

Η γνωσιολογία των συλλογικών ταυτοτήτων. Οι νεώτερες προσεγγίσεις και η ελληνική ταυτότητα.

Γιώργος Κοντογιώργης

1. Το έθνος ως έννοια

α. Η κρατούσα άποψη θεωρεί ότι η έννοια του έθνους «αποτελεί σχετικά σύγχρονο δημιούργημα και μια κοινωνική οντότητα μόνο στον βαθμό που παίρνει τη μορφή του σύγχρονου εδαφικά προσδιορισμένου κράτους, δηλαδή του ‘εθνικού κράτους’». «Όλα τα έθνη είναι σχετικά πρόσφατα και σχετικά τεχνητά δημιουργήματα. Αυτό ισχύει και για το ελληνικό έθνος που δεν υπήρχε πριν από τον 19^ο αιώνα». Η έννοια του «ελληνικού έθνους» δεν αποτελεί σε τελική ανάλυση παρά (τεχνητό) δημιούργημα του νεοελληνικού κράτους-έθνους. Επομένως, τα έθνη που ισχυρίζονται ότι προϋπήρξαν του «κράτους-έθνους έχουν μία ψευδή αντίληψη του ιστορικού παρελθόντος»¹.

Η άποψη αυτή, την οποία συνοψίζει ο Έρικ Χομπσμπάουμ ανεξαρτήτως των επιμέρους διαφοροποιήσεών της, αποδέχεται ότι το έθνος αποτελεί στις χώρες του “κέντρου” τεχνητή κατασκευή, ή, αναλόγως, επινόηση² και, υποθέτω, σε ότι αφορά στην «περιφέρεια», φαντασιακή πρόσληψη³, που της μετακενώθηκε από το «κέντρο». Μία βελτιωμένη εκδοχή του δόγματος αυτού, ανάγει το έθνος ως έννοια στις διεργασίες που συνέβησαν, σε ό,τι αφορά στις μεταμορφώσεις του κράτους, από την εποχή του Διαφωτισμού και οι οποίες απέληξαν στη διαμόρφωση του κράτους έθνους. Οπωσδήποτε όμως δεν αφίσταται από τη θεμελιώδη παραδοχή ότι το κράτος συγκροτεί το έθνος.

Από το επιχείρημα της «σχολής» αυτής συνάγουμε ότι το έθνος δεν θεωρείται αυτοφυές και, επομένως, συμφυές γνώρισμα του κοινωνικού γεγονότος, αλλά «εμφύτευμα» που εγκατέστησε το κράτος στο μυαλό της κοινωνίας, και σκοπόν έχει την άντληση της συναίνεσής της ή, αλλιώς, νομιμοποίησης στο σύστημα της πολιτικής κυριαρχίας που διακινεί. Συναρτάται, επομένως, με την αντίληψη ότι το κράτος αποτελεί το ταυτολογικό ισοδύναμο της πολιτείας. Ώστε, το κράτος αυτό, στο μέτρο που μονοπωλεί, τελικά, το πολιτικό σύστημα, αναλαμβάνει εξ ολοκλήρου και την ευθύνη του δημιουργήματός του, του έθνους. Το κράτος, εν προκειμένω, αυτοεπενδύόμενο τον φυσικό φορέα του έθνους, αυτοπροσδιορίζεται, επίσης, ως εντολοδόχος της

¹ Ο Έρικ Χομπσμπάουμ στην *Ελευθεροτυπία*, 27/3/1995. Περισσότερα στο Ε. Χομπσμπάουμ, *Έθνη και εθνικισμός, από το 1780 μέχρι σήμερα. Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*, Αθήνα, Αθήνα, 1994. Το σύνολο της νεότερης κοινωνικής επιστήμης ασπάζεται την ερμηνευτική αυτή του έθνους. Βλ. ενδεικτικά, Ε. Γκέλνερ, *Έθνη και εθνικισμός*, Αθήνα, 1992. Μ. Βέμπερ, *Εθνοτικές σχέσεις και πολιτικές κοινότητες*, Αθήνα, 1997. Α. Σμιθ, *Εθνική ταυτότητα*, Αθήνα, 2000. Ε. Κεντούρι, *Ο εθνικισμός*, Αθήνα, 2005. Markus Banks, *Εθνοτισμός. Ανθρωπολογικές κατασκευές*, Αθήνα, 2005. G. Haupt, M. Lowy, Cl. Weill, *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, Παρίσι, 1974. Cl. Nicolet, *La fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Παρίσι, 2003. Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales. Europe XVIII-XXe siècle*, Παρίσι, 1999.

² Ο.π.

³ Μπ. Άντερσον, *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, Αθήνα, 1997.

ιδέας αυτής και όχι της κοινωνίας⁴. Συμβαίνει, όμως, με τον τρόπο αυτό, να ακυρώνει το αντιπροσωπευτικό πρόσημο, που εγγράφει για τον εαυτό του, αφού αναλαμβάνει να ασκήσει αρμοδιότητες που προσιδιάζουν, σε τελική ανάλυση, στις ιδιότητες τόσο του εντολέα (εν προκειμένω του έθνους) όσο και του εντολοδόχου (του έθνους).

Υπό το πρίσμα του δόγματος αυτού, μοιάζει λογική η διαβεβαίωση του Έρικ Χομπσμπάουμ ότι, εάν το συγκεκριμένο κράτος εκλείψει – και ουσιαστικά εάν το πολιτικό σύστημα αποσπασθεί από το κράτος –, θα πάψει να συντρέχει και ο λόγος γένεσης της ιδέας και, κατ' επέκταση, ύπαρξης του έθνους. Δεν διευκρινίζει, όμως, γιατί να εκλείψει το κράτος αυτό και τι θα το υποκαταστήσει, αφού θεωρείται δεδομένο επίσης πως το σύγχρονο πολιτικό σύστημα είναι δημοκρατικό. Θα ήταν λογική, ωστόσο, η άποψη αυτή, εάν θα αποδεικνυόταν ορθή η βασική υπόθεση εργασίας, ότι δηλαδή το έθνος ως συλλογική ταυτότητα αποτελεί «νοητική ή φαντασιακή κατασκευή».

Υπενθυμίζεται, τέλος, ότι στο νεώτερο κράτος, το έθνος προσεγγίζεται ως μια έννοια αποκαθαρμένη από οποιαδήποτε εσωτερική πολιτισμική πολυσημία. Με άλλα λόγια, η κοινωνία γίνεται αντιληπτή ως μια πολιτισμικά ομοιογενής και μονογλωσσική κοινότητα. Η προσέγγιση αυτή του έθνους και, κατ' επέκταση, της κοινωνίας, αποδίδει ουσιαστικά το γεγονός ότι το ίδιο το κράτος κατέχει κατά τρόπο αδιαίρετο το πολιτικό σύστημα. Ωστε η έννοια της αδιαίρετης πολιτικής κυριαρχίας έναντι της κοινωνίας δεν είναι συμβατή με την πολυ-πολιτειακή του συγκρότηση. Το έθνος αυτό ορίζεται πολιτικά από το κράτος, στεγάζεται στην επικράτειά του και ιστορείται από τα πεπραγμένα του.

β. Θα επιχειρήσω να καταδείξω, από την πλευρά μου, ότι η προσέγγιση αυτή της έννοιας «έθνος» οφείλεται στο γενικότερο γνωσιολογικό έλλειμμα της νεώτερης κοινωνικής επιστήμης, η οποία, αδυνατώντας να επεξεργασθεί μια καθολική γνωσιολογία, ενδύει το παράδειγμά της με καθολική αξίωση και το προβάλλει ως μέτρο και, εν πολλοίς, πρότυπο ερμηνευτικής αναφοράς. Το έλλειμμα αυτό, συναντάται, ωστόσο, με την ανάγκη του κράτους να νομιμοποιήσει ή, εφεξής, να διατηρήσει ανέπαφο το κεκτημένο της πολιτικής του κυριαρχίας έναντι της κοινωνίας. Η οποία ανάγκη μετατρέπει εντέλει την επιστήμη σε απολογητή του κράτους/πολιτείας.

Θα υποστηρίξω, συγκεκριμένα, ότι τεχνητή κατασκευή δεν είναι το έθνος ως συλλογική ταυτότητα, αλλά η ιδέα ότι το έθνος αποτελεί δημιούργημα του νεώτερου κράτους και ανήκει σ'αυτό, αντί της κοινωνίας. Θα φανεί ότι, τελικά, το νέο, που συνθέτει την πρωτοτυπία της εποχής μας, είναι η συνεύρεση του έθνους με το κράτος, στο πλαίσιο μιας ενιαίας επικράτειας. Θα καταλήξω, περαιτέρω, ότι η ενσάρκωση του έθνους από το κράτος, όπως και η ταυτολογία

⁴ Κατά τούτο, η ψήφος δεν έχει αντιπροσωπευτικό περιεχόμενο, αποτελεί αποκλειστικά μηχανισμό επιλογής του αναγκαίου πολιτικού προσωπικού που θα στελεχώσει το πολιτικό σύστημα/κράτος, θα διαμορφώσει την πολιτική του βούληση και θα προωθήσει τις πολιτικές του. Για το μείζον αυτό ζήτημα, βλ. Γ. Κοντογιώργης, *Η δημοκρατία ως ελευθερία. Δημοκρατία και αντιπροσώπευση*, Αθήνα, 2007.

κράτους και πολιτείας, δεν είναι ούτε δεδομένη ούτε στατική. Απαντάται στην πρωτο-ανθρωποκεντρική φάση που διέρχεται ο κόσμος της νεοτερικότητας.

Όπως θα φανεί στη συνέχεια, το εγχείρημά μου αυτό δεν αποτελεί εφεύρημα του νου. Αντλεί το πρωτογενές υλικό του από τα δυο ανθρωποκεντρικά παραδείγματα, του ελληνικού κοσμοσυστήματος και του νεώτερου, το οποίο αναδύθηκε ως η προέκταση του πρώτου στη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα.

γ. Η πρώτη επισήμανση έγκειται στο ότι το έθνος, ως έννοια, είναι όπως κάθε ταυτοτική αναφορά, άρρηκτα συνδεδεμένη με το *ανθρωποκεντρικό γεγονός* και, πιο συγκεκριμένα, με τη *συγκρότηση του κοινωνικού ανθρώπου με όρους ελευθερίας*. Ο άνθρωπος διαλογίζεται για το «είναι» του, για την ύπαρξή του, για την κοινωνική του υπόσταση, για τον «άλλον», μόνον από τη στιγμή που βιώνει ένα καθεστώς ατομικής κατ' ελάχιστον ελευθερίας. Το έθνος, η σύνολη συλλογική ταυτότητα, όπως και κάθε άλλη ατομική ή συλλογική ταυτότητα, αποτελεί συμφυές, δηλαδή συστατικό γνώρισμα της ανθρωποκεντρικής κοινωνίας.

Η επισήμανση αυτή δεν υπονοεί ότι στις μη ανθρωποκεντρικές κοινωνίες (π.χ. στις δεσποτικές και, ειδικότερα, στις φεουδαλικές) δεν συντρέχουν πολιτισμικές ή άλλες διαφοροποιήσεις. Δηλώνει απλώς ότι εκεί η έννοια της κοινωνίας συνέχεται ταυτολογικά με το πεδίο της ιδιοκτησίας του δεσπότη. Κατά τούτο, ο δουλοπάροικος δεν διαθέτει ιδίαν ταυτότητα, το «είναι» του ανάγεται στην ταυτότητα του δεσπότη⁵.

Η θεμελιώδης αυτή επισήμανση είναι από μόνη της αποδεικτική του γεγονότος ότι το έθνος στη νεώτερη εποχή δεν «επινοήθηκε» από το κράτος, αλλά εκκολάφθηκε στο περιβάλλον των ανθρωποκεντρικών θυλάκων της «αναγεννώμενης» Ευρώπης. Το έθνος, στο πλαίσιο αυτό, χρησιμοποιήθηκε αρχικά ως επιχείρημα, προκειμένου να αμφισβητηθεί η ιδιοκτησιακή πρόσδεση του κράτους στον απόλυτο μονάρχη⁶. Αυτό επικαλέσθηκε, επίσης, το κράτος για να επιβάλλει την ανθρωποκεντρική ομοιογενοποίηση της κοινωνίας, με μέτρο το δόγμα «ένα κράτος, ένα έθνος, μία γλώσσα, κ.λπ.»⁷.

⁵ Το φαινόμενο αυτό είναι ιδιαίτερα έκδηλο στο περιβάλλον της ιδιωτικής δεσποτείας, που στοιχειοθετεί η έννοια της φεουδαρχίας στη δυτική Ευρώπη κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα. Περισσότερα στο Γ. Κοντογιώργης, *Έθνος και 'εκσυγχρονιστική' νεοτερικότητα*, Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα 2006, σ. 21 επ. Του ίδιου, *12/2008. Οι νέοι, η ελευθερία και το κράτος*, Πατάκης, Αθήνα 2009, σ. 163 επ.

