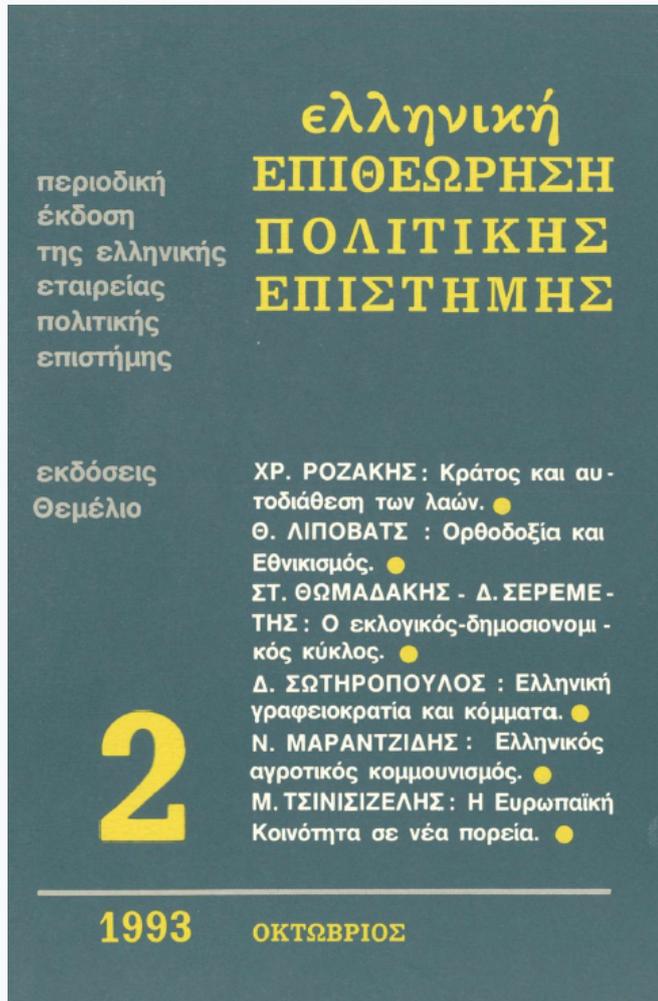


Greek Political Science Review

Vol 2, No 2 (1993)



Orthodox Christianity and nationalism: Two aspects of the modern Greek Political Culture

Θάνος Λίποβατς

doi: [10.12681/hpsa.15314](https://doi.org/10.12681/hpsa.15314)

Copyright © 2017, Θάνος Λίποβατς



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

To cite this article:

Λίποβατς Θ. (2017). Orthodox Christianity and nationalism: Two aspects of the modern Greek Political Culture. *Greek Political Science Review*, 2(2), 31–47. <https://doi.org/10.12681/hpsa.15314>

ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ:
ΔΥΟ ΠΤΥΧΕΣ ΤΗΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ
ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑΣ

Πριν αναλύσουμε το αντικείμενο της μελέτης, θέλουμε να διευκρινίσουμε σύντομα τη μέθοδο που ακολουθούμε. Στον τίτλο χρησιμοποιούμε την έννοια «πολιτική κουλτούρα»: εδώ προτείνουμε ένα σφαιρικό και ιστορικό ορισμό της έννοιας. Με τον όρο «πολιτική κουλτούρα» εννοούμε το μεταβλητό σύνολο των σχημάτων που συγκροτούν την αντίληψη, τη γνώση, τη φαντασία και τη δράση των υποκειμένων, μέσω των οποίων το Πολιτικό βρίσκει στην ιστορία τις θεσμικές και συμβολικές του μορφές.¹ Αυτός ο ορισμός τοποθετείται στο μέσον, ανάμεσα στις κοινωνικές δομές και στους υποκειμενικούς προσανατολισμούς, και είναι χρήσιμος στην καθημερινή κατασκευή της κοινωνικής πραγματικότητας. Αν από την άλλη πλευρά αναφερόμαστε στη διαιώνιση της ύπαρξης ορισμένων παραδόσεων του παρελθόντος στα πλαίσια της συλλογικής μνήμης, ωστόσο αυτές οι παραδόσεις αποτελούν πάντα το προϊόν μιας επιλογής που προσαρμόζεται στις απαιτήσεις του παρόντος, απαιτήσεις που περικλείουν τους τρόπους κυριαρχίας και τις φαντασιώσεις των υποκειμένων. Αυτά τα προαναφερθέντα σχήματα έχουν στενές σχέσεις με τις φαντασιώσεις, εφόσον οι τελευταίες οργανώνουν την «αβάσταχτη» σχέση των υποκειμένων με το Πραγματικό και τη ριζική έλλειψη που αυτό προϋποθέτει. Τα ομιλούντα υποκείμενα είναι πάντα όντα «απροσαρμοστα» στη φυσική και κοινωνική πραγματικότητα, δηλ. πάντα τους «λείπει κάτι»: τα υποκείμενα εφευρίσκουν έτσι θεσμούς και παράγουν πνευματικά προϊόντα για να καλύψουν αυτό το κενό γύρω από το οποίο συγκροτούνται.²

1. Ν. Δεμερτζής, *Κουλτούρα, νεωτερικότητα, πολιτική κουλτούρα*, Αθήνα 1989.

2. Βλ. Th. Lipowatz, «Das Symbolische als Nicht-Identität», στο *Riss, Zeitschrift für Psychoanalyse*, No 11, Ζυρίχη 1989.

Μέσω των λέξεων, των εικόνων και των πρακτικών τα υποκειμένα συγκροτούν ατομικά και συλλογικά τα συμβολικά και θεσμικά πλαίσια που τους προσφέρουν ένα κάποιο στήριγμα στο Πραγματικό. Η θρησκεία και η εθνικιστική ιδεολογία είναι δύο από αυτά τα στηρίγματα, τα οποία δεν ανάγονται το ένα στο άλλο. Πέραν αυτών, αυτό που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα εδώ είναι το νόημα της «διαδικασίας του πολιτισμού» μέσα από τη θρησκεία και την ιδεολογία. Με «διαδικασία του πολιτισμού» εννοούμε επίσης τη «διαδικασία της εξετομίκευσης», δηλ. το γίνεσθαι της σύγχρονης κοινωνίας και του σύγχρονου ανθρώπου, μέσα από τα σχήματα κοινότητας που κατά εποχές κυριάρχησαν.³ Αν εδώ αναλύουμε την επιρροή του ορθόδοξου χριστιανισμού, του εθνικισμού και της αμοιβαίας σχέσης τους επάνω στο γίνεσθαι της σύγχρονης ελληνικής ταυτότητας, αυτό δε σημαίνει καθόλου ότι έχουμε λησμονήσει την ύπαρξη άλλων «πολιτισμικών παραγόντων»· η ανάλυσή μας δεν αποτελεί μian αναγωγική και αιτιοκρατική εξήγηση των φαινομένων.

