαγή ηγεσία, με γνώμονα τις πολεοτικές συνέργειες. Τα Συντάγματα της επαναστατικής περιόδου είναι απολύτως αποδεικτικά του γεγονότος αυτού. Αντιμετωπίζουν τη δόμηση της νέας ελληνικής πολιτείας με πρόσημο τα κοινά, ενώ στο κεντρικό σύστημα εναποτίθεται ένας απλώς εναρμονιστικός ρόλος στο σύνολο. Τα Συντάγματα αυτά θυμίζουν ως προς πολλά το Σύνταγμα του Ρήγα.

Το τέλος της κοσμοπολιτειακής προοπτικής του ελληνισμού και μαζί της η παταγώδης αποτυχία της εθνικής ολοκλήρωσης θα ρίξει βαριά τη σκιά της στο νεοελληνικό κράτος. Το τελευταίο θα έχει ως σημείο σύγκρισης όχι τα ομόλογα εθνοκρατικά μορφώματα της εποχής του, αλλά τον οικουμενικά συντεταγμένο ελληνισμό της προ-εθνοκρατικής περιόδου. Η επισήμανση της συντριπτικής υπεροχής του τότε, υπόδουλου κατά τα άλλα, ελληνισμού σε όλα τα πεδία, έναντι του νεοελληνικού κρατικού μορφώματος, θα εγείρει συχνά το ερώτημα σχετικά με τη σκοπιμότητα της απελευθέρωσης. Ορισμένοι, μάλιστα, θα διατυπώσουν την υπόνοια μήπως η επισήμανση της διαφοράς, αυτή καθαυτή, υποκρύπτει μια κάποια διαφωνία με τις εξελίξεις.

Κατά τη γνώμη μου, η ερώτηση τίθεται με λάθος τρόπο, έχει εσφαλμένη βάση, για να μην πω ότι περιέχει πολιτικό δόλο. Αν εξαιρέσουμε μια μερίδα της εκκλησιαστικής ιεραρχίας που δεν έπαψε να νοσταλγεί όντως την ηγετική της θέση στη διάρκεια της οθωμανοκρατίας, το όλο ζήτημα αφορά στον τρόπο της απελευθέρωσης και ιδίως στη σχέση του νεοελληνικού κράτους με τον σύνολο ελληνισμό. Πώς εξηγείται, λοιπόν, ο ελληνισμός υπό συνθήκες κατοχής να διατηρεί μια εξέχουσα ηγετική θέση στην ευρύτερη περιοχή, η οποία ως προς πολλά εκτεινόταν πολύ πέραν της οθωμανικής περιμέτρου, και υπό συνθήκες ελευθερίας στο πλαίσιο του έθνους-κράτους να διατηρεί ένα καθεστώς καχεκτικής δυσμορφίας και καθυστέρησης;

Είναι προφανές ότι η ενοχοποίηση του οθωμανικού παρελθόντος και η ταξινόμηση της ελληνικής κοινωνίας στην «περιφέρεια» της λεγόμενης νεοτερικότητας, χρησίμευσαν ως άλλοθι για να νομιμοποιηθεί η επιβολή ενός ημι-δεσποτικού νεοτερικού κράτους/συστήματος επί μιας κοινωνίας όπως η ελληνική, της οποίας η ανθρωποκεντρική ιδιοσυστασία ήταν απολύτως αναντίστοιχη μ' αυτό. Ή, περαιτέρω, για να διασκεδασθεί η αδυναμία του «κράτους-έθνους» να ανταποκριθεί στις εθνικές, κοινωνικο-οικονομικές και πολιτικές συνιστώσες ή προσδοκίες του ελληνισμού. Παριστάμεθα έτσι μάρτυρες, του φαινομένου οι δυσμορφίες στη σχέση μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής ή η απουσία παντελούς «επιχειρησιακής» λογικής του κράτους, να αποδίδονται στην ιστορική καθυστέρηση της ελληνικής κοινωνίας, της οποίας υπόλογη υπήρξε η «τουρκοκρατία», και όχι στην καταφανή αναντιστοιχία του με το ανθρωποκεντρικό της ιδίωμα. Αναντιστοιχία που εκδηλώνεται σαφώς μέχρι σήμερα με σταθερά την ομηρία της ελληνικής κοινωνίας από τους κατόχους του κράτους.^[1]

