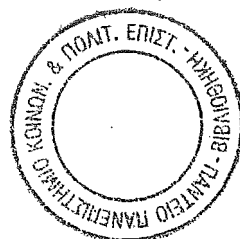
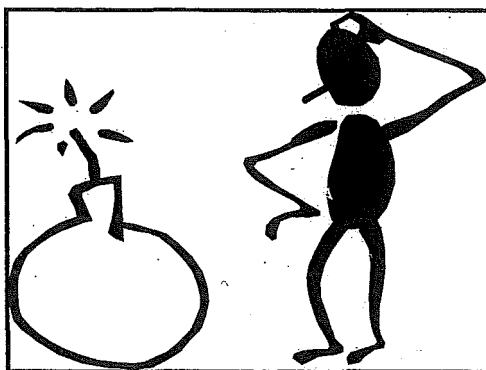


ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΜΕΙΟΝΟΤΗΤΕΣ»
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ



ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ
«Η ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ ΔΙΑΜΕΣΟΥ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ»



Φοιτήτρια: ΑΡΓΥΡΩ ΚΥΡΙΑΚΟΥΛΗ
(Α.Μ. 300Μ014)

Επιτροπή: Αναπλ. Καθ. Α. ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ (Επιβλέπων)
Καθ. Δ. ΛΑΜΠΡΕΛΛΗΣ
Λέκτορας Α. ΛΥΔΑΚΗ

Αθήνα, 16/12/2002

Περί των αφηγήσεων εν γένει

Τις γραφές τους να τρέμεις τις άπατες κι όλο πατήματα –

*βιγλατόρων που γέρνουν στην ζύλινη γέφυρα,
κι από πέρα φωτιές κι ενορίες σφαγμένες, ή
φωνές ναυαγίων κι εκρήξεις, αρπαγές γυναι-
κών και το πλιάτσικο κεντρικής αγοράς όπου
ξέσπασε πυρκαγιά μεσημέρι, και βουνά ποθ
χαράζονται, όπως γκρεμίζει πανάρχαιο ικρίω-
μα, ή κλαψούρισμα ζώου που βρέθηκε νύχτα
στο ρέμα να 'χει έξαφνα δύο κεφάλια-*

*Με φωνές στρατευμάτων σε ώρα επίθεσης,
Μουγκρητά και ανάθεμα, με βαθιές βασκανίες
και ζόρκια, με γητειές, μαγγανείες,*

*να φυλάγεται, λέω, τους αυτόχειρες που έγγρα-
φαν.*

Τζένη Μαστοράκη
(Ιστορίες για τα βαθιά, εκδ. Κέδρος, 1986)

*Discourse is not life
Its time is not your time
Discourse is not life
Its time is not your time
In discourse you have no survival
You only establish your death
(μέρος από στίχους τραγουδιού
με τίτλο:*

***The Michel Foucault Postmodern Blues*)**

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

	Σελ
ΠΕΡΙΛΗΨΗ	1
ΕΙΣΑΓΩΓΗ: ΓΙΑΤΙ FOUCAULT?	2
I. Ο ΤΡΟΠΟΣ ΘΕΑΣΗΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ: ΣΥΓΧΡΟΝΙΑ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΜΕ ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ / Η ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ, ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ	4
II. Ο ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΩΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ «ΣΧΕΣΙΑΚΟ» / Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΤΟΥ ΑΝΑΔΥΣΗ	10
• «Οι ψυχολογικές βάσεις της Ορθόδοξης θρησκείας και ο ρόλος της ψυχής στην πορεία προς τον χριστιανικό Θεό»: η έγκαιρη ανακάλυψη μιας μεθοδολογικής παγίδας.	21
III. ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ	32
1. ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ «ΑΛΛΟΣ»: Όταν η ανάγκη ιδιοποίησης γίνεται αφομοίωση της ετερότητας	32
2. «ΧΩΡΟΤΑΞΙΑ» ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ: ο «άλλος» ως διακόβευμα της ταυτότητας	36
i. Σωματικός χώρος: ενσωματώνοντας την ταυτότητα	37
ii. Ιδιωτικός / Δημόσιος χώρος: αναλαμβάνοντας ρόλους και θέσεις	40
iii. Εθνικός / Πολυπολιτισμικός χώρος: ενισχύοντας την ταυτότητα και ο μύθος του «σεβασμού της διαφοράς»	45
IV. ΜΙΑ ΣΥΝΘΕΣΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ / ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΑΣ: ο τρόπος προσέγγισης του λόγου της Ορθοδοξίας	56
• Ο λόγος της Ορθοδοξίας...	58
i. ...ως πρακτική	58
ii. ...ως πεδίο σχέσεων	62
iii. ...ως πεδίο κατασκευής και διαχείρισης του Άλλου	66
V. Ο ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ ΣΤΗΝ ΠΑΡΕΜΠΤΩΣΗ ΤΩΝ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΣΤΙΓΜΩΝ	70
1. ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ	73
2. ΟΙ ΔΥΟ ΤΟΜΕΣ ΤΟΥ ΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ ΠΟΥ ΔΙΑΜΟΡΦΩΝΕΤΑΙ ΑΠΟ ΤΟΝ ΛΟΓΟ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ	77
3. ΤΑ ΠΕΔΙΑ ΕΓΓΡΑΦΗΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΑΛΛΟ	78
i. Περίοδος της Επανάστασης ή «Νεοελληνικός Διαφωτισμός»	80
ii. Η ελληνική πραγματικότητα της «μετανεωτερικής» εποχής	90
VI. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ – ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΣ	101
1. ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ «ΑΙΝΙΓΜΑΤΙΚΗΣ ΑΣΥΝΕΧΕΙΑΣ», ΤΗΣ ΡΗΞΗΣ»	101
2. Η ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ: η κίνηση του Άλλου στον χώρο του «έξω»	106
ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	113

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Αν η θρησκεία – και εν προκειμένω η Ορθοδοξία – είναι για πολλούς εκείνη η επιφάνεια στην οποία αρθρώνεται – με την μορφή του δόγματος και της διδασκαλίας – ο πλέον ιστορικά νομιμοποιημένος λόγος για τον οποιοδήποτε Άλλο, για τον «πλησίον», τότε η παρούσα εργασία μπορεί να θεωρηθεί ότι αμφισβητεί το στοιχείο της νομιμοποίησης αλλά διατηρεί το στοιχείο της ιστορίας: μιας ιστορίας, όμως, ως περιγραφή του χώρου και του χρόνου που εμφανίζεται η υλικότητα «λόγος της Ορθοδοξίας» για να σχηματίσει αντικείμενα, ένα από τα οποία είναι ο «Άλλος». Με την «προβληματοποίηση» αυτού του λόγου και διαμέσου μιας σύνθεσης αρχαιολογίας – γενεαλογίας, επιχειρείται η αναζήτηση και η περιγραφή της διαπλοκής εκείνου του αποφαντικού τομέα και εκείνων των σχέσεων εξουσίας – γνώσης που ο λόγος της Ορθοδοξίας, τόσο κατά την ιστορική στιγμή του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού» όσο και σ' αυτή της «ελληνικής μετανεωτερικότητας», στηρίζεται για να διαμορφώσει ένα «Σύστημα ετερότητας». Εντός αυτού του Συστήματος ετερότητας, ο λόγος της Ορθοδοξίας αναπτύσσει τη διαδικασία σχηματισμού και διαχείρισης του «Άλλου» και της διαφοράς του: διαχείριση που την συνδέει με «εννοιακές επείγουσες ανάγκες» καθώς και μ' ένα «αποτέλεσμα τελικοποίησης» που είναι η υποκειμενοποίηση του ορθόδοξου χριστιανού σε ηθικό δρώντα μέσα από μια Στρατηγική ηθικής. Ανάμεσα στις δύο ιστορικές στιγμές, αναζητείται η «αινιγματική ασυνέχεια», η «ρήξη» στη διαμόρφωση αυτού του Συστήματος ετερότητας, και απομακρυνόμαστε από την αναζήτηση Νοήματος ή απόδοσης στο άτομο μιας συμπαγούς ταυτότητας – ουσίας. Προσπαθούμε να διατηρήσουμε τον Άλλο στην διαφορά του ακολουθώντας τη θεώρηση του Φουκώ. Στο τέλος, όμως, αυτή που παλεύει να αναδειχθεί είναι η ετερότητα του Άλλου.

Λέξεις – κλειδιά: «Άλλος», Χριστιανισμός - Ορθοδοξία, θρησκευτική ταυτότητα, λόγος (discourse), αρχαιολογία – γενεαλογία, ετερότητα, Νεοελληνικός Διαφωτισμός, μετανεωτερικότητα – Ελλάδα, πολυπολιτισμικότητα.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΓΙΑΤΙ ΦΟΥΚΑΛΤ;

«Το μήνυμα του Ευαγγελίου ήταν και είναι δεδομένο, είναι ένα μήνυμα που αγκαλιάζει τον όλο άνθρωπο, ενδιαφέρεται και στοχεύει πρωτίστως την σωτηρία του, αλλά μεταμορφώνει στη συνειδητή του βίωση όλη την ψυχοσωματική οντότητά του, όλες τις πτυχές της κοινωνικής, ηθικής, προσωπικής και πνευματικής ζωής. Ο άνθρωπος για την Εκκλησία αποτελεί εικόνα του Θεού κατά πάντα και η Εκκλησία δεν μπορούσε ούτε μπορεί να αρνηθεί να παρακολουθήσει κάθε στιγμή της ζωής του, να τον αγκαλιάσει, να τον μεταμορφώσει, αλλά και να του προσφέρει την αιωνιότητα εν τω κόσμω».¹

Το παραπάνω απόσπασμα από τον λόγο ενός Μητροπολίτη φανερώνει τον ρόλο που διεκδικεί η Εκκλησία και κατ' επέκταση η Ορθόδοξη θρησκεία εντός της ελληνικής πραγματικότητας: να παρακολουθήσει κάθε στιγμή της ζωής του ανθρώπου. Ανακύπτει για ακόμη μια φορά το ζήτημα του ανθρωπισμού και στην συγκεκριμένη περίπτωση ενδιαφέρει ο τρόπος που η ύπαρξη του οποιουδήποτε Άλλου ανθρώπου εντός ενός συγκεκριμένου εθνικού χώρου συνυπάρχει με άλλα ιστορικά αντικείμενα στο πεδίο μιας θρησκείας. Αν είναι, λοιπόν, να σταθούμε κριτικά απέναντι στην διεκδίκηση ενός τέτοιου κοινωνικο-θρησκευτικού ρόλου, τίθεται το εξής ερώτημα: ποια πλευρά ή ποια οπτική γωνία θα επιλέξουμε για να σταθούμε να κοιτάξουμε αυτό που παρουσιάζεται μπροστά μας; Για ακόμη μια φορά, δηλαδή, το θέμα της σκέψης και της γνώσης: αλλά εδώ η σκέψη παίρνει την μορφή του λόγου (discourse) και όχι του Λόγου (ratio), δίνοντας έτσι στην γνώση την δυνατότητα να καθορίζεται από την πράξη και τις εναλλαγές της ιστορικής εμπειρίας.

Έτσι, ο οποιοσδήποτε λόγος – και μαζί ο λόγος ενός μητροπολίτη – είναι πράξη πάνω στο παρόν, είναι στάση απέναντι στην σκέψη του παρόντος όπως αυτή εμφανίζεται ως κάτι που ειπώνεται ή θεάται (γλώσσα ή φαινομενικότητα). Τι σημαίνει, όμως, στάση απέναντι στο παρόν αν όχι το να είναι κάποιος «μοντέρνος», σύγχρονος της εποχής του, τρόπος να αναφέρεται στην σύγχρονη πραγματικότητα;² Γι' αυτό στεκόμαστε απέναντι στον θρησκευτικό λόγο – και δη στον λόγο της Ορθοδοξίας – με τέτοιο τρόπο ώστε να καταγράψουμε και να περιγράψουμε τις «ανισόπεδες διαβά-

¹ Μητροπολίτης Δημητριάδος Ιγνάτιος, εισήγησή του στην εκδήλωση με θέμα «Παγκοσμιοποίηση και Ορθοδοξία» που οργάνωσε το Ινστιτούτο Δημοκρατίας Κωνσταντίνος Καραμανλής. Στο Κείμενα Εργασίας 11: «Παγκοσμιοποίηση και Ορθοδοξία», Ινστιτούτο Δημοκρατίας Κωνσταντίνος Καραμανλής, Μάρτιος 2001, σελ. 27.

² Μ. Φουκά, Τι είναι Διαφωτισμός; (μεφρ. Στ. Ροζάνης), [1] Αθήνα, εκδ. Έρασμος, 1988.

σεις» του παρόντος· ενός παρόντος στο οποίο αναπτύσσεται ένα πλέγμα σχέσεων όπου ο λόγος της Ορθοδοξίας αποτελεί ένα τμήμα αυτού του πλέγματος.

Περιδιαβαίνουμε τις «ανισοπεδώσεις»³ του λόγου της Ορθοδοξίας όχι για να μπορέσουμε να «σκύψουμε» και να δούμε τι ρέει κάτω από αυτόν τον λόγο· δεν αναζητάμε νοήματα, σημαίνουσες δομές, διαχρονικές εννοιολογικές πορείες. Περισσότερο θέλουμε να μείνουμε στην ιστορική επιφάνεια του Χριστιανισμού και ειδικότερα της Ορθοδοξίας, να περιγράψουμε σχέσεις, συμβάντα, λεπτομερειακά γεγονότα· να αναδιαπραγματευτούμε τον ρόλο της θρησκείας και της θρησκευτικής ταυτότητας και να ξεφύγουμε από έναν επικαθορισμό της βάσει της διαλεκτικής της σχέσης με τη διαφορά. Αναζητάμε την μετατροπή του Άλλου σε αντικείμενο διαχείρισης, έτσι όπως αυτή η μετατροπή εμφανίζεται από τις σχέσεις που ενεργοποιούνται μεταξύ διαλογικών και μη δια-λογικών πρακτικών σε δύο ιστορικές στιγμές· «Νεοελληνικός Διαφωτισμός» και «ελληνική μετανεωτερικότητα».

Γιατί Foucault, λοιπόν; Για να κατανοήσουμε τον λόγο της Ορθοδοξίας και όχι για να τον εξηγήσουμε· για να εξερευνήσουμε τα ιστορικά αντικείμενα που σχηματίζονται πάνω του κι όχι για να προκαλέσουμε την ανάδυση ξεχασμένων πραγμάτων που αφορούν μια υπερφυσική καταγωγή. Τελικά, για να βρούμε τον Άλλο όχι εκεί που χρησιμοποιείται ως ένα αντικείμενο νομιμοποίησης ενός χριστιανικού ανθρωπισμού, αλλά σ' έναν χώρο εξωτερικότητας.

³ G. Ganguihem, «Θάνατος του ανθρώπου ή εξάντληση του cogito;» στο Μ. Φουκώ, *Η αρχαιολογία της γνώσης*, (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης), [2] Αθήνα, Εξάντας, 1987, σελ. 321-347.

I. Ο ΤΡΟΠΟΣ ΘΕΑΣΗΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ: ΣΥΓΧΡΟΝΙΑ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΜΕ ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ / Η ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ, ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ

Το γεγονός ότι στην παρούσα εργασία η διαχείριση του Άλλου διαμέσου του λόγου της Ορθοδοξίας αφορά και την ένταξη αυτού του λόγου στο εκάστοτε κοινωνικο-ιστορικό πλαίσιο, ανακύπτει το θέμα του τρόπου θέασης της ιστορίας. Ο Φουκώ ακολουθώντας τον Νίτσε διακρίνει μεταξύ «παραδοσιακής ιστορίας» και «επιδρώσας (wirkliche) ιστορίας»⁴ ή μεταξύ «ιστορίας των ιδεών» και «αρχαιολογίας».⁵ Η «ιστορία των ιδεών» προσπαθεί να εγκαθιδρύσει στο πεδίο της γνώσης ολοποιητικές, ενιαίες μορφές αποδίδοντας στην ιστορική εξέλιξη τον χαρακτήρα της συνέχειας και της γραμμικότητας. Αναζητώντας στα πράγματα μια κρυμμένη, ενυπάρχουσα ουσία αναγάγει τη γνώση σε μεταφυσικά επίπεδα και νομιμοποιεί την ιστορία ως διαχρονικότητα, ως σειρά από ομοιογενή και ομαλά περάσματα. Μέσα από την εγκαθίδρυση συνεχειών, νόμων επιδιώκει να εξηγήσει, να αποδώσει νόημα προς όφελος της συνεκτικότητας, της σταθερότητας. Μέσα από την ανακάλυψη μιας προαιώνιας αλήθειας, μιας άχρονης ιδέας προσπαθεί να εγκαθιδρύσει τις αιτιότητες, να φωτίσει πολιτισμικές συνέχειες και να δώσει στον χρόνο το προνόμιο της συνεχούς μνήμης ικανοποιώντας την ανάγκη του ανθρώπου να επιστρέφει σε μια καταγωγή. Γράφει ο Φουκώ⁶: «Η συνεχής ιστορία είναι το απαραίτητο σύστοιχο της θεμελιακής λειτουργίας του υποκειμένου». Η εγκαθίδρυση της μνήμης, της ιστορικής συνείδησης, της απόδοσης μιας ενιαίας ταυτότητας με την ιδιοποίηση και την σύνθεση στοιχείων σε μια μοναδική δομή, η σύλληψη του χρόνου ως ολότητα αποτελούν την προσπάθεια να «διατηρηθεί η κυριαρχία του υποκειμένου». Μέσα από την εγκαθίδρυση διπόλων, όπως, εμπειρικό – υπερβατικό, cogito – άσκεπτο, νους – σώμα, θεωρία – πράξη, «η μοντέρνα σκέψη προχωρεί προς αυτή την κατεύθυνση όπου το Άλλο του ανθρώπου οφείλει να γίνει ίδιο μ' αυτόν»⁷, όπου οι διαφορές υπάγονται σε ομοιογένειες, συμφιλιώσεις, ενιαία συστήματα αξιών.

Όλα αυτά έρχεται να αμφισβητήσει η γενεαλογία ή στην περιοχή του λόγου, η αρχαιολογία. Είναι ένα είδος αμφισβήτησης που, σύμφωνα με τον Φουκώ⁸, εντοπίζει-

⁴ M. Foucault "Nietzsche, Genealogy, History" [3] in P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 76-100.

⁵ M. Φουκώ, [2] σελ. 9-31, 205-212 και 225-267.

⁶ M. Φουκώ, [3], σελ. 23.

⁷ M. Φουκώ, *Οι λέξεις και τα πράγματα* (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης) [4], Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1986, σελ. 451.

⁸ M. Foucault, "Lecture One: 7 January 1976" (transl. C. Gordon et al) [5] in V. Taylor & Ch. Winquist (eds) *Postmodernism: critical concepts*, Vol I, London, Routledge, 1998, pp. 674-685.

ται σ' ένα τοπικό χαρακτήρα που λαμβάνει η κριτική. Αυτό που ουσιαστικά φαίνεται από αυτόν τον τοπικό χαρακτήρα της κριτικής είναι ότι μπορεί να διατηρήσει την αυτονομία της, να μην παρουσιάζεται ως μια θεωρία προσανατολισμένη προς ολοποιητικές δομήσεις και να μην εξαρτά τη νομιμοποίησή της από την επαλήθευση εγκαθιδρυμένων καθεστώτων σκέψης. Αυτό που η γενεαλογία βρίσκει στις απαρχές είναι μια πολλαπλή διαίρεση, μια διασπορά των πραγμάτων. Αυτό που κάνει είναι να αναδεικνύει τις λεπτομέρειες, τα μυριάδες συμβάντα που βρίσκονται κάτω από μια μορφή, να φανερώνει πολλές απαρχές. Η αναζήτηση αυτών των απαρχών (the search for descent) «ταρακουνά αυτό που θεωρείται ακίνητο, διασπά το συνεκτικό και δείχνει την ετερογένεια αυτού που νομίζεται ως ομοιογενές».⁹ Όπως αναφέρει ο Φουκώ¹⁰, η ανάλυση της υλικότητας του λόγου επιτρέπει την εμφάνιση πολλών παρελθόντων και αναδεικνύει όχι την διαιώνιση ενός συμπαγούς θεμελίου αλλά τους «μετασχηματισμούς που ισχύουν ως θεμελίωση και ανανέωση των θεμελιώσεων» θέτοντας σε αμφιβολία τις δυνατότητες της ολοποίησης: «...οι ιστορικές περιγραφές συμμορφώνονται αναγκαστικά με την επικαιρότητα της γνώσης». Ο ίδιος αναφέρει στην «Μικροφυσική της εξουσίας»¹¹ ότι οι «εννοιακές ανάγκες» που οδηγούν στην θεωρητικοποίηση ενός αντικειμένου εξαρτώνται από «τις ιστορικές συνθήκες που προκαλούν αυτόν ή εκείνο τον τύπο εννοιοποίησης».

Γι' αυτόν τον λόγο εμμένει στις ρήξεις, στις ασυνέχειες, στις διαφοροποιήσεις, στους μετασχηματισμούς, στις τυχαιότητες.¹² Σκοπός της γενεαλογίας είναι να διατηρήσει τη διασπορά των στοιχείων, να φανερώσει τις στιγμιαίες εισβολές, για να απελευθερώσει τις διαφορές, τις ετερογένειες, τις ασυνέχειες. Στην αρχαιολογία, η ασυνέχεια παύει να είναι εμπόδιο. Η διατομή, οι διακοπές, γίνονται πρακτική, μέσω της οποίας εκδιπλώνεται η διασπορά των στοιχείων, πολλαπλασιάζονται οι ρήξεις. Δεν υπερβαίνει τις διαφορές, τις ετερογένειες· τις αναλύει, ανακαλύπτει τους μετασχηματισμούς τους, τα πολλαπλά διαγράμματα εμφάνισής τους ώστε να αμφισβητήσει το υπερβατικό της γνώσης, το σταθερό της ανθρώπινης φύσης.

Το ερώτημα, λοιπόν, που ανακύπτει εδώ αφορά το ποιος είναι ο σκοπός της ανάλυσης των πολλαπλών απαρχών, μιας τέτοιας θέασης της ιστορίας. Ο Φουκώ α-

⁹ M Foucault, [3], pp. 82.

¹⁰ Μ. Φουκώ, [2], σελ. 9-31.

¹¹ Μ. Φουκώ, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, (μτφρ. Α. Τρουλινού) [6], Αθήνα, εκδ. ύψιλον / βιβλία, 1991, σελ. 76-77.

¹² βλ. α. Μ. Φουκώ, [2], σελ. 9-31 και 225-267 και β. M. Foucault [3], pp. 75-100.

να γνωρίζει¹³ ότι «ετούτη η επιστημολογική μεταλλαγή της ιστορίας δεν έχει ακόμη περατωθεί. (...) Λες και ήταν ιδιαίτερα δύσκολο να διατυπωθεί μια γενική θεωρία της ασυνέχειας, των ορίων, των ειδικών τάξεων, των διαφοροποιημένων εξαρτήσεων. (...) Λες και φοβόμασταν να σκεφτούμε το Άλλο μέσα στον χρόνο της δικής μας σκέψης». Σύμφωνα με τον ίδιο,¹⁴ με τις γενεαλογικές αναλύσεις προκύπτει η ανάδυση «καταπιεσμένων» (subjugated) γνώσεων, οι οποίες αναφέρονται είτε σε ιστορικά περιεχόμενα που έχουν «θαφτεί» ή προσαρμόσκει ανάλογα προς όφελος μιας λειτουργικής συνεκτικότητας και δομής είτε σε ένα σύνολο γνώσεων που είχαν αγνοηθεί, αφού είχαν κριθεί ως ακατάλληλες, ως μη επιδεχόμενες την ενοποίηση, την συνοχή, γνώσεις ετερογενείς, «λαϊκές», περιφερειακές, τοπικές.

Η γενεαλογία στρέφει την προσοχή προς αυτές τις μορφές ιστορικής γνώσης προκειμένου να τις «χειραφετήσει» από την υπαγωγή τους σ' έναν ολοποιητικό, θεωρητικό και επιστημονικό λόγο. Η γενεαλογία «βασίζεται σε μια επανεργοποίηση των τοπικών γνώσεων» (στο [4], σελ. 679). Έτσι, αυτό που αναζητείται στο παρελθόν, μέσα από της αρχαιολογία, είναι η «επανεργοποίηση» του Άλλου. Μέσα από την υπαγωγή της ιστορίας σε μια αναζήτηση της συνέχειας, της γραμμικότητας και της ταυτότητας, ο Άλλος αποκλείστηκε, η διαφορά αφομοιώθηκε προς χάριν της ομοιογένειας και του Ίδιου. Όπως αναφέρει ο H.D. Harootunian¹⁵, ο Φουκώ μας θέτει ως καθήκον «να ξαναδιαβάσουμε την εμπειρία του Άλλου ως εκείνου του καταπιεσμένου δευτέρου όρου σ' έναν λόγο που είχε αποφασιστικά εγκαθιδρύσει ένα υποκείμενο ορθολογικής γνώσης τοποθετώντας το στο επίκεντρο της ιστορικής εξέλιξης». Πρέπει, εδώ, να αναφέρουμε ότι σε άλλη ενότητα παρακάτω αυτό το καθήκον αμφισβητείται ως προς το τελικό του αποτέλεσμα, τη διατήρηση της ετερότητας του Άλλου.

Ο Φουκώ διασπά αυτό το συγκροτητικό υποκείμενο και το αποσταθεροποιεί.¹⁶ Προκαλεί τη διάσπαση της ενότητας της ανθρώπινης φύσης ως έγκυρη πηγή της γνώσης και του νοήματος. Τώρα τίποτα στον άνθρωπο δεν είναι τόσο σταθερό ώστε να χρησιμεύσει ως βάση κατανόησης. Τώρα υπάρχει μια πληθώρα ταυτοτήτων, ένα πλέγμα θέσεων υποκειμενοποίησης που απομακρύνουν από τη θέαση μιας ενυπάρχουσας ουσίας στον άνθρωπο που εξελίσσεται διαχρονικά. Πώς, όμως, εμφανίζε-

¹³ Μ. Φουκώ, [2], σελ. 22-23.

¹⁴ Μ. Foucault, [5], pp. 677-679.

¹⁵ H.D. Harootunian, "Foucault, Genealogy, History: the Pursuit of Otherness" in J. Arac (ed.), *After Foucault*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1988, pp. 124.

¹⁶ Μ. Foucault, [3], pp. 87-88, 93-95.

ται αυτή η αστάθεια, η ρευστότητα; Εδώ είναι που για τον Φουκώ,¹⁷ εγείρεται το θέμα της «εισβολής» και της ενεργοποίησης των σχέσεων εξουσίας, τις οποίες ο ίδιος – όπως και ο Νίτσε – δεν τις βλέπει ως μια διαλεκτική σύγκρουση μεταξύ δύο όρων. Δεν είναι η συνάντηση δύο ατόμων, τάξεων, πολιτισμών, αλλά το διάστημα, το πεδίο δυνατότητας που ανοίγεται μπροστά τους προκειμένου να εμφανίσουν τις πρακτικές, τις στρατηγικές, τους λόγους τους. Είναι η απόσταση που ανοίγεται ανάμεσά τους, ένας «μη – χώρος».¹⁸

Η εξουσία, ως δράση πάνω στην δράση άλλων, ως πλέγμα σχέσεων που είναι παραγωγικές και όχι αρνητικές, ως σύνολο δράσεων που επιτρέπει στα άτομα να μπουν στο παιχνίδι της «καθοδήγησης των διαγωγών», στη «διακυβέρνηση», στο διάνοιγμα του πεδίου δυνατότητας να εμφανιστεί η συμπεριφορά των δρώντων υποκειμένων, θα πρέπει, σύμφωνα με τον Φουκώ, να αναζητείται παντού, σε κάθε περιοχική, τοπική μορφή· σε θεσμούς, σώματα, σε μικροσκοπικά πεδία άσκησης της. «Πρέπει να ερευνήσουμε ιστορικά και ξεκινώντας από το χαμηλότερο επίπεδο πώς μπόρεσαν να λειτουργήσουν οι μηχανισμοί εξουσίας».¹⁹

Για τον Φουκώ, οι σχέσεις εξουσίας, οι πρακτικές διακυβέρνησης και δράσης των ατόμων, βρίσκονται σε άρρηκτη σύνδεση με τις μορφές γνώσης, με την θεωρία, που αναπτύσσεται σε κάθε κοινωνικο-ιστορικό πλαίσιο. Γράφει: «Η θεωρία δεν εκφράζει, δεν μεταφράζει, δεν χρησιμοποιείται για να εφαρμοστεί μια πρακτική· η ίδια είναι πρακτική. Αλλά είναι περιφερική και όχι ολοποιητική».²⁰ Οι μορφές γνώσης που αναπτύσσονται σ' ένα δεδομένο κοινωνικο-ιστορικό πλαίσιο είναι προϊόντα των πρακτικών που χρησιμοποιούνται από τις σχέσεις εξουσίας. Από την άλλη, οι σχέσεις εξουσίας χρειάζονται τις μορφές γνώσης προκειμένου να εμφανιστούν ως υλικότητες και να θεμελιωθούν εμπειρικά. Αυτό σημαίνει ότι το πλέγμα των σχέσεων εντός ενός κοινωνικο-ιστορικού πλαισίου ορίζει πεδία για το τι λέγεται και το τι όχι, για το τι είναι αληθές και τι ψευδές, ανάλογα με τις σχέσεις εξουσίας που ενεργοποιούνται.

Μπορούμε να πούμε ότι αυτή η θεωρητικο-πρακτική σύμπραξη που βρίσκει την θεμελίωσή της σε κοινωνικο-ιστορικές υλικότητες, οδηγεί σ' αυτό που ο Φουκώ

¹⁷ M Foucault, [3], pp. 84-86.

¹⁸ M. Φουκώ, [6], σελ. 98-100.

¹⁹ M. Φουκώ, [6], σελ. 87-118.

²⁰ D. Bouchard(ed.), *M Foucault, Language, Counter – Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, New York, Cornell University Press, 1977, pp. 208.

ονομάζει «ιστορία των προβληματοποιήσεων».²¹ Αυτή η ιστορία αφορά το πώς η θεωρία, η γνώση ως πρακτική, ορίζει πεδία προβληματοποίησης στην εκάστοτε κοινωνικο-ιστορική στιγμή· πεδία όπου αυτό που ενδιαφέρει είναι ο τρόπος συνάρθρωσης των σχέσεων εξουσίας – γνώσης, πώς και γιατί σε συγκεκριμένες συνθήκες κάποια φαινόμενα αναλύονται, λέγεται κάτι γι' αυτά ενώ άλλα παραλείπονται, αγνοούνται. Για τον Φουκώ, οι προβληματοποιήσεις δεν είναι η προσπάθεια εύρεσης απαντήσεων αλλά οι συνεχείς ερωτηματοθεσίες, η μετατροπή των εμποδίων σε προβλήματα για τα οποία αναπτύσσονται λόγοι. «Η προβληματοποίηση, όμως, αφορά το σύνολο των ιστορικών πρακτικών, των λεκτικών και μη λεκτικών, οι οποίες εγείρουν ένα θέμα, θέτουν ένα πρόβλημα ή εισάγουν ένα μέχρι τότε άγνωστο στοιχείο στο πεδίο της σκέψης».²² Ο ίδιος ο Φουκώ αναφέρει ότι²³ «...φανερώνει σχέσεις ανάμεσα στους σχηματισμούς του λόγου και στους τομείς εκτός λόγου (θεσμούς, πολιτικά γεγονότα, πρακτικές και οικονομικές διαδικασίες)».

Έτσι, στην υλικότητα του λόγου, οι σχέσεις εξουσίας – γνώσης βρίσκουν το πρόσφορο πεδίο για την σύνδεση αυτών των προβληματοποιήσεων με το «καθεστώς αλήθειας» που θέτει κάθε κοινωνικο-ιστορική στιγμή. «Κάθε κοινωνία έχει το καθεστώς αλήθειας της, τη 'γενική πολιτική' της της αλήθειας: δηλαδή τους τύπους λόγου τους οποίους δέχεται και τους κάνει να λειτουργούν σαν αληθείς».²⁴ Η αλήθεια παράγει εξουσία αφού εντός του λόγου νομιμοποιεί τις μορφές γνώσης διαμέσου της κατάλληλης οργάνωσης και ρύθμισης των αποφάνσεων και των λεκτικών πρακτικών. Έτσι, η ιστορικότητα του λόγου εντοπίζεται στο γεγονός ότι συναρτάται με πρακτικές, σχέσεις, με προβληματοποιήσεις, θεσμούς, συνθήκες και προϋποθέσεις, με πεδία δυνατοτήτων και «εννοιακές ανάγκες» που παράγονται από και παράγουν τις κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες εντός των οποίων εμφανίζονται.

Ο λόγος ιστοριοποιείται, εντάσσεται σε ιστορικές διαδικασίες παραγωγής αντικειμένων γνώσης και σκέψης καθώς υπόκειται σε μετασχηματισμούς. Αυτοί οι μετασχηματισμοί, σύμφωνα με τον Φουκώ,²⁵ συνδέονται μ' ένα πολύπλοκο δίκτυο σχέσεων εξουσίας εκτός λόγου, με στοιχεία εντός του λόγου (σχηματισμός αντικειμένων και εννοιών, αποφάνσεων) και με υλικότητες που παρουσιάζονται δίπλα αυτού του

²¹ Μ. Φουκώ, *Εξουσία, γνώση και ηθική* (μτφρ. Ζ. Σαρίκας) [7], Αθήνα, εκδ. ύψιλον / βιβλία, 1987, σελ. 138-140 και P. Deacon, "Theory as Practice: Foucault's Concept of Problematization", *TELOS*, No 118, Winter 2000, pp. 127-142.

²² P. Deacon, *ό.π.*, σελ. 137.

²³ Μ. Φουκώ, [2], σελ. 244.

²⁴ Μ. Φουκώ, [7], σελ. 34 και 35-37.

λόγου (π.χ. άλλοι λόγοι). Έτσι, όλο αυτό το «Σύστημα», το σύνολο των λεκτικών και μη λεκτικών πρακτικών, συνδέεται με τη «θέληση για γνώση», με την ανάδειξη των διαδικασιών μέσω των οποίων επιτυγχάνεται η αναγωγή της γνώσης σε κριτήριο αξιολόγησης του αληθούς και του ψευδούς· εγγράφουν και τοποθετούν τον λόγο στο εκάστοτε ιστορικό γίνεσθαι.

Τι σημαίνει, λοιπόν, «ιστορικότητα του λόγου της Ορθοδοξίας»; Μ' αυτό το ερώτημα φανερώνεται η προσπάθεια μετατροπής του λόγου της Ορθοδοξίας σε πεδίο προβληματοποίησης, πάνω στο οποίο μπορεί κάποιος να δει τον τρόπο που σχέσεις εξουσίας – γνώσης συναρθρώνονται, εγγράφονται σε αποφάνσεις, επενδύονται σε λεκτικές πρακτικές και κατασκευάζουν αντικείμενα γνώσης. Ο λόγος της Ορθοδοξίας είναι αυτή η υλικότητα πάνω στην οποία επισυμβαίνει η διαπλοκή των σχέσεων εξουσίας – γνώσης, που η ίδια η ορθόδοξη θρησκεία επιλέγει να νομιμοποιήσει, να εμφανίσει ως αληθείς. Και από την άλλη, είναι διακριτή μια διάχυση αυτών των σχέσεων σε άλλα πεδία (θεσμούς, σώματα, πρακτικές), που μαζί με άλλους λόγους (πολιτικούς, εθνικούς, παγκόσμιους) κατασκευάζει τον Άλλο ως αντικείμενο γνώσης και υποκειμενοποιεί το άτομο ως πιστό.

Απομάκρυνση από την Ιστορία της Ορθόδοξης θρησκείας· από τη διατήρηση της συνέχειας, της ομοιογένειας του δόγματος της. Ανάδειξη της ιστορικότητας του λόγου της Ορθοδοξίας με αναζήτηση του τρόπου κατασκευής συγκεκριμένων αντικειμένων γνώσης, διαχείρισης του άλλου, υποκειμενοποίησης του ατόμου· ανάδειξη των μετασχηματισμών, των διαφοροποιήσεων, των αντιφάσεων. Τελικά αυτό που ο ίδιος ο Φουκώ προτείνει:²⁶ εμφάνιση ενός «τρόπου ομιλίας» επενδυμένου σ' ένα σύστημα απαγορεύσεων και αξιών. Ανάλυση προς την κατεύθυνση της ηθικής.

²⁵ D. Bouchard(ed.), ό.π., σελ. 200.

²⁶ Μ. Φουκώ, [2], σελ. 292.

II. Ο ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΩΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ «ΣΧΕΣΙΑΚΟ»^{6*} / Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΤΟΥ ΑΝΑΛΥΣΗ

Στην παρούσα εργασία ο χώρος ανάλυσης είναι μια θρησκεία· ο Χριστιανισμός. «Ο Χριστιανισμός ως κοινωνικό σχεσιακό». Αυτό σημαίνει ότι ο Χριστιανισμός θα προσεγγιστεί ως ένα πεδίο όπου αναπτύσσονται χώροι – μικροεπίπεδα θεμελιακής εμπειρίας, όπως είναι η πίστη, η αμαρτία, ο ετερόδοξος, ο ομόθρησκος. Σύμφωνα με τον Foucault²⁷, τα αντικείμενα της κουλτούρας ή οι πολιτισμικοί χώροι δεν θα πρέπει να αντιμετωπίζονται ως εξορθολογισμένες ολότητες. Είναι προτιμότερο να εντοπίζονται εκείνοι οι χώροι οι οποίοι επιτρέπουν να οριστεί εμπειρικά το δίκτυο των σχέσεων που προσδιορίζουν και καθορίζουν αυτούς τους χώρους. Έτσι, ο Χριστιανισμός δεν θα αντιμετωπιστεί ως μια πολιτισμική ολότητα που μπορεί και υπερβαίνει το ιστορικό πραγματολογικό χωροχρόνο ώσπου να αναχθεί σε μια υπερβατική κοσμοθεωρία, σε Υπέρτατη Εξουσία. Ο Χριστιανισμός, λοιπόν, δεν θα ειπωθεί ως μια Υπέρτατη Εξουσία που έχει ως κύριο φορέα άσκησής της τον Θεό. Είναι περισσότερο μια κοινωνικο-ιστορική επιφάνεια πάνω στην οποία ενεργοποιούνται και κινούνται συγκεκριμένες σχέσεις εξουσίας και οι οποίες είναι διοχετευμένες σε διαφορετικά μικροεπίπεδα ης καθημερινής εμπειρίας.

Η αποδοχή ότι ο Χριστιανισμός ως θρησκεία αποτελεί ένα κοινωνικό σχεσιακό, οδηγεί σε μια μεθοδολογική συνθήκη: την αναλυτική της εξουσίας, του πλέγματος εξουσίας που εγγράφονται στην επιφάνεια του Χριστιανισμού. Όπως περιγράφει και ο Deleuze²⁸, οι σχέσεις εξουσίας είναι περισσότερο μια λειτουργία ρευστή. Είναι αυτή η λειτουργία που ανοίγει τα πεδία δυνατότητας να εμφανιστούν οι μορφές, οι στρωματοποιήσεις, τα αντικείμενα που μπορούν να θεαθούν ή να ειπωθούν. Είναι ένα δίκτυο που δεν μπορεί να ταυτιστεί με τους σκοπούς ή τα μέσα βάσει των οποίων ασκείται (πχ. Εκκλησία) ούτε με τις συγκεκριμένες μορφές πάνω στις οποίες ενεργοποιείται ως λειτουργία (π.χ. πιστός). Αναγνωρίζουμε τον Χριστιανισμό ως χώρο όπου μορφοποιούνται πεδία γνώσης, που βρίσκονται σε άρρηκτη συσχέτιση με τις σχέσεις εξουσίας. Αυτές οι σχέσεις εξουσίας / γνώσης εμφανίζονται στα πραγματολογικά μικροεπίπεδα θεμελιακής εμπειρίας του Χριστιανισμού, όπως είναι η χριστιανική πί-

^{6*} Σκέφτηκα να εμμένω σ' αυτήν τη διατύπωση (κοινωνικό «σχεσιακό») βάζοντας την λέξη σχεσιακό σε εισαγωγικά. Και αυτό γιατί, ενώ μπορεί να είναι δύο επίθετα μαζί, το «σχεσιακό» ουσιαστικοποιείται.

²⁷ Φουκό Μ [6], σελ. 78-86.

²⁸ Deleuze G., "Foucault", Minneapolis / London, University of Minnesota Press, 1988, pp.72-73.

στη, η χριστιανική συμπεριφορά προς το πλησίον, η στάση του χριστιανού απέναντι στην Εκκλησία.

Αυτό σημαίνει ότι τα συγκεκριμένα πεδία γνώσης (πίστη, πλησίον, Εκκλησία) είναι συνδεδεμένα εμπειρικά με αντίστοιχες σχέσεις εξουσίας (πιστός - αμαρτωλός, ομόδοξος – ετερόδοξος, χριστιανός ορθόδοξος – καθολικός, προτεστάντης). Η παραγωγή πεδίων γνώσης εντός μιας κοινωνικο-ιστορικής μορφής, όπως είναι ο Χριστιανισμός, δημιουργεί πολλαπλές σχέσεις εξουσίας οι οποίες με την σειρά τους διευκολύνουν την απόκτηση γνώσης. Η διαίρεση των ατόμων από τον Χριστιανισμό σε πιστούς – αμαρτωλούς, αληθινούς χριστιανούς – ψευδοχριστιανούς, ορίζει τόσο σχέσεις εξουσίας όσο και πεδία γνώσης αφού πάνω σ' αυτές τις δυϊστικές κατηγοριοποιήσεις ο Χριστιανισμός βασίζεται προκειμένου να μετατρέψει τα άτομα σε υποκείμενα δράσης και κατ' επέκταση σε αντικείμενα γνώσης. Ο Χριστιανισμός προσδιορίζει σχέσεις εξουσίας αλλά και «γνωρίζει» τους πιστούς. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Deleuze²⁹, οι μορφές γνώσεις είναι αδιαχώριστες από τις σχέσεις εξουσίας καθώς οι τελευταίες είναι αυτές που μπορούν και χαράσσουν τα όρια που θα μορφοποιηθεί ένα πεδίο γνώσης. Αντίστροφα, οι σχέσεις που αναπτύσσονται ανάμεσα σε δυνάμεις θα παρέμεναν θολές, άγνωστες, ασταθείς αν δεν πραγματοποιούνταν πάνω σε σχηματοποιημένες σχέσεις που δημιουργούν οι μορφές γνώσεις.

Το ζήτημα όμως είναι να αποκαλυφθεί το πραγματολογικό πεδίο όπου αυτές οι σχέσεις εξουσίας ενεργοποιούνται και οι μορφές γνώσης σχηματοποιούνται, εκείνος ο χώρος που η σχέση εξουσίας – γνώσης αποκτά την εμπειρική της θεμελίωση. Το πεδίο των πρακτικών· τόσο των λεκτικών όσο και των μη λεκτικών. Είναι αυτό πάνω στο οποίο μια κοινωνικο-ιστορική επιφάνεια σχέσεων, όπως είναι ο Χριστιανισμός, οριοθετεί το τι πρέπει να λέγεται και τι πρέπει να θεάται. Σ' αυτό το σημείο θα επικεντρωθεί η διαπραγμάτευση· στις λεπτομέρειες και τις ετερογένειες, στις στιγμές των κοινωνικο-ιστορικών συμβάντων και διαμορφώσεων, στα πεδία δυνατοτήτων που ανοίγονται για την θεσμοθέτηση του Χριστιανισμού σε κοινωνικό σχεσιακό.

Ο Χριστιανισμός δημιουργεί το δικό του καθεστώς αλήθειας που σημαίνει ότι αρθρώνει τους δικούς του κανόνες σύμφωνα με τους οποίους μπορεί και αναγνωρίζεται το αληθές και το ψευδές. Αυτή η αλήθεια, οι κανόνες σύμφωνα με τους οποίους ο Χριστιανισμός μπορεί και προσδίδει στις αποφάνσεις του νομιμότητα και ισχύ, εγγράφεται σε συγκεκριμένες θεσμικές εγκαταστάσεις, όπως για παράδειγμα, η Εκκλη-

²⁹ Deleuze G., ό.π., σελ 74.

σία, η εκπαίδευση, η εκδοτική κίνηση. Στις συγκεκριμένες θεσμικές εγκαταστάσεις οι σχέσεις εξουσίας αποκτούν καθοριστική σημασία για την εγκαθίδρυση ενός ισχυρού καθεστώτος αλήθειας. Για παράδειγμα το δίκτυο των σχέσεων εξουσίας που ενεργοποιείται από την χριστιανική θεολογία βρίσκει το μικροεπίπεδο της πίστης ή των μυστηριακών εκκλησιαστικών τελετών ως το πιο πρόσφορο της συναρθρωθής τους. Καθώς αναφέρει ο Deleuze³⁰, οι θεσμικές εγκαταστάσεις είναι πρακτικές ή λειτουργικοί μηχανισμοί που συναρθρώνουν τις σχέσεις εξουσίας, αλλά δεν οδηγούν σε μια εξήγηση της εξουσίας. Δηλαδή αυτό που αποκαλύπτουν δεν είναι, για παράδειγμα, τον Χριστιανισμό ως απόλυτη συγκεντρωτική εξουσία αλλά ως πεδίο από το οποίο διανέμονται οι σχέσεις εξουσίας διοχετεύοντας, έτσι, μορφές ελέγχου.

Γι' αυτό οδηγούμαστε σε μια αναλυτική των σχέσεων εξουσίας που κατέστησαν τον Χριστιανισμό ως θεσμοθετημένο κοινωνικό σχεσιακό. Η αναζήτηση θα επικεντρωθεί στα πέντε σημεία που προτείνει ο Φουκώ³¹:

1) *Το σύστημα των διαφοροποιήσεων που χρησιμοποίησε ο Χριστιανισμός προκειμένου να δημιουργήσει το καθεστώς αλήθειας του, να εγκαθιδρύσει δίκτυο σχέσεων εξουσίας και μορφές γνώσεις. Είναι αυτές οι διαφοροποιήσεις, οι διαφορές που επιτρέπουν τη δράση πάνω στη δράση άλλων. Έτσι κατά την ιστορική στιγμή εμφάνισης του Χριστιανισμού αλλά και μέσα από την ίδια την χριστιανική διδασκαλία αποκαλύπτονται πεδία ξεδίπλωσης διαφοροποιήσεων. Στο πραγματολογικό – κοινωνικό πεδίο υπήρχαν έντονες κοινωνικο-οικονομικές ανισότητες, οι οποίες με την σειρά τους συσχετίζονταν με την δημιουργία θρησκευτικών ομάδων που διατύπωναν ανάλογες θεολογικές αντιλήψεις (ιερατείο, αριστοκρατία, αμ – χάρες, Φαρισαίοι, Εσσαιοί). Αυτό που ιστορικά φαίνεται είναι ότι από την πρώτη περίοδο διάδοσης του Χριστιανισμού αυτοί που επηρεάστηκαν ήταν οι φτωχές μάζες. Ο Ιησούς ήταν γι' αυτούς ένας κοινωνικός επαναστάτης, ένας Αυτρωτής που θα τους γλίτωνε από τα δεινά. Σ' αυτές τις μάζες οφείλεται καταρχήν η εξάπλωση του Χριστιανισμού τους δύο πρώτους αιώνες μετά την εμφάνισή του. Στο καθαρά θεολογικό – μεταφυσικό πεδίο το χριστιανικό δόγμα και η διδασκαλία στηρίζονταν σε διαφοροποιήσεις και διαχωρισμούς όπως η διαίρεση του κόσμου σε επίγειο και ουράνιο καθώς και στην διάσταση μεταξύ της δυσχερούς κατάστασης της καθημερινής ζωής (φτώχεια, αδικία, ανυπακοή) και της ζωής μετά τον ερχομό του Θεού ο οποίος θα συμφιλίωνε όλα αυτά με την δίκαιη κρίση του. Επίσης, υπήρχε έντονη η παρουσία διαφορετικών φιλοσοφικών*

³⁰ Deleuze G., ό.π., σελ. 75.

³¹ Φουκώ M., [6], ό.π., σελ. 95-97.