Σήμερα είμαστε μάρτυρες μιας αναγέννησης του εθνικισμού και της θρησκευτικότητας στην Ελλάδα. Οι αφορμές που οδήγησαν εκεί τους ανθρώπους είναι γνωστές: από τη μια η κατάρρευση του παραδοσιακού μαρξισμού και του ιδεολογικού Λόγου (Discours) που τον συγκροτούσε, όπως και η παρούσα κρίση των «αξιών»· από την άλλη οι πολιτικές ανακατατάξεις στις γειτονικές χώρες του Βορρά και της Ανατολής, όπως και οι μισοπραγματικές και μισοφантаστικές απειλές που απορρέουν από αυτές. Πίσω από τη θρησκευτικότητα και τον εθνικισμό μαντεύει κανείς τις μεγάλες δυσκολίες που βιώνουν ψυχικά τα υποκείμενα, προκειμένου να αντιμετωπίσουν τον εκσυγχρονισμό και την οικονομική, διοικητική και πολιτιστική προσαρμογή της χώρας στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα, ενώ από την άλλη η άνοδος του ρατσισμού απέναντι στους ξένους πρόσφυγες και μετανάστες καθώς και άλλα κοινωνικά προβλήματα (όπως η νέα φτώχεια, η εγκληματικότητα, η τρομοκρατία, κλπ.) ρίχνουν τη σκιά τους επάνω στην καθημερινότητα. Θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για μια «κρίση ταυτότητας» και την επαναφορά του εθνικιστικού και του θρησκευτικού απωθημένου, που εκφράζεται με το κούφιο Λόγο της προγονολατρίας και της

3. Βλ. N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt/M. 1991· L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Παρίσι 1976.

βυζαντινολατρίας· ο απολογητικός ρόλος του είναι εμφανής. «Πολλοί» Έλληνες αισθάνονται «απομονωμένοι» και «απειλούμενοι» και αναπαράγουν τα γνωστά σύνδρομα άμυνας, αυτοαπομόνωσης και αποκλεισμού.⁴

Σ' αυτά προστίθεται μια ορισμένη «διανοουμενίστικη» αλαζονική αδράνεια σκέψης, που παραδοσιακά εντόπιζε και εντοπίζει στο ελληνικό κράτος και τους «ξένους» τα δύο «κακά αντικείμενα», που είναι υπεύθυνα για τη «δυστυχία» του έθνους,⁵ αντί (η διανόηση) να θέσει στον εαυτό της το ερώτημα: γιατί οι Έλληνες δεν μπόρεσαν μέχρι τώρα να αναπτύξουν τους θεσμούς και τις παραγωγικές δυνάμεις της χώρας μ' ένα τέτοιο τρόπο ώστε να μπορέσουν να αντιμετωπίσουν τις διάφορες δυσκολίες που τους παρουσιάζονται, έχοντας εμπιστοσύνη στον εαυτό τους, μη παραπονόμενοι για την αδυναμία και την ανικανότητά τους να επιλύσουν τα προβλήματα.⁶

Αν κάθε εθνική ταυτότητα είναι ένα μωσαϊκό διαφόρων στοιχείων, ασυνείδητα και/ή συνειδητά συναρμολογημένων κατά τη διάρκεια των αιώνων, κρύβει ωστόσο κάτω από μια φαντασική μορφή τις ευτυχείς και δυστυχείς συγκυρίες της ιστορίας ενός λαού. Η συλλογική μνήμη συγκρατεί επιλεκτικά τις παρελθούσες δόξες και τα παρελθόντα τραύματα της ομάδας· αλλά εξαρτάται από τη «συμβολική διεργασία» των τραυμάτων, αν αυτά ενεργοποιηθούν στο παρόν ξανά ή μη: οι απειλές του παρόντος και οι συγκρούσεις μπορούν να οδηγήσουν σε μια μορφή (συλλογικής) υστερίας ή παράνοιας που αναπαράγει φαντασιακά τα κακά επωλωμένα τραύματα του παρελθόντος.

Γιατί οι Έλληνες δεν μπόρεσαν να διεργασθούν τα τραύματα του παρελθόντος, και από τότε που υπάρχουν αυτά; Από την άλλη η ηρωοποίηση και η ωραιοποίηση του παρελθόντος με λιγότερο ή περισσότερο εθνοκεντρικούς τόνους, λειτούργησε ιδεολογικά με

4. Βλ. Th. Lipowatz, «Über den Begriff der Identifizierung bei Freud», στο *Riss*, No 12, Ζυρίχη 1989· Th. Lipowatz, «Griechenland: Eine gesplaltene Identität», στο *Texte und Kontext*, Sonderreihe, Band 29, Die Kulturelle Identität der Kleinen Länder Europas, Kopenhagen, Μόναχο 1991· Θ. Λίποβατς, «Η Ελλάδα, μια διχασμένη ταυτότητα», στο Θ. Λίποβατς, *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας*, Αθήνα 1991.

5. Βλ. S. Mappa, Perception de soi et exclusion: les cas de la société grecque, Forum de Delphes, 1990 (manuscript).

6. Βλ. S. Mappa, Un mécanisme interne d'exclusion: la perception de la différence chez les intellectuels grecs, Forum de Delphes, 1990 (manuscript).

τη μορφή της *απάρνησης*⁷ της σύγχρονης απογοητευτικής πραγματικότητας. Συνήθως παραπονιούνται πολλοί για την ασθενή επίδραση του Διαφωτισμού στη νεότερη Ελλάδα. Και όμως ο Διαφωτισμός υπήρξε σε ολόκληρη την περίοδο 1770-1821. Οι ιδεολόγοι της εθνεγερσίας αναφέρονταν στην αρχαιότητα όχι ως προγονολάτρες αλλά ως δημοκράτες και ρεπουμπλικάνοι· υπήρξαν δε ακόμη και διαφωτιστές ορθόδοξοι κληρικοί. Αλλά η ανεξαρτησία έφερε το 1830 τη μοναρχία και την παλινόρθωση. Έτσι επικράτησε ένα μη ρεπουμπλικανικό μοντέλο του εθνικισμού. Αυτό το μοντέλο εμπνεύστηκε από ορισμένες τάσεις του γερμανικού ρομαντισμού και συνδύασε μια εξιδανικευμένη εικόνα της αρχαιότητας με μια εξίσου ιδεολογημένη παράσταση του βυζαντινού Μεσαίωνα. Όλα αυτά συνοδεύτηκαν από τον εθνικό αλτρωτισμό και μεγαλοϊδεατισμό (1844) που κατέληξαν στην Καταστροφή του 1922. Αν και έκτοτε υπήρξε εθνικισμός, τότε αυτός πάντα αναπαράχθηκε μέσα από το αίτημα της παλινόρθωσης και διαφύλαξης των τμημάτων της ελληνικής χώρας κάτω από το «σήμα του ορθόδοξου σταυρού».

Χωρίς να υποτελούμε τη μεγάλη σημασία του βενιζελισμού στην περίοδο 1905-1935 έπειτα από την εθνική ήττα του 1897, εν τούτοις πάντα υπήρξε μια «συγχώνευση» ανάμεσα στο «βωμό και στο θρόνο»: τα συμφέροντα του ενός ήταν τα συμφέροντα του άλλου και αντιστρόφως, και ο βενιζελισμός δεν άλλαξε ουσιωδώς τα πράγματα. Αυτή η συγχώνευση («συμφωνία») έχει μια μακρά ιστορία από τη βυζαντινή και την οθωμανική ιστορία. Αν στη συνέχεια, από το 1923 και έπειτα, ο θρόνος αντικαταστάθηκε δύο φορές από το ρεπουμπλικανικό βήμα, εν τούτοις το σχήμα διατηρήθηκε, ιδιαίτερα όταν προστέθηκαν νέα τραύματα όπως η ναζιστική/φασιστική/βουλγαρική κατοχή (1941-1944), ο εμφύλιος πόλεμος (1946-1949), η δικτατορία των συνταγματαρχών (1967-1974) και η τουρκική κατοχή της Β. Κύπρου από το 1974.

