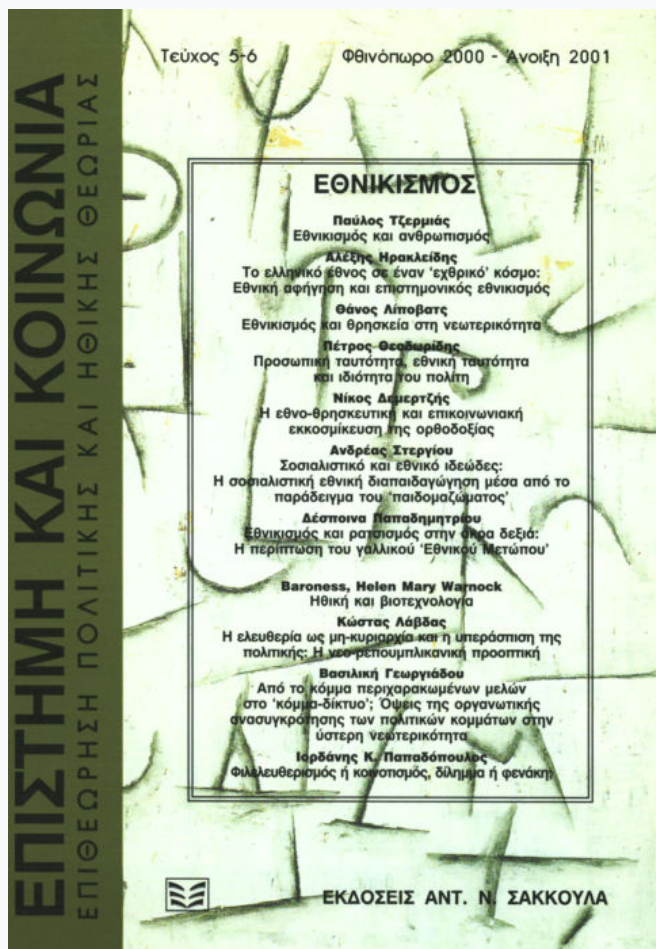


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 5 (2001)

Τόμ. 5-6 (2001): Εθνικισμός



Εθνικισμός και θρησκεία στη νεωτερικότητα

Θάνος Λίποβιτς

doi: [10.12681/sas.543](https://doi.org/10.12681/sas.543)

Copyright © 2015, Θάνος Λίποβιτς



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Λίποβιτς Θ. (2015). Εθνικισμός και θρησκεία στη νεωτερικότητα. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 5, 39–54. <https://doi.org/10.12681/sas.543>

Εθνικισμός και θρησκεία στη νεωτερικότητα.

Θάνος Λίποβατς*

Εννοιολογικά πρέπει να γίνεται η διάκριση ανάμεσα στις έννοιες: 'εθνική ταυτότητα', 'έθνος' και 'εθνικισμός'. Ο εθνικισμός, ως η ενέργεια που κινητοποιούν οι συλλογικές φαντασιώσεις δύναμης, κυριαρχίας και λύτρωσης, ξεπερνάει τα καθαρώς πολιτικά πλαίσια. Το δυναμικό ενθουσιασμού, φανατισμού, βιαιότητας και κινητοποίησης που ενέχει, υποδεικνύει τις κοινές ρίζες με την θρησκευτικότητα. Η τελευταία στην νεωτερικότητα, στηρίζεται με οιονεί υπερβρατικό τρόπο τη συνοχή της κοινωνίας, και μέσω των εκκοσμημένων, γνωστικών, πολιτικών μεσσιανισμών. Η αντίφαση δε ανάμεσα στην καθολικότητα και τον πατριουλαρισμό υπάρχει εγγενώς τόσο στις μονοθεϊστικές θρησκείες όσο και στις νεωτερικές δημοκρατίες.

Η πατριουλαριστική, ουσιολογική κυριαρχία της 'κοινότητας' στον ορθόδοξο χριστιανισμό, από τη μια τον κάνει ανοιχτό στη σύμπραξη και συνεννοχή με τον εθνικισμό, ενώ από την άλλη δημιουργεί εμπόδια στην ανάπτυξη της νεωτερικής ατομικότητας και του Νόμου. Η επαναφορά των εθνικιστικών και θρησκευτικών συγκρούσεων στη μετανεωτερικότητα, είναι αποτέλεσμα των εγγενών αντιφάσεων της παγκοσμιοποίησης και της διεθνοποίησης. Η αυξανόμενη ναρκισσιστική αυτοαναφορικότητα των υποκειμένων και ο άκρατος, νεοφιλελεύθερος ανταγωνισμός, ευνοούν σήμερα ασιατικές θρησκείες, που προσαρμόζονται εύκολα σ' αυτά τα δεδομένα. Αντίθετα, ο μονοθεϊσμός ενέχει ένα κριτικό δυναμικό ενάντια σ' αυτά.

Εθνική ταυτότητα, έθνος, εθνικισμός

Η εθνική ταυτότητα είναι η συλλογική ταυτότητα μιας ορισμένης ομάδας,

* Καθηγητής Πολιτικής Ψυχολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο.

που συγκροτεί μια συμβολική-φαντασιακή διαμεσολάβηση ανάμεσα στα άτομα ή την ομάδα τους και την 'ανθρωπότητα' (Alter, 1985, Λίποβατς 1990, Λίποβατς 1996α, Hobsbawm 1990, Balibar, Wallerstein 1988). Η εθνική ταυτότητα συγκροτεί μια 'φαντασιακή κοινότητα' (Anderson 1991), επειδή βασίζεται επάνω στην ύπαρξη μιας μεγαλύτερης συσσωματωμένης ομάδας, η οποία, για να υπάρξει ως μια *Ενότητα*, πρέπει κατά κάποιο τρόπο ν' απαρτηθεί τις ενδογενείς κοινωνικές και πολιτισμικές αντιφάσεις και διχασμούς της. Το έθνος (θα ήταν καλύτερα να λέγαμε το 'γένος' όπως η λέξη nation) έχει πάντα έναν τυχαίο, συμβεβηκότα, ιστορικό χαρακτήρα. Η όποια εντελέχεια και ομοιογένειά τους είναι μυθικής και ιδεολογικής φύσης και βασίζονται επάνω σε συγκεκριμένες, συλλογικές φαντασιώσεις. Επειδή κάθε εθνική ομάδα υπάρχει μόνον δίπλα σε άλλες τέτοιες ομάδες, έχει πάντα έναν παρτικουλαριστικό χαρακτήρα. Η ταυτότητα μιας ομάδας δεν είναι ποτέ αναλλοίωτη, ομοιογενής: είναι πάντα διχασμένη και ετερογενής. Αυτό ισχύει τόσο για τις διάφορες ιεραρχικές βαθμίδες ομαδοποίησης (τοπική, περιφερειακή, εθνική, υπερεθνική, ΟΗΕ), όσο και για τη διαφορά 'μέσα'- 'έξω' (ανάμεσα στο 'ίδιον' και το 'έτερον', το 'ξένο'). Ο φαντασιακός χαρακτήρας της εθνικής ταυτότητας εκδηλώνεται όταν εμφανισθούν συγκρούσεις ανάμεσα στις διάφορες βαθμίδες ή τις επιμέρους υποομάδες, ή όταν διάφορες εθνικές ομάδες ανταγωνίζονται ανάμεσά τους.