⁶ Η έννοια της απόλυτης μοναρχίας αποδίδει ουσιαστικά την κρατική δεσποτεία, η οποία διαδέχθηκε την ιδιωτική δεσποτεία που παγιώθηκε μετά την επιβολή της γερμανικής βαρβαρότητας στην Εσπερία. Η ευρωπαϊκή κρατική δεσποτεία τυπολογείται στην ίδια κοσμοσυστημική κατηγορία με εκείνη της λεγόμενης ασιατικής δεσποτείας, διαφέρει όμως κατά το ότι εγγράφεται συγχρόνως σε μια μεταβατική περίοδο, την οποία υπαγορεύει αποφασιστικά η ανάδυση των ανθρωποκεντρικών παραμέτρων της νέας εποχής που θα επικρατήσει τελειωτικά στη διάρκεια του 20ού αιώνα. Περισσότερα στο Γ. Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τ. Α', Αθήνα, 2006, σ. 17 επ.

⁷ Έχει ενδιαφέρον να προσεχθεί ότι ενώ στη δυτική Ευρώπη η «εθνική ομοιογενοποίηση» υπαγορεύθηκε ευρέως από την ανάγκη της υπέρβασης του παλαιού δεσποτικού καθεστώτος και της ανθρωποκεντρικής μετάλλαξης της κοινωνίας του κράτους, στην ελληνική περίπτωση το κράτος έθνος λειτούργησε, κατ' απομίμησιν, προκειμένου να υπηρετήσει την πολιτισμική αποδόμηση ενός κατεξοχόν ανθρωποκεντρικού και, μάλιστα, οικουμενικού τύπου κοινωνικού περιβάλλοντος, που ενσάρκωνε ο ελληνικός κόσμος. Η περίπτωση του διλήμματος «δημοτική ή καθαρεύουσα», που απέκτησε πολιτικό πρόσημο, είναι εξόχως χαρακτηριστική: οι αντίπαλοι συμφωνούσαν

Το έθνος, ως *συλλογική ταυτότητα*, ορίζει ένα πολιτισμικό γεγονός, το οποίο συγκροτεί, εντέλει, μία *συνείδηση κοινωνίας*. Η ταυτότητα ως πολιτισμικό γεγονός, στο πλαίσιο του ανθρωποκεντρισμού, δεν υπονοεί αναγκαστικά την αναγνώριση στον «άλλον» μιας *ουσιαστικά διαφορετικής πολιτισμικής ιδιαιτερότητας*. Θα έλεγα μάλιστα ότι η εγγραφή του κόσμου των πολιτισμικών συλλογικοτήτων στην ίδια ανθρωποκεντρική κατηγορία ή φάση, απομειώνει καθοριστικά τις διαφορές, έτσι ώστε να μην αποτελούν εφεξής τη διακρίνουσα παράμετρο της πολιτικής τους βούλησης⁸. Όπως και στην περίπτωση του ελληνικού κόσμου, έτσι και στον νεώτερο εθνοκεντρικό κόσμο, η προϊούσα ανθρωποκεντρική ανάπτυξη των κοινωνιών θα οδηγήσει στην απόσχιση των διαφορών που αντλούσαν ύπαρξη από τον ιστορικό τους βίο (ενδυμασία, μουσική, νοοτροπίες, ήθη και έθιμα κ.λπ.) και στην προσχώρησή τους σε πρακτικές του βίου και αξίες με κοινό υπόβαθρο, συνάδουσες με το νεώτερο ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα. Με άλλα λόγια, η ταυτότητα «σημαίνει» πρωταρχικά τον «άλλον», ως διαθέτονα ιδίαν οντότητα, δηλαδή προσωπική ή συλλογική «ατομικότητα» και, κατ' επέκταση, αυτονομία ύπαρξης. Ωστε, από τη στιγμή που η ταυτότητα συγκροτεί *συνείδηση κοινωνίας*, αξιώνει την αυτονομία της, δηλαδή τη δυνατότητά της να αυτο-καθορισθεί. Κατά τούτο, η *ταυτότητα* στον ανθρωποκεντρισμό (ατομική, κοινωνική, πολιτική κ.α.) συνδέεται άρρηκτα με την *ελευθερία*.

Από την άποψη αυτή, το πολιτισμικό γεγονός της «*εθνότητας*» μεταλλάσσεται σε «*έθνος*», στο μέτρο που συγκροτεί *συνείδηση κοινωνίας*. Εν προκειμένω, η *ταυτότητα αποβαίνει «συνεργός» ελευθερίας που μορφοποιείται σε πολιτικό πρόταγμα*.

Για ποια ελευθερία όμως πρόκειται; Η νεοτερικότητα συνδέει την πολιτική διάσταση του έθνους με την *ατομική*, οπωσδήποτε, *ελευθερία* – αφού αποτελεί τον ελάχιστον όρο του ανθρωποκεντρικού γεγονότος – κυρίως δε, στο πλαίσιο αυτό, με την *εθνική ελευθερία (την ελευθερία έναντι του εθνικώς «άλλου»)*. Δεν είναι νοητό για τον νεώτερο άνθρωπο να καθορίζει κάποιος τρίτος την προσωπική του ζωή ούτε να ακυρώνει την ανεξαρτησία της χώρας (του έθνους) του.

Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο στο *κοινωνικό* και στο *πολιτικό* πεδίο, καθόσον εκεί όπου τα μέλη της κοινωνίας (δηλαδή οι πολίτες) συμβάλλονται με *κοινωνικά υποσυστήματα* (λ.χ. της οικονομίας) ή με το *σύνολο πολιτειακό σύστημα*, δεν αυτοκαθορίζονται. Η έννοια του *αυτοκαθορισμού* ή, ορθότερα, της *αυτονομίας* – ειδικότερα, σε ό,τι αφορά εδώ στην πολιτική – υποδηλώνει ότι η κοινωνία επενδύεται το σύστημα, αντί του κράτους, και αποφασίζει για τη μοίρα της⁹. Πράγμα που δεν συμβαίνει στην εποχή μας, αφού, όπως ήδη

ουσιαστικά ότι στο όνομα της μιας ή της άλλης τεχνητής «γλώσσας» έπρεπε να εκλείψουν οι ελληνικές διάλεκτοι που υποστήριζαν την πολιτισμική πολυσημία του ελληνικού κόσμου.

⁸ Επεκτείνοντας ακόμη παραπέρα τον συλλογισμό αυτόν, θα προσέθετα ότι, στο εσωτερικό μιας ταυτοτικής συλλογικότητας, οι διαφοροποιήσεις στο πολιτισμικό ή στο κοινωνικό πεδίο παραμένουν εξίσου σημαίνουσες, χωρίς εντούτοις να οδηγούν στη διάρρηξή της.

⁹ Η κοινωνική ελευθερία, μολονότι αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο της προβληματικής για τη συλλογική ταυτότητα, ενδιαφέρει λιγότερο σε ό,τι αφορά στην κατανόηση του φαινομένου. Για το ζήτημα αυτό βλέπε τα

διαπιστώσαμε, την πολιτεία την ενσαρκώνει το κράτος, με όρους ταυτολογίας¹⁰. Επομένως, τα πεδία της κοινωνικο-οικονομικής και πολιτικής ζωής εξέρχονται της προβληματικής του νεότερου κόσμου για την ελευθερία. Δεν εγγράφονται καν ως πρόταγμα στην κοινωνία. Διαδηλώνουμε για την παραμονή μας υπό καθεστώς εργασιακής εξάρτησης, όχι για την απελευθέρωσή μας από αυτήν. Για να ασκήσουμε πίεση στους κατόχους του πολιτικού συστήματος όχι για την απόδοσή του σ' εμάς.

Η διανόηση, από την πλευρά της, θα σπεύσει να δικαιολογήσει την επιλογή αυτή, ορίζοντας την ελευθερία, στο κοινωνικό και στο πολιτικό πεδίο, όχι ως *αυτονομία*, αλλά ως *δικαίωμα*. Παραθεωρεί, επομένως, το γεγονός ότι το *δικαίωμα δεν καθιστά το άτομο αυτόνομο*, οριοθετεί απλώς το πεδίο της *ελευθερίας* εκεί όπου αυτή δεν συντρέχει (λ.χ. της ατομικής ελευθερίας στην περιοχή της οικονομικής και της πολιτικής εξουσίας). Το δικαίωμα ευδοκιμεί εκεί όπου απουσιάζει η ελευθερία και εκπίπτει όπου επεκτείνεται η ελευθερία.

Παρόλα αυτά, η νεοτερικότητα θα ισχυρισθεί ότι το δικαίωμα είναι ανώτερο της ελευθερίας. Υπό την έννοια αυτή, πρέπει να δεχθούμε ότι είναι ανώτερο να αποφασίζει ο κάτοχος της πολιτικής εξουσίας, εν προκειμένω ο πρωθυπουργός, ο πρόεδρος ή ο μονάρχης, για τη μοίρα της κοινωνίας αντί της ίδιας, δηλαδή του σώματος των πολιτών. Ή να διαδηλώνει κανείς, αντί να αυτοκυβερνάται! Ερωτάται, ωστόσο, γιατί, αφού το δικαίωμα είναι ανώτερο της ελευθερίας δεν ζητείται η εφαρμογή του και στο πεδίο της προσωπικής ζωής (ατομική ελευθερία). Όπως θα δούμε, η θεωρία των (ετερονομικών) δικαιωμάτων ήρθε να συμπληρώσει το δόγμα της νεοτερικότητας για την «ανωτερότητα της ελευθερίας των νεότερων έναντι της ελευθερίας των αρχαίων».

Στην πραγματικότητα, η εμμονή στην άποψη ότι το έθνος αποτελεί επινόηση του κράτους και όχι συμφυές προς τον ανθρωποκεντρισμό κοινωνικό φαινόμενο, ομολογεί ότι, στη φάση που διέρχεται η εποχή μας, αποφεουδαλικοποιήθηκε μεν το άτομο ως οντότητα, όχι όμως το οικονομικο-κοινωνικό και πολιτικό σύστημα. Το σύστημα εξακολουθεί να παραμένει στην ιδιοκτησία τρίτου τινός, όπως στη δεσποτεία/φεουδαρχία, έναντι του οποίου η κατ' άτομον κοινωνία καλείται να *συμβληθεί* και, σε κάθε περίπτωση, να δώσει τη *συναίνεσή* της. Η *συναίνεση*, ωστόσο, αφορά στην νομιμοποίηση του συστήματος, δεν διαφυλάσσει την ελευθερία στο πεδίο που συμφωνείται η εκχώρησή της¹¹.

έργα μου, *Οικονομικά συστήματα και ελευθερία*, Αθήνα, 2010, και *Πολίτης και πόλις. Έννοια και τυπολογία της πολιτειότητας*, Αθήνα, 2003.

¹⁰ Παρέλκει εν προκειμένω η αιτιολογία του φαινομένου. Μόνο, για την κατανόησή του, επισημαίνεται ότι η ταξινόμηση της κοινωνίας των πολιτών στην ιδιωτική σφαίρα, δηλαδή εκτός πολιτείας, δικαιολογείται με το επιχείρημα της πολυπλοκότητας των προβλημάτων, της αδυναμίας της να διατυπώσει άποψη, της εγωιστικής της προδιάθεσης που μπορεί να βλάψει το έθνος και πολλά άλλα...

¹¹ Σε κάθε περίπτωση, είναι προφανές ότι η προβληματική αυτή έχει αξία μόνο για την κατανόηση της σχέσης μεταξύ κοινωνίας, έθνους και πολιτικής. Η δημοκρατία και, υπό μια έννοια, η αντιπροσώπευση, δεν εγγράφονται σε μια προοπτική πραγμάτωσης του προτάγματός τους στην εποχή μας, καθόσον δεν έχει ακόμη

δ. Οι επισημάνσεις αυτές ρίχνουν φως στις σημερινές εξελίξεις που στεγάζει το επιχείρημα της «παγκοσμιοποίησης». Η «παγκοσμιοποίηση» εκλήφθηκε ως περίπου ισοδύναμη με τον «διεθνισμό» και τον «κοσμοπολιτισμό», έννοιες οι οποίες σημάνθηκαν με ένα νέο απελευθερωτικό πρόταγμα για τον άνθρωπο¹². Στο δίπολο «κράτος-έθνος» ή «διεθνισμός-κοσμοπολιτισμός», ο πολίτης του κόσμου καλείται να υποκαταστήσει τον πολίτη του κράτους. Ήδη συμφωνείται ότι ένας σύγχρονος πατριωτισμός και, κατ' επέκταση, το νέο συνεκτικό ιδίωμα για τις κοινωνίες, οφείλει να υιοθετήσει ως θεμέλιο την *πολιτειότητα* (την ιδιότητα του πολίτη), η οποία, εν προκειμένω, συνέχεται με τη δικαιοταξία του κράτους της παγκοσμιοποίησης και όχι με το κράτος έθνος¹³. Η διαφορά είναι θεμελιώδης. Ο πολίτης του κράτους της παγκοσμιοποίησης δεν αναφέρεται στη συλλογική ταυτότητα, αλλά στο κράτος δυνάμει της ιδιότητας του ανήκειν. Αυτό σημαίνει ότι δεν προκρίνεται η αποκατάσταση της διαρραγείσης ισορροπίας στο εσωτερικό του κράτους, με τη διεύρυνση της ελευθερίας στο πεδίο της οικονομίας και της πολιτικής. Ο πολίτης αυτός καλείται να εναρμονισθεί στον σκοπό της αγοράς, να λειτουργήσει τον κοινωνικο-οικονομικό του βίο υπό το πρίσμα του εξωτικού υποκειμένου στο σύστημα και όχι ως εταίρος του. Στο πλαίσιο αυτό, είναι αναπόφευκτο ο πολίτης του κράτους να απεκδυθεί των κεκτημένων που συνάθροισε κατά τη φάση της μετάβασης και να αποδεχθεί την εξομοίωσή του με το καθεστώς του οικονομικού και πολιτικού «μέτοικου» της παγκοσμιοποίησης.