Για να κατανοήσουμε τη «συγχώνευση» ανάμεσα στο θρόνο και το βωμό, στο κράτος και την εκκλησία και τη σχετική αποτυχία του κοσμικού (λαϊκού) κράτους, πρέπει να λάβουμε υπόψη ορισμένα ιστορικά πρότυπα και γεγονότα. Για την ορθόδοξη εκκλησία παραμένει κύριο τραύμα η 4η σταυροφορία, κατά τη διάρκεια

7. Βλ. S. Freud, «Fetischismus», στο *Studienausgabe III*, Frankfurt /M., 1975· Σ. Φρόνντ, *Ναρκισσισμός, Μαζοχισμός, Φετιχισμός*, Αθήνα 1991.

της οποίας το 1204 οι καθολικοί λατίνοι επέβαλαν την κυριαρχία τους με τη βία, που στη συνέχεια προσπάθησαν να διαιωνίσουν χωρίς τελική επιτυχία. Η δεύτερη πτώση της Κωνσταντινούπολης το 1453 παραμένει ένα μείζον τραύμα στη συλλογική μνήμη των Ελλήνων, που ωστόσο ξεπεράστηκε μερικώς με την ίδρυση του ελληνικού κράτους.

Οι προσπάθειες ένωσης των εκκλησιών το 1272 και το 1438 απέτυχαν· αυτό ήταν μια συνέπεια του ότι στο θρησκευτικό επίπεδο η πτώση του 1204 αποτέλεσε ένα μείζον τραύμα στο επίπεδο αυτό. Αυτό γιατί μετά το 1453 ο σουλτάνος παραχώρησε στον πατριάρχη της Κωνσταντινούπολης προνόμια, όπως και την πνευματική κυβέρνηση όλων των ορθοδόξων (εδραιώνοντας έτσι έναν ελληνικό υπο-ιμπεριαλισμό απέναντι στους Σλάβους των Βαλκανίων). Εξαιτίας αυτού η ορθόδοξη εκκλησία αισθανόταν προφυλαγμένη από τον απειλητικό ανταγωνισμό του καθολικισμού και του προτεσταντισμού, ενώ από την άλλη αναδείχτηκε στο μόνο πνευματικό και πολιτισμικό (όχι: εθνικό) αντιπρόσωπο του ελληνικού λαού· μέχρι ενός ορισμένου σημείου διέσωσε την ύπαρξη του ελληνικού λαού (όχι: έθνους, γιατί η τελευταία έννοια σχηματίστηκε στα τέλη του 18ου αιώνα) μέχρι την εθνεγερσία, αλλά με το τίμημα της συνεργασίας με τον κατακτητή. Όμως τι έγινε κατόπιν;

Παρόλο ότι υπήρξαν προσπάθειες συγκρότησης ενός κοσμικού (λαϊκού) κράτους, εν τούτοις απέτυχαν εξαιτίας της ιδιομορφίας της ελληνικής κοινωνίας και του ελληνικού κράτους, που οφείλεται στη διαιώνιση του ιστορικού παρελθόντος. Οι ιστορικές και κοινωνιολογικές μελέτες δείχνουν από την άλλη μια ορισμένη συνέχεια⁸ στους θεσμούς και στο πνεύμα της βυζαντινής και της οθωμανικής αυτοκρατορίας, εφόσον και οι δύο ήταν «πατριμονιαλιστικές» και «ανατολικές δεσποτείες»: εν τούτοις η συλλογική ελληνική φαντασία εισήγαγε εδώ μια σχέση ανάμεσα στο «καλό αντικείμενο» —το Βυζάντιο— και το «κακό αντικείμενο» — την οθωμανική Τουρκία. Έτσι οι Έλληνες συχνά κατηγορούν εαυτούς για τις αδυναμίες τους, αλλά απωθούν τη δική τους ευθύνη και την προβάλλουν αποκλειστικά στην εποχή της Οθωμανικής αυτοκρατορίας. Αλλά ξεχνούν ότι η τελευταία, πέραν από το χαρακτήρα ξένης κατοχής που είχε, είχε αναπαραγάγει πολιτισμικές δομές, ο-

8. Βλ. N. Demertzis, *The influence of the byzantine and ottoman tradition on political culture in the Balkan states: the greek case*, Αθήνα 1992 (manuscript).

μόλογες με αυτές του Βυζαντίου. Όσον αφορά τους Δυτικούς, παρέμειναν για προφανείς ιστορικούς λόγους ένα αντικείμενο αμφίροπης αγάπης και μίσους· αυτό που είναι βέβαιο, είναι ότι οι Έλληνες δεν αισθάνονται ακόμα ως «Δυτικοί» ή «Ευρωπαίοι», αλλά πρέπει να ερωτηθεί κανείς για ποιους Έλληνες πρόκειται εδώ και γιατί.

Εξαιτίας της ιστορίας (από την εμφάνιση των Τούρκων τον 11ο αιώνα και έπειτα) η ελληνική κουλτούρα ανέπτυξε σε μεγάλο βαθμό έναν *αμυντικό* χαρακτήρα (με στοιχεία παρανοϊκής μεγαλο- και μικρομανίας), φαινόμενο κάθε στείρου, παραδοσιακού και κλειστού πολιτισμού· ανάλογο φαινόμενο αναπαράγεται στη νεότερη ελληνική πολιτική κουλτούρα, που χαρακτηρίζεται από αδεξιότητες, έλλειψη οξυδέρκειας, συνέχειας και ορθολογικότητας.⁹ Για να γίνει αυτό κατανοητό πρέπει να αναλύσει κανείς τις δομές των θεσμών και της οικονομικής ανάπτυξης, που είχαν μεγάλη επίδραση και επάνω στη φύση του εθνικισμού. Εδώ αναφέρουμε τρεις διαστάσεις της πολιτικής κουλτούρας άμεσα συνδεδεμένες με την ιδιομορφία της θρησκείας και του εθνικισμού: την *πελατεία*, τον *παραδοσιακό ατομικισμό* και τον *κοινοτισμό*. Αυτές οι διαστάσεις είναι ενδιαφέρουσες για ένα λόγο ακόμη· η θέση μας εδώ είναι ότι φέρουν τα ίχνη ενός τύπου συμπεριφοράς και νοοτροπίας, που ξεκινούν από την αρχαιότητα περνώντας από το Βυζάντιο. Υποστηρίζουμε εδώ τη διατήρηση της ύπαρξης ορισμένων πολιτιστικών μοντέλων που, ακόμα και τεθλασμένα, δεν ξεπεράσθηκαν ως τα σήμερα και δεν αντικαταστάθηκαν ακόμα επαρκώς από άλλα, μοντέρνα, μοντέλα. Ο αμυντικός χαρακτήρας της ελληνικής κουλτούρας βρίσκεται στις ρίζες της αμφίροπης στάσης της απέναντι στη Δύση και τη νεωτερικότητα.¹⁰

Πρώτα για την πελατεία: το νέο ελληνικό κράτος συγκροτήθηκε από το 1821 μέσα από προχωρημένους ρεπουμπλικάνικους θεσμούς και η καθολική ψηφοφορία όπως και οι μορφές του κράτους Δικαίου εισήχθησαν πολύ νωρίς. Αλλά αυτές οι μορφές εισήχθησαν από τα επάνω από διαφωτιστές διανοούμενους και πολιτικούς σε μια φτωχή, αγροτική χώρα, που σε μεγάλο βαθμό κυριαρχούνταν από τα σόγια ή ευρύτερες οικογένειες/οικογενειακά δίκτυα. Οι κρατικοί φιλελεύθεροι θεσμοί έγιναν αντικείμενο νο-

9. Βλ. Θ. Λίποβατς, «Θέσεις για την πολιτική ψυχολογία των Ελλήνων. Προοπτικές για το έτος 2000», στο Θ. Λίποβατς, *Ζητήματα...*, ό.π.