Ανάμεσα στις έννοιες: Έθνος, Εθνική Ταυτότητα και Εθνικισμός είναι απαραίτητο να γίνεται ένας διαχωρισμός. Με 'Έθνος' εννοούμε την ύπαρξη μιας ομοιογενούς *κρατικής* ενότητας, η οποία όμως 'διπλασιάζεται' με την ύπαρξη και μιας ενιαίας, 'εθνικής' ταυτότητας. Η τελευταία προσφέρει την αναγκαία ιδεολογική δύναμη συνοχής, η οποία δίνει στο έθνος διάρκεια και σταθερότητα μέσα στο χρόνο (παρά τις αλλαγές που συμβαίνουν). Ιστορικά ειδικά, υπήρξε συχνή η περίπτωση λαών που δεν είχαν μια εθνική, αλλά μια *πολιτισμική, εθνοτική* ταυτότητα πριν από την ίδρυση ενός κράτους (π.χ. Γερμανία, Ιταλία). Δίπλα στους γεωγραφικούς και οικονομικούς παράγοντες, τα κοινά πολιτισμικά χαρακτηριστικά (γλώσσα, συγγένεια, θρησκεία, ήθη, συλλογική μνήμη, κ.λπ.) συγκροτούν πάντα τον *συμβολικό πυρήνα* της εθνικής ταυτότητας. Εθνικό κράτος και εθνική ταυτότητα εμφανίζονται όμως μόνον στην νεωτερική εποχή και ενέχουν πάντα μια υψηλού βαθμού συσσωμάτωση και ενοποίηση καθώς και τη συλλογική αλληλεγγύη μιας κοινωνίας, που προϋποθέτει κατ' αρχήν ελεύθερα και ίσα άτομα. Έτσι, ο σχηματισμός ενός έθνους σημαίνει απέναντι στους παλαιότερους κοινωνικοπολιτικούς

σχηματισμούς, έναν ανώτερο, πολυπλοκότερο βαθμό οργάνωσης της κοινωνίας.

Αν η εθνική ταυτότητα αποτελεί την υποκειμενική και το εθνικό κράτος την αντικειμενική πλευρά του ίδιου νομίσματος, τότε τι είναι ο εθνικισμός (Δεμερτζής 1996); Ο A. Vierkandt τον ονομάζει 'την εξέλιξη της εθνικής θέλησης για εξουσία' (Vierkandt [1931] 1959), ενώ το Dictionnaire de l'Academie francaise τον θεωρεί ως 'την έξαρση του εθνικού αισθήματος' (Dictionnaire de l'Academie francaise 1990). Ο εθνικισμός αποτελεί έτσι την ιδεολογική εντατικοποίηση του σχηματισμού και της αναπαραγωγής του εθνικού κράτους και της εθνικής ταυτότητας, δηλ. είναι το σημείο *τήξης*, στο οποίο τα συμβολικά και πραγματικά στοιχεία των προαναφερθέντων δυο πλευρών απαρνούνται σε μεγάλο βαθμό προς όφελος μιας φαντασματικής, ολοκληρωτικής κινητοποίησης των μαζών. Εδώ ο πόλεμος και η θυσία προετοιμάζονται, δοκιμάζονται και εκτελούνται φαντασιακά και πραγματικά συνεχώς. Στο βαθμό που ο εθνικισμός, που ενέχει ωστόσο διάφορους βαθμούς έντασης, έχει ως στόχο μια 'εθνική κάθαρση' και ολοκληρωτική ομογενοποίηση του πληθυσμού, μεταβάλλεται σε ρατσισμό και φασισμό. Αυτό συνέβη ακριβώς στην εποχή του ιμπεριαλισμού πριν από τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο και στον μεσοπόλεμο. Σε αντιδιαστολή με αυτή την κατάσταση, η παραδοχή της *Διαφοράς* (Gellner 1983, Giesen 1991, Berding 1994, Berding 1996), του Μη-ταυτού, και η συνύπαρξη των διαφορετικών βαθμίδων και μερών, αποτελεί την προϋπόθεση για την υπέρβαση και τον περιορισμό του φαντασιακού, πολωτικού χαρακτήρα της εθνικής ταυτότητας. Στην περίπτωση αυτή επικρατεί το *συμβολικό* στοιχείο της διαμεσολάβησης, του ορθού Λόγου και της συνεννόησης.

Ψυχοαναλυτικά ειδικμένο (Lacan 1991), το 'έθνος' αποτελεί ένα κυρίαρχο σημαίνον, ένα *όνομα*, προς το οποίο προσανατολίζεται αναγκαστικά η εθνική ταυτότητα, χωρίς το οποίο δεν υπάρχει. Χρονικά προηγείται, ωστόσο, του ονόματος μια σειρά άλλων σημαίνοντων, μια *γνώση*, η οποία δίνει στο όνομα ένα ιστορικό περιεχόμενο. Πρόκειται για τα πολιτισμικά κοινά χαρακτηριστικά ενός ορισμένου πληθυσμού που ζει σε ένα συγκεκριμένο χώρο. Αυτός ο πληθυσμός υπάρχει ως ένα '*σώμα*', όχι όμως ακόμα ως ένα 'έθνος', προτού ένα κυρίαρχο κράτος επιβάλλει την αποκόλληση του πληθυσμού από τοπικιστικούς και άλλους παρτικουλαρισμούς. Ωστόσο, κάθε συλλογικός σχηματισμός ταυτότητας έχει πάντα ως στόχο την ικανοποίηση συλλογικών βιωμάτων απόλαυσης και οδύνης, μέσω φαντασματικά σκηνοθετημένων τελετουργικών. Ο εθνικισμός παράγει εδώ εκείνη την ναρκισσιστική ενέργεια

που απαιτείται γι αυτό το σκοπό, και η οποία πάντα έχει έναν δυνητικά βίαιο, μη μετουσιωμένο χαρακτήρα. Άρα, μπορούμε να πούμε, ότι ο 'εθνικισμός δημιουργεί το έθνος'. Όλη δε αυτή η διαδικασία μπορεί να γίνει κατανοητή μόνον μέσω της συνειδητοποίησης του γνωστικά (gnostic) μεταβληθέντος, εκκοσμηκευμένου μεσαιωνισμού, που ενέχει κάθε εθνικισμός.

Εθνικισμός και θρησκεία

Ακριβώς επειδή το έθνος είναι μια έννοια της νεωτερικότητας, λησμονείται συχνά ότι οι ιστορικές, πολιτισμικές και πολιτικές απαρχές του βρίσκονται στην προνεωτερική κοινωνία. Η επιστημονική, ορθολογιστική γνώση το απωθεί αυτό συστηματικά. Στην Ευρώπη (και όχι μόνο) όλα τα έθνη έχουν τις πολιτισμικές τους ρίζες στο Μεσαίωνα. Εδώ σημαντική είναι μια ιδιαίτερη διαπίστωση: όλα τα μοντέρνα έθνη έχουν τις απαρχές τους στην μοναρχία, από την οποία στη συνέχεια χειραφετήθηκαν (ακόμα και οι Ηνωμένες Πολιτείες της Βορείου Αμερικής, όπως και τα κράτη της Νοτίου Αμερικής, δημιουργήθηκαν μέσω της εξέγερσης ενάντια στο στέμμα). Αυτή η διάσταση είναι σημαντική και δεν πρέπει να ξεχνάει κανείς, ότι κάθε Δημοκρατία ορίζεται μέσα από την λανθάνουσα ή εμφανή άρνηση της μοναρχίας (ή της δικτατορίας). Η απαρνηθείσα μοναρχία έχει λοιπόν μια δομική σημασία, δεν είναι απλά μια ξεπερασμένη βαθμίδα της ιστορικής 'εξέλιξης'. Αυτό γιατί η συγκρότηση μιας συλλογικότητας ενέχει πάντα τον αποκλεισμό ενός στοιχείου, το οποίο έτσι αποκτάει έναν οιονεί υπερβατικό χαρακτήρα, που είναι η προϋπόθεση ύπαρξης της συλλογικής ταυτότητας.

