

# Christianisme orthodoxe et nationalisme: Deux composantes de la culture politique grecque moderne.

Thanos Lipowatz\*

## ABSTRACT

Orthodox Christianity and communalistic nationalism — used together in the imperial and ecclesiastical hierarchies since the beginning of the Byzantine Empire (Hierocracy) and continued in the fusion of Church and Nation within the Church hierarchy (Ethnarchy) during the Ottoman Empire — have had a lasting influence on the 'political culture' and the 'process of civilization' and have fostered the 'atrophy of the civic society'. The absence of the notions of 'natural law' and 'human rights' in the Greek world, notions which have been present in Western Europe since the Middle Ages, perpetuates the personification of institutions and authority in the spirit of the Greek people and inhibits, the modernization of contemporary Greek society. At this historical point, Greek society, with its 'traditional communal individualism, faces with suspicion the Western mentality with its voluntaristic and legalistic individualism.

## RÉSUMÉ

Couplés dans les hiérarchies impériale et ecclésiastique dès la défaite de l'Empire byzantin (hiérocrairie) et, en suite, par le fusionnement de l'Église et de l'état dans la hiérarchie ecclésiastique (ethnarchie) pendant quatre siècles de l'empire ottoman, la chrétienté orthodoxe et le nationalisme communaliste ont beaucoup influencé la 'culture politique' et le processus de la civilisation' en Grèce moderne et ont apporté l'atrophie de la société civique'. L'absence de la notion du 'droit naturel' et celle des 'droits humains' dans le monde grec, notions dont l'Europe occidentale a eu conscience depuis le Moyen Age, fait que la personification des institutions et de l'autorité soit toujours présente à l'esprit du peuple grec et, en plus, est un obstacle au processus de modernisation de la société grecque contemporaine, société qui, avec son individualisme communaliste 'traditionnel' ne peut pas accepter facilement, à ce moment historique, la mentalité occidentale imprégnée d'un individualisme volontariste et légaliste.

Avant de commencer avec l'analyse propre de notre sujet, il serait utile d'expliquer en deux mots notre méthode. Dans le titre mentionné ci-dessus nous utilisons la notion de "culture politique". Sans vouloir entrer dans le détail du débat autour de cette notion, nous en proposons ici une définition à la fois totalisante et historique. Par "culture politique" nous entendons l'ensemble changeant des schémas de perception, de connaissance, d'imagination et d'action au moyen desquels le politique

\* Université Panteion, Athènes

trouve au cours de l'histoire ses formes institutionnelles et symboliques <sup>1</sup>. Cette notion se situe à mi-chemin entre les structures sociales et les orientations subjectives et sert aussi à la construction quotidienne de la réalité sociale. Si, d'autre part, nous nous référons à la persistance de certaines traditions du passé dans la mémoire collective, alors celles-ci sont toujours le produit d'une sélection qui s'adapte aux demandes du présent, demandes qui incluent les modes de domination et les fantasmes des sujets. On peut dire que ces schémas sont en rapport étroit avec les fantasmes, puisque ces derniers organisent le rapport "insupportable" des sujets avec le Réel et le manque radical que celui-ci implique. Les sujets parlants sont toujours des êtres "non-adaptés" à la réalité naturelle et sociale, c'est-à-dire qu'il manque toujours "quelque chose"; pour y suppléer, les sujets inventent <sup>2</sup>.

A travers les mots, les images et les pratiques les sujets mettent en place, individuellement et collectivement, les cadres symboliques et institutionnels qui leur offrent un certain point d'appui dans le Réel. La religion et l'idéologie nationaliste sont deux de ces points d'appui, qui ne se réduisent pas l'un à l'autre. Néanmoins, ce qui nous intéresse ici en plus, c'est le sens du "processus de la civilisation" à travers les avatars religieux et idéologiques. Par "processus de la civilisation" nous entendons aussi le "processus d'Individuation", c'est-à-dire le devenir de la société et de l'homme modernes, à travers les schémas culturels qui y ont présidé <sup>3</sup>. Si nous analysons ici l'impact du christianisme orthodoxe, du nationalisme et de leur rapport réciproque sur le devenir de l'identité grecque moderne, ceci n'implique nullement que nous oublions l'existence d'autres "facteurs culturels"; notre analyse ne veut pas être une explication causaliste et réductrice des faits que nous examinons.

