

Η Ελλάδα: μια διχασμένη ταυτότητα

ΘΑΝΟΣ ΛΙΠΟΒΑΤΣ

Ο Freud αναφέρει στην «ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του εγώ» ότι η σχέση του υποκειμένου με τον άλλον είναι διπλής φύσης: ο άλλος είναι είτε αντικείμενο της επιθυμίας, είτε της ταύτισης. Το υποκείμενο δεν έχει αρχικά μια «ταυτότητα», αλλά τη σχηματίζει «ταυτιζόμενο-με» τον άλλον. Αυτή η διαδικασία αρχίζει με τη πρώιμη παιδική ηλικία και αποτελεί τη μήτρα όλων των κατοπινών ταυτίσεων στη περίοδο της ζωής των ενηλίκων, ενώ η «ταυτότητα» είναι το εκάστοτε προσωρινό «άθροισμα» αυτών των ταυτίσεων. Οι τελευταίες εμφανίζουν εδώ ορισμένες ιδιομορφίες. Τις πιο πολλές φορές η ταύτιση πραγματοποιείται ως *μερική* ταύτιση με «ορισμένα χαρακτηριστικά» του αγαπημένου ή μισητού (φοβητού) προσώπου (αρχικά οι γονείς). Ο μερικός αυτός χαρακτήρας σημαίνει ότι ο φορέας κάθε ταύτισης αποτελείται από ένα συμβολικό στοιχείο· αυτό, γιατί η ταύτιση έχει πάντα ένα μεταφορικό χαρακτήρα: είναι κανείς *όπως* κάποιος άλλος, πράγμα που έχει ως συνέπεια τη μίμηση του άλλου.

Αλλά η ταύτιση διαδραματίζεται σε περισσότερα επίπεδα: όχι μόνο στο συμβολικό, μέσω των σημείων, συμβόλων ή ιδιοτήτων, αλλά επίσης στο φαντασιακό, δηλ. μέσω της υποταγής στον άλλον. Το τελευταίο είναι προβληματικό, γιατί το υποκείμενο ικανοποιεί το ναρκισσισμό του, δηλ. τις φαντασιώσεις του περί παντοδυναμίας και παντογνωσίας, μέσω της ταύτισης με κάποιον, που *δήθεν* έχει αυτές τις ιδιότητες· έτσι οι φαντασιώσεις αυτές του υποκειμένου «πραγματοποιούνται» φαντασιακά, δηλ. ικανοποιούνται οι ναρκισσιστικές επιθυμίες του. Ο Freud αναφέρει πολλές παραλλαγές αυτής της φαντασιακής ταύτισης: *μάζα*, το ερωτευμένο ζευγάρι, το ζευγάρι υπνωτιστή-υπνωτιζόμενου. Το πρώτο παράδειγμα είναι σημαντικό για την πολιτική ψυχολογία, γιατί η θεμελιώδης δομή κάθε κοινότητας προϋποθέτει ότι: α) ένα σύνολο υποκειμένων τοποθετούν στη θέση του ατομικού ιδεώδους του εγώ τους ένα εξωτερικό, κοινό αντικείμενο, τον οδηγό αρχηγό, τον οποίον *αγατούν*, φοβούνται και θαυμάζουν, και για τον οποίον πιστεύουν ότι τους αγαπά, και β) ότι συνέπεια τούτου τα υποκείμενα αυτά υιοθετούν «ορισμένα χαρακτηριστικά» του οδηγού, έτσι ώστε μ' αυτό τον τρόπο «ταυτίζονται» το

ένα με το άλλο αναμεταξύ τους (π.χ. όταν όλοι φορούν την ίδια στολή).

Η δομή αυτή της εξάρτησης από τον άλλο δημιουργεί μια ταυτότητα και ενότητα, γιατί κάνει να μετατίθενται προς τα έξω οι υπάρχουσες, λανθάνουσες ή ασυνειδήτες, τάσεις για έχθρα και ανταγωνισμό ανάμεσα στα υποκείμενα. Αυτή η ανάγκη αρχηγού δεν πρέπει να υποτιμάται: τα υποκείμενα έχουν πάντα πανικό άγχος απέναντι στην «απώλεια ταυτότητας» ή στο διχασμό του εγώ τους. Αναγκαστική συνέπεια της φαντασιακής ταύτισης είναι το κλείσιμο της ομάδας/κοινότητας προς τα έξω: οι λανθανόντως ή εκδήλως υπάρχουσες επιθετικές τάσεις προβάλλονται επάνω σ' ένα φαντασιακό ή πραγματικό, εσωτερικό ή εξωτερικό εχθρό (εντός ή εκτός της ομάδας). Αν θέλει κανείς ν' αλλάξει αυτή η κατάσταση, τότε πρέπει να ανοίξει το σύνολο της ομάδας για το μη-ταυτόσημο, το έτερον, και αυτό μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο με τη παραδοχή ενός καθολικού Νόμου, ο οποίος συγχρόνως σέβεται τις διαφορές. Αυτό, γιατί ο Νόμος γίνεται δινάτος μόνο *μέσω* της γλώσσας και του λόγου, και διατυπώνεται μόνο *μέσα* στα πλαίσια της· ο Νόμος εισάγει τη Διαφορά και την Έλλειψη, εφόσον διατυπώνεται όταν μιν απευθύνει το λόγο ο Άλλος. Έτσι ο Άλλος σπάει τη ναρκισσιστική αυτοϊκανοποίηση της καθαρής αντάρκειας και ομοιογένειας του εγώ, που κατοπτρίζεται ατέλειωτα μέσα στις αυτοαπεικονίσεις του.

Δηλ. κάθε κλειστή ολότητα προϋποθέτει την άρνηση του μη-ταυτόσημου, μη-καθαρού. Στο βαθμό που τα υποκείμενα παραδέχονται το μη-ταυτόσημο, την έλλειψη, τη διαφορά, για τον εαυτό τους, ταυτίζονται *συμβολικά* (και όχι φαντασιακά) με το Νόμο και με τον Άλλον. Έτσι συνάπτουν μαζί του ένα *συμβόλαιο*, μια συμμαχία-συμφωνία, εμπιστεύονται το λόγο του Άλλου τηρώντας το δικό τους το λόγο, σέβονται την ατομικότητα του Άλλου, από τον οποίον αναμένουν να διατηρήσει την ιδιαιτερότητα του, αλλά ότι δεν θα οδηγηθεί σε μια ανταγωνιστική στάση. Έτσι ο Νόμος δεν συμβιβάζεται με όνειρα τελειότητας ή με ουτοπίες αντάρκειας και αυτονομίας. Επειδή ο Νόμος είναι πάντα εδραιωμένος στο ασυνειδήτο, η παραδοχή του σημαίνει τη παραδοχή του μη-ταυτόσημου, της ετερότητας που γίνεται εταιρότητα.



και δεν μπορεί κανείς ν' αποφύγει την αντιπαράθεση μαζί τους, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι η εθνική ταυτότητα είναι κάτι το περιττό ή μπορεί κανείς αυθαίρετα να την καταργήσει.