10. Βλ. Ν. Demertzis, *The influence...*, ό.π.

μής προς όφελος των συμφερόντων των σογιών και των πελατειών τους. Η μοναρχία, όπως και η Δημοκρατία, χρησιμοποίησε τον κοινοβουλευτισμό στηρίζοντας την εξουσία των σογιών, που με τη σειρά τους διέβρωσαν τα κόμματα, ικανοποιώντας τα ιδιαίτερα συμφέροντά τους.¹¹

Όσον αφορά τον παραδοσιακό ατομικισμό, αυτός είναι αιτία και προϋόν του ελληνικού εμπορικού πνεύματος από την αρχαιότητα. Τον ονομάζουμε «παραδοσιακό» γιατί είναι διαφορετικός από το σύγχρονο ατομικισμό. Δεν μπορεί κανείς να κατανοήσει αυτή τη διάκριση αν δεν τη συσχετίσει με την έννοια του κοινοτισμού· η τελευταία προέρχεται από τη σημασία που έχει η κοινότητα και το κοινοτικό πνεύμα για τα άτομα στον ελληνικό χώρο, ως ιδεολογικός συνεκτικός ιστός που συγκαλύπτει και συγκροτεί μιαν αντιφατική πραγματικότητα. (Βέβαια ο κοινοτισμός χαρακτηρίζει όλους τους ορθόδοξους λαούς, και ιδιαίτερα τους Ρώσους· όμως υπάρχουν μεγάλες διαφορές ανάμεσά τους, εφόσον χάρη στο «εμπορικό δαιμόνιο» οι Έλληνες δεν υποκύπτουν ολοκληρωτικά σ' αυτόν.) Κατά βάθος το «πραγματικό» υποκείμενο είναι η οικογένεια. Αντίθετα ο μοντέρνος ατομικισμός γεννήθηκε μαζί με την κοινωνία του συμβολαίου, διαρρηγνύοντας το θώρακα της παραδοσιακής κοινότητας. Βέβαια αυτοί οι δύο ιδεατοί τύποι (κοινωνία/κοινότητα) της κοινωνικότητας και της ατομικότητας δεν υπάρχουν με μια καθαρή μορφή στην εμπειρική πραγματικότητα και πάντα συνυπάρχουν λίγο πολύ. Αν η εμπορευματική οικονομία υπήρξε στην απαρχή της *κοινωνίας του συμβολαίου*, ωστόσο ο δρόμος υπήρξε μακρὺς μέχρι την τελειωτική και ολική επικράτηση αυτής της μορφής κοινωνικής οργάνωσης. Η παραδοσιακή εμπορευματική παραγωγή των Ελλήνων (αλλά και των Κινέζων, των Ινδών, κλπ.) δεν είναι «μοντέρνα», και αυτό προϋποθέτει επίσης την ύπαρξη του τύπου ενός ανθρώπου-ατόμου, που δεν απελευθερώθηκε ολικά από τις κοινοτικές πιέσεις και εξαρτήσεις.¹²

Είναι βέβαιο ότι η ανάπτυξη της μοντέρνας ατομικότητας με τη σειρά της επιτάχυνε το ξεπέραςμα της (μεγάλης) οικογένειας, και της πελατείας. Αυτό που χαρακτηρίζει το μοντέρνο άτομο είναι ο αγώνας του για να κατακτήσει ελευθερίες και δικαιώματα από τις αρχές και αυθεντίες και η *θέλησή του* (όχι: «βούληση») να κανονί-

11. Βλ. Δ. Χαλαλάμπης, *Πελατειακές σχέσεις και λαϊκισμός*, Αθήνα 1989· Ν. Μουζέλης, *Νεο-ελληνική κοινωνία. Όψεις υπανάπτυξης*, Αθήνα 1985.

12. L. Dumont, *ό.π.*· N. Elias, *ό.π.*

ζει όλες τις υποθέσεις του μ' έναν ορθολογικό, υπεύθυνο και αξιόπιστο τρόπο. Αυτό προϋποθέτει επίσης την πίστη στο λόγο του Άλλου (το συμβόλαιο, την πίστωση, την εμπιστοσύνη και φερεγγυότητα), στην εμφάνιση του Νόμου και του κράτους Δικαίου, την εμπιστοσύνη στον ορθό και κριτικό Λόγο (που δεν είναι απλά ο εργαλειακός Λόγος). Όλες αυτές οι κατηγορίες, αν και γνωστές στην Ελλάδα, δεν μπόρεσαν να επικρατήσουν μέχρι σήμερα. Εξάλλου η διαφθορά και το πνεύμα του «αυτοσχεδιασμού», της «προχειρότητας» (free riders, Ζορμπάς) δεν είχαν στην Ελλάδα ένα «αναπτυξιακό» αποτέλεσμα, εξαιτίας της έλλειψης των (προαναφερθεισών) συμβολικών προϋποθέσεων, που θα μπορούσαν να μεταβάλουν τον «αυτοσχεδιασμό» σε μια κανονική και παραγωγική πράξη. Από την άλλη ο κοινοτισμός μπορεί κάλλιστα να συνυπάρξει με την ικανότητα πονηρίας και την αφερεγγυότητα των ατόμων εφόσον τα τελευταία αισθάνονται «υποχρεωμένα» και «υπεύθυνα» μόνον εμπρός στα μέλη του σογιού τους.

Αυτός ο κοινοτισμός¹³ [που αναφέρεται στην έννοια *Gemeinschaft*, σε αντιδιαστολή με τη *Gesellschaft* (κοινωνία, εταιρεία) είναι στην καρδιά του εθνικισμού (που μας ενδιαφέρει εδώ) και του ορθόδοξου χριστιανισμού, και αμφότεροι αποτελούν ένα εμπόδιο στον εκσυγχρονισμό (σε αντίθεση με το γαλλικό και αγγλοσαξονικό τύπο εθνικισμού, που επικράτησε σε όλη τη Δυτ. Ευρώπη): αυτό δε συμβαίνει συνειδητά, τουναντίον παίρνει λεπτές μορφές που, παρόλο ότι αναγνωρίζουν τις αρετές του επιχειρησιακού πνεύματος, το φρενάρουν ωστόσο στο κρίσιμο σημείο. Αυτό γιατί ο κοινοτισμός αναπαράγεται από το (διευρυμένο) θεσμό της οικογένειας (σόι) και το «αδελφικό» πνεύμα της ομάδας (παρέας, κλίκας) που επιβάλλεται μέσω του κομφορμισμού στα άτομα που το συγκροτούν. Τα άτομα στην Ελλάδα «υπάρχουν» (όπως και στην αρχαία Ελλάδα ή άλλες παραδοσιακές κοινωνίες προκαπιταλιστικού τύπου) πρώτα ως μέλη μιας οικογένειας και μιας παρέας και οι σχέσεις τους με τους άλλους χαρακτηρίζονται από δυσπιστία, προνόμια και τον αποκλεισμό του άλλου.

Εδώ επανερχόμαστε στην ορθοδοξία και τη σχέση της με τον εθνικισμό σήμερα.¹⁴ Ανεξάρτητα από τις πνευματικές, δογματικές

13. H. Plessner, *Die Grenzen der Gemeinschaft*, Βόννη 1972· R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Παρίσι 1986· E. Balibar - I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Παρίσι 1988.