Actuellement on est témoin d'un regain du nationalisme et de la religiosité en Grèce. Les occasions qui y ont conduit les gens sont connues: d'un côté l'effondrement de l'idéologie et du système marxiste traditionnels, ainsi que la crise des "valeurs" actuelle, de l'autre côté les bouleversements politiques chez les voisins du nord et de l'est du pays et les menaces mi-réelles mi-imaginaires qui en résultent. Derrière ces attitudes on devine les énormes difficultés de modernisation et d'adaptation économique, administrative et culturelle du pays vis-à-vis la Communauté Européenne, tandis que le racisme montant envers les immigrés et les réfugiés et d'autres problèmes sociaux (comme la nouvelle pauvreté, la criminalité, le terrorisme, etc.) assombrissent le tableau. On pourrait parler de "crise d'identité" et du retour du refoulement nationaliste et religieux, qui s'exprime par un discours creux de glorification du lointain passé antique; son aspect apologétique saute aux yeux. "On" se sent "isolé" et "menacé" et "on" reproduit les "réflexes" connus de défense, d'auto-isolement et d'exclusion <sup>4</sup>.

A cela s'ajoute une certaine morgue intellectuelle qui voit traditionnellement dans l'état grec et "l'étranger" les "deux mauvais objets" qui sont responsables pour les malheurs de la nation <sup>5</sup>, au lieu de se poser la question: pourquoi les grecs n'ont pas pu développer jusqu'aujourd'hui les institutions et les forces productrices du pays de telle sorte, qu'ils puissent s'affronter aux diverses difficultés qui se présentent à eux, en étant confiants d'eux au lieu de se plaindre de leur propre impuissance <sup>6</sup>.

Si toute identité nationale est un bricolage d'éléments multiples, accordés consciemment et/ou inconsciemment au cours des siècles, elle cache aussi sous une forme imaginaire les hauts et les bas de l'histoire d'un peuple. La mémoire collective y retient les gloires et les traumatismes du groupe dans le passé; mais ce dernier dépend de la "perlaboration symbolique" de ces traumatismes, si au présent ils redeviennent actifs au pays: les menaces du présent et les conflits peuvent conduire à une forme d'hystérisation qui reproduit imaginairement les cassures mal cicatrisées du passé.

Mais pourquoi les grecs n'ont pas pu perlaborer les traumatismes du passé, et depuis quand datent ceux-ci? La glorification du passé, avec des tons plus ou moins ethnocentriques, a fonctionné idéologiquement sous la forme du *déni* <sup>7</sup> de la décevante réalité actuelle. Habituellement on déplore la faiblesse des Lumières dans la Grèce moderne. Et pourtant il y a eu les Lumières en Grèce pendant toute une période, dès 1770 jusqu'à 1821, l'année de l'insurrection nationale contre les Turcs. Les idéologues de l'insurrection se référaient à l'antiquité en tant que démocrates et républicains; il y a même eu des prêtres orthodoxes éclairés. Mais avec l'indépendance venue en 1830, la Grèce est devenue un royaume, et à partir de là la restauration s'est établie. On voit s'imposer un modèle de nationalisme, autre que républicain. Ce modèle a été fortement inspiré par le romantisme allemand; il combinait alors l'image d'une antiquité idéalisée avec celle du moyen âge byzantin, lui aussi idéalisé. Le tout fut accompagné par l'irrédentisme national qui se termina par la "catastrophe de 1922", avec les massacres et l'expulsion des grecs de l'Asie mineure. Donc si nationalisme il y a, il a toujours été reactualisé par la question de la restauration et de la sauvegarde des parties du pays grec sous "le signe de la croix orthodoxe".

On voit ici l'aspect "fusionnel" entre "l'autel et le trône": les intérêts de l'un ont été les intérêts de l'autre et vice versa. Mais ceci a une longue histoire depuis l'empire byzantin et l'empire ottoman. Si, par la suite, depuis 1923 le trône fut à deux reprises remplacé par la tribune républicaine, néanmoins le schéma persiste, surtout face aux nouveaux traumatismes comme l'occupation naziste/fasciste/bulgare (1941-44), la guerre civile (1943-49), la dictature des colonels (1967-74) et l'occupation

du nord de Chypre par des forces turques (depuis 1974). Mais pour comprendre la fusion entre l'état et l'église et l'échec relatif de l'état laïc, nous sommes obligés de prendre en considération certains faits historiques. Pour l'église orthodoxe le traumatisme majeur reste la 4<sup>ème</sup> croisade au cours de laquelle en 1204, les latins catholiques imposèrent leur domination par la force et s'efforcèrent au cours des siècles suivants d'y persévérer, sans succès finalement. La deuxième prise de Constantinople par les Turcs en 1453 reste un traumatisme majeur dans la mémoire collective grecque; il a été en partie surmonté par la création de l'état hellénique.