ρευμάτων τα οποία θεολογούσαν. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο νεοπλατωνισμός ο οποίος είχε επίδραση στην χριστιανική θεολογία καθώς στόχευε στην προετοιμασία της ψυχής για την συνάντησή της με το Θεό. Ακόμη είχαν κάνει την εμφάνισή τους και μυστηριακές θρησκείες ενώ εξακολουθούσαν να επιζούν, έστω τελετουργικά, αρκετές τοπικές θρησκείες στην επικράτεια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Στο πολιτισμικό αλλά και γλωσσικό πεδίο ο Χριστιανισμός βρήκε τις κατάλληλες προϋποθέσεις εξάπλωσής του και διάδοσής του, καθώς μπόρεσε και χρησιμοποιήσει τις διαφορετικές γλωσσικές και εθνικές παραδόσεις προκειμένου να ευνοηθεί η εξάπλωσή του. Καθοριστικό για τη διάδοση του Χριστιανισμού ήταν το γεγονός ότι χρησιμοποιήθηκε η ελληνική γλώσσα καθώς τα Ευαγγέλια και οι Επιστολές γράφτηκαν στην κοινή ελληνική. Έτσι, ο Χριστιανισμός είχε το πλεονέκτημα έναντι άλλων θρησκειών αφού χρησιμοποίησε την επικρατούσα γλώσσα των πληθυσμών που ήθελε να προσηλυτίσει. Η εξάπλωση του Χριστιανισμού και πέρα από την Παλαιστίνη ευνοήθηκε και από τις ιουδαϊκές εθνικιστικές διαφορές που καθώς δεν επέτρεπαν στον πληθυσμό να ασπαστεί τον μεσσιανισμό του Ιησού του έδωσαν τη δυνατότητα να περάσει στη Μεσόγειο. Πέρα από αυτό οι ελληνιστές Ιουδαίοι με το να χάσουν την γλώσσα τους δεν μπόρεσαν να παρακολουθήσουν την προπαγάνδα του ιουδαϊκού εθνικισμού με αποτέλεσμα να επηρεάζονται από τα γραμμένα στα ελληνικά χριστιανικά κείμενα. Τέλος, στο πολιτικό πεδίο οι διαφορές και οι έντονες διαφοροποιήσεις εντοπίζονταν στην ύπαρξη ανασφάλειας, πολιτικής διαφθοράς, ηθικής κατάπτωσης στο ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον, με αποτέλεσμα ο Χριστιανισμός ως η θρησκεία που διέδιδε την ελπίδα, την ασφάλεια στην εν Θεώ ζωή, στην ηθική κατοχύρωση γινόταν αποδεκτή καθώς πρόσφερε στους ανθρώπους την αυτοπεποίθηση, την προσδοκία για την Λύτρωση. Πάνω, λοιπόν, στην επιφάνεια του Χριστιανισμού οι σχέσεις εξουσίας βρήκαν το κατάλληλο σύστημα διαφοροποιήσεων προκειμένου να εγκαθιδρυθούν.

2) *Ο τύπος των αντικειμενικών σκοπών*^{6*} βάσει των οποίων ο Χριστιανισμός θέλησε να εγκαθιδρύσει δίκτυα εξουσίας και πεδία γνώσης. Δηλαδή, αυτό που θα ανα-

^{6*} Ο Φουκώ (βλ. *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, ό.π., σελ. 83-85) στον ορισμό του για την ποιμαντική εξουσία αναφέρει ότι «τελικός αντικειμενικός της σκοπός είναι να εξασφαλίσει τη σωτηρία των ατόμων στον άλλο κόσμο». Αυτό, όμως, που φαίνεται να είναι καθοριστικό στην αναζήτηση των αντικειμενικών σκοπών του Χριστιανισμού ως κοινωνικού σχεσιακού είναι η διαπίστωση του ίδιου του Φουκώ ότι «η ποιμαντική εξουσία ξαφνικά εξαπλώθηκε στο σύνολο του κοινωνικού σώματος». Έτσι, για την παρούσα διαπραγμάτευση ο αντικειμενικός σκοπός συνδέεται με την μετατροπή σε λόγο αυτών των σχέσεων που μέχρι εκείνη την στιγμή βρίσκονταν διάχυτα και κινούνταν στην κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα. Αυτό σημαίνει ότι οι σχέσεις εξουσίας – γνώσης που ενεργοποιούνται πάνω στην επιφάνεια της χριστιανικής θρησκείας συναρθρώνονται σε τέτοιες λεκτικές πρακτικές που αποδίδουν

ζητηθεί εδώ είναι ποιοι αντικειμενικοί σκοποί παρουσίασαν ως επιτακτική ανάγκη την οργάνωση του Χριστιανισμού ως κοινωνικό σχεσιακό, ως δίκτυο θεσμοθετημένων σχέσεων εξουσίας εντός ενός δεδομένου κοινωνικο-ιστορικού πλαισίου. Βασικός παράγοντας στην αποκάλυψη των αντικειμενικών σκοπών φαίνεται να είναι και οι κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες. Ξεκινώντας, λοιπόν, από το ίδιο το κήρυγμα του Χριστού αυτό που φαίνεται να αποτελεί το κεντρικό σημείο της διδασκαλίας του είναι η Βασιλεία του Θεού. Η Βασιλεία του Θεού, όπως αναφέρεται από τον Latourette,³² είναι εκείνη η κοινωνία όπου θα κυριαρχεί η θέληση του Θεού. Ο ερχομός του Χριστού στη γη έχει τον σκοπό όχι να καταδικάσει τον κόσμο αλλά να τον σώσει, να φέρει την λύτρωση. Σκοπός ήταν να ενδιαφερθεί για το μεμονωμένο άτομο αλλά και για τον άνθρωπο εν γένει. Ο Θεός φανερώνει την θέλησή του στον άνθρωπο και αν ο άνθρωπος την ακολουθήσει θα σωθεί. Μ' αυτόν τον τρόπο ο Θεός επεμβαίνει στην ιστορία και μάλιστα μπορεί να καθορίσει και το τέλος αφού από αυτόν θα εξαρτηθεί η τελική κρίση, το κρίσιμο σημείο της ανθρωπότητας. Διαπιστώνεται ότι η διδασκαλία του Χριστιανισμού, έτσι όπως παρουσιάστηκε από το κήρυγμα του Χριστού, έχει οικουμενική προοπτική, αφορά όλη την ανθρωπότητα και την εξέλιξη της ιστορίας. Στην Encyclopedia Britannica³³, αναφέρεται ότι αυτή η οικουμενικότητα στην ουσία του Χριστιανισμού μπορεί να πηγάζει και από τις ιστορικές συνθήκες, κάτι που μπορεί να διαπιστωθεί και από τον μετασχηματισμό των εσχατολογικών διδαγμάτων που λαμβάνουν έντονο κοινωνικο-ηθικό και κοινωνικο-ουτοπικό χαρακτήρα ανάλογα με την ερμηνεία των ιστορικών αναγκών. Στα πρώτα χρόνια διάδοσης του ο Χριστιανισμός κατάφερε να εμφανιστεί ως μια ιδεολογία που μπορούσε να προσφέρει κοινωνικά πρακτικές λύσεις για τις φτωχές μάζες. Επένδυσε τις σχέσεις εξουσίας σε καθημερινές μορφές γνώσεις που αφορούσαν άμεσα τους ανθρώπους και είχαν μακροπρόθεσμα θετικές λύσεις. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η οργάνωση του Χριστιανισμού ως ένα πεδίο ενεργοποίησης σχέσεων παραπέμπει σε μια στρατηγική προκειμένου να επιτευχθούν οι αντικειμενικοί σκοποί του ελέγχου της ιστορικής εξέλιξης, της κίνησης του κόσμου και της πραγματικότητας μέσα από αληθοφανή, ισχυρά φιλοσοφικά ερείσματα.

στην ιστορία το χαρακτηριστικό της συνέχειας και της γραμμικότητας. Σε αντίθεση με μια διαλεκτική και ερμηνευτική θέαση της ιστορικής εξέλιξης του Χριστιανισμού ως θρησκεία που θα έβλεπε την γραμμική εξέλιξη της ιστορίας ως ανάλογη με την γραμμική συσχέτιση μεταξύ των δύο κόσμων (Θεού - ανθρώπων), τώρα η απόδοση στον άνθρωπο ενός προορισμού μέσα στον κόσμο για την επίτευξη της σωτηρίας στον άλλο κόσμο παραπέμπει σε πρακτικές για την ενίσχυση του λόγου περί της ιστορικής συνέχειας και συνοχής.

³² Latourette K.S., "A History of Christianity", New York, Harper & Row, 1953, pp. 37-39.

³³ The New Encyclopedia Britannica, Vol 4, "Christianity", pp. 461.

τα, που είχαν να κάνουν με την Φύση, το Σύμπαν, τον προορισμό του ανθρώπου, ένα από τα οποία ήταν και η σωτηρία του στον άλλο κόσμο.

3) Οι εργαλειακές τροπικότητες που χρησιμοποίησε ο Χριστιανισμός προκειμένου να κάνει φανερές τις σχέσεις εξουσίας και να δημιουργήσει μορφές γνώσης. Η αναζήτηση των εργαλειακών τροπικοτήτων αφορά τα «εργαλεία» που χρησιμοποιεί ο Χριστιανισμός ως κοινωνικό σχεσιακό, ως δίκτυο θεσμοθετημένων σχέσεων εξουσίας, προκειμένου να γνωστοποιήσει το είδος εξουσίας και τις μορφές γνώσης που θέλει να εγκαθιδρύσει. Ο «αντικειμενικός σκοπός» του Χριστιανισμού, η επίρρωση της ιστορικής συνέχειας και αέναης κίνησης του κόσμου και των ιδεών με την εξασφάλιση της σωτηρίας του ανθρώπου στο άλλο κόσμο, συστήνει ένα σύνολο από εργαλειακές τροπικότητες που αφορούν τον τρόπο άσκησης της εξουσίας ή, καλύτερα, τον τρόπο δικτύωσης των σχέσεων εξουσίας / γνώσης που ενεργοποιούνται στην επιφάνεια του Χριστιανισμού.

Η ιστορική εξέλιξη και ο προορισμός του ανθρώπου – η απόλαυση της σωτηρίας στη «Βασιλεία του Θεού» με την ανάλογη συμπεριφορά στον επίγειο κόσμο - επιτυγχάνεται με την οργάνωση των σχέσεων εξουσίας και γνώσης σ' ένα σύστημα ηθικής με κανόνες που απευθύνονται στην πραγματολογική δράση και συμπεριφορά των ατόμων. Μέσα από το κήρυγμά του, ο Χριστός έθετε για το άτομο κριτήρια ηθικής, διαχωρισμού για το τι επιτρέπεται και τι απαγορεύεται, που ήταν αναγκαία για την επίτευξη του «αντικειμενικού σκοπού», την συμμετοχή του ανθρώπου ως όντος στην ιστορική συνέχεια και εξέλιξη, στο πέρασμα στην «Βασιλεία του Θεού». Ο άνθρωπος είναι αυτός που πρέπει να αποτελεί τον φορέα της θέλησης του Θεού. Η απόφαση «ο άνθρωπος ως 'κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν' του Θεού» συγκροτεί ένα ευρύ φάσμα μηχανισμών ελέγχου και επιτήρησης, το οποίο καλύπτει ετερογενείς χώρους όπως το σώμα ή η ψυχή και το πνεύμα. Σ' αυτό το πλαίσιο η ομολογία πίστεως προς τον Θεό ανάγεται σε απαραίτητη και ικανή συνθήκη για την είσοδο του ανθρώπου στη Βασιλεία του Θεού, στο ιστορικό γήγενεσθαι. Η ομολογία πίστεως αποτελεί σύστημα επιτήρησης καθώς εκτός του ότι η απόδειξή της με πράξεις συνιστά ένα συγκεκριμένο είδος συμπεριφοράς από το άτομο, η απουσία της φέρνει εκείνα τα αποτελέσματα που αντίκεινται στη θέληση του Θεού, απομακρύνει το άτομο από την «Βασιλεία του Θεού».

Πέρα, όμως, από αυτή την οργάνωση των σχέσεων εξουσίας και γνώσης σ' ένα σύστημα ηθικής, ο Χριστιανισμός χρησιμοποίησε και «εργαλειακές τροπικότητες» οι οποίες αφορούσαν την εξωτερική οριοθέτηση του χώρου δικαιοδοσίας του. Αυτή η

εξωτερική οριοθέτηση δεν διακρίνεται ρητά· αντίθετα διατηρεί τα «ανοίγματα» της, τα «θολά» της σημεία, αφού είναι ακριβώς αυτό· σύνολο σημείων σε διασπορά. Αυτές οι συγκεκριμένες εργαλειακές τροπικότητες, που θέτουν τα διεσπαρμένα σημεία οριοθέτησης του χώρου δικαιοδοσίας του Χριστιανισμού, σχετίζονται με την αλλαγή ή την ερμηνεία των φιλολογικών μνημείων του Χριστιανισμού, την σκοπούμενη διαχείριση κειμένων προκειμένου να «δημιουργηθεί» η ιστορία της χριστιανικής θρησκείας. Σύμφωνα με τον Γ. Κορδάτο³⁴, αυτοί που ανήκαν στην οργάνωση του Ιησού μπόρεσαν με τη βοήθεια των Ελληνιστών, που ήξεραν να διαβάσουν την Ιουδαϊκή Γραφή στα ελληνικά, να αποσπάσουν περικοπές και χωρία που κατοχύρωναν τον μεσσιανισμό του Ιησού. Είχαν τώρα και επιχειρήματα από την Ιερή Γραφή, τα οποία τα προσάρμοζαν στις ιδέες και τις αντιλήψεις των λαών της Μεσογείου προκειμένου να δεχτούν πιο εύκολα τον μεσσιανισμό του Ιησού.

Τέλος, σημαντική θέση στην άσκηση της εξουσίας του Χριστιανισμού κατέχει η οργάνωση ιεραποστολών. Σύμφωνα με τις αναφορές στην *Britannica*³⁵, ο Χριστιανισμός πέτυχε να πραγματοποιήσει το αίτημα για οικουμενικότητα του κηρύγματος του με τη διάδοση του σε όλο τον κόσμο χάρη στις ιεραποστολές, τις προσπάθειες για την προετοιμασία του κόσμου να δεχθεί την επιστροφή του Χριστού και τον ερχομό της Βασιλείας του Θεού. Καθήκον αποτελούσε η προετοιμασία της «οδού του Κυρίου» με την άρση κάθε αντίστασης για την εγκαθίδρυση του Βασιλείου Του στη Γη. Η ιεραποστολική δράση δεν περιοριζόταν μόνο στην πρακτική του κηρύγματος, αλλά ο στόχος του εκχριστιανισμού επέβαλε και την ίδρυση σχολείων, εκκλησιών καθώς και αλλαγές στην κουλτούρα των λαών που δέχονταν την επίδραση της ιεραποστολικής δράσης. Σ' αυτήν την περίπτωση, μιλάμε για τη δημιουργία των απαραίτητων «θεσμικών εγκαταστάσεων».

4) Οι μορφές θεσμοποίησης με τις οποίες συνδέονταν οι σχέσεις εξουσίας προκειμένου ο Χριστιανισμός ως κοινωνικό σχεσιακό να έχει τη δυνατότητα διανομής της εξουσίας στις θεσμικές εγκαταστάσεις που δημιουργούνταν. Ως θεσμικές εγκαταστάσεις νοούνται εκείνα τα σύνολα που έχουν δημιουργηθεί από την σχετική συστηματοποίηση των σχέσεων εξουσίας, έτσι ώστε να προκύπτουν απ' αυτή την συστηματοποίηση κανόνες, διατάξεις, φαινόμενα συνήθειας αλλά και τέτοιοι μηχανισμοί που να λειτουργούν για τη διανομή αυτών των σχέσεων εξουσίας με τρόπο που να ευνο-

³⁴ Κορδάτος Γ., «Ιησούς Χριστός και Χριστιανισμός», [1], τόμος Α, Αθήνα, εκδ. Μπουκουμάνη, 1975, σελ 388, 390.

³⁵ The New Encyclopedia Britannica, ό.π., σελ. 504-505.

ούν τη δημιουργία νέων πεδίων γνώσης. Όπως αναφέρει και ο Φουκώ³⁶, η δημιουργία των απαραίτητων θεσμικών εγκαταστάσεων για την «μορφοποίηση» των σχέσεων εξουσίας συνιστά με την σειρά της μορφές «προβληματοποίησης», δηλαδή επιλογή πραγματολογικών πεδίων όπου οι σχέσεις εξουσίας / γνώσης βρίσκουν την εμπειρική τους αντιστοιχία. Έτσι, για παράδειγμα, η Εκκλησία ως «μορφή θεσμοποίησης» συνιστά την επένδυση συγκεκριμένων σχέσεων εξουσίας / γνώσης με κανόνες, φαινόμενα συνήθειας, νομικές διατάξεις με αποτέλεσμα τη διανομή του ελέγχου και της ρύθμισης που θέλει να εγκαθιδρύσει ο Χριστιανισμός.

Εκκινώντας από την Εκκλησία³⁷, μπορούμε να πούμε ότι, ως μορφή θεσμοποίησης λαμβάνει την μορφή ενός συστήματος εφοδιασμένου με πολλαπλούς μηχανισμούς διανομής της εξουσίας του Χριστιανισμού· αποτελεί για τον πιστό το «Σώμα του Χριστού» που αποστολή του είναι η νομιμοποίηση, η συνέχεια και η προστασία της θεϊκής αλήθειας και του θεϊκού Λόγου. Η Εκκλησία προσδίδει ισχυρή συνοχή στην πίστη καθώς την ενισχύει και τη διαφυλάττει. Είναι αυτή η θεσμική εγκατάσταση που προσφέρει στον πιστό δομημένες τις σχέσεις εξουσίας και γνώσης, ενταγμένες σ' ένα σύστημα διακριτών κανόνων και διατάξεων, έτσι ώστε να εξασφαλίζεται η συνεχής διανομή των σχέσεων εξουσίας του Χριστιανισμού διαμέσου της διαρκούς νομιμοποίησης των σχέσεων εξουσίας – γνώσης που ενεργοποιούνται στην επιφάνειά του. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού του νομιμοποιητικού ρόλου της Εκκλησίας είναι η στήριξη και η διαφύλαξη της ενότητας της Αγίας Τριάδας.³⁸ Σημαντική θέση στη δημιουργία της Εκκλησίας ως νομιμοποιητικού θεσμού του Χριστιανισμού κατέχει η ιστορική ανάγκη διαφύλαξης του μεσσιανισμού του Ιησού και του μηνύματος του για τη Βασιλεία του Θεού από θρησκευτικές αιρέσεις, όπως ο γνωστικισμός, που αναπτύσσονταν στα χρόνια του πρωτοχριστιανισμού. Με την Αγία Τριάδα – η αδιάρρηκτη ενότητα του Θεού ως Πατέρα, Δημιουργού και Κριτή, του Κυρίου Ιησού Χριστού που ενανθρωπίστηκε, αντιμετώπισε τα Πάθη, σταυρώθηκε και αναστήθηκε και του Αγίου Πνεύματος ως η δύναμη για τη νέα ζωή στη Βασιλεία ου θεού – θεσμοθετείται η μοναδικότητα του Θεού και μαζί η ενότητα της Εκκλησίας.

Τόσο η Εκκλησία ως θεσμοθετημένο και συστηματοποιημένο δίκτυο σχέσεων εξουσίας και γνώσης όσο και οι πρόδρομοι αυτής, οι χριστιανικές αδελφότητες πρό-

³⁶ Φουκώ Μ., *Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τόμος Β': «Η χρήση των απολαύσεων» [8] (μτφρ. Γ. Κωνσταντινίδης), Αθήνα, εκδ. Ράππα, 1989, σελ. 22-33.

³⁷ βλ. α. *The New Encyclopedia Britannica*, ό.π., σελ. 490-491, β. Ware T. "The Orthodox Church", London, Penguin Books, 1997, pp. 239-263, γ. Benz E. "The Eastern Orthodox Church" (transl. R.&Cl. Winston), Chicago, Aldine Publishing Company, 1963, pp. 63-73

σφεραν στους πιστούς, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, σύνολο διατάξεων, νομικών αρχών, φαινομένων συνήθειας, κοντολογίς ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής που υπάγεται στον χαρακτηρισμό «χριστιανικός». Σ' αυτή την περίπτωση έχουμε να κάνουμε μ' αυτό που ο Φουκώ ονομάζει «σχήματα συμπεριφοράς»³⁹, τα οποία αφορούν την εμπειρική έκφραση των σχέσεων εξουσίας – γνώσης που ο Χριστιανισμός διαμέσου των θεσμικών του εγκαταστάσεων επιλέγει να επενδύσει ηθικά.

Σύμφωνα με αναφορές στην Britannica⁴⁰, οι χριστιανοί πιστοί «κατασκευάζουν» έναν ξεχωριστό, διακριτό, δικό τους τρόπο ζωής, ο οποίος διαφέρει από άλλες πολιτισμικές εκφράσεις που χαρακτηρίζονται ως παγανιστικές. Αυτός ο χριστιανικός τρόπος ζωής συνδέεται με φαινόμενα συνήθειας που αφορούν το φαγητό, την ενδυμασία, τον τρόπο διασκέδασης, την κατανάλωση πολιτιστικών αγαθών, την αποφυγή χρήσης συγκεκριμένων ουσιών (αλκοόλ, τσιγάρο) και που σχετίζονται με την ηθική· συνιστούν διάκριση του ηθικού από το ανήθικο, του δέοντος από το μη δέον. Κατασκευάζεται μια «χριστιανική κουλτούρα» που θέλει τον κάθε χριστιανό να έχει ενεργή στάση απέναντι στην πίστη του και να προσπαθεί να εμποτίσει κάθε πεδίο της κοινωνικής και δημόσιας ζωής με το χριστιανικό πνεύμα.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι σ' αυτό ονομάζεται χριστιανικό δόγμα, βρίσκονται εγγεγραμμένες ιστορικά οι μορφές θεσμοποίησης που διαφύλατταν την εξέλιξη του Χριστιανισμού. Η ίδια η πορεία ζωής του Χριστού, τα Πάθη, η Σταύρωση κι η Ανάστασή του, το νόημα της Αγίας Τριάδας, οι αδελφότητες, η Εκκλησία, οι Μαθητές – Απόστολοι αποτελούν μηχανισμούς, συστήματα διανομής της εξουσίας που ο Χριστιανισμός, τόσο ως κοινωνικό σχεσιακό όσο και ως πεδίο γνώσης, επιδιώκει να εγκαθιδρύσει.

5) Οι βαθμοί εξορθολογισμού των σχέσεων εξουσίας και των θεσμικών εγκαταστάσεων στις οποίες επενδύονταν. Ο βαθμός εξορθολογισμού αφορά τον μετασχηματισμό των σχέσεων εξουσίας και των μορφών γνώσης προκειμένου να προσαρμόζονται στις αντιστάσεις που συναντούν μέσα στους διάφορους κοινωνικο – ιστορικούς μετασχηματισμούς. Αυτό σημαίνει ότι οι βαθμοί εξορθολογισμού συνδέονται με τον βαθμό συγχρονίας της θεωρίας που αναπτύσσει ο Χριστιανισμός με την εμπειρική πραγματικότητα που αυτός αντιμετωπίζει σε κάθε ιστορική στιγμή. Είναι εδώ που

³⁸ The New Encyclopedia Britannica, ό.π., σελ. 485-486.

³⁹ Φουκώ Μ., [8], ό.π., σελ. 25.

⁴⁰ The New Encyclopedia Britannica, ό.π., σελ. 470.

προκύπτει το θέμα της άρρηκτης σχέσης γνώσης και πράξης, της αντιμετώπισης της γνώσης ως ιστορικό προϊόν που θεμελιώνεται στην εμπειρία.

Ο Χριστιανισμός ως κοινωνικό σχεσιακό αναθεωρείται και υφίσταται την παρέμπτωση των κοινωνικο-ιστορικών συμβάντων. «Παλαιοχριστιανισμός» – «νεοχριστιανισμός», «ιουδαιοχριστιανισμός» – «εθνικοχριστιανισμός» είναι όροι που δεικνύουν την εισαγωγή νέων στοιχείων στις σχέσεις εξουσίας και γνώσης που ενεργοποιούνται πάνω στην επιφάνεια του Χριστιανισμού, στον εξορθολογισμό τους. ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα δίνει ο Φρομ.⁴¹ Οι εσχατολογικές προσδοκίες που χαρακτήριζαν τον πρωτοχριστιανισμό άρχισαν να υποχωρούν με την ίδρυση της Εκκλησίας. Η ηθική αυστηρότητα και ο ενθουσιασμός για μια ιστορική απελευθέρωση αντικαταστάθηκε από την πίστη σε μια ολότελα πνευματική απελευθέρωση με τα μέσα που διέθετε η Εκκλησία για να διαπαιδαγωγεί προς την σωτηρία. Έτσι, μια σημαντική ρήξη, η οποία μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί για τον Χριστιανισμό προσπάθεια εξορθολογισμού των σχέσεων εξουσίας / γνώσης, αφορά τον μετασχηματισμό του χριστιανικού δόγματος και μηνύματος στο πλαίσιο συγκεκριμένων κοινωνικο-ιστορικών και πολιτισμικών συμβάντων. Η ανάγκη διάδοσης και εξάπλωσης του Χριστιανισμού και η προσαρμογή των σχέσεων εξουσίας / γνώσης στην κουλτούρα των λαών που ήθελε να προσηλυτίσει, προκάλεσαν μετασχηματισμούς στον ιουδαιοχριστιανισμό με την εισχώρηση σ' αυτόν στοιχείων που έδιναν στον Χριστό και το δόγμα του παγκόσμιο – οικουμενικό χαρακτήρα.

Ως κύριο μέσο «εξορθολογισμού» εμφανίστηκε η διαχείριση της υπόστασης του ίδιου του Χριστού ο οποίος από απλός Ιουδαίος έγινε «υιός του Θεού». Σύμφωνα με ιστορικά στοιχεία που δίνει ο Γ. Κορδάτος⁴², η χριστιανική διδασκαλία έπρεπε να λάβει μεταφυσικό περιεχόμενο προκειμένου να προσαρμοστεί στις προσδοκίες των μεσογειακών και ασιατικών λαών για τον ερχομό του Σωτήρα. Έτσι, ενώ οι ιουδαιοχριστιανοί έβλεπαν τον Ιησού ως έναν χαρισματικό ιουδαίο, οι εθνικοχριστιανοί, αυτοί που έδρασαν σε εξωπαλαιστινιακές περιοχές, έδιναν στον Ιησού θεϊκές ιδιότητες. Ο Γ. Κορδάτος⁴³ παρουσιάζει το πλαίσιο των συνθηκών αυτού του μετασχηματισμού εμμένοντας στην κοινωνική διαφοροποίηση των χριστιανικών αδελφοτήτων και των εκκλησιών με την είσοδο ανθρώπων από τα μεσαία και ανώτερα στρώματα. Αυτό σημαίνει ότι στην επιφάνεια του Χριστιανισμού άρχισαν να δημιουργούνται οι κοι-

⁴¹ Φρομ Ε., «Το Δόγμα του Χριστού» (μτφρ. Θεοδωρακάτος Δ.), Αθήνα, εκδ Μπουκουμάνη, 1974, σελ. 71-75

⁴² Γ. Κορδάτος, [1], τόμος Β, σελ. 13.

νωνικο-ιστορικές προϋποθέσεις για τον εξορθολογισμό των σχέσεων εξουσίας οι οποίες με την σειρά τους άνοιγαν το πεδίο για νέες μορφές γνώσης. Ο Ιησούς δεν ήταν πια ένας επαναστάτης αλλά ένας Αυτρωτής, ειρηνιστής ο οποίος εξασφαλίζει την είσοδο του ανθρώπου στην επουράνια Βασιλεία του Θεού διαμέσου της Κρίσης στην άλλη ζωή.

Ο Χριστιανισμός άρχισε να συνδέεται με υπερβατικές θεωρήσεις, κάτι που έφερε τον ανάλογο μετασχηματισμό στο χριστιανικό δόγμα. Επανέρχεται εδώ το θέμα της Αγίας Τριάδας, του τρισυπόστατου Θεού ως Πατέρα – Δημιουργού, ως Υιού και ως Αγίου Πνεύματος. Ο Χριστός είναι ο ενανθρωπισμένος Θεός και ταυτίζεται με τον Λόγο. Σύμφωνα με την Bitannica⁴⁴, η ελληνική έννοια «Λόγος» ταυτοποιήθηκε με τον Κύριο Ιησού Χριστό και έλαβε το νόημα της Τάξης του κόσμου. Αυτό σημαίνει ότι ο Λόγος ενυπάρχει στον Μεσσία που ενανθρωπίστηκε. Η ταυτοποίηση του Λόγου με την ιστορική μορφή του Ιησού Χριστού ήταν καθοριστική για την πορεία του χριστιανικού δόγματος αφού μ' αυτόν τον τρόπο η ιστορία του Χριστιανισμού και η χριστιανική παράδοση συνδέονται άρρηκτα με την ιστορία των ιδεών και του κόσμου εν γένει. Ο Χριστιανισμός γίνεται φιλοσοφία, γίνεται θεολογία που κατέχει την Αλήθεια.

Αυτός ο μετασχηματισμός στις σχέσεις εξουσίας του Χριστιανισμού είχε ως αποτέλεσμα την εμφάνιση της ανάγκης για τη δημιουργία εκείνων των φορέων που θα μπορούσαν να προσφέρουν νομιμοποιητική ισχύ σ' αυτές τις μετασχηματισμένες σχέσεις εξουσίας. Δημιουργήθηκαν, έτσι, σχολές, κατηχητικά σχολεία με σκοπό να καταρτίσουν εκείνα τα θεωρητικά στελέχη που θα ήταν ικανά να διαδώσουν το αναθεωρημένο δόγμα του Χριστιανισμού και να του προσδώσουν κύρος. Υπήρχε η ανάγκη τώρα για διανοούμενους, για πνευματικούς ηγέτες που θα είχαν το απαραίτητο κύρος να προσηλυτίσουν και ανθρώπους από τη μεσαία και ανώτερη τάξη.

Το παραπάνω αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα πώς οι σχέσεις εξουσίας μπορούν να δημιουργήσουν πεδία γνώσης, πεδία όπου οι σχέσεις εξουσίας προσδιορίζουν το τι θα λέγεται και πώς, αλλά και το τι δεν θα λέγεται. Ο Χριστιανισμός, λοιπόν, με τον εξορθολογισμό των σχέσεων εξουσίας που ενεργοποιούνται στην επιφάνειά του, δημιουργεί συγχρόνως εκείνα τα πεδία γνώσης προκειμένου να νομιμοποιήσει αυτές τις σχέσεις. Μ' αυτόν τον τρόπο η άσκηση εξουσίας βρίσκει εκείνες τις μορφές γνώσης που την κάνουν πιο αποτελεσματική αφού καταφέρνει να διανείμει τον έλεγχο, να «κατασκευάσει» σχήματα συμπεριφοράς εντός του κοινωνικο-

⁴³ Γ. Κορδάτος, [1], τόμος Β, σελ. 174-194.

⁴⁴ The New Encyclopedia Britannica, ό.π., σελ. 468.

ιστορικού πεδίου που δρα ο Χριστιανισμός και να παράγει μια μορφή αλήθειας πάντα σε συνάρτηση με τις κοινωνικο-ιστορικές προϋποθέσεις και δυνατότητες για το τι θα λέγεται και τι όχι. Παράγει μορφές προβληματοποίησης, πεδία αντικειμένων που σε κάνουν να μιλήσεις γι' αυτά. Τα κατηχητικά σχολεία, δηλαδή, είναι πεδία γνώσης στα οποία παράγεται η αλήθεια για τον Χριστιανισμό, παράγονται τα κριτήρια για το τι είναι αληθές και τι ψευδές για την χριστιανική θρησκεία. Φανερώνεται, λοιπόν, ότι ο Χριστιανισμός δεν είναι μια Υπέρτατη Εξουσία που κατέχει κεντρική θέση στη δημιουργία ολιστικών θεωρήσεων εξήγησης φαινομένων που παρατηρούνται στο κοινωνικό πλαίσιο.

Για παράδειγμα, το «γιατί πιστεύω» είναι ένας προβληματισμός που δεν μπορεί να προσεγγιστεί με μια ανάλυση της θρησκείας ως μια καλά συγκροτημένης δομής που καθορίζει άπαξ και άχρονα το νόημα της πίστης. Αντίθετα, το θέμα της θρησκευτικής πίστης πρέπει να παροντοποιείται κάθε φορά σε συνάρτηση με τις δεδομένες κοινωνικο-ιστορικές προϋποθέσεις ενεργοποίησης σχέσεων που οδηγούν στην «κατασκευή» του αντικειμένου «πίστη». Οι σχέσεις εξουσίας μεταξύ των θεσμικών εγκαταστάσεων του Χριστιανισμού όπως και οι μορφές γνώσης που δημιουργούνται προκειμένου αυτές οι σχέσεις να μπορέσουν να διοχετευθούν στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο, είναι αυτά τα στοιχεία που αποκαλύπτουν την πίστη ως ιστορική διαμόρφωση, ως προϊόν μιας ιστορικής εμπειρίας. Έτσι μπορεί να αποφευχθεί η παγίδα της διατύπωσης ή της αναπαραγωγής γενικευμένων θεωρήσεων περί των θρησκευτικών φαινομένων.

- **«Οι ψυχολογικές βάσεις της Ορθόδοξης θρησκείας και ο ρόλος της ψυχής στην πορεία προς τον χριστιανικό Θεό»: η έγκαιρη ανακάλυψη μιας μεθοδολογικής παγίδας.**

Αν ξεκινήσουμε από τον ορισμό του ιερού στοιχείου ως «το βίωμα που απαντά στην ανάγκη ενότητας του ανθρώπου με τον περιβάλλοντα φυσικό και κοινωνικό κόσμο»⁴⁵, τότε μπορούμε να δούμε ότι «ο μονήρης πυρήνας του πρωταρχικού υποκειμένου» που αναφέρει ο Καστοριάδης⁴⁶ παραπέμπει σε μια ταυτοποίηση υποκειμένου και αντικειμένου, του πόθου και του αντικειμένου του πόθου. Είναι αυτό που ο Καστοριάδης αναφέρει πως «...το αντικείμενο του πόθου, όπως και ο πόθος του άλλου, υποτάσσονται στο υποκείμενο σε τέτοιο σημείο, ώστε να συνενώνονται μαζί

⁴⁵ Παπαρίζος Α., «Θρησκεία και Πολιτική Παιδεία» [1], *Επιθεώρηση πολιτικής επιστήμης*, σελ. 70, υποσ. 8

του. Το ενιαίο, το αδιαίρετο υποκειμένου – αντικειμένου παρουσιάζεται ως τέτοιο που μπορεί να συνδεθεί με τη θέση του ιερού / θρησκευτικού στοιχείου ως αυτό που ικανοποιεί την ανάγκη του ανθρώπου για ενότητα / συνέχεια με τον Κόσμο, τη Φύση. Σ' αυτήν την προβληματική, φαίνεται πως ενυπάρχει η αναζήτηση ενός «πρωτόλειου» στοιχείου στο θρησκευτικό συναίσθημα των ανθρώπων που μπορεί να αποκτήσει άχρονο χαρακτήρα. Αυτό το «πρωτόλειο» του θρησκευτικού συναισθήματος, του ιερού βιώματος εντοπίζεται στην ψυχή, ως ο χώρος όπου το υποκείμενο και το αντικείμενο συνταυτίζονται. Ο Καστοριάδης⁴⁷ αποδέχεται την ψυχή ως χώρο όπου επισυμβαίνει η ανάδυση παραστάσεων. Αυτή η ικανότητα του «φαντασμεύειν» ικανοποιεί την αναγκαιότητα για κάλυψη ενός κενού. Αυτή είναι η λειτουργία που αποδίδεται στο φαντασιακό: να γεμίζει, να συμπληρώνει, να καλύπτει αυτό που αποτελεί έλλειψη, χάος. Έτσι, η ψυχή διαμέσου της ανάδυσης παραστάσεων μπορεί και παρονομασιάζει – εικονίζει το ποθητό αντικείμενο, μπορεί και το θέτει ως «ελλείπον» έτσι ώστε να δημιουργήσει την παράστασή του, την φιγούρα του για να καλύψει το κενό της επιθυμίας.

Αυτό συμβαίνει και με ο,τιδήποτε παρουσιάζεται ως «άλλο» γι' αυτό το πρωταρχικό υποκείμενο. Είναι ο απόλυτος, ολοκληρωτικός σφετερισμός του άλλου και του αντικειμένου στο υποκείμενο. Αυτός ο τύπος της συνταύτισης μπορεί να αναχθεί και στο επίπεδο της γνώσης. Αν θεωρήσουμε ότι γνώση προκύπτει από εκείνες τις σχέσεις που επιτρέπουν στον άνθρωπο να αποκτά συνείδηση για τον εαυτό, τους άλλους και τον κόσμο εν γένει τότε η συνταύτιση υποκειμένου και αντικειμένου, ως σχέση, κρίνεται ως η κατάλληλη προκειμένου ο άνθρωπος να απαιτήσει μια καθολική γνωστική σύνδεση του Εαυτού με τον Κόσμο. Γράφει χαρακτηριστικά ο Καστοριάδης:⁴⁸ «Η απαίτηση της καθολικής γνωστικής σύνδεσης, ή γενικότερα, με μεταφορά στο κοινωνικό επίπεδο, η απαίτηση της καθολικής σημασίας, της αντιστοιχίας του κόσμου και του πόθου, του πόθου και της γνώσης, των συμπερασμάτων της γνώσης και των βλέψεων του πόθου βρίσκει και εδώ μια από τις αστείρευτες πηγές της». Αυτή η «απαίτηση της καθολικής σημασίας, της αντιστοιχίας του κόσμου και του πόθου, του πόθου και της γνώσης» ξεκινά από αυτό που ο Φρόυντ ονομάζει «πρακτική ανάγκη των ανθρώπων να εξουσιάζουν τον κόσμο».⁴⁹

⁴⁶ Καστοριάδης Κ., *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, [1] Αθήνα, εκδ. Ράππα, 1985, σελ. 414 – 433.

⁴⁷ Καστοριάδης Κ. [1], ό.π., σελ. 398-413.

⁴⁸ Καστοριάδης Κ. [1], ό.π. σελ. 421.

⁴⁹ Freud S., *Τοτέμ και Ταμπού*, [1] Αθήνα, εκδ. Επίκουρος, 1978, σελ. 101.

Μένοντας στην ικανοποίηση του ιερού συναισθήματος, της ανάγκης για ενότητα με τον Κόσμο, την Φύση, της θέλησης του ανθρώπου για συμφιλίωση με τις δυνάμεις της Φύσης, με τα υπερβατικά στοιχεία, θα λέγαμε ότι, βάσει αυτής της προοπτικής, το νόημα της «πίστης» βρίσκεται ακριβώς στην «συνέργια» επιθυμίας - σκέψης. Η προσευχή, μία θρησκευτική τελετή, ένα εκκλησιαστικό μυστήριο, ως πράξεις θρησκευτικής πίστης, ως συγκεκριμένες πρακτικές του ιερού βιώματος παραπέμπουν σε μια «φαντασιακή επικοινωνία» μεταξύ του υποκειμένου (πιστός) και του αντικειμένου (Θεός), σε μια ιδιότυπη αλληλεξάρτησή τους στον χωροχρόνο προκειμένου να επιτευχθεί ένα επιθυμητό αποτέλεσμα που μπορεί να είναι η θεία παρέμβαση.

Αυτό το συγκεκριμένο επιθυμητό αποτέλεσμα που προκύπτει από μια συγκεκριμένη τελετουργική πρακτική οδηγεί στην ουσία του ιερού βιώματος: στην αίσθηση ενότητας με τον κόσμο που συντελείται διαμέσου της συνταύτισης υποκειμένου – αντικειμένου στην ψυχική ή φαντασιακή πραγματικότητα του πιστού: στην απαίτηση του ανθρώπου για καθολική σημασία, για Νόημα, για κάλυψη του Κενού με την κατανόηση, την κατάκτηση των αντικειμένων στον κόσμο του υποκειμένου. Το ιερό βίωμα, το θρησκευτικό συναίσθημα εμφανίζεται σε αυτή τη σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου ως ανάγκη του υποκειμένου να συμπεριλάβει στην δική του πραγματικότητα αυτά τα αντικείμενα ή τις δυνάμεις αυτών των αντικειμένων προκειμένου να κατανοήσει αυτή την πραγματικότητα, τον κόσμο που τον περιβάλλει.

Γράφει ο Καστοριάδης σχετικά: «Η ανθρωπότητα αναδύεται από το Χάος, από την Άβυσσο. Αναδύεται από εκεί ως ψυχή: ρήξη της ρυθμισμένης οργάνωσης του έμβριου, παραστασιακός / αισθηματικός / προθεσιακός ρους, που τείνει να αναγάγει τα πάντα στον εαυτό του και βιώνει τα πάντα ως διαρκώς αναζητούμενο νόημα».⁵⁰ Στο ίδιο κείμενο αποφαίνεται ότι η κοινωνική σημασία είναι αυτή που καλείται να καλύψει το Κενό, το Χάος. Έτσι, η θρησκεία προσφέρει στον πιστό τα απαραίτητα γνωστικά, συναισθηματικά στοιχεία με τα οποία θα επενδύσει τις σχέσεις του με τον εαυτό του, τους άλλους και τον Κόσμο, προκειμένου να αντιμετωπίσει το Απύθμενο, την Άβυσσο. Η θρησκεία ως θεσμιζουσες και θεσμισμένες σχέσεις κατασκευάζει τέτοιου είδους σημασίες ικανές να «μεταμφιέσουν το Χάος ... δίνοντας μια Εικόνα, μια Φιγούρα, ένα Ομοίωμα του».

⁵⁰ Καστοριάδης Κ. Χώροι του Ανθρώπου (μτφρ. Ζ. Σαρίκας) [2], Αθήνα, εκδ. ύψιλον / βιβλία, 1995, σελ. 275.

Αυτή η μεταμφίεση είναι το Ιερό,⁵¹ «...το πραγματοποιημένο και θεσμισμένο Ομοίωμα / Είδωλο της Αβύσσου». Αυτό σημαίνει ότι η θρησκεία παροντοποιεί την Άβυσσο, το Χάος εντός του κοινωνικού διαμέσου συγκεκριμένων πρακτικών και σχέσεων θρησκευτικού χαρακτήρα και περιεχόμενου. Δίνει όνομα, μια λέξη, οριοθετεί συμβολικά το υπερβατικό, την Άβυσσο και τα ανασυστήνει εντός του κοινωνικού γίνεσθαι με τέτοιο τρόπο ώστε οι σχέσεις που καθορίζονται από το Ιερό να παραγάγουν σημασίες, νοήματα για τον Εαυτό, τους άλλους και τον Κόσμο. Σύμφωνα μ' αυτήν τη θεώρηση, το πρωτόλειο του θρησκευτικού συναισθήματος και του ιερού βιώματος εντοπίζεται στην άχρονη θέληση του ανθρώπου για συνέχεια μεταξύ του Εαυτού και του Κόσμου, για ενότητα με τη Φύση, για ενιαιοποίηση του πόθου, της επιθυμίας με το αντικείμενο του πόθου και την εκπλήρωσή του.

Το ερώτημα, όμως, που τίθεται εδώ είναι το κατά πόσο αυτή η έλλειψη, το Χάος, η συνεχής αναζήτηση του Νοήματος είναι εγγενής στον άνθρωπο, ως γνωστική και συναισθηματική σταθερά. Κάτι τέτοιο παραπέμπει σε μια ερμηνεία του θρησκευτικού στοιχείου με παγκόσμιο, διαχρονικό χαρακτήρα αποδίδοντάς του εντέλει ανθρωπολογικές προεκτάσεις με ταυτόσημο αρχικό σημείο. Το θρησκευτικό, όμως, στοιχείο και το ιερό βίωμα δεν μπορούν να βρίσκουν τα ερείσματά τους σε ψυχολογικές ερμηνείες, σύμφωνα με τις οποίες η λειτουργία του ιερού στοιχείου και των θρησκευτικών σημασιών εξαντλείται στο να προσφέρουν στον άνθρωπο τα εχέγγυα για να νοηματοδοτήσει την αταξία του Κόσμου ή για να νοιώσουν τον κόσμο ως ενότητα, ισορροπία και τάξη.

Παίρνοντας αφορμή από αυτά που ο Talal Asad αναφέρει περί της κατασκευής της θρησκείας ως ανθρωπολογική κατηγορία⁵², μπορούμε να πούμε ότι τα θρησκευτικά σύμβολα και οι θρησκευτικές σημασίες που επενδύουν την ουσία του ιερού βιώματος είναι ιστορικά προσδιορισμένα βάσει των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών. Αυτό σημαίνει ότι η απόδοση στο ιερό βίωμα μιας λειτουργίας όπως είναι αυτή της κάλυψης του Χάους, της απόδοσης Νοήματος στην μετέωρη θέση του ανθρώπου στον Κόσμο είναι μια σημασία που έχει κατασκευαστεί ιστορικά. Φαίνεται, δηλαδή, η προσέγγιση που θέλει τα θρησκευτικά σύμβολα και τις θρησκευτικές σημασίες να επιτυγχάνουν την συμφιλίωση του ανθρώπου με την Φύση, στο να απαντούν στην ανάγκη του για Νόημα, δεν λαμβάνει υπόψη της το γεγονός ότι υπάρχουν συγκεκρι-

⁵¹ Καστοριάδης Κ. [2], ό.π., σελ. 290 – 293.

⁵² Asad T. "Genealogies of Religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam", London, The Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 27-54.

μένες κοινωνικές διαδικασίες βάσει των οποίων αυτά τα νοήματα κατασκευάζονται. Πραγματικά, η παραδοχή ότι ο Κόσμος αποτελεί για τον άνθρωπο αρχικά Χάος, ασάφεια, πόνο και έτσι έρχεται το ιερό βίωμα ως αποκατάσταση αυτού του Χάους, προϋποθέτει την πίστη στη δύναμη του θρησκευτικού στοιχείου να δώσει Νόημα.

Πρέπει να πιστεύω ότι η θρησκευτική σημασία θα μου καλύψει το Κενό που νοιώθω για να συμβεί αυτό. Σύμφωνα με τον Asad T,⁵³ αφού το αντικείμενο της θρησκευτικής πίστης κατασκευάζεται ιστορικά τότε και η ίδια η θρησκευτική πίστη ως κατάσταση και βίωμα μπορεί και αλλάζει ιστορικά. Η ασάφεια, το Κενό, το Χάος, ο πόνος είναι κοινωνικο-ιστορικά κατασκευασμένα διαμέσου των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών. Κατά συνέπεια και η θρησκευτική πίστη υπόκειται σε ιστορικές αλλαγές. Για παράδειγμα, άλλο το περιεχόμενο της θρησκευτικής πίστης του χριστιανού στην περίοδο της Τουρκοκρατίας και διαφορετικό στην σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα. Και αυτό γιατί το Κενό, το Χάος καθορίζεται από τις ιστορικές ανάγκες, από την ιστορική ερμηνεία των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών.

Σύμφωνα με τον Talal Asad,⁵⁴ η παραδοχή της λειτουργίας των θρησκευτικών συμβόλων ως ικανών από μόνα τους να δημιουργήσουν το θρησκευτικό συναίσθημα, την λατρεία, παραβλέπει τις κοινωνικές, πολιτικές, οικονομικές σχέσεις που προσδιορίζουν τις πρακτικές των πιστών. Αν αποξενώσουμε το θρησκευτικό σύμβολο από τις κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες λειτουργίας του τότε υποθέτουμε ότι η δυναμική του συμβόλου είναι τέτοια που μπορούμε να βασιστούμε πάνω της ώστε να προβλέψουμε τις συμπεριφορές ενός πιστού χριστιανού. Αντίθετα, αυτό που φαίνεται να προσδιορίζει τις χριστιανικές συμπεριφορές δεν είναι η λειτουργία των απλών θρησκευτικών συμβόλων που εμφυτεύονται στην ψυχική πραγματικότητα του πιστού αλλά οι σχέσεις εξουσίας που δημιουργούν το πεδίο στο οποίο η χριστιανική αλήθεια θα ειπωθεί ως αλήθεια.

Πράγματι αν γίνει μια περιγραφή των κοινωνικο-ιστορικών συνθηκών πάνω στις οποίες ενεργοποιήθηκε το χριστιανικό δόγμα, θα διαπιστώσουμε ότι αυτή η ανάγκη για Νόημα, για κάλυψη του Κενού, για θέαση του Κόσμου ως ενότητα και τάξη - που θεωρείται ως το «πρωτόλειο» του θρησκευτικού συναισθήματος» - προκύπτει από συγκεκριμένες κοινωνικές πρακτικές και σχέσεις εντός δεδομένων ιστορικών συνθηκών. Ένα συγκεκριμένο πλέγμα σχέσεων και πρακτικών που εμφανίστηκε την συγκεκριμένη κοινωνικο-ιστορική στιγμή συνέβαλε στην κατασκευή της «ρητορεί-

⁵³ Asad T., ό.π., σελ. 46.

⁵⁴ Asad T., ό.π., σελ. 33 - 35.

ας», του λόγου για την αναζήτηση του Νοήματος, για την ύπαρξη ενός Χάους που πρέπει να καλυφθεί με την θρησκευτική πίστη ή το ιερό βίωμα. Στην συγκεκριμένη κοινωνικο-ιστορική στιγμή δημιουργήθηκαν οι κατάλληλες συνθήκες, σχέσεις, πρακτικές (πλέγμα εξουσίας) που συνέτειναν στο να φανερώσουν μια απόφαση ως αλήθεια, ως τέτοια που ισχύει για όλους και ανεξάρτητα από κοινωνικο-οικονομικές ή πολιτικές παραμέτρους (επιβολή γνώσης).

Η εξέταση την κοινωνικο-οικονομική κατάσταση των κοινωνικών ομάδων κατά την περίοδο λίγο πριν την επικράτηση του Χριστιανισμού αποκαλύπτει το πεδίο εντός του οποίου ήρθε και βρήκε την ισχύ της ως αλήθεια η απόφαση ότι η σημασία «Θεός» είναι αυτή που δημιουργεί το βίωμα του Κόσμου ως ενότητα, ως Νόημα, ως συνέχεια υποκειμένου και αντικειμένου. Οι συγκεκριμένες κοινωνικο-πολιτικές και οικονομικές σχέσεις, οι σχέσεις εξουσίας, όλο το δίκτυο των κοινωνικών πρακτικών δημιουργεί τις ευνοϊκές προϋποθέσεις ώστε το θρησκευτικό σύμβολο «Θεός» να δημιουργεί μια συγκεκριμένη μορφή γνώσης: την χριστιανική θρησκεία ως καθολική σημασία, την χριστιανική πίστη ως προϋπόθεση για την ισχύ αυτού του καθολικού νοήματος.