Η εθνική ταυτότητα προϋποθέτει, όπως κάθε ταυτότητα, μια σχέση του υποκειμένου με τον άλλο και με τον εαυτό του. Οι εσωτερικές εντάσεις και οι αυτο-παραγνωρίσεις μιας συγκεκριμένης εθνι-



Η εθνική ταυτότητα

Το πρόβλημα της εθνικής και τοπικής ταυτότητας μπορεί να κατανοηθεί επαρκώς με τις ψυχαναλυτικές κατηγορίες που αναφέραμε. Μια «διαταραγμένη» συλλογική ταυτότητα σημαίνει και μια διαταραγμένη σχέση ενός συνόλου ανθρώπων με τη πραγματικότητα, τη γλώσσα και το λόγο (εννοείται ότι δεν υπάρχει ποτέ μια «ορθή», «τέλεια» ταυτότητα). «Ταυτότητα» είναι εξ ορισμού μια προβληματική, πολυσχιδής έννοια, που μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο μέσα από το συσχετισμό και τη δομική της αντίθεση με την έννοια της επιθυμίας (ενδιαφέρον, θέληση), και δη παράλληλα με μιάν άλλη σημασιολογική αντίθεση, την αντίθεση ανάμεσα στο λόγο, τη γλώσσα και τον ά-λογο νάρκισσο.

Για να ξεπεράσει κανείς (συλλογικά ή ατομικά) τον προβληματισμό της ταυτότητας, πρέπει να αποδεχθεί να έχει μια κάποια ταυτότητα θεμελιωμένη όμως επάνω στο λόγο, δηλ. ν' αποδεχθεί μια ορισμένη κανονιστικότητα, που θέτει όρια στις ατέλειωτες απαιτήσεις και ασυδοσίες ενός φαντασιακού «εγώ».

Συγχρόνως όμως, ένα εγώ, που απαρνείται τον εαυτό του, έχει τα ίδια συμπτώματα με ένα δισγλωμμένο, εθνο-κεντρικό εγώ. Είναι αυτονόητο ότι ο εθνικισμός και ο τοπικισμός όλων των λαών αποτελούν το θεμέλιο του συλλογικού νάρκισσου και των προκαταλήψεων τους.

κής ομάδας οδηγούν στην παραγνώριση των σχέσεων και στην ένταση με άλλες εθνικές ομάδες, και αντιστρόφως. Εδώ πρέπει να τονίσουμε πρώτα τις εσωτερικές ιδιομορφίες και την ψυχοπαθολογία της ελληνικής ταυτότητας, πριν αναλύσουμε τη σχέση της με τον άλλον. Πολλές κοινωνικοψυχολογικές και πολιτειολογικές μελέτες θεωρούν τη σχέση ανάμεσα στη προδημοκρατική και προβιομηχανική παράδοση και τη νεωτερικότητα ως ένα σημείο εκκίνησης για την ανάλυση της ελληνικής ταυτότητας (πράγμα που ισχύει και για τους άλλους λαούς). Εδώ εντυπωσιάζει η δυσκολία να αναλύσει κανείς ορθά την ελληνική περίπτωση με τη βοήθεια των συνήθων εννοιών, γιατί η περίπτωση της Ελλάδας φαίνεται να διαφεύγει από τις σαφείς εννοιολογικές αναλύσεις¹. Εν πάσει περιπτώσει, υπάρχει μια ορισμένη δομική ομοιότητα ανάμεσα στη Νότια Ιταλία² και την Ελλάδα από τη μία, καθώς και μιά έντονη διαφορά αυτών των χωρών με τη Δυτ. Ευρώπη από την άλλη, μια διαφορά ανάλογη με εκείνη που υπάρχει ανάμεσα στις χώρες της Δύσης και ορισμένες χώρες του λεγόμενου τρίτου κόσμου.

Η παραδοξότητα του ελληνικού φαινομένου

Σε τι συνίσταται αυτή η ιδιομορφία, που φαινομενικά δυσκολεύεται κανείς να τη συλλάβει, ακριβώς επειδή οι ιδεολόγοι

κάθε προέλευσης την απωθούν και την εκλογικεύουν; Οι αναλύσεις της πολιτικής κουλτούρας του τόπου έδειξαν ότι δίπλα στη ταξική διαφοροποίηση και στη διαφορά ανάμεσα στην παραδοσιακή κουλτούρα και τη νεωτερικότητα, υπάρχει ακόμα ένα φαινόμενο που παίζει ένα σημαντικό ρόλο. Είναι το φαινόμενο της *οικογένειας* (με την ευρεία σημασία) και της *κοινότητας*, καθώς και της *πελατείας/προστασίας*³, για τις καταβολές της οποίας έχουν γραφτεί πολλά. Εντός ορισμένων ορίων ίσως αυτό το φαινόμενο επέζησε από την αρχαιότητα όλες τις ιστορικές μεταβολές. Επίσης το φαινόμενο αυτό μπορεί να κατάγεται από έναν αγροτικό/πατριαρχικό κόσμο τέτοιο όπως δεν υπάρχει πια σήμερα⁴ αλλά ξέρομε με τι πείσμα πνευματικές στάσεις που ξεπήδησαν από παλαιότερες εποχές, σφραγίζουν σε κατοπινές εποχές τη νοοτροπία ολόκληρων γενεών. Πόσο μάλλον αυτό ισχύει στην περίπτωση μας, εφόσον δεν ενδιαφέρει μόνο τις νοοτροπίες και τον ορισμό που δίνει μια κοινότητα για τον εαυτό της, αλλά επίσης και για τους μηχανισμούς της αναπαραγωγής των κυριαρχικών σχέσεων σε όλα τα επίπεδα της κοινωνίας. Η ελληνική κοινωνία δεν είναι ούτε καθαρά αγροτική ούτε καθαρά βιομηχανική, αλλά ούτε καθαρά παραδοσιακή, ούτε καθαρά ορθολογική, είναι ένας *συμβιβασμός*, ανάμεσά τους. Εδώ πρέπει κανείς να κατανοήσει τη λέξη «συμβιβασμός», με την κλινική σημασία του, ως *σύμπτωμα*, ως *παραμόρφωση*⁴, που ενέχει ορισμένες *αναστολές* και *παραγνώρισεις*, που έχουν ως στόχο να προστατεύουν τα εν λόγω υποκείμενα εμπρός σε ορισμένες καταστάσεις που τις θεωρούν ως απειλητικές.

Ο συμπτωματολογικός χαρακτήρας της ελληνικής κουλτούρας φαίνεται σε ορισμένες φαινομενικές παραδοξίες, που αφορούν τη σχέση των υποκειμένων ανάμεσά τους, ή ανάμεσα σ' αυτά και το κράτος ή τους ξένους. Από την εποχή της αρχαιότητας δεν υπάρχει στην ελληνική έννοια του «εαυτού» θέση για το άτομο ως άτομο⁵, έτσι ώστε δεν μπορεί κανείς να το ορίσει σαφώς ούτε ως φορέα συγκεκριμένων δικαιωμάτων, που πρέπει να κατακτηθούν και να εγγυηθούν, ούτε ως ένα υποκείμενο, που ορίζεται από τη θέληση και την υπευθυνότητά του (δεν υπάρχει μια σαφής γλωσσική έκφραση για τη «θέληση», εφόσον αυτή συνέχεια συγχέεται με τη «βούληση»). Ο «εαυτός» είναι εδώ ένα οργανικό τμήμα του σογιού⁶, και συγχρόνως της μικρής (αγροτικής) κοινότητας, οικογένεια και κοινότητα νομιμοποιούνται και είναι αδιάρρηκτα δεμένες με την εκκλησία και το έθνος. Για τους κατοίκους των πόλεων ισχύει συχνά μια άνευ όρων (υλική και ψυχική) εξάρτηση και νομιμοφροσύνη απέναντι στο σόι, το