Η διατύπωση αυτή, συμφωνεί με το παρελθόν του επιχειρήματος για το έθνος στο ότι ταξινομεί την κοινωνία εκτός πολιτείας, στο καθεστώς του ιδιώτη. Επιπλέον, τη φορά αυτή, ο πολίτης περιέρχεται σε πολιτική αδυναμία, δεδομένου ότι βρίσκεται αντιμέτωπος με τις δυναμικές του συνόλου κοσμοσυστήματος (την κινητικότητα του κεφαλαίου, την εργασία εμπόρευμα κ.λπ.), χωρίς να προικίζεται με τα αναγκαία πολιτικά και, μάλιστα, πολιτειακά αντισώματα. Η πρόταξη της δικαιοταξίας του κράτους της παγκοσμιοποίησης/του κοσμοπολιτισμού, αντιπαρέρχεται ουσιαστικά το *έθνος της κοινωνίας*. Στον συλλογισμό αυτόν εξακολουθεί να υφέρπει το ιδεολόγημα του Διαφωτισμού ότι η «*συλλογική ελευθερία*» απειλεί την *ατομική ελευθερία*. Εξού και η πύκνωση της επιχειρηματολογίας ότι η «*πλειοψηφία*», εννοείται της κοινωνίας των πολιτών, συνιστά απειλή για τα *δικαιώματα*. Υπό μια έννοια, ο ισχυρισμός αυτός είναι ορθός, εάν η αναφορά στην πλειοψηφία υπονοεί την ανάληψη της πολιτικής αρμοδιότητας από την κοινωνία των πολιτών, αντί του κράτους.

Διευκρινίζεται, εντούτοις, ότι ο όρος «*συλλογική ελευθερία*» δεν συμπίπτει με την *πολιτική ελευθερία*, αλλά με την επίκληση, στην καλύτερη

διαμορφωθεί η «εικόνα» τους και κατ' επέκταση το ομόλογο αίτημα ούτε συντρέχουν οι πραγματολογικές προϋποθέσεις γι' αυτό. Βλ. σχετικά, Γ. Κοντογιώργης, *Η δημοκρατία ως ελευθερία*, ό.π.

¹² Περισσότερα στο Γ. Κοντογιώργης, *12/2008*, σ. 163 επ. Του ιδίου, «Κράτος και αυτοδιοίκηση στο περιβάλλον της παγκοσμιοποίησης», στο Α. Μακρυνήτρη (επιμ.), *Αυτοδιοίκηση και κράτος στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης*, Αθήνα, 2003, σ. 17-77.

¹³ *Ο.π.*, σ. 164.

περίπτωση, της συλλογικής βούλησης από τον νομιμοποιημένο κάτοχο της πολιτικής εξουσίας. Η πολιτική ελευθερία, νοούμενη ως η αυτονομία της κοινωνίας στο πεδίο της πολιτικής, προϋποθέτει την απόδοση σ' αυτήν της πολιτείας. Η πρόσληψη της ελευθερίας ως αυτονομίας καταρρίπτει τον ισχυρισμό ότι *ατομική και πολιτική ελευθερία* είναι έννοιες ασύμβατες. Η ατομική ελευθερία εγγράφεται στο πρώτο μετα-φουδαλικό στάδιο. Τέμνει τη διαφορά μεταξύ δεσποτείας και ανθρωποκεντρισμού και αποτελεί τον όρο για την περαιτέρω διεύρυνση τόσο της ίδιας, όσο και των πεδίων της ελευθερίας προς την κατεύθυνση της κοινωνικής και της πολιτικής ζωής. Η διεύρυνση αυτή είναι επομένως *σωρευτική όχι αναιρετική*. Η πολιτική ελευθερία αποτελεί την κορύφωση της ενγένει, δηλαδή της καθολικής ελευθερίας, καθώς αυτή εμπλουτίζει προσθετικά την ατομική και την κοινωνική ελευθερία. Συγχρόνως η ανάπτυξη των πεδίων της ελευθερίας είναι υποχρεωτικά διευρυντική από το ατομικό στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο. Είναι επομένως δυνατόν να είναι κανείς ατομικά, αλλ' όχι κοινωνικά και πολιτικά ελεύθερος. Μπορεί επίσης να απολαμβάνει την ατομική και την κοινωνική ελευθερία, χωρίς να είναι πολιτικά αυτόνομος. Δεν είναι νοητό, αντιθέτως, ο κοινωνικός άνθρωπος να είναι πολιτικά όχι όμως και ατομικά (και κοινωνικά) ελεύθερος. Θα έμοιαζε σαν ο δουλοπάροικος, που δεν διαθέτει ατομική ελευθερία, να είναι κοινωνικά και πολιτικά ελεύθερος. Υπογραμμίζω την άποψη αυτή, διότι διατυπώνεται συχνά το επιχείρημα ότι η πολιτική ελευθερία πλήττει, αν δεν καταργεί, την ατομική ελευθερία (την ιδιωτική ζωή). Πρόκειται τουλάχιστον για παρανόηση. Όσο η ελευθερία διευρύνει το πεδίο της εμπραγμάτωσής της, ιδίως προς την κατεύθυνση της κοινωνικής και πολιτικής ζωής, τόσο εδραιώνεται και, μάλιστα, διευρύνεται η θεματική διακίνωση της ατομικής ελευθερίας. Η ατομικότητα απειλείται από τα δομημένα στη βάση της πολιτικής κυριαρχίας συστήματα, όχι από τη δημοκρατία. Υπενθυμίζεται τέλος ότι για να γίνει εφικτή η εμπέδωση της πολιτικής ελευθερίας πρέπει το πολιτικό σύστημα να αποσπασθεί από το κράτος και να αποδοθεί στην κοινωνία, προκειμένου αυτή να ενσαρκώσει και, κατ' επέκταση, να διαχειρισθεί την πολιτεία και το έθνος (τη συλλογικότητά της). Την προοπτική της καθολικής ελευθερίας, που υποστασιοποιεί το σύστημα της δημοκρατίας, η νεοτερικότητα την απέρριψε ήδη από την εποχή του Διαφωτισμού, εξισώνοντάς την με τον ολοκληρωτισμό¹⁴.

Όστε, στο υποσυνείδητο της νεοτερικής σκέψης, η στοχοποίηση του έθνους αφορά στην κοινωνία. Η προοπτική μιας προβολής από αυτήν της κοινωνικής και της πολιτικής ελευθερίας, αντί των ομολόγων δικαιωμάτων,

¹⁴ Είναι προφανές ότι για να συντρέξει η έννοια του ολοκληρωτισμού πρέπει να συναντηθούν, κατ' ελάχιστον, η πολιτική κυριαρχία με το υποκείμενο της κυριαρχίας, που είναι ο λαός. Όταν την καθολική πολιτική αρμοδιότητα την κατέχει η πολιτειακά συντεταγμένη κοινωνία, δεν υποστασιοποιείται ούτε η έννοια της πολιτικής κυριαρχίας ούτε και το υποκείμενο της κυριαρχίας. Άλλωστε θα ήταν παράδοξο να εξισωθεί η καθολική ελευθερία της κοινωνίας με τον ολοκληρωτισμό, δηλαδή με ένα φαινόμενο που αποστερεί απολύτως την ελευθερία της κοινωνίας. Με απλούστερη διατύπωση, ο ολοκληρωτισμός ανάγεται σε εποχές κοινωνικής και πολιτικής αχειραφεσίας της κοινωνίας, γεγονός που δεν συντρέχει στην φάση της ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης που αντιστοιχεί η δημοκρατία. Βλέπε το σχετικό διάλογο μεταξύ του ελληνικού κοσμοσυστημικού παραδείγματος και της νεοτερικότητας, που αναπτύσσω στο έργο μου *Η ελληνική δημοκρατία του Ρήγα Βελεστινλή*, Αθήνα, 2009.

συνιστά απειλή όχι για την ατομική ελευθερία, αλλά για το πολιτικά κυρίαρχο κράτος που εγκιβωτίζει την κοινωνία των πολιτών στο καθεστώς του ιδιώτη.

Στο πλαίσιο αυτό, η επίκληση της έννοιας του πολίτη του κόσμου, ως του υποκειμένου ενός νέου πατριωτισμού, δεν υπονοεί ότι επιζητείται η εγγραφή του ως φορέα της συλλογικής βούλησης και, κατ' επέκταση, ως θεσμικού εταίρου της πολιτείας. Ζητούμενο αποτελεί η αποδέσμευσή του από τη συνεκτική συνιστώσα της συλλογικής του ταυτότητας, έτσι ώστε να αναπληρωθεί η απομείωση της πολιτικής κυριαρχίας του κράτους από τις δυνάμεις της διαμεσολάβησης και ο ίδιος να υποβιβασθεί, σε ό,τι αφορά στο πεδίο των κοινωνικών/οικονομικών υποσυστημάτων, στο καθεστώς του φορέα της εργασίας εμπορεύματος¹⁵. Με άλλα λόγια, η «παγκοσμιοποίηση» δεν αποδυναμώνει το έθνος, αλλά την πολιτική και οικονομική βαρύτητα της κοινωνίας. Κατά τούτο, το διακύβευμα της αδυναμίας του κράτους να διατηρήσει μια στοιχειώδη ισορροπία μεταξύ κοινωνίας και αγοράς και, μάλιστα, η μεταβολή του σε ολοκληρωτικό θεράποντα του σκοπού της, μετατίθεται στο ζήτημα του ελέγχου του πολιτικού συστήματος. Σε τελική ανάλυση, το ερώτημα ποιος κατέχει την αρμοδιότητα του έθνους εξισούται με το ποιος κατέχει το πολιτικό σύστημα. Εκεί θα αποφασισθεί εάν θα συνεχίσουν να κυριαρχούν πολιτικά οι αγορές ή η κοινωνία των πολιτών.

Είναι προφανές ότι η νεοτερική σκέψη επικαλούμενη έννοιες όπως ο «διεθνισμός» ή ο «κοσμοπολιτισμός» για να δώσει απαντήσεις στα ζητήματα που θέτει η απομείωση των θεμελίων της (εσωτερικής και της εξωτερικής) πολιτικής κυριαρχίας του κράτους, δεν συνεκτιμά το ουσιώδες: ότι η πολιτική, στο μεν διακρατικό πεδίο συγκροτεί την έννοια της «τάξεως» όχι σύστημα και, κατά τούτο, εξισούται με την ωμή δύναμη. Στο δε εσωτερικό του κράτους, γίνεται αντιληπτή υπό το πρίσμα του συστήματος, δηλαδή ως κανονιστική λειτουργία (η έννοια της πολιτείας δικαίου)¹⁶.

Με απλούστερη διατύπωση, η προσέγγιση αυτή αγνοεί καταφανώς ότι το «διεθνές» ή, ορθότερα, το διακρατικό πεδίο, στο κρατοκεντρικό στάδιο του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, δεν συγκροτεί μια, υπερκείμενη του κράτους, (κοσμο-)πολιτειακή επικράτεια, και, κατ' επέκταση, η πολιτειότητα δεν αναγνωρίζεται ως θεσμός. Έτσι, επιλέγει, αποφλοιωμένη, την έννοια του κοσμοπολίτη, η οποία, από θεσμική ιδιότητα που είχε να κάνει με περιεχόμενο ελευθερίας και άρα με τη συμμετοχή του φορέα της στο πολιτειακό σύστημα της οικουμενικής κοσμόπολης, κατέληξε να αποδίδει μία ιδιωτική συμπεριφορά, η οποία δεν αφορά σε πολιτειακές συλλογικότητες, όπου παράγεται και, ιδίως, βιώνεται η ελευθερία¹⁷.

Τα ανωτέρω φανερώνουν, νομίζω οφθαλμοφανώς, ότι η έννοια του *συλλογικού* στο παρόν γίνεσθαι της λεγόμενης παγκοσμιοποίησης πάσχει εν τη γενέσει της, καθώς δεν προκρίνει την απελευθέρωση της κοινωνίας, όπως

¹⁵ Όπως εκείνη του οικονομικού μετανάστη. Περισσότερα στο έργο μου, *Οικονομικά συστήματα*, ό.π.