Με αυτήν την έννοια, δεν υπήρξε συγκρότηση έθνους χωρίς μια θρησκευτική, ιερή συνιστώσα. Παλαιότερα, στην αρχαία πόλιν, η έννοια της πολιτικής θρησκείας ήταν σημαντική· αυτή δε η έννοια βρήκε στη ρεπουμπλικανική θεωρία του Rousseau και στη ριζοσπαστική πολιτική πρακτική του Robespierre την κλασική της μορφή. Αν βέβαια στη Δημοκρατία ο μοναδικός τόπος του μονάρχη είναι κενός, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν είναι ως τέτοιος αναγκαίος. Ο στόχος της θρησκείας του ορθού Λόγου (Raison) και σε σχέση με αυτόν ο στόχος του έθνους (ή της 'πατρίδας'), ήταν να εγγυηθούν τον οιονεί άγιο τόπο του Νόμου. Σε αντιδιαστολή με αυτό, στις ΗΠΑ εισήχθη στο Σύνταγμα μια συνειδητά αφηρημένη και πλουραλιστική έννοια του Θεού.

Σημαντικό είναι εδώ το εξής: το ότι χωρίς ένα ελάχιστο οιονεί υπερβατικό σχήμα δεν μπορεί να υπάρξει μια συνεκτική συλλογικότητα, δεν υποδηλώνει αναγκαστικά μια παραδοσιακή, κλειστή και ομοιογενή κοινωνία. Έτσι όλες

οι απόπειρες 'κάθαρσης' της πολιτικής θεωρίας από τα εσσενσιαλιστικά, 'ουσιολογικά' στοιχεία με 'πολιτικά ορθό' τρόπο, είναι προβληματικές γιατί παραμένουν αφηρημένα ορθολογιστικές. Αυτό γιατί η υπερβατικότητα του Νόμου στην κενή θέση του μονάρχη ενέχει μια δομική-συμβολική αναγκαιότητα, για να μπορέσει να υπάρξουν ψυχικά και πολιτισμικά μια *ενότητα* και μια *τάξη αξιών* (Λίποβατς 1990: 62 κ.ε., 69 κ.ε., 83 κ.ε. & Λίποβατς 1994: 107 κ.ε.). Αυτός ο συμβολικός προσανατολισμός δεν μπορεί να εκλείψει ούτε στη νεωτερικότητα, ισχύει στο '*Όνομα του Θεού*', ή του Μονάρχη, του Λαού, του Έθνους, του Ορθού Λόγου, του Νόμου, κ.λπ. συμβολικά και όχι μόνον ορθολογιστικά. Αντίθετα, η συμβολική ισχύς είναι εκείνη που εδραϊώνει τη συλλογική και ατομική ζωή σύμφωνα με τον ορθό Λόγο και τον δίκαιο Νόμο. Η συμβολική τελεσιτικότητα αυτής της ασυνείδητης κατασκευής έγκειται στην οιονεί εδραίωση του *Αδύνατου*, δηλ. στην αποφυγή της μη αποφασιμότητας (Undecidability) κάθε αυτοαναφορικού ορισμού μιας συλλογικότητας. Αυτή η συμβολική κατασκευή, που γίνεται δυνατή και αναγκαία χάρη στη γλώσσα, δεν μπορεί να καταργηθεί μέσα από την 'εξέλιξη', ούτε επειδή είναι δήθεν εσσενσιαλιστική.

Από την καταστατική αυτή *συμβολική* διάσταση πρέπει να ξεχωριστεί η *φαντασιακή* συνιστώσα στη συγκρότηση της ταυτότητας. Γιατί είναι ακριβώς αυτή που δημιουργεί τα προβλήματα του συλλογικού ναρκισσισμού, του αμυντικού κλεισίματος και της επιθετικής επέκτασης. Η εθνική ταυτότητα 'κατασκευάζεται' μέσα στη 'φωτιά' της αντιμετώπισης του άλλου, ο οποίος εμφανίζεται ως αντίπαλος ή, κυρίως, εχθρός, και ο εθνικισμός είναι η 'ενέργεια' που επιτελεί αυτό το έργο. Γενικά, η εθνική ταυτότητα συγκρατείται φαντασιακά μέσα από μια διπλή αντίθεση: Πρώτα ως αντίθεση με τους εξωτερικούς εχθρούς. Η φαντασιακή εικόνα του 'ξένου' ή του 'εξωτερικού εχθρού' αποτελεί το πιο απλό και σίγουρο μέσον για την εμπέδωση της εθνικής ενότητας και ταυτότητας. Όμως έπειτα εμφανίζεται η αντίθεση προς τα μέσα, όπου το 'μέσα' μπορεί να σημαίνει τα (νομιμοποιημένα ή μη) επιμέρους συμφέροντα γεωγραφικών περιοχών, τάξεων, ομάδων και ατόμων. Εδώ το έθνος δείχνει τον σαφώς *απαθώντα* ρόλο του: δηλ. έχει τον στόχο να κατασκευάζει και να αναπαριστά μια φαντασιακή, αρμονική συναίνεση των τάξεων και των εθνοτήτων. Και οι δύο μορφές της αντίφασης συγκροτούνται επάνω στο εσωτερικό και εξωτερικό *όριο* της εν λόγω συλλογικότητας (Eisenstadt 1999: 74 κ.ε.), ενώ για την επίτευξη αυτού του στόχου χρησιμοποιούν έναν συγκεκριμένο συμβολικό Λόγο και ορισμένα φετίχ.

Παρομοίως, η κατασκευή της *θρησκευτικής ταυτότητας* παρουσιάζει τα

ίδια χαρακτηριστικά: εδώ ο φανατισμός και ο φονταμενταλισμός επιτελούν το έργο της κατασκευής. Ακόμα και μια συνιβερσαλιστική θρησκεία, στο βαθμό που παράγει η ίδια μια φανταστική ταυτότητα (εκκλησία, σέκτα), και καταλήγει να γίνει στρατευμένη, έρχεται σε αντίφαση με τον καθολικό χαρακτήρα του περιεχομένου της.

Βασικό ρόλο στη μοντέρνα έννοια του έθνους παίζει η σύγκρουση ανάμεσα στην *εθνική ταυτότητα* (Ethnos), επάνω σε εθνοτική βάση, με στενό, πατρικουλαριστικό, φανταστικό χαρακτήρα και στην *πολιτική ταυτότητα* (Demos), επάνω σε πολιτική βάση, με ευρύ, συνιβερσαλιστικό, συμβολικό χαρακτήρα (Habermas 1992: 4 κ.ε.). Η εκδοχή του έθνους-ως-Δήμος μπόρεσε να αναπτυχθεί μόνο στη βάση της μονοθεϊστικής θρησκείας της χριστιανικής καθολικής και προτεσταντικής Δύσης.