Η διαφοροποίηση μεταξύ των φορέων του ανερχόμενου δυτικο-ευρωπαϊκού ανθρωποκεντρισμού και του προτάγματος του Ρήγα γίνεται εμφανέστερη εάν αναλογισθεί κανείς την επικαιρότητά τους στις μέρες μας ή την προοπτική τους. Έτσι, για παράδειγμα, οι κοινωνικο-πολιτικοί στοχαστές του Διαφωτισμού αποτελούν ήδη ιστορικά απολιθώματα, που παρόλες τις φιλότιμες προσπάθειες των συγκαιρινών μας να τους ερμηνεύσουν δημιουργικά, υπό το πρίσμα των εξελίξεων της εποχής μας, διατηρούν μια επικαιρότητα μόνο σε ό,τι αφορά στην κατανόηση της πρωταρχικής μετάβασης ή για τη συντηρητική οριοθέτηση του μέλλοντος. Στον αντίποδα ο Ρήγας, παρόλη την εμμονή της νεοτερικής ιστοριογραφίας να ταξινομήσει τη σκέψη του ως παραρτηματική της Εσπερίας, εγγράφεται σε ένα στάδιο της ανθρωποκεντρικής προβληματικής σαφώς ύστερο σε σχέση με τη φάση που διέρχεται η ανθρωπότητα στις μέρες μας.

Κατά τούτο, το πρόταγμα του Ρήγα, στο μέτρο που αποδίδει το εγχείρημα της μετα-κρατοκεντρικής ελληνικής οικουμένης να ανασυγκροτηθεί στη βάση της μεγάλης κοσμοσυστημικής κλίμακας, είναι μοναδικό. Μοναδικό σε ό,τι αφορά στις προβληματικές της μετάβασης στο εθνοκεντρικό ή ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μεγάλης κλίμακας. Μοναδικό επίσης υπό το πρίσμα ενός δόκιμου αναστοχασμού της ιστορίας και της γνωσιολογίας της σύγχρονης κοινωνικής επιστήμης. Μοναδικό τέλος, προκειμένου να αρθεί η νεοτερικότητα στο ύψος της αυτογνωσίας, να συλλάβει το μέλλον της προόδου με πρόσημο το καθολικό ανθρωποκεντρικό της στίγμα και, συνακόλουθα, να απεγκλωβισθεί από τα ήδη παρωχημένα, δηλαδή συντηρητικά στερεότυπα της πρωτο-ανθρωποκεντρικής εποχής και τις ομόλογες γνωσιολογικές εμμονές του Διαφωτισμού.

Για την ελληνική κοινωνία του κράτους-έθνους επείγει, ωστόσο, η *ανάκτηση της ιστορίας της*. Ανάκτηση, που θα της επιτρέψει να διαγνώσει την αξιωματική σταθερά του ιστορικού της βίου και, κατ' επέκταση, τον λόγο της διαφοροποίησής της από την Εσπερία. Θα διαπιστώσει, έτσι, ότι η μετάβαση στη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα, που σηματοδοτεί τη νεότερη ανθρωποκεντρική εποχή, υποδήλωνε: για την Εσπερία, την απόσχιση της φεουδαλικής δεσποτείας και την ανθρωποκεντρική της ανασυγκρότηση από μηδενική βάση. Για τον ελληνισμό, τη μετάλλαξή του ως προς την κλίμακα, σε συνδυασμό με την ανατροπή της κατάκτησης. Ο Ρήγας και οι συγκαίρινοί του Έλληνες είχαν πλήρη συνείδηση ότι η μετάβαση στη μεγάλη κλίμακα δεν ήταν ασύμβατη με το ανθρωποκεντρικό κεκτημένο της μικρής κλίμακας. Εξού και διλήμματα όπως η εμμονή στη μικρή κλίμακα ή η κατάργησή της δεν υπεισέρχονταν στον προβληματισμό τους. Το ζήτημα εστιάσθηκε σταθερά στη *σύνθεση* που θα μεταστέγαζε τον ελληνισμό στη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα, χωρίς να απολέσει το ανθρωποκεντρικό κεκτημένο της οικουμένης.