¹⁶ G. Contogeorgis, “La crise de la paix et les racines de la guerre. Le déficit interprétatif de la modernité”, in *Actes du congrès annuel de l'APSP*, Λισαβόνα, 2009.

¹⁷ Σχετικά, στο 12/2008, σ. 174-175.

άλλοτε το πρόταγμα του έθνους. Αντιθέτως, επιλέγει την περαιτέρω χειραγώγησή της ή, ορθότερα, την παράδοσή της στους συσχετισμούς ισχύος που κατευθύνουν, εν προκειμένω, οι δυνάμεις της εγχώριας και της διεθνούς αγοράς¹⁸.

Σε κάθε περίπτωση, ο πολίτης είναι πρόσεδρο στοιχείο της ταυτότητας. Η ταυτότητα συγκροτεί το συλλογικό υποκείμενο της πολιτείας. Η πολιτειότητα, στο πλαίσιο της πολιτείας, προσδιορίζει τη θέση που κατέχει ο φορέας της στη διαχείριση του εθνικού, δηλαδή του κοινού συμφέροντος. Η θεμελιώδης αυτή παραδοχή δηλώνει ότι η πολιτειότητα δεν είναι μία, όπως νομίζει η νεοτερικότητα, αλλά τόσες όσα και τα είδη των πολιτειών. Διότι διαφορετική είναι η ελευθερία που ενσαρκώνει η πολιτειότητα στη δημοκρατία, στην αντιπροσώπευση ή, έστω, στο προ-αντιπροσωπευτικό πολιτικό σύστημα, το μόνο που γνωρίζει η εποχή μας¹⁹.

Στον αντίποδα, η πολιτική πρόσληψη του έθνους σε συνάφεια με το ανάπτυγμα της ελευθερίας (και όχι στατικά, με γνώμονα την πρωτο-ανθρωποκεντρική αντίληψη του «ανήκειν» της κοινωνίας στο κράτος) θα μας επιτρέψει να το προσεγγίσουμε, τέλος, υπό το πρίσμα της εσωτερικής (ταυτοτικής) του πολυσημίας (που αναγγέλλει την πολυ-πολιτειακή συγκρότηση του κράτους) και, οπωσδήποτε, ως έθνος της (πολιτειακά συντεταγμένης) κοινωνίας.

Η προσέγγιση όμως αυτή τελεί υπό τον όρο της οικοδόμησης μιας νέας γνωσιολογίας του κοινωνικού φαινομένου, η οποία θα προκύψει όχι από την εμπειρία της απλώς πρωτο-ανθρωποκεντρικής εποχής μας ή από μια διανοητική άσκηση, αλλά από την κοσμοσυστημική ανάκτηση του ελληνικού παραδείγματος. Επικαλούμαι το ελληνικό παράδειγμα για τον λόγο ότι είναι το μοναδικό στην ιστορία παράδειγμα συγκρότησης του κοινωνικού γεγονότος σε ανθρωποκεντρικές βάσεις. Το οποίο, ως εκ τούτου, προσφέρεται για σύγκριση, με όρους αναλογίας, με το ομόλογο νεώτερο κοσμοσύστημα.

2. Η ελληνική ταυτότητα

α. Τι διδάσκει λοιπόν το ελληνικό παράδειγμα; Υπήρξε ή όχι ελληνική εθνική ταυτότητα πριν από τη νεοτερικότητα – πριν από το νεοελληνικό εθνικό κράτος – και εάν ναι, ποιο το περιεχόμενό της;

Οι κρατούσες σχολές σκέψης μπορούν να συνοψισθούν στις ακόλουθες τρεις: η μία, η αυθεντικά νεοτερική, ισχυρίζεται ότι δεν υπήρξε ελληνικό έθνος πριν από τη γένεση του ελληνικού κράτους, ότι αυτό το δημιούργησε για πρώτη φορά. Πριν από αυτό, απαντώνται ελληνόφωνοι πληθυσμοί, όχι όμως και ελληνικό έθνος. Υπαινίχθηκα ήδη ότι θεωρώ την άποψη αυτή γνωσιολογικά αυθαίρετη και ιδεολογικά διατεταγμένη. Οι πηγές αναφέρονται με σαφήνεια στο

¹⁸ Ο.π.

¹⁹ Σε συνδυασμό με την αυταρχική του παρέκκλιση. Αναλυτικά στα έργα μου, *Η δημοκρατία ως ελευθερία*, ό.π., *Πολίτης και πόλις*, ό.π., και *12/2008*, ό.π., σ. 175-176. Το γεγονός αυτό, εξηγεί επίσης γιατί η νεοτερικότητα αδυνατεί να αντιληφθεί ως διακριτές έννοιες την πολιτεία και το κράτος και, κατ' ακολουθίαν, το έθνος ως συνείδηση κοινωνίας, δηλαδή ως ταυτότητα, συμφυώς αναγόμενη στην ανθρωποκεντρική της ιδιοσυστασία.

έθνος των Ελλήνων, αναδεικνύουν δηλαδή την ύπαρξη μιας συλλογικής ταυτότητας, την οποία ορίζουν με καταφανώς εθνικά χαρακτηριστικά, πριν και, μάλιστα, ανεξαρτήτως της εμφάνισης του ομόλογου φαινομένου στην Εσπερία. Κάποιοι από τη σχολή αυτή, αντιμέτωποι με το καταφανές αδιέξοδο του επιχειρήματος, επιχείρησαν να «διορθώσουν» τους μέντορές τους, λέγοντας ότι το ελληνικό έθνος προϋπήρξε ενδεχομένως του ελληνικού κράτους, διαμορφώθηκε όμως ως απόρροια της μετακένωσης των πεπραγμένων της Εσπερίας στον ελληνόφωνο πολιτισμικό χώρο. Η διαφοροποίηση αυτή, πέραν του ότι δεν αφίσταται του εσπεριανού δόγματος, αποκτά ένα πρόσθετο ενδιαφέρον στο μέτρο που εγγράφει το ελληνικό παράδειγμα στην «ουρά» της δυτικο-ευρωπαϊκής μετάβασης από τη δεσποτεία στον ανθρωποκεντρισμό, δηλαδή ως περιφερειακό της προσάρτημα.

Στην άποψη αυτή θα ορθωθεί η άλλη σχολή σκέψης που ανάγει τη γένεση του ελληνικού έθνους, δηλαδή του νέου ελληνισμού, στην περίοδο μεταξύ του 10^{ου} και του 13^{ου} αιώνα.

Τέλος, μία τρίτη εκδοχή καταφανώς ιδεαλίζουσα, προβάλλει την αδιάπτωτη συνέχεια του ελληνισμού από την αρχαιότητα, δίκην ιδεώδους ή πεπρωμένου²⁰.

Η δεύτερη σχολή σκέψης είναι η μόνη που εδράζεται σε ένα ασφαλές πραγματολογικό υλικό. Συναντάται, όμως, με τις άλλες στο ζήτημα της πολιτικής πρόσληψης του έθνους, η οποία πρόσληψη ως εθνοκρατική, αδυνατεί να υπεισέλθει στην κοσμοσυστημική ουσία του ελληνικού φαινομένου. Εξού και δεν εγείρει, ουσιαστικά, το ερώτημα της ύπαρξης ή μη του ελληνικού συλλογικού γεγονότος πριν από το ύστερο Βυζάντιο, ενώ την ίδια στιγμή ανάγει τη γένεση του νέου ελληνισμού στην περίοδο αυτή²¹.

Από την πλευρά μου, εκτιμώ ότι η προσέγγιση του ελληνικού φαινομένου, στο μέτρο που συγκροτείται με κοσμοσυστημικούς όρους και έχει να επιδείξει μια ολοκληρωμένη ανθρωποκεντρική διαδρομή, απαιτεί, επίσης, μία διαφορετικού διαμετρήματος γνωσιολογία.

β. Με αφετηρία τη γνωσιολογική κατεύθυνση που ανέπτυξα παραπάνω, θα επιχειρήσω να αντιμετωπίσω το ζήτημα του ελληνικού έθνους, συνδυαστικά ως *πολιτισμικό* και ως *πολιτικό* διακύβευμα.

Θεωρώ ότι ο ελληνικός κόσμος υπήρξε, αναντιλέκτως, *ανθρωποκεντρικός* σε όλη τη διάρκεια της ιστορικής του διαδρομής από την ύστερη μυκηναϊκή εποχή έως την εθνοκρατική του ανασυγκρότηση, κατά τους 19ο και 20ό αιώνα²². Συνάγεται, επομένως, ότι ο ελληνισμός διέθετε *συλλογική ταυτότητα*, της οποίας

²⁰ Για τις σχολές αυτές και για το σχετικό διάλογο που αναπτύσσεται τα τελευταία χρόνια, παραπέμπω στο έργο μου, *Έθνος και Έκσυγχρονιστική νεοτερικότητα*, ό.π.

²¹ Στη γνωσιολογική ελλειμματικότητα των «σχολών» αυτών οφείλεται και η παρελκυστική διεκυστίδα περί του αν οι νεώτεροι Έλληνες είναι απόγονοι των «αρχαίων» Ελλήνων ή εάν το Βυζάντιο είναι ελληνικό. Σχετικά με τη σχολή αυτή βλέπε βασικά, Ν. Σβορώνος, *Το ελληνικό έθνος. Γένεση και διαμόρφωση του νέου ελληνισμού*, Αθήνα, 2004. Απ. Βακαλόπουλος, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού Πηγές της ιστορίας του νέου Ελληνισμού I (1204 – 1669)*, Θεσσαλονίκη, 2002. Γ. Καραμπελιάς, *1204. Η διαμόρφωση του νεωτέρου Ελληνισμού*, Αθήνα, 2007.

²² Για το ζήτημα αυτό βλέπε το έργο μου, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, ό.π.

καλούμαστε να ορίσουμε τα στοιχεία της, τις συνέχειες ή τις ασυνέχειές της και, εννοείται, το πολιτικό της πρόταγμα.

Πιο συγκεκριμένα, ο ελληνισμός έχει να επιδείξει, σε όλο το ιστορικό του βάθος, μία «ταυτοτική συνείδηση κοινωνίας» δυνάμει του ανήκειν σε έναν ανθρωποκεντρικά δομημένο πολιτισμικό χώρο, και όχι σε ένα κράτος. Η έννοια της *συνείδησης κοινωνίας* είναι, όπως είδαμε, πρωταρχικά πολιτισμική, ανάγεται εντούτοις ως ταυτότητα στο γινόμενο της ελευθερίας του «όλου» και αποκτά σάρκα και οστά μέσω ενός κοινού «πολιτικού λόγου»²³. Είδαμε ότι στον λόγο αυτό η νεωτερικότητα αποδίδει μονοσήμαντη εκφορά, είναι κοινωνικά ετερονομικός, με την έννοια ότι τον εκχωρεί μονοπωλιακά στο κράτος.

Στο ελληνικό παράδειγμα, αντιθέτως, ο εθνικός «πολιτικός λόγος» συμπυκνώνει το άθροισμα της βούλησης των συστατικών πολιτειακών μερών του «όλου», που εκφράζουν οι θεμελιώδεις κοινωνίες των πόλεων. Η επιλογή του τρόπου της πολιτικής έκφρασης του εθνικού «όλου» θα διαφοροποιηθεί στον χρόνο με την έννοια ότι συναρτήθηκε με την ανθρωποκεντρική φάση που αυτό διερχόταν, όπως ακριβώς και η εσωτερική αρμοδιότητα, δηλαδή η ευθύνη της διαχείρισής του. Το δίλημμα, επομένως, αν τη συνείδηση κοινωνίας θα την αποτυπώσει η πολιτική εξουσία (το κράτος) ή απευθείας το σώμα των πολιτών, το «όλον» ως πολιτειακή ενότητα ή οι επιμέρους πολιτειακές του συνιστώσες με όρους συνέργειας, είναι κομβικό στη συζήτηση για το (ελληνικό) έθνος²⁴.

Είναι κεφαλαιώδες να συγκρατήσουμε ότι το έθνος των Ελλήνων συγκροτήθηκε εξ αρχής πολιτικά *όχι ως κράτος έθνος*, αλλά με όρους *κοσμοσυστήματος*. Ως ένα σύνολο πολιτειακά συντεταγμένων κοινωνιών (των πόλεων), το οποίο διέθετε εσωτερική αυτάρκεια, κοινές παραγωγικές παραμέτρους και ιδεολογικές συνιστώσες του βίου²⁵. Το έθνος αυτό, το ελληνικό έθνος *κοσμοσύστημα*, θα ενσαρκώσει ταυτολογικά το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας (με πρόσημο την πόλη), και θα το βιώσει σε όλες του τις φάσεις, ουσιαστικά έως τους νεώτερους χρόνους. Οι παράμετροι του κοσμοσυστήματος αυτού, θα μετακενωθούν στην Εσπερία, θα την οδηγήσουν στην ανθρωποκεντρική της «αναγέννηση» και, εντέλει, στην ανασυγκρότησή του ως κοσμοσύστημα μεγάλης κλίμακας (με πρόσημο το κράτος έθνος). Με άλλα λόγια, το ελληνικό και το νεώτερο εθνοκρατικό παράδειγμα αντιπροσωπεύουν δύο φάσεις του ίδιου ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος.