Σύμφωνα με τις περιγραφές του Ε. Φρομ⁵⁵ στην Παλαιστίνη υπήρχε ένα προλεταριάτο από το οποίο προέκυψαν οι πρώτοι πιστοί. Αυτό το προλεταριάτο της Ιερουσαλήμ βρισκόταν σε δυσχερή κοινωνικο-οικονομική κατάσταση που σε συνάρτηση με τον κοινωνικό περιορισμό και την απαιδευσία τους αποζητούσαν τη βελτίωση της θέσης τους. Η απόγνωση και οι έντονες ανισότητες είχε προσφέρει το κατάλληλο έδαφος για την ανάπτυξη κοινωνικο-πολιτικών και θρησκευτικο-μεσσιανικών κινημάτων με τα πρώτα να έχουν ως στόχο την κοινωνική αλλαγή και με τα τελευταία να επιδιώκουν την απελευθέρωση διαμέσου της σωτηρίας της ψυχής και της μετάνοιας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ενός τέτοιου κινήματος ήταν αυτό του Ιωάννη του Βαπτιστή που κήρυττε τον ερχομό της βασιλείας του ουρανού και της ημέρας της κρίσης.

Η αποτυχία των κοινωνικοπολιτικών κινημάτων να αλλάξουν την υφιστάμενη κατάσταση για τις φτωχές μάζες ενίσχυε το μίσος εναντίον των Ρωμαίων καταπιεστών και της εβραϊκής αριστοκρατίας αλλά και τις θρησκευτικές και μεσσιανικές ιδέες. Η καλλιέργεια μιας εσχατολογικής προσδοκίας έκανε τους καταπιεσμένους φτωχούς να πιστεύουν ότι η ελπίδα και η λύση των προβλημάτων τους θα ερχόταν στο

⁵⁵ Φρομ Ε., ό.π., σελ. 33-58.

μέλλον όπου οι υφιστάμενες σχέσεις εξουσίας θα αντιστρέφονταν υπέρ των μέχρι τότε φτωχών και καταπιεσμένων. Παράλληλα προς αυτές τις κοινωνικοπολιτικές συνθήκες αναπτυσσόταν και μια φιλολογία που εκφραζόταν μέσα από λαϊκά κείμενα. Επρόκειτο για μια αποκαλυπτική φιλολογία που διακήρυττε ότι ο εκλεκτός θα προστατευθεί από την θλίψη και θα σωθεί από τον Υιό του Ανθρώπου.

Η ιστορική περιγραφή της ίδιας περιόδου από τον Γ. Κορδάτο⁵⁶ υπερθεματίζει στις παραπάνω επικρατούσες κοινωνικο-οικονομικές και πολιτικές συνθήκες προσφέροντας πληροφορίες και για την κίνηση συγκεκριμένων φιλοσοφικών ιδεών που ενίσχυσαν την φιλολογία περί θείας πρόνοιας και σωτηρίας της ψυχής. Αυτές οι φιλοσοφικές διακηρύξεις σε συνδυασμό με την αποδοχή της μυστικοπάθειας, της διδασκαλίας για την μετεμψύχωση και την αθανασία της ψυχής οδήγησαν τους ανθρώπους να υπομένουν τον πόνο ως προετοιμασία για την σωτηρία τους. Οι ιερείς προπαγάνδιζαν περί γενικής καταστροφής αλλά και για επερχόμενη απολύτρωση, που για τα άτομα σήμαινε τον ερχομό ενός Σωτήρα. Το γεγονός πλέον ήταν ότι οι άνθρωποι δεν περίμεναν τη βελτίωση και την αλλαγή με ρεαλιστικά και θεσμικά μέσα αλλά με πίστη και ελπίδα ανέμεναν την λύτρωση τους από έναν Σωτήρα. Η δημιουργία αδελφοτήτων και η οργάνωση των ανθρώπων σε κοινόβια όπου επικρατούσε η αλληλεγγύη, η αλληλοβοήθεια, η ελπίδα και η αγάπη, η συντροφική διαβίωση χωρίς στόχο τον πλούτο και την άνεση αποτελεί ένδειξη αυτής της προσμονής, της προετοιμασίας για την επερχόμενη λύτρωση με θεία επέμβαση.

Η νομιμοποίηση της θρησκευτικής απόφασης περί της ισχύος των θρησκευτικών σημασιών ως κάλυψη του Κενού, του Χάους στην ψυχική πραγματικότητα του πιστού, ως καθολικό Νόημα, είναι ερμηνεία αυτών των κοινωνικο-ιστορικών σχέσεων και πρακτικών. Αυτό σημαίνει ότι οι οποιεσδήποτε θρησκευτικές αποφάνσεις βρίσκουν το πεδίο εμφάνισής τους στην ερμηνεία των σχέσεων εξουσίας που «δικτυοποιούνται» εντός του κοινωνικο-ιστορικού γίνεσθαι με αποτέλεσμα αυτές οι αποφάνσεις να συστήνουν θρησκευτικές αντιλήψεις και συμπεριφορές. Αυτό σημαίνει ότι οι κοινωνικο-ιστορικές σχέσεις και πρακτικές μπορούν να χρησιμοποιηθούν, να ερμηνευθούν με τέτοιο τρόπο ώστε να οδηγήσουν στη διατύπωση ολοποιητικών θρησκευτικών αποφάνσεων. Αυτό συμβαίνει όταν οι κοινωνικο-πολιτικές και οικονομικές σχέσεις και πρακτικές μιας συγκεκριμένης ιστορικής στιγμής νοούνται ως υπαγόμενες σε μια σύνθεση συγγενών και ομοιογενών ιδεών και λόγων. Αυτό αντιτί-

⁵⁶ Κορδάτος Γ.[1] τόμος Α, σελ. 178-216.

θεται στην γενεαλογική μέθοδο σύμφωνα με την οποία⁵⁷ η ιστορία δεν πρέπει να λειτουργεί ως σύνθεση των ιστορικών στοιχείων σε μια ενότητα συμπαγή και συνεχή τελεολογικού χαρακτήρα.

Έτσι, σύμφωνα με τη γενεαλογία, η θρησκευτική απόφαση ότι κάθε θρησκεία, μαζί και ο Χριστιανισμός, αποτελεί κάλυψη του Κενού που νοιώθει ο άνθρωπος, είναι απόδοση Νοήματος προκειμένου ο κόσμος να βιωθεί ως συνέχεια και ενότητα, θέτει το ζήτημα της ιστορικότητας των θρησκευτικών αποφάσεων που επενδύουν τον θρησκευτικό λόγο. Ακολουθώντας την προσέγγιση του Harootunian H.D.⁵⁸ και του Howarth D.,⁵⁹ μπορούμε να πούμε ότι η νομιμοποίηση μιας απόφασης όπως αυτή που διατυπώνει ο Καστοριάδης⁶⁰ ότι η θρησκεία είναι αυτή που καλύπτει το Χάος, το Κενό, συμβιβάζει δηλαδή τον άνθρωπο με την Άβυσσο προσδίδοντάς της μια Εικόνα, ένα Ομοίωμα, προέρχεται από το δυτικό ιστορικο-πολιτισμικό πρότυπο που βασίζει την συνέχεια της ιστορίας και την ομοιογένεια σε δυϊστικές κατηγοριοποιήσεις. Τα δίπολα όνειρο – πραγματικότητα, λογική – παράλογο, πραγματικότητα – αναπαράσταση επιτρέπουν τη δημιουργία ενός συγκεκριμένου τύπου γνώσης που με την ανάλογη ερμηνεία των δεδομένων κοινωνικο-ιστορικών σχέσεων εξουσίας επιτρέπουν σε μια θρησκευτική απόφαση να προβληθεί και να νομιμοποιηθεί ως αλήθεια. Προσδίδει στην θρησκεία «μια αυτόνομη ουσία κάνοντάς την να ορίζεται ως ένα διαχρονικό και δια-πολιτισμικό φαινόμενο»⁶¹, γεγονός που αποτελεί δυτική νόρμα καθώς η ερμηνεία των κοινωνικο-ιστορικών πρακτικών και σχέσεων την στιγμή προ της επικράτησης γίνεται διαμέσου νομιμοποιητικών διαδικασιών ώστε συμπεριφορές, λόγοι, πράξεις να ενσωματώνονται λεκτικά σε κοσμοσυστήματα ιδεών περί τάξης και ενότητας. Ο Talal Asad⁶² αναφέρει ότι για τη δυτική κοινωνία ήταν αποφασιστικής σημασίας το γεγονός ότι η νομιμοποίηση και η ένταξη σε κοσμοσυστήματα ιδεών συγκεκριμένων λόγων είχε ως αποτέλεσμα τον συστηματικό επαναπροσδιορισμό των θρησκευτικών πεδίων. Αυτό σημαίνει ότι τέτοιοι λόγοι και ολοποιητικές θρησκευτικές αποφάνσεις όταν δρουν σε ένα διευρυμένο πεδίο μπορούν να ορίσουν και να κατασκευάσουν τον χώρο ύπαρξης και ισχύος μιας θρησκείας.

⁵⁷ M. Foucault, [3], pp. 76-100.

⁵⁸ Harootunian H.D., ό.π., pp. 110-137.

⁵⁹ Howarth D. "Genealogy, Power / Knowledge and Problematization" in Howarth D, *Discourse*, Buckingham, Open University Press, 2000, pp.67-84.

⁶⁰ Καστοριάδης Κ., [2], ό.π., σελ. 285.

⁶¹ Asad T., ό.π., σελ. 28.

⁶² Asad T., ό.π., σελ. 37.

Και εδώ προκύπτει ο ρόλος της γενεαλογίας ως εκείνη η μέθοδος επικεντρώνεται στις λεπτομέρειες, στις τομές, στις ετερογένειες των κοινωνικών, πολιτικών, οικονομικών πρακτικών μιας συγκεκριμένης ιστορικής στιγμής προσπαθώντας έτσι να τις παροντοποιήσει και να δείξει ότι αυτό που παρουσιάζεται ως ιστορική συνέχεια και γραμμικότητα είναι η ερμηνεία αυτών των πρακτικών. Στρεφόμαστε προς την ανακάλυψη των ετερογενών στοιχείων που εντοπίζονται στις κοινωνικο-πολιτικές πρακτικές των ανθρώπων της προχριστιανικής περιόδου καθώς και αυτών των στοιχείων που επελέγησαν να ερμηνευθούν και να ενσωματωθούν σε μια συμπαγή θρησκευτική απόφαση, η οποία αντλεί την νομιμοποιητική της ισχύ από το ότι κατάφερε να συνδέσει τις υφιστάμενες ιστορικές σχέσεις εξουσίας με συγκεκριμένα αντικείμενα θρησκευτικής γνώσης, όπως είναι η πίστη ως ικανή συνθήκη για την αξιολόγηση της θρησκευτικής συμπεριφοράς.

Κάθε θρησκευτική ολοποιητική απόφαση αποτελεί μια μορφή θρησκευτικής γνώσης της οποίας το πεδίο ανάδυσης και νομιμοποίησης είναι η ύπαρξη και η ισχύς συγκεκριμένων σχέσεων εξουσίας μεταξύ υποκειμένων. Ο Γ. Κορδάτος⁶³ περιγράφει την σύγκρουση γιαχβιστών – αντιγιαχβιστών στον χώρο της Παλαιστίνης, σύγκρουση που παίρνει τόσο κοινωνικο-πολιτικό όσο και θρησκευτικό χαρακτήρα, με τον πρώτο να υπερετερεί. Ο αντιγιαχβισμός που εκπροσωπούσαν από την ιουδαϊκή αριστοκρατία απαιτούσε τον παραγκωνισμό των γιαχβιστών οι οποίοι εκπροσωπούσαν από το ιερατείο κυρίως για λόγους κοινωνικο-οικονομικού και πολιτικού κύρους και δύναμης. Σ' αυτό το σημείο διαφαίνεται η διαπλοκή των οικονομικό-πολιτικών σχέσεων με τις θρησκευτικές θέσεις και τους ρόλους που κρατούσαν τα υποκείμενα. Συγκεκριμένες θεσμικές επίσημες αρχές (αριστοκρατία, ιερατείο) δρουν εντός ενός συγκεκριμένου πεδίου (κυρίαρχη πολιτικο-οικονομική τάξη, Ναός), αναπτύσσουν αντίστοιχες αποφάνσεις και λόγους (συμμαχία με τους Ρωμαίους κατακτητές / αντιγιαχβική φιλολογία, Μωσαϊκός Νόμος) με αποτέλεσμα τα άτομα που αναπτύσσουν τις πρακτικές τους εντός αυτού του πεδίου να αναλαμβάνουν θέσεις και ρόλους υποκειμενοποίησης (βασίλεις, ιερείς, αντιγιαχβιστές, γιαχβιστές). Σ' αυτή τη διαπλοκή και τη δικτύωση των πρακτικών και των σχέσεων που επισυμβαίνει την συγκεκριμένη ιστορική στιγμή σημαντική θέση κατέχει και η ανάπτυξη κάποιων ιδεολογικών ρευμάτων που με την σειρά τους αποτελούν το πεδίο στο οποίο στηρίζεται η ερμηνεία των θρησκευτικών και θεολογικών αναζητήσεων.

⁶³ Κορδάτος Γ., *Η Παλαιά Διαθήκη στο φως της κριτικής* [2], Αθήνα, εκδ. Μπουκουμάνη, 1973, σελ. 244-259.

Η ιστορική κατασκευή της απόφασης ότι η θρησκεία, και δη ο Χριστιανισμός, αποτελεί για την ψυχική πραγματικότητα του ανθρώπου την επικάλυψη του Κενού, το Νόημα, την προσφορά καθολικής σημασίας και ενότητας με τον Κόσμο, προκύπτει από διαδικασίες, λεπτομέρειες, ρήξεις, τομές που όταν βρεθούν στον κατάλληλο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο μπορούν να επιτρέψουν σε κάποιο συμβάν να εμφανιστεί. Για παράδειγμα η ύπαρξη και η δράση των κοινωνικο-οικονομικών τάξεων με την ανάλογη ερμηνεία των θρησκευτικο-ιδεολογικών συμβάντων μπορούν να αποτελέσουν το κατάλληλο πεδίο ανάδυσης λεκτικών πρακτικών που νομιμοποιούν ολοποιητικές αποφάνσεις. Όταν μια μερίδα των αντιγαλβιστών ασπάζεται τον στωικισμό του Πωσειδώνιου, σύμφωνα με το δόγμα του οποίου η θεία πρόνοια επενδύεται με το νόημα της ειμαρμένης, τότε αυτή η σχέση δίνει την ευκαιρία να αρθρωθεί μια μορφή γνώσης που οριοθετεί το υπερπέραν ως αυτό που χωρίζει τον επίγειο από τον ουράνιο κόσμο με τον πρώτο να εξαρτάται από τον δεύτερο. Και αντίστροφα: συγκεκριμένες λεκτικές πρακτικές, όπως η έκφραση της αποκαλυπτικής φιλολογίας ή τα Χρονικά της αντιμωσαϊκής παράδοσης γίνονται πεδίο εμφάνισης συγκεκριμένων σχέσεων εξουσίας μεταξύ των κοινωνικο-θρησκευτικών ομάδων (γαλβιστές – αντιγαλβιστές). Αυτό δείχνει την σχέση εξουσίας / γνώσης στην οποία η γνώση συνδέεται άρρηκτα με την πράξη, ως μια «πρακτική διαδικασία συνάρθρωσης, ως ένας μηχανισμός λεκτικών και μη λεκτικών υλικοτήτων (statements and visibilities)».⁶⁴

Έτσι, ο Μωσαϊκός Νόμος αποτελεί πεδίο έκφρασης συγκεκριμένων αποφάνσεων, όπως είναι η θεολογούσα εσχατολογία, που σύμφωνα με τον Γ. Κορδάτο,⁶⁵ είναι η αντίληψη ότι υπάρχει ένας άλλος κόσμος, καλύτερος, στον οποίο οι καλοί δικαιώνονται. Υπάρχει, δηλαδή, πέρα από τον επίγειο προσωρινό κόσμο μια καλύτερη μετά θάνατον ζωή. Αυτή την αντίληψη προσπαθούσαν να προπαγανδίζουν προς την φτωχή τάξη των αμ – χαίρετς (το κατώτερο στρώμα, το φτωχό προλεταριάτο). Οι αμ – χαίρετς απεγνωσμένοι από την άθλια κοινωνικο-οικονομική τους κατάσταση έτρεφαν επαναστατικές ιδέες κάτι που ήταν επικίνδυνο για την πολιτική κυριαρχία της αριστοκρατίας και των Φαρισαίων. Έτσι με την προώθηση αυτής της παθητικής στάσης, της προσδοκίας μιας καλύτερης μεταθανάτιας ζωής, οι εξαθλιωμένες μάζες συγκρατούνταν από την επανάσταση και στρέφονταν στην ιδέα του μεσσιανισμού.

Σ' αυτό το σημείο η υλικότητα της γνώσης, φαίνεται στις διαφορετικές μορφές που παίρνει ο μεσσιανισμός ανάλογα με την ερμηνεία των κοινωνικο-ιστορικών

⁶⁴ Deleuze G., ό.π., pp. 51.

⁶⁵ Κορδάτος Γ., [2], ό.π., σελ. 251-252.

συμβάντων. Έτσι, ο Μεσσίας για τους Φαρισαίους ήταν ο απεσταλμένος του Γιαχβέ που θα κυβερνούσε σε όλο τον κόσμο και θα τιμωρούσε τους άδικους και τους εκμεταλλευτές, όχι με επανάσταση αλλά με αιώνια ειρήνη, εσωτερική και εξωτερική. Μ' αυτού του είδους τις λεκτικές πρακτικές εμπλούτιζαν τα προφητικά βιβλία, προωθώντας έναν παθητικό μεσσιανισμό με την λύτρωση να έρχεται από υπερφυσικές δυνάμεις. Αντίθετα, ο Μεσσίας των αμ – χαάρετς είναι επαναστάτης, είναι ένας κοσμικός άρχοντας που θα τιμωρήσει τους φταίχτες. Η τάξη των εξαθλιωμένων δεν ενδιαφερόταν για την τυπολατρεία του Μωσαϊκού Νόμου και περίμενε έναν Αυτρωτή εκδικητικό. Αυτού του είδους ο Μεσσιανισμός συναντάται σε λαϊκά φυλλάδια, στην λεγόμενη απόκρυφη ιουδαϊκή φιλολογία, η οποία αντανakλούσε την επαναστατική διάθεση των αμ – χαάρετς. Αυτές οι προφητείες εκφράζονται παράλληλα προς την επίσημη και αναγνωρισμένη προφητολογία αλλά δεν πέρασαν στη βίβλο γιατί αντανakλούσαν τις ελπίδες και τις προσδοκίες των αμ – χαάρετς. Από αυτή την εξαθλιωμένη τάξη που ήταν απεγνωσμένη από την οικονομική κατάσταση υπήρχαν αρκετές ομάδες που οργανώθηκαν σε κοινότητες και απομακρύνθηκαν από τον κόσμο. Οι ομάδες αυτές των ανθρώπων προσπαθούσαν να υποκαταστήσουν τη δυσχερή γι' αυτούς πραγματικότητα με τη φαντασία, σε προϋπόθεση για την απόλαυση της ουράνιας ζωής.

Συμπεραίνεται ότι η κάθε θρησκεία, όπως και ο Χριστιανισμός, ως μορφή γνώσης δεν μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από τις πρακτικές, λεκτικές και μη λεκτικές, που ξεδιπλώνονται στον εμπειρικό κόσμο. Για τον Foucault⁶⁶ δεν υπάρχει στην ανθρωπότητα ένα μυστικό που πρέπει να βρεθεί, να ανακαλυφθεί. Δεν υπάρχει άβυσσος κρυμμένη σε σκοτεινά βάθη, η οποία καθορίζει το ποιοι είμαστε. Έτσι, αυτό που προβάλλεται ως καθολική γνώση δεν προκύπτει ως κάτι πρωτογενές και πρωτόλειο, ικανό να δώσει μια άχρονη αλήθεια. Όπως αναφέρει ο Deleuze⁶⁷, δεν υπάρχει τίποτα πρωτογενές στη γνώση: υπάρχουν πρακτικές, λεκτικές και μη, που θεμελιώνουν την γνώση εμπειρικά / πραγματολογικά για κάθε συγκεκριμένη ιστορική στιγμή και δημιουργούν τις προϋποθέσεις ώστε κάποιες συγκεκριμένες λειτουργίες (λεκτικές και μη πρακτικές) να ενεργοποιηθούν και να καθορίσουν το τι θα είναι αυτό που θα εμφανιστεί ως απόφανση ή ως φαινομενικότητα.

⁶⁶ στο Nilson H. *Michel Foucault and the Games of Truth*, Great Britain, Macmillan Press, 1998, pp. 78-79.

⁶⁷ Deleuze G., ό.π., σελ. 49

III. ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ

1. ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ «ΑΛΛΟΣ»: Όταν η ανάγκη ιδιοποίησης γίνεται αφομοίωση του άλλου

Στα πλαίσια μιας διαλεκτικής οι δύο όροι αντι-παρατίθενται με τέτοιο τρόπο που διαφαίνεται μια σχέση αλληλοκαθορισμού τους ή συνύπαρξή τους ως αναγκαία συνθήκη για την νοηματολογική τους αποσαφήνιση. Εδώ, στόχος είναι να φανεί ότι η θέαση της σχέσης ταυτότητας – Άλλου ως σχέση αμοιβαίας ανάδυσης οδηγεί στην αφομοίωση του Άλλου μέσα στο παιχνίδι της ταυτότητας με τις διαφορές, στην χρήση δηλαδή των τελευταίων ως στοιχείων που υπάρχουν και κατασκευάζονται προκειμένου να εμφανιστεί και να ισχυροποιηθεί το νόημα της ταυτότητας. Πράγματι, το νόημα της ταυτότητας έχει συνδεθεί με δύο βασικές λειτουργίες οι οποίες έχουν ως αποδέκτη τον Άλλο και τη διαχείρισή του ως πεδίου κίνησης των απαραίτητων διαφορών για την διάκριση της ταυτότητας και των στοιχείων που την συναποτελούν και ορίζουν την ομοιογένειά της· υπάρχει η αναπαράσταση και το σύστημα της διάταξης. Και οι δύο αυτές λειτουργίες συνδέονται με την αποκατάσταση μιας τάξης, ενός συμβολικού πίνακα όπου τα στοιχεία κατανέμονται με τέτοιο τρόπο που οι ταυτότητες και οι διαφορές είναι διαχειρίσιμες με ορθολογικό τρόπο. Αυτή η συμβολική τάξη είναι το νόημα. Γράφει ο Φουκώ:⁶⁸ «...η τακτοποίηση μέσω των σημείων συγκροτεί όλες τις εμπειρικές γνώσεις ως γνώσεις της ταυτότητας και της διαφοράς».

Αυτό σημαίνει ότι η αναπαραστατική λειτουργία, ως παραγωγή συμβολικών στοιχείων, όσο και αυτή του συστήματος ταξινόμησης, ως τακτοποίηση αυτών των στοιχείων, έχουν στόχο την απόδοση νοήματος στα πλαίσια μιας κουλτούρας. Έτσι, στον ορισμό της κουλτούρας από την M. Douglas,⁶⁹ ως αυτή που προσφέρει ένα σχέδιο στο οποίο οι ιδέες και οι αξίες βρίσκονται σε ευταξία και που οι ανωμαλίες και οι διαφοροποιήσεις όταν παρουσιάζονται είναι διαχειρίσιμες μόνο μέσα στα πλαίσια αυτού του τακτοποιημένου συστήματος, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι το νόημα της ταυτότητας και της ετερότητας είναι αλληλένδετα, αλληλοκαθοριζόμενα και αλληλοκατευθυνόμενα προς ένα συνολικό νόημα.

Η αποδοχή ότι αυτό το συνολικό νόημα προσδιορίζεται πολιτισμικά ή και ιστορικά δεν ξεφεύγει από την θεώρηση της ταυτότητας ως τη δόμηση του Εαυτού διαμέσου μιας νοηματικής ιδιοποίησης, η οποία στηρίζεται στη σύνδεση επιμέρους

⁶⁸ M. Φουκώ, [4], σελ. 98.

⁶⁹ M. Douglas, *Purity and Danger: an analysis of the concept of pollution and taboo*, London, Routledge, 1966, pp. 39-40.

υποθέσεων και προβλημάτων με ένα συνολικό νόημα που μπορεί να είναι ο προορισμός του ανθρώπου σε σχέση με τη Φύση.⁷⁰ Μια τέτοια, όμως, προοπτική επικεντρώνει τη διαπραγμάτευση της ταυτότητας σ' αυτό που ο Φουκώ⁷¹ χαρακτηρίζει ως αναζήτηση γενικών κριτηρίων βάσει των οποίων δομείται η ταυτότητα· στην θέαση του Εαυτού ως τέτοιου που εμπλέκεται σε κάτι και όχι ως αυτού που προκύπτει από την εμπειρία με κάτι. Όπως αναφέρει και ο N. Rose,⁷² η προσέγγιση της ταυτότητας χρειάζεται να απομακρυνθεί από την αντιμετώπιση της κατασκευής του εαυτού ως μιας εξελικτικής πορείας απόδοσης νοήματος στις κοινωνικο-ιστορικές και πολιτισμικές αλλαγές. Κάτι τέτοιο ενισχύει την ύπαρξη συνέχειας στο νόημα της ταυτότητας· μια ουσία που προοδευτικά δομείται από την «προίκα» των ατόμων να αποδίδουν νόημα.

Από τα παραπάνω διαπιστώνεται ότι η διαπραγμάτευση της ταυτότητας όταν υπάγεται στην λογική της ενεργοποίησης λειτουργιών, όπως η αναπαράσταση και η ταξινόμηση, προκειμένου να προκύψει μια συμβολική τάξη, το νόημα, τότε οι διαφορές, τα στοιχεία του άλλου εντάσσονται σε ένα σύστημα δυϊστικών κατηγοριοποιήσεων που ευνοεί την κατασκευή της ταυτότητας. Η ανακάλυψη του εαυτού από την επισημείωση των διαφορών, η ένταξη αυτών των διαφορών σ' ένα πίνακα κατηγοριοποιήσεων από τον οποίο ο εαυτός εξάγει την ταυτότητά του αποδίδοντας, διαμέσου αυτής, νόημα στις διαφορές, είναι μια διαδικασία που εντάσσεται στην λογική της ιστορικής κατασκευής του εαυτού, στην αντιμετώπιση του εαυτού ως ουσίας που εξελίσσεται ιστορικά.

Η στήριξη της σκέψης στη διχοτόμηση, στα δίπολα προκειμένου να οριστούν τα όρια της ταυτότητας και τα όρια του άλλου, ξεκινά από την θεωρούμενη ως ιστορικά συνεχή αναζήτηση του νοήματος του ανθρώπου μέσα στη Φύση. Σώμα / Νους, Φύση / Πολιτισμός, Παρόρμηση / Λόγος, είναι σύνολα αντιτιθέμενων όρων που όμως δεν βρίσκονται σε σχέση ισοδυναμίας. Αντίθετα, αυτός ο διαχωρισμός «κατασκευάζει» τον ένα πόλο ως «νόρμα, ως το «φυσιολογικό», το «κανονικό» ενώ ο άλλος πόλος είναι αυτός που συγκεντρώνει τις διαφορές, το «άλλο», το «αποκλίνον», με αποτέλεσμα την ενίσχυση της νόρμας, αυτού που είναι ο χώρος του οικείου, του ταυτού. Το «οικείο», το «ταυτό» ορίζεται και προσδιορίζεται από τη νοηματική ιδιοποίηση

⁷⁰ Α. Παπαρίζος, *Θεός, Θρησκεία και Θρησκευτική Συνείδηση* [2], Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, 2001, σελ. 288-300.

⁷¹ στο J.D. Marsall "A Critical Theory of the Self: Wittgenstein, Nietzsche, Foucault", *Studies in Philosophy and Education*, Vol. 20, 2001, pp. 83-86.

⁷² N. Rose, "Identity, Genealogy, History" in P. du Gay, J. Evans & P. Redman (eds), *Identity: a reader*, London, Sage Publications, 2000, pp. 311-324.

του αντίθετου πόλου, του «άλλου». Πράγματι, η ύπαρξη ενός διαχειριζόμενου Άλλου συμβάλλει στην κατασκευή μιας ταυτότητας με τέτοιο τρόπο που νομιμοποιεί και την σύνδεσή της με μια αποδεκτή αλήθεια, με μια ορθολογική γνώση.

Γράφει ο Ντεριντά:⁷³ «... το υποκείμενο γίνεται νοηματοδοτόν μόνο με το να 'εγγράφει', να 'εγχαράσσει' τον εαυτό του στο σύστημα των διαφορών». Αυτό σημαίνει ότι εντός ενός συμβολικού συστήματος – όπως μπορεί να είναι μια κατασκευασμένη από τις διαφορές ταυτότητα – ο εαυτός βρίσκει εκείνα τα σημεία, τα οποία τα παροντοποιεί (χρονικά και χωρικά) ως αυτοσυνείδηση, προκειμένου να «εγγράψει» πάνω σ' αυτά τη νοηματοδοτική του ισχύ. Παροντοποιώ και νοηματοδοτώ τις διαφορές προκειμένου να δώσω στην υποκειμενικότητά μου την ουσία της, να γνωρίσω «ποιος είμαι». Βέβαια όλα αυτά ανατρέπονται όταν η διαφορά γίνεται «διαφορά»* (differance). Ο Κ. Παπαγιώργης⁷⁴ αναφέρει ότι ο Ντεριντά χρησιμοποιεί το «διαφέρειν» όχι ως αυτό που δεικνύει την ανομοιότητα, αλλά ως αυτό που σημαίνει την «χρονοποίηση, την προσφυγή συνειδητή ή ασυνειδητή στην χρονική ή χρονοποιούσα μεσολάβηση ενός ελιγμού που κάνει να εκκρεμούν η ολοκλήρωση και η πλήρωση της επιθυμίας ή της θέλησης». Η διαφορά είναι, λοιπόν, το πεδίο κίνησης των διαφορών, όταν οι τελευταίες είναι σημεία που δηλώνουν τη μη εκπληρωμένη επιθυμία, τη διαρκή υπόσχεση, αυτό που μένει έξω από την σκέψη. «Δεν υπάρχει απόλυτη υποκειμενικότητα, cogito, αυτο-συνείδηση στο εσωτερικό του 'τώρα'. Η διαφορά διασπά, 'επιβραδύνει, στρεβλώνει, με δυο λόγια καταστρέφει το υποκείμενο»· το υποκείμενο ως συνείδηση μιας ουσίας στον εαυτό, ως αυτοσυνείδηση.

Η differance του Ντεριντά απομακρύνει από την χρήση διπόλων. Ο εαυτός δεν βρίσκει την ουσία του στη διαχείριση των διαφορών ως συμβολικών στοιχείων, ως σημείων ώστε να προκύψει το Ίδιο, η ταυτότητα. Σύμφωνα με την Κ. Woodward⁷⁵, για τον Ντεριντά το νόημα είναι ένα ίχνος που βρίσκεται στο «μεταξύ» των διπόλων. Δεν είναι εγκαθιδρυμένο στη δυϊστική τους σχέση, η οποία υπάρχει για να δώσει στο νόημα τέτοια ισχύ που ορίζει σχέσεις κυριαρχίας του ταυτού επί του άλλου. Βρίσκεται στην εξωτερικότητα αυτών των σχέσεων· δεν είναι ο δυϊσμός «εαυτός – άλλος» το νόημα· είναι η παύλα, αυτό το ίχνος που μπορεί ανά πάσα στιγμή να ξεγλιστρήσει, να χαθεί. Έτσι, το ερώτημα που τίθεται είναι αν μπορεί να γίνεται λόγος

⁷³ J. Derrida, "Differance" in P. du Gay, J. Evans & P. Redman (eds), ό.π., pp. 87-93.

⁷⁴ αυτή η ανορθόγραφη χρήση της λέξης ανήκει στον Κ. Παπαγιώργη. Βλ. Ζ. Ντεριντά, *Περί Γραμματολογίας* (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης), Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1990, σελ. 47, υποσημ. με αστερίσκο.

⁷⁵ Κ. Παπαγιώργης, *Σημαία και Ετεροθαλή*, Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, 1990, σελ. 129-149.

Ευαία

για ταυτότητα ως εκείνη η ουσία που προκύπτει από την σύνδεση του εαυτού με συμβολικά συστήματα διαφορών ή αυτό που φαίνεται να ισχύει είναι ότι πρέπει να μιλάμε για ταυτότητες που προκύπτουν από τις θέσεις που λαμβάνει κάθε φορά ο ε-αυτός σ' ένα παιχνίδι σχέσεων.

Ο Ν. Rose⁷⁶ προσεγγίζοντας την υποκειμενοποίηση βάσει μιας γενεαλογίας αναφέρει ότι μια διαπραγμάτευση της ταυτότητας πρέπει να αφορά την ιστορία των σχέσεων και των πρακτικών που τα άτομα έχουν εγκαταστήσει με τους εαυτούς τους. Πρόκειται περισσότερο για μια αναζήτηση των πεδίων προβληματοποίησης πάνω στα οποία αναπτύχθηκαν μορφές γνώσης του εαυτού καθώς και των πρακτικών που χρησιμοποιήθηκαν προκειμένου αυτά τα πεδία προβληματοποίησης να μορφοποιηθούν σε πεδία γνώσης. Η αναζήτηση αφορά τις πρακτικές και τις τεχνικές με τις οποίες μια θέση αποκτά ταυτότητα (πιστός, αμαρτωλός, μητέρα, σύζυγος κλπ.) καθώς και αυτών των περιοχών όπου αυτές οι ταυτότητες ενεργοποιούνται. Η προσοχή πρέπει να στραφεί προς τις στρατηγικές υποκειμενοποίησης που φέρνουν το άτομο σ' ένα πολύπλοκο δίκτυο σχέσεων. Το υποκείμενο βρίσκεται ανάμεσα σε τεχνικές, σε στρατηγικές, σε πρακτικές οι οποίες χρησιμοποιούνται με τέτοιο τρόπο ώστε να δημιουργούν θέσεις δράσης για τον εαυτό.

Ο εαυτός δεν είναι μια ουσία που μένει αναλλοίωτη στον χρόνο και διαμορφώνει το άτομο ως ενότητα ιστορική. Ο εαυτός βρίσκεται στα ίχνη των σχέσεων, στη διασπορά τους: σε τοπικότητες, μικροεπίπεδα, ελάχιστους χώρους δράσης, συνήθειες όπου το υποκείμενο φανερώνει την ταυτότητά του, όχι ως αυτοσυνειδησία, ως ιδιοποίηση νοήματος, αλλά ως κατάληψη μιας θέσης που έχει οριστεί από πρακτικές και λόγους. Το άτομο και η ταυτότητά του δεν προκύπτουν από ένα *cogito* του εαυτού, από την ορθολογική ανάλυση των ομοιοτήτων και των διαφορών και την ταξινομική ένταξή του σ' ένα συμβολικό σύστημα, σ' ένα συνολικό νόημα όπου μπορεί κάθε φορά να διαχέεται στα επιμέρους του στοιχεία και πάλι να ανασυστήνεται αναθεωρούμενο και εμπλουτισμένο, να δομείται ως γνώση. Περισσότερο πρόκειται για μια λειτουργία συγκεκριμένων σχέσεων, πρακτικών, στρατηγικές, μορφών γνώσεων, ηθικών, κωδικών, κριτηρίων αξιολόγησης που μπορούν και κατασκευάζουν εμπειρικά τεχνικές απόδοσης νοήματος που συστηματοποιούνται και διοχετεύονται σε διάφορα πεδία.

αυτοματο-
συν-
μαρξ

⁷⁵ K. Woodward, "Concepts of Identity and Difference" in K. Woodward (ed.) *Identity and Difference*, London, Sage Publications, 1999, pp. 36, 38.

⁷⁶ N. Rose, ό.π., pp. 311-324.

Για παράδειγμα, η ταυτότητα «χριστιανός ορθόδοξος» δεν προκύπτει ως η απλή ικανότητα του ανθρώπου να αποδίδει νόημα, να κατανοεί, να ιδιοποιείται τον εαυτό του, τους άλλους, τη Φύση. Είναι περισσότερο μια θέση υποκειμενοποίησης που οργανώνεται από την ενεργοποίηση λόγων (π.χ. κήρυγμα, δόγμα), πρακτικών (σχέσεις με ετερόδοξους), συμβουλών, συνηθειών (κάνω τον σταυρό μου πριν φάω, πριν κοιμηθώ) κλπ. (είναι μια λειτουργία που δημιουργεί θέσεις προς κάλυψη, θέσεις υποκειμενοποίησης (π.χ. ο πατέρας Έλληνας χριστιανός ορθόδοξος, ο δάσκαλος χριστιανός ορθόδοξος κλπ.) και η οποία μπορεί να ενταχθεί από τις εξορθολογισμένες μορφές θεσμοποίησης (π.χ. Εκκλησία) σε τέτοια σύνολα κανόνων (διατάξεις, αρχές, συμβουλές, τεχνικές) που να προσδιορίζουν σχέσεις (μεταξύ των ομόδοξων ή και μεταξύ ομόδοξων και ετερόδοξων) και να κατευθύνουν συμπεριφορές (π.χ. η συμπεριφορά του Έλληνα χριστιανού ορθόδοξου απέναντι στον αλλόθρησκο πρόσφυγα). Η ταυτότητα «χριστιανός ορθόδοξος» εμπεριέχει θέσεις από τις οποίες πηγάζουν δυνατότητες διαχείρισής τους με τέτοιο τρόπο ώστε κάποιες σχέσεις (π.χ. Έλληνας στρατιωτικός – Τούρκος ομόλογος του) να νομιμοποιούνται και να εντάσσονται σ' ένα ανάλογο καθεστώς αλήθειας (ο Έλληνας στρατιωτικός – χριστιανός νομιμοποιείται να συμπεριφερθεί ως τέτοιος αφού έτσι μπορεί να βρει τι θα είναι αληθές και τι ψευδές προκειμένου να πράξει απέναντι στον Τούρκο στρατιωτικό – μωαμεθανό). Τι σημαίνει, λοιπόν, ότι ένα άτομο μπορεί να υπαχθεί στην ταυτότητα «χριστιανός ορθόδοξος»; Δεν είναι, βέβαια, αυτή η θρησκευτική ταυτότητα που προκύπτει από τη νοηματική ιδιοποίηση συγκεκριμένων συμβολικών στοιχείων. Αφορά περισσότερο την θέαση της ταυτότητας ως μια λειτουργίας που βρίσκεται σε συνάρτηση με τους λόγους και τις κοινωνικές πρακτικές που κάθε φορά επιλέγονται να νομιμοποιηθούν στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο.

2. «ΧΩΡΟΤΑΞΙΑ» ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ: ο «άλλος» ως διακύβευμα της ταυτότητας

Η έννοια του «διακυβεύματος» φέρνει τον Άλλο να γίνεται αντικείμενο γύρω από το οποίο αναπτύσσεται ένας έντονος δημόσιος λόγος στον οποίο συμμετέχουν πολλοί συνομιλητές, ειδικοί και μη.⁷⁷ Αυτό σημαίνει ότι η έννοια της διαφορετικότητας και της ετερότητας εισέρχεται σε πεδία όπου ετερογενείς ομάδες ανθρώπων αρχίζουν να τη διαχειρίζονται λεκτικά και μη, διαμέσου της κατασκευής ενός αντικειμέ-

⁷⁷ βλ. ενδεικτικά: Α. Λουλούδης, Β. Γεωργιάδου, Γ. Σταυρακάκης, *Φύση, Κοινωνία, Επιστήμη στην εποχή των «τρελών αγελάδων»*, Διακανδόνευση και Αβεβαιότητα, Αθήνα, εκδ. Νεφέλη, 1999 / Σ. Τσίλη,

Η τοξικομανία ως ιδεολογικό διακύβευμα: Η περίπτωση της Ελλάδας (1981-1986), Αθήνα, ΕΚΚΕ, 1995.

Ταυτότα

νου, όπως είναι ο «Άλλος». Ο Άλλος μετατρέπεται για μια συγκεκριμένη κοινωνία και ιστορική περίοδο σε αβεβαιότητα, η οποία θα πρέπει να ενταχθεί σε λόγους διαχείρισης της επίλυσής του. Γύρω από την αβεβαιότητα «Άλλος» και της οποιασδήποτε διαφοράς που του αποδίδεται αναπτύσσονται πρακτικές, προτάσεις για επίλυση των προβλημάτων που προκύπτουν από αυτή την ύπαρξη της διαφοράς, δημιουργούνται ευκαιρίες για άνοιγμα διαλόγων, επιστημονικών συζητήσεων, για την συμμετοχή όλου του πληθυσμού. Έτσι, για παράδειγμα, γύρω από την ετερότητα και τη διαφορά που σχηματίζεται από τον λόγο της Ορθοδοξίας αναπτύσσεται ένας λόγος περί ανάγκης να μιλήσεις για τον Άλλο και να τον εγγράψεις σε πολλαπλά πεδία, θεσμικά ή μη, προκειμένου να προκαλέσεις διαθρησκευτικές συνομιλίες, κοινοτικά προγράμματα περί θρησκευτικών μειονοτήτων, την δράση όλων των πολιτών. Εδώ είναι που αναπτύσσεται αυτό που ονομάζουμε «χωροταξία» του Άλλου· σχηματισμό και διαχείριση του Άλλου σε διάφορα πεδία / χώρους και στην συγκεκριμένη περίπτωση χώρους που μπορεί να «οικειοποιηθεί» ο λόγος της Ορθοδοξίας.

ι. Σωματικός χώρος: ενσωματώνοντας την ταυτότητα

Ακολουθώντας την προσέγγιση του Φουκώ, μπορούμε να πούμε ότι αυτός ο λόγος διαχέεται σε μικροσκοπικά πεδία, όπως το σώμα. Οι επιστήμες, ως αυτές οι μορφές γνώσης που κατασκευάζουν τον εαυτό ως αντικείμενο και ως υποκείμενο, συμβάλλουν στον πολλαπλασιασμό των λόγων για την ταυτότητα του ατόμου αφού έχουν διαιρέσει το σώμα σε περιοχές δικαιοδοσίας. Το σώμα γίνεται, λοιπόν, περιοχή «εμφύτευσης» αυτών των λόγων⁷⁸, πεδίο προβληματοποίησης στο οποίο εισχωρεί η εξουσία διαμέσου των μηχανισμών της. Αν θεωρηθεί, λοιπόν, ότι ο Χριστιανισμός, η ορθόδοξη θρησκεία είναι εκείνο το κοινωνικό σχεσιακό πάνω στο οποίο ενεργοποιούνται σχέσεις εξουσίας – γνώσης τότε το σώμα του πιστού αποτελεί εκείνο το πεδίο στο οποίο εγγράφονται αυτές οι σχέσεις διαμέσου συγκεκριμένων πρακτικών και τεχνικών έτσι ώστε να κατασκευάζεται το αντικείμενο «θρησκευτική ταυτότητα» που μετατρέπεται σε κοινωνική πρακτική μέσα από τις σχέσεις που αναπτύσσει ο πιστός με τον εαυτό του και τους άλλους. Το σώμα, λοιπόν, μπορεί να είναι το πεδίο προβληματοποίησης για την θρησκευτική ταυτότητα, για την εγγραφή στον εαυτό όλων εκείνων των λόγων, των πρακτικών και των σχέσεων που κατασκευάζουν την ταυτότητα «χριστιανός ορθόδοξος».

Σωβ
ως φέρει

⁷⁸ Μ. Φουκώ, «Η Δίψα της Γνώσης» (μτφρ. Γκλ. Ροζάκη) [9], Αθήνα, εκδ. Ράππα, 1982, σελ. 50

«Η εξουσία ετοιμάζεται να ψηλαφίσει τα κορμιά· φορτίζει με ένταση διάφορα μέρη τους· ηλεκτρίζει τις επιφάνειες· δραματοποιεί τις θολές στιγμές. Αύξηση της αποτελεσματικότητας, αναμφίβολα, κι επέκταση του ελεγχόμενου πεδίου».⁷⁹ Σε μια αναλυτική της εξουσίας, το σώμα είναι το πεδίο όπου εγκλείεται η θρησκευτική ταυτότητα ως τρόπος προσδιορισμού των ατόμων. Ο σωματικός χώρος λογίζεται ως μια επιφάνεια όπου οι σχέσεις εξουσίας – γνώσης που επενδύονται με θεολογικό ή θρησκευτικό περιεχόμενο επεμβαίνουν και διακλαδώνονται, συμπλέκονται με τέτοιο τρόπο ώστε να προσδιορίζουν θέσεις από τις οποίες ο εαυτός ενσωματώνει τον θρησκευτικό λόγο για την ταυτότητα.

Από την παραπάνω χρήση του σώματος του πιστού, διαφαίνεται μια πολιτική διαχείρισης του σωματικού χώρου ως τέτοιου με πεπερασμένα όρια εντός των οποίων η εξουσία του θρησκευτικού λόγου επεμβαίνει για να δημιουργήσει τοπικότητες όπου συγκεκριμένες σχέσεις εξουσίας – γνώσης διακλαδώνονται και κατασκευάζουν την ταυτότητα «ορθόδοξος χριστιανός» ως λειτουργία που ενεργοποιείται ανάλογα με την τοπικότητα που επιλέγεται να επενδυθεί θρησκευτικά. Αυτό σημαίνει ότι οι σχέσεις εξουσίας που ενεργοποιούνται μεταξύ των θεσμικών εγκαταστάσεων της Ορθοδοξίας, οι στρατηγικές, οι πρακτικές και οι τεχνικές που επιλέγονται για την άσκηση της εξουσίας, όλα αυτά μαζί διαμορφώνουν επιμέρους μορφές γνώσης οι οποίες αποτελούν για το άτομο στοιχεία που πρέπει να ενσωματωθούν για να προκύψει ή να νομιμοποιηθεί η θρησκευτική ταυτότητα «χριστιανός ορθόδοξος».

Αν η ενσωμάτωση της θρησκευτικής ταυτότητας οριστεί ως εκείνη η λειτουργία κατά την οποία το άτομο αποκτά στρατηγικές και πρακτικές αυτοπροσδιορισμού του ως «χριστιανός ορθόδοξος» διαμέσου της χρήσης του σωματικού του χώρου ως πεδίου εγγραφής των σχέσεων εξουσίας και γνώσης που ορίζει η ορθόδοξη θρησκεία, τότε θα πρέπει να αναζητηθούν οι πρακτικές, οι σχέσεις, οι μορφές συμπεριφοράς και τα συστήματα συνήθειας, οι ηθικοί κώδικες που ενεργοποιούνται και χρησιμοποιούνται ως κανάλια διόδου των σχέσεων εξουσίας και των μορφών γνώσης που διακλαδώνονται στην επιφάνεια της ορθόδοξης θρησκείας. Η αναζήτηση αυτών των λεπτομερειικών πρακτικών και στρατηγικών άσκησης της εξουσίας, της διάχυσης της εξουσίας στο σώμα του πιστού συνδέεται με τον τρόπο που οι «κατανομές της εξουσίας» και των «ιδιοποιήσεων της γνώσης» προσφέρουν στο σώμα του πιστού την ιστορικότητά του και την κοινωνικοποίησή του, τους κανόνες εμφυλοποίησής του και τις

⁷⁹ Μ. Φουκώ, [9], σελ. 60.

μορφές εκπολιτισμού του. Αυτό σημαίνει ότι οι πρακτικές και οι στρατηγικές που επιλέγονται για την εγγραφή των «χριστιανικών ορθόδοξων» σχέσεων εξουσίας – γνώσης στο σώμα του πιστού βρίσκονται σε συγχρονικότητα με τις ιστορικές προϋποθέσεις διαχείρισης του σώματος ως χώρο ενσωμάτωσης της ταυτότητας.

Στην επιφάνεια της ορθόδοξης θρησκείας ως κοινωνικό σχεσιακό, στο «καθεστώς αλήθειας»⁸⁰ που αυτή ορίζει αναπτύσσονται εκείνες οι σχέσεις, οι στρατηγικές, οι πειθαρχίες βάσει των οποίων οι πιστοί θα μετατραπούν σε ηθικούς δρώντες. Μέσα από ένα συγκεκριμένο δίκτυο σχέσεων εξουσίας – γνώσης – ηθικής η ορθόδοξη θρησκεία φανερώνει εκείνες τις συνδέσεις που πρέπει να γίνουν προκειμένου να μετασχηματίσει τους πιστούς σε ηθικούς δρώντες που θα εφαρμόζουν τα χριστιανικά ηθικά διδάγματα στην καθημερινή συμπεριφορά.⁸¹ Αυτοί οι τρόποι διακυβέρνησης νομιμοποιούνται κάθε φορά που το καθεστώς αλήθειας της Ορθοδοξίας βρίσκει το πεδίο εφαρμογής του στην ηθική εμπειρία του πιστού σε κάθε ιστορική στιγμή.