Mais sur le plan religieux il a été moins traumatisant que la première prise de Constantinople en 1204. Car après 1453 le patriarche de Constantinople s'est vu transmettre de nombreux privilèges par le sultan ainsi que l'autogouvernement spirituel de tous les orthodoxes (y fondant un subimpérialisme grec sur les slaves orthodoxes des Balkans). A cause de cela l'église orthodoxe se voyait à l'abri de la concurrence menaçante du redoutable catholicisme, tandis que de l'autre côté elle s'érigeait en seule représentante spirituelle *et* nationale du peuple grec; jusqu'à un certain point elle a en effet sauvé la nation jusqu'à la libération. Mais après ?

Bien qu'il y a eu des tentatives d'instauration d'un état laïc, elles ont échoué à cause des particularités de la société et de l'état grecs, dues au passé historique. Bien que l'étude historique et sociologique nous montre une certaine continuité<sup>8</sup> des institutions et de l'esprit régnant dans l'empire byzantin et dans l'empire ottoman, tous deux étant des états patrimoniaux et des "despotismes orientaux", pourtant l'imaginaire collectif grec y a introduit un clivage et une scission entre le "bon objet" - Byzance - et le "mauvais objet" - les Turcs -. Ainsi les grecs s'accusent souvent de leurs faiblesses, mais en repoussant leur propre responsabilité et la projetant uniquement au temps de la domination turque . Mais ils oublient que celle-ci, mis à part son caractère de domination étrangère, avait reproduit des structures de civilisation homologues à celles de Byzance. Quant aux Occidentaux, ils sont restés, pour des raisons historiques évidentes, un objet d'"haine-amour" ambivalent. Ce qui est certain c'est que les grecs ne se sentent pas encore comme des "Occidentaux" ou des "Européens"; il faut se demander ici seulement quels grecs et pourquoi.

En raison de l'histoire (depuis le Grand Schisme en 1054 et l'apparition des Turcs en même temps) la culture grecque a développé avec insistance un caractère *défensif*, et le même phénomène se reproduit dans la culture politique grecque moderne, avec ses maladresses et son manque de perspicacité, de continuité et de rationalité<sup>9</sup>. Pour comprendre ce phénomène il faut analyser aussi les structures des institutions et du

développement économique qui eurent une forte influence sur la nature du nationalisme. Nous retenons ici trois aspects: *le clientélisme, l'individualisme traditionnel et le communalisme*. Ces aspects sont intéressants pour une raison additionnelle: notre thèse étant qu'ils portent encore les traces des types de comportement et de mentalité qui remontent jusqu'à l'antiquité en passant par Byzance. Nous postulons de la persistance de certains modèles culturels qui, même aujourd'hui brisés, n'ont pas pu être définitivement surmontés et remplacés par d'autres, plus modernes. Le caractère défensif de la culture grecque est ici à l'origine de l'attitude ambivalente envers l'Occident et la modernité<sup>10</sup>.

D'abord le clientélisme: le nouvel état hellénique s'est donné dès 1821 des institutions républicaines avancées, tandis que le vote universel fut introduit très tôt ainsi que toutes les formes d'un état de droit. Mais ces formes ont été octroyées d'en haut par des clercs éclairés à un pays pauvre, ravagé par la guerre et en grande partie dominé par des clans. Les institutions étatiques libérales ont été longtemps détournées au profit des intérêts claniques et de leur clientèles. La monarchie, aussi bien que la république, s'est servie de ce système parlementaire en soutenant le pouvoir des clans qui en revanche ont structuré les partis et ainsi réalisé leurs intérêts particularistes<sup>11</sup>.