Η ελληνική κοσμοσυστημική ταυτότητα αναδεικνύεται μέσα από δύο σαφώς προσδιορισμένες εκδηλώσεις: η μία, αφορά στα *κοινά πολιτισμικά δρώμενα*. Η άλλη, στην *αντιπαραβολή της με τον «άλλον»*, τους βαρβάρους. Τα ιερά, ιδίως τα Μαντεία, βασικά της Δωδώνης και των Δελφών, αποτελούν θεμελιώδες σημείο συνάντησης των Ελλήνων. «Περί την Ελλάδα την αρχαίαν»

²³ Στο έργο μου, *Έθνος και 'εκσυγχρονιστική' νεωτερικότητα*, ό.π., σ. 24.

²⁴ Γ. Κοντογιώργης, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, ό.π.

²⁵ Διευκρινίζεται ότι το αναλογικά αντίστοιχο του ελληνικού ή ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας, είναι το νεώτερο ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μεγάλης κλίμακας. Το νεοελληνικό κράτος εγγράφεται ως υποσημείωση στο νεώτερο κοσμοσύστημα, δεν αποτελεί τον συγκριτικώς ισότιμο συνομιλητή του ελληνικού κοσμοσυστήματος.

[η οποία είναι] «η περί Δωδώνην και τον Αχελών», μας πληροφορεί ο Αριστοτέλης, γεννήθηκε ο συμβολισμός του ονόματος: «*ώκουν γαρ οι Σελλοί ενταύθα και οι καλούμενοι τότε μεν Γραικοί νυν δ' Έλληνες*»²⁶. Ο Ηρόδοτος θα διατυπώσει έναν ολοκληρωμένον ορισμό του έθνους, που θα υιοθετήσει η νεότεριότητα, προβάλλοντας ως σημείο σύνθεσης τις *κοινές πολιτισμικές παραδοχές και την καταγωγή*²⁷. Η έννοια της καταγωγής, εν προκειμένω, είναι βασικά «φυλετική», ανάγεται δηλαδή στο «όμαιμον» των Ελλήνων. Τον 5^ο και ιδίως τον 4^ο αιώνα, η έννοια αυτή θα αποκρυσταλλωθεί οριστικά με πρόσημο την *ελληνική παιδεία*, ώστε να αποτελέσει, όπως θα δούμε, την σταθερά και, επομένως, το μέτρο για την απόφαση περί της ύπαρξης ή της μη ύπαρξης του Έθνους των Ελλήνων μέχρι τέλους. Η αναφορά στην *ελληνική παιδεία είναι εξόχως πολιτική*. Παραπέμπει, δηλαδή, στην *παιδεία του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας*.

Η πολιτική ευθύνη για τη διαχείριση του έθνους των Ελλήνων θα αναληφθεί από τη θεμελιώδη κοινωνία της πόλεως με το σκεπτικό, που θα αναχθεί αργότερα σε δόγμα, ότι *η συστέγαση του έθνους της κοινωνίας στο πλαίσιο ενός μόνου και δη ενιαίου κράτους ήταν απολύτως απαραίδεκτη ως ανελεύθερη*. Εξίσου ανελεύθερη θεωρήθηκε, μετά από μια στιγμή, και η λογική της πολιτικής κυριαρχίας του κράτους. Τα *περσικά* αναδεικνύουν το διττό αυτό διακύβευμα²⁸.

Η ισορροπία στη διαχείριση του σύνολου εθνικού πατριωτισμού και του ιδίου πατριωτισμού των πόλεων, από τις τελευταίες, θα κυμανθεί στον χρόνο, έως ότου θα ανατραπεί στο απόγειο της κλασικής εποχής, υπέρ του πατριωτισμού των πόλεων²⁹. Ανατροπή που θα σημάνει μερικές δεκαετίες αργότερα το τέλος της κρατοκεντρικής φάσης του ελληνικού ή ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας και τη μετάβαση στη *μετα-κρατοκεντρική οικουμένη*, την οποία στο πολιτικό επίπεδο κλήθηκε να διαχειρισθεί η *κοσμόπολη*.

Η μετάβαση αυτή υπαγορεύθηκε ασφαλώς από τη δυναμική της εξέλιξης του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος. Ειδώθηκε, όμως, από τη διανόηση της κρατοκεντρικής ακόμη εποχής, ως αναγκαία συνθήκη για την αποκατάσταση της *τρωθείσης ισορροπίας* ανάμεσα στον σύνολο εθνικό πατριωτισμό και στους πατριωτισμούς των πόλεων (Ισοκράτης, κ.ά.)³⁰.

Ωστόσο, η *οικουμενική κοσμόπολη* θα άρει την ανατραπέυσα ισορροπία μόνο προσωρινά, καθόσον οι αντιστάσεις του κρατοκεντρισμού απεδείχθησαν εξαιρετικά ανθεκτικές³¹ στη μήτρα του ελληνικού κοσμοσυστήματος (στην ελληνική και στη μικρασιατική χερσόνησο), ενώ η δυτική παρειά του διατήρησε

²⁶ *Μετεωρολογικά*, Α, 352b 1-3.

²⁷ Ηρόδοτος, *Ιστορία*, *Ουρανία* 144: «το ελληνικόν εόν όμαιμόν τε και ομόγλωσσον και θεών ιδρύματα κοινά και θυσία η θεά τε ομότροπα.»

²⁸ Βλέπε για παράδειγμα τους *Πέρσες* του Αισχύλου.

²⁹ Την ανατροπή αυτή αποδίδει ο Πελοποννησιακός πόλεμος.

³⁰ Για το μείζον αυτό ζήτημα, βλέπε το έργο μου, *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, ό.π.

³¹ Άλλωστε, η συνύπαρξη του συνόλου εθνικού πατριωτισμού και του πατριωτισμού των πόλεων ήταν συμφυής με την κοσμοσυστημική και, κατά τούτο, πολυσημική πρόσληψη του έθνους από τους Έλληνες.

τον κρατοκεντρικό της χαρακτήρα. Σε κάθε περίπτωση, η δυναμική της οικουμενικής μετάβασης ανασχέθηκε και, κατά τούτο, έμεινε ανολοκλήρωτη στη διάρκεια των ελληνιστικών χρόνων. Στις παραμονές της ρωμαϊκής κατάκτησης, μας πληροφορεί ο Πολύβιος³², η ελευθερία των Ελλήνων διερχόταν σαφώς από την αυτονομία των πόλεων. Η ίδια η αντιμετώπιση του ρωμαϊκού κινδύνου επιχειρήθηκε βασικά με όχημα τη *συνέργεια των πόλεων*.

Η κοσμόπολη δεν θα λειτουργήσει εναρμονιστικά έναντι του πατριωτισμού των πόλεων και, υπό μία έννοια, δεν θα ενσαρκώσει το γενικό πνεύμα του έθνους κοσμοσυστήματος παρά μόνο στο Βυζάντιο³³. Και πάλι όμως η ισορροπία μεταξύ της *μητρόπολης πολιτείας* και των *πόλεων*, θα παραμείνει δυναμική, θα επιβεβαιώνεται δηλαδή διαρκώς από την ικανότητα της *βυζαντίου Πόλεως* να κάνει σεβαστή τη λειτουργία της ως *κεντρικής πολιτείας* στο σύνολο της επικράτειας. Η αδυναμία της βυζαντινής κοσμόπολης να ανασυγκροτηθεί μετά την άλωση του 1204, στο μέσον μιας εντυπωσιακής όσο και πολυσήμαντης απογείωσης του ελληνικού κόσμου, επιβεβαιώνει χωρίς άλλο το γεγονός αυτό³⁴.

γ. Τι άλλαξε, λοιπόν, στη βυζαντινή περίοδο της οικουμενικής κοσμόπολης, ώστε να επέλθει η μείζων αυτή μετατόπιση της ευθύνης για την πολιτική ενσάρκωση και διαχείριση του έθνους κοσμοσυστήματος από την πόλη στην κοσμόπολη;

Πρώτον, το Βυζάντιο κληρονόμησε ήδη από τη Ρώμη μια σαφώς προδιαγεγραμμένη πολιτική ισορροπία μεταξύ της μητρόπολης πολιτείας και του συστήματος των πόλεων.

Δεύτερον, η μεταστέγαση της *μητρόπολης πολιτείας* στο Βυζάντιο θα οδηγήσει εξ αρχής στην εξάρτησή της από το σύνολο ελληνικό/ανθρωποκεντρικό στοιχείο της Πόλεως και, προοπτικά, στον *εξελληνισμό* του κράτους. Η μεταβολή αυτή, θα οικειώσει την μητρόπολη πολιτεία με τον ελληνισμό και, εντέλει, θα οδηγήσει στην οικειοποίηση της *ιδέας της Ρώμης (της ρωμαϊκότητας)* από τον ελληνικό κόσμο. Προς την κατεύθυνση αυτή θα συμβάλει τα μέγιστα η περιέλευση της δυτικής παρειάς της ρωμαϊκής κοσμόπολης στη βαρβαρότητα και η ουσιαστική έξοδος της από την ρωμαϊκή επικράτεια. Παρόλον ότι η ανατολική Ρώμη ουδέποτε θα παραιτηθεί από τη δικαιοδοσία της στα εδάφη της δυτικής Ρώμης, εφεξής οι κάτοικοι της τελευταίας θα αποκαλούνται με το προσωνύμιο του Λατίνου, όχι του Ρωμαίου. Η επιλογή αυτή υποδηλώνει, προφανώς, αφενός ότι οι Λατίνοι όχι μόνον δεν ενσαρκώνουν πια την ιδέα της Ρώμης, αλλ' ουσιαστικά δεν δικαιούνται να ισχυρισθούν ότι την μοιράζονται ισότιμα με τους Έλληνες, αφού οι τελευταίοι τους υποκατέστησαν στην ηγεσία της κοσμόπολης. Και αφετέρου, ότι μόνον οι

³² Σ' αυτήν ακριβώς τη βάση επιχειρηματολογεί, αναφερόμενος στην ελευθερία των Ελλήνων, πάμπολλες φορές στην Ιστορία του.

³³ Διότι στη μεν ελληνική οικουμένη η κοσμόπολη, παρόλον ότι προσπάθησε, δεν κατάφερε να αποσπάσει από τις πόλεις την ιδέα του έθνους κοσμοσυστήματος και να την εκφράσει, κατά δε τη ρωμαϊκή περίοδο το εθνοτικό πρόσημο της μητρόπολης πολιτείας δεν συνείδε με εκείνη του ελληνικού έθνους κοσμοσυστήματος.

³⁴ Σχετικά στο έργο μου, *Histoire de la Grèce*, Παρίσι, 1992.

Έλληνες εγγράφονται στην κοσμοσυστημική δικαιοταξία της «Ρώμης», δηλαδή στο ελληνικό ή ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας. Οι βυζαντινοί θα αντιτάξουν, ακριβώς, στους Λατίνους ότι η ρωμαϊκή κληρονομιά περιήλθε ως καταπίστευμα στο γένος των Ελλήνων. Μετά από μια στιγμή, η *ρωμαϊκή πολιτειακή ταυτότητα* λειτούργησε ως η εναλλακτική διατύπωση της *πολιτικής ελληνικότητας*³⁵.

Ανάλογα ισχύουν και για τη *νέα θρησκεία*. Το φαινόμενο της οικοδόμησης εξυπαρχής μίας νέας θρησκείας σε ανθρωποκεντρικό περιβάλλον υπήρξε συγκλονιστικό από τη φύση του και είναι, χωρίς αμφιβολία, μοναδικό στην ιστορία της ανθρωπότητας. Η μοναδικότητα αυτή, εντούτοις, συνομολογεί ότι ο *χριστιανισμός υπήρξε ουσιαστικά εσωτερική υπόθεση του ελληνικού κοσμοσυστήματος*.