Η ορθόδοξη θρησκεία ως σύνολο λόγων, πρακτικών, σχέσεων αναπτύσσει στρατηγικές, τεχνικές, τρόπους διακυβέρνησης του σώματος, που ο πιστός ενσωματώνει προκειμένου να ανταποκριθεί στο καθεστώς αλήθειας που η θρησκεία του ορίζει για την ταυτότητά του. Το σώμα του πιστού διαιρείται και ανάλογες τεχνικές απευθύνονται σε κάθε επιμέρους τοπικότητα αυτού του σώματος. Ο τρόπος ντυσίματος, οι διατροφικές συνήθειες, η απαγόρευση χρήσης συγκεκριμένων ουσιών, η αποφυγή έκθεσης του σώματος σε μέρη που θεωρούνται από την χριστιανική διδασκαλία ως ανήθικα, η έκφραση της σεξουαλικότητας με τρόπο που ιεροποιεί το σώμα, ο τρόπος αναπαραγωγής που θεωρείται ότι σέβεται το σώμα ως δημιουργήμα του θεού, είναι μερικά χαρακτηριστικά πεδία εμφύτευσης των «χριστιανικών» σχέσεων εξουσίας – γνώσης – ηθικής στο σώμα του ορθόδοξου χριστιανού. Είναι αυτά που ο Φουκώ⁸² ονομάζει «αποτελεσματικά εργαλεία για τον σχηματισμό και την συσώρευση της γνώσης – μέθοδοι παρατήρησης, συστήματα ελέγχου, τρόποι διερεύνησης...», τα οποία αποτελούν τους λεπτούς μηχανισμούς διαμέσου των οποίων επιτυγχάνεται η ενσωμάτωση της θρησκευτικής ταυτότητας. Η νηστεία, η εξομολόγηση, η φροντίδα του σώματος για τον εξαγνισμό του, το νόημα της θυσίας, η υπομονή στον πόνο, η αντιμετώπιση της αρρώστιας, η προετοιμασία για την ώρα του θανάτου, η μεταφορά των ηθικών κωδίκων στην καθημερινή πράξη (απλότητα, λιτότητα, εγκράτεια, εγκαρ-

⁸⁰ Μ. Φουκώ, [7], σελ. 101-102

⁸¹ Μ. Φουκώ, [8], σελ. 90-102

⁸² Μ. Φουκώ, [6], σελ. 111.

τέρηση, ταπεινότητα), όλα αυτά αποτελούν «αποτελεσματικά εργαλεία» ενσωμάτωσης της θρησκευτικής ταυτότητας.

Σ' αυτήν την προβληματική όπου στο σώμα εγγράφονται συγκεκριμένες σχέσεις και πρακτικές διαμέσου μικροσκοπικών μηχανισμών εξουσίας, ο άλλος παρουσιάζεται ως εκείνος ο όρος που είναι απαραίτητος προκειμένου να επισυμβεί ο αυτοπροσδιορισμός του ατόμου ως «χριστιανός ορθόδοξος». Οι ηθικές πρακτικές που πρέπει να αναπτύξει ο πιστός και που έχουν σημείο αναφοράς το σώμα του δεν περιορίζονται αποκλειστικά σε «τεχνικές φροντίδας του εαυτού». Ο Άλλος και η σχέση μαζί του προϋποτίθεται ως αναγκαία συνθήκη αξιολόγησης αυτών των ηθικών πρακτικών. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η «χριστιανική προσφορά αγάπης». Η έμπρακτη απόδειξη της αγάπης με την υλική ή ηθική προσφορά προς τον πλησίον, με την επιλογή πράξεων αυτοθυσίας που μπορούν να θέσουν σε κίνδυνο την σωματική ακεραιότητα, η δωρεά οργάνων σ' έναν χριστιανό αδελφό που πάσχει, αποτελούν σημεία ηθικής συμπεριφοράς του πιστού, της σχέσης του πιστού με το σώμα του, αλλά σ' αυτό το δίκτυο σχέσεων εντάσσεται και ο Άλλος ως αυτός που «μεσολαβεί» στην σχέση του πιστού με τον εαυτό του, με το σώμα του. Ο Άλλος είναι αυτός που στιγμιαία υπάρχει προκειμένου ο πιστός, ο χριστιανός ορθόδοξος να φανερώσει την ενσωματωμένη θρησκευτική του ταυτότητα διοχετεύοντάς την σε σχέσεις και συμπεριφορές.

ii. Ιδιωτικός / Δημόσιος χώρος: αναλαμβάνοντας ρόλους και θέσεις

Αν στην προηγούμενη ενότητα η διαχείριση του σώματος του πιστού αφορούσε την «ενσωμάτωση», την «εγγραφή» των σχέσεων εξουσίας που ενεργοποιούνται στην επιφάνεια της Ορθόδοξης θρησκείας προκειμένου να κατασκευαστεί το αντικείμενο «θρησκευτική ταυτότητα», η ταυτότητα «ορθόδοξος χριστιανός», ο προκείμενος διαχωρισμός «ιδιωτικός / δημόσιος χώρος» λειτουργεί ως εκείνο το πεδίο πάνω στο οποίο ο πιστός μπορεί και μεταφέρει την ενσωματωμένη θρησκευτική του ταυτότητα διοχετεύοντάς την σε καθημερινές δράσεις και συμπεριφορές σε συνάρτηση με την εκάστοτε θέση βάσει της οποίας προσκολλάται στην θρησκευτική του ταυτότητα. Η ανάληψη ρόλων και η κατάληψη θέσεων από τον πιστό, βάσει της ενσωματωμένης θρησκευτικής του ταυτότητας, αφορά στον τρόπο που οι παραγόμενες από το κοινωνικό σχεσιακό της ορθόδοξης θρησκείας πειθαρχικές τεχνικές και στρατηγικές για τον έλεγχο των σωμάτων των πιστών μπορούν και διαχέονται στην καθημερινή εμπειρία διαμέσου της δράσης που αναλαμβάνουν οι πιστοί τόσο στον ιδιωτικό όσο και στο δημόσιο χώρο. Περνάμε, έτσι, από τη διαχείριση του σώματος του πι-

στού ως πρόσφορο πεδίο εγγραφής ανάλογων προς την θρησκευτική ταυτότητα σχέσεων εξουσίας – γνώσης, στην λειτουργία αυτής της ταυτότητας στις σχέσεις και τις πρακτικές που ο πιστός αναπτύσσει με τα πράγματα και τους άλλους μέσα από την υπαγωγή του σε διάφορες κατηγορίες / θέσεις.

Στην προκείμενη περίπτωση, η θρησκευτική ταυτότητα προσδιορίζει τέτοιες πρακτικές, σχέσεις για τον πιστό που μεταφέρουν την άσκηση εξουσίας σ' έναν πιο ευρύ χώρο από εκείνον του σώματος. Γράφει ο Φουκώ⁸³: «Αυτή η μορφή εξουσίας ασκείται στην άμεση καθημερινή ζωή που ταξινομεί τα άτομα σε κατηγορίες, τα κατονομάζει δια της ίδιας τους της ατομικότητας, τα προσκολλά στην ταυτότητά τους, τους επιβάλλει ένα νόμο αλήθειας τον οποίο πρέπει να τους τον αναγνωρίζει και τον οποίο οι άλλοι οφείλουν να αναγνωρίζουν στα άτομα αυτά. Είναι μια μορφή εξουσίας που μετασχηματίζει τα άτομα σε υποκείμενα». Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι πώς στα πλαίσια του άμεσα εμπειρικού, είτε αυτό είναι η καθημερινή ζωή στον ιδιωτικό χώρο (οικογένεια, φίλοι, οικείο περιβάλλον) είτε είναι στο δημόσιο χώρο (πόλη, χώρος συγκέντρωσης άγνωστων ανθρώπων), ασκείται αυτό που ο Φουκώ ονομάζει «ποιμαντική εξουσία». Και προεκτείνοντας το ερώτημα: πώς η θρησκευτική ταυτότητα λειτουργεί ως δίοδος διάχυσης αυτής της εξουσίας;

Η οργάνωση του Χριστιανισμού σε Εκκλησία φαίνεται να ήταν το καθοριστικό βήμα για τη διάχυση της ποιμαντικής εξουσίας σε κάθε μικροσκοπικό πεδίο της καθημερινής ζωής των ατόμων. Αυτό που ο Ρ. Σένετ ονομάζει ως «τυραννία της οικειότητας»⁸⁴ μπορεί να αναγνωσθεί στην περίπτωση της κατασκευής και της ισχύος μιας «χριστιανικής κουλτούρας». Η θρησκευτική ταυτότητα του χριστιανού ορθόδοξου αποκτά έτσι τον χαρακτήρα του τρόπου ζωής, ο οποίος δεν γνωρίζει οριοθετήσεις μεταξύ ιδιωτικού – δημόσιου χώρου αφού αποτελείται από νόρμες, πειθαρχίες που διατρέχουν ομοιόμορφα, συνεχώς και πολλές φορές ενδόμυχα τη ζωή του πιστού· ο ορθόδοξος χριστιανός πρέπει να εκφράζει κάθε στιγμή, από κάθε θέση, σε οποιαδήποτε σχέση την συμπαγή και συνεκτική θρησκευτική του ταυτότητα. Η κατασκευή μιας τέτοιου είδους θρησκευτικής ταυτότητας καταλύει τον διαχωρισμό ιδιωτικό – δημόσιο. Το πεδίο δράσης του πιστού ομογενοποιείται, κυρίως ηθικά· ο καλός χριστιανός πρέπει να είναι καλός παντού και πάντα, χωρίς να κάνει υποχωρήσεις ή εκπτώσεις.

⁸³ Μ. Φουκώ, [6], σελ. 81.

⁸⁴ Ρ. Σένετ, *Η Τυραννία της Οικειότητας: ο δημόσιος και ο ιδιωτικός χώρος στον δυτικό πολιτισμό* (μτφρ. Γ. Μέρτικας), Αθήνα, εκδ. Νεφέλη, 1999.

Η οργάνωση του Χριστιανισμού σε Εκκλησία πέτυχε την εξατομίκευση της ποιμαντικής εξουσίας, τη διάχυσή της σε κάθε άτομο, σε κάθε πτυχή της ατομικότητάς. Η ταυτότητα του ορθόδοξου χριστιανού φανερώνεται μέσα από τις θέσεις που αυτό το άτομο καταλαμβάνει, από την υπαγωγή του σε κατηγορίες. Ο καλός χριστιανός πρέπει να αποδεικνύει έμπρακτα την χριστιανική αγάπη τόσο απέναντι στα παιδιά του πατέρας όσο και απέναντι σε κάθε άλλο άνθρωπο που συναντά. Χαρακτηριστικό αυτής της «μαζικής εξατομίκευσης», της μαζικότητας που λαμβάνει η εξατομικευμένη θρησκευτική ταυτότητα είναι το γεγονός ότι στα πλαίσια της χριστιανικής Εκκλησίας ο Χριστός βρίσκεται μέσα σε κάθε άνθρωπο.

Μ' αυτόν τον τρόπο καταλύεται κάθε διαχωρισμός ιδιωτικού / δημόσιου χώρου, τα όρια ρευστοποιούνται. Αυτό έγινε εφικτό όταν, όπως αναφέρει ο Ρ. Σένετ,⁸⁵ «ο χριστιανισμός έπαυσε να είναι πνευματική δέσμευση ασκούμενη εν κρυπτώ, ξεχύθηκε μέσα στον κόσμο, κι έγινε ο ίδιος μια νέα αρχή δημόσιας τάξης». Με την οργάνωσή του σε Εκκλησία μπόρεσε και ανέπτυξε αυτές τις μορφές θεσμοποίησης, εκμεταλλεύθηκε τα συστήματα διαφοροποιήσεων που εντοπίζονταν στον εκάστοτε κοινωνικο-ιστορικό πλαίσιο, άρθρωσε τους αντικειμενικούς του σκοπούς σε λόγο και βρήκε εκείνες τις εργαλειακές τροπικότητες ώστε να κάνει το δόγμα του, τη διδασκαλία του να δικτυωθεί σε κάθε πεδίο της ζωής του πιστού, να εγγραφεί στα σώματα και να προσκολληθεί τον πιστό στην αντίστοιχη θρησκευτική του ταυτότητά.

Το άτομο υποκειμενοποιείται· υπάγεται στην κατηγορία του πιστού ορθόδοξου χριστιανού, προσκολλάται σ' αυτήν την ταυτότητα και μετασχηματίζεται ως προς τις σχέσεις και τις πρακτικές του εντός ενός «χριστιανικού καθεστώτος αλήθειας» όπου μπορεί να εξάγει κριτήρια για το τι είναι αληθές και τι ψευδές, να βρει μορφές γνώσης που θα του επιτρέψουν να διαχειριστεί τις επιθυμίες του, τα προβλήματά του, τις σχέσεις του, τη δράση του. Αυτή η λειτουργία της ποιμαντικής εξουσίας εντοπίζεται κυρίως στο πεδίο της ηθικής δράσης του πιστού. Για τον Φουκώ⁸⁶ η ηθική συνδέεται με την πραγματική συμπεριφορά των ατόμων, με την σχέση που αναπτύσσουν με τους κανόνες και τις αξίες που τους προτείνονται. Ο ίδιος αναφέρει⁸⁷ ότι διαμέσου πρακτικών και σχέσεων τα υποκείμενα «κανονικοποιούνται» ηθικά και αναλαμβάνουν συγκεκριμένες ηθικές δράσεις. Σ' αυτήν την περίπτωση οι ηθικοί κώδικες, τα πεδία προβληματοποίησης που θέτει η ορθόδοξη θρησκεία για την ηθική μπορούν να εγ-

⁸⁵ Ρ. Σένετ, ό.π., σελ 15.

⁸⁶ Μ Φουκώ, [8], σελ. 34-43.

⁸⁷ Μ Φουκώ, [7], σελ. 99-107.

γράφονται στην θρησκευτική ταυτότητα των πιστών διαμέσου τεχνικών, όπως ο χαρακτηρισμός συγκεκριμένων πράξεων ως αμαρτωλών, με την ανάγκη για εξομολόγηση, με την ενίσχυση της φιλανθρωπικής δράσης κλπ.

Μέσα από αυτές τις τεχνικές, τις οποίες η Εκκλησία μπορεί και εξατομικεύει διαμέσου των τελετουργικών πράξεων ή μυστηρίων (εξομολόγηση, βάπτισμα, μετάληψη, κλπ.), η ορθόδοξη θρησκεία προσφέρει ηθικούς κώδικες: η Αγάπη, η Προσφορά, η Ταπεινότητα, η Εγκαρτέρηση, η Εγκράτεια, η Πίστη, η Ελπίδα κ.ά, βρίσκουν στην εξατομίκευση την ενδυνάμωσή και τη νομιμοποίησή τους καθώς μπορούν και εγγράφονται στην θρησκευτική ταυτότητα, ενσωματώνονται ως κανονικοποιήσεις, νόρμες. Η ηθική συμπεριφορά, η ηθική δράση του πιστού διαχέεται, αναπτύσσεται σε κάθε πλευρά της καθημερινής του ζωής, είναι εκείνο το στοιχείο που προσκολλά τον πιστό ακόμη περισσότερο στην θρησκευτική του ταυτότητα. Είναι, όμως, κι εκείνο το στοιχείο που καταλύει τα όρια μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου. Γράφει ο Σένετ⁸⁸: «Το εγώ κάθε προσώπου έγινε το κυριότερο φορτίο του· το γνώθι σαυτόν έγινε σκοπός [...] αυτή η φαντασίωση αποτελεί μια οικεία θεώρηση της κοινωνίας». Η «τυραννία της οικειότητας» βρίσκεται στην θεώρηση του ιδιωτικού χώρου ως περιέχοντα την απόλυτη αλήθεια για την αποτίμηση αυτών που συμβαίνουν στο δημόσιο κοινωνικό χώρο. Η τυραννία της οικειότητας υπάρχει εκεί όπου η εντοπιότητα της ανθρώπινης εμπειρίας, η οικεία επαφή θεωρείται ως το υπέρτατο αγαθό το οποίο καλύπτει την απουσία νοήματος που δήθεν χαρακτηρίζει τον δημόσιο κοινωνικό χώρο. «Το όραμα της σφαίρας της οικειότητας προάγεται κατ' αναλογία προς την εγκατάλειψη της δημόσιας σφαίρας επειδή δήθεν είναι κενή».⁸⁹

Σ' αυτό το πλαίσιο μπορεί να κατανοηθεί και ο εντοπισμός των ηθικών αξιών που συστήνουν την θρησκευτική ταυτότητα στο πεδίο της οικειότητας και της προέκτασής της στο ευρύτερο δημόσιο χώρο. Στην Britannica⁹⁰ γίνεται αναφορά για το πώς στον χριστιανισμό ο εξατομικευμένος άνθρωπος θεωρείται ως ο «πλησίον», ο «γείτονας» εν Χριστώ. Αυτό είναι το νόημα της αδελφосύνης που επιτυγχάνεται υπό την σκέπη της Εκκλησίας και βασίζεται στην αγάπη μεταξύ των εν Χριστώ αδελφών. Διαμορφώνονται «δεσμοί συγγένειας»: ο Πατέρας – θεός, ο Υιός – Χριστός με την Εκκλησία να είναι ο Οίκος τους μέσα στον οποίο μπορούν να συνυπάρχουν, να συγκατοικούν όλοι οι πιστοί ως αδέρφια. Αυτοί οι δεσμοί συγγένειας, οι δεσμοί οικειό-

⁸⁸ Ρ. Σένετ, ό.π., σελ. 16-17.

⁸⁹ αυτόθι, σελ. 26.

⁹⁰ The New Encyclopedia Britannica, ό.π., σελ. 524-525.

τητας διοχετεύονται σε κάθε πεδίο ή και οικουμενικοποιούνται. Κάτω από τον Πατέρα – Θεό – Δημιουργό όλοι οι άνθρωποι έχουν δεσμούς συγγένειας. Οι ηθικές υποχρεώσεις και συμπεριφορές που παράγονται από αυτή την οικειότητα λαμβάνουν τον χαρακτήρα της συνέχειας, ισχύουν παντού και πάντα. Η αγάπη για τον θεό και από τον θεό ορίζει την απόλυτη οικειότητα. Οι ηθικές αξίες που χρησιμοποιούνται για την προσκόλληση του πιστού στην θρησκευτική του ταυτότητα, για τον προσδιορισμό των θέσεων που καταλαμβάνει βάσει αυτής της ταυτότητας, καταλύουν τα όρια του ιδιωτικού και δημόσιου, γίνονται «κοσμοπολίτικες», «μητροπολιτικές».

Η Εκκλησία ως Μητρόπολη, ως τέτοια που λαμβάνει τον χαρακτήρα της ουτοπίας.⁹¹ Η Εκκλησία αποκαλείται Μητέρα: είναι η «επίγεια Πολιτεία στην οποία έχει διεισδύσει η επουράνια Πολιτεία. [...] Αποστολή της είναι να φωτίζει την οικουμένη και να συναθροίζει κάτω από ένα Πνεύμα όλους τους ανθρώπους, από κάθε έθνος, φυλή, πολιτισμό... γίνεται το σημείο της αδελφότητας».⁹² Το ερώτημα που ανακύπτει είναι πώς μέσα στην λειτουργία μιας μητροπολιτικής Εκκλησίας μπορούν να υπάρχουν οι πολιτισμικές ετεροτοπίες*. Αυτό βρίσκεται σε συνάρτηση με την θρησκευτι-

⁹¹ αφορμή για αυτόν τον προβληματισμό στάθηκε το άρθρο: Μετα – Οβίδιος, «Η μεγάλη επάνοδος: Από την ουτοπία της μητρόπολης στις πολιτισμικές ετεροτοπίες», *Futura*, τευχ. 8, άνοιξη – καλοκαίρι 2002, σελ. 215-228

⁹² Β' Σύνοδος Βατικανού, «Ποιμαντική Διάταξη: Η Εκκλησία μέσα στον σύγχρονο κόσμο» (μτφρ. Π. Αθ. Αρμάος), Γραφείον Καλού Τύπου, χ.χ.έ., σελ. 64, 166.

* «πολιτισμικές ετεροτοπίες»: Σύμφωνα με τον Φουκώ [βλ. a. E. Soja, «History· Geography· Modernity» in S. During (ed.) *The Cultural Studies Reader*, London, Routledge, 1993, pp. 141-146 b. M. Φουκώ, «Χώρος, Εξουσία, Γνώση» στο *Εξουσία, Γνώση, Ηθική*, ό.π., σελ. 51-69 c. D. Hook & M. Vrdoljak «Gated communities, heterotopia and a 'rights' of privilege: a 'heterotopology' of the South – African security – park», *Geoforum*, Vol. 33, 2002, pp. 195-219(κυρίως, 206-210) και d. M. Foucault, *Of other spaces* στο <http://foucault.info/>] μία ετεροτοπία είναι ένας «άλλος χώρος» που διατηρεί το στοιχείο της εξωτερικότητας. Σε μια ετεροτοπία αναπτύσσονται ετερογενείς σχέσεις και τοπικότητες, οι οποίες δεν μπορούν να είναι αναγώγιμες ή μία στην άλλη. Η λειτουργία μιας ετεροτοπίας μπορεί να καλύπτει δύο αντίθετα άκρα: από τη μια, ο ρόλος των σχέσεων και των τοπικοτήτων που αναπτύσσονται στην ετεροτοπία είναι να δημιουργήσουν έναν φανταστικό χώρο, μια ουτοπία. Από την άλλη, ο ρόλος αυτών των σχέσεων και τοπικοτήτων είναι να δημιουργήσουν έναν άλλο, πραγματικό χώρο ο οποίος είναι τέλειος, οργανωμένος, άρτια διευθετημένος, σε αντίθεση με την αταξία και την χαοτική κατάσταση που επικρατεί στον υπόλοιπο κόσμο. Ο τελευταίος τύπος ετεροτοπίας είναι ένας χώρος / τόπος αντιστάθμισης, αποκατάστασης, εξισορρόπησης. Οι ετεροτοπίες δεν είναι χώροι όπου υπολείπονται νοήματος και επομένως, αυτό που μένει είναι να του αποδοθεί μια σημασία. Αντίθετα, είναι τόποι όπου αναπτύσσονται πολλαπλές ετερογενείς σχέσεις εξουσίας: όπου οι σχέσεις εξουσίας βρίσκουν τη δυνατότητα να εμφανιστούν ως υλικότητες. Γι' αυτό η ανάλυση των ετεροτοπιών αφορά όχι μόνο τον χώρο αλλά και τις σχέσεις, τον λόγο, τον χρόνο. Στην παρούσα διαπραγμάτευση η υπόθεση φορά τις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ της ετεροτοπίας της ορθόδοξης Εκκλησίας, η οποία είναι ένας πραγματικός χώρος που εμφανίζεται ως τέλεια οργανωμένος και πλήρους αρμονίας – λαμβάνοντας τον χαρακτήρα μιας ήδη εκπληρωμένης ουτοπίας – και των πολιτισμικών ετεροτοπιών, οι οποίες θα θεωρηθούν ως αυτοί οι τύποι του θρησκευτικά άλλου, εκεί όπου ο μουσουλμάνος, ο βουδιστής, ο καθολικός, ο άθεος, μπορεί και αναπτύσσει τις δικές του, ιδιαίτερες σχέσεις εξουσίας – γνώσης – ηθικής, σχέσεις που είναι ασύμβατες με αυτό που συμβαίνει στην ετεροτοπία της εκκλησίας ή στον υπόλοιπο κόσμο. Η ετερογένεια των σχέσεων που αναπτύσσονται σ' αυτές τις πολιτισμικές ετεροτοπίες φαίνεται από το ότι μπορούν να δημιουργηθούν «διαθλασμένες ή εκφυλισμένες μορφές ετεροτοπιών». Για παράδειγμα, σε μια ουτοπική τοπικότητα που μπορεί να αναπτυχθεί εντός της ετεροτοπίας της Εκ-

κή ταυτότητα των πιστών και των ρόλων που προκύπτουν από αυτή· οι πιστοί εντός μιας μητροπολιτικής Εκκλησίας είναι μητρο-πολίτες, κοσμο-πολίτες· μεταφέρουν την ηθική λειτουργία της ταυτότητας τους παντού.

Σ' αυτόν τον ουτοπικό χαρακτήρα της Εκκλησίας ενυπάρχουν εκείνες οι απόλυτες ηθικές αξίες που ο πιστός έχει ενσωματώσει στην θρησκευτική του ταυτότητα και διαμέσου της λογικής της διεύρυνσης – οικουμενικής επέκτασης της οικειότητας μπορούν και διαχέονται στον κόσμο. Μέσα στην μητροπολιτική Εκκλησία, μέσα σ' αυτόν τον διευρυμένο δημόσιο χώρο, ο πιστός βρίσκει εκείνα τα στοιχεία μιας ιδανικής Πολιτείας που όμως βασίζεται σε δεσμούς οικειότητας, σε δεσμούς συγγένειας· είναι ένας μητροπολιτικός χώρος που βασίζει τον χαρακτήρα της οικουμενικότητάς του όχι στην ξένωση των πιστών, αλλά στην ιδανική αδελφοποίησή τους, στην οικειότητά τους που επιτυγχάνεται με το γεγονός ότι η εξατομίκευση της θρησκευτικής ταυτότητας, η προσκόλληση του πιστού στην ταυτότητά του λαμβάνει τον χαρακτήρα της αποστολής εντός του κόσμου, καταλύοντας κάθε οριοθέτηση· διαχέεται παντού, ως σχέσεις, πρακτικές, λόγος, εξισώνοντας τις διαφορές. Ο άλλος ως «πλησίον», «οικείος», «γείτονας εν Χριστώ» παύει να είναι απειλητικός, εγγράφεται σε μια οικεία εντοπιότητα και είναι πλέον «ιδιοποιήσιμος».

iii. Εθνικός / Πολυπολιτισμικός χώρος: ενισχύοντας την ταυτότητα και ο μύθος του «σεβασμού της διαφοράς»

Γράφει ο μητροπολίτης Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεος:⁹³ «Με τον όρο πολυπολιτισμική κοινωνία εννοείται μια κοινωνία στην οποία επικρατούν και συμβιώνουν άνθρωποι με διάφορους πολιτισμούς. (...) Αυτό σημαίνει ότι στην συγκεκριμένη κοινωνία συμβιώνουν άνθρωποι διαφόρων θρησκειών και βέβαια διαφόρων πολιτισμών που προέρχονται από τις διάφορες θρησκευτικές παραδόσεις. (...) Μέσα στο πλαίσιο αυτό αναπτύσσεται και καλλιεργείται μια ώριμη ψυχολογικά κατάσταση σύγκρισης μεταξύ των διαφόρων παραδόσεων». Στο συγκεκριμένο άρθρο ο μητροπολίτης καταφεύγοντας στην θεωρία των συστημάτων, υποστηρίζει ότι σε μια πολυπολιτισμική κοινωνία οι επιμέρους πολιτισμικές παραδόσεις λειτουργούν ως συστήματα που επικοινωνούν μεταξύ τους επιτυγχάνοντας «κατά τον καλύτερο τρόπο την συνύ-

κλησίας και η οποία μπορεί να αποτελεί χώρο κίνησης του «αληθούς» πιστού χριστιανού ορθόδοξου μπορούμε να διαπιστώσουμε μια δυστοπική τοπικότητα που δημιουργείται στην πολιτισμική ετεροτοπία του θρησκευτικά άλλου και η οποία ίσως παραπέμπει στις σχέσεις εξουσίας – γνώσης – ηθικής που αναπτύσσει π.χ. ο μουσουλμάνος άστεγος που ζει σε χαρτοκούτι στο Πεδίον του Αρεως. Η τελευταία περίπτωση είναι μια «υποτοπία» (βλ. μετα – Οβίδιος, σελ. 216).

⁹³ Μητροπολίτης Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεος, «Ναι στην πολυπολιτισμικότητα», *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 28-4-2002, σελ. 42.

παρξη στον ίδιο χώρο και χρόνο διαφόρων κοινωνικών και πολιτιστικών ομάδων». Ο μητροπολίτης τελειώνει το άρθρο του αναφερόμενος στο γεγονός ότι η προσωπική ελευθερία είναι αυτή που επικρατεί στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες καθώς οι άνθρωποι εξαρτούν την πίστη στο Θεό και την πολιτισμική τους παράδοση από την ελευθερία ως προσωπικό κατόρθωμα και μέσα σε καθεστώς δημοκρατίας με την θέσπιση νόμων και κανόνων για την αποφυγή του κινδύνου του φονταμενταλισμού που υπάρχει σε τέτοιες πολυπολιτισμικές κοινωνίες.

Το συγκεκριμένο άρθρο αποτελεί μόνο ένα δείγμα από τον λόγο που αναπτύσσεται για την πολυπολιτισμικότητα: ένας λόγος που συνδέεται με παράπλευρες δια-λογικές (discursive) και αφηγηματικές πρακτικές, όπως είναι η θρησκευτική ελευθερία, τα θρησκευτικά ανθρώπινα δικαιώματα, η θρησκευτική ανεκτικότητα, η πολιτική διαχείριση της διαφοράς και της ταυτότητας. Κεντρική συνιστώσα αυτών των λόγων είναι ο «πολιτισμός», η «κουλτούρα», τα οποία μετατρέπονται σε καθοριστικούς παράγοντες για τη διατύπωση και τη νομιμοποίηση αυτών των λόγων καθώς και για τη διαχείριση των αντικειμένων που κατασκευάζονται στην επιφάνεια και στη δικτύωση αυτών των λόγων: αντικείμενα, όπως η θρησκευτική ταυτότητα και η θρησκευτική ετερότητα. Η σύνδεση του λόγου περί πολυπολιτισμικότητας και του λόγου περί θρησκευτικής ελευθερίας και θρησκευτικών δικαιωμάτων αποτελούν πεδία / επιφάνειες ενεργοποίησης συγκεκριμένων σχέσεων εξουσίας / γνώσης οι οποίες δι-κτυώνονται με τέτοιον τρόπο που κατασκευάζουν την θρησκευτική διαφορά ως δια-κύβευμα για την θρησκευτική ταυτότητα διαμέσου πρακτικών διαχείρισης της διαφο-ράς.

Όπως διαπιστώθηκε από την επισκόπηση της πρόσφατης βιβλιογραφίας για την πολυπολιτισμικότητα, μέρος αυτής της βιβλιογραφίας εμμένει σε μια διαλεκτική διαπραγμάτευση των πολυπολιτισμικών συνθηκών μιας κοινωνίας, το οποίο σημαίνει ότι οι σχέσεις μεταξύ ^{του} ~~των~~ θρησκευτικά ταυτού και του θρησκευτικά άλλου ξεκινούν από την κεντρική θέση που κατέχει ο πολιτισμός – και δη η θρησκευτική κουλτούρα – στη αμφίδρομη νοηματική ιδιοποίηση των πολιτισμικών προϊόντων που παράγει μια θρησκεία. Σ' αυτό το πλαίσιο, η διαλεκτική της θρησκευτικής ταυτότητας με την θρησκευτική διαφορά παρουσιάζεται ως ικανοποιητική για την προσέγγιση της ανάπτυξης του λόγου για τα θρησκευτικά δικαιώματα και την θρησκευτική ελευθερία στα πλαίσια της πολυπολιτισμικότητας. Αυτό σημαίνει ότι η ανάπτυξη αυτού του λό-γου έρχεται ως αποτέλεσμα της διαλεκτικής σχέσης θρησκευτικής ταυτότητας και

θρησκευτικής διαφοράς, η οποία σχέση παρουσιάζεται ως περισσότερο επιτακτική στα πλαίσια της πολυπολιτισμικότητας, φτάνοντας να γίνει και ψυχαναγκαστική.

Η λειτουργία αυτής της παρουσίας της σχέσης "θρησκευτική ταυτότητα - θρησκευτική διαφορά" ως διαλεκτικής μέσα από τη διαχείριση της διαφοράς, φαίνεται από κάποια άρθρα που καταλήγουν να παρουσιάζουν ως προϊόν, ως αναγκαιότητα και στόχο της πολυπολιτισμικής κοινωνίας την ειρηνική συνύπαρξη, την συμφιλίωση των διαφορών προς χάριν της κοινωνικής συνοχής. Ας ξεκινήσουμε από τον M. Walzer στο βιβλίο του «Περί ανεκτικότητας· για τον εκπολιτισμό της διαφοράς»⁹⁴, αναφέρει ότι η ανεκτικότητα στα πλαίσια μιας δημοκρατικής κοινωνίας συνδέεται με την αναγνώριση της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας του άλλου ως κινούμενη σ' ένα κοινό κόσμο. Όπως λέει χαρακτηριστικά: «... το σημείο αιχμής της ανεκτικότητας δεν είναι, και δεν ήταν ποτέ, να καταργήσουν 'εμάς' και 'εκείνους' αλλά να εξασφαλίσει την συνεχή ειρηνική συνύπαρξη και αλληλεπίδραση» (σελ 146). Για τον Ουόλζερ η θρησκευτική ανεκτικότητα πρέπει να κατοχυρώνεται θεσμικά, να οριοθετείται μέσα από διατάξεις και κανόνες εντός μιας δημοκρατικής κοινωνίας πολιτών που εκπολιτίζει τη διαφορά, εναρμονίζει τις αντιθέσεις με σκοπό την στήριξη της ελευθερίας, της ισότητας, της αλληλεγγύης.

Επίσης, στον ορισμό που δίνει η National Coalition for Cultural Pluralism για τον πολιτισμικό πλουραλισμό,⁹⁵ διαπιστώνεται ένας λόγος που αναγάγει την κουλτούρα σε «έννοια – μήτρα»⁹⁶ από την οποία προκύπτουν όλα αυτά τα αξιακά στοιχεία που νομιμοποιούν τη διαφορά. Έτσι, ο πολιτισμός είναι αυτός ο χώρος εντός του οποίου αναπτύσσεται η διαφορετικότητα – και μαζί η θρησκευτική διαφορετικότητα – είναι ο χώρος όπου ο πλουραλισμός εγείρει αφηγηματικές πρακτικές τέτοιες που η αναγνώριση των οικουμενικών δικαιωμάτων της ισότητας και της ελευθερίας καθίσταται ανθρώπινη ανάγκη.

⁹⁴ Μ. Ουόλζερ *Περί ανεκτικότητας· για τον εκπολιτισμό της διαφοράς* (μτφρ. Κ. Μανδελάκη), Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, 1998. (βλ. κυρίως σελ. 137-146)

⁹⁵ «...μια κατάσταση ισότιμης συνύπαρξης και αμοιβαίας υποστηρικτικής σχέσης εντός των ορίων ή του πλαισίου ενός έθνους ανθρώπων από διαφορετικές παραδόσεις με σημαντικά διαφορετικές μορφές πίστης, συμπεριφοράς, χρώματος και σε πολλές περιπτώσεις με διαφορετικές γλώσσες. Για την επίτευξη του πολιτισμικού πλουραλισμού πρέπει να υπάρχει ενότητα, συνοχή αλλά με διατήρηση της διαφορετικότητας. Κάθε άτομο πρέπει να έχει γνώση της ταυτότητάς του και να νοιώθει ασφαλές σ' αυτήν, και να είναι πρόθυμο να δείξει και στους άλλους τον ίδιο σεβασμό και να αναγνωρίσει τα ίδια δικαιώματα που το ίδιο επιθυμεί για τον εαυτό του». Στο R. Grillo *Pluralism and the Politics of Difference*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 192. (βλ. και σελ 194-203).

⁹⁶ Ο Bullivant λέει ότι ο πολιτισμός έχει μετατραπεί σε κεντρική έννοια που μπορεί να συμπεριλάβει τα πάντα (...culture as central all-embracing concept), στο R. Grillo, ό.π., σελ. 195.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού αποτελεί η νομιμοποίηση του λόγου περί θρησκευτικών δικαιωμάτων πάνω στην παραδεδεγμένη κατάσταση της «σύγκρουσης των πολιτισμών» που χαρακτηρίζει τις συνθήκες του θρησκευτικού πλουραλισμού. Έτσι, ο W. Cole Durham⁹⁷ διατυπώνει έναν λόγο περί της ανάγκης νομικής κατοχύρωσης των θρησκευτικών δικαιωμάτων και εντάσσει αυτόν τον λόγο στο πλαίσιο της «σύγκρουσης των πολιτισμών». Αναγάγει, έτσι, τον πολιτισμό – και τον θρησκευτικό – σε ερμηνευτικό εργαλείο, εργαλείο που του δίνει τη δυνατότητα να υποστηρίξει τον νομιμοποιητικό λόγο περί θεσμικής προστασίας των θρησκευτικών δικαιωμάτων. Τα πολιτισμικά – θρησκευτικά δίπολα «Ορθόδοξη Ανατολή – Καθολική Δύση», «Χριστιανισμός – Ισλαμισμός», παρουσιάζουν την «θρησκευτική πολυπολιτισμικότητα» ως απαραίτητη ιστορική συνθήκη άρθρωσης ενός θεσμικού λόγου περί θρησκευτικών δικαιωμάτων με διεθνικό – οικουμενικό χαρακτήρα. Η θεσμική κατοχύρωση αυτών των δικαιωμάτων, η ένταξή τους σ' ένα επίσημο λόγο περί οικουμενικής ανθρώπινης ανάγκης για θρησκευτική ελευθερία μετατρέπεται σε προϋπόθεση για την επίλυση της «σύγκρουσης των πολιτισμών».

Η «κουλτούρα», ο «πολιτισμός» γίνεται νομιμοποιητικό στοιχείο της διαφοράς και της διαχείρισής της εντός του πλαισίου της λειτουργίας της θρησκευτικής ταυτότητας. Ο «θρησκευτικός πολιτισμός», η «θρησκευτική κουλτούρα» μετατρέπεται σε αξιολογικό στοιχείο αφού εγγράφεται στα άτομα ως κατηγορία που τα ταξινομεί. Βάσει, δηλαδή, της κουλτούρας τους και της ιδιαιτερότητάς της τα άτομα κατηγοριοποιούνται.⁹⁸ Στα πλαίσια της πολυπολιτισμικότητας ο εθνικός χώρος αποτελεί το αντικείμενο «χωροταξικών επεμβάσεων» για την «χωρική ταξινόμηση των πολιτισμών». Και εδώ είναι ακριβώς που προκύπτει ο προβληματισμός για το τι θα πρέπει να ορίζεται ως «εθνικός χώρος».

Στην παρούσα διαπραγμάτευση ο «εθνικός χώρος» εντός της θρησκευτικής πολυπολιτισμικότητας ορίζεται ως εξής⁹⁹: ο εθνικός χώρος δεν αφορά γεωγραφικές οριοθετήσεις ούτε ιδεολογικές συστηματοποιήσεις, αλλά σχέσεις εξουσίας – γνώσεις που λαμβάνουν τον χαρακτήρα της αλήθειας. Εντός του εκάστοτε κοινωνικο-ιστορικού πεδίου αναπτύσσεται και κυκλοφορεί ένας συγκεκριμένος λόγος περί έ-

⁹⁷ W. Cole Durham, "Perspectives on Religious Property: A Comparative Framework" in J.D van der Vyver & J. Witte, Jr., *Religious Human Rights in Global Perspective*, Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1996, pp. 1-44 (κυρίως 1-12).

⁹⁸ R. Grillo, ό.π., σελ 194 – 203.

⁹⁹ για την διατύπωση της παρούσας προβληματικής περί «εθνικού χώρου» χρησιμοποιήθηκαν τα εξής βιβλία: α) Ν. Δεμερτζής, *Ο Λόγος του Εθνικισμού: αμφίσημο σημασιολογικό πεδίο και σύγχρονες τά-*

θνους και εθνικών ταυτίσεων που συνδέεται κυρίως με πρακτικές διακυβέρνησης αυτού που ορίζεται ως Ιστορία. Αν δεχθούμε ότι το έθνος συναρθρώνεται από τις σχέσεις εξουσίας – γνώσης, από τους λόγους που σχετίζονται μ' έναν συγκεκριμένο τρόπο θέασης του ιστορικού χρόνου ως ομογενοποιημένου, συνεχή και γραμμικού, τότε οι εθνικές ταυτίσεις αφορούν τις υποκειμενοποιημένες θέσεις των ατόμων που ανήκουν στο ίδιο έθνος, δηλαδή την ενσωμάτωση των σχέσεων και των λόγων που αφορούν το «έθνος». Έτσι, ο εθνικός χώρος αποτελεί εκείνη την επιφάνεια πάνω στην οποία οι σχέσεις εξουσίας – γνώσης και οι λόγοι που ορίζουν τον τρόπο διακυβέρνησης της ιστορίας, βρίσκουν τη δυνατότητα, τις προϋποθέσεις να εγγραφούν σε πράγματα, φαινομενικότητες, αφηγήσεις, γεγονότα και να περιγραφούν ως εθνικές ταυτίσεις. Έτσι ο όρος «Έλληνας» αποτελεί μια εθνική ταύτιση που αφορά σ' ένα συγκεκριμένο τρόπο διακυβέρνησης των σχέσεων εξουσίας – γνώσης και των λόγων που αναφέρονται σ' ένα δεδομένο ιστορικό χωροχρόνο, ο οποίος εγγράφεται σε γεγονότα και αφηγήσεις έτσι που να αποκτά τον χαρακτήρα της ιστορικής αλήθειας. Αν υποθέσουμε ότι αυτές οι εθνικές ταυτίσεις διευκολύνονται από την λειτουργία της θρησκευτικής ταυτότητας τότε αυτό που ενδιαφέρει είναι να διαπιστωθεί ποιοι είναι οι μετασχηματισμοί που υφίστανται οι ενεργοποιούμενες εντός του εθνικού χώρου σχέσεις εξουσίας – γνώσης στις συνθήκες της πολυπολιτισμικότητας.

Μια τέτοια θέαση του «εθνικού χώρου» στα πλαίσια της πολυπολιτισμικότητας εγείρει το θέμα της κατάτμησης, της οργάνωσης αυτού του χώρου σε τοπικότητες εντός των οποίων αναπτύσσονται «πολιτισμικές ετεροτοπίες». Η ανάλυση ενός τέτοιου χώρου δεν πρέπει να διατυπώνεται, όπως λέει ο Φουκώ¹⁰⁰, «με όρους του συμβολικού πεδίου ή της περιοχής των σημαίνουσών δομών». Δηλαδή, αν υποθέσουμε ότι υπάρχει μια χριστιανική κουλτούρα η οποία κινείται στα πλαίσια ενός εθνικού χώρου, όπως αυτός ορίστηκε παραπάνω, τότε αυτή η κουλτούρα δεν παράγεται από τη νοηματική ιδιοποίηση συγκεκριμένων συμβολικών προϊόντων και την αναπαραγωγή συγκεκριμένων σημαίνουσών δομών. Είναι περισσότερο ένα πεδίο μάχης, αγώνα στο οποίο ενεργοποιούνται σχέσεις εξουσίας που δημιουργούν πεδία γνώσης. Εντός, λοιπόν, του «εθνικού χώρου» όπου αναπτύσσεται μια χριστιανική κουλτούρα ως πράξη ενεργοποιούνται ταυτόχρονα – στα πλαίσια της πολυπολιτισμικότητας – και οι «πολιτισμικές ετεροτοπίες», μεταξύ των οποίων δημιουργούνται δίκτυα διακυβέρνησης ή

σεις, Αθήνα, εκδ. Σάκκουλα, 1996 β) Μ. Φουκώ, *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, ό.π. γ) Μ. Φουκώ, *Εξουσία, Γνώση και Ηθική*, ό.π.

¹⁰⁰ Μ. Φουκώ, [7], σελ. 17.

κατά τον Φουκώ αναπτύσσεται η «δόμηση των ενδεχόμενων πεδίων δράσης των άλλων».¹⁰¹

Η πολυπολιτισμικότητα, λοιπόν, μπορεί να θεωρηθεί ότι λειτουργεί ως το Μητροπολιτικό πεδίο «τελείωσης» των πολιτισμικών ετεροτοπιών.¹⁰² Ο λόγος περί σεβασμού, δημοκρατίας, ελευθερίας, αξιοπρέπειας, δικαιωμάτων του ανθρώπου, που αρθρώνεται στα πλαίσια των πολυπολιτισμικών συνθηκών μιας κοινωνίας, εντάσσεται στη λογική της δημιουργίας εκείνου του πλέγματος σχέσεων εξουσίας – γνώσης – ηθικής, εκείνων των πρακτικών που θα δώσουν την εντύπωση της ιδανικής συνύπαρξης και της ευκαιρίας ανάδυσης όλων των πολιτισμικών ετεροτοπιών. Για παράδειγμα, το δόγμα, η διδασκαλία, ο λόγος της Ορθόδοξης Εκκλησίας επενδύεται με έναν μητροπολιτικό χαρακτήρα αφού παρουσιάζεται ότι μπορεί να ισχύει και να νομιμοποιείται παντού και πάντα. Η ανάδυση των πολιτισμικών ετεροτοπιών και η τελείωσή τους εντός μιας Μητροπολιτικής Εκκλησίας λαμβάνει τον χαρακτήρα της υπαγωγής τους σε μια ομογενοποιημένη, ιστορική συνέχεια που προσδίδει στην ταυτότητα του πιστού το νόημα του φορέα αυτής της μητροπολιτικής αποστολής. Το ερώτημα που τίθεται είναι πώς η εκκλησία μπορεί να λειτουργήσει ως ετεροτοπία. Η υπόθεση που προκύπτει είναι ότι η εκκλησία μπορεί να λειτουργήσει ως εκείνος ο χώρος όπου αναπτύσσονται ετερογενείς σχέσεις και πρακτικές, σχέσεις διακυβέρνησης των πιστών και της συμπεριφοράς τους, ης δράσης τους. Η εκκλησία παρουσιάζεται ως εκείνος ο χώρος / τόπος όπου επικρατεί ειρήνη, αρμονία, γαλήνη, εκεί όπου το υποκείμενο μπορεί να βρει το αντιστάθμισμα στην αταξία που υπάρχει στον υπόλοιπο κόσμο, σ' αυτόν που βρίσκεται έξω από την ετεροτοπία της εκκλησίας.

Από την ως τώρα θεώρηση για την πολυπολιτισμικότητα και τη σχέση της θρησκευτικής ταυτότητας με την θρησκευτική διαφορά δημιουργείται η εξής προβληματική: μέσα στα πλαίσια της δημιουργίας ενός θεσμικού λόγου για την προστασία της θρησκευτικής ελευθερίας με την στήριξη της θρησκευτικής ανεκτικότητας σε αξίες που πηγάζουν από την έννοια του πολιτισμού – όπως ισότητα, συνύπαρξη, αλληλεγγύη – αυτό που φαίνεται να λειτουργεί είναι η διαχείριση της θρησκευτικής διαφοράς προς ενίσχυση της λειτουργίας της θρησκευτικής ταυτότητας, δηλαδή την υποκειμενοποίηση του ατόμου από την ενσωμάτωση των σχέσεων εξουσίας – γνώσης – ηθικής που ενεργοποιούνται στην επιφάνεια μιας θρησκείας και εν προκειμένω της

¹⁰¹ Μ. Φουκώ, [6], σελ. 93.

¹⁰² βλ. άρθρο Μετα – Οβίδιος, όπ.

Ορθοδοξίας. Αυτό σημαίνει ότι ο λόγος περί θρησκευτικής ελευθερίας και προστασίας των θρησκευτικών δικαιωμάτων μπορεί να ενταχθεί στο πλαίσιο του «σεβασμού της διαφοράς». Αυτός ο λόγος για τον «σεβασμό της διαφοράς» εγκαθιδρύει σχέσεις διαχείρισης της θρησκευτικής διαφορετικότητας ως στοιχείο δικαίωσης και νομιμοποίησης των σχέσεων εξουσίας που αναπτύσσει η Ορθόδοξη θρησκεία στα πλαίσια του θρησκευτικού πλουραλισμού, σχέσεις που δημιουργούν θέσεις υποκειμενοποίησης για τους πιστούς.

Ακολουθώντας την κριτική προσέγγιση του Φουκώ για τον λόγο περί των παραδοσιακών, φιλελεύθερων δικαιωμάτων¹⁰³, μπορούμε να πούμε ότι η διαχείριση της διαφοράς εντάσσεται στο δυτικό νεοφιλελεύθερο λόγο περί δικαιωμάτων, ένας λόγος που κατασκευάζει τη διαφορά προκειμένου να προκύψουν οι πειθαρχικές πρακτικές ελέγχου / διακυβέρνησης των άλλων. Για παράδειγμα, η ένταξη των μουσουλμάνων της Θράκης σ' ένα λόγο περί των θρησκευτικών τους δικαιωμάτων και ανάγκης προστασίας τους στα πλαίσια της επικρατούσας ορθόδοξης θρησκείας, κάνει την θρησκευτική μειονότητα πιο διαχειρίσιμη, ελέγξιμη, πολύ περισσότερο όταν στα πλαίσια της νεοφιλελεύθερης οργάνωσης των πολυπολιτισμικών κοινωνιών εμφανίζεται ως επιτακτική η θεσμική, επίσημη απόδειξη ότι εντός ενός συγκεκριμένου εθνικού χώρου η πολυπολιτισμικότητα νομιμοποιείται με την αναγνώριση της θρησκευτικής διαφοράς του Άλλου.

Στο πλαίσιο της πολυπολιτισμικότητας η «πολιτισμική ετεροτοπία», ο τόπος της ακατέργαστης εμπειρίας του άλλου, εντάσσεται σ' έναν διαχειριστικό λόγο,¹⁰⁴ σε μια διαχείριση της διαφοράς διαμέσου ενός δικαιωματοκρατικού λόγου. Οι σχέσεις εξουσίας – γνώσης, η εμπειρία του θρησκευτικά άλλου, που παράγεται στον χώρο της ετερότητας, του άλλου τόπου, εντάσσονται στον λόγο περί διαφύλαξης των δικαιωμάτων βάσει της επικρατούσας θρησκείας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η ένταξη της θρησκευτικής ετερότητας σε νομικά – συνταγματικά πλαίσια.¹⁰⁵ Η συ-

¹⁰³ βλ. Pickett B. "Foucaultian Rights?", *The Social Science Journal*, Vol. 37, No 3, 2000, pp. 403-421.