Επιστήμονες που σκέφτονται με μονοδιάστατο ορθολογιστικό τρόπο στέκονται συχνά τυφλοί εμπρός στη δομική σημασία του έθνους και της θρησκείας στη νεωτερικότητα και βιάζονται να ανακοινώσουν την εξαφάνισή τους (Nassehi 1990: 262, Kallscheuer 1994: 14, 19 κ.ε., 38). Παρά ταύτα, το έθνος προσφέρει πάντα στη θέση της θρησκείας ένα *υποκατάστατο συσσωμάτωσης* (Nassehi 1990: 265, Δεμερτζής 1994: 48 κ.ε. & Λίποβατς 2000), αν και ότι υπάρχει πάντα και η δυνατότητα μιας όσμοσης ανάμεσα τους, όταν το ευνοούν οι ιστορικές συνθήκες. Το έθνος (και ο εθνικισμός) αποτελεί τον πιο επιδέξιο και αποτελεσματικό *κόμβο συμπύκνωσης* ανάμεσα στα λειτουργικά, φυγοκεντρικά υποσυστήματα και τις ιστορικές περιφέρειες του νεωτερικού κράτους. Έτσι η εθνική ταυτότητα έχει πάντα τον χαρακτήρα ενός *συμπλώματος* (Nassehi 1990: 264), και ενέχει μια σειρά από διαφορετικές στρατηγικές υπέρβασης των διχασμών. Οι εντάσεις όμως που υπάρχουν λανθάνοντως ή εμφανώς, οδηγούν επανειλημμένα σε καινούργιες συγκρούσεις. Σε αυτές τις συγκρούσεις ανήκουν σήμερα: η πρόκληση που δέχεται το έθνος από τους υπερεθνικούς θεσμούς καθώς και από την διάβρωση της κοινωνικής και πολιτισμικής ομοιογένειας μέσα από την αυξανόμενη παρουσία των *ξένων, των μειονοτήτων και την όξυνση των τοπικισμών*.

Δεν θα πρέπει πάντως να λανθάνει της προσοχής ότι το εθνικό κράτος μπόρεσε μέχρι τώρα ν' ανταποκριθεί στο θετικό του ρόλο, εγγυώμενο το δίκαιο και τα δικαιώματα των πολιτών του, μόνο μέσα από την απόλυτη κυριαρχία του, και αυτή ακριβώς είναι που σήμερα αμφισβητείται μερικώς. Ωστόσο, η αμφισβήτηση της κρατικής κυριαρχίας είναι σήμερα ένα μείζον πρόβλημα σε χώρες εκτός Ευρώπης (Αφρική, Μέση Ανατολή, κ.λπ.) καθώς και στα Βαλκάνια. Η διάλυση της κρατικής κυριαρχίας και ο ατελείωτος

εμφύλιος πόλεμος, η αδυναμία ύπαρξης σαφώς αναγνωρισμένων αρχών που θα μπορούσαν να επιβάλλουν στους οπαδούς τους μια πολιτική λύση, καταδεικνύουν την ορθότητα των αναλύσεων του Hobbes. Ότι, δηλαδή, πριν κανείς μιλήσει για οτιδήποτε άλλο στην πολιτική, αυτό που απαιτείται είναι η επίτευξη μιας διαρκούς ειρήνης και ενότητας ενός ορισμένου γεωγραφικού χώρου. Σε αυτήν την απουσία δεσμευτικού κανονιστικού πλαισίου είναι ενδιαφέρον να επισημανθεί το γεγονός ότι οι άτακτες, αυτονομημένες ομάδες μαχητών αποτελούνται συχνά από πολύ νέους άνδρες, που έχουν προσηλωθεί με μηδενιστικό τρόπο στις 'μεταμοντέρνες' αξίες της σημερινής κοινωνίας: επιτυχία, κατανάλωση, φαλλική γοητεία του χρήματος, της εξουσίας, βιάζοντας και πατώντας επί πτωμάτων.

Παράλληλα, αυτή η στάση χρεοκοπίας όλων των αξιών του πολιτισμού, συνυπάρχει με ένα άλλο στοιχείο: με τη βίαιη επαναφορά του απωθημένου στην τρίτη και τέταρτη γενιά των απογόνων. Τρομοκράτες αυτονομιστές ριζοσπαστικοποιούνται βίαια, καθηλωμένοι σε φαντασιακές κατασκευές του παρελθόντος, στις οποίες κυριαρχούν οι εικόνες της θυσίας, της εκδίκησης, των απόλυτων απαιτήσεων, χωρίς συμβιβασμό. Αυτό, τη στιγμή που οι προηγούμενες γενιές, που πραγματικά υπέστησαν καταστροφές και καταπίεση, θα ήταν πιο πρόθυμες να συμφωνήσουν σε έναν συμβιβασμό. Εδώ έχουμε μια περίπτωση της κρίσης του Νόμου σε μια μεταμοντέρνα κοινωνία, που τείνει να απαλείψει κάθε στοιχείο συμβολικότητας και υπερβατικότητας, υποκύπτοντας στην παγανιστική και αποκαλυπτική στάση της ολικής καταστροφής, και της λατρείας των φετίχ της κοινότητας, της γης και του αίματος.

Η σχέση όμως ανάμεσα στο έθνος και τη θρησκεία είναι ακόμα πιο βαθιά και, ως εκ τούτου, πρέπει να διευκρινισθεί περαιτέρω. Συχνά γίνεται κατάχρηση της έννοιας της 'πολιτικής θεολογίας' (Schmitt 1934, Taubes 1983, Taubes 1984). Ακόμα και όταν υπάρχουν παραλληλισμοί ανάμεσα στις έννοιες της θρησκείας και του έθνους, αυτό δεν σημαίνει την απλή υιοθέτηση των χαρακτηριστικών και των δομών της πρώτης από το δεύτερο, πολύ περισσότερο έχουν και οι δύο από την αρχή κοινές δομικές ρίζες. Οι διαφορές λησμονήθηκαν, έτσι ώστε να μην προσεχθεί επαρκώς ότι η νομιμοποίηση της νεωτερικότητας (Blumenberg 1974, Kallscheuer 1994: 42, 72 κ.ε.) δεν σημαίνει μόνο μια ιδιοποίηση παραδοσιακών θρησκευτικών μορφών από το κοσμικό κράτος. Η νεωτερικότητα μπορεί επίσης να δικαιωθεί και ως ένα χριστιανικό εγχείρημα χειραφέτησης των ανθρώπων από τα δεσμά ενός παραδοσιακά κλειστού κόσμου. Σημαντικό όμως είναι εδώ να τονισθεί ότι οι κλασικές και ρομαντικές μορφές του εθνικισμού του 19ου και του 20ου

αίωνα, ήταν μορφές της *μυστικής Γνώσης και του πολιτικού Μεσσιανισμού* (Brumlik 1995, Λίποβατς 1988, Lipowatz 1999, Berding 1996). Αυτό σημαίνει ότι επρόκειτο για μορφές εχθρικές στο χριστιανισμό. Η πολιτική κουλτούρα της νεωτερικότητας δεν εξαντλείται, όμως, σ' αυτές και εδώ ακριβώς έγκειται ο διαρκώς *διχασμένος* χαρακτήρας της. Ναι μεν ο δικαιοκός, φιλοσοφικός ουνιβερσαλισμός (τον οποίον επικαλείται ο Habermas) υπήρξε αντίπαλος του χριστιανισμού, αλλά συγχρόνως υπήρξε και εξακολουθεί να είναι, όπως και ο χριστιανισμός, εχθρός όλων των πολιτικών μεσσιανισμών και των μορφών αυτολύτρωσης και Γνώσης. Από την άλλη, ο κλασικός εθνικισμός ενέχει πάντα και στοιχεία μιας παγανιστικής, φυλετικής, εθνικής θρησκευτικότητας, που τονίζει ακριβώς τα στοιχεία εκείνα που απορρίπτει ο μονοθεϊσμός.