οποίο έχει διατηρήσει μερικώς τις ρίζες του στο χωριό. Το καθαυτό «κοινωνικό υποκείμενο»⁷ είναι τις πιο πολλές φορές ακόμα η οικογένεια, ενώ τα άτομα δεν μπορούν ν' αναπτύξουν μια καθαρή ταξική θέση ούτε έναν ορθό λόγο ως πολίτες, αλλά βρίσκονται εγκλωβισμένα σ' ένα διάχυτο, πολλαπλούν δίκτυο σχέσεων και «υποχρεώσεων» («εξυπηρετήσεων»). Όλοι οι νομικοπολιτικοί θεσμοί από την ίδρυση του κράτους το έτος 1830 είναι παρόμοιοι με τους δυτικοευρωπαϊκούς, αλλά είχαν στην καθημερινότητα ένα άλλο νόημα. Η Ελλάδα φαίνεται να είναι ένα κράτος δικαίου και οι στάσεις των ατόμων φαίνονται στην καθημερινότητα να είναι φιλελεύθερες, ενώ δεν μπορεί κανείς να εντοπίσει ούτε ένα ξεκάθαρο απολυταρχισμό, ούτε έναν αυταρχισμό. Αντί τούτων η δομή της αυθεντίας έχει ένα *σιγχευμένο* και *προσωποπαγή*⁸ χαρακτήρα, πράγμα που δημιουργεί τη *ψευδαίσθηση*, ότι οι ανθρώπινες σχέσεις είναι «άμεσες» και διέπονται από «ισότητα». Στην πραγματικότητα είναι κάθε άλλο παρά έτσι: ένα αόρατο δίκτυο από εξαρτήσεις δομεί πολύ περισσότερο μέχρι την τελευταία λεπτομέρεια τη φαινομενική «ελευθερία» και την *έλλειψη φόρμας* (τυπικού) στην καθημερινότητα. Η απουσία ενός «αισθήματος για φόρμα» και για στυλ (μέχρι την καθημερινή αισθητική) εντυπωσιάζει, και όμως αποτελεί το κριτικό σημείο, γιατί δηλώνει τη *μη-ύπαρξη* της έννοιας του *Νόμου* (σύνολο κανόνων) ως μια βασική κατηγορία της (ιδιωτικής και δημόσιας) ζωής, αυτό δε *παρ' όλο* το νομικισμό και τη τυπολατρεία που κυριαρχούν, ακριβώς *επειδή* δεν έχει εσωτερικευθεί από τα άτομα ο Νόμος.

Ελληνικό φιλότιμο και κοινωνική αναξιοπιστία

Μια βασική κατηγορία του ελληνικού «εαυτού» είναι η έννοια του «*φιλότιμο*»⁹, που κατάγεται από την αρχαιότητα. Το φιλότιμο έχει μια ασταθή σχέση εξισορρόπησης με τις πελατειακές σχέσεις εξάρτησης (για τις οποίες δεν υπάρχει μια σφής γλωσσική έκφραση), και πρέπει επανειλημμένα να δεικνύεται και ν' αποδεικνύεται σε φαντασιακά παίγνια ανταγωνισμού. Το φιλότιμο δεν έχει δομικά σχέση με την «ιπποτική» τιμή, αλλά είναι η *κατ' εξοχήν* έννοια μιας *διπλής/διχασμένης* ηθικής: με επιδειξιότητα, επιτυχία και πονηρία το φιλότιμο διατηρεί το «*πρόσωπο*» του υποκειμένου και σώζει το «*όνομα*» της οικογένειας από την ταπεινώση, ενώ όλα τα μέσα είναι θεμιτά προκειμένου να καταπολεμηθεί και να εξαπατηθεί ο άλλος, έξω από το σόι. Εδώ γίνεται κατανοητό αυτό που θα ονομάζαμε *α-νομία*: έξω από το σόι δεν υπάρχει καμιά «σω-

τηρία», ασφάλεια και εγγύηση, όμως μέσα στα πλαίσια της οικογένειας λειτουργεί ένα ολόκληρο πλέγμα εξαρτήσεων και αμοιβαίων «εξυπηρετήσεων», έτσι ώστε σχηματίζεται μιά *πελατεία*: με αυτό το τρόπο παρακάμπτονται οι θεσμοί της σύγχρονης κοινωνίας και αγχολογούνται. Αυτή η *α-νομία* φαίνεται και μέσα από την αδυνατότητα της διατήρησης της *φιλίας*, όταν τα άτομα ενσωματωθούν στα



αστικά πλαίσια του επαγγέλματος και του γάμου: η ίδια αδυνατότητα φαίνεται και στην *έλλειψη εμπιστοσύνης* στο λόγο του Άλλου, ή στην *έλλειψη θέλησης* του υποκειμένου να τηρήσει το λόγο του.

Ονομάζουμε αυτό το φαινόμενο *αναξιοπιστία*¹⁰. Τα άτομα δρουν (ή αντιδρούν) πολύ περισσότερο κάτω από τη πίεση του κοινωνικού (ομαδικού) ελέγχου¹¹, παρά των εσωτερικευμένων, ατομικών αξιών και κανόνων. Ως έναν ορισμένο βαθμό τα άτομα δεν έχουν ηθική συνείδηση: δεν δεσμεύονται από το λόγο ή το Νόμο, απορρίπτονται την ανάληψη ευθύνης για τις πράξεις και τις ασυνέπειές τους, ενώ αντίθετα *προβάλλουν* την ευθύνη προς τα έξω: «*πάντα φταίει ο άλλος*». Κάτω από αυτές τις συνθήκες, το φαινόμενο της *εξουσίας*, στην καθημερινότητα και την πολιτική εμφανίζεται κάτω από την πιο ωμή μορφή του, γιατί *δεν* περιορίζεται μέσω του Νόμου, και έτσι κυριαρχεί μια *φαταλιστική* στάση συνθηκολόγησης απέναντι σε κάθε μορφή κυριαρχίας: η διαφοροποίηση που εισάγει η έννοια της νομιμοποίησης της κυριαρχίας, δεν έχει εδώ νόημα.

Από τον Weber ως την σχέση πελατείας

Εδώ επιβεβαιώνεται η ανάλυση του Μ. Weber για τη σημασία της *διυποκειμενικής εμπιστοσύνης* στην αρχή της δυτι-

κοευρωπαϊκής σύγχρονης εποχής (τον προτεσταντισμό), ως το θεμέλιο της ορθολογικοποίησης του δικαίου, του κράτους και της οικονομίας. Ο «πόλεμος όλων εναντίον όλων» μπορεί να περιορισθεί μέσω της εμπιστοσύνης, έτσι ώστε η δημιουργία θεσμών, η κατάκτηση δικαιωμάτων και η ελεύθερη, θεληματική οργάνωση και συμμετοχή των πολιτών στα Κοινά Πράγματα, αποτελούν από τότε ένα κίνητρο της ιστορικής εξέλιξης. Στην ελληνική κοινωνία τα πράγματα *εξελίχθηκαν* διαφορετικά: δεν δημιουργήθηκε κανένα ήθος εργασίας, ή ήθος δημοσίου λειτουργού (υπαλλήλου) και ο μετασχηματισμός των παραδοσιακών μορφών παραγωγής (συμπεριλαμβανομένου και του παραδοσιακού εμπορίου) σε ορθολογικές παραγωγικές διαδικασίες, σε μεγάλο βαθμό δεν έλαβε χώραν. Μιά διευρυνμένη συνεργασία και ορθολογικοποίηση του οικονομικού και του διοικητικού τομέα δεν είναι δυνατή¹² εξ αιτίας της κυρίαρχης *αμοιβαίας* *δυσπιστίας*, ενώ η φαινομενικά υψηλή πολιτικοποίηση των πολιτών *εξαντλείται* σε μια *προφορική αυτοϊκανοποίηση*, που *δεν* συνοδεύεται από τη *θέληση* για πραγματικές μεταβολές¹³. Πέραν αυτών, η σχέση των πολιτών με το κράτος έχει έναν *μη* δημοσιο, αλλά *ιδιωτικό* χαρακτήρα της εξασφάλισης προνομίων ή της απόκρουσης αναμενόμενων αρνητικών μέτρων μέσω των (ιδιωτικών) «*μέσων*» και των «*σχέσεων*»¹⁴. Αυτές οι «*σχέσεις*» προσανατολίζονταν παλαιότερα στις τοπικές ελίτ των προεστών, ενώ στα