¹⁰⁴ βλ. για παράδειγμα E. Conkin, "The Assimilation of the Other within a Master Discourse" in S.H. Riggins (ed.) *The Language and Politics of Exclusion: Others in Discourse*, London, SAGE Publications, 1997, pp. 226-248: σ' αυτό το άρθρο φαίνεται πώς ο λόγος του άλλου αφομοιώνεται από την εννοιολόγηση που χρησιμοποιείται από τον επίσημο νομικό λόγο, με τέτοιο τρόπο ώστε η άμεση εμπειρία του Άλλου συγκαλύπτεται κάτω από θεσμοθετημένες επίσημες διαδικασίες. Ο επίσημος νομικός λόγος είναι ερμηνευτικός του λόγου του Άλλου, μετατρέπει την ακατέργαστη εμπειρία του σε αλυσίδα σημείων και εννοιών που βρίσκονται πολύ μακριά από την εμπειρία του άμεσα ενδιαφερόμενου.

¹⁰⁵ βλ. Δημούλης Δ., «Η θρησκευτική ελευθερία ως κανόνας διαφοροποίησης και έννοια αποκλεισμού» στο Δ. Χριστόπουλος (επιμ.), *Νομικά Ζητήματα Θρησκευτικής Ετερότητας στην Ελλάδα*, Αθήνα, εκδ. Κριτική και KEMO, 1999, σελ. 81-164.

νταγματική κατοχύρωση της «Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας του Χριστού» ως επικρατούσας θρησκείας στην Ελλάδα ορίζει πρακτικές και σχέσεις τέτοιες που η θρησκευτική ταυτότητα μετατρέπεται σε στοιχείο διαφύλαξης της έννοιας του «επικρατούντος». Η θρησκευτική διαφορετικότητα ορίζεται ως διαφορετική βάση των κριτηρίων της επικρατούσας θρησκευτικής ταυτότητας και εντάσσεται σ' έναν συνταγματικό λόγο ώστε να μην γίνει απειλή για την επικρατούσα θρησκεία, την συνταγματικά κατοχυρωμένη. Αυτή η συνταγματική κατοχύρωση ενισχύει το καθεστώς αλήθειας της επικρατούσας θρησκείας, αφού νομιμοποιεί επίσημα τις πρακτικές της να θέτει επί του πεδίου των σχέσεων εξουσίας κριτήρια για τον τι είναι αληθές και τι ψευδές, καθιστά ακόμη πιο επιτακτική τη διαφοροποίηση της επικρατούσας θρησκευτικής ταυτότητας αφού αυτή είναι που ορίζει τα δικαιώματα των θρησκευτικά άλλων.

Σύμφωνα με την προσέγγιση του Φουκώ,¹⁰⁶ μια τέτοια συνταγματική κατοχύρωση του σεβασμού της θρησκευτικής διαφοράς που προκύπτει από την μετατροπή του πολιτισμού σε έννοια – μήτρα για την ύπαρξη δικαιωμάτων ελευθερίας, κοινωνικής συνύπαρξης, αλληλεγγύης, ισότητας, θα συνιστούσε τη θέαση της εξουσίας ως συγκεντρωμένης σε μια κεντρική δομή, π.χ. την επικρατούσα θρησκεία ενός κράτους. Κάτι τέτοιο όμως αγνοεί το γεγονός ότι η θρησκεία – και δη η ορθοδοξία – συνιστά επιφάνεια ενεργοποίησης σχέσεων εξουσίας – γνώσης που δικτυώνεται διαμέσου συγκεκριμένων παρακτικών και στρατηγικών σε διάφορα μικροσκοπικά πεδία – οικογένεια, σχολείο, εκκλησία, σώμα – χωρίς να είναι δυνατόν να αναχθούν σ' ένα συγκροτητικό υποκείμενο.

Ακολουθώντας το Φουκώ,¹⁰⁷ η νορμοποίηση που προκύπτει από μια τέτοια πειθαρχική εξουσία δεν μπορεί να μετριάσει από την αναγνώριση θρησκευτικών δικαιωμάτων για όλους, αφού ο στόχος της ισότητας, τα «ίδια δικαιώματα για όλους» έρχεται να εγκαθιδρυθεί σε ένα πεδίο όπου οι σχέσεις εξουσίας είναι ανομοιογενείς, άνισες. Άρα ένας λόγος περί αναγνώρισης δικαιωμάτων για όλους, σε κάθε πεδίο δεν μπορεί να έχει αποτέλεσμα σ' ένα δίκτυο τέτοιου είδους σχέσεων που διαχέονται ανισομερώς, ετερογενώς. Η δικτύωση των πειθαρχικών πρακτικών που εντοπίζονται στην επιφάνεια της ορθόδοξης θρησκείας χρησιμοποιούν τον λόγο περί θρησκευτικών δικαιωμάτων για τη νομιμοποίηση της πειθαρχικής εξουσίας. Όμως η πειθαρχική εξουσία είναι αυτή που υποβοηθούμενη από τον λόγο περί δικαιωμάτων παράγει το

¹⁰⁶ βλ. Pickett B., ό.π., σελ. 404-406.

¹⁰⁷ αυτόθι, σελ. 404-406.

υποκείμενο ως φορέα της ελευθερίας, της ισότητας, της συνύπαρξης κλπ. Αυτά τα δικαιώματα κατασκευάζονται εντός ενός συγκεκριμένου κοινωνικο-ιστορικού πλαισίου και προσδιορίζουν συγκεκριμένες θέσεις όπου το υποκείμενο, ο πιστός θα εγγράψει την θρησκευτική του ταυτότητα.

Ο μουσουλμάνος ως φορέας του δικαιώματος της ελεύθερης έκφρασης της πίστης του, υπάγεται σ' έναν λόγο όπου η θρησκευτική ελευθερία είναι αποτέλεσμα των σχέσεων εξουσίας θρησκείας – πολιτικής σε μια δεδομένη κοινωνικο-ιστορική στιγμή και όχι εγγενής του πολιτισμού του (αν και παρουσιάζεται ως τέτοια). Αυτό σημαίνει ότι η αναγνώριση στον μουσουλμάνο του δικαιώματος της θρησκευτικής ελευθερίας φανερώνει ότι έχει διαπιστωθεί πως ο μουσουλμάνος υπολείπεται αυτού του δικαιώματος· κι εδώ είναι που κατασκευάζεται η διαφορά. Διαφέρει γιατί κρίνεται ότι του λείπει αυτό το δικαίωμα και πρέπει να του αναγνωριστεί και θεσμικά. Από δω και πέρα οποιαδήποτε θρησκευτική συμπεριφορά δεν ανταποκρίνεται στα υφιστάμενα αναγνωρισμένα δικαιώματα τοποθετείται στον χώρο της παρέκλισης, του ανώμαλου, της δυσλειτουργίας και πρέπει εκ νέου να ενταχθεί σ' ένα πεδίο προβληματοποίησης, σ' έναν λόγο για να υπάρξει διαχείριση της λύσης του προβλήματος, σε μια άλλη κατασκευή, π.χ. ο «θρησκευτικός φονταμενταλισμός».

Η θρησκευτική διαφορά, ο θρησκευτικά άλλος κατασκευάζεται εντός του λόγου περί προστασίας των θρησκευτικών δικαιωμάτων που αναπτύσσεται στα πλαίσια της πολυπολιτισμικότητας με αποτέλεσμα την αφαίρεση της θρησκευτικής ετερότητας. Ο θρησκευτικά άλλος είναι προϊόν της συνδιαλλαγής του θρησκευτικά ταυτού με τη διαχειρίσιμη θρησκευτική διαφορά εντός του λόγου περί θρησκευτικής ελευθερίας και προστασίας των θρησκευτικών ανθρώπινων δικαιωμάτων.¹⁰⁸ Ο θρησκευτικά άλλος κατασκευάζεται, παράγεται επιτακτικά ως αυτός που «διαφέρει» από αυτό που ορίζεται, οριοθετείται ως θρησκευτική ταυτότητα. Αν η θρησκευτική ταυτότητα ως λειτουργία είναι η θέση που καταλαμβάνει ο εαυτός ύστερα από την ενσωμάτωση των λόγων, των πρακτικών, των σχέσεων που ενεργοποιούνται στην επιφάνεια μιας συγκεκριμένης θρησκείας σε μια δεδομένη κοινωνικο-ιστορική στιγμή, τότε στο πλαίσιο της πολυπολιτισμικότητας, στο πλαίσιο της διαχείρισης της θρησκευτικής διαφοράς, ο άλλος κατασκευάζεται ως αντικείμενο ενός επίσημου λόγου περί δικαιωμάτων, ελευθεριών, προστασίας των θρησκευτικών μειονοτήτων. Η θρησκευτική ετε-

¹⁰⁸ ο συγκεκριμένος προβληματισμός προέκυψε από τα εξής βιβλία του J. Baurillard: α) *Η διαφάνεια του κακού*, (μτφρ. Ζ. Σαρίκας), Αθήνα, εκδ. Εξάντας – Νήματα, 1996 (κυρίως σελ. 127-152) β) *The Perfect Crime* (transl. Ch. Turner), London, Verso, 1996. (κυρίως σελ. 115-123 και 131-141).

ρότητα «νομιμοποιείται», υπάγεται σ' έναν επίσημο, νομικά κατοχυρωμένο λόγο που αναγνωρίζει και προστατεύει τη θρησκευτική διαφορά.

Στο πλαίσιο λειτουργίας των πολυπολιτισμικών προτύπων, οι θρησκευτικές ετερότητες, οι πολιτισμικές ετεροτοπίες, οι πολιτισμικές μοναδικότητες εντάσσονται στη λογική της συμφιλίωσης, της συνοχής, της συνύπαρξης, της συνδιαλλαγής. Η συμφιλίωση των διαφορών κατοχυρώνεται νομικά και ο άλλος παράγεται ως νομιμοποίηση αυτής της συμφιλίωσης. Η κατασκευή / παραγωγή του θρησκευτικά άλλου εντός του πεδίου οργάνωσης των πολυπολιτισμικών κοινωνιών με την επίσημη νομική κατοχύρωση της λειτουργίας τους ως κοινωνίες προστασίας, σεβασμού των θρησκευτικών διαφορών, διαφύλαξης της αρμονικής τους συνύπαρξης, εγείρει το ζήτημα της μετατροπής του θρησκευτικά άλλου ως αντικείμενο διαχείρισης. Η θρησκευτική ετερότητα θεωρητικοποιείται, εντάσσεται σε λόγους περί δημοκρατίας, ανθρωπισμού, με αποτέλεσμα να είναι «προστατευόμενο είδος»· «θυματοποιείται», βρίσκεται υπό την προστασία της λειτουργίας της θρησκευτικής ταυτότητας. Εντός του ουμανιστικού ιδεώδους, ο θρησκευτικά άλλος και η διαφορετική κουλτούρα του πρέπει να προστατευθεί, να αποκτήσει ιδιαίτερα δικαιώματα και να εισαχθεί σε πολιτικές διαχείρισης και διαπραγματεύσεων, σε τραπέζια διαλόγου· βρίσκεται υπό την προστασία ενός δυτικότροπου «διαφωτιστικού» πολιτισμού με αξίες που πρέπει να έχουν οικουμενική, πανανθρώπινη διάσταση. Τελικά, ο θρησκευτικά άλλος γίνεται αντικείμενο επιβεβαίωσης της πολιτικής της αναγνώρισης και του σεβασμού της διαφοράς· η ετερότητά του χάνεται στη νομιμοποίηση της διαφοράς του.

Συμπερασματικά γεννάται το ερώτημα: «μήπως στα πλαίσια της πολυπολιτισμικότητας δημιουργείται ένας νέος μεταλόγος με αφορμή την ένταξη της θρησκευτικής διαφοράς σε επίσημες, θεσμικές αφηγηματικές πρακτικές σχετικά με την προστασία των θρησκευτικών ανθρώπινων δικαιωμάτων»; Χαρακτηριστική είναι η απάντηση του P. Feyerabend¹⁰⁹ στην ερώτηση: «μα μπορείτε πραγματικά να αρνηθείτε την σπουδαιότητα μιας δομής με ειρμό [coherent structure] που να οργανώνει την ποικιλία [diversity];» Απαντά, λοιπόν: «...αυτό ούτε εσείς ούτε εγώ θα το αποφασίσουμε – εξαρτάται από τους ανθρώπους που έχουν δημιουργήσει την ποικιλία και τώρα ζουν μέσα σ' αυτήν. Εάν τα έθνη της αφρικανικής ηπείρου αρκούνται στο να ζουν το ένα πλάι στο άλλο, δίχως πολιτιστικές ή άλλες επαφές, τότε αυτό θα κάνουν, ανεξάρτητα του πώς μπορεί να βλέπουν την συμπεριφορά τους οι εξ αποστάσεως

¹⁰⁹ P. Feyerabend, «Πολιτιστικός Πλουραλισμός ή Θαυμαστή Νέα Μονοτονία;», *Λεβιάθαν*, τόμ. 10, 1991, σελ. 7-14.

‘στοχαστές’. [...] Είναι αλήθεια ότι εντός μιας κοινωνίας τα έθνη και οι ομάδες συχνά εγκαθιδρύουν κάποιο είδος επαφής, αλλά δεν είναι αλήθεια ότι, κάνοντας αυτό, δημιουργούν ή προϋποθέτουν [assume] έναν ‘κοινό μεταλόγο’, ή έναν κοινό πολιτιστικό δεσμό».

Από την παραπάνω απάντηση μπορεί κανείς να μεταφέρει τον προβληματισμό στην ανάδυση του λόγου ως πρακτική εντός του δεδομένου κοινωνικο-ιστορικού πεδίου. Αν υποθέσουμε ότι ο λόγος είναι εκείνο το λεκτικό πεδίο στο οποίο συγκεκριμένες μη λεκτικές πρακτικές, συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις οργανώνονται και κινούνται μ’ έναν συγκεκριμένο τρόπο τότε το ενδιαφέρον είναι να φανερωθούν ποιες είναι αυτές οι σχέσεις οι οποίες έχουν επιλεγεί προκειμένου να αποτελέσουν αντικείμενα για τα οποία μπορεί κανείς να μιλήσει· πώς δηλαδή αυτές οι σχέσεις αλυσώνονται, συναντώνται εντός της εκάστοτε κοινωνικο-ιστορικής στιγμής και τι είναι αυτό που τις καθιστά πεδία προβληματοποίησης.

Για παράδειγμα ένα ερώτημα είναι: τι ήταν αυτό που έκανε τον χριστιανισμό να αρχίσει να υιοθετεί την θρησκευτική ανεκτικότητα απέναντι σε άλλες θρησκείες; Στην Britannica¹¹⁰ αναφέρεται ότι ενώ ο πρώιμος Χριστιανισμός ανέπτυξε πρακτικές που ήταν ενδεικτικές της έλλειψης θρησκευτικής ανεκτικότητας απέναντι στις θρησκείες ή στις λατρευτικές συνήθειες που συναντούσε στις σταυροφορίες και στις ιεραποστολές σε διάφορες περιοχές του κόσμου, ύστερα από την ύπαρξη συγκεκριμένων ιστορικών προϋποθέσεων και την εμφάνιση συγκεκριμένων σχέσεων εξουσίας άρχισε να ωριμάζει η ιδέα της θρησκευτικής ανεκτικότητας, απέναντι για παράδειγμα στον Ισλαμισμό. Αυτό δείχνει ότι τα αντικείμενα που επιλέγονται να κατασκευαστούν εντός ενός λόγου, να γίνουν λεκτικές πρακτικές συνδέονται με αντίστοιχες σχέσεις που ενεργοποιούνται σε μια δεδομένη κοινωνικο-ιστορική στιγμή.

¹¹⁰ The new Encyclopedia Britannica, ό.π., σελ. 492.

IV. ΜΙΑ ΣΥΝΘΕΣΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ / ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΑΣ: ο τρόπος προσέγγισης του λόγου της Ορθοδοξίας

Θα μπορούσε, πραγματικά, κάποιος να αναρωτηθεί ποιος ο λόγος να αποδώσεις ιστορικότητα σ' έναν λόγο που έχει αποφασιστικά συνδεθεί με θείες απαρχές, με εξ αποκαλύψεως αλήθειες και προαιώνια περιεχόμενα· σ' έναν θρησκευτικό λόγο ο οποίος αυστηρά αυτοπροσδιορίζεται ως θεόσταλτος και άρα ως συνεχής, ομοιογενής, προαιώνιος και διαχρονικός, και με τη δυνατότητα να είναι πάντα ερμηνευτικός, βάση αλήθειας. Βέβαια ένα τέτοιο ερώτημα, ίσως να μην λάμβανε τον χαρακτηρισμό του επιστημονικά προκλητικού και από την άλλη να ήταν τελείως αδιάφορο για έναν απλό πιστό. Τελικά, ποιο είναι το όφελος – αν είναι να δεχθούμε ότι πρέπει να υπάρχει κάποιο όφελος – στην αντιμετώπιση του λόγου της Ορθοδοξίας ως υλικότητα, ως θετικότητα που διαμορφώνεται σε συγχρονία με τις εκάστοτε ιστορικές πρακτικές και σχέσεις αλλά και ο ίδιος διαμορφώνει τέτοιες σχέσεις (εξουσίας – γνώσης – ηθικής) διαμέσου λεκτικών πρακτικών; Αποφεύγοντας τυπικές απαντήσεις όπως «για την προώθηση της γνώσης», «για τον εμπλουτισμό της ήδη υπάρχουσας θεωρίας» ή «για την παραγωγή νέων γνωστικών πεδίων», που ίσως δικαιολογούνταν στα πλαίσια εκπόνησης μιας διπλωματικής εργασίας στα πλαίσια ενός πανεπιστημιακού προγράμματος, η απάντηση μπορεί να είναι, τουλάχιστον, πιο ειλικρινής· η επιμονή στην αμφισβήτηση της ολότητας, της εσωτερικής συνέχειας και ομοιογένειας ενός οποιουδήποτε λόγου.

Ακολουθώντας τη θεώρηση του Φουκώ, θα λέγαμε ότι ο λόγος της Ορθοδοξίας θα πρέπει να αντιμετωπιστεί ως εκείνη η ιστορική υλικότητα πάνω στην οποία κινούνται συγκεκριμένα κοινωνικο-ιστορικά συμβάντα, κίνηση που σημαίνει ότι ο λόγος της Ορθοδοξίας αποτελεί σε κάθε ιστορική στιγμή ένα συμβάν^{6*} που διαμορφώ-

^{6*} ιστορικό συμβάν: (βλ. M. Foucault "Theatrum Philosophicum" in D. Bouchard(ed.), pp. 172-176) είναι αυτό το συμβάν που εμφανίζεται σε μια ιστορική στιγμή όχι ως μια δομή που συναρθρώνει σε μια ενότητα ουσίες έτσι που να ανάγεται σε μια μεταφυσική συνεκτικότητα (π.χ. ο λόγος της Ορθοδοξίας όταν θεάται ως Γνώση που εμπεριέχει την Αλήθεια). Αντίθετα, το συμβάν εμφανίζεται ως αποτέλεσμα το οποίο μπορεί να έχει παραχθεί και εγγραφεί σε υλικότητες (σώματα, λόγους, κλπ.). Ένα τέτοιο συμβάν καταφέρει και ανοίγει έναν τόπο διασποράς όπου εμφανίζονται λέξεις και πράγματα τα οποία αφορούν αυτό το ιστορικό συμβάν. Για παράδειγμα ένα αμάρτημα δεν αποτελεί μια συμβολική δομή που περιέχει σημασίες αναγόμενες σε θείες συμβουλές και προτροπές. Είναι, μάλλον, εκείνο το αποτέλεσμα μιας ιστορικής στιγμής που μπορεί να εμφανιστεί ως υλικότητα, ως γεγονός (π.χ. κάποιος βρίζει χυδαία τον πατέρα και την μητέρα του ενώ κατά τη θεία εντολή δεν πρέπει) αλλά και ανοίγει τη δυνατότητα να λεχθεί κάτι γι' αυτό, να εμφανιστεί μια απόφαση (π.χ. ο τάδε είναι αμαρτωλός γιατί βρίζει καθημερινά τους γονείς του). Είναι, λοιπόν, ένα σημείο από το οποίο μπορεί κάποιος να μιλήσει για κάτι αλλά και να εμφανιστούν κάποια πράγματα – γεγονότα. Έτσι, ένα ιστορικό συμβάν (η αμαρτία) που εισβάλλει στον λόγο της Ορθοδοξίας ανοίγει πεδία εμφάνισης αποφάνσεων και γεγονότων (κάτι που λέγεται και κάτι που συμβαίνει). Αυτό που μπορούμε να πούμε ότι κάνει ο λόγος της Ορθοδοξίας για να στηρίξει τη συνοχή και την ομοιογένειά του (σελ. 178), είναι ότι αναγάγει τα «φαντά-

νεται ως σώμα κανόνων που προσδιορίζεται κοινωνικά. Είναι εκείνο το σύνολο των συμβάντων και των πρακτικών που προκύπτουν από τις σχέσεις που εγκαθιστά αυτός ο λόγος με άλλους λόγους εντός ενός δεδομένου κοινωνικο-ιστορικού γίνεσθαι, αλλά και από τις σχέσεις που ο ίδιος ο λόγος εγκαθιδρύει στην επιφάνεια του προκειμένου να διαχειριστεί τα αντικείμενα που «κατασκευάζει».

Γράφει ο Φουκώ:¹¹¹ «...να απελευθερωθούμε από ένα ολόκληρο παιχνίδι εννοιών που διαφοροποιούν με τον τρόπο τους το θέμα της συνέχειας»· από την έννοια της παράδοσης που αποσκοπεί στο να αναστοχαστούμε το ίδιο και να εντοπίζουμε μια καταγωγή, από την έννοια της επίδρασης που εντάσσει τα γεγονότα σε μια διαδικασία αιτιακής μορφής και σύνδεσης στον χρόνο, από τις έννοιες της ανάπτυξης και της εξέλιξης που ανασυγκροτούν τα διεσπαρμένα συμβάντα και τα υπαγάγουν σε μια και την αυτή οργανωτική αρχή και, τέλος, από τις έννοιες της «νοοτροπίας» ή του «πνεύματος» που επιτρέπουν την εγκαθίδρυση μιας κοινότητας νοήματος ή συμβολικών δεσμών και καθιστούν την κυριαρχία μιας συλλογικής συνείδησης αρχή ενωτική και εξηγητική. Επίσης, ο ίδιος¹¹² κάνοντας μια θεώρηση της έννοιας του «φαντάσματος» προτείνει μια άλλου είδους μεταφυσική η οποία στηρίζεται στην ιστορικότητα του λόγου. Υποστηρίζει ότι πίσω από τα φαντάσματα (ιδέες, αναπαραστάσεις, είδωλα, προσομοιώσεις) δεν υπάρχει μια ουσία που φανερώνει μια αλήθεια και η οποία μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως μοναδικό κριτήριο γνώσης, διάκρισης του αληθούς και ψευδούς. Αντίθετα, πρέπει να τα αναζητάμε σε υλικότητες, εκεί όπου εμφανίζουν τα αποτελέσματά τους, εκεί όπου συναντώνται και αναπτύσσουν τη διαπλοκή τους· για παράδειγμα πάνω στον λόγο και την ιστορικότητά του.

Έτσι, στην περίπτωση του λόγου της Ορθοδοξίας μπορούμε να πούμε ότι βασίζει την παρουσίασή του ως συνεκτικού, ομοιογενούς και συνεχούς, στο γεγονός ότι αποδίδει στα «φαντάσματα» που αποτελούν το περιεχόμενο της χριστιανικής διδασκαλίας έναν μεταφυσικό, άυλο χαρακτήρα με ουσία προαιώνια. Ο Θεός, η αγία Τρι-

σματα» του σε έννοιες – ουσίες θεόσταλτες και τα «συμβάντα» του σε στοιχεία μοναδικής οικουμενικότητας, έτσι ώστε να εμφανίζεται ως απόλυτη γνώση με αλήθεια. Όμως, το «φάντασμα» και το «συμβάν» στην περίπτωση του λόγου της Ορθοδοξίας, είναι και αντικείμενα γνώσης αφού εμφανίζονται σε υλικότητες και άρα μπορούν να προσεγγιστούν με την σκέψη αλλά και αποτελούν τόπο όπου διαμορφώνεται η σκέψη. Κάτι τέτοιο δεν πρέπει να παραπέμπει στην ύπαρξη ενός συγκροτητικού υποκειμένου (Θεός) από το οποίο προέρχονται σημασίες, νοήματα και ενός μοναδικού αντικειμένου (πιστός) το οποίο δέχεται τις νοηματοδοτήσεις. Είναι, μάλλον, η ύπαρξη μιας ρωγμής όπου εκεί τα συμβάντα πολλαπλασιάζονται και η διασπορά των στοιχείων μεγαλώνει σε μια μόνη στιγμή. Η αμαρτία δεν έχει ένα υποκείμενο και ένα αντικείμενο, ένα νόημα και μια νοηματοδότηση. Αντίθετα προκαλεί την απαραίτητη ρωγμή, έτσι ώστε όταν εμφανίζεται σε μια στιγμή κάνει να προκύψουν πολλαπλές αποφάνσεις και γεγονότα, λέξεις και πράγματα.

¹¹¹ Μ. Φουκώ, [2], σελ. 35 και 36-42.

άδα, οι άγιοι, η αλήθεια θεωρούνται έννοιες – ουσίες, οι οποίες προϋπάρχουν, είναι δοσμένες εξ αποκαλύψεως και εμφανίζονται ως Λόγος, Γνώση, Αλήθεια με άχρονη καταγωγή. Ένας τέτοιος θρησκευτικός λόγος, εμφανίζεται να έχει παράδοση, αποκτά στον χρόνο τέτοια ενότητα που μπορεί και να έχει αιτιακές επιδράσεις διαχρονικά, εξελίσσεται χωρίς να αποδεσμεύεται από μια αρχική οργανωτική αρχή και λαμβάνει τον χαρακτήρα της «νοοτροπίας», της «κουλτούρας».

Προσπάθεια, λοιπόν, αποδέσμευσης από μια τέτοια θέαση του λόγου, από την ύπαρξη ενός ενιαίου και αδιαίρετου «χριστιανικού ορθόδοξου έργου» που ξεκινά από μια υπερβατική καταγωγική αρχή και εμπλουτίζεται ως ουσία στη διαχρονία του λόγου, χωρίς να χάνει την συνοχή του και την σιωπηρή ύπαρξη ενός θεϊκού στοιχείου. «Να είμαστε έτοιμοι να δεξιωθούμε κάθε στιγμή του λόγου στην εισβολή του ως συμβάντος». ¹¹³ Να μείνουμε στις συνέχειες αλλά να φανερώσουμε ότι είναι προϊόντα κατασκευής, ότι δέχονται τις ρωγμές, τις ρήξεις, τις τομές που ορίζονται από τη διασπορά των συμβάντων και θέτουν προβληματοποιήσεις. Ο λόγος της Ορθοδοξίας δεν είναι ένα συνεχές, ομοιογενές έργο· δέχεται στην επιφάνειά του την εισβολή και το παιχνίδι των ιστορικών συμβάντων, των πρακτικών και των σχέσεων που αναπτύσσονται στην εκάστοτε κοινωνικο-ιστορική στιγμή. Ο λόγος της Ορθοδοξίας δεν είναι ένας τόπος όπου η μεταφυσική μιας άυλης ουσίας μπορεί να αποκτήσει νόημα· είναι μια υλικότητα, μια πρακτική που κατασκευάζεται από άλλες κοινωνικές πρακτικές αλλά και κατασκευάζει αντικείμενα μέσα σ' ένα δίκτυο σχέσεων και συμβάντων.

- Ο λόγος της Ορθοδοξίας...

- ι. ...ως πρακτική.

Η πρώτη διαπίστωση η οποία θα μπορούσε να οδηγήσει στο να περιγράψουμε τον τρόπο προσέγγισης του λόγου του Ορθοδοξίας είναι ότι ο λόγος αυτός αποτελεί πρακτική. Ο λόγος της Ορθοδοξίας είναι μια υλικότητα, μια επιφάνεια όπου αναπτύσσονται κάποιοι κανόνες σύμφωνα με τους οποίους ο λόγος αυτός σχηματίζεται αλλά και σχηματίζει τα διάφορα αντικείμενά του. Διακρίνεται από στρατηγικές, από τρόπους σχηματισμού, από κανόνες, από λειτουργίες βάσει των οποίων αναπτύσσονται σχέσεις πάνω σ' αυτόν (τον λόγο) αλλά και με άλλους λόγους ή θεσμούς, συνθήκες, μη λεκτικές πρακτικές, ιστορικές προϋποθέσεις.

Μπορούμε να μιλάμε για «λόγο της Ορθοδοξίας», για ένα δηλαδή υλικό σχηματισμό που έχει οριοθετηθεί βάσει κάποιων στοιχείων που εμφανίζονται σ' αυτόν

¹¹² M. Foucault, "Theatrum Philosophicum" in D. Bouchard(ed.), ό.π., pp. 169-187.

¹¹³ Μ. Φουκά, [2], σελ. 42.

τον λόγο. Ακολουθώντας τον Φουκώ,¹¹⁴ αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε ως σχηματισμό του λόγου της Ορθοδοξίας δεν πρέπει να αναζητηθεί στην εδραίωση μιας ενότητας βάσει της μονιμότητας κάποιων θεμάτων (π.χ. θρησκευτική πίστη, σωτηρία ανθρώπου, πάλη Καλού – Κακού / Θεού – Διαβόλου, ανεξιθρησκία), της αναφοράς σε ένα και το αυτό αντικείμενο (Θεός, Χριστός, άγιο Πνεύμα), της καθορισμένης μορφής αυτού του λόγου (δογματικός, ηθικός, χριστιανικός) ή τέλος, του καθορισμού ενός συστήματος διαρκών και συνεκτικών εννοιών (αμαρτία, πίστη, αγάπη, αλήθεια, μετάνοια, ετεροδοξία). Αντίθετα, αυτό που θα οριστεί ως σχηματισμός του λόγου της Ορθοδοξίας αφορά την «περίπτωση που ανάμεσα σ' έναν ορισμένο αριθμό αποφάνσεων*, θα μπορούσαμε να περιγράψουμε ένα παρόμοιο σύστημα διασποράς, στην περίπτωση που ανάμεσα στα αντικείμενα, στους τύπους εκφοράς, στις έννοιες, στις θεματικές επιλογές θα μπορούσαμε να καθορίσουμε μια κανονικότητα (μια τάξη, συστοιχίες, θέσεις και λειτουργίες, μετασχηματισμούς)».¹¹⁵

Έτσι, στον λόγο της Ορθοδοξίας θα αναζητηθούν οι κανόνες σχηματισμού του, το άνοιγμα δηλαδή των προϋποθέσεων προκειμένου να εμφανιστούν οι μετασχηματισμοί και η διασπορά των αποφάνσεων, των αντικειμένων, των θεμάτων, των εννοιών, καθώς και οι συνθήκες ύπαρξης αυτών των υλικοτήτων του λόγου που του

¹¹⁴ Μ. Φουκώ, [2], σελ. 50-62.

* «θεολογική απόφαση» και λειτουργία της: (βλ. Μ. Foucault, *Η αρχαιολογία της γνώσης*, ό.π., σελ. 78-86 και 123-180) ο λόγος της Ορθοδοξίας ως πρακτική θα πρέπει να σχηματίσει και τους αποφαντικούς τρόπους με τους οποίους θα μπορέσει να καθορίσει το πεδίο κίνησης και διαπλοκής αυτών των αποφάνσεων που θα μπορούσαν να ονομαστούν «θεολογικές». Με την επισημείωση των αποφαντικών τρόπων ο λόγος της Ορθοδοξίας θέτει σε κίνηση ένα ολόκληρο δίκτυο σχέσεων μεταξύ αποφάνσεων χωρίς να μπορουν να αναχθούν σ' ένα υποκείμενο. Αντίθετα, οι διάφοροι τρόποι απόφασης θέτουν ένα πλέγμα υποκειμενικών θέσεων από τις οποίες μπορούν να προκύψουν «θεολογικές αποφάνσεις». Αναπτύσσεται, λοιπόν, ένα ολόκληρο υφάδι σχέσεων μεταξύ αποφάνσεων προκειμένου να εμφανιστεί ο λόγος της Ορθοδοξίας. Η «θεολογική απόφαση» είναι περισσότερο μια λειτουργία και όχι μια δομική ενότητα. Βρίσκεται πέρα και πριν από κάθε γλωσσολογική ή γραμματολογική υλικότητα, μετατρέπει τις σχέσεις που είναι εγγεγραμμένες σ' αυτές τις υλικότητες, σε ύπαρξη εντός του χώρου και του χρόνου. Για παράδειγμα, τα αντικείμενα του λόγου της Ορθοδοξίας «αμαρτία», «πίστη», «ετεροδοξία», «προορισμός ανθρώπου», κλπ. Θα συναντηθούν στον συγκεκριμένο σχηματισμό του θρησκευτικού λόγου ως υλικότητες, μέσα σε δομικές γλωσσολογικές και γραμματολογικές ενότητες. Αυτό όμως που ενδιαφέρει είναι να διαπιστωθεί από ποιες αποφάνσεις έχουν προκύψει, ποιες υποκειμενικές θέσεις ανοίγουν για την εκφορά του λόγου. Έτσι, η αποφαντική λειτουργία του λόγου της Ορθοδοξίας αφορά εκείνα που έχουν ειπωθεί σ' αυτόν τον λόγο, καθώς και τις σχέσεις που έχουν ενεργοποιηθεί προκειμένου να εμφανιστούν αυτές οι λεκτικές υλικότητες, το πεδίο δηλαδή δυνατότητας που έχει ανοιχτεί προκειμένου να καταστεί δυνατό να ειπωθεί κάτι από τον λόγο της Ορθοδοξίας. Ακόμη πρέπει να προστεθεί ότι η αποφαντική λειτουργία του λόγου της Ορθοδοξίας θα αφορά το θεσμικό επίπεδο, δηλαδή το υφάδι των σχέσεων που πρέπει να πραγματοποιηθεί μεταξύ αποφάνσεων, θεσμών, πρακτικών προκειμένου να εμφανιστεί μια συγκεκριμένη αποφαντική λειτουργία ώστε ο λόγος της Ορθοδοξίας να σχηματίσει τα αντικείμενά του. Έτσι, σύμφωνα με αυτά που αναφέρει και ο Φουκώ (σελ. 177-178) ο σχηματισμός του λόγου της Ορθοδοξίας αφορά το γενικό αποφαντικό σύστημα το οποίο διανοίγει τη δυνατότητα για σχέσεις, για σχηματισμό των αντικειμένων και επιλογή των λεκτικών στρατηγικών· αφορά στο σύνολο συγκεκριμένων αποφάνσεων με συγκεκριμένες συνθήκες ύπαρξης· σύνολο το οποίο ορίζει την ιστορικότητα του λόγου της Ορθοδοξίας.

¹¹⁵ Μ. Φουκώ, [2], σελ. 60.

προσδίδουν τις ασυνέχειες, τις ρωγμές, τις ρήξεις, την ιστορικότητά του. Για παράδειγμα, οι μετασχηματισμοί που διαπιστώνονται στο θέμα διαχείρισης της πίστης, η διασπορά των εννοιών που αφορούν τον άνθρωπο και την σωτηρία του, η παράπλευρη εμφάνιση αντικειμένων και ο μετασχηματισμός, όλα αυτά μας οδηγούν να μιλάμε για ετερογένεια του λόγου της Ορθοδοξίας.

Αυτή η ετερογένεια μπορεί να φανεί από τον τρόπο που ο λόγος της Ορθοδοξίας σχηματίζει τα αντικείμενα που διαχειρίζεται, καθώς και τις στρατηγικές που χρησιμοποιεί προς αυτή την κατεύθυνση. Γι' αυτό θα αναζητηθεί «το καθεστώς ύπαρξης των αντικειμένων του λόγου» της Ορθοδοξίας. Πρέπει να οριστούν εκείνες οι διαφοροποιημένες και ετερογενείς επιφάνειες πάνω στις οποίες τα αντικείμενα του λόγου της Ορθοδοξίας (π.χ. αμαρτία, πίστη, ετεροδοξία) εμφανίζονται. Αυτές οι επιφάνειες μπορεί να μην είναι μόνο ο περιορισμένος χώρος της Εκκλησίας αλλά και η οικογένεια, η εκπαίδευση, οι οικονομικές σχέσεις που συμμετέχουν στον καθορισμό των αντικειμένων του λόγου της Ορθοδοξίας. Επίσης, να επισημειωθούν οι βαθμίδες οριοθέτησης, εκείνες δηλαδή οι βαθμίδες που διαχωρίζουν, προσδιορίζουν, εγκαθιστούν π.χ. την ετεροδοξία ή την ανεξιθρησκία ως αντικείμενα. Μπορεί, για παράδειγμα, μια τέτοια βαθμίδα να είναι η ηθική μιας κοινωνίας που ορίζει τις απαγορεύσεις, τις αξίες, τον διαχωρισμό του επιτρεπτού από το απαγορευμένο. Και τέλος, να αναζητηθούν τα κριτήρια εξειδίκευσης που επιτρέπουν να διαχωρίσουμε, να αντιπαραθέσουμε, να συσχετίσουμε τους τρόπους που τα ίδια τα αντικείμενα προβληματοποιούνται σε κάθε ιστορική στιγμή. Για παράδειγμα, η πίστη κατά την περίοδο της Επανάστασης μπορεί να συνδεόταν άμεσα με την εθνική ανεξαρτησία και τον πατριωτισμό ενώ σήμερα να εντοπίζεται σε σφαίρες της κοινωνικο-πολιτικής ζωής, της ζωής του πιστού ως πολίτη.

Τα αντικείμενα του λόγου της Ορθοδοξίας δεν θα αντιμετωπιστούν ως προϋπάρχοντα, ως ήδη αποκρυσταλλωμένες σημασίες που ο θρησκευτικός λόγος έρχεται και τους αποδίδει μεταφυσικό, υπερβατικό χαρακτήρα. Όπως αναφέρει ο ίδιος ο Φουκώ,¹¹⁶ το ότι σε μια ορισμένη στιγμή μπορεί να εμφανιστεί ένας λόγος, π.χ. για τον θρησκευτικό πλουραλισμό, οφείλεται στο γεγονός ότι ενεργοποιήθηκε ένα σύνολο σχέσεων που επέτρεψαν τον σχηματισμό αντικειμένων (δικαιώματα, θρησκευτική διασπορά, ανεκτικότητα, αγάπη, κλπ.)· σχέσεις του λόγου της Ορθοδοξίας με θεσμούς (νομικό σύστημα), κοινωνικο-οικονομικές διαδικασίες (μετανάστευση), μορ-

¹¹⁶ Μ. Φουκώ, [2], σελ. 69-72.

φές συμπεριφορές (ηθική πρακτική), κ.ά. Αυτό το δίκτυο σχέσεων «οφείλει ο λόγος να πραγματοποιήσει για να μπορέσει να μιλήσει γι' αυτά ή για τα άλλα αντικείμενα, για να μπορέσει να τα πραγματευθεί, να τα αναλύσει, να τα εξηγήσει κτλ.». ¹¹⁷ Σύμφωνα με τον Hinrich Fink-Eitel, ¹¹⁸ αυτές οι σχέσεις λόγου είναι μεταξύ λεκτικών πρακτικών που προσανατολίζονται προς τη διατύπωση αποφάνσεων και μη λεκτικών πρακτικών που προσανατολίζονται προς την εμφάνιση ενός συγκεκριμένου περιεχομένου (π.χ. ο λόγος περί ανεξιθρησκίας και ο θεσμός των δικαστηρίων ως νομική κατοχύρωση της θρησκευτικής διαφοράς).

Προκειμένου αυτές οι σχέσεις να επιτρέψουν τον σχηματισμό των αντικειμένων του λόγου της Ορθοδοξίας, ο τελευταίος πρέπει να διαμορφώσει κάποιες λεκτικές στρατηγικές. ¹¹⁹ Ως τέτοιες ορίζονται οι διαφορετικοί τρόποι που ο λόγος αντιμετωπίζει τα αντικείμενά του, δηλαδή ο τρόπος ύπαρξης τους πάνω στον λόγο (πώς εκφέρονται, πώς συσχετίζονται, πώς αντιπαρατίθενται). «Είναι οι ρυθμισμένοι τρόποι ενεργοποίησης των δυνατοτήτων του λόγου» (σελ. 109). Για παράδειγμα πάνω στον λόγο της Ορθοδοξίας, το αντικείμενο «αμαρτία» και το αντικείμενο «ετεροδοξία» συνυπάρχουν, διαχωρίζονται, οριοθετούνται, αντιπαρατίθενται κλπ· αν και ασύμβατα στοιχεία, όμως, μπορούν να συναρτήσουν μια συστηματοποίηση, δηλαδή να σχηματίσουν λεκτικά υποσύνολα, αντιλήψεις, θέματα (π.χ. η αμαρτία και η ετεροδοξία ενώ μπορεί να μοιάζουν ασύμβατα μπορεί να σχηματίσουν μια θρησκευτική αντίληψη για κάποιον που ασπάζεται μια άλλη θρησκεία).

Ακόμη, πρέπει να μελετηθεί η οικονομία του λεκτικού αστερισμού στον οποίο ανήκει ο λόγος της Ορθοδοξίας. Για παράδειγμα, ο λόγος της Ορθοδοξίας μπορεί να θεωρηθεί ότι ανήκει σ' έναν φιλοσοφικό / μεταφυσικό λόγο, σ' έναν θείο λόγο, ο οποίος μπορεί να διαμορφώνει μια οντολογία ¹²⁰ ή να έχει συμπληρωματική σχέση με

¹¹⁷ Μ. Φουκά, [2], σελ. 72.

¹¹⁸ Hinrich Fink-Eitel, *Foucault: an introduction* (transl. E. Dixon), Philadelphia, Pennbridge Books, 1992, pp. 37.

¹¹⁹ Μ. Φουκά, [2], σελ. 100-110.

¹²⁰ Βλ. για παράδειγμα την ανάλυση που γίνεται για την έννοια του λόγου στον Μάξιμο τον Ομολογητή: Γ. Καραγιάννης, «Η έννοια του Λόγου στον Μάξιμο τον Ομολογητή», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τομ. 17, τευχ. 50, Μάιος 2000. Στον Μάξιμο τον Ομολογητή ο λόγος είναι θεός, έκφραση του Θεού, ακαθόριστος που διακαθορίζεται με την είσοδό του τις διάφορες μορφές της πραγματικότητας. Ο λόγος του Θεού είναι ποιητής όλων όσων ανήκουν στην φυσική πραγματικότητα και θέτει τους νόμους της φύσης. Ο Λόγος αυτός συμπεριέχει την ουσία, άρα είναι οντολογία αφού βάσει αυτού όχι μόνο ο άνθρωπος μπορεί να αποκτήσει την γνώση, την λογική αλλά και συνδέεται με μια ηθική φιλοσοφία. Ο θεός λόγος είναι όρος για την υπαρξιακή σωτηρία των ανθρώπων. Εξασφαλίζει την αρετή και την αλήθεια και μπορεί και είναι καθοδηγητής στο πλαίσιο της οντολογικής πραγματικότητας. Μέσω αυτού ο άνθρωπος προσεγγίζει την μεταφυσική και φυσική αλήθεια και γι' αυτό μπορεί να φτάσει σε μια ανώτερη πνευματική και ηθική σφαίρα. Ο Λόγος κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή έχει σωτηριολογικό χαρακτήρα επειδή ακριβώς συνδέεται με μια ηθική οντολογία, η οποία μπορεί να έχει

άλλους λόγους, όπως στην περίπτωση της ταύτισης του λόγου της Ορθοδοξίας με τον λόγο περί πολυπολιτισμού. Είναι, βέβαια, ευνόητο ότι ο λόγος της Ορθοδοξίας ως πρακτική, δεν μπορεί να δομηθεί άπαξ ως κανονικότητα, να παγιωθεί. «Παραμένουμε μέσα στη διάσπαση του λόγου» [...] Ό,τι αποκαλούμε πρακτική του λόγου (...) είναι ένα σύνολο ανώνυμων, ιστορικών, πάντα καθορισμένων μέσα στον χρόνο και χώρο, κανόνων, που έχουν προσδιορίσει σε μια δεδομένη εποχή, και για μια δεδομένη κοινωνική, οικονομική, γεωγραφική ή γλωσσολογική ατμόσφαιρα τις συνθήκες άσκησης της αποφαντικής λειτουργίας», γράφει ο Φουκώ.¹²¹

ii. ...ως πεδίο σχέσεων

Ο Φουκώ στην «Αρχαιολογία της γνώσης» (ό.π., σελ 290-295) αναφέρει ότι είναι δυνατόν να υπάρξουν και άλλου τύπου αρχαιολογίες· τέτοιες που να μην αφορούν τους τρόπους ελέγχου της ιστορίας των επιστημών αλλά να μπορούν να πάρουν μια διαφορετική κατεύθυνση και να περιγράψουν τις σχέσεις εξουσίας – γνώσης σε ένα διαφορετικό τομέα, όπως π.χ. αυτόν της ηθικής. Σ' αυτήν την περίπτωση θα έχουμε να κάνουμε με μια αρχαιολογία με γενεαλογικές αναλύσεις προκειμένου να φανεί πώς σχηματίζεται ένας λόγος και πώς διαμορφώνεται μια γνώση, έτσι που να επενδύονται σε συμπεριφορές και πρακτικές οι οποίες αφορούν τα άτομα ως υποκείμενα δράσης σε διάφορα πεδία. Ο ίδιος ο Φουκώ¹²² προτείνει ότι «είναι δυνατοί τρεις γενεαλογικοί τομείς. Πρώτον, μια ιστορική οντολογία των εαυτών μας σε σχέση με την αλήθεια μέσω της οποίας συγκροτούμαστε ως υποκείμενα γνώσης· δεύτερον, μια ιστορική οντολογία των εαυτών μας σε σχέση με ένα πεδίο εξουσίας μέσω της οποίας συγκροτούμαστε ως υποκείμενα που δρούμε στους άλλους· τρίτον, μια ιστορική οντολογία σε σχέση με την ηθική μέσω της οποίας συγκροτούμαστε ως ηθικοί δρώντες».

Έτσι, στην παρούσα εργασία, μια σύνθεση αρχαιολογίας – γενεαλογίας θα αφορά το συγκεκριμένο δίκτυο σχέσεων εξουσίας – γνώσης – ηθικής που ενεργοποιείται πάνω στον λόγο της Ορθοδοξίας, δίκτυο σχέσεων που προσδίδει στον λόγο την ιστορικότητά του και στο υποκείμενο την ιστορική του οντολογία, με τη διάχυση αυτών των σχέσεων στα πεδία δράσης του. αυτό που θα αναζητηθεί είναι πώς ο λόγος της Ορθοδοξίας επιτυγχάνει τον μετασχηματισμό του ατόμου σε «πιστό» καθώς και

πραγματολογικές αντιστοιχίες διαμέσου των «λόγων», των νοημάτων δηλαδή που είναι οι οδοί της επικοινωνίας και της αγάπης, συστατικά της υπαρξιακής γνησιότητας του πνεύματος και της ψυχής του ανθρώπου.

¹²¹ Μ. Φουκώ, [2], σελ. 112 και 180.

¹²² Μ. Φουκώ, [7], σελ. 99.

πώς κατασκευάζει, προς αυτήν την κατεύθυνση, συγκεκριμένα αντικείμενα εντός του λόγου διαμέσου μιας συγκεκριμένης διαχείρισης των σχέσεων εξουσίας – γνώσης – ηθικής. Σχηματικά μπορούμε να πούμε ότι έχουμε: λόγος της Ορθοδοξίας → ενεργοποίηση σχέσεων εξουσίας – γνώσης – ηθικής → υποκειμενοποίηση του ατόμου ως «πιστού».

Σ' αυτό το σημείο, παίρνοντας αφορμή από την «υπόθεση της καταστολής» του Φουκώ,¹²³ θα λέγαμε ότι η ιστορικότητα του λόγου της Ορθοδοξίας, που διαφαίνεται από την συσχέτιση του με σχέσεις εξουσίας – γνώσης, του επιτρέπει να χρησιμοποιεί συγκεκριμένες λεκτικές πρακτικές και στρατηγικές, να διαμορφώνει «πειθαρχίες»*, βάσει των οποίων σχηματίζει αντικείμενα γνώσης, αντικείμενα που επιτρέπουν στον πιστό να παράγει σκέψη γι' αυτά (π.χ. η «θρησκευτική ανεκτικότητα» είναι ένα αντικείμενο γνώσης που σχηματίζει ο λόγος της Ορθοδοξίας και που επιτρέπει στον πιστό να αποκτήσει ένα συγκεκριμένο τύπο γνώσης αλλά και γνωσιολογικά κριτήρια διάκρισης της αλήθειας ή του ψεύδους αυτής της γνώσης). Αυτά, όμως, τα αντικείμενα γνώσης και το σκόρπισμά τους σε πολλαπλές εστίες από τις οποίες εκπηγάζει ο λόγος της Ορθοδοξίας (Εκκλησία, οικογένεια, εκπαίδευση κλπ.), μπορούν και προσδιορίζουν σχέσεις εξουσίας που σημαίνει ότι ανοίγουν πεδία δυνατότητας δράσης πάνω σε άλλη δράση (στο παράδειγμα της «θρησκευτικής ανεκτικότητας», η ανάπτυξη μιας συγκεκριμένης γνώσης γι' αυτό το αντικείμενο οδηγεί στην εμφάνιση συγκεκριμένου τύπου δράσης πάνω σε μια άλλη δράση, άρα ενεργοποιούνται σχέσεις εξουσίας). Τελικά, από αυτές τις σχέσεις εξουσίας – γνώσης εμφανίζονται συστήματα ηθικής, μορφές απαγόρευσης και αξιών που καθορίζουν την ηθική πρακτική του υποκειμένου και, εν προκειμένω, μια χριστιανική ηθική.