14. Βλ. E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Παρίσι 1990· E. Pa-

του επιδόσεις, που δεν είναι ούτε ανώτερες ούτε κατώτερες από αυτές του καθολικού και του προτεσταντικού χριστιανισμού, ο ορθόδοξος χριστιανισμός φέρει μια σειρά χαρακτηριστικών, εν μέρει δομικής και εν μέρει ιστορικής φύσης. Σήμερα, σ' όλες τις χώρες όπου επικρατεί, ο ορθόδοξος χριστιανισμός βρίσκεται σε άμυνα, εδώ και 900 χρόνια. Αν προσπαθεί να απαντήσει στις προκλήσεις της νεωτερικότητας, το κάνει με αδέξιο και επιθετικό τρόπο, δαιμονοποιώντας τον αντίπαλο και ταυτιζόμενος πάντα με το εκάστοτε κράτος έθνος. Αυτή η διπλή ταύτιση υπάρχει επίσης και σε ορισμένα καθολικά (Ιρλανδία, Πολωνία) και προτεσταντικά (Αγγλία, Σκωτία) έθνη. Αλλά στους ορθόδοξους λαούς είναι βαθύτερη· πρόκειται για την κυριαρχία της κοινότητας (που συγκαλύπτει ιδεολογικά τις ιεραρχικές σχέσεις), εφόσον δεν υπάρχει εδώ ούτε η υπερεθνική καθολική ιεραρχία, ούτε ο ατομικισμός της προτεσταντικής συνείδησης. Οι δύο τελευταίες μορφές μπόρεσαν να αναπτυχθούν επειδή στον ευρωπαϊκό Μεσαίωνα η καθολική εκκλησία επέβαλε την έννοια του Φυσικού Δικαίου στην οργάνωση της εκκλησίας και της κοινωνίας (και κοινότητας), αποδεχόμενη επίσης το θεσμικό χωρισμό ανάμεσα στην εκκλησία και το κράτος.

Στο Βυζάντιο, οι δύο αυτές μορφές συγχωνεύθηκαν σε μια ιδιαίτερη μορφή, παρόλο ότι υπήρχαν δύο ξεχωριστές γραφειοκρατίες και ιεραρχίες: δεν πρόκειται για μια θεοκρατία αλλά για ένα μεικτό σύστημα ιεροκρατίας. Στην πολιτική θεολογία του Βυζαντίου¹⁵ έπαιξε μεγάλο ρόλο το γεγονός ότι το πρόσωπο του αυτοκράτορα ήταν ιερό, και είχε «διπλή φύση», όπως ο Ιησούς Χριστός.¹⁶ Έτσι ο βυζαντινός αυτοκράτορας αποτέλεσε το (ευτυχώς) ποτέ πραγματοποιηθέν πρότυπο των γερμανών αυτοκρατόρων και των γάλλων βασιλέων· αλλά σε διαφορά με αυτούς έλεγχε την εκκλησία. Εδώ βλέπει κανείς τη στενή σχέση που υπήρξε ανάμεσα στο κράτος, την εκκλησία και το λαό, ανάμεσα στους οποίους υπήρχε μια σχέση συγχρόνως ευέλικτη και ασαφής. (Υπάρχει η ιδεολογική άποψη περί «δημοκρατικότητας» στην ορθοδοξία. Πέραν του ότι η τελευταία δε νοείται χωρίς τον *ολιγαρχικό χαρακτήρα*

tlagean, «Byzance, Le Barbare, l'hérétique et la loi universelle», στο L. Poliakov (επιμ.), *Ni juif, ni grec. Entretiens sur le racisme*, Παρίσι-La Haye 1978.

15. Βλ. H.-G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, Μόναχο 1982.

16. Βλ. E. Kantorowicz, *The King's two bodies*, Λονδίνο 1959· του ίδιου, *Ανατολή δεσπότης* (Oriens Augusti, Lever du Roi), στο H. Hunger (επιμ.), *Das byzantinische Herrscherbild*, Darmstadt 1975.

των επισκόπων, η «κοινότητα των πιστών» είναι μια φανταστική κοινότητα, ταυτιζόμενη με την «τέλεια κοινότητα», στην οποία η ίδια η έννοια δικαιώματος και κριτικού λόγου του ατόμου θεωρείται «αμάρτημα» και είναι αδιανόητη. Εξάλλου καμιά ατομικότητα δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς ορισμένες ιεραρχικές δομές, εφόσον αυτές προϋποθέτουν μέσα σε έννομα πλαίσια, τόσο την ανάπτυξη πρωτοβουλίας, όσο και την ανάπτυξη αντίστασης ενάντια στην εξουσία, πράγμα αδύνατον μέσα στην κοινότητα).

Όμως εδώ δεν υπάρχει μια έννοια αμοιβαίων υποχρεώσεων και δικαιωμάτων, ούτε μια έννοια αξιοπιστίας και ορθολογικότητας, ούτε η θέληση (όχι: η βούληση) ενεργητικής μεταβολής των εγκοσμίμων.¹⁷ [Η θέληση (η Γραφή μιλάει πάντα για το θέλημα του Θεού, όχι τη «βούλησή» του) σημαίνει την υπαρξιακή, αγχωτική απόφαση του υποκειμένου να αντιμετωπίσει την άγνωστη πάντα επιθυμία του Άλλου, το «πήδημα στο κενό», σε αντίθεση με τη βούληση, που είναι εξαρτημένη εξ ορισμού από τον διαλογισμό και τη γνώση του Είναι, της Ουσίας. Η θέληση προσανατολίζεται στο επέκεινα της θυσίας]. Έτσι, μετά την εξαφάνιση του αυτοκράτορα (τον οποίο αντικατέστησε ο σουλτάνος), οι λανθάνουσες νοητικές δομές παρέμειναν ως είχαν, ιδιαίτερα στα λαϊκά και αγροτικά στρώματα. [Αυτά όλα παρά την ανάπτυξη του ιδιωτικού, αστικού Δικαίου στο Βυζάντιο, που είχε φορμαλιστικό και εργαλειώδη χαρακτήρα, εξ ου και η κυριαρχία του νομικού θετικιστικού και πολιτικού ρεαλισμού (Carl Schmitt) στη σύγχρονη Ελλάδα].

Ο ορθόδοξος χριστιανισμός τηρεί απέναντι στον κόσμο μια παθητική στάση και ευνοεί τη φυγή προς τα θεία, χωρίς να απαιτεί συνέπεια στην καθημερινότητα· εξάλλου η βυζαντινή πολιτική θεολογία είχε ως στόχο τη διατήρηση της «αγίας» αυτοκρατορίας ενάντια σε όλους τους γειτονικούς λαούς, ως ενός μεσσιανικού βασιλείου επί γης. Αυτός ο στατικός και συντηρητικός χαρακτήρας επηρέασε βαθιά τον ορθόδοξο χριστιανισμό μέχρι σήμερα στο σύνολό του. Η τελευταία μεγάλη θεολογική διαμάχη της εικονομαχίας (αλλά και των Παυλικιανών) έλαβε χώραν τον 9ο αιώνα. Έκτοτε η ορθοδοξία απολιθώθηκε σε μια συντηρητική και λαϊκίστικη, παθητική και μυστική μορφή, απορρίπτοντας κάθε μοντέρνα ατομικότητα και κάθε μοντέρνα κοινωνία.

17. Βλ. A.J. Gourewitsch, *Les catégories de la culture médiévale*, Παρίσι 1983· S. Averznew, «Christentum und Macht in der russischen Tradition», στο *Lettre International* (deutsche Ausgabe), Βερολίνο 1990.