Επομένως, η νομιμοποίηση της νεωτερικότητας μπορεί να βρει διπλή θεμελίωση: τόσο επάνω στη φιλοσοφική, ουνιβερσαλιστική, όσο και στην χριστιανική, προτεσταντική απόρριψη των φυλετικών παρτικουλαρισμών. Αυτό, γνωρίζοντας βέβαια ότι οι τελευταίοι δεν πρόκειται να εξαφανισθούν εντελώς, ούτε άλλωστε χρειάζεται να συμβεί αυτό: η υπαγωγή τους στην Καθολικότητα και την Απειρότητα παραμένει αναγκαία όσο και προβληματική. Και τούτο διότι οι παρτικουλαρισμοί ικανοποιούν ορισμένες επιθυμίες και φαντασιώσεις, που αναπαράγουν πρωτόγονες φαντασιώσεις των αρχών και της εστίας. Επειδή οι τελευταίες *απωθήθηκαν* την εποχή της κυριαρχίας των μεγάλων αφηγήσεων ουδέποτε ξεπεράστηκαν. Γι αυτό μετά την κατάρρευση αυτών των αφηγήσεων επανέρχονται στην επιφάνεια: έτσι η νέα πρόκληση προέρχεται από το μηδενισμό μιας ηδονιστικής μετανεωτερικότητας, καθώς και από το βουδισμό και τον ινδουισμό, που με τον άκριτο εγωκεντρισμό και την ασπόνδυλη προσαρμοστικότητα τους αντιστοιχούν απόλυτα στο νεοφιλελευθερισμό και στην τεχνολογική θρησκεία της σύγχρονης επιστήμης. Ο N. Luhmann τονίζει μάλιστα ότι είναι άδηλον και αμφίβολο αν η σημερινή κοινωνία είναι σε θέση να αναπαραγάγει τα κίνητρα που χρειάζεται για την συντήρησή της (Nassehi 1990: 273, Luhmann 1988: 169). Είναι σαφές ότι αυτά τα κίνητρα ήταν στη Δύση ο Διαφωτισμός και ο Χριστιανισμός, που σήμερα δεν 'συγκινούν' πλέον τα υποκείμενα, γιατί στην καταναλωτική, επιτρεπτική κοινωνία είναι πιο βολικό να είναι κανείς ένα αυτοαναφορικό, ναρκισσιστικό άτομο.

Σ' αυτό το πλαίσιο πρέπει κανείς να παρατηρήσει ότι η επαναφορά των εθνικισμών (των πλειοψηφιών και των μειοψηφιών, των δεξιών και των αριστερών) συνοδεύεται και από μια επαναφορά των θρησκειών. Πρόκειται

όμως για μια ασαφή, 'αόρατη θρησκευτικότητα', η οποία, με συγκρηκτικό τρόπο, συνδυάζει μαγεία, πολυθεϊσμό, ησυχασμό, μυστική Γνώση και μια θρησκεία της επιστήμης και της εμμένειας (Kallscheuer 1994, Schmidinger 1999, Kaufmann 2000).

Κοινοτισμός και ορθόδοξος χριστιανισμός

Σήμερα είμαστε μάρτυρες της αναβίωσης του εθνικισμού και της παραδοσιακής θρησκευτικότητας στις ορθόδοξες χώρες της Ανατολικής Ευρώπης. Οι αφορμές που οδήγησαν εκεί είναι, από τη μια, η κατάρρευση του παραδοσιακού μαρξισμού, όπως και η σύγχρονη 'κρίση αξιών' από την άλλη, είναι οι πολιτικές και οικονομικές ανακατατάξεις σ' αυτές τις χώρες, καθώς και οι μισο πραγματικοί και μισο φανταστικοί κίνδυνοι που απορρέουν από αυτές. Το παραδοσιακό θρησκευτικό και το εθνικό συναίσθημα είχαν απωθηθεί στο παρελθόν (δεύτερο μισό του 20ου αιώνα) χωρίς να ξεπεραστούν, έτσι ώστε η σύγχρονη επαναφορά τους συνοδεύθηκε αναγκαστικά και από την εχθρότητα απέναντι στον άλλον. Πίσω από όλα αυτά μαντεύει κανείς τις μεγάλες δυσκολίες προσαρμογής και την κρίση ταυτότητας. Ο πρώην παρκτός σοσιαλισμός (αλλά και ο νεοελληνικός σοσιαλιζών εθνοκεντρισμός) ήταν ένα υποκατάστατο θρησκείας που δεν μπορεί πια ν' αντιμετωπίσει τις νέες εξελίξεις στον κόσμο. Έτσι, ευρύτατα στρώματα του πληθυσμού και της διανοήσης, εμπρός στις απαιτήσεις του εκσυγχρονισμού και της οικονομικής, διοικητικής και πολιτισμικής προσαρμογής στην Ευρωπαϊκή Ένωση αλλά και στην παγκοσμιοποίηση, ετράπησαν εις φυγήν, και διατηρώντας τη μορφοδομή του αυταρχικού σοσιαλισμού, την άδειασαν και τον αντικατέστησαν με θρησκευτικά και εθνικιστικά περιεχόμενα.

Στις χώρες αυτές - όπου δεν λειτούργησε ποτέ, μέσα στα πλαίσια μιας δημοκρατικής κοινωνίας πολιτών, ο συνεπής χωρισμός εκκλησίας και κράτους, όπως στη Δύση -, η Ορθόδοξη εκκλησία προσπαθεί τώρα να αποτελέσει ένα ιδεολογικό υποκατάστατο και να λειτουργήσει ως μια πολιτική θρησκεία και ως ένα λειτουργικό ισοδύναμο του έθνους. Παραδόξως, όμως, προσπαθεί ν' αντλήσει τη νομιμοποίηση αυτής της στρατηγικής από ένα ιστορικά ξεπερασμένο μοντέλο: από το μοντέλο της οθωμανικής αυτοκρατορίας ή της μογγολικής κυριαρχίας. Ο συγκεκρισμός εθνικισμού και θρησκείας αποτελεί εδώ μια ιστορική μορφή συμβιβασμού και αμοιβαίας προσαρμογής των κυρίαρχων ελίτ, οι οποίες όμως αξιολογούν και εκμεταλλεύονται ακριβώς τα

άγχη και τις φαντασιώσεις ενός τμήματος του πληθυσμού, χωρίς δημοκρατική συνείδηση και παράδοση.