Έχει σημασία να συγκρατήσουμε την επισήμανση αυτή. Θα μπορούσε να επικαλεσθεί κανείς τη διαρκή αναφορά στους «Έλληνες», κατά την πρώτη και τη μέση βυζαντινή περίοδο, που συμπίπτει με την οικοδόμηση και την οριστική επικράτηση του χριστιανισμού, ώστε να «αποδείξει» την ύπαρξη της ταυτοτικής τους συλλογικότητας. Εντούτοις, εκτιμώ ότι η προσέγγιση αυτή είναι εσφαλμένη. Έχει σημασία να προσέξουμε ότι, αν και οι διώξεις των χριστιανών έγιναν από τη ρωμαϊκή πολιτεία, η αντιπαράθεσή τους ορθώθηκε εναντίον των «Ελλήνων». Εν προκειμένω, είναι προφανές ότι η αντίθεση των χριστιανών δεν αφορά στους *Έλληνες ως εθνική συλλογικότητα, αλλά στον ελληνισμό ως το ταυτοτικό ισοδύναμο του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος*. Η αντίθεση εστιαζόταν, καταρχήν, στον αγώνα επικράτησης μεταξύ των δύο θρησκειών. Στο βάθος, όμως, υπέβασκε η ασυμβατότητα του ανθρωποκεντρικού τρόπου του βίου που προσιδίαζε, τότε, στην οικουμενική φάση του ελληνικού κοσμοσυστήματος, με τις πηγές μιας δεσποτικής θρησκείας, της εβραϊκής, οι οποίες – μολονότι ο ίδιος ο Χριστός επήρε αποστάσεις με τη διδασκαλία του από αυτές – εξακολουθούσαν να συγκεντρώνουν το ενδιαφέρον των θεωρητικών του χριστιανισμού. Αξίζει να προσεχθεί ότι το ενδιαφέρον αυτό γινόταν ολοένα μεγαλύτερο, στο μέτρο που η νέα θρησκεία εξελισσόταν σε σύστημα.

δ. Η σύγκρουση αυτή στοιχειοθετεί το γινόμενο ενός μακρόχρονου εμφυλίου, δηλαδή της εσωτερικής σύγκρουσης μεταξύ δυο αντιλήψεων του βίου, στο πλαίσιο του ελληνικού έθνους κοσμοσυστήματος. Και, όπως συμβαίνει, σε κάθε εμφύλια σύρραξη, αυτό που προτάσσεται είναι το

³⁵ Έχει ενδιαφέρον να προσεχθούν οι αντιφάσεις που προκαλεί η αντιμετάθεση της ιδέας της Ρώμης από τον φυσικό της χώρο στην ελληνική πολιτική κληρονομιά. Ήδη από τον 8ο αιώνα και εντεύθεν, από τη στιγμή που το Βυζάντιο άρχισε να μην επαρκεί για να ελέγξει και, υπό μια άλλη έννοια, για να παράσχει προστασία στον Πάπα, ο τελευταίος θα επιχειρήσει να ανακτήσει το δικαίωμα να διαπραγματεύεται ουσιαστικά το ρωμαϊκό πρόνομο με τους Ευρωπαίους βαρβάρους. Κατά λογική ακολουθία, θα οδηγηθεί στην αμφισβήτηση της κληρονομιάς του ρωμαϊκού ιμπεριουμ από τους Έλληνες. Το 865, ο πάπας Νικόλαος Α΄ θα αντιτείνει στον βασιλέα Μιχαήλ Γ΄: παύσατε να αποκαλείσθε Βασιλεύς των Ρωμαίων, αφού οι Ρωμαίοι των οποίων ισχυρίζεσθε ότι είστε Βασιλεύς είναι, κατ' εσάς, πράγματι βάρβαροι. Ο Βασιλέας του κράτους της Νικαίας Ιωάννης Δούκας Βατάτζης θα επισημάνει στον πάπα Γρηγόριο Θ΄ ότι ο Μεγάλος Κωνσταντίνος μετέφερε τη ρωμαϊκή κληρονομιά «εις το ημέτερον γένος» και επομένως δεν νομιμοποιείται να τη διεκδικεί ο Λατίνος αυτοκράτορας της Κωνσταντινούπολης.

διακύβευμα της αντίθεσης, όχι η ενοποιός ταυτοτική συνιστώσα των αντιπάλων. Ο Πορφύριος, ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος που έγραψε πλήθος έργων «υπέρ της των Ελλήνων ελευθερίας» – την οποία αντέτεινε στις δεσποτικές καταβολές του χριστιανισμού – θα αποφανθεί για τον Ωριγένη (185-251 μ.Χ.): «*Έλλην εν Έλλησι παιδευθείς λόγοις προς το βάρβαρον εξώκειλε τόλμημα*».

Τέλος, για την κατανόηση της ανωτέρω προβληματικής, είναι αναγκαίο να υπογραμμισθεί ότι η *θρησκεία, αν και καταγράφεται ως σημαίνον στοιχείο του συλλογικού γίνεσθαι, δεν συγκροτεί αυτοτελή ανθρωποκεντρική ταυτότητα*. Εξού και ουδέποτε ορθώθηκε εναντίον εθνικών, εθνοτικών ή άλλων συλλογικοτήτων, αλλά κατά των απίστων στο εσωτερικό τους. Η θρησκεία άλλωστε, και σε κάθε περίπτωση η χριστιανική θρησκεία, διαθέτει οικουμενική φιλοδοξία, υπερβαίνει δηλαδή τις επιμέρους ταυτοτικές, πολιτειακές ή άλλες συλλογικότητες. Δια της θρησκείας, όμως, είναι δυνατόν να οδηγηθεί κανείς σε αλλαγή συλλογικής ταυτότητας³⁶. Σε ό,τι αφορά στον ελληνικό κοσμοσυστημικό χώρο, αυτό παρατηρείται με τις κατακτήσεις των Αράβων και των Οθωμανών, αλλά και σε πολλές άλλες περιπτώσεις. Δεν συνέβη, όμως, εκεί όπου διατηρήθηκε η ανθρωποκεντρική ιδιοσυστασία της κοινωνίας, σε συνδυασμό με τη σήμανσή της από την ελληνική παιδεία. Γι' αυτό και όταν θα καταλαγιάσει η σύγκρουση στο εσωτερικό του ελληνικού κόσμου, ο χριστιανισμός, στην ελληνική του εκδοχή, θα εγγραφεί ως συστατικό στοιχείο της ελληνικής ταυτότητας³⁷.

Το ειδικό βάρος των δυο αυτών παρένθετων ταυτοτικών «αναφορών» (της *ρωμαϊκότητας* και της *ελληνικής εκδοχής του χριστιανισμού*) στη συνολική σύνθεση του *ελληνικού έθνους κοσμοσυστήματος*, θα διαφοροποιηθεί στον χρόνο. Όμως, συνεκτική σταθερά της σύνθεσης αυτής, θα αποτελέσει η «*καταγωγική*» *ελληνικότητα*, που ανατροφοδοτεί η *γλώσσα*, και στην οποία αποτυπώνονται η *ελληνική παιδεία* και ο *ενγένει ανθρωποκεντρικός τρόπος του βίου*. Τα τρία αυτά στοιχεία, η *γλώσσα*, η *παιδεία* και ο *ανθρωποκεντρικός βίος*, τα διατήρησαν στην ολότητά τους οι βυζαντινοί Έλληνες. Λέω στην ολότητά τους, διότι τελικά ο *χριστιανισμός στην ελληνική του εκδοχή οικοδομήθηκε στη βάση των στοιχείων αυτών*³⁸.

Το γεγονός αυτό γίνεται ιδιαίτερα αισθητό στην *προσέγγιση των βυζαντινών από τους «άλλους»*, οι οποίοι, είτε τους αποκαλούν απλώς Γραικούς ή Έλληνες (οι Λατίνοι) είτε Ρούμι (οι Άραβες) είτε Γιουνάν (οι Ασιάτες), *τους*

³⁶ Ισχύει ότι ακριβώς και με άλλες αξιακές παραμέτρους που κατά καιρούς λειτουργούν ως καταλύτες στη συνείδηση των ανθρώπων, όπως για παράδειγμα οι ελευθερίες, τα δικαιώματα κ.λπ.

³⁷ Αυτό ακριβώς συνέβη κατά τους μυκηναϊκούς χρόνους, όταν μια βασικά ξένη, ως προς τις πηγές της, θρησκεία, προσαρμόστηκε σταδιακά στον ελληνικό τρόπο και έγινε αντικείμενο οικειοποίησης από τις ελληνικές κοινωνίες. Η διαφορά της θρησκείας του «Δωδεκαθέου» με τον χριστιανισμό έγκειται στο ότι η μεν εγκλιματίστηκε σταδιακά, δηλαδή χωρίς αναταράξεις, συνακόλουθα με την ανθρωποκεντρική εξέλιξη του ελληνισμού, στο ανθρωποκεντρικό γίνεσθαι, ο δε συναντήθηκε βιαίως μαζί του στο μέσον της οικουμενικής του ολοκλήρωσης.

³⁸ Οι ουσιώδεις αποστασιοποιήσεις από τον ελληνικό τρόπο που επήλθαν συν τω χρόνω με την οικοδόμηση της νέας θρησκείας σε σύστημα ή λόγω της θεμελιώδους ασυμβατότητας που συνεπήγετο η μετάβαση από τον πολυθεϊσμό στον μονοθεϊσμό, δεν αναιρούν το γεγονός αυτό. Εξού και όταν μετά την πλήρη επικράτηση του χριστιανισμού ο ελληνικός κόσμος βρέθηκε αντιμέτωπος με απειλές που έθεταν σε κίνδυνο την εθνική του ελευθερία, δεν θα δυσκολευθεί να συλλογισθεί για την αντιμετώπισή τους με πολιτικούς όρους. Βλέπε παρακάτω.

αναγνωρίζουν στην ελληνική τους ταυτότητα. Ομοίως οι Βυζαντινοί, στην επικοινωνία τους με τους «άλλους», δεν παραλείπουν να υποσημειώσουν την καταγωγική τους σχέση με τους αρχαίους Έλληνες και την ελληνικότητα της παιδείας τους. «*Εξ ημών προήλθον πάσαι αι επιστήμαι [...]*», θα αντιτάξει στους Άραβες ο Κωνσταντίνος, ο μετέπειτα Κύριλλος, ο και εκπολιτιστής των Σλάβων (827-869). Η Άννα Κομνηνή (1083-1148±) σεμνύνεται για την ελληνική της παιδεία και αναφέρεται στον «*αγράμματον Έλληνα ορθώς ελληνίζοντα*»³⁹, ενώ για τον Νικήτα Χωνιάτη, τον Γεμιστό και το σύνολο των λογίων οι βυζαντινοί είναι αναντιλέκτως Έλληνες. Ο κοινός αυτός παρονομαστής της ελληνικής παιδείας και, ουσιαστικά, η ιστορική της συνάφεια με την έννοια της ελληνικότητας, εμφανίζεται ως η διακρίνουσα της ελληνικής ταυτοτικής συνείδησης. Εξού και οι ίδιοι οι βασιλείς στις στιγμές της δοκιμασίας της κοσμοπόλης, θα προβάλουν και, μάλιστα, θα αντιτάξουν ότι η σοφία «*εν τω γένει των Ελλήνων ημών βασιλεύει*»⁴⁰ ή ότι «*απασών γλωσσών το ελληνικόν υπέρκειται γένος*» και ότι «*πάσα τίνυν φιλοσοφία και γνώσις Ελλήνων εύρημα [...]*»⁴¹.

Το τέλος του εμφυλίου και, ιδίως, η σύγκρουση με τον «άλλον», που θα αποτελέσει μείζον ζήτημα του Βυζαντίου από τον 9ο-10ο αιώνα, θα φέρει στην επιφάνεια τη διακρίνουσα της συλλογικής ταυτότητας. Η οποία, εν προκειμένω, θα αναδείξει την ταυτοτική διαφοροποίηση έναντι του «άλλου», δεν θα λειτουργήσει όμως ως δημιουργός της ελληνικής ταυτότητας. Ο Νικήτας Χωνιάτης, αρνούμενος τη συνέχιση της ιστορίας του, «*το κάλλιστον εύρημα των Ελλήνων*», τη σταθερά της ελληνικής ταυτότητας του έθνους κοσμοσυστήματος επικαλείται⁴².

Όστε η ολοένα συχνότερη επισήμανση της ελληνικής παιδείας και του ελληνικού ταυτοτικού ιδιώματος από τους Βυζαντινούς, ιδίως από τον 9^ο και τον 10^ο αιώνα, δεν στοιχειοθετεί τη φάση μιας νέας εθνογένεσης και, πολλώ μάλλον, δεν σηματοδοτεί, όπως θα δούμε, τη γένεση του νέου ελληνισμού. Αποδίδει απλώς το αποτέλεσμα της σταδιακής ανάδυσης της αμφισβήτησης της βυζαντινής κοσμοκρατορίας και, εντέλει, την απειλή που άρχισε να επικρέμαται επί της ελληνικής οικουμενικής κοσμοπόλης. Κατά τούτο, δεν είναι επίσης ορθή, κατά τη γνώμη μου, η άποψη ότι η πρόταξη της ελληνικής ταυτότητας στο ύστερο Βυζάντιο οφείλεται στη συρρίκνωσή του στις εθνικές εστίες του ελληνισμού. Πέραν του ότι το οικουμενικό παρελθόν του ελληνισμού διαψεύδει πλήρως την ερμηνευτική αυτή εκδοχή, διαπιστώνεται ότι η έννοια της εθνικής εστίας στους βυζαντινούς εξακολουθεί να γίνεται αντιληπτή όχι με γνώμονα τη γεωγραφία της «Ελλάδας», αλλά σε συνάφεια με τον ελληνίζοντα και συχνά με τον ιστορικό ζωτικό χώρο της κοσμοσυστημικής οικουμένης. Αυτή ακριβώς την

³⁹ Αλεξιάς, 15,7.