En ce qui concerne l'individualisme traditionnel, il est, dès l'antiquité, le produit de l'esprit mercantile grec. Nous le désignons par l'adjectif "traditionnel", car il est différent de l'individualisme moderne. On ne peut comprendre cette distinction sans la rapporter à la notion de communalisme; celle-ci provient de l'importance que revêt la communauté et l'esprit communautaire pour les individus grecs. Au fond le "vrai" individu est la famille. L'individualisme moderne est né, par contre, avec la *société contractuelle*, en brisant le carcan de la communauté traditionnelle. Mais ces deux types-idéaux d'individuation n'existent pas dans un état pur. Et si le commerce et l'économie du marché ont été aux origines de la société contractuelle, il y a eu pourtant un long chemin jusqu'à la victoire définitive et totale de cette forme d'organisation sociale. La production marchande traditionnelle des grecs (mais aussi des chinois, des indiens, etc.) n'est pas "moderne", et ceci implique aussi un type d'homme-individu, non totalement libéré des contraintes communautaires<sup>12</sup>.

Il est certain que le développement de l'individualité moderne a, à son tour, accéléré le dépassement du clientélisme. Ce qui a caractérisé l'individu moderne a été son combat pour arracher des libertés et des droits aux autorités et sa *volonté* de régler toutes ses affaires d'une manière *rationnelle et crédible*. Ceci a impliqué aussi la *foi* en la parole de l'Autre (le contrat, le crédit, la confiance), l'avènement de la *loi* et de l'état de *droit*, la confiance en la *Raison*. Toutes ces catégories, bien que connues en Grèce, n'ont pas pu s'y établir jusqu'aujourd'hui. Même la corruption et l'esprit

de "débrouillardise" n'ont pas eu en Grèce un "effet de développement", à cause du manque de ces conditions symboliques qui eurent pu transformer la débrouillardise en action réglée et productive. Par contre le communalisme peut bien coexister avec l'habileté rusée des individus.

Ce communalisme <sup>13</sup> est au cœur du nationalisme ici en question et de l'orthodoxie, et tous deux empêchent la modernisation; mais ceci s'accomplit non dans une intention consciente, mais bien au contraire, en revêtant des formes subtiles qui, tout en reconnaissant la vertu de l'esprit entrepreneur, le freinent pourtant au moment décisif. Car le communalisme se nourrit de l'institution familiale (élargie) et de l'esprit "fraternel" du groupe (s'imposant aux individus). Les individus grecs "existent" d'abord en tant que membres d'une famille et d'un "cercle d'amis" (de la fratrie) et leurs relations aux "autres" sont marquées par la méfiance, le privilège et l'exclusion.

Ici il faut revenir à l'orthodoxie pour saisir son rapport avec le nationalisme <sup>14</sup>. Indépendamment des qualités spirituelles de l'orthodoxie, qui ne sont ici ni contestées ni analysées, celle-ci se distingue par une série de traits spécifiques, dont la nature est d'un côté structurelle, d'un autre côté historique. Aujourd'hui, dans tous les pays de cette confession, l'orthodoxie se trouve dans une position de défense. Mais elle l'est depuis plus de 900 ans. Si elle essaie aujourd'hui de répondre aux défis du monde, elle le fait d'une manière maladroite et agressive, en s'identifiant toujours à l'état et à la nation particulière dont elle forme l'église. Cette double identification est un aspect qu'on peut trouver aussi chez des nations catholiques et protestantes. Mais chez les orthodoxes c'est plus profond, car le principe de communauté y prédomine et aussi parce qu'il n'y a ici ni l'universalisme hiérarchique catholique, ni l'individualisme de la conscience protestante. Ces deux dernières formes ont pu se développer parce qu'au moyen âge, l'église catholique a imposé la notion de droit naturel à l'organisation de l'église et de la société/communauté, en acceptant aussi la division institutionnelle entre l'église et l'état.