Ο κοινοτισμός και το 'κοινοτικό πνεύμα' αποτελούν σήμερα ένα από τα κύρια στοιχεία του εθνικισμού και του ορθόδοξου χριστιανισμού, οι οποίοι αποτελούν το κύριο εμπόδιο για τον εκδημοκρατισμό και τον εκσυγχρονισμό των χωρών στις οποίες κυριαρχούν. Αυτό δεν συμβαίνει όμως πάντα συνειδητά, γιατί έχει συχνά έναν έμμεσο και ασυνείδητο χαρακτήρα: πρόκειται για ιστορικά φαινόμενα μακράς διαρκείας στο επίπεδο των νοοτροπιών. Και σύμφωνα με τις αναλύσεις του Max Weber, ο ορθόδοξος χριστιανισμός με τον ανατολικό και ησυχαστικό χαρακτήρα του, δεν είναι σε θέση να προωθήσει τον εκσυγχρονισμό, τον εκδημοκρατισμό και τον εξορθολογισμό της κοινωνίας. Όμως, όπως και στις ανατολικές θρησκείες (βουδισμός, ινδουισμός) μπορεί να αναπτύξει μια προσαρμοστικότητα χωρίς κανόνες και μέθοδο στην οικονομία της αγοράς. Αυτό είναι κάτι που, παρά την επιφανειακή αναγνώριση των αρετών της ατομικής πρωτοβουλίας, την υπονομεύει στο αποφασιστικό σημείο. Ένα χαρακτηριστικό αυτής της στάσης είναι μια γενική δυσπιστία και κακοπιστία απέναντι στον λόγο του άλλου, ιδιαίτερα του μη 'συμπatriώτη', κάτι που υπονομεύει κάθε έννοια συνέπειας και εμπιστοσύνης στην οικονομία και στην διοίκηση: η *αξιοπιστία* δεν αποτελεί κύρια αρετή στην ορθοδοξία. Άλλο χαρακτηριστικό είναι η έλλειψη μιας αυτόνομης, ενεργητικής, μεθοδικής και ορθολογικής έννοιας της *θέλησης* (όχι: βούλησης), καθώς και η έλλειψη της αίσθησης για την μη εργαλειακή σημασία του Νόμου και των ανθρωπίνων Δικαιωμάτων. Η ελλιπής έννοια της θέλησης φέρει ακόμα τα στοιχεία της προνεωτερικότητας, όπου το άτομο δεν είχε ριζικά χειραφετηθεί από τον κομπορμισμό της κοινότητας, της ομάδας και της οικογένειας (Plessner 1972, Girardet 1986, Balibar, Wallerstein 1988, Dihle 1985, Arendt 1980, Thual 1994).

Οι ορθόδοξες εκκλησίες σήμερα εγείρουν την αξίωση να συγκυβερνούν και ν' αντιπροσωπεύουν το έθνος (Hobsbawm 1990, Alter 1985, Giesen 1991, Berding 1994, Andreescu 1998, Λίποβατς 1996β, Λίποβατς 1996γ). Πρόκειται για την κυριαρχία της 'κοινότητας', που συγκαλύπτει φαντασιακά τον διχασμό της κοινωνίας. Η απαίτηση αυτή προέρχεται εν μέρει από την αναχρονιστική βυζαντινή πολιτική θεολογία (Beck 1982), στην οποία το πρόσωπο του αυτοκράτορα ήταν ιερό και όπου δεν ήταν δυνατόν να αναπτυχθούν αυτόνομες ατομικότητες και θεσμοί όπως οι πόλεις. Από την άλλη, η κοινοτιστική ιδεολογία της ορθοδοξίας βασίζεται στο συναινετικό, ολιστικό χαρακτήρα της κοινότητας των πιστών, όπου η έλλειψη σαφών κανόνων και ορθού

Λόγου την κάνει να έχει δομικές ομοιότητες με το ισλαμικό μοντέλο. Πρόκειται για μια 'φαντασιακή κοινότητα', που ταυτίζεται με την 'τέλεια κοινότητα των αγίων', διαγράφοντας την χρονικότητα, τον ορθό Λόγο, την ιστορία και την διχασμένη υποκειμενικότητα της νεωτερικότητας.

Τις τελευταίες δεκαετίες ορισμένοι Έλληνες διανοούμενοι παρουσίασαν το ιδεολογικό σχήμα της 'νεοορθοδοξίας', πυρήνας του οποίου είναι ο ισχυρισμός της 'ουσιώδους ταυτότητας ανάμεσα στο γνήσιο ελληνισμό και στο γνήσιο, ορθόδοξο χριστιανισμό'. Αυτό όμως ακόμα και στο πλαίσιο της ορθοδοξίας αποτελεί μιαν ετερόδοξη άποψη. Πρόκειται κατά βάση για μια αναπαράγωγή της γνωστής ρομαντικής, ρωσικής ιδεολογίας του 19ου αιώνα περί της εξιδανικευμένης, φαντασιακής, αγροτικής *κοινότητας* (Sobornostj). Αυτή η αντιδυτική, αντισημιτική και εθνοφυλετική/μεσσιανική στάση βασίζεται στο μύθο της κοινότητας, η οποία έτσι αποτελεί την *γέφυρα* ανάμεσα στην εθνική, τη θρησκευτική και τη λαϊκίστικη πλευρά της ιδεολογικής κατασκευής (Thual 1994, Makrides 1989, Makrides 1991, Makrides 1993, Lipowatz 1998, Besancon 1977, Berlin 1999). Ανάλογες τάσεις υπάρχουν και στη Ρωσία, τη Σερβία, κ.λπ. Πρόκειται δηλ. για ένα ιδιότυπο φαινόμενο συμβολής εθνικισμού και θρησκευτικότητας, το οποίο αναπαράγει και αναδιπλασιάζει το 'ιερόν' που βρίσκεται στη ρίζα και των δυο αυτών στάσεων, *αντιβαίνοντας* όμως στο συνβερσαλιστικό πνεύμα και του χριστιανισμού και του διαφωτισμού. Τελικά, η ορθοδοξία αποτελεί ένα δομικό εμπόδιο για την ανάπτυξη της σύγχρονης ατομικότητας και της έννοιας του Νόμου.

Εθνικισμός και μετανεωτερικότητα

Ο σημερινός εθνικισμός στην Ευρώπη δεν είναι απλά μια αναβίωση του παρελθόντος. Εξ άλλου, κάτι τέτοιο δεν υπάρχει: κάθε Νέο μεταμφιέζεται εν μέρει με τα χαρακτηριστικά του παλιού, ενώ τα απωθημένα του παρελθόντος πάντα περιμένουν την ευκαιρία για να επανέλθουν στη επιφάνεια επίσης μεταμφιεσμένα. Ο σημερινός εθνικισμός αποτελεί, από τη μια, προϊόν της διάλυσης των διεθνικών και πολυεθνικών κρατών της Ανατολικής Ευρώπης. Από την άλλη, στη Δυτική Ευρώπη το φαινόμενο ξεκίνησε το έτος 1968 με τους 'μινιεθνικισμούς' των περιφερειακών μειονοτήτων που διαβιούν στις διάφορες μεγάλες χώρες. Το 'δικαίωμα στη διαφορά', που επικράτησε ως σύνθημα το 1968, έδειξε με την πάροδο του χρόνου το διπλό του πρόσωπο. Τα περιφερειακά αυτονομιστικά κινήματα δεν αυτοπεριορίστηκαν στα 'δικαία' αιτήματά τους και κάτω από την πίεση της καταστολής ριζοσπαστικο-

ποίησαν τις απαιτήσεις τους, ενάντια σε κάθε προσπάθεια συμβιβαστικών λύσεων. Έτσι, ανέπτυξαν ένα σοβινιστικό, ακροδεξιό χαρακτήρα με νεφελώδεις σοσιαλίζουσες και κοινοτιστικές απαιτήσεις. Η βία αποτελεί ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά τους, τόσο απέναντι στον εξωτερικό εχθρό όσο και απέναντι στα μέλη, από τα οποία απαιτείται μια ολική ταύτιση με την ομάδα και το 'έθνος'.