Ο ελληνισμός μέσα από την ανάκτηση της ιστορίας του καλείται να συνειδητοποιήσει περαιτέρω ότι οι ιδεολογικές, κοινωνικές και πολιτικές συγκρούσεις που έγιναν στο έδαφος του νεοελληνικού κράτους είχαν ως βάση την ευρωπαϊκή αγωνία της μετάβασης από τη δεσποτεία στον ανθρωποκεντρισμό, και όχι τις προτεραιότητες που υπαγόρευσε το δικό του ανθρωποκεντρικό υπόβαθρο. Η ήττα του τελικά, η αποτυχία του ελληνισμού να ανασυγκροτηθεί ως οικουμενική κοσμοπολιτεία, έμελλε να έχει, από την άποψη αυτή, καταλυτικές επιπτώσεις για τον ίδιο αλλά και για την ανθρωποκεντρική φυσιογνωμία του νεότερου κόσμου.

Από κάθε άποψη, επομένως, το διακύβευμα που αναδύεται από το σύνολο ελληνικό κοσμοσυστημικό παράδειγμα, αυτοφύες τέκνο του οποίου υπήρξε η Ρήγας, ξεπερνά σαφώς τα όρια της ελληνικής κοινωνίας, είναι πλανητικό. Η συνάντηση της νεοτερικότητας με τον ελληνικό κόσμο είναι αναπόφευκτη για το λόγο ότι η ανθρωποκεντρική εξέλιξη διέρχεται υποχρεωτικά -με όρους αναλογίας- από τα βήματα που χάραξε το ελληνικό ή ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας.

Στο χρόνο που προηγήθηκε, επιχειρήθηκε η διαγραμματική σκιαγράφηση του σχήματος μιας ερμηνείας του νεότερου ευρωπαϊκού κόσμου, σε ό,τι αφορά στο ζήτημα της ανθρωποκεντρικής του μετάβασης, ικανό κατά τη γνώμη μου να διευκρινίσει τη θέση και τη σχέση του με το σύνολο κοσμοσυστημικό ανάπτυγμα του κοι-

ΣΥΝΕΔΡΙΟ

ΡΗΓΑΣ ΦΕΡΡΑΙΟΣ, ΙΩΑΝΝΗΣ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΣ, ΦΡΑΝΣΙΣΚΟ ΝΤΕ ΜΙΡΑΝΤΑ

- η Ελληνική Σκέψη στην Αυτοθέσμιση των Κοινωνιών, τον Διαφωτισμό και την Γνώση

ΑΞΙΟΝΑΣ Ι: Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΣΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΤΩΝ ΜΕΓΑΛΩΝ ΟΡΑΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΔΙΕΚΔΙΚΗΣΕΩΝ

www.academy.edu.gr

νωνικού φαινομένου που μας φανερώνει της νοτιο-ανατολικής Ευρώπης σ' αυτό και, ως εκ τούτου, τη σχέση της με τον ελληνικό κόσμο. Θέση η οποία σε καμιά περίπτωση δεν την τοποθετεί στην κατηγορία της "περιφέρειας", αλλά θα έλεγα της πρωτοπορίας, η οποία ωστόσο παρουσιάζει το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό ότι ηττήθηκε ιστορικά.

Όντως, όπως θα διαπιστώσει ο αναγνώστης του βιβλίου, το πολιτειακό πρόταγμα του Ρήγα προσφέρεται για διάλογο ουσιαστικά με τα μεγάλα ζητήματα που ανάγονται στο μέλλον της εποχής μας, όχι στο παρόν της, το οποίο παραμένει ακόμη εξόχως εγκιβωτισμένο στον περιορισμένο στοχαστικό ορίζοντα της εποχής του Διαφωτισμού. Εξού και διατείνομαι καταληκτικά ότι ο διάλογος που πυροδοτεί το έργο του Ρήγα υποδεικνύει την κατεύθυνση του μέλλοντος της σύγχρονης ανθρωπότητας, με πρόσημο την πρόοδο.

[1] Περισσότερα, ιδίως στο κεφάλαιο, «Η κομματοκρατία ως πολιτικό σύστημα», του βιβλίου μου *Η δημοκρατία ως ελευθερία. Δημοκρατία και αντιπροσώπευση*, Πατάκης, Αθήνα, 2007.