⁴⁰ Ο βασιλέας της Νικαίας Ιωάννης Δούκας Βατάτζης προς τον πάπα Γρηγόριο Θ'.

⁴¹ Ο υιός του Βατάτζη Θεόδωρος Β' Λάσκαρις, ο οποίος θα διερωτηθεί: «*Συ δε, ω Ιταλέ, τίνος ένεκεν εγκουχά;*» Βλ. Κρικώνης Χρίστος, «*Θεοδώρου Β' Λασκάρεως περί Χριστιανικής Θεολογίας Λόγοι, Λόγος 7, 3*». Κριτική έκδοση του έργου του Λάσκαρι με τίτλο *Χριστιανικής Θεολογίας λόγοι οκτώ*, Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 141-142.

⁴² Νικήτα Χωνιάτη, *Χρονική Διήγησις*, 5,580.

προσέγγιση την συναντάμε στον Μιχαήλ Παλαιολόγο, αλλά και πολύ αργότερα στον Ρήγα Βελεστινλή. Ο απελευθερωτής της Κωνσταντινούπολης από τους Λατίνους λίγο πριν από την είσοδό του στην Πόλη θα υπενθυμίσει στους περιστοιχίζοντες αυτόν Έλληνες ότι προ του «διαμοιρασμού» της πατρίδος («της πατρίδος παθούσης») από τους Ιταλούς, τους Πέρσες, τους Βουλγάρους [...] και άλλους, η αρχή της οριζόταν «προς έω μεν Ευφράτη και Τίγριδι, προς δύσιν δε Σικελία και τοις πρόσω Πουλείας [...] Αιθίοπας δ' είχε προς νότον και προς βορράν τα προσάρκτια [...]»⁴³. Ο Ρήγας θα οριοθετήσει με τον ίδιο τρόπο τα εδαφικά όρια της ελληνικής πατρίδας, τα οποία μάλιστα μερίμνησε να χαρτογραφήσει. Περιλαμβάνονται σ' αυτά «η Ρούμελη [η κάτωθεν του Αίμου ελληνική χερσόνησος], η Μικρά Ασία, οι Μεσόγειες Νήσοι [από την Κύπρο, το Αιγαίο και την Κρήτη, έως την Μάλτα και τα Επτάνησα] και η Βλαχομπογδανία». Σε κάθε περίπτωση, η έννοια της πατρίδας στο ύστερο Βυζάντιο (και, προφανώς, στην τουρκοκρατία) λειτούργησε όπως ακριβώς στα περσικά ή ενώπιον της ρωμαϊκής απειλής.

ε. Διαπιστώσαμε ήδη ότι προϋπόθεση του έθνους είναι το ανθρωποκεντρικό γεγονός και η ταυτοτική σήμανση της συνείδησης κοινωνίας. Αυτό υποδηλώνει ότι, εάν ο ελληνικός κόσμος είχε περιέλθει στη δεσποτεία/φεουδαρχία, θα είχε απωλέσει την ταυτότητά του, ακόμη και αν διατηρούσε ζωντανό το γλωσσικό του ιδίωμα⁴⁴. Ομοίως, εάν εχάνετο η ελληνική σήμανση της ανθρωποκεντρικής παιδείας, όπως ακριβώς συνέβη με τις αραβικές κατακτήσεις. Τούτο όμως δεν έγινε.

Η σταδιοδρομία του ελληνικού έθνους κοσμοσυστήματος καθόλη τη διάρκεια του Βυζαντίου, αντανakλά το γεγονός ότι συνεχίζει αδιατάρακτα τον ελληνικό ανθρωποκεντρικό τρόπο, συγκροτημένον στη βάση των θεμελιωδών κοινωνιών των πόλεων/κοινών με εναρμονιστική συνιστώσα τη μητρόπολη πολιτεία. Με διαφορετική διατύπωση, στο Βυζάντιο ο ελληνισμός συνέχισε να βιώνει αδιατάρακτα το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας της φάσης της οικουμένης. Το Βυζάντιο υπήρξε καθόλα οικουμενική κοσμόπολη, όχι (δεσποτική) αυτοκρατορία⁴⁵.

Οι πηγές που μαρτυρούν την καθολική συγκρότηση των κοινωνιών του Βυζαντίου με πρόσημο την κοσμόπολη, η οποία αναλύεται στη συνάντηση της

⁴³ Γεώργιος Παχυμέρης, *Χρονικόν*, 1,209.20 επ. Η έννοια αυτή του έθνους κοσμοσυστήματος απαντάται και στους Έλληνες της τουρκοκρατίας. Περισσότερα στο έργο μου, *Η ελληνική δημοκρατία του Ρήγα Βελεστινλή*, Αθήνα, 2009.

⁴⁴ Αυτό συνέβη με τη Ρώμη από τη στιγμή που αλώθηκε από τη γερμανική βαρβαρότητα.

⁴⁵ Η σύγκυση μεταξύ κοσμόπολης και αυτοκρατορίας οφείλεται προφανώς στην ελλειμματικότητα της νεοτερικής γνωσιολογίας. Όντως, η νεώτερη κοινωνική επιστήμη ταξινομεί την οικουμενική περίοδο του ελληνικού/ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος αδιάκριτα στη χορεία των «αυτοκρατοριών», παραγνωρίζοντας την τυπολογικά, δηλαδή διαμετρικά διαφορετική φύση τους. Η αυτοκρατορία εγγράφεται σε ένα βασικά δεσποτικό κοσμοσυστημικό περιβάλλον (ως κοινωνία, ως οικονομία, ως πολιτικό σύστημα κ.λπ.), ενώ η οικουμένη είναι θεμελιωδώς ανθρωποκεντρική και, μάλιστα, μετα-κρατοκεντρική, ως προς το ανάπτυγμά της. Το πολιτικό σύστημα της οικουμένης, η κοσμόπολη, μπορεί να ορισθεί ως μια συμπολιτεία, η οποία συγκροτείται από τις πολιτειακά αυτόνομες πόλεις – τη μετεξέλιξη της πόλης-κράτους – και τη μητρόπολη, της οποίας η πολιτεία συνθέτει, συγχρόνως, το κεντρικό πολιτικό σύστημα της επικράτειας. Η βυζαντινή περίοδος της οικουμενικής κοσμοπολιτείας εμφανίζεται στο σύνολό της ως η πλέον αντιπροσωπευτική και, μάλιστα, ολοκληρωμένη. (Βλ. στο έργο μου, *Η δημοκρατία ως ελευθερία*, ό.π.)

μητρόπολης ή βασιλεύουσας πόλης και του συστήματος των ανθρωποκεντρικών πόλεων/κοινών, είναι άπειρες. Το αποδεικτικότερο όλων, ωστόσο, είναι ότι ο ελληνικός κόσμος εισέρχεται στην τουρκοκρατία, οργανωμένος με υπόβαθρο τις κοινωνίες των κοινών/πόλεων, των οποίων μάλιστα οι πολιτείες αναπαράγουν ομοθετικά εκείνες της προ-οικουμενικής, δηλαδή της κλασικής εποχής⁴⁶.

Προκαλεί τουλάχιστον απορία, επομένως, η εμμονή της νεοτερικής ιστοριογραφίας να σημάνει το τέλος της «αρχαιότητας» με το ανυπόστατο επιχείρημα του τέλους του συστήματος των πόλεων. Ή, την ταξινόμηση του Βυζαντίου στο Μεσαίωνα, δηλαδή σε καθεστώδες δεσποτείας ή, ακόμη, την προβολή του *πολυεθνικού* του χαρακτήρα, αντί της κοινής πολιτισμικής/ταυτοτικής και κοσμοσυστημικής στέγης, η οποία είναι πολύ περισσότερο εμφανής από ό,τι στις ελληνιστικές και στη ρωμαϊκή κοσμοπόλεις. Το εγχείρημα αυτό της νεοτερικότητας είναι πολυσήμαντο, παρέλκει εντούτοις η εδώ αντιμετώπισή του.

στ. Μια τελευταία επισήμανση αφορά στο *περιεχόμενο του εθνικού προτάγματος* στο ύστερο Βυζάντιο και την περίοδο της οθωμανοκρατίας⁴⁷. Υποστηρίζεται, όπως είδαμε, ότι ο νεώτερος ελληνισμός συγκροτείται, εξ επόψεως ταυτότητας, κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο (μεταξύ των 10^{ου} και 13^{ου} αιώνων).

Η άποψη αυτή δεν με βρίσκει σύμφωνο. Η έννοια του έθνους, κατά τη φάση αυτή, παραμένει απολύτως συνδεδεμένη με την κοσμοσυστημική ιδιοσυστασία του ελληνισμού. Γίνεται αντιληπτή ως έθνος κοσμοσύστημα και το πολιτικό της πρόταγμα δηλώνει το περιεχόμενο της οικουμενικής κοσμόπολης. Η αγωνία των μετά την άλωση του 1204 Ελλήνων και έως την τελική άλωση του 1453, αφορά στην ανασυγκρότηση της οικουμενικής κοσμόπολης, όχι στην υπέρβασή της. Η περίπτωση του Γεμιστού είναι χαρακτηριστική. Το διακρίνουμε αυτό, επίσης, στην έννοια του έθνους, στις *πολιτειακές αντιλήψεις* και στα *παλιγγενεσιακά προτάγματα* της τουρκοκρατίας. Από τον Ρήγα έως τους Φαναριώτες, την Εκκλησία, τη Φιλική Εταιρεία και τον Υψηλάντη, όλοι αναφέρονται στο έθνος κοσμοσύστημα της ελληνικής ανθρωποκεντρικής οικουμένης, που βιώνουν άλλωστε στο πλαίσιο των κοινών/πόλεων, και στοχάζονται για την ανασύσταση, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, της *οικουμενικής κοσμόπολης*⁴⁸. Ακόμη και τα *Συντάγματα της Επανάστασης* εμπνέονται κυριολεκτικά από το σύστημα των πόλεων/κοινών. Σε καμιά περίπτωση, δεν προσβλέπουν σε μια κοινωνία με πρόσημο την *κρατική δεσποτεία της εποχής ούτε στην ιδέα του πολιτικά κυρίαρχου, ενιαίου και*

⁴⁶ Βλέπε σχετικά Γ. Κοντογιώργης, *Η δημοκρατία ως ελευθερία*, ό.π. Του ίδιου, *Κοινωνική δυναμική και πολιτική αυτοδιοίκηση. Οι ελληνικές κοινότητες της τουρκοκρατίας*, Αθήνα, 1982.

⁴⁷ Μέχρι την Επανάσταση και, θα έλεγα, για τους εκτός ελληνικού κράτους Έλληνες έως τις παρυφές του 20ού αιώνα.

⁴⁸ Η επισήμανση αυτή κάνει φανερό ότι το πρόταγμα των Ελλήνων της τουρκοκρατίας διαφοροποιείται πλήρως από το μετέπειτα πρόταγμα του νεοελληνικού κράτους που συμπύκνωσε η έννοια της Μεγάλης Ιδέας. Το ένα εγγράφεται στην ελληνική κοσμοσυστημική οικουμένη, το άλλο επικεντρώνεται σε μια εθνοκρατική ενόραση του εθνικού προβλήματος.

πολιτισμικά ομοιογενούς κράτους έθνους, στο οποίο άλλωστε θα προσέλθει πολύ αργότερα η Εσπερία. Τα κράτη αυτά εθεωρείτο ότι προσήκαν σε κοινωνίες της μετάβασης ή, έστω, σε πρωτο-ανθρωποκεντρικές κοινωνίες, όπως οι ευρωπαϊκές. Γι' αυτό, οι Έλληνες της εποχής, ενώ διαλέγονταν με την Εσπερία, δεν την ακολουθούσαν στο πολιτειακό, αλλά και στο ευρύτερο κοινωνικό της διάβημα.