εχθρότητα εκφράζεται και ως *φθόνος*¹⁶ ενάντια στην επίδοση του Άλλον και αποτελεί ένα σοβαρό εμπόδιο για την οικονομική και δομική ανάπτυξη της χώρας, καθώς και για τις σχέσεις της με άλλες χώρες. Ο φθόνος νομιμοποιείται μέσω μιας λαϊκίστικης ιδεολογίας της ισότητας και της αδελφосύνης, της οποίας οι ρίζες είναι κοινοτικής και θρησκευτικής φύσης.

Στην ελληνική πραγματικότητα δεν α-



τελευταία 15 χρόνια, το ρόλο του «μέσου» τον παίζουν οι κομματικοί μηχανισμοί, που απορρόφησαν και γενικοποίησαν το πελατειακό σύστημα μέσω της ψηφοθηρίας.

Με αυτό το τρόπο *επέζησε* το σύστημα της πελατείας από όλες τις προσπάθειες εκσυγχρονισμού, γιατί τις υπονόμευσε και τις διέστρεψε από τα μέσα: αυτό εννοούσαμε προηγουμένως με την έννοια του συμπτώματος. Η φαινομενική «υπερπολιτικοποίηση» των ατόμων είναι στη πραγματικότητα μια «υπεριδιοτικοποίηση»¹⁷, που δεν έχει τίποτα το κοινό με το δυτικό ορθολογικό «ατομικισμό», καθώς και με τη σύγχρονη τάση για αποπολιτικοποίηση και ιδιωτέυση. Περιττό να προσθέσουμε ότι τα φαινόμενα της αναξιοπιστίας και της προβολής της ευθύνης προς τα έξω, περιλαμβάνουν και το πεδίο των σχέσεων με άλλες χώρες, την Ευρωπαϊκή Κοινότητα και τις γειτονικές χώρες. Η δε σχέση των πολιτών με την κρατική γραφειοκρατία χαρακτηρίζεται από την ίδια κακοπιστία και δυοπιστία, γιατί η γραφειοκρατία διέπεται από το ίδιο πνεύμα ανορθολογισμού και πελατείας, πράγμα που με τη σειρά του «νομιμοποιεί» και δυναμώνει τη δυοπιστία, κτλ..

Από τα προαναφερθέντα μπορεί να συνάγει κανείς τον αποκλείοντα και ανταγωνιστικό χαρακτήρα του σχηματισμού της ταυτότητας εν μικρώ: η ταυτότητα ως σύμπτωμα εκδηλώνεται μέσα από την ιδιομορφία του τρόπου συμπεριφοράς και των κοινωνικών σχέσεων. Η καθημερινή

ναγνώνεται και μιιά αρχή¹⁸ της ισότη-
τας, με την έννοια που αυτή έχει στο Δια-
φωτισμό¹⁹ τα άτομα, στις συγκρούσεις α-
νάμεσά τους, δεν μπορούν να επικαλέ-
σθούν τα ανθρώπινα ή τα πολιτικά τους
«δικαιώματα», που δεν τα εγγυάται κα-
νείς. Αυτά παραμένουν σε μεγάλο βαθμό
«εποικοδόμημα», μόνο στο χαρτί. Αντί-
τούτου, ανάμεσα σε δύο πρόσωπα ή ομά-
δες, αναγνώνεται ένα είδος «ισότητας»
ως ίσο «φίλοτιμο», *ίση επιδεξιότητα*, αρε-
τή κτλ., έτσι ώστε ένας καπιταλιστής, ένας
εργάτης και ένας μικροαστός, μπορούν να
θεωρηθούν ως «ίσοι»¹⁸. Αυτή η ισότητα,
της οποίας ιστορικός φορέας ήταν η αγρο-
τική κοινότητα των μικροϊδιοκτητών (ί-
σως ακόμα και η αρχαία πόλις), αποκλείει
την αυτονομία του ατόμου, και δυναμώνει
παρά πέρα μέσα από τη «πνευματικο-
ποίηση» της στον ορθόδοξο χριστιανισμό.

Ο ρόλος της εκκλησίας

Η ορθόδοξη εκκλησία παρέμεινε μια από τις κύριες δυνάμεις που με κάθε τρόπο πολέμησε και πολεμάει τις προσπάθειες για ανάπτυξη και εκσυγχρονισμό της ελληνικής κοινωνίας, γιατί αυτά τα βλέπει ως πράξεις του «αντίχριστου» και του «παπισμού». Αυτό προέρχεται από την μονόπλευρα μυστική/παθητική στάση της, μια στάση φυγής από τα εγκόσμια²⁰ η ορθόδοξη εκκλησία κατάφερε επιδέξια να συνδυάσει απολυταρχικές δομές κυριαρχίας και δογματισμού με τη λαϊκίστικη ι-

δεολογία της αδελφосύνης και τη φαταλ-
στική στάση απέναντι στα εγκόσμια πράγ-
ματα. Η σύγχρονη ελληνική έννοια της «ε-
λευθερίας» αποτελεί ένα είδος μυστικής
φυγής από τα εγκόσμια και μια αποφυγή
ευθύνης αναφορικά με την αναγκαιότητα
της μεταβολής των παραδοσιακών κατα-
στάσεων. Η ορθόδοξη εκκλησία δεν ανέ-
πτυξε από την άλλη, ποτέ ένα φυσικό δί-
καιο¹⁹ και βλέπει πάντα εχθρικά τον ορθό
λόγο, τους θεσμούς και την ηθική, όταν
αυτά απαιτούν το χωρισμό εκκλησίας και
κράτους.

Με αυτό τον τρόπο η ορθόδοξη εκκλη-
σία είναι η πιο αρχαϊκή και συντηρητική
μορφή χριστιανισμού, παρ' όλον ότι φαι-
νομενικά εμφανίζεται να είναι λιγότερο
ιεραρχική και περισσότερο «συμμετοχι-
κή» («δια βοής»). Από εδώ προέρχεται η
συχνή διαπίστωση, ότι η ελληνική ταυτό-
τητα θεωρεί τα προβλήματα συχνά ως «ξε-
περασμένα», εκεί όπου, στην πραγματι-
κότητα, η διαδικασία επίλυσης τους δεν
έχει ακόμα αρχίσει. Αυτή η φαντασιακή
απάτη βασίζεται επάνω στην *απάρηση*
της αναγκαιότητας συμβολικών διαμεσο-
λαβήσεων και της κοπιαστικής προσπά-
θειας του πνεύματος για ξεπέρασμα των
πραγματικών εμποδίων που αντιστέκον-
ται στη χειραφέτησή του.