Ωστόσο σήμερα επωφελείται από τη σύγχρονη κρίση της πνευματικότητας στη Δύση για να της επιτεθεί ως «υλιστικής» και «ορθολογικής/εργαλειακής». Από την άλλη, αν αγνοήσει κανείς τη σημασία του πνευματικού (συμβολικού) στοιχείου της κουλτούρας, δε θα μπορέσει να καταλάβει τις αντιστάσεις στον εκσυγχρονισμό στην Ελλάδα και αλλού. Το αίτημα για πνευματικότητα δεν είναι κάτι που μπορεί να «ξεπεραστεί» από τη νεωτερικότητα, όπως πίστεψαν πολλοί. Αντίθετα, η νεωτερικότητα προϋπέθεσε στις αρχές της, στο 16ο και 17ο αιώνα, την πνευματικότητα ως ένα κίνητρό της (Μεταρρύθμιση, Αντιμεταρρύθμιση). Η απώθηση αυτού του φαινομένου από έναν παραδοσιακό ορθολογισμό και διαφωτισμό αποτελεί σήμερα ένα ασθενές σημείο της θέσης αυτής, που αμύνεται ενάντια στην επαναφορά του ιερού (*sacre*) στον κόσμο, είτε αυτό συμβαίνει με τη νεοπαγανιστική, είτε με τη φονταμενταλιστική του μορφή. Η νεωτερικότητα ξεκίνησε ως εξέγερση ενάντια στην πνευματικότητα, που είχε απολιθωθεί μέσα στις παραδοσιακές μορφές. Σήμερα, η κρίση νεωτερικότητας «απαιτεί» μια νέα πνευματικότητα.

Αλλά η ορθοδοξία στην Ελλάδα ήξερε εν μέρει να προσαρμοσθεί στη νεωτερικότητα (διαβρώνοντάς τη συγχρόνως). Αυτό γιατί η φυγή από τα εγκόσμια μπορεί να οδηγήσει σε περισσότερες της μιας επιλογές: είτε σε μια ριζική φυγή στην έρημο και στα μοναστήρια, είτε στην ανάπτυξη ενός πραγματιστικού και ωφελιμιστικού, ακόμα και οπορτουνιστικού πνεύματος εμπρός στα εγκόσμια. Ο εργαλειακός Λόγος συνοδεύει εδώ την παθητική και εξωτερική προσαρμογή στον κόσμο είναι ωστόσο κάτι το διαφορετικό από τον προτεσταντικό και αμερικανικό πραγματισμό, που είναι μια ενεργητική στάση μεταβολής του κόσμου εμφανούμενη από μια εσωτερική συνείδηση. Ο «παραδοσιακός» πραγματισμός (που υπάρχει στους Κινέζους και σε άλλους παλαιούς λαούς) δε γνωρίζει κανόνες και δεν ονομάζει με τ' όνομά τους τις διυποκειμενικές και κοινωνικές συγκρούσεις. Από την άλλη ευνοεί την κοινωνική κινητικότητα¹⁸ μέσα στα πλαίσια οικογενειακών και ημιπαραδοσιακών δεσμών. Με κάθε τρόπο προσπαθεί να σώσει τα προσχήματα και την ψευδαίσθηση μιας «αρμονίας» του κόσμου, ως μιας συνέπειας της θείας ειρήνης (την οποία αντιλαμβάνεται ιδεαλιστι-

18. Βλ. A.P. Kashdan, *Byzanz und seine Kultur*, Βερόλινο 1973· M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972.

κά). Οι συγκρούσεις απωθούνται έτσι στους κόλπους της κοινότητας των πιστών και πρέπει κανείς να κάνει σαν να ζει στον καλύτερο κόσμο.

Ο παθητικός πραγματισμός προσαρμόζεται στα πράγματα θεωρώντας ότι τον τελευταίο λόγο τον έχει η θέληση του Θεού ή ο Νόμος της Φύσης και όχι οι ανθρώπινοι νόμοι, τους οποίους θεωρεί δευτερεύοντες. Ο ενεργητικός πραγματισμός μεταβάλλει τα πράγματα θεωρώντας ότι ο Θεός έχει εκλέξει ορισμένους ανθρώπους (δυνητικά όλους) για να εκπληρώσουν το «θέλημά» του. Ωστόσο εδώ το Σύνταγμα και τα ατομικά Δικαιώματα θεωρούνται ως ένα απαραίτητο πλαίσιο που πρέπει να τηρείται, εφόσον η *αξιοπιστία* του ατόμου είναι η κύρια αρετή του.

Όμως στα παρασκήνια οι ίντριγκες, το παιχνίδι της εξουσίας χωρίς κανόνες και χωρίς αξιοπιστία, κυριαρχούν με αδιάτακτο τρόπο. Από εδώ προέρχεται η βυζαντινή υποκρισία και η απόρριψη του ορθού Λόγου στο όνομα μιας φαντασιακής «ορθόδοξης αδελφότητας». Επιπλέον η χριστιανική εντολή της συγγνώμης ερμηνεύεται στην πράξη επιτηρητικά, δηλαδή με τέτοιο τρόπο ώστε συχνά οι «πιστοί» σπεύδουν να συγχωρήσουν στον άλλο τα ανομήματά του για να μπορέσει με τη σειρά του ο άλλος να τους συγχωρέσει τα δικά τους. Έτσι μπορούν ατιμώρητα να επιδιώκουν την εκπλήρωση των ανεύθυνων συμφερόντων τους χωρίς να τηρούν κανένα κανόνα και να έχουν «καλή συνείδηση». Εδώ βλέπουμε το παλιό πρόβλημα που απασχόλησε και το Λούθηρο:¹⁹ αν η πίστη (και η αγάπη) είναι «πέραν» του Νόμου, τι σημαίνει αυτό στην πράξη; Πώς μπορεί το καλό να τηρηθεί αν δεν υπάρχει ο Νόμος, και οι ολιγόπιστοι (δηλαδή η απόλυτη πλειοψηφία των ανθρώπων) νομίζουν ότι έτσι «το παν είναι επιτρεπτό»; Ο Λούθηρος, τονίζοντας με απόλυτη προτεραιότητα τη θέση του Αποστόλου Παύλου ότι «μόνον η Πίστη “δικαιώνει” (σώζει) τον χριστιανό» και όχι οι «καλές πράξεις» καθεαυτές, δεν έλυσε το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στην πίστη και στην πράξη, στην αγάπη (την ελευθερία) και στη δικαιοσύνη δημιουργήσε δε μια τάση υποτίμησης των συλλογικών πολιτικών δραστηριοτήτων για μια πιο δίκαιη, έννομη και ελεύθερη κοινωνία πολιτών, προς όφελος μιας «εσωτερικότητας» (Innerlichkeit) που αποφεύγει να εκτεθεί στα εγκόσμια (την εξουσία). Ωστόσο, σε αντίθεση με την ορθοδοξία, η συνεχής

19. Βλ. L. Febvre, *Martin Luther, un destin*, Παρίσι 1988.