Κατά τούτο, μπορούμε να δεχθούμε με ασφάλεια ότι η *ιδέα του έθνους, μέχρι τουλάχιστον την Επανάσταση*, είναι άρρηκτα προσδεδεμένη στην κοσμοσυστημική ιδεολογία του ελληνισμού, ορίζεται δηλαδή ως έθνος κοσμοσύστημα⁴⁹. Η πολιτισμική του πρόσληψη αντλεί, συγκεκριμένα, το «υλικό» της από την ανθρωποκεντρική φάση της οικουμένης. Εξού και παραμένει, ως προς την ουσία της, *καταγωγική*. Επικαλείται την καταγωγή των συγχρόνων Ελλήνων από τους προγόνους Έλληνες, χωρίς να διακρίνει ανάμεσα σ' αυτούς της κρατοκεντρικής (των πόλεων κρατών) και της οικουμενικής (ελληνιστικής, ρωμαϊκής και βυζαντινής) περιόδου. Η *καταγωγή, επομένως, εξακολουθεί να μην ανάγεται στη «ροή του αίματος», αλλά να αναφέρεται στη συνέχεια της ελληνικής ανθρωποκεντρικής παιδείας*. Αυτό ακριβώς εννοεί ο Ρήγας όταν χαρακτηρίζει το «λαό», που κατοικεί στον ευρύτερο ζωτικό χώρο του ελληνισμού, ως «*απόγονο των Ελλήνων*». Ο λαός του έθνους αυτού (του ελληνικού κοσμοσυστημικού έθνους) απαρτίζεται από όλες τις επιμέρους εθνοτικές ή άλλες πολιτισμικές ομάδες (Αλβανούς, Βούλγαρους, Ρουμάνους κ.α.) χωρίς διακρίσεις ή εξαιρέσεις⁵⁰.

Για τον ίδιο λόγο, το πολιτειακό πρόσημο του έθνους ενσωματώνει τις προσιδιάζουσες στην οικουμενική φάση ελευθερίες, τις εξής τέσσερις: την *εθνική* έναντι του «άλλου», τη συνάδουσα με την *πολυσημία* του έθνους και, οπωσδήποτε, την προϋπόθεση όλων, την *ατομική* ελευθερία, σε συνδυασμό με την *κοινωνική* και την *πολιτική* ελευθερία, η οποία, η τελευταία, τέμνει το ζήτημα της πολιτικής ευθύνης του έθνους, δηλαδή της ευθύνης για τα κοινά, υπέρ της κοινωνίας. Η θεμελιώδης κοινωνία του έθνους αυτού συνδυάζει το σύστημα των πόλεων/κοινών με τη διακρίνουσα της σύνολης κοινότητας, την κοσμόπολη.

Ωστε ο νεώτερος ελληνισμός συγκροτείται μόλις κατά τον 19^ο και τον 20^ο αιώνα, με τη μετάβαση από το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας στο ομόλογο κοσμοσύστημα της μεγάλης κλίμακας, που γέννησε το έθνος κράτος. Από ανθρωποκεντρική άποψη, δηλαδή υπό το πρίσμα της προόδου, η μετάβαση αυτή, με τον τρόπο που τελικά έγινε, ήταν αναπόφευκτο να σημάνει μια κεφαλαιώδη οπισθοδρόμηση για τον ελληνικό κόσμο⁵¹: οι ελληνικές κοινωνίες

⁴⁹ Για την πραγματολογική υποστήριξη της ερμηνευτικής αυτής, βλ. τα έργα μου *Η δημοκρατία ως ελευθερία*, ό.π., σε συνδυασμό με *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, ό.π., την *Ελληνική δημοκρατία του Ρήγα Βελεστινλή*, ό.π., και το *Κοινωνική δυναμική και πολιτική αυτοδιοίκηση. Οι ελληνικές κοινότητες της τουρκοκρατίας*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1982.

⁵⁰ Στο έργο μου, *Η ελληνική δημοκρατία του Ρήγα Βελεστινλή*, ό.π.

⁵¹ Για να είμαι ακριβής, η μετάβαση από τη μικρή στη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα συνιστούσε μια εξ αντικειμένου πρόοδο. Αλλωστε, ήδη τα ελληνικά προτάγματα που προηγήθηκαν της Επανάστασης, προνοούσαν για τη μετάβαση αυτή, χωρίς να απωλεσθεί το ανθρωποκεντρικό κεκτημένο της (ελληνικής) οικουμένης. Ο τρόπος που έγινε, ωστόσο, δεν οδήγησε απλώς στην αποδόμηση του ελληνικού ανθρωποκεντρισμού.

που ενσωματώνονταν στο κράτος, αντί να μεταφέρουν εκεί το ανθρωποκεντρικό κερκτημένο της οικουμένης, εκαλούντο να το εγκαταλείψουν και να ανασυγκροτηθούν στη βάση μιας μεταβατικής δεσποτείας και, στη συνέχεια, με πρόσημο το πρωτο-ανθρωποκεντρικό κερκτημένο του νεότερου κόσμου. Μολονότι η μετάβαση αυτή, θα διαρκέσει ακριβώς έναν αιώνα, η νέα εθνική ιδέα θα αποκρυσταλλωθεί ιδεολογικά μετά τη μικρασιατική καταστροφή και ιδίως από τη δεκαετία του 1930.

Μια τελευταία επισήμανση έχει να κάνει με τη σύγχυση που επικρατεί στη νεότερη σκέψη σε ό,τι αφορά στις σταθερές και στις μεταβλητές της έννοιας του έθνους. Χωρίς αμφιβολία το έθνος, ως έννοια και ως συνείδηση κοινωνίας, διαφοροποιείται στο χρόνο, σε συνάρτηση με τις φάσεις που διέρχεται το σύνολο ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα. Διαφοροποιείται, για παράδειγμα, ως προς τη βαρύτητα των πολιτισμικών στοιχείων που προσκυρώνονται στο «είναι» του. Διαφοροποιείται, επίσης, ως προς το εύρος της ελευθερίας που ενσωματώνει κάθε φορά και, συνακόλουθα, ως προς το ποιος έχει την αρμοδιότητα να το ενσαρκώσει. Διαφοροποιείται, τέλος, ως προς το καταγωγικό επιχείρημα που συνάπτεται με αυτό, το ιστορικό του κερκτημένο και, μάλιστα, ως προς τις προσλήψεις του παρελθόντος ή τις κατευθύνσεις του μέλλοντος.

Όμως, οι διαφοροποιήσεις αυτές αποτελούν μεταβλητές που όσο και αν «σημαίνουν» τις θεμελιώδεις σταθερές δεν τις αναιρούν. Οι σταθερές ορίζουν την ενότητα και τη συνέχεια του έθνους/της συλλογικής ταυτότητας στο χρόνο. Οι μεταβλητές εγγράφονται ως ο δείκτης εναρμόνισης του έθνους στον κοσμοσυστημικό χρόνο, οι σταθερές βεβαιώνουν την ύπαρξή του ως συνείδησης κοινωνίας, δηλαδή ως ταυτοτικού γεγονότος.

Το φαινόμενο αυτό δεν εντοπίζεται ως ιδιαιτερότητα του έθνους. Εφαρμόζεται στο σύνολο του κοινωνικού βίου. Το πολιτικό σύστημα, η σχέση του με το κράτος, η θέση της κοινωνίας των πολιτών σ' αυτό, η ελευθερία, η ισότητα, η δικαιοσύνη, το οικονομικό σύστημα και, μάλιστα, ο τρόπος συγκρότησης του ανθρωποκεντρικού γεγονότος μεταλλάσσονται στον κοσμοσυστημικό χωροχρόνο, χωρίς εντούτοις να απώλυνται την ιδιοσυστασία τους. Για να γίνει κατανοητή η επισήμανση αυτή, αρκεί να επικαλεσθώ το παράδειγμα του ανθρώπου, καθώς ισχύει γι' αυτόν αναλογικά ό,τι και για την κοινωνία εν συνόλω. Όντως, ο άνθρωπος, από τη γέννησή του έως το θάνατο, μεταλλάσσεται και μάλιστα ουσιωδώς. Όμως, δεν παύει εξ' επόψεως ταυτότητας να παραμένει ο ίδιος.

Σε κάθε περίπτωση, η επώδυνη διαδικασία της μετάβασης του ελληνισμού από τη μικρή στη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα του ανθρωποκεντρικού γίνεσθαι, από το έθνος κοσμοσύστημα στο έθνος κράτος,

Προκάλεσε την ίδια την έκπτωση του ελληνικού εθνοτικού γεγονότος, έτσι ώστε υπό το κράτος έθνος να μην αντιπροσωπεύει παρά μια ασήμαντη υποσημείωση στον νέο κοσμοσυστημικό χάρτη. Από την άλλη, η μετάβαση αυτή, στον κόσμο της Εσπερίας και, επέκεινα, στο σύνολο του πλανήτη, εγγράφεται ως μια κοσμοσϊστορική πρόοδος, αφού στοιχειοθετεί την έξοδό τους από τη δεσποτεία και την ανασύνταξή τους σε ανθρωποκεντρικές βάσεις. Ωστε η απλή ατομική ελευθερία και τα συνοδά κοινωνικά και πολιτικά δικαιώματα που αποβλέπουν στη διασφάλισή της, αποτελούν κεφαλαιώδη πρόοδο για τους μεν, πρωτοφανή εντούτοις οπισθοδρόμηση για τους δε.

βρίσκεται πίσω από πλήθος ζητημάτων και παρανοήσεων που εγείρει η συμβίωση του νεώτερου πρωτο-ανθρωποκεντρικού κράτους με τις ανθρωποκεντρικές κληρονομίες της ελληνικής κοινωνίας. Κατά τούτο, δεν είναι καθόλου τυχαία η τροπή που έλαβε η συζήτηση για το έθνος στην εποχή μας, ούτε και η αγωνιώδης προσπάθεια μια σημαντικής μερίδας της διανόησης να απομειώσει το παρελθόν και, μάλιστα, να αρνηθεί όχι μόνο την ελληνική συνέχεια, αλλά και αυτή την ύπαρξη του ελληνικού έθνους πριν από το νεότερο κράτος. Το εγχείρημα αυτό, ανάγεται καταφανώς στην παραρτηματική λειτουργία της κρατικής (και, κατ' αυτάς, αγοραίας) αυτής διανόησης σε σχέση με την Εσπερία. Συλλαμβάνεται, ωστόσο, ως υπόλογο, επίσης, μιας ενορχηστρωμένης προσπάθειας να ενοχοποιηθεί η ελληνική κοινωνία και, κατ' επέκταση, οι κληρονομίες της (το Βυζάντιο και η τουρκοκρατία) για την αδυναμία και, ουσιαστικά, για την άρνηση του κράτους να εναρμονισθεί με τις προσδοκίες της. Υπό την έννοια αυτή, η «εκσυγχρονιστική» διανόηση διαχωρίζει τη θέση της από τη γνωσιολογία της ιστορίας, προκειμένου να αναλάβει ένα ρόλο καταφανώς ιδεολογικό και, μάλιστα, πολιτικώς άκρως συντηρητικό. Ρόλο, ο οποίος συνοψίζεται σε μια απολογητική για το κράτος λειτουργία και, αναλόγως, εχθρική προς την ελευθερία του σώματος της κοινωνίας των πολιτών.

3. Συμπεραίνεται, λοιπόν, ότι το έθνος ως πολιτισμική ταυτότητα αποτελεί συμφυές γνώρισμα κάθε ανθρωποκεντρικής κοινωνίας, η οποία συγκροτεί τη διακρίνουσα παράμετρο της συλλογικότητάς της (η έννοια της συνείδησης κοινωνίας). Στο πολιτικό πεδίο το έθνος συμπυκνώνει το γινόμενο της ελευθερίας που ενσωματώνει. Το γινόμενο αυτό της ελευθερίας, που προσαρτάται ως συστατικό στοιχείο στη συλλογική ταυτότητα, ποικίλει, ως προς το ανάπτυγμά του, αναλόγως με την ανθρωποκεντρική φάση που διέρχεται το σύνολο κοσμοσύστημα. Έτσι, στην πρωτο-ανθρωποκεντρική φάση το έθνος αποσπάται από τον φυσικό του φορέα, την κοινωνία, προκειμένου να υπηρετήσει τη νομιμοποίηση της κατεχόμενης από το κράτος πολιτείας. Στον αντίποδα, η ευθύνη του έθνους στην ανθρωποκεντρικά ολοκληρωμένη κοινωνία της δημοκρατίας, περιέρχεται στην αρμοδιότητά της τελευταίας, επειδή ακριβώς η καθολική ελευθερία επιβάλλει την ενσάρκωση της πολιτείας από αυτήν.

Σε κάθε περίπτωση, το ελληνικό κοσμοσυστημικό παράδειγμα και, στο πλαίσιο αυτό, η μετάβαση του ελληνισμού από το έθνος κοσμοσύστημα στο έθνος κράτος, προσφέρεται ως το μοναδικό εργαστήριο για την οικοδόμηση μιας εναλλακτικής καθολικής γνωσιολογίας, ικανής να οδηγήσει στην αυτογνωσία, στη σφαιρική κατανόηση του κοινωνικού φαινομένου και, περαιτέρω, σε μια ασφαλή διάγνωση της προοπτικής του σύγχρονου κόσμου. Όστε η γενική γνωσιολογία του έθνους, που προηγήθηκε στο πόνημα αυτό και αφορά επίσης στην ανθρωποκεντρική περίοδο της μεγάλης κοσμοσυστημικής κλίμακας, οφείλει να συνδυασθεί με την προβληματική για το ελληνικό έθνος κοσμοσύστημα, στο μέτρο που αυτό ανάγεται σε μια ολοκληρωμένη εξελικτική τροχιά του ανθρωποκεντρικού γίγνεσθαι.