¹²³ Μ. Φουκώ, [9], σελ. 27-66.

* πειθαρχίες: (βλ. Μ. Φουκώ, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, ό.π., σελ. 89-90 και 115-116) συστήματα όπου οι σχέσεις εξουσίας, οι σχέσεις επικοινωνίας και οι αντικειμενικές ικανότητες βρίσκουν τους κατάλληλους τόπους να συναρθρωθούν και να ρυθμιστούν σύμφωνα με ειδικά μοντέλα (π.χ. η εκκλησία). Ανάλογα με τον τύπο των πειθαρχιών και την ιστορική στιγμή στην οποία εμφανίζονται, μπορεί να υπερισχύουν σ' αυτές οι σχέσεις εξουσίας (π.χ. μεταξύ του ιερέα και του πιστού κατά την ώρα της εξομολόγησης στον χώρο του ναού) ή οι σχέσεις επικοινωνίας (έκδοση θρησκευτικών βιβλίων, συγγραφή θεολογικών κειμένων που περιέχουν συμβουλές, συγκεκριμένες γνώσεις που προορίζονται για εκμάθηση) ή οι αντικειμενικές ικανότητες (θεσμική κατοχύρωση των σχέσεων εξουσίας, επικοινωνίας όπως π.χ. η ύπαρξη Ιεράς Συνόδου). Η υπόθεση ότι από τον λόγο της Ορθοδοξίας διαφαίνεται μια τάση πειθαρχικοποίησης παραπέμπει σε μια όλο και μεγαλύτερη διάχυση των σχέσεων εξουσίας, επικοινωνίας και των αντικειμενικών ικανοτήτων σε περισσότερα τέτοιου είδους συστήματα (πειθαρχίες) ώστε να είναι αποτελεσματικότερη μια στρατηγική ηθικής, ο μετασχηματισμός του πιστού σε ηθικό δρώντα. Η αποτελεσματικότητα διασφαλίζεται και από το γεγονός ότι αυτές οι πειθαρχίες έχουν το δικό τους λόγο και μπορούν και παράγουν μορφές γνώσης, αποδίδουν σε συγκεκριμένα αντικείμενα (πίστη, ανεκτικότητα, θρησκευτική διαφορά, κλπ.) γνωσιολογική αξία (αναπτύσσονται κριτήρια διάκρισης μεταξύ αληθούς – ψευδούς).

Μένει, λοιπόν, να προβούμε σε μια αναλυτική των σχέσεων εξουσίας – γνώσης – ηθικής που ενεργοποιούνται πάνω στον λόγο της Ορθοδοξίας καθώς και να δούμε μέσω ποιών πειθαρχιών, τρόπων διακυβέρνησης και μηχανισμών κανονικοποίησης αυτός ο λόγος επιτυγχάνει τη διάχυση του σε διάφορα μικροσκοπικά πεδία και καθορίζει την ιστορική οντολογία του υποκειμένου στους τρεις γενεαλογικούς τομείς. Σύμφωνα με τον H. Fink – Eitel,¹²⁴ ο Φουκώ στη «Δίψα της γνώσης» θέλησε να εξετάσει τον τρόπο με τον οποίο λεκτικές πρακτικές, διαμέσου συγκεκριμένων μορφών γνώσης, συνδέονται με σχέσεις και τεχνικές εξουσίας. Έτσι, και στην περίπτωση του λόγου της Ορθοδοξίας, μπορούμε να πούμε ότι οι λεκτικές πρακτικές και στρατηγικές αυτού του λόγου, οι «θεολογικές αποφάνσεις», διαχεόμενες σε διάφορες τοπικές εστίες (σώμα, οικογένεια, εκπαίδευση κλπ.) διαμορφώνουν συγκεκριμένες μορφές γνώσης από τις οποίες προσδιορίζονται σχέσεις εξουσίας, πρακτικές διακυβέρνησης και νορμοποίησης. Οι σχέσεις εξουσίας – γνώσης που ενεργοποιούνται πάνω στον λόγο της Ορθοδοξίας είναι ένας μηχανισμός ο οποίος διαμέσου αυτού του λόγου κατασκευάζει αντικείμενα που με την σειρά τους διαχέονται σε σχέσεις στην καθημερινή ζωή.¹²⁵

Σ' αυτήν την συσχέτιση μεταξύ λόγου και Ορθοδοξίας και διαμόρφωσης ενός συγκεκριμένου μηχανισμού σχέσεων εξουσίας – γνώσης υπάρχει το θέμα της θέλησης για γνώση και αλήθεια. Όπως γράφει ο S. Wolin,¹²⁶ «η αλήθεια λογίζεται ως αλήθεια μόνο όταν βρίσκεται ενσωματωμένη σε πρακτικές και σχέσεις εξουσίας». Αυτό σημαίνει ότι, προκειμένου ο λόγος της Ορθοδοξίας να εγκαθιδρύσει το δικό του «καθεστώς αλήθειας», έχει ανάγκη από τη διαμόρφωση ενός συγκεκριμένου δικτύου σχέσεων εξουσίας και μορφών γνώσης. Για παράδειγμα, η κατασκευή των αντικειμένων «αμαρτία», «ανεξιθρησκία», «έθνος» κλπ. από τον λόγο της Ορθοδοξίας δημιουργούν μορφές γνώσης (πεδία όπου ανοίγεται η δυνατότητα σκέψης και κατασκευής μιας αλήθειας) οι οποίες συνδέονται με σχέσεις εξουσίας (κατηγοριοποιήσεις, γνωσιολογικά και αξιολογικά δίπολα). Έτσι, η «θρησκευτική ανεκτικότητα» όταν εντάσσεται σ' έναν σχηματισμό λόγου έχει ανάγκη κάποιες συγκεκριμένες σχέσεις εξουσίας για να γίνει μορφή γνώσης.

Τώρα, προκειμένου οι μορφές γνώσης που εγκαθιδρύει ο λόγος της Ορθοδοξίας να λάβουν τον χαρακτήρα της αλήθειας, προκειμένου δηλαδή ο λόγος να φανεί

¹²⁴ H. Fink-Eitel, ό.π., σελ. 53-65.

¹²⁵ Βλ. και S. Wolin, "On the theory and practice of power" in J Arac, ό.π., σελ. 184.

¹²⁶ S. Wolin, ό.π., σελ. 193.

ως αληθινός, θα πρέπει από τη μια να διαχυθεί μέσω λεπτών μηχανισμών σε πεδία δράσης των πιστών αλλά και να επενδυθεί ως λόγος σε θεσμικές σχέσεις εξουσίας· να εμφανίζεται σε χώρους, π.χ. εκπαιδευτικούς, να έχει ισχύ σε κοινωνικο-πολιτικές πρακτικές και να νομιμοποιείται συνεχώς μέσω της αποτελεσματικότητάς του, να καθιστά δηλαδή εφικτή την ιστορική οντολογία του υποκειμένου. Θέληση για γνώση, θέληση για εξουσία και θέληση για αλήθεια συνδέονται άρρηκτα προκειμένου ο λόγος της Ορθοδοξίας να μπορεί να εμφανιστεί ως μορφή γνώσης και να νομιμοποιηθεί ως τέτοια. Σκοπός είναι να αποκαλυφθούν αυτοί οι λεπτοί μηχανισμοί εξουσίας – γνώσης που επιτρέπουν στον λόγο της Ορθοδοξίας να εμφανίζεται ως αληθής και να διαχέεται σε σχέσεις του πιστού με τον εαυτό του, τους άλλους και τα πράγματα.

Ποιος είναι όμως αυτός ο σκοπός που κάνει τον λόγο της Ορθοδοξίας να συνδέει τις λεκτικές πρακτικές και τις «θεολογικές αποφάνσεις» με σχέσεις εξουσίας – γνώσης; Αυτό που αναζητείται είναι αυτό που ο ίδιος ο Φουκώ ορίζει ως αναζήτηση: «ένα αποτέλεσμα τελικοποίησης σχετικό μ' έναν αντικειμενικό σκοπό».¹²⁷ Αυτή η σύνθεση αρχαιολογίας – γενεαλογίας δεν μπορεί να καταλήγει στην «επιστημονικοποίηση» του λόγου της Ορθοδοξίας.

Ας υποθέσουμε ότι υπάρχει ένα αποτέλεσμα τελικοποίησης· στην περίπτωση που εξετάζουμε μπορεί να είναι η υποκειμενοποίηση του ατόμου ως «πιστού» καθώς και η κατασκευή / διαχείριση του Άλλου. Προκειμένου να εμφανιστεί αυτό το αποτέλεσμα ενεργοποιούνται λεκτικές και μη λεκτικές πρακτικές, σχέσεις εξουσίας – γνώσης. Υπάρχει, όμως, κι ένας αντικειμενικός σκοπός ο οποίος, όπως αναφέρθηκε στο πρώτο κεφάλαιο, είναι η σύνδεση του προσορισμού και της σωτηρίας του ανθρώπου – της συνέχειας της επίγειας ζωής με την επουράνια Βασιλεία του Θεού – με τον λόγο περί ύπαρξης συνέχειας και γραμμικότητας στην ιστορική εξέλιξη. Σ' αυτό το πλαίσιο η ηθική, η ανάπτυξη της ηθικής δράσης του υποκειμένου, έχει τη θέση της στρατηγικής, χωρίς να μπορούμε να πούμε ότι αυτή η στρατηγική κατευθύνεται από ένα συγκεκριμένο υποκείμενο.

Το ερώτημα που τίθεται τώρα είναι πού εντοπίζεται και σε τι έγκειται αυτή η στρατηγική ηθικής. Σ' αυτό το σημείο είναι που ο λόγος της Ορθοδοξίας συνδέεται με πειθαρχίες, με τρόπους διακυβέρνησης και τεχνικές νορμοποίησης / κανονικοποίησης. Αυτό σημαίνει ότι ο λόγος της Ορθοδοξίας μπορεί να εγγράψει τους ηθικούς κώδικες που διαμορφώνει σε «πειθαρχικά συστήματα» (π.χ. Εκκλησία, εκπαίδευση,

¹²⁷ Μ. Φουκώ, [6], σελ. 142.

οικογένεια), στα οποία αναπτύσσονται τρόποι διακυβέρνησης,¹²⁸ δηλαδή σχέσεις όχι υποταγής που το ένα υποκείμενο ορίζει τη δράση του άλλου με όρους όπως, «οφείλεις να» ή «οφείλεις να μην», αλλά τέτοιες τεχνικές ηθικής¹²⁹ που οδηγούν τον πιστό να συγκροτήσει τον εαυτό του ως ηθικό υποκείμενο των ιδίων του των πράξεων. Το σημαντικό εδώ είναι ότι αυτές οι πειθαρχίες και οι τρόποι διακυβέρνησης δεν εντάσσονται σ' έναν δικαιοῦ λόγο· οι ηθικοί κώδικες εντάσσονται στην λογική της νόρμας,¹³⁰ της νορμοποίησης, της μετατροπής τους, δηλαδή, σε συστήματα γνώσης που συγκαλύπτουν την αποτελεσματική άσκηση της εξουσίας που θέλει να «σκορπίσει» ο λόγος της Ορθοδοξίας.

Πού, όμως, μπορούν να εντοπιστούν αυτές οι τεχνικές ηθικής ή «τεχνικές φροντίδας τους εαυτού»; Μπορούμε να πούμε ότι η αναζήτηση όσον αφορά την στρατηγική ηθικής που αναπτύσσεται από τον λόγο της Ορθοδοξίας, θα επικεντρωθεί στο πεδίο της θεμελιακής εμπειρίας που σε κάθε ιστορική στιγμή θεωρείται ότι μπορεί να μετασχηματίσει τον πιστό σε ηθικό δρώντα. Για παράδειγμα να αποκαλυφθεί ποια είναι η καθοριστική ηθική ουσία για τον πιστό ως ηθικό δρώντα, με ποια μέσα καλείται ο πιστός να εμφανίσει την ηθική του δράση και σε ποιους τομείς, αλλά και σε σχέση με ποιο «τέλος» (τελεολογία). Κοντολογίς, διαμέσου του λόγου της Ορθοδοξίας μπορεί να διαπιστωθεί τι είναι αυτό που προτάσσεται σε κάθε ιστορική στιγμή ως πιο κατάλληλος τρόπος για τον ηθικό μετασχηματισμό του πιστού. Σε ποιες σχέσεις ή με ποιόν τρόπο μέσα στις σχέσεις εξουσίας – γνώσης μπορεί ο πιστός να αναπτύξει ηθική συμπεριφορά έτσι ώστε να φανεί η ιστορικότητά του ηθικού κώδικα της Ορθοδοξίας, το πεδίο της ηθικής εμπειρίας που ορίζει σε κάθε ιστορική στιγμή.

iii. ...ως πεδίο κατασκευής και διαχείρισης του Άλλου.

Η αντιμετώπιση του λόγου της Ορθοδοξίας ως πεδίο κατασκευής και διαχείρισης του άλλου, ως αντικείμενου δηλαδή γνώσης, θέτει το ζήτημα της οντολογίας του λόγου αυτού.¹³¹ Το βασικό ερώτημα είναι το εξής: ο λόγος της Ορθοδοξίας για τον Άλλο, ο τρόπος δηλαδή που το αντικείμενο «Άλλος» σχηματίζεται πάνω στον λόγο της Ορθοδοξίας, είναι αποτέλεσμα των αναπαραστάσεων που έχουν εγκαθιδρυθεί από τη δυτική σκέψη ή αποτελεί μια καινούργια, εκ του συστήδην κατασκευή στην οποία αυτόνομα ο λόγος της Ορθοδοξίας εισέρχεται βάσει του δικού του συ-

¹²⁸ Βλ. α. Μ. Φουκώ, [6], σελ. 92-94 και 142. β. H. Nilson, ό.π., pp. 97-102.

¹²⁹ Βλ. α. Μ. Φουκώ, [7], σελ. 99-107 β. Μ. Φουκώ, «Η μέριμνα για τον εαυτό μας» (μτφρ. Γ. Κρητικός), [10] Αθήνα, εκδ. Ράππα, 1993, σελ. 47-82.

¹³⁰ Μ. Φουκώ, [6], σελ. 115-118.

¹³¹ Βλ. D. Howarth, ό.π., σελ. 72-73.

στήματος των λεκτικών πρακτικών και της «θεολογικής» αποφαντικής λειτουργίας, με δικά του κριτήρια αλήθειας – ψεύδους. Πρέπει, όμως, να ξεκινήσουμε από την εξής παραδοχή: ο Άλλος σχηματίζεται ως αντικείμενο γνώσης από το σύστημα των λεκτικών πρακτικών και στρατηγικών του λόγου της Ορθοδοξίας. Η ένταξη του Άλλου στον λόγο της Ορθοδοξίας τον μετατρέπει σε αντικείμενο γνώσης, σε πεδίο όπου μπορεί να αρχίσει να λέγεται κάτι για αυτό, να αναπτύσσεται σκέψη, να παράγεται λόγος. Αυτό δείχνει ότι ο λόγος της Ορθοδοξίας εμφανίζει την «θέληση να γνωρίσει τον Άλλο».

Η μεθοδολογική επιλογή της σύνθεσης αρχαιολογίας – γενεαλογίας δεν μας επιτρέπει να δώσουμε μια απόλυτη απάντηση στο ερώτημα που τέθηκε παραπάνω για την οντολογία του λόγου της Ορθοδοξίας. Μένουμε σ' αυτό που ο ίδιος ο Φουκώ αναφέρει:¹³² «...το αντικείμενο δεν περιμένει μέσα στα σπάργανα την τάξη που θα το ελευθερώσει και θα του επιτρέψει να ενσαρκωθεί σε μια ορατή και φλύαρη αντικειμενικότητα· δεν προϋπάρχει του εαυτού του, συγκρατημένο από κάποιο εμπόδιο στις ακρώρειες του φωτός. Υπάρχει μέσα στις θετικές προϋποθέσεις ενός περίπλοκου δικτύου σχέσεων». (...) [Η αρχαιολογία] είναι μια δεύτερη γραφή: δηλαδή μέσα στη διατηρημένη μορφή της εξωτερικότητας, ένας ρυθμισμένος μετασχηματισμός εκείνου που ήδη γράφτηκε. Δεν είναι η επιστροφή στο μυστικό της καταγωγής· είναι η συστηματική περιγραφή ενός λόγου – αντικειμένου».

Έτσι, για το αντικείμενο «Άλλος» δεν μπορούμε απόλυτα να πούμε ότι αποτελεί μια αναπαράσταση μέσα στον λόγο της Ορθοδοξίας αυτού που ισχύει στην κοινωνική πραγματικότητα. Σε μια τέτοια περίπτωση, λανθασμένα θα προσεγγίζαμε τον λόγο μέσα από μια «κριτική ανάλυσή» του¹³³ (critical discourse analysis), η οποία ενώ μπορεί να αντιμετωπίζει τον λόγο ως πρακτική που βρίσκεται σε σύνδεση με συμβάντα, θεσμούς, κοινωνικές δομές, σχέσεις, στηρίζεται σε μια πιο τεχνική – εργαλειώδη χρήση του, ως συνεκτικό σώμα αναπαραστάσεων, όχι ως καθρέφτης της πραγματικότητας, μα με πιο ενεργητικό ρόλο σ' αυτήν την κοινωνική πραγματικότητα που αναπαριστά. Μια τέτοια προσέγγιση κατευθύνεται προς την ερμηνεία, την εξήγηση και όχι προς την περιγραφή, όπως την εννοεί ο Φουκώ. Από την άλλη, το αντικείμενο «Άλλος» δεν μπορούμε να πούμε ότι αποτελεί ένα είδος «παρθενογένεσης» στον λό-

¹³² Μ. Φουκώ, [2], σελ. 71 και 212.

¹³³ Βλ. για παράδειγμα: α. R. Wodak, "Das Ausland and Anti-Semitic Discourse: Discursive Construction of the Other" in S. H. Riggins (ed.), ό.π., σελ. 65-87 β. R. de Cillia, M. Reisigl and R. Wodak, "The discursive construction of national identities", *Discourse & Society*, Vol. 10, No 2, 1999, pp. 149-173.

γο της Ορθοδοξίας. Δεν εμφανίζεται εκ του μηδενός. Η σύνθεση αρχαιολογίας – γε-
νεαλογίας δεν μπορεί να καταφύγει σε μια τέτοια «κατασκευή εκ θεμελίων». Και αυ-
τό γιατί η αρχαιολογία βασίζεται στην αποφαντική λειτουργία η οποία προϋποθέτει
την ενεργοποίηση σχέσεων ανάμεσα σε θεσμούς, μορφές συμπεριφοράς, κοινωνικο-
οικονομικές διαδικασίες, κλπ. Αυτές οι σχέσεις δεν προσδιορίζουν την εσωτερική
σύσταση του αντικειμένου «Άλλος», αλλά το πεδίο εμφάνισης του, την εξωτερικότη-
τά του, τη δυνατότητα ύπαρξής του.

Έτσι, ίσως είναι καλύτερα να μιλάμε για έναν «σχηματισμό» του αντικειμένου
– όπως και ο Φουκώ λέει – ως το άνοιγμα ενός πεδίου διαχείρισης του Άλλου στον
λόγο της Ορθοδοξίας. Όπως αναφέρθηκε και στο τρίτο κεφάλαιο, ο Άλλος και η δια-
φορά του είναι διαχειρίσιμα αντικείμενα για τον λόγο της Ορθοδοξίας. Για τον Φου-
κώ¹³⁴ όταν η διαφορά μπαίνει στη διαδικασία της διαχείρισης σημαίνει ότι αποτελεί
προϊόν μιας αναπαράστασης. Στην περίπτωση του Άλλου και πώς γίνεται αντικείμενο
διαχείρισης από τον λόγο της Ορθοδοξίας, μπορούμε να πούμε ότι η διαφορά του
θρησκευτικά άλλου εξάγεται από την θέληση αυτός ο έλεγχος της διαφοράς να καθο-
δηγείται από την κοινή λογική· η διαφορά του θρησκευτικά άλλου προσδιορίζεται ως
τέτοια που εμπεριέχει στοιχεία αποκλίνοντα από μια συνεκτική δομή, από μια ενότη-
τα. Δεν υπάρχει η εξωτερικότητα του θρησκευτικά οικείου και η εξωτερικότητα του
θρησκευτικά άλλου. Υπάρχει η αντιπαράθεση του θρησκευτικά ίδιου με το θρησκευ-
τικά μη-ίδιο, η μη ταυτότητά τους και όχι η διασπορά τους, η πολλαπλότητά τους, η
μη δυνατότητα της μεταξύ τους αναγωγιμότητάς.

Ο λόγος της Ορθοδοξίας με τη διαχείριση του Άλλου δημιουργεί τις προϋπο-
θέσεις διακριτότητας του θρησκευτικά οικείου από το μη οικείο, μέσα από συγκεκρι-
μένες σχέσεις εξουσίας – γνώσης – ηθικής. Για παράδειγμα, ο Οθωμανός κατακτητής
ή ο ισλαμιστής τρομοκράτης μπορεί να σχηματίζονται στον λόγο της Ορθοδοξίας ως
«Άλλοι» με το κριτήριο ότι παρεκκλίνουν από το ταυτό, με κριτήρια π.χ. που ανή-
κουν σε μια «χριστιανική ηθική». Αυτό συνεπάγεται ότι ο Οθωμανός, ο ισλαμιστής
γίνονται αντικείμενα γνώσης πάνω στα οποία στηρίζεται η νομιμοποίηση των «χρι-
στιανικών σχέσεων ηθικής».

Έτσι, όσον αφορά τον «σχηματισμό» και τη «διαχείριση» του αντικειμένου
«Άλλος» στον λόγο της Ορθοδοξίας, αυτό που ενδιαφέρει είναι να αποκαλυφθούν
εκείνες οι επιφάνειες, οι βαθμίδες του λόγου της Ορθοδοξίας πάνω στις οποίες σχη-

¹³⁴ M. Foucault, "Theatrum Philosophicum", ό.π., σελ. 181-187.

ματίζεται ο Άλλος. Επίσης, να αναζητηθούν οι χώροι, οι λόγοι με τους οποίους ο λόγος της Ορθοδοξίας συσχετίζεται, διαπλέκεται για να διαχειριστεί τον Άλλο· να αποκαλυφθούν οι σχέσεις μεταξύ αυτού του λόγου με θεσμούς, με άλλες διαδικασίες και μη λεκτικές πρακτικές. Να προβούμε σε μια περιγραφή του λόγου της Ορθοδοξίας τέτοια που να μας επιτρέψει να δούμε τον σχηματισμό του αντικειμένου «Άλλος» ως αποτέλεσμα σχέσεων που βρίσκονται στο «χειλός του λόγου».¹³⁵ εκεί που εμφανίζεται το κατάλληλο σε κάθε ιστορική στιγμή υφάδι σχέσεων εξουσίας – γνώσης – ηθικής προκειμένου ο λόγος της Ορθοδοξίας να μπορεί να μιλήσει για τον Άλλο. Τελικά, να βρούμε πού εντοπίζεται ο Άλλος στον λόγο της Ορθοδοξίας. Να τον αναζητήσουμε στις ρωγμές του λόγου, στην πολλαπλότητα των σχέσεων που εγκαθιδρύονται μεταξύ λεκτικών και μη λεκτικών πρακτικών, μεταξύ αποφάνσεων και συμβάντων· στις ακρώρειες του λόγου της Ορθοδοξίας, στη διασπορά του, στα ελάχιστα πεδία που εγγράφεται, στην λειτουργία των «θεολογικών αποφάνσεων», στη διάχυση των «χριστιανικών» σχέσεων εξουσίας – γνώσης – ηθικής.

¹³⁵ Μ. Φουκώ, [2], σελ. 72.

V. Ο ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ ΣΤΗΝ ΠΑΡΕΜΠΤΩΣΗ ΤΩΝ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΣΤΙΓΜΩΝ

Θα μπορούσε να τεθεί η ερώτηση: «Για ποιο λόγο να περιγράψουμε τον τρόπο που σχηματίζεται ο Άλλος στον λόγο της Ορθοδοξίας κατά την περίοδο της Επανάστασης («Νεοελληνικός Διαφωτισμός»), να δούμε δηλαδή τη διαπλοκή λεκτικών και μη λεκτικών πρακτικών, του λόγου με τις σχέσεις εξουσίας – γνώσης – ηθικής σε μια συγκεκριμένη στιγμή του παρελθόντος και να μην μείνουμε μόνο σ' αυτό που μας παρουσιάζεται στο παρόν»; Γιατί να ασχοληθούμε με αυτά που έχουν συμβεί στο παρελθόν; Η απάντηση έχει ήδη δοθεί από τον ίδιο τον Φουκώ.¹³⁶ μας ενδιαφέρει το παρελθόν γιατί γράφουμε μια ιστορία του παρόντος. Ή όπως θα έλεγε ο Νίτσε:¹³⁷ «Αν είναι να μπεις στη διαδικασία να ερμηνεύσεις το παρελθόν μπορείς να το κάνεις μόνο εξασκώντας όλη την ρώμη και τη ζωτικότητα του παρόντος».

Ξεκινάμε, λοιπόν, από τη διάγνωση μιας παρούσας κατάστασης, από αυτό που μας ενδιαφέρει τώρα: «Η διαχείριση του άλλου στον λόγο της Ορθοδοξίας»· ο σχηματισμός του Άλλου ως αντικείμενο γνώσης στον λόγο της Ορθοδοξίας μέσα από την ενεργοποίηση συγκεκριμένων σχέσεων εξουσίας και η ένταξή τους σε μια στρατηγική ηθικής για τον έλεγχο και τον μετασχηματισμό του πιστού σε ηθικό δρόντα. Έτσι αυτό που απομονώνουμε ως στοιχείο του παρόντος είναι το ότι ο Άλλος είναι ένα αντικείμενο για το οποίο η Ορθοδοξία έχει κάτι να πει αλλά και βάσει αυτού του λόγου μπορεί και ενεργοποιεί τέτοιες σχέσεις εξουσίας – γνώσης – ηθικής οι οποίες έχουν ένα αποτέλεσμα τελικοποίησης (την υποκειμενοποίηση του ατόμου σε πιστό) σε σχέση με έναν αντικειμενικό σκοπό (την σύνδεση του προορισμού και της σωτηρίας του ανθρώπου με τον λόγο για την ύπαρξη συνέχειας και γραμμικότητας στην ιστορία) μέσα από την επιλογή μιας στρατηγικής (ανάπτυξη μιας χριστιανικής ηθικής).

Γι' αυτό ζητάμε να ανιχνεύσουμε στο παρελθόν, στην ιστορική στιγμή του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού», εκείνα τα στοιχεία, εκείνα τα θέματα που κινούνταν περιφερειακά και τοπικά και κατέστησαν δυνατόν για την Ορθοδοξία να μπορεί να διαχειρίζεται τον Άλλο ως αντικείμενο γνώσης για να εγκαταστήσει μια ιστορική οντολογία του πιστού ως υποκειμένου που γνωρίζει διαμέσου ενός θρησκευτικού λόγου, ως υποκειμένου που αναπτύσσει δράση πάνω στους άλλους βάσει σχέσεων εξουσίας που έχουν ενεργοποιηθεί από την Ορθόδοξη θρησκεία και ως ηθικού δρόντα

¹³⁶ Μ. Φουκώ, *Επιτήρηση και Τιμωρία: η γέννηση της φυλακής* (μτφρ. Κ. Χατζηδήμου – Ι. Ράλλη), Αθήνα, εκδ. Ράλλη, 1989, σελ. 44.

που αποκτά μια χριστιανική ηθική. Κύρια φροντίδα για να παροντοποιήσουμε αυτά τα στοιχεία του παρελθόντος, να τα κάνουμε δηλαδή να αποτελέσουν πρόβλημα για το παρόν, να μιλάμε γι' αυτά, είναι να διαμορφώσουμε ένα κατάλληλο «Σύστημα».¹³⁸ Για τον Φουκώ αυτό το «Σύστημα» συνίσταται στο να μπορέσει ο ιστορικός να διακρίνει εκείνες τις στρατηγικές των σχέσεων εξουσίας που υποστηρίζουν συγκεκριμένες μορφές γνώσης, και το αντίστροφο.¹³⁹

Γι' αυτό και μένουμε στην πρακτική του λόγου της Ορθοδοξίας.¹⁴⁰ Ζητάμε να αντιμετωπίσουμε τα επιλεγμένα κείμενα όχι ως μέρος ενός συνεχούς και ομοιογενούς θεολογικού έργου, αλλά ως ένα συγκεκριμένο αποφαντικό τομέα στον οποίο αυτό που μας ενδιαφέρει είναι να διατηρήσουμε τις «θεολογικές αποφάνσεις» στην θετικότητα τους και στη διασπορά τους. Μένουμε σ' αυτό που έχει ειπωθεί και μελετάμε πώς μετασχηματίζεται, πώς διαφοροποιείται, πώς ρυθμίζεται σύμφωνα με ειδικές κανονικότητες. Δεν έχει σημασία ποιος μιλάει αλλά από ποια θέση μιλάει· ποια δυνατότητα έχει εμφανιστεί για να μπορέσουν να ειπωθούν συγκεκριμένες «θεολογικές αποφάνσεις».

Περνάμε, έτσι, στη λειτουργία ενός «χριστιανικού ορθόδοξου» ιστορικού *a priori*.¹⁴¹ Ως τέτοιου θα ορίσουμε εκείνες τις ιστορικές συνθήκες που άνοιξαν πεδία δυνατότητας εμφάνισης συγκεκριμένων «θεολογικών αποφάνσεων» αλλά και τέτοιων φαινομενικοτήτων που επέτρεψαν σε συγκεκριμένες σχέσεις και πρακτικές να συμβάλουν στον σχηματισμό του αντικειμένου «Άλλος». Για παράδειγμα, η θετικότητα ενός «χριστιανικού ορθόδοξου» ιστορικού *a priori* δίνει τη δυνατότητα να εμφανιστεί ένας αντίστοιχος αποφαντικός τομέας, πάνω στον οποίο κινούνται «θεολογικές αποφάνσεις» που αναφέρονται στον υπόδουλο Έλληνα χριστιανό ορθόδοξο και την ανάγκη να έχει πίστη στο Θεό για να μπορέσει να νικήσει τον Οθωμανό κατακτητή, αλλά και να φωτιστούν εκείνα τα γεγονότα που θα κάνουν να εμφανιστούν αντικείμενα, σχέσεις και συμβάντα διαχειρίσιμα από τον λόγο της Ορθοδοξίας· γεγονότα και αντικείμενα για τα οποία η Ορθοδοξία θα μιλήσει, θα παράγει λόγο. Μ' αυτόν τον τρόπο δημιουργείται ένα «θεολογικό αρχείο». Πρόκειται για τα επιλεγμένα κείμενα, για το «σώμα» για τον αποφαντικό τομέα πάνω στον οποίο εμφανίζεται σε κάθε ιστορική

¹³⁷ F. Nietzsche, *Untimely Mediations* (transl. R.J. Hollingdale), Cambridge, University Press, 1997, pp. 77, 94.

¹³⁸ βλ. H.L. Dreyfus & P. Rabinow (eds) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Sussex, The Harvester Press, 1982, pp. 118-125.

¹³⁹ βλ. M. Foucault, [6], σελ. 80.

¹⁴⁰ M. Φουκώ, [2], σελ. 181-188.

¹⁴¹ βλ. M. Φουκώ, [2], σελ. 194-202 και G. Deleuze, ό.π., σελ. 56-60.

στιγμή το «χριστιανικό ορθόδοξο» ιστορικό *a priori*. Πάνω σ' αυτό έρχονται και εμφανίζονται οι «θεολογικές αποφάνσεις» και τα αντικείμενα του λόγου της Ορθοδοξίας. Το «θεολογικό αρχείο» είναι αυτό που θέτει τους νόμους για την συσχέτιση των «θεολογικών αποφάνσεων» με τα αντικείμενα του λόγου της Ορθοδοξίας.

Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι: «ο Άλλος είναι το ιστορικό *a priori* της χριστιανικής ορθόδοξης κουλτούρας έτσι όπως αυτή εμφανίζεται στον λόγο της Ορθοδοξίας».¹⁴² Αυτό σημαίνει ότι οι κατηγοριοποιήσεις που χρησιμοποιεί ο λόγος της Ορθοδοξίας (πιστός – αμαρτωλός, ομόδοξος – ετερόδοξος, Ορθόδοξη Ελλάδα – Οθωμανική αυτοκρατορία, ορθόδοξος – καθολικός κλπ.) συνιστούν τόσο σχέσεις εξουσίας όσο και μορφές γνώσης· συνιστούν τις ιστορικές προϋποθέσεις ώστε ο λόγος της Ορθοδοξίας να σχηματίσει το αντικείμενο «Άλλος» και να το διαχειριστεί· να το εντάξει σε σχέσεις, να αναπτύξει πρακτικές και τεχνικές για τη διαχείρισή του, να διαμορφώσει στρατηγικές για τον μετασχηματισμό του. Ο Άλλος είναι εκείνος ο όρος που ο λόγος της ορθοδοξίας μετατρέπει σε αντικείμενο διαχείρισης προκειμένου να διευκολυνθεί η υποκειμενοποίηση του ατόμου ως «πιστού». Ο σχηματισμός και η διαχείριση του Άλλου ανοίγει πεδία δυνατότητας για την εμφάνιση «θεολογικών αποφάνσεων» και τον φωτισμό γεγονότων για τα οποία η Ορθοδοξία θα 'ρθει να μιλήσει, να αναπτύξει λόγο.

Και εδώ είναι που τίθεται το ερώτημα, το οποίο είχε απασχολήσει και τον ίδιο τον Φουκώ.¹⁴³ αν μπορεί η φωνή του Άλλου, ο λόγος του να διατηρήσουν την αυτονομία τους και να αποδεσμευτεί από την υπαγωγή του σε αφηγήσεις ολοποιητικές. Σύμφωνα με τον Φουκώ μια γενεαλογική προσέγγιση της ιστορίας μπορεί να χαρακτηριστεί μορφή αντίστασης, ευκαιρία ανάδυσης της καθαρής διαφοράς του Άλλου, της «επανεμφάνισης» (*Recurrence*) της διαφοράς.¹⁴⁴ Για παράδειγμα, η προσέγγιση του λόγου της Ορθοδοξίας μέσα από μια σύνθεση αρχαιολογίας – γενεαλογίας είναι ένας τύπος ιστορικής ανάλυσης, ο οποίος θα μπορούσε να εμφανίσει τον Άλλο στη μοναδικότητα της διαφοράς του, μακριά από την υπαγωγή του στη διαλεκτική σχέση με την θρησκευτική ταυτότητα, το θρησκευτικά ίδιο.

Παρόλα αυτά, όμως, μια τέτοια ισχύς της γενεαλογίας ακόμη και σε τοπικό, περιφερικό επίπεδο για την ανάδειξη της αυτονομίας του Άλλου μπορεί να αμφισβη-

¹⁴² Η συγκεκριμένη διατύπωση προέκυψε από μια παρόμοια: «η ετερότητα είναι το ιστορικό *a priori* του δυτικού πολιτισμού». Στο H.D. Harootunian, ό.π., σελ. 117.

¹⁴³ M. Foucault, [5], pp. 680-681.

¹⁴⁴ M. Foucault, "Theatrum Philosophicum", ό.π., σελ. 192-196.

τηθεί. Εύστοχες προς αυτήν την κατεύθυνση θεωρούμε τις παρατηρήσεις του J.E. Toews.¹⁴⁵ Ο Toews υποστηρίζει ότι η ανάλυση ενός αρχείου ως απευθείας επαφή με την ετερότητα, ως συνάντηση με ένα είδος εμπειρίας που δεν έχει «μεσευτεί» από δίκτυα νοημάτων, με στόχο να έρθουν στο παρόν πολιτισμοί και κόσμοι ξεχασμένοι ή καταπιεσμένοι, ~~πολλοί~~^{δεν} είναι δυνατόν να ισχύει απόλυτα. Η μορφή αντίστασης που θεωρείται ότι ενισχύεται από μια τέτοια μορφή ιστοριογραφίας αφορά την ανάδειξη της ετερότητας έτσι που να μην μπορεί να αφομοιωθεί, να ενταχθεί σε κατηγοριοποιήσεις και νοήματα που ευνοούν την ομοιογένεια. Παρόλα αυτά η θέση της αντίστασης δεν είναι ποτέ «καθαρή». Και αυτό γιατί η αντίσταση του Άλλου πάντα πρέπει να εμφανίζεται σε ένα εγκαθιδρυμένο δίκτυο σχέσεων. Και βέβαια, η ιστοριογραφία είναι η περιγραφή μιας ιστορίας του Άλλου που όμως δεν λέγεται από αυτόν τον Άλλο. Αυτό ενέχει τον κίνδυνο ο Άλλος να χάσει την μοναδικότητά του, την ετερότητά του, την εξωτερικότητά του και να ενταχθεί σε ρόλους ή θέσεις που ο ίδιος ο ιστοριογράφος δημιουργεί. και εδώ είναι που εγείρονται για μας τα πολλά ερωτήματα, αφού ακόμη κι αν μέσα από τη γενεαλογία καταφέρει κάποιος να αναδείξει την ετερότητα στην καθαρή της μορφή, σε καμιά περίπτωση δεν μπορεί να είναι αυτός ο Άλλος που είχε εμφανιστεί στο παρόν της τότε ιστορικής στιγμής.

1. ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ

Από την μέχρι τώρα διαπραγμάτευση, αυτό που φαίνεται να «προβληματοποιείται» είναι ο Άλλος εντός του δικτύου των σχέσεων εξουσίας – γνώσης που ενεργοποιείται σε κάθε ιστορική στιγμή και που επενδύεται μ' έναν λόγο· στην συγκεκριμένη περίπτωση, με τον λόγο της Ορθοδοξίας. Η εξουσία που ασκείται από τον λόγο της Ορθοδοξίας συνδέεται με ένα αποτέλεσμα τελικοποίησης, το οποίο αφορά τον σχηματισμό του Άλλου ως αντικείμενο γνώσης με μια στρατηγική ηθικής· την σύνδεσή του με την ανάπτυξη της ηθικής δράσης του υποκειμένου.

Θα μπορούσε να παρατηρήσει κάποιος ότι, τις τελευταίες δεκαετίες, υπάρχει ένας πολλαπλασιασμός των λόγων, μια διεύρυνση των πεδίων πάνω στα οποία μπορεί να αναπτύσσεται λόγος για τον Άλλο και τη διαφορά· λόγοι οι οποίοι απροκάλυπτα ή συγκεκαλυμμένα αφορούν τον Άλλο και εντοπίζονται στην εκπαίδευση, στην επιστήμη, στην πολιτική, στην θρησκεία. Αν δούμε αυτόν τον πολλαπλασιασμό των πεδίων από τα οποία αρθρώνεται λόγος για τον Άλλο σύμφωνα με τους τέσσερις κανόνες που

¹⁴⁵ J.E. Toews, "Historiography as exorcism: Conjuring up 'foreign' worlds and historicizing in the context of the multiculturalism debate", *Theory and Society*, Vol 27, 1998, pp. 535-564.

αναφέρει ο Φουκώ,¹⁴⁶ τότε προκύπτει η διαπλοκή αυτού του λόγου με το υφάδι των σχέσεων εξουσίας – γνώσης που δημιουργείται σε κάθε ιστορική στιγμή. Έτσι, ο λόγος για τον Άλλο εντοπίζεται στη διαπλοκή των σχέσεων εξουσίας – γνώσης σε «τοπικές εστίες». Σ' αυτές τις «τοπικές εστίες», η άσκηση της εξουσίας σε συνδυασμό με την στρατηγική ηθικής που διαμορφώνεται παράγει το αντικείμενο «Άλλος», παράγει γνώση. Ο λόγος που αναπτύσσεται γι' αυτό το αντικείμενο το εντάσσει σε διάφορες μορφές λόγου· επιστημονικός διάλογος, διαθρησκευτικές διασκέψεις, συνταγματικά – νομοθετικά κείμενα, συνθήματα σε διαδηλώσεις, κλπ.

Σ' αυτά τα διάφορα πεδία λόγου, στις περιφερικές ενυπάρξεις εξουσίας – γνώσης αναπτύσσεται η στρατηγική ηθικής· εκείνο, δηλαδή, το σύνολο πρακτικών, τεχνικών, πειθαρχιών που χρησιμοποιούνται προς την κατεύθυνση της διατύπωσης μιας ηθικής νόρμας και της αντίστοιχης ανάπτυξης της ηθικής πρακτικής. Αυτό σημαίνει ότι σε κάθε «τοπική εστία» εξουσίας – γνώσης ο λόγος έρχεται και εγγράφεται μέσω μιας στρατηγικής που απευθύνεται στην ηθική δράση των ατόμων. Για παράδειγμα, στην οικογένεια, στο σώμα, στην Εκκλησία, στο σχολείο ο λόγος για τον Άλλο ασκείται σε συνδυασμό με την στρατηγική ηθικής και του τρόπου που διαμορφώνεται σε κάθε μια από αυτές τις εστίες.

Σ' όλα τα επίπεδα αυτά στα οποία αναπτύσσεται ο λόγος για τον Άλλο – και συγκεκριμένα σ' αυτό το επίπεδο που αφορά την συγκεκριμένη εργασία, την Ορθόδοξη θρησκεία – μπορούμε να πούμε ότι ο «Άλλος» είναι αυτός ο όρος γύρω από τον οποίο και βάσει του οποίου φαίνεται να αναπτύσσεται μια νέα ηθική· μια ηθική η οποία και ως πρακτική και ως κώδικας – νόρμα εντοπίζεται στην σφαίρα της πολιτικής δράσης, με την ευρεία έννοια. Είναι μια ηθική, η οποία ως κώδικας και πρακτική εντοπίζεται στο πεδίο της πολιτικής δραστηριοποίησης των ατόμων· συνδέεται σε κρατικό – διακρατικό ή ακόμη και οικουμενικό επίπεδο μ' αυτό που προσδιορίσαμε στο δεύτερο κεφάλαιο ως προστασία των δικαιωμάτων και των ελευθεριών στα πλαίσια της πολυπολιτισμικότητας.

Σ' αυτό το σημείο μπορούμε να επιχειρήσουμε μια υπόθεση, παίρνοντας αφορμή από αυτό που ο Φουκώ ονομάζει «Σύστημα σεξουαλικότητας».¹⁴⁷ Θα αναζητήσουμε αν μπορούμε να μιλήσουμε για ένα «Σύστημα ετερότητας», το οποίο δεν αφορά μια στρατηγική επιστημονικοποίησης του αντικειμένου που παράγει / σχηματίζει (Άλλος), αλλά μια στρατηγική ηθικής, μετασχηματισμού του ατόμου σε ηθικό

¹⁴⁶ Μ. Φουκώ, [9], σελ. 122-127.

¹⁴⁷ Μ. Φουκώ, [6], σελ. 131-147.

δρώντα μέσα από τη διαχείριση του αντικειμένου «Άλλος». Έτσι, στα διάφορα πεδία κίνησης του λόγου για τον Άλλο – εκπαίδευση, επιστήμη, πολιτική, θρησκεία – η διαπλοκή λεκτικών και μη λεκτικών πρακτικών, η συνύπαρξη των ετερογενών στοιχείων που συστήνουν αυτό το «Σύστημα ετερότητας», επικαθορίζεται από μια διαδικασία στρατηγικής επεξεργασίας, από την ανάπτυξη της στρατηγικής για την ηθική δράση του υποκειμένου· μια στρατηγική που μετασχηματίζεται ανάλογα με τους σκοπούς που ενυπάρχουν σε κάθε τοπική εστία διαπλοκής εξουσίας – γνώσης. Για παράδειγμα, στην οικογένεια η ανάπτυξη του λόγου για τον Άλλο μπορεί να προσανατολίζεται προς τον ηθικό έλεγχο του παιδιού, ενώ ο αντίστοιχος λόγος στο σχολείο να προσανατολίζεται διαφοροποιημένα προς την στρατηγική ηθικής συμπεριλαμβανοντας και τον δάσκαλο ως κατέχοντα την κατάλληλη θέση για την άσκηση μιας πιο επίσημα νομιμοποιημένης μορφής εξουσίας και την παραγωγή ειδικών μορφών γνώσης.

Αυτό που χρειάζεται για την ανάλυση αυτού του «Συστήματος ετερότητας» είναι καταρχήν να καθορίσουμε το ετερογενές σύνολο από το οποίο αποτελείται. Είναι το πεδίο όπου φαίνεται ότι οι σχέσεις εξουσίας στηρίζονται σε μορφές γνώσης για να μπορούν να ενεργοποιηθούν, και το αντίστροφο. Ένα πεδίο στο οποίο έρχεται να εγγραφεί ένας λόγος – π.χ. ο λόγος της Ορθοδοξίας - που παράγει τον Άλλο ως ιστορικό αντικείμενο· ως αντικείμενο γνώσης για την διασφάλιση της νέας ηθικής, όπως αυτή προσδιορίστηκε παραπάνω. Ύστερα, χρειάζεται να περιγράψουμε τον τρόπο που αυτά τα ετερογενή στοιχεία συνδέονται μεταξύ τους, τον τρόπο αλληλεπίδρασης των λεκτικών και μη λεκτικών πρακτικών μέσα σ' αυτό το σύνολο. Και τέλος, να φέρουμε την λειτουργία αυτού του Συστήματος ετερότητας σε συσχέτιση με μια επείγουσα ανάγκη σε κάθε ιστορική στιγμή. Αυτή η επείγουσα ανάγκη προσδιορίζει και τον τρόπο που διαμορφώνεται και μετασχηματίζεται η στρατηγική ηθικής. για παράδειγμα, στα πλαίσια του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού» η στρατηγική ηθικής, η ανάπτυξη της ηθικής δράσης των ατόμων μπορεί να προσανατολιζόταν προς την επείγουσα ανάγκη της εθνικής ανεξαρτησίας και της δημιουργίας ενός αυτόνομου ελληνικού κράτους. Σήμερα, η στρατηγική ηθικής που αναπτύσσεται από αυτό το ετερογενές Σύστημα ετερότητας μπορεί να αποβλέπει στη διατήρηση της ταυτότητας με την παράλληλη αναγνώριση της διαφοράς, στα πλαίσια της πολυπολιτισμικότητας, της παγκοσμιοποίησης και της «μετανεωτερικότητας».

Ερχόμαστε, λοιπόν, στον μετασχηματισμό, στο ξαναδούλεμα, στην επαναχρησιμοποίηση αυτού που ο Φουκώ ονόμασε «ηθική ουσία».¹⁴⁸ Διαπιστώνεται δηλαδή, ένα ξαναδούλεμα των ετερογενών στοιχείων που συστήνουν το Σύστημα της ετερότητας, μια επαναχρησιμοποίηση της στρατηγικής για την ανάπτυξη της ηθικής δράσης του ατόμου ανάλογα με τους σκοπούς τόσο σε κάθε «τοπική εστία» όπου αναπτύσσεται λόγος για τον Άλλο, όσο και σε κάθε ιστορική στιγμή. Ίσως να μην είναι η ίδια πλευρά της συμπεριφοράς και της δράσης του ατόμου που πρέπει να «ηθικοποιηθεί»: άλλη η ηθική ουσία που θα πρέπει να δουλευτεί από τον υπόδουλο Έλληνα που θέλει να ελευθερωθεί από τον τουρκικό ζυγό και άλλη αυτή που πρέπει να δουλευτεί από τον σύγχρονο Έλληνα πολίτη μιας πολυπολιτισμικής κοινωνίας. Η ηθική δράση του τελευταίου αναφέρεται σ' έναν ηθικό κώδικα / στη νέα ηθική που αναπτύσσεται μέσα στο πολύπλοκο και ετερογενές Σύστημα της ετερότητας, μέσα από τη διεύρυνση και την πολλαπλότητα των πεδίων από όπου παράγεται λόγος για τον Άλλο.

Το Σύστημα της ετερότητας έχει απλωθεί σε διάφορα και διαφορετικά πεδία. Στην πολιτική πρακτική η ύπαρξη του Άλλου, ο λόγος που αναπτύσσεται για την ετερότητα αποτελεί προϋπόθεση και συνθήκη για την ανάπτυξη πολιτικής δράσης (π.χ. επικέντρωση στην μεταναστευτική πολιτική, πολιτική κατά του αποκλεισμού ευάλωτων κοινωνικών ομάδων), για θεσμοθέτηση νέων ρυθμίσεων / νόμων (π.χ. μέτρα για τον έλεγχο των μεταναστών, των προσφύγων, ειδικά για τους μωαμεθανούς μετά την 11^η Σεπτεμβρίου, νομοθετήματα / αποφάσεις για την καλύτερευση των συνθηκών διαβίωσης και εργασίας μεταναστών), για την πορεία των διπλωματικών διαπραγματεύσεων (η επιτυχία της διπλωματίας εξαρτάται σε πολλές περιπτώσεις από τον σεβασμό και τη διασφάλιση της διαφοράς, π.χ Κύπρος / Τουρκία, Ισραήλ / Παλαιστίνη).