A Byzance, ces deux formations ont toujours fusionné sous une forme particulière, puisqu'il a existé deux bureaucraties et deux hiérarchies distinctes: il ne s'agissait pas d'une théocratie mais d'un système mixte d'hiérocraie. Pour la théologie politique de Byzance<sup>15</sup> il était d'une grande importance que la personne de l'empereur soit sacrée et, à l'instar de Jésus-Christ, de "double nature" <sup>16</sup>. Ainsi il a été le modèle jamais réalisé des empereurs germaniques et des rois de France; mais, à la différence d'eux, il se soumettait effectivement l'église. On entrevoit ici le rapport étroit entre état, église et peuple, entre lesquels existait un rapport souple et flou à la fois. Mais ici il n'y a pas de notion d'obligations et de droits réciproques, ni de crédibilité et de rationalité, ni de volonté de transformer activement le monde<sup>17</sup>. Ainsi, après la disparition de

l'empereur, les structures mentales sous-jacentes sont restées les mêmes, surtout dans les classes populaires et paysannes. (Tout ça malgré le développement du droit privé, imprégné d'un esprit formaliste et instrumental).

On dit souvent que l'orthodoxie a envers le monde une attitude passive et favorise la fuite vers le divin; il est aussi vrai que la théologie politique byzantine avait comme but la conservation de l'empire contre tous les peuples voisins, en tant que royaume méssianique. Ce caractère profondément conservateur et statique a fortement imprégné l'orthodoxie dans son ensemble jusqu'aujourd'hui. La dernière grande querelle théologique, celle des icônes, a eu lieu au 9<sup>ème</sup> siècle. Depuis lors l'orthodoxie s'est figée dans son aspect conservateur et populiste, passif et mystique, en rejetant tout "individualisme" et toute "société" modernes.

Elle profite aussi de la crise actuelle de la spiritualité à l'occident pour l'attaquer comme "matérialiste" et "rationaliste". Il faut pourtant dire que si on néglige l'importance de l'aspect spirituel de la culture, on ne pourrait pas comprendre les résistances à la modernisation en Grèce et dans d'autres pays. La demande de spiritualité n'est pas quelque chose qui puisse être "dépassée" par la modernité. Bien au contraire, à ses débuts au 16<sup>ème</sup> et au 17<sup>ème</sup> siècles, la modernité a présupposé la spiritualité comme son ressort. Son refoulement par une pensée rationaliste éclairée est le point faible de cette position aujourd'hui, envers la persistance et la résurgence du sacré partout dans le monde.

Mais l'orthodoxie a su en Grèce s'adapter en partie à la modernité. Car la fuite du monde peut impliquer plusieurs options possibles: ou bien une fuite radicale vers le désert et les monastères, ou bien le développement d'un esprit pragmatiste et utilitariste, voire opportuniste envers ce monde-ci. L'instrumentalisme est ici le corollaire de l'*adaptation passive et extérieure* au monde; mais il n'est pas le pragmatisme américain et protestant. Ce pragmatisme "traditionnel" ne connaît pas de règles et ne désigne pas par leur nom les conflits sociaux et individuels. D'autre part il favorise la mobilité sociale<sup>18</sup> dans le cadre des liens sociaux semi-traditionnels et familiaux. Il lui faut à tout prix sauver les apparences d'une "harmonie" du monde, conséquence de la paix divine. Donc les conflits sont refoulés au sein de la communauté des fidèles et il faut faire comme si on vivait dans le meilleur des mondes.

Mais derrière les coulisses, les intrigues, le jeu de pouvoir sans règles et sans foi, font rage. D'où l'hypocrisie byzantine et le rejet de la rationalité au nom de la "fraternité orthodoxe". En plus, le commandement chrétien du pardon est interprété de telle façon qu'on se précipite afin de pardonner à l'autre ses méfaits pour pouvoir mieux se faire pardonner les siens et continuer ainsi impunément à poursuivre ses intérêts irresponsables sans règles. On voit ici le vieux problème qui s'est

posé aussi à Luther <sup>19</sup> : si la foi (et l'amour) est "au-delà" de la loi, comment faire pour que le bien soit fait s'il n'y a pas la loi, et que les faibles dans la foi ne croient pas que "tout soit permis"? L'orthodoxie n'a pas résolu cette antinomie, bien au contraire, elle se conforte dans sa fuite imaginaire vers la contemplation passive de Dieu avec le but de l'autodivinisation de l'homme.