Σύγκρουση παράδοσης και νεωτερικότητας

Οι μέχρι τούδε αναλύσεις περιγράφουν ο-
ρισμένα συμπτώματα που απορρέουν από
τη συγκρουσιακή συνάντηση ανάμεσα σε
παραδοσιακές τάσεις και στη νεωτερικό-
τητα. Τα στοιχεία της παράδοσης χρησι-
μοποιούνται στον ελλαδικό χώρο εκλεκτι-
κά και δη αποκλειστικά μέσα από μια *α-
μυντική*²¹ στάση (ατομικά και συλλογικά).
Πρέπει κανείς ν' αντιληφθεί το διάχυτο
άγχος και τη *δυσφορία*²¹, που κάτω από
διάφορες μορφές οδηγούν σε αναστολές
ενάντια σε καινοτομίες και χειραφετητι-
κές ενέργειες, καθώς επίσης και σε παρα-
γνώριση της κατάστασης. Τι φοβούνται οι
Έλληνες, άσχετα σε ποιά τάξη ή ποιό
στρώμα ανήκουν; Αναφέρουμε πρώτα το
άγχος των κοινωνικά αναρριχόμενων²²
από την ύπαιθρο και την επαρχία, που
κατακλύζουν την Αθήνα μέσα από αλλε-
πάλληλα κύματα, και οι οποίοι φοβούν-
ται μη χάσουν εύκολα τις θέσεις που επί-
σης εύκολα, με προχειρότητα και με «μέ-
σα» κατέκτησαν, γιατί τους λείπει τόσο η
θεσμική κατοχύρωση όσο και η ψυχική
νομιμοποίηση. Εξ αιτίας αυτών, οι αναρ-
ριχόμενοι είναι *ενάντια* σ' ένα λειτουργι-
κό κράτος δικαίου, που θα τους εξασφά-
λιζε μεν ορισμένες εγγυήσεις, αλλά θα
τους έβαζε από την άλλη και πολλούς
φραγμούς στην ασυδοσία τους. Αυτά τα
στρώματα κυριαρχούν έμμεσα στο πολιτι-

κό παιχνίδι και τη καθημερινότητα· από εδώ προέρχεται το φαινόμενο της παραοικονομίας. Πέραν αυτού, εδώ έχει τις ρίζες του ο φόβος των δημοσίων υπαλλήλων· να αλλάξουν ή να μεταθέσουν ευθύνη μέσα στα πλαίσια της διοίκησης, όπως επίσης και ο φόβος των πολιτών εμπρός στην ανθυμαιορσία της κρατικής διοίκησης.

Από την άλλη υπάρχει ακόμα η ανάμνηση της βίας του εμφυλίου πολέμου και της δικτατορίας και ο φόβος πολλών, μην ξανακυλήσουν σ' αυτά: αυτός ο φόβος αποτελεί²³ όμως για δημαγωγούς και χαρισματικούς ηγέτες, πάντα ένα μέσο για να συσπειρώσουν τις μάζες πίσω τους. Έτσι οι περισσότεροι προτιμούν να απωθούν την αναγκαιότητα ριζικών μεταρρυθμίσεων στη δομή και τη λειτουργία του κράτους, των κομμάτων, της οικονομίας και της κουλτούρας και να απαρηθθούν την ύπαρξη συγκρούσεων, αντιφάσεων και ετερογένειας. Οι συγκρούσεις και οι διαμάχες δεν αντιμετωπίζονται ανοιχτά και σύμφωνα με κανόνες, αλλά γίνονται ανεκτές μόνον τότε, όταν ενσωματωθούν στο ήδη υπάρχον πλαίσιο των παρτικουλαριστικών και κορπορατιστικών συγκρούσεων (απεργίες στο δημόσιο τομέα), ή όταν επαναλαμβάνονται ενδημικά ως ένα δήθεν μοιραίο «φυσικό φαινόμενο» (ναρκωτικά, τρομοκρατία, καταστροφή του περιβάλλοντος).

Αυτή η δυσφορία και αυτοί οι φόβοι προέρχονται από την ανικανότητα ψαξίματος και εύρεσης εκείνων των διαμεσολαβήσεων, καθώς και της τέλεσης εκείνης της εργασίας πένθους, οι οποίες πάντα συγκροτούν τις ανθρώπινες σχέσεις επάνω στην έλλειψη και τη διαφορά (ενάντια στις ναρκισσιτικές φαντασιώσεις της ολότητας και της τελειότητας) και περιορίζουν το φαινόμενο της κυριαρχίας, έτσι ώστε δεν εμφανίζεται ως καθαρή αυθιμορσία και ως μοιραίο φαινόμενο²⁴, ενώ το κάθε άτομο δεν αισθάνεται έτσι τον εαυτό του απομονωμένο έξω από τους παραδοσιακούς δεσμούς και τα παραδοσιακά δεσμά, επειδή μπορεί να βασιστεί επάνω στην από κοινού πράξη με άλλους, μια πράξη βασιζόμενη στην αμοιβαία εμπιστοσύνη επάνω στο λόγο, που δεν σκορπίζεται στους ανέμους του οππορτουισμού. Η έλλειψη αυτών των διαμεσολαβήσεων επιφέρει στα άτομα μια συνεχή ανασφάλεια, που εκφράζεται ως ένα αίσθημα μιας σιγχεγχιμένης ταυτότητας, που μεταθέτει και παραμορφώνει τα προβλήματα μ' ένα φαντασικό, δηλ. ιδεολογικό τρόπο. Όποιος δεν γνωρίζει και δεν θέλει να δει αυτές τις διαμεσολαβήσεις, είναι αναγκασμένος να ταλαντεύεται ανάμεσα στη φυγή από την πραγματικότητα και σε φαντασιώσεις λήτρωσης ή αποκάλυψης.

Εμείς και οι «άλλοι»

Η σχέση της Ελλάδας με τις δυτικοευρωπαϊκές χώρες, τις ΗΠΑ, τις βαλκανικές χώρες και τη Τουρκία χαρακτηρίζεται από μία ταλάντευση ανάμεσα σε ακραίες καταστάσεις επειδή λείπουν οι διαμεσολαβήσεις: ταλάντευση ανάμεσα σ' ένα αίσθημα κατωτερότητας και αδυναμίας και σε μια στάση αλλοξονείας και ανωτερότη-



τας. Στη πρώτη περίπτωση κυριαρχεί η μοιρολατρική υποχώρηση απέναντι σ' έναν άλλο που εμφανίζεται να είναι ανύπαρκτος· αν αλλάξει η κατάσταση τότε γίνεται αντικείμενο αδιάστατου πολέμου. Αυτή η στάση υποδηλώνει τη φαντασική επεξεργασία πραγματικών ιστορικών εξαρτήσεων, οι οποίες συνδέθηκαν στο σχηματισμό της ελληνικής ταυτότητας. Ανάμεσα στην εθνική εξέγερση του 1821 και τη μικρασιατική καταστροφή του 1922, η χώρα κυριαρχούνταν από το πρόταγμα της ολοκλήρωσης της εδαφικής απενεπύθρωσης. Αλλά εδώ ενεπλάκη αναπόφευκτα από τη μια σε εθνικιστικούς ανταγωνιστικούς αγώνες με τις γειτονικές βαλκανικές χώρες, ενώ από την άλλη ενέπνευσε σε εξέγερση από τα εξοριστικά παιχνίδια ανάμεσα στις ευρωπαϊκές δυνάμεις, και στην περίοδο 1947-74 από τις ΗΠΑ. Και τα δυο αυτά μέτωπα δεν έπαψαν να προκαλούν την ταυτότητα των Ελλήνων, πράγμα που επιδράει ακόμα αρνητικά στη στάση τους απέναντι στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα.