Αυτή η στάση ξεκίνησε με την φετιχοποίηση της Διαφοράς ως κάτι το απόλυτο, ως μια μυστική ουσία, ως μια αντιπαλότητα με τον έτερο μέχρι θανάτου, χωρίς συμβολική διαμεσολάβηση. Αυτή η πολωτική/φантаσιακή σχέση με τον άλλο συμπληρώνει και συνοδεύει την ολοκληρωτική/φантаσιακή ταύτιση των ατόμων με την ομάδα/κοινότητα: εδώ ο άλλος δεν είναι απλά ένας αντίπαλος, αλλά ένας εχθρός/πολέμος και σ' αυτόν ανήκουν όλοι οι διαφωνούντες, ως εσωτερικοί εχθροί. Πρόκειται φυσικά για τον ορισμό που δίνει ο C. Schmitt στο Πολιτικό, μάλιστα δεν είναι τυχαίο ότι η θεωρία του ντεσιζιονισμού είχε και έχει πάλι μεγάλη επιρροή στους ακροαριστερούς όπως και στους ακροδεξιούς τρομοκράτες (Schmitt 1962).

Αλλά και στη Δυτική Ευρώπη υπάρχουν παρτικουλαριστικές και αντιευρωπαϊκές τάσεις, συγκαλύπτουσες το άγχος, που ενέχει για πολλούς η προοπτική μιας υπερεθνικής ένωσης. Το *άγχος* δεν προέρχεται μόνον από φαντασιώσεις του παρελθόντος, αλλά και από πραγματικές οικονομικές και θεσμικές δυσκολίες, γιατί η Ευρωπαϊκή Ένωση δεν ξεπέρασε τον τεχνοκρατικό της χαρακτήρα. Η Ευρωπαϊκή Ένωση υποφέρει από ένα συμβολικό έλλειμμα, ενώ παράλληλα ενισχύει τον οικονομικό ανταγωνισμό ανάμεσα στα μέλη της, εξ αιτίας του αναπόφευκτου εξορθολογισμού της οικονομίας. Έτσι, η λαϊκίστικη δημαγωγία ορισμένων αριστερών και δεξιών ομάδων μπορεί εύκολα να γεννήσει και να κινητοποιήσει την εικόνα του 'εθνικού κινδύνου', καθώς ποικίλα αμυντικά σύνδρομα.

Αυτά όλα είναι συμπτώματα μιας μακρόχρονης εξέλιξης των δυτικοευρωπαϊκών χωρών στη διάρκεια των μεταπολεμικών δεκαετιών. Πρόκειται για την μεταβιομηχανική μαζική κοινωνία και τα ιδιαίτερα κοινωνικά και ψυχικά προβλήματα που ενέχει. Είναι τα ίδια συμπτώματα ανομίας (Beck 1986), αλλοτρίωσης, αποπολιτικοποίησης και φθίσης του Νόμου, που οδηγούν επίσης και στο ρατσισμό. Από τη μια πλευρά, υπάρχει η 'έκρηξη των απαιτήσεων' κατανάλωσης και η ιδέα ότι 'όλα είναι δυνατά, επιτρεπτά', δηλ. η αίσθηση ότι η συμβολική έλλειψη μπορεί να απαλειφθεί. Αυτό συνοδεύεται από την αύξηση των συντεχνιακών και επιμεριστικών αξιώσεων των διαφόρων κοινωνικών ομάδων. Από την άλλη πλευρά, οι κριτικοί του συστήματος

(οικολόγοι κ.λπ.) κατέχονται από τις ίδιες αυταπάτες. Ο παρτικουλαρισμός εμφανίζεται και στα κοινωνικά κινήματα, στο βαθμό που και αυτά κυριαρχούνται από φονταμενταλιστικές και 'πολιτικά ορθές' απόψεις, και θεωρούν ότι 'το παν είναι δυνατόν' και ότι 'δεν υπάρχουν ταμπού'. Έτσι υποκρίπτον στην ιδέα μιας μέλλουσας φαντασιακής 'αρμονίας', στην οποία όλοι θα είναι 'καλοί' και 'δεν θα λείπει τίποτα'.

Η ιδεολογική κρίση των τελευταίων δεκαετιών, που εμφανίζεται ως 'μετανεωτερικότητα', μηδενισμός και ηδονισμός, σήμανε την φθίση των 'μεγάλων' ιδεολογιών του Διαφωτισμού και του Σοσιαλισμού, που είχαν μια συνιβερσαλιστική απαίτηση. Το νέο δυνάμωμα του παρτικουλαρισμού, του φονταμενταλισμού, του εθνικισμού και του ρατσισμού είναι ένα σύμπτωμα αυτής της κατάστασης. Κατά κανόνα, τα κοινωνικά κινήματα θέλουν να γεμίσουν το κενό της 'μεγάλης πολιτικής' και των 'μεγάλων ιδεολογιών' με κοινοτιστικές ιδεολογίες και μικροπολιτική, ενώ εκ παραλλήλου αντί του φονταμενταλισμού διαδίδουν τις στάσεις της αυτοαναφορικότητας και του απόλυτου σχετικισμού, που προέχονται από τις ασιατικές θρησκείες (π.χ. New Age). Τα κινήματα αυτά είχαν αρχικά μερικώς δίκαια αιτήματα και επέτυχαν ορισμένα σημαντικά πράγματα. Όμως στα τέλη του 1980 έφθασαν στα όριά τους και υπέκυψαν συχνά σε φανατισμό, σεκταρισμό και στην απόρριψη της πολιτικής. Η εμμονή τους στην 'αποϊδεολογικοποίηση' κρύβει αντιφατικές θέσεις: είτε μια σκεπτικιστική αδιαφορία για την πραγματικότητα και έναν ανεξέλεγκτο συλλογικό εγωισμό, είτε έναν νεορομαντικό βιταλισμό και ιρρασιοναλισμό, που συνδέεται με την άνθηση ασιατικών και γνωστικών (gnostic) θρησκειών. Σ' όλες αυτές τις περιπτώσεις κυριαρχεί η απόρριψη των συνιβερσαλιστικών αξιών, του μονοθεϊσμού, και ο αντιντελλεκτουαλισμός: όλοι ανακαλύπτουν την 'ιδιαιτερότητα' και το 'ατομικό' (που συμβαδίζει θυμασία με τον νεοφιλευθερισμό), και κανείς δεν σκέφτεται ότι η ιδιαιτερότητα και το ατομικό δεν έχουν ποτέ νόημα χωρίς τη σχέση τους με το 'καθολικό'.

Αντί επιλόγου

Σε εποχές ψυχικής και πολιτισμικής κρίσης, τα από τον πολιτισμό (τον χριστιανισμό και τον διαφωτισμό) απωθημένα αρχαϊκά, φαλλικά στοιχεία της επιθετικής οριοθέτησης από τον άλλο επανέρχονται. Αλλά και ο ριζικός σκεπτικισμός των διανοούμενων ενάντια στο διαφωτισμό (και το χριστιανισμό) οδηγεί στο ίδιο αποτέλεσμα, από άλλο όμως δρόμο. Όπως στις δεκαε-