αυτοκρατική αμφιβολία των προτεσταντών για την πραγματοποίηση της δικαίωσής τους, τους ωθεί στη συνεχή συστηματική, ενδοκόσμια ασκητική στο χώρο της εργασίας και της συνέπειας στις διαπροσωπικές σχέσεις (ως «προϊόν» της πίστης και όχι ως «αίτιον» της δικαίωσης), πέραν από την αυθαιρεσία της εξουσίας. Η ορθοδοξία δεν την έλυσε ποτέ αυτή την αντινομία· βασίζεται επάνω στην υποτίμηση (αν όχι απόρριψη) του Νόμου (που οφείλεται στην απόρριψη του ιουδαϊκού Νόμου και του ελληνικού κριτικού Λόγου, εμπρός στο *θέλημα* του Θεού) που ερμηνεύεται ως «κατάργηση» του Νόμου και δεν ασχολήθηκε ποτέ με τη διαλεκτική του Νόμου και της επιθυμίας (θέλησης). Τουναντίον επιμένει στη φαντασιακή φυγή προς την παθητική θέαση (contemplation) με το σκοπό της αυτοθέωσης του ανθρώπου (αυτό βέβαια στην καλύτερη περίπτωση, εφόσον η θρησκευτικότητα των πολλών περιορίζεται στη λατρεία αγίων, λειψάνων και την τήρηση των τελετουργικών). Δηλαδή δεν έχει μια έννοια του Ηθικού (που είναι προϋπόθεση της παρέμβασης στην κοινωνία πέραν από απλές παραινέσεις) και χαρακτηρίζεται από μια λανθάνουσα *γνωστική* στάση (απάρνηση του Νόμου, φαντασιακή αυτοπραγμάτωση του ανθρώπου) που απορρίπτει την ιστορικότητα. (Βέβαια εδώ δε λησιμονούμε το στεγνό μοραλισμό των προτεσταντών του 19ου και εν μέρει του 20ού αιώνα, κάτι που και οι ίδιοι το έχουν αντιληφθεί προ πολλού.)

Από την άλλη μεριά η ορθοδοξία καταγγέλλει το δυτικό εργαλειακό Λόγο (που συγγέει με τον κριτικό Λόγο και λησιμονεί σκόπιμα ότι κάθε κυριαρχικός Λόγος, όπως και ο δικός της, είναι εργαλειακός Λόγος) και την καταστροφή του περιβάλλοντος, χωρίς ποτέ να μπορέσει να κινητοποιήσει ικανοποιητικά τις μάζες προτείνοντας πρακτικούς στόχους· αντίθετα, όταν πετυχαίνει να κινητοποιήσει τις μάζες, τότε αυτό γίνεται με φονταμενταλιστικά και μισαλλόδοξα συνθήματα. Ωστόσο η ορθοδοξία σαγήνευσε και σαγήνεύει ορισμένους πρώην σταλινικούς διανοούμενους, που αναζητούν μια «καθαρή ελληνική ταυτότητα», για την οποία ισχύει η παλιά ιδεολογική (κοινοτιστική) φόρμουλα: «Έλλην=ορθόδοξος», αποκλείοντας όλους τους άλλους· εδώ εντοπίζεται η γέφυρα με τον εθνικισμό. Οι διανοούμενοι αυτοί ανακάλυψαν ότι η ορθοδοξία είναι κάτω από μια ορισμένη προοπτική, η συνέχεια μιας ορισμένης πτυχής του αρχαίου ελληνικού πνεύματος, δηλαδή κάτω από τις ιδεαλιστικές και νεοπλατωνικές του μορφές· αυτό είναι κάτι που φινικά δε θέλουν να το δουν. Όμως με κανένα τρόπο αυτές

οι μορφές δεν καλύπτουν τον ελληνικό Λόγο, τουναντίον· η προσφορά του ελληνικού Λόγου έγκειται στο ότι υπήρξε ένας *κριτικός* Λόγος που οδήγησε στον ευρωπαϊκό Λόγο της φιλοσοφίας· προηγουμένως δε, μπόρεσε να βρει έδαφος και μέσα στα πλαίσια της καθολικής και προτεσταντικής σκέψης. Τα πλατωνικά και τα πλωτωνικά στοιχεία αποτέλεσαν σοβαρό εμπόδιο για την εξέλιξη του χριστιανισμού μέσα στα πλαίσια της ορθοδοξίας. Εξάλλου αυτό οδήγησε σε μια απόρριψη της βασικής προσφοράς του ιουδαϊσμού και σ' έναν ελληνοκεντρικό αντισημιτισμό· ο «Λόγος» όμως του ευαγγελιστή Ιωάννη δεν είναι φιλοσοφικός Λόγος αλλά το εβραϊκόν «ρήμα» (Dabar).²⁰

Αναφέρουμε δύο στιγμές της «ελληνικής (ορθόδοξης) ιδεολογίας»:

1. Στην ελληνική παγανιστική θρησκεία ο θεός τιμάται μέσω της λατρείας της εικόνας (του ειδώλου) του.²¹ Αυτή η (παθητική) θέαση υπερτονίστηκε στην ορθοδοξία, ενώ από την άλλη η ασκητική σημαίνει εδώ πάντα φυγή έξω από τα εγκόσμια. Δεν υπήρξε εδώ η τάση για ορθολογικοποίηση της άσκησης και η μεταλλαγή της σ' ένα ήθος εργασίας και ήθος πολίτη.

2. Αυτό συνέβη εξαιτίας της έλλειψης της κεντρικής κατηγορίας του *Νόμου* (με την *ηθική* σημασία της λέξης). Σε αντίθεση με το πρακτικό πνεύμα των Ρωμαίων, το ελληνικό πνεύμα ανέπτυξε μια έννοια της αισθητικής ελευθερίας, που υιοθετήθηκε μονομερώς από τον ορθόδοξο χριστιανισμό σε βάρος του Ηθικού. Η τάση για απόρριψη του Νόμου (χάριν της αγάπης), που φέρνει την ορθοδοξία κοντά στη νεοπλατωνική Γνώση, προέρχεται από την ύστερη ελληνιστική κουλτούρα.²²

Η έλλειψη του Νόμου δεν επέτρεψε την ανάπτυξη της έννοιας της *θέλησης*,²³ ως μιας αυτόνομης διάστασης του ψυχισμού, μη αναγώγιμης στην αντίληψη και τη γνώση. Η θέληση δεν είναι το ίδιο με την αρχαία ελληνική «βούληση»: οι «κλασικοί» Έλληνες ήταν

20. Βλ. D. Sibony, *Le nom et le corps*, Παρίσι 1974.

21. Βλ. P. Brown, *The making of the late Antiquity*, Cambridge, Massachusetts, Λονδίνο 1978.

22. Βλ. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte 2.1*, Darmstadt 1964.

23. Βλ. A. Dihle, *The Theory of Will in classical Antiquity*, Berkeley, California 1982· J.-P. Vernant, «Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque», στο J.-P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Παρίσι 1982· H. Arendt, *The Life of the Mind II*, Willing, Νέα Υόρκη 1978· Θ. Λίποβατς, *Ζητήματα Πολιτικής Ψυχολογίας*, Αθήνα 1991.

πολύ «διανοητικοί» (intellectualistes) για να κατανοήσουν την ιδιαιτερότητα της θέλησης, που ανακαλύφθηκε από τον Απόστολο Παύλο και τον Αυγουστίνο.

Στην ορθοδοξία, ό,τι έχει σχέση με το Νόμο και το Δίκαιο έχει το χαρακτήρα του εργαλειακού και του εφήμερου· έτσι δεν ανέπτυξε ποτέ την ιδέα ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια απαιτεί μια συνεχή προσπάθεια για την (πάντα ατελή) πραγματοποίηση μιας δίκαιης κοινωνίας (όχι: κοινότητας), η οποία δεν είναι ποτέ δοσμένη εκ των προτέρων, εφόσον η «κοινότητα των πιστών» στην ορθοδοξία θεωρείται ότι «ήδη είναι» το Βασίλειο του Θεού: η έλλειψη έγινε εδώ αντικείμενο *απάρνησης* και απορροφήθηκε από τη (φетиχοποιημένη) παράδοση. Ο προτεσταντισμός είναι ακριβώς το αντίθετο: η *Μεταρρύθμιση* είναι η έννοια-κλειδί, η συνεχής αλλαγή ανθρωπίνων πραγμάτων είναι το θέλημα του Θεού (ecclesia semper reformanda).