Néanmoins elle dénonce l'instrumentalisme occidental et la destruction de l'environnement, sans pouvoir vraiment mobiliser les gens. Elle séduit pourtant certains intellectuels ex-communistes, qui sont partis à la recherche d'une "identité grecque pure", pour qui est valable la vieille formule idéologique "grec=orthodoxe" à l'exclusion de toute autre. Ils ont découvert que l'orthodoxie est d'une certaine manière la continuation de l'esprit grec ancien, mais sous ses aspects idéalistes et néo-platoniciens. Nous dirions que ces aspects ne sont *pas les seuls* pour désigner le Logos grec, loin de là; de l'autre côté, ces aspects ont été un *obstacle* pour le développement ultérieur du christianisme. D'ailleurs cette position implique un rejet de l'apport fondamental du judaïsme, car le Verbe n'est pas le Logos philosophique mais le Dabar judaïque <sup>20</sup>.

De cette idéologie nous mentionnons deux moments.

a) Dans la religion païenne grecque, on "honore Dieu" à travers le culte de son image <sup>21</sup>. Cet aspect contemplatif a été surévalué dans l'orthodoxie, tandis que l'ascèse y signifie toujours la fuite hors du monde (un aspect qui coexiste avec l'image de l'harmonie du monde). Mais il n'y a jamais eu de tendance de rationalisation de l'ascèse et de sa transformation en *travail* productif rationnellement organisé.

b) Ceci à cause du manque de la *loi* (dans le sens éthique). A l'opposé de l'esprit pratique romain, l'esprit grec a développé une notion de liberté "esthétique", qui a été récupérée par le christianisme orthodoxe. Il y a ici une tendance très forte de *rejet* de la loi (au profit de "l'amour"), qui fait rapprocher l'orthodoxie de la Gnose néo-platonicienne (dont elle est fortement influencée), elle aussi issue de l'hellénisme tardif <sup>22</sup>.

Le manque de la loi n'a pas aussi permis le développement de la notion de la *volonté* <sup>23</sup>, en tant que faculté autonome, qui n'est pas subordonnée ni à la perception, ni à l'intelligence. Dans l'orthodoxie, tout ce qui a à faire avec la loi et le droit porte le caractère de l'instrumental et du provisoire; que la dignité humaine exige un travail constant pour l'établissement d'une société juste qui n'est pas donnée d'avance, ceci n'est pas pensé par l'orthodoxie, puisque la communauté des fidèles est "déjà" le royaume de Dieu: *le manque y est dénié et résorbé*.

Le noyau de l'orthodoxie est "humaniste": Jésus-Christ, en devenant homme, a "divinisé" et "élevé" toute l'humanité, et c'est la connaissance mystique de ce fait qui emmène le salut. Cette position est psychologiquement une position de *déni* (dans le sens freudien) du mal et du manque dans le monde. De là découle un *divage* <sup>24</sup> du sujet et de sa perception du monde: il est en même temps harmonieux et à fuir. L'arbitraire de l'état patrimonial et plus tard tous les conflits sociaux et

éthiques seront occultés au profit de la contemplation des images (icônes) qui apporte le salut. Mais reste la *méfiance* entre les hommes, puisqu'il n'y a pas de règles rationnelles à suivre. On retrouve le clivage, car la méfiance est ici le double de l'évanouissement du sujet dans la communauté qui en délivre. La volonté, par contre, qui est une notion paulinienne et augustinienne, les conflits de la conscience malheureuse et ses doutes, la foi, non comme croyance mais comme le lien avec la parole de l'Autre, la volonté de révolte et de transformation du monde, tout ça n'est pas au fond connu par l'orthodoxie et n'a pas imprégné la mentalité grecque comme a imprégné la mentalité occidentale <sup>25</sup>.

En guise de conclusion: l'orthodoxie et le nationalisme communaliste lié à elle ont été des facteurs décisifs qui ont favorisé ce qu'on peut appeler *l'atrophie de la société civile* <sup>26</sup>. Le manque d'une notion de droit naturel et des droits de l'homme et du citoyen dans les esprits (pas sur le papier) <sup>27</sup> perpétue la personification des institutions et de l'autorité; l'assimilation diffuse de l'Autre se substitue à l'égalité politique et les droits sont considérés comme des privilèges donnés par l'autorité (aujourd'hui l'état des partis), tandis que la responsabilité envers l'état et les autres (vu la méfiance généralisée) est considérée comme une imposition externe sur une supposée liberté personnelle (mystique, anarchique) <sup>28</sup>. Le manque de foi en la parole de l'Autre (à cause du manque de la loi) domine aussi les rapports de la nation grecque envers les autres nations. Bien sûr ce manque est brisé périodiquement par des périodes de confiance totale et aveugle, qui conduit nécessairement au malentendu et au désenchantement. Le nationalisme communaliste est ici cause et effet de l'échec de la modernisation, et en ceci il a partie liée avec le conservatisme orthodoxe.