Στην εκπαίδευση ο Άλλος γίνεται όρος αλλαγής της εκπαιδευτικής πολιτικής και της διδασκαλίας. Ο δάσκαλος προσαρμόζει τον τόπο διδασκαλίας του στην ύπαρξη μέσα στην τάξη και μαθητών από άλλες χώρες και άλλες θρησκείες ενώ η εκπαιδευτική πολιτική κατατέμνεται και δημιουργεί στην εκπαίδευση επιμέρους εστίες άσκησης του εκπαιδευτικού έργου (ενισχυτική διδασκαλία, ειδικές τάξεις, διαπολιτισμικά σχολεία, κ.ά.). Στην επιστήμη, η ύπαρξη του Άλλου, ο πολλαπλασιασμός του λόγου για την ετερότητα συνιστά συνθήκη εξειδίκευσης των ανθρωπιστικών σπουδών, πολλαπλασιασμό των γνωστικών αντικειμένων, αλλαγής των οδηγών σπουδών

¹⁴⁸ Μ. Φουκώ, [8], σελ. 42.

με εμπλουτισμό τους σε μαθήματα που αφορούν με οποιοδήποτε τρόπο τον Άλλο, με την θεσμοθέτηση μεταπτυχιακών σπουδών και την επιδότησή τους από Ευρωπαϊκά πακέτα. Ο ερευνητικός τομέας αρχίζει να ενδιαφέρεται για τη μελέτη του Άλλου σε κάθε μορφή του (αποσαφήνιση της διαφοράς του, τρόπος διαβίωσής του και κίνησής του στον χώρο, στην κοινωνία, προτάσεις για την αντιμετώπισή του και την περίφημη ένταξή / ενσωμάτωσή του) και νέες θεωρήσεις τώρα πια πρέπει να λαμβάνουν υπόψη τον λόγο για τον Άλλο (οι θεωρίες για τη φτώχεια μετατρέπονται σε θεωρίες περί μορφών κοινωνικής ή πολιτισμικής ανισότητας).

Στο πεδίο της θρησκείας ο Άλλος εμφανίζεται ως εκείνος ο όρος για την επιβεβαίωση ή τη διάψευση των προφητειών, της θεϊκής αλήθειας, της θείας πρόνοιας, του Λόγου του Θεού. Η θρησκεία φαίνεται να αποτελεί πεδίο, «εστία» όπου αναπτύσσεται ένας λόγος για τον Άλλο· από φιλοσοφικές θεωρήσεις περί του ανθρώπινου όντος μέχρι αποφάνσεων περί των δικαιωμάτων του στην ύπαρξη, την ελευθερία, την αλληλεγγύη, την αγάπη, την συνύπαρξη, τη διαφορά. Ο θρησκευτικός πολιτισμός ή οι θρησκευτικοί πολιτισμοί είναι στοιχεία στα οποία βασίζονται λόγοι περί φανατισμού, φονταμενταλισμού, θρησκευτικής διαφοράς, σύγκρουσης πολιτισμών, τρομοκρατίας, κλπ. Ο Άλλος στην θρησκεία παράγεται και νομιμοποιεί σχέσεις εξουσίας και μορφές γνώσης. Εντάσσεται σε συνθήκες θρησκευτικού διαλόγου, διαθρησκειακών συνεδρίων, ιερών συνόδων που συζητούν για τον Άλλο και τον σχηματίζουν ως αντικείμενο γνώσης. Αναπτύσσεται ένας αποφαντικός τομέας που συνδυάζεται με άλλες πρακτικές, άλλες διαδικασίες, θεσμούς, λόγους, μηχανισμούς και επεξεργάζονται μια στρατηγική ηθικής για τον μετασχηματισμό του υποκειμένου σε ηθικό δρώντα· σ' έναν πιστό που είναι μέλος της παγκόσμιας κοινωνίας των πολιτών.

2. ΟΙ ΔΥΟ ΤΟΜΕΣ ΤΟΥ ΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ ΠΟΥ ΔΙΑΜΟΡΦΩΝΕΤΑΙ ΑΠΟ ΤΟΝ ΛΟΓΟ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ

Εντοπίζουμε δύο τομές στη λειτουργία αυτού του Συστήματος ετερότητας σε σχέση με τον τρόπο που η Ορθοδοξία αναπτύσσει λόγο για τον Άλλο και εντάσσει αυτόν τον λόγο σε σχέσεις με πολύπλοκες πολιτισμικές πρακτικές, προκειμένου να σχηματίσει το αντικείμενο «Άλλος» και να μετασχηματίσει τον πιστό σε ηθικό δρώντα ενεργοποιώντας μια στρατηγικής ηθικής. Πρώτα την περίοδο της Επανάστασης, του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού» (μέσα του 18^{ου} - αρχές του 19^{ου} αι.): σ' αυτήν την ιστορική στιγμή μπορούμε να πούμε ότι διαπιστώνεται μια προσπάθεια ενεργοποίησης της θρησκευτικής ταυτότητας του Έλληνα υπόδουλου με τον λόγο της Ορθοδοξίας να εισέρχεται σε πεδία διαπλοκής σχέσεων εξουσίας – γνώσης, να αναπτύσσει

μια έντονη στρατηγική για την ενεργοποίηση της ηθικής δράσης του υποκειμένου μέσα σ' ένα πλαίσιο φιλοσοφικής και κοινωνικο-πολιτικής ζύμωσης προς την κατεύθυνση της εθνικής ανεξαρτησίας και της λύτρωσης του Γένους. Και την στιγμή της ελληνικής κοινωνίας (κατά τα τέλη του 20ου και στις αρχές του 21^{ου} αι.): είναι η στιγμή που μπορεί να χαρακτηριστεί από τις ρήξεις που υφίσταται η έννοια της ταυτότητας του ορθόδοξου χριστιανού Έλληνα εντός ενός πεδίου πολύπλοκων και διαφοροποιημένων σχέσεων εξουσίας – γνώσης που προσανατολίζονται προς την δημιουργία μιας «νέας ηθικής» για τον πιστό. Ο λόγος της Ορθοδοξίας αναπτύσσεται σε συνδυασμό με πολιτισμικές πρακτικές που επενδύονται με αφηγήσεις περί παγκοσμιοποίησης, τρομοκρατίας, μετανεωτερικότητας, πολυπολιτισμικότητας· η θρησκευτική ταυτότητα του πιστού «ξαναδουλεύεται», επαναχρησιμοποιείται για νέους σκοπούς.

Τι κρατάμε, λοιπόν, από αυτές τις δύο ιστορικές στιγμές – τομές για το Σύστημα της ετερότητας έτσι όπως αυτό διαμορφώνεται από τον λόγο της Ορθοδοξίας; Μένουμε στις στρατηγικές με τις οποίες δημιουργείται το Σύστημα ετερότητας, στους στόχους που επιδιώκονται από την ανάπτυξη ενός λόγου για τον Άλλο, στα μέσα που χρησιμοποιούνται για την δημιουργία των πεδίων ενεργοποίησης των σχέσεων εξουσίας – γνώσης – ηθικής οι οποίες διαπλέκονται με τις λεκτικές πρακτικές του λόγου της Ορθοδοξίας για να επιφέρουν το αποτέλεσμα τελικοποίησης. Αναζητάμε σε κάθε τομή τα πεδία εξουσίας – γνώσης, εκεί δηλαδή που ο Άλλος σχηματίζεται σύμφωνα με μια στρατηγική αποτελεσματικότητας (μετασχηματισμός του ατόμου σε πιστό) και με μια στρατηγική παραγωγικότητας (ο Άλλος ως αντικείμενο / μορφή γνώσης για την ανάπτυξη της ηθικής ουσίας).¹⁴⁹

3. ΤΑ ΠΕΔΙΑ ΕΓΓΡΑΦΗΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΑΛΛΟ

Αναφέρθηκε παραπάνω ότι αυτό που θα αναζητηθεί στον λόγο της Ορθοδοξίας είναι η διαμόρφωση ενός Συστήματος ετερότητας που ξεκινά από το γεγονός ότι, στις δύο ιστορικές στιγμές που θα περιγραφούν, δημιουργείται ένα ετερογενές σύνολο, ένα πολύπλοκο υφάδι σχέσεων του λόγου με πρακτικές εξουσίας – γνώσης που οδηγούν σ' ένα αποτέλεσμα τελικοποίησης διαμέσου μιας στρατηγικής για τον ηθικό έλεγχο του υποκειμένου «πιστός». Σκοπός, λοιπόν, είναι η περιγραφή εκείνων των πεδίων πάνω στα οποία ο λόγος της Ορθοδοξίας έρχεται να εγγράψει τους λεκτικούς

¹⁴⁹ Μ. Φουκώ, [9], σελ. 128-142.

του σχηματισμούς, έρχεται να δημιουργήσει εκείνον τον αποφαντικό τομέα που σχετίζεται τόσο με σχέσεις εξουσίας όσο και με μορφές γνώσης και που μέσω αυτού επιτυγχάνεται ο σχηματισμός του αντικειμένου «Άλλος», η υποκειμενοποίηση του ατόμου σε πιστό βάσει της ενεργοποίησης της ηθικής δράσης του πιστού.

Διαπιστώνεται, έτσι, ότι και στις δύο ιστορικές στιγμές θα αναζητηθεί ένα πολύπλοκο πλέγμα σχέσεων του λόγου της Ορθοδοξίας και της αποφαντικής του λειτουργίας με πρακτικές μη λεκτικές που εντοπίζονται στα πεδία «κατανομής της εξουσίας» και «ιδιοποιήσεων της γνώσης». Μια ανάλυση προς την κατεύθυνση της ηθικής της περιγραφής των πεδίων ηθικότητας κάθε ιστορικής στιγμής προκειμένου να δούμε μέσω ποιας «ηθικής ουσίας» ο λόγος της Ορθοδοξίας έρχεται να ανοίξει θέσεις υποκειμενοποίησης για τον πιστό και χώρους σχηματισμού του «Άλλου». Ο Άλλος για τον λόγο της Ορθοδοξίας αποτελεί έναν «δια-λογικό σχηματισμό» (discursive formation) που βρίσκεται σε σχέση με την εξουσία που θέτει ο λόγος της Ορθοδοξίας στο κοινωνικό πεδίο και με τις μορφές γνώσης που η εξουσία χρησιμοποιεί προς την αποτελεσματικότητά της. Αυτός ο δια-λογικός σχηματισμός του «Άλλου» αποτελείται από σχέσεις μεταξύ λεκτικών και μη λεκτικών πρακτικών, αποφάνσεων και «θεσμών».* Παράγει μορφές γνώσης (π.χ. αμαρτία, πίστη, θρησκευτική διαφορά κλπ.) τις οποίες η εξουσία που ενεργοποιείται από τον λόγο βρίσκει αποτελεσματικές και κατάλληλες για να στηριχθούν. Για παράδειγμα, όταν ο λόγος της Ορθοδοξίας σχηματίζει το αντικείμενο «Άλλος» τότε την ίδια στιγμή αυτό το αντικείμενο παράγει μορφές γνώσης (π.χ. θρησκευτική διαφορά) που χρησιμοποιούνται από τις σχέσεις εξουσίας (π.χ. μεταξύ πιστού και αμαρτωλού, Χριστιανού – Οθωμανού, Αρχιεπισκόπου – Πάπα κλπ.). Η παραγωγή και η χρήση των μορφών γνώσης εξαρτώνται από τους σκοπούς των σχέσεων εξουσίας και αντίστροφα.¹⁵⁰

Όσον αφορά το αποτέλεσμα τελικοποίησης του Συστήματος ετερότητας που διαμορφώνει ο λόγος της Ορθοδοξίας στις δύο ιστορικές στιγμές αυτό που μας ενδιαφέρει είναι να βρούμε πώς μετασχηματίζεται η στρατηγική ηθικής, τους μετασχηματισμούς δηλαδή της ηθικής ουσίας και κατ' επέκταση οι αλλαγές που υφίσταται το ετερογενές σύνολο που συστήνεται στο Σύστημα ετερότητας. Να δούμε σε ποια «πα-

* Θεσμός: (βλ. Μ. Φουκώ, *Η μακροφυσική της εξουσίας*, ό.π., σελ. 135) για τον Φουκώ ολόκληρο το πεδίο του μη δια-λογικού κοινωνικού είναι ένας θεσμός. Αυτό βέβαια δεν αποκλείει ότι σ' ένα θεσμό υπάρχουν και δια-λογικά στοιχεία. Όμως αυτό που τον ενδιαφέρει είναι η λειτουργία των θεσμών εντός του κοινωνικού πεδίου σε σχέση με τους σκοπούς που έχουν αυτοί οι θεσμοί. Για παράδειγμα στον θεσμό της Εκκλησίας ενδιαφέρει η λειτουργία που επιτελεί σε κάθε ιστορική στιγμή και σε σχέση με ποιους σκοπούς και ποιες «εννοιακές ανάγκες» (βλ. παραπάνω)

ράξενα» πεδία ο λόγος της Ορθοδοξίας έρχεται να διαμορφώσει «πειθαρχίες», να χρησιμοποιήσει πρακτικές και τεχνικές, να εγγραφεί σε θεσμούς, να δημιουργήσει αποφαντικούς τομείς ώστε να σχηματίσει και να διαχειριστεί τον Άλλο μέσα σ' έναν πλαίσιο συμπεριφοράς και στρατηγικών ηθικής.

ι. Περίοδος της Επανάστασης ή «Νεοελληνικός Διαφωτισμός»

Κατά την περίοδο της Επανάστασης ή αυτού που ονομάζεται «Νεοελληνικός Διαφωτισμός», ο σχηματισμός ης θετικότητας «λόγος της Ορθοδοξίας» φαίνεται να υπόκειται σε κανόνες διαπλοκής με άλλους λόγους και πολλαπλότητας αποφάνσεων. Οι λεκτικές πρακτικές του λόγου της Ορθοδοξίας διαπλέκονται έντονα με ετερογενείς λεκτικές πρακτικές που μπορούν να εντοπιστούν στο επίπεδο ενός ηθικο-φιλοσοφικού και ενός πολιτικού λόγου. Αυτή η διαπλοκή ηθικο-φιλοσοφικού και πολιτικού λόγου συνίσταται σε πρακτικές οι οποίες δεν αποτελούν μια αναπαράσταση, αυτόματη μετεγγραφή των νέων ιδεών του δυτικού Διαφωτισμού· δεν είναι, λοιπόν, μια θεωρία που διαμορφώνεται αφαιρετικά από τη διαλεκτική αντιπαράθεση σκέψεων, ιδεών. Είναι λόγοι των οποίων η θετικότητα συστήνεται από το γεγονός ότι διασπείρονται και εγγράφονται σε πρακτικές· παράγονται από αυτές αλλά και τις παράγουν.

Ο Α. Παπαρίζος¹⁵¹ απομακρύνεται από την χρήση του όρου «Νεοελληνικός Διαφωτισμός», συμπεραίνοντας ότι «...το περιεχόμενο των πρωταρχικών αυτών ιδεών καθορίζεται από τις ανάγκες, τα αιτήματα και τις αντιλήψεις της ελληνικής πραγματικότητας, πολύ περισσότερο από ό,τι οφείλεται στις αντιλήψεις και τα αιτήματα της Γαλλικής Επανάστασης». Όμοια, ο Κ.Θ. Δημαράς¹⁵² και ο Π. Κονδύλης¹⁵³ ενώ καταφεύγουν στην αποδοχή και την χρήση του όρου «Νεοελληνικός Διαφωτισμός», φροντίζουν να τονίσουν την ιδιαιτερότητα της ελληνικής εκδοχής του Διαφωτισμού κάνοντας αναφορά στις εμπειρίες και τις πρακτικές συνθήκες που ίσχυαν στον ελληνικό χώρο κατά την συγκεκριμένη περίοδο.

Αυτό σημαίνει ότι οι λόγοι αυτοί εμφανίζονται ως ένα συγκεκριμένο ιστορικό *a priori* το οποίο διαμορφώνει και διαμορφώνεται από εκείνες τις ιστορικές προϋποθέσεις που ανοίγουν πεδία δυνατότητας εμφάνισης συγκεκριμένων «θεολογικών α-

¹⁵⁰ βλ. D.C. Hoy, "Foucault: Modern or Postmodern?" in J. Arac, ό.π., σελ. 19 και Sh. S. Wolin, ό.π., σελ. 184.

¹⁵¹ Α. Παπαρίζος, «Διαφωτισμός, Θρησκεία και Παράδοση στην σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα» [3] στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.) *Η Ελληνική Πολιτική Κουλτούρα Σήμερα*, Αθήνα, εκδ. Οδυσσέας, 1994, σελ. 75-113 (βλ. 83 και 103)

¹⁵² Κ.Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα, εκδ. Ερμής, 1985, σελ. 1-22.

ποφάνσεων» αλλά και αντίστοιχων φαινομενικότητων. Είναι οι προϋποθέσεις εκείνες του τι θα λεχθεί και του τι θα φωτιστεί ως γεγονός. Στην περίπτωση του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού» αυτό που πρέπει να περιγραφεί είναι οι «εννοιακές ανάγκες» που φαίνεται να προσδιορίζουν τους κανόνες ύπαρξης του λόγου της Ορθοδοξίας και της διαπλοκής του με τον ηθικο-φιλοσοφικό και πολιτικό λόγο: συνθήκες υποδούλωσης σ' έναν αλλόθρησκο, αλλοεθνή τύραννο, εθνικολυτρωτική σκοποθεσία – ανάκτηση της ελευθερίας και ανεξαρτησίας, ανάγκη σύστασης ενός δημοκρατικού πολιτειακού καθεστώτος, έντονη παρουσία και καθοριστικός ο ρόλος της Ορθόδοξης θρησκείας και Εκκλησίας που συνδεόταν με την επιτυχία του Αγώνα. Αυτές οι ιστορικές προϋποθέσεις σχηματισμού συγκεκριμένων ετερογενών λόγων και συνύπαρξής τους, εμφανίζονται ως αποφάνσεις και ως πράγματα – γεγονότα πάνω σ' ένα «θεολογικό αρχείο», ένα ετερογενές σύνολο στο οποίο κινούνται τέτοιες σχέσεις εξουσίας – γνώσης που οδηγούν στο δια-λογικό σχηματισμό συγκεκριμένων αντικειμένων, όπως ο «Άλλος».

Προκειμένου, λοιπόν, να μπορέσουμε να προσδιορίσουμε το Σύστημα ετερότητας που διαμορφώνεται κατά την ιστορική στιγμή του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού», θα πρέπει να περιγράψουμε αυτό το ετερογενές σύνολο που δημιουργείται τόσο από τις κατανομές της εξουσίας όσο και από την παραγωγή – χρήση των μορφών γνώσης, και που διαπλέκονται εντός αυτού του Συστήματος. Σημαντικό, επίσης, είναι να προσδιορίσουμε και να περιγράψουμε το προ-εννοιακό επίπεδο που δημιουργείται στον λόγο της Ορθοδοξίας: είναι εκείνο το επίπεδο όπου οι έννοιες που καλούνται να εμφανιστούν προκειμένου να σχηματιστεί ένα αντικείμενο, όπως ο «Άλλος», βρίσκονται διεσπαρμένες στις «θεολογικές αποφάνσεις», εγγεγραμμένες στις ακρώρειες των συσχετίσεων τους στο πλαίσιο της αποφαντικής λειτουργίας.¹⁵⁴

Ξεκινάμε πρώτα από την επισημείωση των δυϊστικών κατηγοριοποιήσεων και όποιων άλλων διαφοροποιήσεων εμφανίζονται στην υλικότητα του λόγου της Ορθοδοξίας και να κινούνται παραπλεύρως αυτού, στη διασπορά του στο κοινωνικό – θεσμικό πεδίο: αισθητός κόσμος / κόσμος του πνεύματος, Λόγος – Αλήθεια / Μύθος – Ψεύδος, πίστη / αθεΐα, Σώμα / Ψυχή, Υπέρτατο ον – Δημιουργός / Φύση, πεπερασμένα όντα, Δυτική Εκκλησία / Ορθόδοξη Εκκλησία, αλλόθρησκος τύραννος / ομόθρησκος, ορθόδοξος λαός, εξ αποκαλύψεως αλήθειες – ιδέες / ιδέες που προκύπτουν από

¹⁵³ Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός: οι φιλοσοφικές ιδέες*, Αθήνα, εκδ. Θεμέλιο, 1988, σελ. 15-45.

¹⁵⁴ Μ. Φουκώ, [2], σελ. 87-99.

τα αισθητά, Ιερατείο / χριστιανικός λαός, χριστιανική ηθικοπρακτική / χριστιανικό δόγμα. Πράγματι είναι έντονη η ύπαρξη τέτοιων δυϊστικών κατηγοριοποιήσεων σ' όλα τα κείμενα που αποτέλεσαν το «θεολογικό αρχείο» γι' αυτήν τη διαπραγμάτευση.¹⁵⁵

Υπάρχουν, όμως, και ένα πλήθος διαφοροποιήσεων που αφορούν το κοινωνικό, μη – διαλογικό, θεσμικό πεδίο του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού»: οι σχέσεις που αναπτύσσουν οι έλληνες του εξωτερικού με την τάξη των εμπόρων και των διανοούμενων. Παράδειγμα, οι Φαναριώτες, οι οποίοι κατά τον Κ.Θ. Δημαρά είναι «το ενδιάμεσο της οθωμανικής αυτοκρατορίας και του δυτικού κόσμου»¹⁵⁶ και οι οποίοι ως διανοούμενοι ή ως έμποροι θα γίνουν (μετα)φορείς των νέων Ιδεών προς τον υπόδουλο αμαθή και αγράμματο ελληνικό λαό. Μπορούμε ακόμη να αναφέρουμε τις σχέσεις που αναπτύσσει το ιερατείο με την Πύλη από τη μια και με τον λαό από την άλλη. Χαρακτηριστικές είναι οι οξείες κατηγορίες για τον ρόλο τη εκκλησιαστικής ηγεσίας που πολλές φορές θεωρείται ως υποτελής των Οθωμανών ηγεμόνων και ως τέτοια που εκμεταλλεύεται τον αγράμματο λαό.¹⁵⁷ Επίσης, είναι οι διαφοροποιήσεις που υπάρχουν μεταξύ των Ελλήνων φιλοσόφων πάνω σε ηθικο-φιλοσοφικά θέματα και που φανερώνει τον βαθμό αποδοχής και προσαρμογής στις ιδέες του δυτικού Διαφωτισμού.¹⁵⁸ Άλλο παράδειγμα διαφοροποιήσεων είναι οι σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ Ελλήνων και αλλοεθνών τόσο όσον αφορά τις επίσημες επαφές όσο και την καθημερινότητα. Το Πατριαρχείο αναπτύσσει σχέσεις με ομόδοξες εκκλησίες του εξωτερικού (π.χ της Ρωσίας), αλλά και ο απλός λαός βρίσκεται σε επαφή με αλλοεθνείς εντός της ελληνικής επικράτειας, που έχουν εγκατασταθεί ως έμποροι, εργάτες κλπ.¹⁵⁹

Αυτές οι κατηγοριοποιήσεις – διαφοροποιήσεις συστήνουν κατά την ιστορική στιγμή του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού» το δια-λογικό και μη-διαλογικό πλαίσιο σύμφωνα με το οποίο οι σχέσεις εξουσίας που ενεργοποιούνται από την συνύπαρξη λόγων και θεσμών διαμορφώνουν ένα συγκεκριμένο αποφαντικό τομέα κατάλληλο ώστε να προκύψουν θέσεις απ' όπου θα αρθρώνεται ο λόγος της Ορθοδοξίας αλλά

¹⁵⁵ Για παράδειγμα: Δ. Καταρτζής, *Εγκώμιο του φιλοσόφου, μακαρισμός του Ορθόδοξου, ψόγος του άθεου, ταλάνισμα του δεισιδαίμων* και Ε. Βούλγαρης, *Σχεδιάσμα περί Ανεξιθρησκείας ήτοι περί της ανοχής των ετεροθρήσκων*

¹⁵⁶ Κ.Θ. Δημαράς, ό.π., σελ.

¹⁵⁷ βλ. για παράδειγμα Ανωνύμου του Έλληνα, *Ελληνική Νομαρχία ήτοι λόγος περί ελευθερίας*

¹⁵⁸ βλ. Π. Κονδύλης, ό.π.

¹⁵⁹ βλ. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Αθήνα, εκδ. Νίκας, 1925, том 6, σελ. 446-461.

και θα είναι πρόσφορος για τον σχηματισμό εκείνων των εννοιών που θα συμμετάσχουν στην κατασκευή του αντικειμένου «Άλλος». τόσο αυτό ο άνοιγμα των θέσεων όσο και η ύπαρξη ενός προ-εννοιακού πεδίου είναι για τον λόγο της ορθοδοξίας απαραίτητα προκειμένου να έρθει να μιλήσει για τα αντικείμενα που έχει ανάγκη να «εννοιοποιήσει» κατά την ιστορική στιγμή του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού» να τα μετατρέψει δηλαδή σε μορφές γνώσης.

Έτσι πάνω στη θετικότητα του λόγου της Ορθοδοξίας στον «Νεοελληνικό Διαφωτισμό» σχηματίζονται αντικείμενα όπως: «αλλότριος ετερόφρων», «ουκείος ετερόφρων», «καλός χριστιανός», «εχέφρων ορθόδοξος», «ζαβός, δεισιδαίμων χριστιανός», «άρρωστος χριστιανός», «αμαρτωλός», «άπιστος», «άθεος», «ετερόθρησκος», «αλλόθρησκος».¹⁶⁰ Οι συγκεκριμένες μορφές γνώσης προκύπτουν από τις λεκτικές πρακτικές που χρησιμοποιεί ο λόγος της ορθοδοξίας αλλά και από τις σχέσεις εξουσίας που ενεργοποιεί με άλλους λόγους ή θεσμούς. Έτσι οι λεκτικές πρακτικές του Έλληνα διανοούμενου συγγραφέα ή θεολόγου – φιλόσοφου του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού», φέρνουν πάνω στον λόγο διάφορα αντικείμενα· αντικείμενα που παράγουν γνώση και για τα οποία μπορεί κάποιος να μιλήσει, να τα ορίσει, να τα χρησιμοποιήσει για την παραγωγή αλήθειας, για να προσδιορίσει και να ονοματίσει σχέσεις και πρακτικές.

Βέβαια, αυτή η χρήση των μορφών γνώσης προς την αποτελεσματικότητα των σχέσεων εξουσίας που ενεργοποιούνται από τον λόγο της Ορθοδοξίας αλλά και η χρήση αυτών των σχέσεων και κατανομών εξουσίας για την παραγωγή γνώσης, εδράζεται σ' ένα πολύπλοκο αποφαντικό τομέα όπου εντοπίζεται ένα σύνθετο προ-εννοιακό πεδίο. Η διαπλοκή διαφόρων και ετερογενών αποφάνσεων, η συνύπαρξη του λόγου της Ορθοδοξίας με τον ηθικο-φιλοσοφικό και πολιτικό λόγο θέτει σε κίνηση ένα ολόκληρο δίκτυο σχέσεων το οποίο καθορίζει το παιχνίδι των εννοιών που θα κυκλοφορήσουν στον λόγο ώστε να σχηματιστεί το αντικείμενο «Άλλος».

Βάσει του προ-εννοιακού πεδίου που συγκροτείται στον λόγο της ορθοδοξίας κατά τον «Νεοελληνικό Διαφωτισμό», μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι υπάρχει ένας «διαδανεισμός» εννοιών από τον ένα λόγο στον άλλο, ο οποίος και προσδιορίζει εν μέρει τους κανόνες συνύπαρξης των ετερογενών λόγων. Έτσι, έννοιες που εμφανίζονται πάνω στον πολιτικό λόγο, όπως για παράδειγμα «δικαιώματα και καθήκοντα», «πολίτης», «διοίκηση», «ελευθερία», μεταβιβάζονται και κυκλοφορούν στον λόγο

¹⁶⁰ Βλ. χαρακτηριστικά τα κείμενα των: Α. Καταρτζής, ό.π., Ε. Βούλγαρης, ό.π., Α. Κοραΐς, *Αδελφική Διδασκαλία*

της Ορθοδοξίας τροποποιούμενες βάσει της αποφαντικής λειτουργίας αυτού του λόγου. Έτσι, υπάρχουν τα «θρησκευτικά δικαιώματα και καθήκοντα», υπάρχει ο πιστός ελεύθερος πολίτης», ο πιστός που σέβεται τους θείους νόμους όπως ο πολίτης σέβεται τους νόμους της πατρίδας του.¹⁶¹ η διαπλοκή / συνύπαρξη των λόγων είναι πιο έντονη στην περίπτωση του θρησκευτικού και ηθικο-φιλοσοφικού λόγου. Εκεί η φιλοσοφία και μάλιστα η «υγιεινή φιλοσοφία» συμπορεύεται με την θρησκεία αφού βοηθά τον πιστό να γνωρίσει την θρησκεία του και να φανεί άξιος απέναντι στο έθνος του, την πατρίδα του και τον πολιτισμό του¹⁶² στα πλαίσια της «ανεξιθρησκείας» ως συνειδητή στάση ανοχής των ετεροθρήσκων.¹⁶³

Πέρα, όμως, από αυτές τις δια-λογικές σχέσεις, τις σχέσεις που αναπτύσσονται στο χείλος των λόγων υπάρχουν, όπως είπαμε, και οι μη λεκτικές πρακτικές οι οποίες ενεργοποιούνται και προσδίδουν στον λόγο την εξωτερικότητά του. σ' αυτό στο ετερογενές σύνολο που συμβάλλει στη διαμόρφωση του Συστήματος ετερότητας από τον λόγο της Ορθοδοξίας, πρέπει να περιγράψουμε τις θεσμικές εγκαταστάσεις, τις πειθαρχίες, τις εργαλειακές τροπικότητες, τις τεχνικές που ο λόγος της Ορθοδοξίας θεωρεί ως πιο πρόσφορες για να εγγράψει τις λεκτικές του πρακτικές.

Όσον αφορά τις θεσμικές εγκαταστάσεις και τις πειθαρχίες, μπορούμε να πούμε ότι είναι αυτά τα σύνολα στα οποία ο λόγος της Ορθοδοξίας εγγράφεται αλλά και αντλεί τις πρακτικές και τις τεχνικές που οδηγούν στην ενεργοποίηση συγκεκριμένων σχέσεων εξουσίας, επικοινωνίας ή ένσκολων δραστηριοτήτων. Έτσι, στον «Νεοελληνικό Διαφωτισμό», ο λόγος της Ορθοδοξίας αντλεί τα αντικείμενα και τα εργαλεία επαλήθευσης του από την Εκκλησία· ο πλέον νομιμοποιημένος χώρος όπου ο λόγος της Ορθοδοξίας βρίσκει σημεία εφαρμογής του. Η ύπαρξη μιας ιεραρχημένης δομής με τις δυνατότητες κίνησης στον χώρο όλων εκείνων των στοιχείων που θεωρούνται ότι συνδέονται με και αποτελούν πεδία δικαιοδοσίας της Ορθόδοξης θρησκείας, δίνει στην εκκλησία την ευκαιρία να αρθρώσει έναν νομιμοποιημένο λόγο και να τον διοχετεύσει σε διάφορα αλλά και μικροσκοπικά πεδία, σε «πειθαρχίες».

Έτσι, η οικογένεια, η εκπαίδευση, τα αξιώματα, το πολιτειακό καθεστώς, ο ι-διωτικός και δημόσιος χώρος γίνονται εκείνα τα «μπλοκ» όπου ο λόγος της Ορθοδοξίας διαμέσου συγκεκριμένων πρακτικών και εργαλειακών τροπικотήτων μπορεί και διοχετεύεται, διασπείρεται και εγγράφεται σε σχέσεις, συνδέεται με επιμέρους αντι-

¹⁶¹ βλ. κείμενα των Αδ. Κοραή, ό.π., Αωνόμου τους Έλληνας, ό.π. και Θ. Καΐρη, *Φιλοσοφικά*

¹⁶² βλ. Δ. Καταρτζής, ό.π., και Θ. Καΐρης, ό.π.

¹⁶³ βλ. Ε. Βούλγαρης, ό.π.

κειμενικούς σκοπούς και προσδιορίζει την συμπεριφορά του πιστού διαμέσου της υποκειμενοποίησής του βάσει της ηθικής. Όλοι αυτοί οι χώροι θεωρούνται ως οι πλέον συνεκτικοί και δομημένοι προκειμένου να αποτελέσουν πεδία εγγραφής και διάχυσης του λόγου της Ορθοδοξίας. Έτσι, η οικογένεια και η εκπαίδευση αποτελούν χώρους όπου η πίστη, οι θείοι νόμοι, η χριστιανική ηθική μπορούν να επενδυθούν σε τεχνικές και πρακτικές, σε σχέσεις ανάμεσα σε γονείς και παιδιά ή ανάμεσα σε δασκάλους και μαθητές και να προσανατολιστούν προς ένα αποτέλεσμα τελικοποίησης· την υποκειμενοποίηση του ατόμου σε «πιστό» σε συνδυασμό με την λειτουργία επιμέρους αντικειμενικών σκοπών· την ανατροφή, την κοινωνικοποίηση, την πνευματική καλλιέργεια, την απόκτηση γνώσης προς όφελος της πατρίδας και του έθνους.

Σε κάθε θεσμική εγκατάσταση, σε κάθε «πειθαρχία» αναπτύσσεται ένα σύνολο πολλαπλών πρακτικών, τεχνικών και μεθόδων που συνδέονται με μια «επείγουσα ανάγκη»· την καθυπόταξη του «Άλλου» στον λόγο της Ορθοδοξίας έτσι ώστε ο πιστός και η συμπεριφορά του να αναδειχθούν σε βασική προϋπόθεση για την λύτρωση του έθνους και την καλλιέργεια του εθνικισμού. Έτσι, στον «Νεοελληνικό Διαφωτισμό», διαπιστώνεται μια έντονη προτροπή προς την ομολογία της πίστης που όμως τώρα περνάει και από την προϋπόθεση της γνώσης· ο Έλληνας ορθόδοξος χριστιανός θα πρέπει να γνωρίσει την θρησκεία του και το δόγμα της. γι' αυτό η ομολογία πίστης, η διδασκαλία, η κατήχηση και η προσευχή πρέπει να γίνουν καθημερινή πρακτική.

Χαρακτηριστικό αυτού είναι κάποιες εκδοτικές κινήσεις. Ο Δ. Καταρτζής εκδίδει το 1783 την «Συμβουλή στους νέους πώς να ωφελιούνται και να μη βλάπτουσι απτά βιβλία τα φράγκικα και τα τούρκικα, και ποια να'ναι η καθαυτό τους σπουδή», όπου δίνει συμβουλές και οδηγίες για την χρήση και τον τρόπο μελέτης των βιβλίων που προέρχονται από αλλοεθνείς και αλλόθρησκους, εμμένοντας ακόμη και σε λεπτομέρειες περί του τι είναι αναγκαίο και τι όχι, προς ποια βιβλία θα πρέπει να στρέφονται οι νέοι και με ποιόν σκοπό να τα μελετούν, π.χ. για να διατηρήσουν τα εθνικά ήθη και την χριστιανική πίστη. Το 1818 ο Αθανάσιος ο Πάριος εκδίδει το «Αλεξικάκον φάρμακον ήτοι Πνευματικόν Εγχειρίδιον»· μια επίθεση στον Βολτερισμό και την αθεΐα με παράλληλη ενίσχυση της αξίας και της αυθεντικότητας των Πατερικών βιβλίων που απομακρύνουν από το ψεύδος και τη δεισιδαιμονία. Το 1816 ο Π. Κοδρικάς στέλνει επιστολή «Προς τους ελλογιμώτατους νέους εκδότας του Λογίου Ερμού εις Βιένναν της Αουστρίας» προκειμένου να τους συμβουλέψει προς την χρήση της κοινής ελληνικής γλώσσας, της εθνικής διαλέκτου και όχι «νεολογιών» και «γραικο-

βαρβαρικών» έτσι ώστε να συμβάλουν στην πρόοδο του εθνικού πνεύματος. Αυτές κι άλλες παρόμοιες εκδόσεις φανερώνουν την τάση του λόγου της Ορθοδοξίας να δημιουργήσει έναν αποφαντικό τομέα όπου η γνώση και η πίστη θα βρίσκονται σε συνοχή και συνεργασία και θα εγγράφονται στην καθημερινή πρακτική του Έλληνα Ορθόδοξου.

Χαρακτηριστικό αυτής της τάσης είναι οι λεπτομερείς, προσεγμένες και τακτικές εκδόσεις συμβουλών, οδηγιών προς τον έλληνα ορθόδοξο χριστιανό. Ο Κ.Θ. Δημαράς αναφέρει¹⁶⁴ τις «Χρηστοθήκες» και τα «Επιστολάρια», τα οποία είναι πρακτικά για τον καθημερινό άνθρωπο, εύχρηστα, με απλό λεξιλόγιο και προορίζονται να του προσφέρουν γνώση για το πώς πρέπει να συμπεριφέρεται σε κάθε πτυχή της ζωής του. Εμφανίζονται, επίσης, μικρά κείμενα ή μεταφράσεις που έχουν ως στόχο να διαπαιδαγωγήσουν, να προσφέρουν τρόπους συμπεριφοράς σε ειδικές περιπτώσεις. Έτσι, σε κάποια από τα έργα που μεταφράζει ο Α. Κοραΐς,¹⁶⁵ όπως και σε παρεμβάσεις που κάνει ο ίδιος σε σχέση με το περιεχόμενο αυτών των μεταφράσεων, δίνονται σαφείς και λεπτομερείς οδηγίες για τον χώρο και τον τρόπο κατήχησης των παιδιών, την ηλικία που πρέπει να έχουν οι κατηχούμενοι, το περιεχόμενο της διδασκαλίας και τα είδη των βιβλίων που πρέπει να διδάσκονται, για τον χρόνο διδασκαλίας και την εκμάθηση. Σ' αυτά τα κείμενα τονίζεται η αξία της γνώσης για την θρησκεία αλλά και της πίστης για τη λύτρωση του υπόδουλου έλληνα.

Παράλληλα μ' αυτήν την έντονη εκδοτική κίνηση που φέρνει την γνώση της Ορθόδοξης θρησκείας σ' ένα πιο συστηματικό πλαίσιο για τον καθημερινό άνθρωπο, εντείνονται και οι προσπάθειες για ίδρυση σχολείων, κατηχητικών σχολείων, σχολών με ευεργεσίες, δωρεές καθώς τονίζεται η ανάγκη για έξοδο των Ελλήνων από την αμάθεια και την αγραμματοσύνη. Στην «Ιστορία του Ελληνικού Έθνους» του Παπαρρηγόπουλου¹⁶⁶ βρίσκουμε στοιχεία για τις κινήσεις ιερέων, Πατριαρχών για την ίδρυση ελληνικών σχολείων και την έκδοση λεξικών όπου υπάρχει ελληνισμός ώστε να προωθηθεί η ελληνική γλώσσα. Ο Γ. Κορδάτος¹⁶⁷ αναφέρει ότι πολλοί ιερείς, κληρικοί, Πατριάρχες επισπεύσανε μέσω τέτοιων πρακτικών τον εξελληνισμό αλλοεθνών που ζούσαν στην Ελλάδα καθώς και απαγόρευαν την χρήση ντοπιολαλιών που δεν ανήκαν στην ελληνική γλώσσα.

¹⁶⁴ Κ.Θ. Δημαράς, ό.π., σελ. 38.

¹⁶⁵ Α. Κοραΐς: *Ορθόδοξος Διδασκαλία (Προδιοικήσις περί Κατήχσεως)* 1782, *Μικρά Κατήχησις (Πρόλογος)* 1783, *Σύνοψις Ιεράς Ιστορίας και Κατήχσεως (Πρόλογος)* 1783, *Συμβουλή Τριών Επισκόπων (Προς τον Αναγνώστην)* 1820.

¹⁶⁶ Κ. Παπαρρηγόπουλος, ό.π., σελ. 486.

Όλες αυτές οι τεχνικές και πρακτικές θέτουν σε κίνηση ένα ολόκληρο πλέγμα σχέσεων μεταξύ διανοουμένων, εμπόρων, ιδιωτών, λαού, καθημερινών ανθρώπων, ιερέων, ηγεσίας, ομοεθνών και αλλοεθνών, οι οποίες σχέσεις στηρίζονται σε συγκεκριμένες κατανομές εξουσίας αλλά και σε ιδιοποιήσεις της γνώσης. Η γνώση συστηματοποιείται και βρίσκει πεδίο εφαρμογής στην πίστη, στην Ορθόδοξη θρησκεία με προτροπή προς την μελέτη και την έρευνα, προς την κριτική. Όλα αυτά υπάγονται σε μια Στρατηγική ηθικής, που διαμέσου του σχηματισμού του αντικειμένου «Άλλος» εντός αυτού του πολύπλοκου δικτύου σχέσεων εξουσίας – γνώσης, ο έλληνας υπόδουλος υποκειμενοποιείται, λαμβάνει θέσεις ως πιστός έλληνας ορθόδοξος χριστιανός. Οι κατανομές της εξουσίας και η παραγωγή γνώσης συνδυάζονται με την στρατηγική ηθικής και διαμορφώνουν ένα συγκεκριμένο επίπεδο ηθικότητας εντός του οποίου ο πιστός θα πρέπει να «δουλέψει» την ηθική ουσία που από τον λόγο της Ορθοδοξίας εμφανίζεται ως πιο κατάλληλη για τον «Νεοελληνικό Διαφωτισμό» σε σχέση με μια «επείγουσα ανάγκη».

Προκύπτει, έτσι, μια σειρά ερωτήσεων γύρω από μια γενεαλογία της ηθικής:¹⁶⁷ ποια πλευρά του εαυτού ή της συμπεριφοράς του υπόδουλου έλληνα χριστιανού είναι ουσιαστική προκειμένου το άτομο να χαρακτηριστεί ως ηθικό; ποιο είναι εκείνο το πεδίο ηθικότητας πάνω στο οποίο ο πιστός βρίσκει τι επιτρέπεται και τι απαγορεύεται; με ποιες πράξεις καλείται ο πιστός να εξασκήσει την ηθική ουσία και προς ποιο τέλος; Τί είναι αυτό που φανερώνει τον τρόπο με τον οποίο ο πιστός αναγνωρίζει τις ηθικές του υποχρεώσεις;

Όσον αφορά την ηθική ουσία, το πεδίο ηθικότητας, εκείνες δηλαδή τις «περιοχές» που επιλέγει ο λόγος της Ορθοδοξίας για να τις μετατρέψει σε χώρους ηθικής δράσης του πιστού, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι η ηθική ουσία που 'δουλεύεται' από τον πιστό είναι ο εθνικισμός, η συλλογική ταυτότητα του ανήκειν σ' ένα έθνος. Προκειμένου να προσδιορίσουμε καλύτερα την στρατηγική ηθικής που χρησιμοποιεί ο λόγος της Ορθοδοξίας, θα πρέπει να περιγράψουμε το ανάλογο προ-εννοιακό επίπεδο: αυτό που σχετίζεται με την εμφάνιση εννοιών και που μπορούμε να πούμε ότι συγκροτεί έναν συγκεκριμένο ηθικό κώδικα. Πάνω στον λόγο της Ορθοδοξίας κατά τον «Νεοελληνικό Διαφωτισμό» εμφανίζονται έννοιες οι οποίες μπορεί να είναι ετερογενείς, ασύμβατες μεταξύ τους, να προέρχονται από το πεδίο ενός διαφορετικού λόγου αλλά παρόλα αυτά στην υλικότητα του λόγου της Ορθοδοξίας εντάσσονται σ'

¹⁶⁷ Γ. Κορδάτος, ό.π., σελ. 289-296.

¹⁶⁸ Μ. Φουκώ, [7], σελ. 99-102.

ένα Σύστημα ηθικής, σε ένα πλέγμα σχέσεων προσανατολισμένων στον ηθικό έλεγχο του πιστού.

Για παράδειγμα οι έννοιες «καλός», «ειρηνικός», «εχέφρων», «άρρωστος», «ζαβός», «αδιάντροπος», «δούλος», «αληθινός», «ζηλωτής», «ανεκτικός» κλπ. που αποδίδονται σε έναν χριστιανό ή σ' έναν που θεωρείται άθεος, διαμορφώνουν ένα πεδίο πάνω στο οποίο ο πιστός βρίσκει το τι είναι αληθές και τι ψευδές, το τι απαγορεύεται και τι επιτρέπεται. Από την άλλη, όμως, είναι ένα ετερογενές πεδίο του οποίου οι έννοιες είναι ασύμβατες αλλά ισοδύναμες. Ο «άρρωστος» ως λέξη – έννοια προέρχεται από το πεδίο της ιατρικής και θα μπορούσε να συναντηθεί συχνότερα στον ιατρικό λόγο, για παράδειγμα σε μια ιατρική γνωμάτευση. Παρόμοια, ο «χριστιανός» ή ο «άθεος» είναι έννοιες που μπορεί κάποιος να πει ότι βρίσκουν το απόλυτα νομιμοποιημένο σημείο εφαρμογής τους σ' έναν θρησκευτικό λόγο, για Παράδειγμα σ' ένα κήρυγμα από άμβωνος του Αρχιεπισκόπου. Εντός, όμως ενός «θεολογικού αρχείου», αυτό το εννοιακό σύνολο συστηματοποιείται και μπορεί να γίνει αντικείμενο οικειοποίησης και να προσδιορίσει την ηθική πρακτική του πιστού.

Δημιουργείται, έτσι, ένα επίπεδο ηθικότητας το οποίο καθορίζει για τον υπόδουλο έλληνα χριστιανό ορθόδοξο, τον τρόπο με τον οποίο θα αναγνωρίζει τις ηθικές του υποχρεώσεις. Στον «Νεοελληνικό Διαφωτισμό» αυτό που προσφέρει στον πιστό τον τρόπο αναγνώρισης των ηθικών του υποχρεώσεων είναι το δόγμα της Ορθόδοξης θρησκείας σε συνδυασμό με τον έντονο λόγο περί ελευθερίας του Γένους. Χριστιανική πίστη και ελευθερία συμπορεύονται και προσφέρουν στον πιστό ένα διακριτό πεδίο ηθικοπρακτικής. Ο υπόδουλος έλληνας χριστιανός πρέπει να δείξει έμπρακτα την πίστη του, με έργα που θα αφορούν το συλλογικό καλό, την ευδαιμονία του έθνους.

Παράλληλα, πάνω σ' αυτό ο επίπεδο ηθικότητας που διαμορφώνει ο λόγος της Ορθοδοξίας κατά τον «Νεοελληνικό Διαφωτισμό», ο υπόδουλος χριστιανός ορθόδοξος αναπτύσσει και συγκεκριμένες τεχνικές εαυτού ώστε να μπορεί να αυτό-προσδιοριστεί ως ηθικός, να ανταποκρίνεται στην ηθική ουσία που είναι σημαντική για την συγκεκριμένη ιστορική στιγμή. Από την Στρατηγική ηθικής που διαμορφώνει ο λόγος της Ορθοδοξίας στην προκειμένη ιστορική στιγμή, διαπιστώνουμε ότι αυτή η στρατηγική λειτουργεί προς την «ευδαιμονία».¹⁶⁹ Ο υπόδουλος έλληνας χριστιανός ορθόδοξος πρέπει να φροντίζει να τον εαυτό του προκειμένου να γίνει άξιος να βοηθήσει το έθνος του. Η ευδαιμονία συνδέεται άμεσα μ' ένα υψηλό αίσθημα ευθύνης.

¹⁶⁹ βλ. για παράδειγμα: Θ. Καΐρης, ό.π., Αθ. Ψαλίδας, *Αληθής Ευδαιμονία ήτοι βάσις πάσης θρησκείας*, 1791.

Έτσι, ο πιστός του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού» πρέπει να φροντίσει το σώμα και την ψυχή του, να εξασφαλίζει τα προς το ζην αλλά και να αναπτύσσει συγκεκριμένες ιδιότητες και προσωπικά χαρακτηριστικά (πράος, ήρεμος, ειρηνικός, ταπεινός κ.ά.). επίσης, να κάνει χρήση των δικαιωμάτων και καθηκόντων του, να φροντίσει να αποκτήσει ελληνορθόδοξη παιδεία, να ελέγχει τα πάθη του αλλά να αυξάνει τον πόθο του για ελευθερία.¹⁷⁰ Φαίνεται, λοιπόν, πως η ηθική τελεολογία για την «άσκηση» της ηθικής ουσίας προσανατολίζεται προς την ανάπτυξη τεχνικών φροντίδας του εαυτού για τον πιστό αλλά προς όφελος του συλλογικού – εθνικού καλού. Ο πιστός πρέπει να είναι ηθικός προκειμένου να συμμετάσχει ενεργά στην απελευθέρωση του Γένους. Πρέπει να σώσει την ψυχή του ως χριστιανός για να σωθεί ως Έλληνας, να αποκτήσει την ανεξαρτησία του. Αυτό που πρέπει να «δουλέψει» ο πιστός κατά την περίοδο του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού» είναι η ηθική ευθύνη που έχει ως Έλληνας ορθόδοξος απέναντι στον ελληνορθόδοξο έθνος και πολιτισμό.