Στην περίπτωση αυτή οι Έλληνες και οι κυβερνήσεις τους προβάλλουν συχνά το μοντέλο της πελατείας στις σχέσεις τους με τις εξωτερικές δυνάμεις²⁵, από τις οποίες περιμένουν προστασία, και απέναντί στις οποίες αισθάνονται υποχρεωμένοι να προσφέρουν τις υπηρεσίες τους. Έτσι παρασιώθηκαν και σε συγκρούσεις αναμεταξύ τους, ενώ ανέπτυξαν στο παρελθόν μια μοιρολατρική στάση αναφορικά

με τη φαινομενικά αναπόφευκτη εξάρτησή από το εξωτερικό. Αυτό ίσχυε μέχρι το 1974. Από τότε άρχισε σε πολλούς Έλληνες να κυριαρχεί η αντίθετη στάση: τη δεκαετία του 1980 κυριάρχησε η μισόξενη, λαϊκίστικη, εθνικιστική απόρριψη της υπεύθυνης συνεργασίας με τις άλλες ευρωπαϊκές χώρες. Αυτή η συμπεριφορά βέβαια δεν εμπόδιζε την απόσταση ανάμεσα στα θεαματικά λόγια και στα νηφάλια έργα, αλλά κύριο χαρακτηριστικό αυτής της στάσης αποτέλεσε το αίσθημα του εθνικού φιλότιμου. Το ελληνικό κράτος επέτρεψε στον εαυτό του, χάριν του εθνικού φιλότιμου, να εξαπατήσει την ευρωπαϊκή κοινότητα, με το επιχείρημα, ότι αυτό έγινε χάριν του εθνικού συμφέροντος, πράγμα που ετόνισε την αναξιοπιστία της Ελλάδας στα μάτια των συνεταίρων της. Οι αντιφάσεις και οι αντιδράσεις ενάντια σε μια υπεύθυνη συνεργασία στα πλαίσια της ευρωπαϊκής κοινότητας προήλθαν από την εθνική και θρησκευτική αλλοξονεία, από τη μισόξενη, κοινοτική, λαϊκίστικη ιδεολογία και από το φόβο εμπρός σε μια ορθολογική μεταρρύθμιση της διοίκησης και της οικονομίας.

Αυτό το φαινόμενο μπορεί να εξηγηθεί από έναν ιδιόμορφο διχασμό που χαρακτηρίζει την ελληνική ταυτότητα, από την αρχαιότητα: από τη μια θανασιμιά για τις επιδόσεις των άλλων Ευρωπαίων, δηλ. για το Νέον, την εμφάνιση της θέλησης και του πρακτικού λόγου· από την άλλη φθόνος εναντίον τους. Αυτός ο διχασμός

έτσι ώστε η βυζαντινή αυτοκρατορία ταυτίστηκε με μια ιδεαλιστική και αυταρχική εικόνα της αρχαιότητας, αυτό δε, σε φανερή αντίφαση με την εικόνα της αρχαιότητας που κατασκεύασε ο διαφωτισμός στο 18ο αιώνα. Συνέπεια αυτών ήταν, ότι στην Ελλάδα η εθνική ιδέα δεν αποτέλεσε έναν φορέα διαφωτισμού και δημοκρατίας όπως στη Δύση (Αγγλία, Γαλλία), αλλά προσανατολίστηκε περισσότερο

(μια παραλλαγή της ιδεολογίας του αίματος και της γης). Η λεγόμενη λαϊκή ψυχή βρήκε για αυτούς τους ιδεολόγους την έκφραση της στους αγώνες της ανεξαρτησίας, στα αγροτικά έθιμα και στη γλώσσα²⁶.

Ακολουθώντας τη γερμανική παράδοση της λαογραφίας προσπάθησαν ν' αποδείξουν τη μυστική συνέχεια της «λαϊκής ψυχής» από την αρχαιότητα, συνοδευόμενης με το αίσθημα μιας ανωτερότητας της ράτσας. Βέβαια πολλοί παρατήρησαν τότε ότι η πλειοψηφία των Νεοελλήνων (αγρότες, επαρχιώτες και μικροαστοί) αισθάνονται πιο κοντά στον ορθόδοξο χριστιανισμό (ή την ανατολική μυστική) από την αρχαιότητα (ή το δυτικό διαφωτισμό). Ακόμα σήμερα ο θρησκευτικός φουνταμενταλισμός εκφράζεται πάλι με τις φαντασιώσεις του 15ου αιώνα: «Καλύτερα σαρίκι τούρκου παρά τιάρα λατίνου», κάτι που είναι ανησυχητικό για το μέλλον του τόπου. Η αντίφαση αυτή δεν έγινε μέχρι σήμερα αντικείμενο μιας κριτικής αντιμετώπισης, γιατί οι κοινωνικές και πνευματικές δυνάμεις, που θα τις ενδιέφερε αυτό το πράγμα, ήταν ανίσχυρες ή είχαν απογοητευθεί από την κατάσταση των πραγμάτων.

Ενδιαφέρον έχει εδώ το επίπεδο της διαμάχης, που ήταν αποκομμένο από την πραγματική καθυστέρηση της χώρας, καθώς και η συνειδητή στάση πολλών, να θεωρούν τις κατακτήσεις της δυτικής κουλτούρας ως ένα απλό προϊόν της δυτικής «ψυχής». Οι πιο οξυδερκείς συγγραφείς ωστόσο τόνισαν τότε την αναγκαιότητα μιας πολλαπλής εθνικής ταυτότητας, η οποία θα είχε ως πρόταγμα να συνδυάσει κριτικά και εκλεκτικά τη δυτική, την αρχαία, τη βυζαντινή και τη λαϊκή κληρονομία μέσα σ' ένα πλαίσιο διαλόγου, όλ' αυτά δε, επάνω στο βάθος της γλώσσας. Η πλειοψηφία των διανοουμένων όμως προτίμησε τότε μια μανιχαϊκή-δυσιστική στάση²⁹, η οποία δυνάμωσε με μοιραίο τρόπο τον επαρχιωτισμό της χώρας και αντιστάθμισε τη καθυστέρηση της με ψευδομεγαλειώδη όνειρα για την ανωτερότητα της ελληνικής ράτσας. Μια στάση με παλαιά παράδοση, γιατί οι Έλληνες της ύστερης αρχαιότητας περιφρονούσαν και υποτιμούσαν τους Ρωμαίους, όπως αργότερα οι Βυζαντινοί τους Λατίνους και οι Νεοέλληνες τους Τούρκους ή τους Ευρωπαίους. Έτσι κατέληξαν στη τραγική *απάρνηση των πραγματικών* τους ελλείψεων και στην μερική απώλεια της αίσθησης της πραγματικότητας.