## NOTES

1. N. Demertzis, *Cultural Theory and Political Culture*, Lund, 1985.
2. Th. Lipowatz, "Das Symbolische als Nicht-Identität", in Riss, *Zeitschrift für Psychoanalyse*, no 11, Zürich, 1989.
3. N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt/M., 1991, L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, 1976.
4. Th. Lipowatz, "Über den Begriff der Identifizierung bei Freud", in Riss no 12, Zürich, 1989; Th. Lipowatz, La Grèce, "Une identité clivée", in *Questions de psychologie politique*, Athènes, 1991 (en grec).
5. S. Mappa, "Perception de soi et exclusion: le cas de la société grecque", *Forum de Delphes*, 1990 (Manuscript).
6. S. Mappa, "Un mécanisme interne d'exclusion: la perception de la différence chez les intellectuels grecs", *Forum de Delphes*, 1990 (Manuscript).
7. S. Freud, "Fetischismus", in *Studienausgabe III*, Frankfurt/M., 1975.
8. N. Demertzis, "The influence of the Byzantine and Ottoman tradition on political culture in the Balkan states: the Greek case", Athens, 1992 (Manuscript).

9. Th. Lipowatz, "Thèses sur la psychologie politique des grecs. Perspectives pour l'an 2000", in Th. Lipowatz, *Questions de psychologie politique*, Athènes, 1991 (en grec).
10. N. Demertzis, *The influence...*, *ibid.*
11. D. Charalambis, *Rapports de clientèle et polulisme*, Athènes, 1989 (en grec); N. Mouzelis, *Société néo-hellénique. Aspects du sous-développement*, Athènes, 1985 (en grec).
12. L. Dumont, *ibid.*; N. Elias, *ibid.*; M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, 1967.
13. H. Plessner, *Die Grenzen der Gemeinschaft*, Bonn, 1972; R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, 1986; E. Balibar, J. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, 1988.
14. E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, 1990; E. Patlagean, "Byzance, le Barbare, l'hérétique et la loi universelle", in L. Poliakov (éd.), *Ni juif, ni grec. Entretiens sur le racisme*, Paris, La Haye, 1978.
15. H.-G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, München, 1982.
16. E. Kantorowicz, *The King's two bodies*, London, 1959; du même auteur, "Anatoli Despotou" (*Oriens Augusti, Lever du Roi*) in H. Hunger (éd.), *Das byzantinische Herrscherbild*, Darmstadt, 1975.
17. A. J. Gourevitch, "Les catégories de la culture médiévale", Paris, 1983; S. Averinzew, "Christentum und Macht in der russischen Tradition", in *Lettre International* (éd. allemande), Berlin, 1990.
18. A. P. Kashdan, *Byzanz und seine Kultur*, Berlin, 1973.
19. L. Febvre, *Martin Luther, un destin*, Paris, 1988.
20. D. Sibony, *Le nom et le corps*, Paris, 1974.
21. P. Brown, *The making of the Late Antiquity*, Cambridge, Massachusets, London, 1978.
22. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte 2.1*, Darmstadt, 1964.
23. A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley, California, 1982; J.-P. Vernant, *Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque*, in J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1982; H. Arendt, *The Life of the Mind II: Willing*, New York, 1978.
24. S. Freud, "Fetischismus", *ibid.*; Th. Lipowatz, *Die Verleugnung des Politischen*, Weinheim und Berlin, 1986.
25. Th. Lipowatz, "Das Heilige und das Geweihte", in D. Kamper, Chr. Wulf (éd.), *Das Heilige. Seine Spuren in der Moderne*, Frankfurt/M., 1987.
26. N. Demertzis, *The Influence...*, *ibid.*
27. A. Pollis, "The impact of traditional cultural pattern on Greek politics", in *The Greek Review of Social Research*, Athens, 1977.
28. N. Demertzis, *The Influence*, *ibid.*; P.M. Kitromilides, "Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans", in : M. Brinlchorn and Th. Veremis (eds), *Modern Greece: Nationalism and Nationality*, Athens, 1990.