τίες του μεσοπολέμου (Sontheimer 1968, Sternhell 1987) που κυριαρχούσαν η ριζική απόρριψη του ορθού Λόγου, το εγκώμιο του Elan vital, του παγανισμού και της θέλησης για εξουσία, έτσι και σήμερα έχουν επιτυχία στην Ευρώπη και την Βόρειο Αμερική μυθολογίες και ασιατικές θρησκείες. Σήμερα είμαστε μάρτυρες μιας διαδικασίας επαναμυθοποίησης του κόσμου, που συμβαδίζει άνετα με την λατρεία της τεχνικής. Σε αντίθεση με αυτά, πολλοί συχνά απωθούν ότι στον μονοθεϊσμό υπάρχει ένα κριτικό δυναμικό που στρέφεται υπέρ της ατομυθοποίησης του κόσμου (κυρίως στον ιουδαϊσμό και τον προτεσταντισμό). Πολλά από τα αδιέξοδα της νεωτερικότητας μπορούσαν ίσως ν' αποφευχθούν, αν μια χειραφετητική πολιτική σεβόταν το συμβολικό Νόμο και περιόριζε τον εργαλειακό Λόγο. Αλλά αυτό άπτεται του παράδοξου της νεωτερικότητας, που εκφράζει το Αδύνατον: αφενός μεν την αυτοαναφορικότητα του νεωτερικού υποκειμένου, που ευελπιστεί έτσι να οδηγηθεί σ' ένα καλύτερο μέλλον· αφετέρου δε, την άμετρη ανάπτυξη του ναρκισσισμού του, που τείνει να εξαφανίσει κάθε συμβολική έλλειψη και ηθικό όριο, υποσκάπτοντας έτσι την εδραίωση κάθε καλύτερου μέλλοντος. Στη θέση του μέλλοντος αυτού εμφανίζονται πάλι στον ορίζοντα ο Λεβιάθαν και ο Μπεχεμόθ.

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Alter, P. (1985). *Nationalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities*. London: Routledge.
- Andreescu, G. (1998). International relations and Orthodoxy in Eastern and South- Eastern Europe, Σε *International Studies* 4, 3-34, Bucarest.
- Arendt, H. (1980). *Das Leben des Geistes II. Das Wollen*. Muenchen: Piper.
- Balibar, E., Wallerstein, J. (1988). *Race, nation, classe. Les identites ambiguës*. Paris: Maspero.
- Beck, H.-G. (1982). *Das byzantinische Jahrtausend*. Muenchen: Dtv.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Berding, H. επιμ.(1994). *Nationales Bewusstsein und kollektive Identitaet*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Berding, H. επιμ. (1996). *Mythos und Nation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1974). *Die Legitimitaet der Neuzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brumlik, M. (1995). *Die Gnostiker*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Δεμερτζής, Ν. (1994) σε Θ.Λίποβατς, Ν. Δεμερτζής. *Δοκίμιο για την Ιδεολογία*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Δεμερτζής, Ν. (1996). *Ο Λόγος του Εθνικισμού*. Αθήνα: Σάκκουλας.
- Dictionnaire de l'Academie francaise (1990). Paris.
- Dihle, A. (1985). *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Goettingen: Vandenhoeck.
- Eisenstadt, S.N., Giesen, B. (1999). Collective Identity; Σε *Archives Europeennes de Sociologie* 36(1).
- Gellner, E. (1983). *Nation and Nationalism*. London: Routledge.
- Giesen, B. επιμ. (1991). *Nationale und kulturelle Identitaet*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Girardet, R. (1986). *Mythes et mythologies politiques*. Paris.: Seuil.
- Habermas, J. (1992). Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe Σε *Praxis International* 12, April.
- Hobsbawm, E. (1990). *Nations et nationalisme depuis 1780*. Paris: Gallimard.
- Kallscheuer, O. (1994). *Gottes Wort und Volkes Stimme*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Kaufmann, F.-X. (2000). *Wie ueberlebt das Christentum?* Freiburg: Herder.
- Lacan, J. (1991). *Seminaire XVII. L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Λίποβατς, Θ. (1988). *Η Απόρνηση του Πολιτικού*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Λίποβατς, Θ. (1990). *Η Ψυχοπαθολογία του Πολιτικού*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Λίποβατς, Θ. , Δεμερτζής, Ν. (1994). *Δοκίμιο για την Ιδεολογία*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Λίποβατς, Θ. (1996α). Τα διαφορούμενα του Εθνικισμού, Σε Λίποβατς, Θ. *Ψυχανάλυση, Φιλοσοφία, Πολιτική Κουλτούρα*. σσ. 151-158. Αθήνα: Πλέθρον.
- Λίποβατς, Θ. (1996β). Η διχασμένη ελληνική ταυτότητα και το πρόβλημα του εθνικισμού, Σε Λίποβατς,Θ. *Ψυχανάλυση, Φιλοσοφία, Πολιτική Κουλτούρα*. σσ. 171-184. Αθήνα: Πλέθρον.
- Λίποβατς, Θ. (1996γ). Ορθόδοξος χριστιανισμός και Εθνικισμός: δυο πτυχές της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας, Σε Λίποβατς, Θ. *Ψυχανάλυση, Φιλοσοφία, Πολιτική Κουλτούρα*, σσ. 185-200, Αθήνα: Πλέθρον.
- Λίποβατς, Θ. (2000). Συλλογική ταυτότητα και θρησκεία, Σε *Σύγχρονα Βήματα*. 114, σσ. 10-109, Αθήνα.
- Lipowatz, Th. (1998). *Politik der Psyche*, Wien: Turia und Kant.
- Lipowatz, Th. (1998). Die Trennung von orthodoxer Kirche und Staat in Griechenland: ein immer aktuelles Problem Σε *Südosteuropa* 12, München.
- Lipowatz, Th. (1999). Nationalistischer Diskurs und romantische Phantasmen

- Σε Müller-Funk, F. Schuh επιμ. *Nationalismus und Romantik*. Wien: Turia und Kant.
- Luhmann, N. (1988). *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Makrides, V.N. (1989). Neoorthodoxie - eine religiöse Intellektuellenströmung im heutigen Griechenland, Σε P. Antes, D.Pahnke επιμ. *Die Religion von Oberschichten: Religion - Profession- Intellektualismus*. σσ. 279-289. Marburg.
- Makrides, V.N. (1991). Orthodoxy as a condition sine qua non: Religion and state/politics in modern Greece from a sociological Perspective Σε *Ostkirchliche Studien* 40 Jhg. σσ. 281-305. Würzburg.
- Makrides, V.N. (1993). 'Le role de l'orthodoxie dans la formation de l'antieuropéanisme et l' antioccidentalisme grecs Σε G. Vincent, J.-P. Willaime επιμ *Religions et transformations de l'Europe*. σσ. 103-116. Strasbourg.
- Nassehi, A. (1990). Zum Funktionswandel von Ethnizität im Prozess gesellschaftlicher Modernisierung, Σε *Soziale Welt* 41(3).
- Plessner, H. (1972). *Die Grenzen der Gemeinschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmidinger, H. επιμ.(1999). *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?* Innsbruck: Tyrolia.
- Schmitt, C. (1962). *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Sontheimer, K. (1968). *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*. München: Dtv.
- Sternhell, Z. (1987). *Ni Droite, ni Gauche. L'ideologie fasciste en France*. Bruxelles: Complexe.
- Taubes, J. επιμ.(1983). *Religionstheorie und Politische Theologie I: Der Fürst dieser Welt. C. Schmitt und die Folgen*. München, Paderborn: Fink.
- Taubes, J. επιμ.(1984). *Religionstheorie und Politische Theologie II: Gnosis und Politik*, München, Paderborn: Fink.
- Thual, F. (1994). *Geopolitique de l'orthodoxie*. Paris: Dunod.
- Vierkandt, A. επιμ.(1959). *Handwörterbuch der Soziologie*. Stuttgart.
- Φρούντ, Σ. (1994). *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του εγώ*. Αθήνα: Επίκουρος.