Ο πυρήνας της ορθοδοξίας είναι «ανθρωποκεντρικός»: ο Ιησούς Χριστός, γενόμενος άνθρωπος, «θεοποίησε» και «εξύψωσε» όλη την ανθρωπότητα, και αυτή η μυστική Γνώση οδηγεί στη σωτηρία, απαλλάσσοντας τον άνθρωπο από την κριτική των εγκοσμίων και την προσπάθεια αλλαγής τους. Ψυχολογικά αυτή η στάση χαρακτηρίζει την *απάρνηση* (με τη φροϋδική έννοια) της θεμελιακής ύπαρξης και σημασίας του κακού και της έλλειψης στον κόσμο, επομένως και σε μια χριστιανική κοινότητα. Από εδώ απορρέει ένας ιδιαίτερος *διχασμός*²⁴ των υποκειμένων και της αντίληψης που έχουν για τον κόσμο: ο τελευταίος είναι συγχρόνως αρμονικός (τέλειος) και τόπος αποφυγής, λείπει δηλαδή η ενεργητική διαμεσολάβηση (ούτε αρμονικός, ούτε απορριπτός). [Κάθε ανθρώπινο, ως ομιλούν και επιθυμούν υποκείμενο, αισθάνεται στην παιδική του ηλικία (και στη συνέχεια) άγχος όταν ανακαλύπτει τη διαφορά των φύλων. Δεν παραδέχεται ότι «πάντα κάτι λείπει» στη μητέρα, αλλά και στον πατέρα. Ασυνείδητα μπορεί τότε να δεχθεί την έλλειψη, συνειδητά να την *απαρνηθεί*: έτσι διχάζεται και προσπαθεί μέσω φετίχ και ειδώλων «να αποδείξει» ότι «τίποτα δε λείπει».] Η αυθαιρεσία του πατριμονιαλιστικού, βυζαντινού κράτους (όπως και αυτή της κοινότητας των πιστών), καθώς και οι κοινωνικές και ηθικές συγκρούσεις της νεωτερικότητας, αποκρύπτονται

24. Βλ. S. Freud, «Fetischismus», ό.π.: Σ. Φρόυντ, *Ναρκισσισμός...*, ό.π.: Θ. Λίποβατς, *Η απάρνηση του Πολιτικού*, Αθήνα 1988.

μέσω της λατρείας και θέασης των εικόνων, που επιφέρει τη σωτηρία. Όμως μόλις παύσει αυτή η θέαση τότε επανέρχεται στην καθημερινότητα η *δυσπιστία* και η *αναξιοπιστία* ανάμεσα στους ανθρώπους, εφόσον λείπει κάθε διαλεκτική διαμεσολάβηση του κριτικού Λόγου και δεν υπάρχουν κανόνες προς συμμόρφωσιν ή αμφισβήτηση (εκτός από την παράδοση που καθηλώνει τους ανθρώπους ψυχαναγκαστικά σε τελετουργικά και σε παρωχημένες εποχές). Εδώ ξαναβρίσκουμε τον ιδιαίτερο διχασμό, εφόσον η *δυσπιστία* και η *αναξιοπιστία* αναπαράγουν την εξαφάνιση του ατόμου μέσα στην κοινότητα.

Έξω από την κοινότητα δεν υπάρχει καμιά εμπιστοσύνη. Αντίθετα, η θέληση, οι συγκρούσεις της δυστυχιωμένης συνείδησης και οι αμφιβολίες της, η πίστη, όχι ως απλή παραδοχή ορισμένων δογμάτων αλλά ως δέσμευση από το λόγο (το ρήμα) του Άλλου, η θέληση για αμφισβήτηση και διαμαρτυρία και τη μεταλλαγή του κόσμου, όλα αυτά είναι άγνωστα στην ορθοδοξία και δεν μπόρεσαν να επηρεάσουν τη νεοελληνική νοοτροπία, όπως τη δυτική νοοτροπία.²⁵ Βέβαια αυτό δεν ισχύει για όλους εκείνους τους στοχαστές και δημιουργούς που με διάθεση ανακάλυψαν ότι η «μοντέρνα ύπαρξη» (*la condition moderne*) προϋποθέτει την απελευθέρωση από παράδοση και κοινότητα και την παραδοχή της έλλειψης και της ιστορικότητας ως μιας *ευκαιρίας* (*chance*) για την οικοδόμηση ενός άλλου κόσμου. Ωστόσο στον ελληνικό (και ρωσικό) χώρο, πολλοί από αυτούς που ανακαλύπτουν τη μοντέρνα ύπαρξη πέφτουν σε απόλυτη άρνηση αναρχικού και ολοκληρωτικού τύπου, μη γνωρίζοντας τη σημασία των διαμεσολαβήσεων.

Συμπερασματικά: η ορθοδοξία και ο *κοινοτιστικός εθνικισμός* που συνδέεται με αυτήν υπήρξαν βασικοί παράγοντες που ευνόησαν την *ατροφία της κοινωνίας πολιτών*.²⁶ Η έλλειψη μιας έννοιας φυσικού Δικαίου και Δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη στα πνεύματα των ανθρώπων (και όχι απλώς στα χαρτιά)²⁷ διαωνίζει τον προσωποπαγή χαρακτήρα των θεσμών και της αυθεντίας· η συγκεχυμένη ταύτιση με τον άλλον υποκαθιστά την πολιτική ισότητα και τα Δικαιώματα θεωρούνται ως προνόμια που παραχω-

25. Βλ. Th. Lipowatz, «Das Heilige und das Geweihte», στο D. Kamper - Chr. Wulf (επιμ.), *Das Heilige. Seine Spuren in der Moderne*, Frankfurt/M. 1987.

26. Βλ. N. Demertzis, *The Influence...*, ό.π.

27. Βλ. A. Pollis, «The impact of traditional cultural pattern on Greek politics», στο *The Greek Review of Social Research*, Αθήνα 1977.

ρήθηκαν από την αυθεντία (σήμερα το κομματικό κράτος), ενώ η υπευθυνότητα απέναντι στο κράτος και στους άλλους θεωρείται ως ένας εξωτερικός εξαναγκασμός, που επιβάλλεται επάνω σε μια υποτιθέμενη προσωπική ελευθερία (μυστικού, αναρχικού, τυχοδιωκτικού τύπου).²⁸ Η έλλειψη εμπιστοσύνης στο Λόγο του Άλλου (εξαιτίας της έλλειψης του Νόμου) κυριαρχεί επίσης και στις σχέσεις του ελληνικού έθνους με άλλα έθνη. Σίγουρα αυτή η έλλειψη έσπαξε περιοδικά σε περιόδους απόλυτης και τυφλής προσήλωσης, που αναγκαστικά οδηγούσε σε παρεξηγήσεις και σε απογοητεύσεις. Ο κοινοτιστικός εθνικισμός είναι εδώ αιτία και αποτέλεσμα της (μερικής) αποτυχίας του εκσυγχρονισμού, και μ' αυτή την έννοια είναι συνδεδεμένος με τον ορθόδοξο συντηρητισμό. Φυσικά υπάρχουν πάντα και εκείνα τα άτομα που στον ελλαδικό χώρο προσπάθησαν και προσπαθούν να πραγματοποιήσουν μια κοινωνία πολιτών πέραν του κοινοτισμού, αλλά αυτοί δρουν πάντα εκτός ορθοδοξίας.

28. Βλ. P.M. Kitromilides, «“Imagined Communities” and the Origins of the National Question in the Balkans», στο M. Brinkhorn - Th. Veremis (επιμ.), *Modern Greece: Nationalism and Nationality*, Αθήνα 1990.