Η λαϊκίστικη ιδεολογία χρονολογείται από τη δεκαετία του '30, και κυριαρχεί και σήμερα γιατί ανταποκρίνεται στα άγχη και τις επιθυμίες μιας μεγάλης μάζας ατόμων από τα κατώτερα και μεσαία στρώματα των πόλεων και των χωριών, που είναι συνηθισμένα να ζουν σε ανα-



δυναμώνει με την *άρνηση* των Ελλήνων να επιδείξουν και οι ίδιοι ανάλογες επιδόσεις, πράγμα που τους αναγκάζει να παράγουν τις εκλογικεύσεις εκείνες που θα «νομιμοποιήσουν» τη στάση τους. Το φαντασιακό άλλοθι το πρόσφερε και το προσφέρει η προγονολατρεία: μέσω της φαντασιακής ταύτισης με τα προσώπια των «μεγάλων προγόνων», με τα άφθαστα, μονόπλευρα εξυψωμένα ιδεώδη του εγώ, οι Έλληνες πίστεψαν από τη μία ότι μπορούν να υποτιμήσουν τις επιδόσεις των άλλων, και από την άλλη ν' απαλλάξουν τον εαυτό τους από τον κόπο της ανάλωσης επίδοσης. Η προγονολατρεία κατέληξε στον εθνικισμό, που έχει ως σκοπό τη συσκότιση και το γεφύρωμα των εσωτερικών αντιφάσεων. Η ιστορία του έθνους δεν γίνεται έτσι αντικείμενο κριτικής σκέψης και ξεπεράσματος, δηλ. ο συμβολικός φόνος του πατέρα, που αποτελεί τη προϋπόθεση για τη χειραφέτηση του υποκειμένου, δεν έλαβε χώραν.

Εδώ πρέπει να λάβουμε υπ' όψη και το ότι μέχρι την εκδίωξη των Ελλήνων από τη Μ. Ασία, επικρατούσε ως επίσημη ιδεολογία η «Μεγάλη Ιδέα»²⁶, που είχε ως στόχο την παλινόρθωση της βυζαντινής αυτοκρατορίας. Η μικρασιατική καταστροφή άφησε μια τραυματική ανάμνηση, την οποία διαδέχθηκε στην εποχή του μεσοπολέμου ένα ιδεολογικό κενό. Αλλά η «μεγάλη ιδέα» δημιουργήθηκε το 19ο αιώνα κάτω από την επίδραση ενθουσιωδών γραϊκόφιλων ρομαντικών γερμανών,

προς την γερμανική ιστοριστική εικόνα ενός οργανισμού έθνους-κοινότητας.

Ελληνικότητα: ελληνική και δυτική «ψυχή»

Παρ' όλ' αυτά υπήρξαν στην περίοδο 1909-1935 ισχυρές φιλελεύθερες και δημοκρατικές τάσεις (συμπεριλαμβανομένων και των σοσιαλιστικών), οι οποίες προσπάθησαν να προωθήσουν τον εκσυγχρονισμό και τον εκδημοκρατισμό της χώρας. Αλλά αυτές οι προσπάθειες σταμάτησαν τη δεκαετία του '30, κατά τη διάρκεια της φασιστικής δικτατορίας και την περίοδο της τότε γενικής κρίσης της δημοκρατίας και του καπιταλισμού. Οι ιδεολογίες του μεσοπολέμου αναφορικά με το αυταρχικό και οργανικό κράτος απέκτησαν τότε και στην Ελλάδα πολλούς οπαδούς, πράγμα που φαίνεται από τις τότε διενέξεις ανάμεσα στους συγγραφείς και διανοούμενους²⁷. Στις διαμάχες αυτές χαρακτηριστική ήταν η προσπάθεια, έπειτα από τη μικρασιατική καταστροφή και την επαφή με τη νεωτερικότητα, να ορισθεί εκ νέου η «ελληνικότητα». Για πολλούς εμφανίστηκε τότε το ολέθριο δίλημμα εκλογής ανάμεσα στη Δύση και την «ελληνικότητα»: έτσι ψάχνανε πολλοί να βρουν την υποτιθέμενη ψυχή των Ελλήνων, είτε στην αρχαιότητα, είτε στο Βυζάντιο, είτε στη «λαϊκή ψυχή», είτε στη «χώρα που περιλούζεται από τον ήλιο και τη θάλασσα»

σφαλείς σχέσεις πελατείας· ο λαϊκισμός αυτός εμφανίστηκε με διαφορετικά πρόσωπα. Στη δεκαετία του '30 εμφανίστηκε από τη μια ως φασιστική ιδεολογία· από την άλλη, ως αντίδραση εναντίον της, από τη πλευρά φιλελευθέρων ή αριστερών διανοουμένων στην Αντίσταση, οι οποίοι γύρευαν την «αληθινή ψυχή» του λαού. Έπειτα, την εποχή του εμφύλιου πολέμου και της μεταπολεμικής παλινόρθωσης, ως δεξιός, εθνικιστικός, ολαβοφάγος και καμμουνιστοφάγος λαϊκισμός, κατόπιν επί χούντας ως τριτοκοσμική ιδεολογία, νεοορθόδοξο ρεύμα, αντισημιτισμός, αντιδυτικισμός. Η παραδοσιακή αριστερά δεν παρέμεινε ανέπαφη από αυτά, γιατί το Κ.Κ. είχε σταλινοποιηθεί ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του '20, ενώ δεν υπήρξε καμμία αξιόλογη σοσιαλδημοκρατία, το τελευταίο ως μια συνέπεια της ύπαρξης ενός πολύ λίγο αναπτυγμένου βιομηχανικού προλαταριάτου. Έπειτα από την ήττα του στον εμφύλιο πόλεμο το ΚΚ έπρεπε ν' απαλλαχθεί από το στίγμα της εθνικής προδοσίας, επειδή προηγουμένως ήταν διεθνιστικό και από το 1941 και έπειτα «σοβιετοπατριωτικό»· η απαλλαγή από το στίγμα επιτεύχθηκε μόνο το 1974. Αλλά αυτό απαιτήσε το τίμημα της εθνικιστικής πλειοδοσίας των αντιπάλων του, κάτι που είχε μεγάλη επίδραση επάνω στη μικροαστική αριστερά του «παν»-ελληνίου, «σοσιαλιστικού» «κινήματος». Τη δεκαετία του '80 ήταν εύκολο να βρίσκει κανείς για όλα τα εσωτερικά κακά και προβλήματα τον «υπαίτιο» στους Αμερικανούς, τους Ευρωπαίους, τους Εβραίους ή τους Τούρκους. Έτσι η ψυχολογική επιτυχία επάνω στις μάζες ήταν εξασφαλισμένη. Από το 1974 και έπειτα υπήρξε έντονο το φαινόμενο του αριστερού λαϊκισμού, και υπάρχει ο κίνδυνος ότι εξ αιτίας των αναμενόμενων δυσκολιών του εκσυγχρονισμού μέσα στην ευρωπαϊκή κοινότητα, αυτό το φαινόμενο θα εξακολουθήσει να υπάρχει.

Ελλάδα και μειονότητες

Ο αριστερός λαϊκισμός περιέχει δίπλα σ' ένα «σοσιαλιστικό» και ένα εθνικιστικό στοιχείο, συγκεκριμένα την έχθρα ενάντια στους Τούρκους εξαιτίας της κατοχής της Βόρειας Κύπρου και της εκδίωξης των Ελλήνων από εκεί. Η τελευταία παραλλαγή της έχθρας με τους Τούρκους άρχισε με τα ανθελληνικά πογκρόμ στη Κωνσταντινούπολη το 1955 και τα αντιτουρκικά πογκρόμ στη Κύπρο στις αρχές του '60. Αυτή η σύγκρουση κλιμακώθηκε τελευταία στη Θράκη, όπου εδώ ξαναζούμε την αφύπνιση του παραδοσιακού μίσους ανάμεσα σε δυο λαούς· την κύρια ευθύνη τη φέρει η σωβινιστική πολιτική του τουρκικού και του ελληνικού κράτους, γιατί τα δυο κράτη χρησιμοποιούν για τους σκο-



πούς τους τον έναν εντόπιο πληθυσμό ενάντια στον άλλον, παρ' όλον ότι επί δεκαετίες συζούσαν ειρηνικά.

Εδώ εγγίζουμε το άλλο ασθενές σημείο της εθνικής ταυτότητας: το πρώτο αφορούσε το έθνος ως μια ολότητα εναντίον άλλων εθνικών ολότητων· εδώ πρόκειται όμως για τα ίχνη του «άλλου» μέσα στο χώρο του «ιδίου». Η σχέση του ελληνικού κράτους απέναντι στις εθνικές, θρησκευτικές και γλωσσικές μειονότητες χαρακτηρίζεται από την ίδια τύφλωση και την απάρνηση της διαφοράς του άλλου, που διαπιστώσαμε πιο πάνω, και αυτή τη στάση συμμερίζεται ένα μεγάλο τμήμα του πληθυσμού, εφόσον η αυτοκρατική δεν ανήκει στα χαρακτηριστικά της ελληνικής ταυτότητας: πάντα φταίει ο άλλος για όλα. Έτσι θεωρείται αυτονόητο και είναι θεσμικά κατοχυρωμένο, ότι ένας «γνήσιος Έλληνας» μπορεί να είναι μόνον ορθόδοξος, παρ' όλον ότι το Σύνταγμα απαιτεί την ισότητα όλων των πολιτών. Μ' αυτό τον τρόπο οι ολαβικά ομιλούντες Μακεδόνες (που είναι και ορθόδοξοι), δεν έχουν δικαίωμα ούτε να μαθαίνουν τη γλώσσα τους στα σχολεία, ούτε ν' αυτονομάζονται «Μακεδόνες»· γιατί «δεν μπορεί να υπάρχει αυτό που δεν πρόει να υπάρχει»: ότι δηλ. δίπλα στους Έλληνες μακεδόνες υπάρχουν και Σλάβοι μακεδόνες. Με τον ίδιο τρόπο δεν επιτρέπεται να μιλάει κανείς για τουρκική, αλλά μόνο για «μουσουλμανική» μειονότητα, επειδή δίπλα στην τουρκική ομάδα υπάρχει και μια



ομάδα πομάκων. Αλλά τα διοικητικά εμπόδια κλιμακώθηκαν τον Ιανουάριο του 1990 σε πογκρόμ ενάντια στον τουρκικό πληθυσμό από μέρους Ελλήνων ορθοδόξων και εθνοκοφρόνων³¹.

Επιμύθιο

Το να κολυμπάει κανείς ενάντια στο ρεύ-



μα αποτελούσε πάντα το καθήκον κάθε διανοούμενου και αυτό θα παραμείνει έτσι. Το να μιλάει κανείς για την εθνική ταυτότητα, παραμένει πάντα μια προβληματική υπόθεση, γιατί παρ' όλη τη συμπάθεια που μπορεί κανείς να έχει για τα νομιμοποιημένα συμφέροντα ενός λαού, δεν μπορεί να κλείσει τα μάτια εμπρός στις φαντασιώσεις που οδηγούν αυτόν το λαό επανειλημμένα στο αδιέξοδο και σε οδυνηρές περιπέτειες. Πρέπει δε θα ψάξει κανείς να βρει εκείνες τις δυνάμεις που είναι πρόθυμες να αγωνισθούν ενάντια στον εθνοκεντρισμό. Πολλές από αυτές τις λίγες δυνάμεις είναι ακόμα προσκολλημένες σε σεκταριστικές και ουτοπικές φαντασιώσεις, έτσι ώστε η μείωση του χάσματος ανάμεσα στην θεωρητική ανάλυση και την πολιτική πράξη παραμένει ένα πρόταγμα του μέλλοντος.

Σημειώσεις

1. Βλ. Ν. Δεμερτζής, Πολιτική Κουλτούρα στη δεκαετία του '80, Αθήνα, 1990, σ. 8, 9· του ίδιου: Κουλτούρα, Νεωτερικότητα, πολιτική κουλτούρα, Αθήνα, 1989.
2. Βλ. Α. Pollis, The Impact of traditional cultural patterns on Greek politics, στο: The Greek Review of Social Research, Αθήνα, 1977, σ. 8.
3. Βλ. Α. Pollis, ό.π., σ. 3.
4. Βλ. Ν. Δεμερτζής, ό.π., σ. 9.
5. Βλ. Α. Pollis, ό.π., σ. 8.
6. Βλ. Α. Pollis, ό.π., σ. 3.
7. Βλ. Κ. Τσουνκαλάς, Εξάρτηση και Αναπαγωγή, Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαι-

δευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα, Αθήνα, 1977.

8. Βλ. Α. Pollis, ό.π., σ. 9.
9. Βλ. Α. Pollis, ό.π., σ. 3, 4· J.K. Campbell, Traditional Values and Continuities in Greek Society, στο: R. Clogg (ed.), Greece in the 1980's, London, 1983, σ. 186. E.R. Dodds, Les Grecs et l'Irrationnel, Paris, 1977, σ. 28, 43.
10. Βλ. Θ. Λίποβατς, Θέσεις για την πολιτική ψυχολογία των Ελλήνων. Προοπτικές για το έτος 2000, στο: Η Ελλάδα προς το 2000, (συλλογικό έργο), Αθήνα, 1988.
11. Βλ. Α. Pollis, ό.π., σ. 3.
12. Βλ. J.K. Campbell, ό.π., σ. 186, 190, 194.
13. Βλ. Α. Pollis, ό.π., σ. 6.
14. Βλ. J.K. Campbell, ό.π., σ. 194.
15. Βλ. Ν. Δεμερτζής, ό.π., σ. 16.
16. Βλ. J.K. Campbell, ό.π., σ. 198.
17. Βλ. Α. Pollis, ό.π., σ. 5.
18. Βλ. Α. Pollis, ό.π., σ. 7.
19. Βλ. Α. Pollis, ό.π., σ. 7.
20. Βλ. Ν. Δεμερτζής, ό.π., σ. 11· Η. Κατσούλης, Το «ανθρώπινο κεφάλαιο» στη διαδικασία εκσυγχρονισμού. Η ελληνική «αμυντική κοινωνία» μπροστά στην πρόκληση του 2000, στο: Η Ελλάδα προς το 2000, ό.π.
21. Βλ. Ν. Δεμερτζής, ό.π., σ. 13, 19.
22. Βλ. Ν. Δεμερτζής, ό.π., σ. 12.
23. Βλ. Α. Pollis, ό.π., σ. 6.
24. Βλ. Α. Pollis, ό.π., σ. 8.
25. Βλ. Α. Pollis, ό.π., σ. 14.
26. Βλ. Α. Pollis, ό.π., σ. 11.
27. Βλ. Δ. Τζιόβας, Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο, Αθήνα, 1989.
28. Βλ. Δ. Τζιόβας, ό.π.
29. Βλ. Δ. Τζιόβας, ό.π.
30. Βλ. Ο «Σχολιαστής», Αθήνα, Μάρτιος 1990.