Τελικά, μέσα σ' αυτό το ετερογενές σύνολο του «θεολογικού αρχείου» που αναπτύσσεται στον «Νεοελληνικό Διαφωτισμό» πώς προσδιορίζεται το Σύστημα ετερότητας; Αυτό που διαπιστώνεται από την παραπάνω περιγραφή, είναι ότι ο «Άλλος» σχηματίζεται από και στον λόγο της Ορθοδοξίας ως ο μη Έλληνας, ο μη ορθόδοξος χριστιανός, ως ο παρεκκλίνων από αυτή την ταυτότητα – θέση. Φαίνεται ότι το Σύστημα ετερότητας που διαμορφώνεται από το «θεολογικό αρχείο» και το «ιστορικό *a priori*» του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού» λειτουργεί προς όφελος μιας εθνικής «επείγουσας ανάγκης». Ο «Άλλος» πρέπει να καθυποταχθεί στον λόγο της Ορθοδοξίας ως κάτι «παθολογικό», ως κάτι που απομακρύνει από την εθνική απελευθέρωση. Είναι μια παθολογία που χρειάζεται ίαση. Αυτό οδηγεί στην παρουσίαση της ταυτότητας του ορθόδοξου χριστιανού ως μια θέση αλήθειας, ζ άνοιγμα θέσεων που οδηγούν τον πιστό στην αλήθεια, την γνώση και την ευδαιμονία. Στην περίπτωση του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού» ο ηθικός έλεγχος του υπόδουλου Έλληνα ορθόδοξου, συνδέει την ηθική πρακτική του πιστού με την ανακάλυψη της χριστιανικής αλήθειας, διαμορφώνοντας έτσι ένα Σύστημα ετερότητας που σχηματίζει το ιστορικό αντικείμενο «Άλλος» ως παρέκκλιση από τις ομοιότητες, τα κοινά που θέτει η θρησκευτική ταυτότητα του υπόδουλου χριστιανού ορθόδοξου.¹⁷¹

¹⁷⁰ βλ. για παράδειγμα: Α. Πάριος, ό.π., Θ. Καΐρης, ό.π., Α. Κοραΐς, *Αυτοσχέδιοι Στοχασμοί περί της ελληνικής παιδείας και γλώσσας*, Β' (Η αξία της Φιλοσοφίας).

ii. Η ελληνική πραγματικότητα της «μετανεωτερικής» εποχής

Λέει ο αρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος: «Στην αρχή, λοιπόν, της νέας χιλιετίας και του νέου αιώνα καλούμεθα ως Εκκλησία να διατηρήσουμε το ιεραποστολικό πνεύμα, με την έννοια της παρουσίας μας στον μετανεωτερικό κόσμο».¹⁷² Ο μητροπολίτης Δημητριάδος Ιγνάτιος αναφέρει αλλού:¹⁷³ «Το ότι η Ορθοδοξία διαλέγεται με την παγκοσμιοποίηση με όπλο την οικουμενική διάστασή της, εμφορούμενη από το πνεύμα της αγάπης, της μεταμόρφωσης, της σωτηρίας του Άλλου, του οποιουδήποτε Άλλου, δεν συνεπάγεται την αδιαφορία της Ορθοδοξίας για την ιδιοπροσωπία των ανθρώπων και των λαών».

Τα παραπάνω δύο αποσπάσματα, αν και είναι κάπως γενικευμένα ως προς το πεδίο αναφοράς τους, παρατίθενται προκειμένου να φανεί η σύνδεση που υπάρχει στον λόγο της Ορθοδοξίας μεταξύ των συνθηκών της μετανεωτερικότητας και του λόγου για τον Άλλο. Μια πρώτη διαπίστωση που αφορά το ιστορικό *a priori* του λόγου της Ορθοδοξίας στην ελληνική μετανεωτερική εποχή, είναι το γεγονός ότι αυτό το *a priori* συνίσταται σ' έναν πολλαπλασιασμό των εστιών απ' όπου πηγάζει ο λόγος για τον Άλλο. Αυτό που παρατηρείται είναι μια διασπορά του λόγου για τον Άλλο σε διάφορες μικροσκοπικές εστίες αλλά και σε αφηγηματικές πρακτικές, κάτι που φάνηκε και από την διαπραγμάτευση του τρίτου κεφαλαίου της παρούσας εργασίας. Βρισκόμαστε μπροστά σ' έναν έντονα «κοινωνικοποιημένο» λόγο για τον Άλλο πάνω στον οποίο θα τολμούσαμε να πούμε ότι στηρίζεται η διαμόρφωση αυτού που ο Λυοτάρ ονομάζει¹⁷⁴ «φύση του κοινωνικού δεσμού».

Μιλάμε για τον Άλλο συνεχώς, μέσα από διάφορα πεδία, από διαφορετικές θέσεις, αναφερόμενοι σε κάθε μορφή «διαφοράς» που θα μπορούσε να χαρακτηρίσει ή να αποδοθεί στον Άλλο: διαφορά θρησκευτική, εθνική, φυλετική, εθνοτική, κοινωνική, οικονομική, σωματική, αισθητική, έμφυλη, ποσοτική, πολιτισμική. Έχω το ψυ-

¹⁷¹ Το κείμενο του Ε. Βούλγαρη (ό.π.) είναι ενδεικτικό αυτής της διαχείρισης του αντικειμένου «Άλλος».

¹⁷² Απόσπασμα από συνέντευξη του αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου στο περιοδικό *Ταυτότητα*. Η συγκεκριμένη συνέντευξη βρίσκεται ολόκληρη και στο site της Ιεράς Αρχιεπισκοπής Αθηνών www.ecclesia.gr.

¹⁷³ Μητροπολίτης Δημητριάδος Ιγνάτιος, ό.π., σελ. 29.

¹⁷⁴ Ζ. Φ. Λυοτάρ, *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση* (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης), Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1993, σελ. 54-61. Για τον Λυοτάρ ο κοινωνικός δεσμός καθορίζεται από τα γλωσσικά παιχνίδια, τις ερωτηματοθεσίες, που αναπτύσσονται σε σχέση με τις θέσεις που καταλαμβάνει ο εαυτός απέναντι σ' αυτά τα γλωσσικά παιχνίδια, στις ερωτηματοθεσίες. Γράφει χαρακτηριστικά: «...πριν ακόμη γεννηθεί, με το όνομα που του δίνεται, το παιδί έχει ήδη τοποθετηθεί αναφορικά με την ιστορία που διηγείται ο περίγυρος του και σε σχέση με την οποία θα πρέπει να μετατοπιστεί». Και συνεχίζει: «...το παιχνίδι της ερωτηματοθεσίας, που αποδίδει άμεσα μια θέση σ' εκείνον που το θέτει, σ' εκείνον που απευθύνεται και σ' εκείνο που αναφέρεται, είναι ήδη ο κοινωνικός δεσμός».

χαναγκαστικό δικαίωμα να διαφέρω και να αναγνωρίζω το δικαίωμα στον Άλλο να διαφέρει. Η διαφορά του Άλλου παντού στον λόγο, σε κάθε εστία απ' όπου μπορεί να προέρχεται: λόγος πολιτικός, κοινωνικός, φιλοσοφικός, επιστημονικός, καθημερινός, «διαδηλωτικός», θρησκευτικός, παγκόσμιος, εθνικός, οικουμενικός, πολιτικά ορθός, φασιστικός, δικαιοκρατικός, ρατσιστικός κ.ο.κ. Μια πολύπλοκη διασπορά και ετερογένεια λόγων και πεδίων όπου κάπου εκεί εντοπίζεται και ο λόγος της Ορθοδοξίας: μια κλωστή στο υφάδι που πλέκεται για τον Άλλο, ένας λόγος που εκφράζεται με «παρρησία»,¹⁷⁵ χωρίς ενδοιασμούς. Ίσα – ίσα που μπορούμε να πούμε ότι αυτός ο λόγος παρουσιάζεται και ως ιστορικά αναγκαίος: ως ανάγκη του να μιλάς για τον Άλλο και τη διαφορά του, αφού ούτως ή άλλως ζούμε σε μια κοινωνία «επικράτησης του Άλλου», σε μια πολυπολιτισμική κοινωνία όπου ο πολιτισμός είναι συνθήκη διαφοράς.

Το σύγχρονο «μετανεωτερικό ιστορικό a priori, το οποίο φαίνεται να προσδιορίζει τον λόγο για τον Άλλο, είναι πραγματικά πολύπλοκο, ετερογενές, διαχεόμενο παντού, επίμονο και ίσως «παράξενο», αφού ορίζει έναν τόσο ετερογενή αποφαντικό τομέα, με κάθε είδους αποφάνσεις που νομιμοποιούνται από την παράξενη διαπλοκή αφηγηματικών πρακτικών. Σε μια τέτοια πολυπλοκότητα και ετερογένεια αποφάνσεων είναι δύσκολο να περιγραφεί η θετικότητα που ορίζει αυτό το ιστορικό a priori. Οι προϋποθέσεις και οι δυνατότητες για να εμφανιστούν αποφάνσεις για τον Άλλο και οι φαινομενικότητες που φωτίζονται ως γεγονότα στα οποία κινείται ο Άλλος, είναι πολλαπλές. Αυτή η ετερογένεια, η «παραξενιά» του αποφαντικού τομέα εμφανίζεται, έρχεται και εγκαθιδρύεται και πάνω σ' αυτή την υλικότητα που ονομάσαμε «θεολογικό αρχείο». Κατά σύμβαση, θα χαρακτηρίσουμε αυτό το αρχείο ως «μετανεωτερικό», πάνω στο οποίο εγγράφονται όλες οι μη-λεκτικές πρακτικές, όλες οι σχέσεις εξουσίας – γνώσης, οι θεσμοί, οι πειθαρχίες που μπορούν να χαρακτηρίσουν τον «μετανεωτερικό» χαρακτήρα της σύγχρονης ελληνικής πραγματικότητας.

Στην περίπτωση μιας «ελληνικής μετανεωτερικότητας» δεν είναι εύκολη μια σαφής χαρτογράφηση των «εννοιακών αναγκών»: είναι δύσκολο να πει κάποιος ποιες είναι αυτές οι ιστορικές συνθήκες που εννοιοποιούν αυτό ή εκείνο το πεδίο της ιστορικής πραγματικότητας. Μπορούμε, όμως, να μείνουμε σε κάποια σημεία που διακρίνει και ο J. Macquarrie¹⁷⁵ σχετικά με το τι είναι αυτό που χαρακτηρίζει τον μεταμο-

¹⁷⁵ βλ. Μ. Φουκώ, Lectures on "parrhessia" στο site <http://foucault.info/>

¹⁷⁵ J. Macquarrie, "Postmodernism in philosophy of religion and theology", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 50, 2001, pp. 9-27.

ντερνισμό.¹⁷⁶ Πρώτα, μπορούμε να αναφερθούμε στην έντονη αμφισβήτηση του ορθού Λόγου ως αυθεντίας, της επιστημονικής γνώσης ως της μόνης έγκυρης και νομιμοποιημένης. Εμφανίζεται η τάση απομάκρυνσης από μια αποδοχή της ύπαρξης μιας μεγάλης θεωρίας ή Αφήγησης που θα μπορούσε να θεωρηθεί ως προνομιούχα για την εξήγηση όλου του εύρους της κοινωνικής πραγματικότητας ή ως απόλυτα νομιμοποιημένης ώστε να συμπεριλάβει όλες τις δυνατότητες της σκέψης· να σκεφτεί και να συστηματοποιήσει κάθε τι που ανήκει στο άσχετο. Η γνώση διασπάται, παύει να αποτελεί μια συνεκτική ενότητα αφού συνδέεται με την λειτουργία επιμέρους στοιχείων· γλωσσικά παιχνίδια, λόγοι, αφηγηματικές πρακτικές, δια-λογικές και μη δια-λογικές σχέσεις, πολιτισμικές πρακτικές, συνθήκες ύστερου καπιταλισμού και παγκοσμιοποίησης. Υπάρχει μια αποδέσμευση από την αναζήτηση μιας ολικής, συνεκτικής αλήθειας. Η αλήθεια αντικαθίσταται από γνώμες.

Το κοινωνικό πεδίο «διαμελίζεται» και τώρα εμφανίζονται οι «Άλλοι» που ορίζονται από την διαφορετικότητά τους. Οι υποκειμενικότητες (θέσεις υποκειμενοποίησης) πληθαίνουν, υπάρχει πλουραλισμός στο κάθε τι και η φύση του κοινωνικού δεσμού χαρακτηρίζεται από ασάφεια, διασπορά και ευκολία μετατοπίσεων. Το άτομο βρίσκεται και κινείται πάνω σ' ένα πολύπλοκο και «περίεργο» δίκτυο σχέσεων όπου η ετερογένεια είναι το κυρίαρχο χαρακτηριστικό. Ένα συνοθύλευμα πολλαπλών και ευμετάβλητων σχέσεων με τα υποκείμενα να εισέρχονται σ' αυτές διαμέσου μετασχηματισμών / αλλαγών που υφίστανται από την ενέργειά της και την ισχύ πολυδιαστατικών πρακτικών, λόγων αλλά και αυτο-διαμορφωτικών δράσεων. Τα «ολοποιητικά συστήματα», η «ομοιογένεια», οι «συνεκτικές δομές» δεν μπορούν να αποτελέσουν πια στοιχεία θεμελίωσης της αλήθειας και της γνώσης. Είναι και αυτά λόγοι, πρακτικές πολιτισμικές που υπάγονται στην ρευστότητα και τους ευμετάβλητους διακανονισμούς, στο παιχνίδι των σχέσεων εξουσίας – γνώσης. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο που μπορεί να χαρακτηριστεί ως ένα «μετανεωτερικό ιστορικό *a priori*» και που εγγράφεται σ' αυτό που ονομάσαμε «μετανεωτερικό θεολογικό αρχείο», παρατηρούνται πολύπλοκες κατανομές εξουσίας και παραγωγής – χρήσης ετερογενών μορφών γνώσης.

¹⁷⁶ βλ. ενδεικτικά: α. M. Featherstone, "In Pursuit of the Postmodern: An Introduction, *Theory, Culture & Society*, Vol. 5, No 2-3, June 1988, pp. 195-216. β. Ζ. Φ. Λυοτάρ, ό.π., σελ. 54-61. γ. D.C. Hoy, ό.π., σελ. 19 δ. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, pp. 44-65. ε. P. Feyerabend, *Γνώση για ελεύθερους ανθρώπους* (μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Θεσσαλονίκη, εκδ. Σύγχρονα Θέματα, 1986, σελ. 89-91, 173-179 και *Ενάντια στην Μέθοδο* (μτφρ. Γρ. Καυκάας, Γ. Γκουνταρούλης), Αθήνα, εκδ. Σύγχρονα Θέματα, χ.χ., σελ. 47-53, 353-369.

Πώς, λοιπόν, εμφανίζεται η θετικότητα του λόγου της Ορθοδοξίας και ποιои είναι οι κανόνες σχηματισμού του σ' ένα τόσο ετερογενές σύνολο; Μιλάμε για κανόνες διαφοροποιήσεων και ετερογενειών σε κάθε πεδίο εγγραφής του λόγου της Ορθοδοξίας, σε τοπικότητες όπου οι επιμέρους ετερογένειες διαπλέκονται και ορίζουν πολλαπλώς τη διασπορά τους. Το πρόθεμα «πολυ-» έρχεται να αποδώσει στην γλώσσα την ευκαιρία να εκδικηθεί για τις κατηγορίες περί φτώχυνσής της: «πολυπολιτισμός», «πολυ-φωνία», «πολυ-θρησκευτική», «πολυ-πλοκότητα», πολυεθνισμός», «πολυ-φυλετισμός», κ.ά. Το «δια-», από την άλλη, έρχεται ως λύση των συνεπειών και των καταστάσεων που δημιουργεί η ύπαρξη όλων αυτών των «πολυ-»: ο «πολυ-πολιτισμός οφείλει προς χάριν της ιστορικής συνύπαρξης των λαών να γίνει «δια-πολιτισμός», ο «πολυ-εθνισμός» γίνεται «διεθνισμός», ο «πολυ-φυλετισμός» μετατρέπεται σε «διαφυλετισμός» κ.ο.κ. με την γλώσσα να νεολογίζει.

Όλες αυτές οι διαφοροποιήσεις που φαίνεται να ονοματίζει η γλώσσα, έρχονται και παράγουν, προσδιορίζουν λόγους. Όσον αφορά την «ελληνική μετανεωτερική εποχή», το σύστημα των διαφοροποιήσεων που διευκολύνουν τη δράση πάνω στη δράση των άλλων, μπορεί να εντοπιστεί σε διάφορα και διαφορετικά πεδία, που κάνουν το συμπέρασμα του Φουκώ¹⁷⁷ «όλοι πολεμούμε ο ένας εναντίον του άλλου» να βρει σημείο εφαρμογής. Γίνεται λόγος για διασφάλιση της πολυφωνίας σε πολιτικό – κομματικό επίπεδο, που δίνει την ευκαιρία να εμφανιστούν αποφάνσεις περί δημοκρατίας, ελευθερίας λόγου και έκφρασης, συνταγματικών δικαιωμάτων κλπ. όταν δημιουργούνται κόμματα που έχουν ως «έμβλημά» των πολιτικών τους εξαγγελιών την Ορθόδοξη θρησκεία και το δόγμα της (π.χ. το κόμμα ΛΑϊκός Ορθόδοξος Συναγερμός).

Πέρα, όμως, από αυτό το πολύ συγκεκριμένο επίπεδο εμφανίζονται λόγοι πάνω στους οποίους είναι εμφανής ή διασπορά ενός θρησκευτικού λόγου. Εδώ είναι που διαπιστώνεται η επέμβαση του λόγου της Ορθοδοξίας ως ιστορική και δια-λογική πρακτική. Διαφοροποιημένες και πολλαπλές μορφές βίας που αποδίδονται σε πολιτισμικές διαφορές (π.χ. απολίτιστη «ανατολική» βία / πολιτισμένη «δυτική» βία), μορφές Καλού και μορφές Καλού που νομιμοποιούν τις «θεωρητικές» αποφάνσεις περί «σύγκρουσης πολιτισμών» αλλά και τις πολιτικές πρακτικές πολεμικών επιθέσεων και τις τακτικές «προληπτικών πολέμων» (π.χ. τρομοκρατικό Ισλάμ – αμυνόμενη Δύση για προληπτικούς λόγους), εμμονή δυϊσμών περί Ανατολής / Δύσης, Πολιτείας

¹⁷⁷ Μ. Φουκώ, [6], σελ. 147.

Θεού / Πολιτείας Διαβόλου αλλά και ύπαρξη συνθηκών οικονομικής παγκοσμιοποίησης σ' ένα πιο κοινωνικοπρακτικό και πραγματολογικό πεδίο στα πλαίσια των πολυπολιτισμικών κοινωνιών, τεχνολογικές εξελίξεις και έλεγχος της πληροφορίας, πολιτικές αναδιαρθρώσεις· όλα αυτά συνιστούν το πεδίο όπου ο λόγος της Ορθοδοξίας έρχεται να εγγραφεί για να σχηματίσει τον «Άλλο», να υποκειμενοποιήσει τον πιστό βάσει της «πειθαρχικοποίησης» της ηθικής του δράσης και για να διαμορφώσει ένα Σύστημα ετερότητας.

Η διασπορά του λόγου της Ορθοδοξίας σ' όλο αυτό το εύρος του ετερογενούς συνόλου, πέρα από το γεγονός ότι ενεργοποιεί πολλαπλές σχέσεις εξουσίας αποτελεί και ένα ορισμένο είδος γένεσης· την παραγωγή μορφών γνώσης, την ενεργοποίηση δια-λογικών σχέσεων με μη δια-λογικές πρακτικές που διευκολύνουν την Στρατηγική ηθικής την οποία ο λόγος της Ορθοδοξίας θεωρεί ως τέτοια που λειτουργεί προς μια «επείγουσα ανάγκη» στο πλαίσιο της «ελληνικής μετανεωτερικής εποχής». Μέσα στις συνθήκες της πολυπολιτισμικότητας, του θρησκευτικού πλουραλισμού ο «κίνδυνος του φονταμενταλισμού», η «παγκόσμια ανασφάλεια» από μια επικείμενη σύγκρουση πολιτισμών, θεωρείται ότι φέρνει την Ορθόδοξη θρησκεία μπροστά σε έναν ιστορικό της ρόλο· «οφείλει να διαφυλάξει την Πίστη και την ιδιοπροσωπεία του Λαού μας (...) με παράλληλο σεβασμό προς κάθε προσωπική ιδιαιτερότητα του Άλλου (...) μέσα στη Νέα Τάξη Πραγμάτων και την Παγκοσμιοποίηση».¹⁷⁸ Ο Άλλος καθυποτάσσεται στη διαφορά του για να είναι διαχειρίσιμος από την οικεία ταυτότητα.

Το Σύστημα ετερότητας που διαμορφώνεται από τον λόγο της Ορθοδοξίας, έτσι όπως αυτός εμφανίζεται βάσει του «μετανεωτερικού θεολογικού αρχείου», περιλαμβάνει τον σχηματισμό αντικειμένων που θα αποτελέσουν μορφές γνώσης. Έτσι, ο σχηματισμός του «Άλλου» εντοπίζεται μέσα σ' ένα πλαίσιο διαφορετικών και ετερογενών αντικειμένων, όπως, «ξένος», «πραγματικός χριστιανός», «αιρετικός», «παρά-θρησκευτικές οργανώσεις», «άθεος», «αμαρτωλός», «άλλος», «ιδιαιτερότητα», «διαφορά», «αδελφός», «ξеноφοβία», «ρατσισμός», «φονταμενταλισμός», «θρησκευτική ελευθερία». Αυτό που διαπιστώνεται είναι ότι ο «Άλλος» σχηματίζεται βάσει ενός ιδιαίτερα πολύπλοκου «προ-εννοιακού επιπέδου» που δημιουργείται στον λόγο της Ορθοδοξίας κατά την ελληνική «μετανεωτερική» εποχή.

Πραγματικά, η συνύπαρξη και η διάχυση σε πολλαπλά και ετερογενή πεδία των λόγων που αρθρώνονται στα πλαίσια της ελληνικής μετανεωτερικής εποχής, δη-

¹⁷⁸ Λόγια του Αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου από ομιλίες και συνεντεύξεις του που είναι καταχωρημένες στο www.ecclesia.gr.

μιουργεί ένα ολόκληρο πλέγμα σχέσεων μεταξύ των εννοιών που θα αποτελέσουν το σύνολο των κανονικότητων προς τη διαμόρφωση του Συστήματος ετερότητας από τον λόγο της Ορθοδοξίας, για παράδειγμα ο λόγος που σχηματίζεται γύρω από την έννοια του «θρησκευτικού φονταμενταλισμού»¹⁷⁹ διαπλέκεται με ή και ξεκινά από ετερογενή πεδία· ο λόγος για τον πολιτισμό και τις διαφορετικές πολιτισμικές πρακτικές διαπλέκεται με την θρησκεία και τον ρόλο της στην ανάπτυξη της κουλτούρας ενός λαού αλλά και συστήνει πρόσφορο πεδίο για την διατύπωση λύσεων ή, καλύτερα, για την «προβληματοποίηση» των πολιτικών αποφάσεων και επιλογών σε σχέση με την αντιμετώπιση τέτοιου είδους συγκρούσεων. Έτσι, με την κυκλοφορία και την απρόσκοπτη κίνηση των εννοιών, που θα λέγαμε ότι αποτελεί χαρακτηριστικό του «μετανεωτερικού λόγου εν γένει, προβληματοποιούνται πεδία που αφορούν ταυτόχρονα τον πολιτισμό, την πολιτική πρακτική, την θρησκεία ως πολιτισμικό στοιχείο. Υπάρχει δηλαδή, μια πολλαπλότητα στους τρόπους και τις δυνατότητες στην ανάπτυξη σχέσεων μεταξύ δια-λογικών και μη-διαλογικών πρακτικών· ο λόγος της Ορθοδοξίας όσον αφορά την εννοιοποίηση πεδίων και γεγονότων πάνω στα οποία θα εμφανιστεί ο «Άλλος» θέτει σε κίνηση ετερογενείς σχέσεις μεταξύ πολλών μορφών γνώσης.

Μέσα σ' αυτήν την διαπλοκή και τον πολλαπλασιασμό των πεδίων απ' όπου εκπηγάει ο λόγος της Ορθοδοξίας για τον Άλλο, το «μετανεωτερικό θεολογικό αρχείο» ανοίγει πολλαπλάσιες δυνατότητες για την εμφάνιση αποφάνσεων και γεγονότων που θα αφορούν τον Άλλο και την εμπειρία του· είπαμε, παντού ο Άλλος και η διαφορά του, λόγος παρρησιακός και τέτοιος που περιλαμβάνει τόσο το πρόβλημα όσο και τις λύσεις τους. Ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός, η μισαλλοδοξία, η σύγκρουση των πολιτισμών, η προκατάληψη, η περιθωριοποίηση και ο αποκλεισμός αλλά και αναγκαίος (ή αναγκαστικός) λόγος για τον διαθρησκευτικό διάλογο, την συνυπηκοότητα, την αναγνώριση των θρησκευτικών δικαιωμάτων και τον σεβασμό της διαφοράς του Άλλου, για την ένταξη, την διαπολιτισμική αγωγή, την διαφύλαξη της ιδιαιτερότητας του Άλλου, για ανθρωπισμό και διακονία.*

¹⁷⁹ βλ. για παράδειγμα: το αφιέρωμα στον φονταμενταλισμό και τους Ιερούς πολέμους του περιοδ. *Θεός και Θρησκεία*, τευχ. 9, 2000 / «Η μπούρκα της Ορθοδοξίας», *Ιός της Κυριακής*, Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία, 3-2-2002 / Μητροπ. Ελβετίας Δαμασκηνός, «Φονταμενταλισμός ή διάλογος, *Θεός και Θρησκεία*, τευχ. 10, 2000 / Ευγ. Αρανίτσης, «Οι δύο φανατισμοί», *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 11-11-2001, σελ. 25.

* είναι καταφανές ότι από τα κείμενα που αποτέλεσαν για την παρούσα εργασία την υλικότητα «μετανεωτερικό θεολογικό αρχείο» αναπτύσσεται ένας λόγος που τονίζει κάθε είδους επικινδυνότητα αλλά ταυτόχρονα δημιουργείται ένας συγκεκριμένος αποφαντικός τομέας όπου ο λόγος της Ορθοδοξίας

Αυτή η ετερογένεια του δια-λογικού πεδίου που χαρακτηρίζει τον λόγο της Ορθοδοξίας έρχεται να διαχυθεί σε ένα εξίσου ετερογενές μη-διαλογικό πεδίο που αναπτύσσεται χάριν στη ενεργοποίηση του «μετανεωτερικού ιστορικού *a priori* που βρίσκει την υλικότητά του πάνω σ' ένα «μετανεωτερικό θεολογικό αρχείο». Ο λόγος της Ορθοδοξίας έρχεται και εγγράφεται σε πολλαπλές και καταταμημένες θεσμικές εγκαταστάσεις αλλά και δημιουργεί συγκεκριμένες «πειθαρχίες» προκειμένου να προσαρμόσει την αποτελεσματικότητα των κατανομών εξουσίας και την παραγωγή – χρήση των μορφών γνώσης στην «επείγουσα ανάγκη» στην καθυπόταξη του Άλλου στην διαφορά του για την καλύτερη ηθική «πειθαρχικοποίηση» του πιστού έλληνα ορθόδοξου της μετανεωτερικής εποχής.

Αυτό σημαίνει ότι ο λόγος της Ορθοδοξίας βρίσκει περισσότερα πεδία να διαχυθεί και να εγγράψει τις ειδικές του σχέσεις εξουσίας, επικοινωνίας και τις δυνατότητες για ένσκοπες δραστηριότητες. Η Εκκλησία εμφανίζεται στο «μετανεωτερικό ιστορικό *a priori*» ως εκείνη η θεσμική εγκατάσταση από την οποία ο λόγος της Ορθοδοξίας θα αναδιανείμει την οικουμενική του ισχύ. Η «ποιμαντική εξουσία» της Εκκλησίας συνδέει τον ρόλο των σχέσεων που επιδιώκει να ενεργοποιήσει στις σύγχρονες συνθήκες της παγκοσμιοποίησης και της πολυπολιτισμικότητας με πιο κοινωνικοπρακτικούς αντικειμενικούς σκοπούς διαχέοντας τον λόγο της Ορθοδοξίας σε πιο άμεσες για τον πιστό τοπικότητες. Αυτό σημαίνει ότι από την στιγμή που το ιστορικό αντικείμενο «Άλλος» ορίζεται από τις πολλαπλές μορφές που μπορεί να πάρει η «διαφορετικότητά» του, πολλαπλασιάζονται και οι μορφές γνώσης στις οποίες η Εκκλησία έχει τη δυνατότητα να κατανείμει τις σχέσεις εξουσίας.

Ο Άλλος καθυποτάσσεται στη διαφορά του και καθορίζεται από αυτήν. Οι παραδοσιακές διατάξεις της Εκκλησίας, οι κανονισμοί και οι ιεραρχημένες δομές που προκύπτουν από το δόγμα της, ο σωτηριολογικός χαρακτήρας της διδασκαλίας της, οι ευκαιρίες δράσης της πολλαπλασιάζονται και μπορούν να βρουν διαφοροποιημένα και πολλαπλώς ετερογενή σημαία εφαρμογής. Ο Άλλος ονοματίζεται πλέον μέσω ενός παρρησιακού λόγου· έχει το δικαίωμα να είναι ο «φτωχός», ο «άρρωστος», ο «ανήμπορος», ο «φυλακισμένος», ο «ξένος», ο «μετανάστης», η «ανόπαντρη μητέρα», ο «μουσουλμάνος», ο «Σέρβος», ο οποιοσδήποτε Άλλος. Έτσι, ο λόγος της Ορθοδοξίας μπορεί να βρει πολλές και διαφοροποιημένες τοπικότητες για να εγγραφεί και να διαχυθεί μέσω ετερογενών πρακτικών και τεχνικών.

βρίσκει την δυνατότητα να προτείνει λύσεις προβληματοποιώντας την έννοια της ασφάλειας και της συνοχής.

Αυτή η διάχυση σε πολλαπλές και ετερογενείς τοπικότητες ανοίγει τη δυνατότητα να εμφανιστούν πολλαπλάσιες περιοχές στις οποίες οι σχέσεις επικοινωνίας, οι σχέσεις εξουσίας και οι αντικειμενικές ικανότητες, που αναφέρονται στις θεσμικές εγκαταστάσεις, μπορούν και δημιουργούν αρκετά ευέλικτα και ευμετάβλητα δίκτυα «πειθαρχίας». Ο πολλαπλασιασμός των εστιών απ' όπου μπορεί να πηγάζει ο λόγος της Ορθοδοξίας από τη μια και η διαπλοκή των ετερογενών λόγων σε πολλαπλά πεδία και μικρές τοπικότητες από την άλλη, δίνουν τη δυνατότητα στις σχέσεις εξουσίας και τις μορφές γνώσης που ενεργοποιούνται στο «μετανεωτερικό θεολογικό αρχείο» να χρησιμοποιήσουν πολλαπλά και μικροσκοπικά «μπλοκ» για τον ηθικό έλεγχο του πιστού.

Η πολιτική πρακτική, ο θεσμός της οικογένειας, η κουλτούρα, η τεχνολογία και η επιστήμη, η εκπαίδευση και τα ΜΜΕ, η χρήση των ιστορικών στοιχείων και γεγονότων καθώς και των εκκλησιαστικών βιβλίων γίνονται πρόσφορα πεδία για την καθιέρωση κανονικοτήτων που θα προσδώσουν στον λόγο της Ορθοδοξίας τη δύναμη της «νορμοποίησης», της δημιουργίας συγκεκριμένης νόρμας η οποία θα προσδιορίζει το πώς θα λειτουργεί η Στρατηγική ηθικής.¹⁸⁰ Αυτή η πειθαρχικοποίηση από τον λόγο της Ορθοδοξίας επιμέρους πολλαπλών τοπικοτήτων, στις οποίες ενεργοποιούνται ετερογενείς σχέσεις εξουσίας – γνώσης, δίνει τη δυνατότητα στον λόγο της Ορθοδοξίας να επαναχρησιμοποιήσει την Στρατηγική της ηθικής και τους μηχανισμούς της για διαφοροποιημένους σκοπούς. Για παράδειγμα ο διαθρησκευτικός διάλογος πέρα από την ανάπτυξή του σ' έναν επίσημο διπλωματικό τομέα διαχέεται και σε τοπικά συνέδρια, σε εκδηλώσεις δημοτικών συμβουλίων λαμβάνοντας τον χαρακτήρα της επικοινωνίας μεταξύ ανθρώπων από διαφορετικούς πολιτισμούς και θρησκείες με σκοπό την γνωριμία με τον Άλλο και την «καταπολέμηση της ξеноφοβίας».¹⁸¹

Στις διαφορετικές αυτές τοπικότητες – «πειθαρχίες» αναπτύσσονται τέτοιες εργαλειακές τροπικότητες και τεχνικές που προσανατολίζονται επιμεριστικά προς την αποτελεσματική λειτουργία της Στρατηγικής του ηθικού ελέγχου του πιστού βάσει των επιμέρους αντικειμενικών σκοπών. Η κατήχηση από άμβωνος συμπληρώνεται με την χρήση τεχνολογικών μέσων (διαδίκτυο, ραδιόφωνο) που διευκολύνουν την επι-

¹⁸⁰ βλ. ενδεικτικά τις συνεντεύξεις και τις ομιλίες του Αρχιεπίσκοπου Χριστόδουλου στο www.ecclesia.gr.

¹⁸¹ βλ. για παράδειγμα: Γρ. Λιάντας, «Ο διμερής θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (1980-1993): πορεία διαλόγου», Θεός και Θρησκεία, τεύ. 11, 2000, σελ. 158-163 / «Μουσουλμάνοι και Χριστιανοί στη σύγχρονη κοινωνία», Θεός και Θρησκεία, ΙΑΝ. 1999, ΣΕΛ. 110-115 / ομιλία του Αρχ. Χριστόδουλου στην τακτική σύγκληση της Ιεράς Συνόδου της Ιεραρχίας που είναι καταχωρημένη στο www.ecclesia.gr με τίτλο «Ενώπιον της 3^{ης} χιλιετίας».

κοινωνία και τη διάδοση της χριστιανικής διδασκαλίας και μπορούν να εισχωρήσουν σε πολλαπλές τοπικότητες. Η Εκκλησία αναπτύσσει έντονη δράση σε πολλαπλά πεδία της οικονομικής, πολιτικής και κοινωνική ζωής. Δημιουργεί χώρους εθελοντικής δράσης, χτίζει Στέγες, Σπίτια φιλοξενίας, Κέντρα Συμπαράστασης, ιδρύει οργανισμούς για τη βοήθεια προσφύγων, μεταναστών, «αδύναμων και ανήμπορων» ανθρώπων, όπως «Κέντρο Συμπαράστασης Μεταναστών», «Οικουμενικό Πρόγραμμα Προσφύγων», ανάπτυξη δράσης από Μητροπόλεις και ενορίες.¹⁸²

Δημιουργεί προγράμματα για την εκπαίδευση αλλοδαπών που ζουν στην Ελλάδα. Έτσι, στον τομέα της παιδείας, ο λόγος της Ορθοδοξίας διαχέεται σε πολλά πεδία πέρα από το σχολικό πρόγραμμα και τα αναλυτικά προγράμματα. Η Εκκλησία διαοργανώνει συνέδρια για τη διαφύλαξη της ελληνικής γλώσσας ή για την διδασκαλία της σε αλλοδαπούς. Ειδικές Συνοδικές Επιτροπές διοργανώνουν συνέδρια και διαλέξεις για τον πολιτισμό και την ιστορία σε συνεργασία με ειδικούς επιστήμονες. Μέσω αυτών των προγραμμάτων και των διαθρησκευτικών πολιτισμικών επαφών, ο Άλλος εντάσσεται σ' έναν επίσημο λόγο, γίνεται αντικείμενο γνώσης από το οποίο ο πιστός μπορεί να αποκτήσει μάθηση, να γνωρίσει την αλήθεια.

Ο τρόπος οργάνωσης της Εκκλησίας μεταβάλλεται και προσαρμόζει τη δράση της στα δεδομένα της μετανεωτερικής εποχής. Δημιουργούνται εξειδικευμένες επιτροπές που ασχολούνται με συγκεκριμένα θέματα και μόνο γι' αυτά (π.χ η Επιτροπή για τις αιρέσεις). Οι μητροπολίτες και πολλοί ιερείς έχουν πανεπιστημιακή μόρφωση, έχουν εξειδικευμένη γνώση για συγκεκριμένα θέματα (π.χ. ψυχίατροι, ψυχολόγοι, γιατροί, κλπ.) κάτι που μετατρέπει την ομολογία πίστης ή την εξομολόγηση σε διαδικασία εκμάθησης, παροχής ειδικών συμβουλών, σε παραγωγή γνώσης. Εδώ έρχεται και βρίσκει σημείο εφαρμογής η πρόταση του Αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου για ίδρυση αυτόνομης θεολογικής Σχολής. Αλλά και σε πιο μικροσκοπικά και καθημερινής ζωής πεδία, ο λόγος της Ορθοδοξίας έχει διεισδύσει δημιουργώντας ευκαιρίες να εμφανίζεται μέσω εκδόσεων, Δημοψηφισμάτων, συλλογής υπογραφών, συμβουλών – οδηγιών για την εξωτερική εμφάνιση π.χ. των αναδόχων, για τον τρόπο διδασκαλίας σε συνθήκες διαπολιτισμικής αγωγής, με ψήφιση κανονισμών για την συμπεριφορά του «καλού χριστιανού». Ο λόγος της Ορθοδοξίας προσπαθεί να εισχωρήσει σ' όλα τα πεδία που υπάρχει ο Άλλος και να μιλήσει γι' αυτόν, για τα δικαιώματά του, τις συνθήκες ζωής του, την κατάσταση στην οποία βρίσκεται, την ανάγκη του για αγάπη,

¹⁸² βλ. για παράδειγμα: «Μήνυμα του Αρχ. Χριστόδουλου επ' ευκαιρία της εκστρατείας για την ένταξη των Προσφύγων στην Ευρωπαϊκή Ένωση» στο www.ecclesia.gr

φιλοξενία, συμπαράστασης την οποία ο πιστός Έλληνας χριστιανός ορθόδοξος οφείλει να του προσφέρει στα πλαίσια της Ορθόδοξης διδασκαλίας και των χριστιανικών οικουμενικών αξιών, που στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές συνθήκες βρίσκουν πρόσφορο πεδίο να ενεργοποιηθούν και να δημιουργήσουν προϋποθέσεις κατανομών της «ποιμαντικής εξουσίας» και των ανάλογων μορφών γνώσης.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, το Σύστημα ετερότητας που διαμορφώνεται πάνω σ' αυτό το «μετανεωτερικό θεολογικό αρχείο» θέτει σε λειτουργία μια πολύπλοκη Στρατηγική ηθικής. Είναι μια Στρατηγική ηθικής που στηρίζεται σε πολύπλοκους μηχανισμούς βάσει των οποίων ο Άλλος γίνεται αντικείμενο διαχείρισης διαμέσου του πολλαπλασιασμού των εστιών από όπου πηγάζει ο λόγος της Ορθοδοξίας για τη διαφορά και την ετερότητα: ο Άλλος ως ιστορικό αντικείμενο γνώσης που η διαχείρισή του υποκειμενοποιεί τον σύγχρονο έλληνα ορθόδοξο ως ηθικό δρώντα. Διαμορφώνεται ένα ευρύ επίπεδο ηθικότητας που ταυτόχρονα μπορεί να υπαχθεί σε διαδικασίες εξατομίκευσης. Για το έλληνα ορθόδοξο χριστιανό που δρα στις συνθήκες της παγκοσμιοποίησης και της πολιτισμικότητας το κυριότερο πεδίο ηθικότητας, η πλευρά της συμπεριφοράς του που πρέπει να «εξασκήσει» προκειμένου να αυτο-προσδιοριστεί ως ηθικός, να αναγνωρίσει τον εαυτό του ως ηθικό, αφορά ο,τιδήποτε του επιτρέπει να διατηρήσει την ιδιοπροσωπεία του και την ιδιαίτερη κουλτούρα του στο πλαίσιο των πολυπολιτισμικών κοινωνιών, με παράλληλη όμως ανάπτυξη του σεβασμού προς τον Άλλο και την διαφορά του. Έτσι, ο Έλληνας χριστιανός ορθόδοξος οφείλει να διαφυλάξει τον ελληνορθόδοξο πολιτισμό αλλά παράλληλα να είναι σε θέση και να έχει την γνώση να χρησιμοποιεί την θρησκευτική του ταυτότητα έτσι ώστε να μπορεί να συνυπάρχει ειρηνικά με τον Άλλο, να αναγνωρίζει την θρησκευτική ελευθερία του Άλλου.

Πραγματικά είναι εμφανές ότι στην επιφάνεια αυτής της υλικότητας που ονομάσαμε «μετανεωτερικό θεολογικό αρχείο» ο λόγος της Ορθοδοξίας παρουσιάζεται ως τέτοιος που εμπεριέχει εκείνες τις πολιτισμικές αξίες (αγάπη, δικαιοσύνη, θρησκεία ειρήνης και ανοχής) που του επιτρέπουν να έχει οικουμενική ισχύ και να νομιμοποιηθεί ως τέτοιος που θα μπορούσε να αποτελέσει την ιστορική προϋπόθεση για την συνοχή και την συνύπαρξη των λαών σε συνθήκες πολυπολιτισμικότητας και πολυθρησκευτικότητας. Έτσι, ο σύγχρονος Έλληνας χριστιανός μπορεί να βρει στον οικουμενικό χαρακτήρα με τον οποίο παρουσιάζεται ο λόγος της Ορθοδοξίας τον τρόπο να αναγνωρίζει τις ηθικές του υποχρεώσεις στις πολιτισμικές συνθήκες της μετανεωτερικότητας. Η έμφαση που δίνεται από τον λόγο της Ορθοδοξίας στην οικουμενικό-

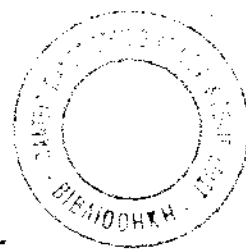
τητα των χριστιανικών διδαγμάτων συνυπάρχει με τον λόγο περί πολυπολιτισμικότητας και σεβασμού της διαφοράς. Η χριστιανική ηθική προτρέπει τον πιστό σε μια ηθικοπρακτική που βασίζεται στην καλλιέργεια και στην εκπαίδευση περί της οικείας πολιτισμικής κληρονομιάς αλλά ταυτόχρονα πρέπει να διακρίνεται από πνεύμα διακονίας, αγάπης προς τον πλησίον του, όποιος κι αν είναι αυτός.

Για να μπορέσει όμως να ανταποκριθεί σ' αυτή την ηθική δράση θα πρέπει να αναπτύξει κάποιες συγκεκριμένες τεχνικές φροντίδας του εαυτού του. Οφείλει να ασκήσει τον εαυτό του, κυρίως όσον αφορά τον πολιτισμό του και την πνευματική του κληρονομιά ως έλληνα ορθόδοξο. Θα πρέπει να είναι σε θέση να αναπτύξει «αντισώματα» απέναντι σε μια όψη της παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας που προωθεί την αθεΐα και ανάλογα ξένα πρότυπα. Θα πρέπει να είναι ενεργός πολίτης σε θέματα που αφορούν τον πολιτισμό, την ιστορία και την οικεία κουλτούρα. Να είναι εργατικός και να φροντίζει να αναπτύσσεται διαρκώς πνευματικά διατηρώντας τις χριστιανικές ιδιότητες της ταπεινοφροσύνης και της συνεχούς μαρτυρίας μέσα στον κόσμο. Οφείλει να είναι ένας «αυθεντικός χριστιανός ορθόδοξος» διατηρώντας την ιδιοπροσωπεία του και την ιδιαιτερότητα του πολιτισμού του.

Και βέβαια όλα αυτά προς ένα τέλος, την ανάδειξη της τελεολογίας της φροντίδας του εαυτού διαμέσου τη ηθικής. Ο σύγχρονος έλληνας ορθόδοξος πρέπει να γίνει ένας πολίτης του κόσμου, ένας κοσμοπολίτης χωρίς να χάσει την ιδιαίτερη πολιτισμική του παράδοση. Φροντίζει να «δουλεύει» ξανά και ξανά την ηθική ουσία που ο λόγος της Ορθοδοξίας του προφέρει ως σημαντική εντός των μετανεωτερικών συνθηκών αλλά προς όφελος της συνύπαρξης, της ειρηνικής συμβίωσης ορθόδοξων και ετερόθρησκων. Στο πλαίσιο της πολυπολιτισμικότητας, ο ορθόδοξος χριστιανός ξεκινώντας από την διαφύλαξη της οικείας του ταυτότητας και του δικού του πολιτισμού μπορεί να ανταποκριθεί στις ανάγκες της «συνυπηκοότητας», της «αλληλεγγύης» με τους ανθρώπους άλλων θρησκειών και ομολογιών αποδεικνύοντας έμπρακτα τον σεβασμό απέναντι στη όποια διαφορά του Άλλου.

Με την ενεργοποίηση ενός «μετανεωτερικού ιστορικού *a priori*» και την τοποθέτησή του πάνω σ' ένα «μετανεωτερικό θεολογικό αρχείο», διαμορφώνεται ένα πολύπλοκο Σύστημα ετερότητας που φέρνει τον σχηματισμό του «Άλλου» εντός ενός ετερογενούς συνόλου από πολύπλοκες σχέσεις μεταξύ λόγων και θεσμών. Μέσα σ' αυτές τις σχέσεις ο Άλλος διατηρεί την διαφορά του, ορίζεται από το είδος της διαφορετικότητάς του και υπόκειται έτσι στην αντικειμενοποίησή του από τον διαχειριστικό λόγο της Ορθοδοξίας και της αντίστοιχης θρησκευτικής ταυτότητας.

VI. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ – ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΣ



1. ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ «ΑΙΝΙΓΜΑΤΙΚΗΣ ΑΣΥΝΕΧΕΙΑΣ», ΤΗΣ «ΡΗΞΗΣ»

Γράφει ο Gauguilhem:¹⁸³ «...ο αρχαιολόγος της γνώσης ανακαλύπτει μια 'αινιγματική ασυνέχεια', την οποία, χωρίς αξίωση να την εξηγήσει, μπορεί να την χαρακτηρίσει μόνο ως μετατροπή, ριζικό συμβάν, θεμελιώδες συμβάν, λειψή αλλά απολύτως ουσιώδη αναντιστοιχία». Στην παρούσα εργασία αναζητήσαμε τη διαμόρφωση ενός Συστήματος ετερότητας τόσο κατά τα τέλη του 18^{ου} – αρχές του 19^{ου} αι. και κατά τα τέλη του 20ου – αρχές του 21^{ου} αι., που φέρνει τον «Άλλο» στον σχηματισμό και τη διαχείρισή του ως ιστορικού αντικειμένου. Παραφράζοντας κάπως τη διατύπωση με την οποία ο Gauguilhem¹⁸⁴ χαρακτηρίζει τον σκοπό των έργων του Φουκώ, θα λέγαμε ότι και στην παρούσα διαπραγμάτευση αναζητάμε ποιο είναι αυτό το ριζικό συμβάν που διαταράσσει την ανθρώπινη αντίληψη και πρακτική σε σχέση με την Ορθόδοξη θρησκεία κάτω από την φαινομενική διάρκεια του λόγου της Ορθοδοξίας και των χριστιανικών διδαγμάτων, εξερευνώντας τον σχηματισμό του «Άλλου» ως ιστορικού αντικειμένου και εντασσόμενο μέσα σ' ένα Σύστημα ετερότητας άρρηκτα συνδεδεμένο με σχέσεις εξουσίας – γνώσης – ηθικής.

Πού, λοιπόν, μπορούμε να εντοπίσουμε εμείς αυτήν την «αινιγματική ασυνέχεια», την «ρήξη»; Μάλλον εκεί όπου ο λόγος της Ορθοδοξίας σχηματίζει τον «Άλλο» ως ιστορικό αντικείμενο προκειμένου να υποκειμενοποιήσει το άτομο σε πιστό με αντίστοιχη ηθική δράση. Ανάμεσα στις δύο ιστορικές στιγμές που χρησιμοποιήθηκαν για την περιγραφή του λόγου της Ορθοδοξίας, δεν θέλουμε να επισημειώσουμε τις ομοιότητες και τις διαφορές, τι μένει αναλλοίωτο σ' αυτό το Σύστημα της ετερότητας και τι αλλάζει, εξελίσσεται. Μένουμε στην εξερεύνηση των αντιφάσεων και των παιχνιδιών τους πάνω στον λόγο της Ορθοδοξίας, περιγράφουμε τα συγκριτικά γεγονότα μένοντας στην θετικότητα του λόγου της Ορθοδοξίας και αναλύουμε τους μετασχηματισμούς των δια-λογικών και μη δια-λογικών σχέσεων, των αποφάνσεων και των «θεσμών».

Αναζητάμε την τομή ανάμεσα στον «Νεοελληνικό Διαφωτισμό» και την «ελληνική μετανεωτερικότητα» όσον αφορά τον σχηματισμό του «Άλλου». Ο λόγος της Ορθοδοξίας, περνώντας από τα τέλη του 18^{ου} αι. – αρχές του 19^{ου} στα τέλη του 20ου – αρχές του 21^{ου} αι., εξατομικεύεται, αρχίζει να αφορά περισσότερο το πρόσωπο, τις

¹⁸³ G. Gauguilhem, ό.π., σελ. 326-327.

¹⁸⁴ G. Gauguilhem, ό.π., σελ. 327.

θέσεις που μπορεί να λάβει το άτομο ανάλογα με τα πεδία που επιλέγει κάθε φορά να εμφανίσει τις πολιτισμικές του πρακτικές. Ο «πολιτισμός» γίνεται εκείνη η εργαλειώ- κη έννοια με την οποία η Ορθόδοξη θρησκεία μπορεί και διαχειρίζεται τον Άλλο· τον ονοματίζει, τον εντάσσει σε κατηγορίες και θέσεις διατηρώντας τον στη διαφορά του, προβληματοποιεί την κατάσταση / θέση στην οποία βρίσκεται ο Άλλος και τον ε- ντάσσει σε πιο πραγματολογικούς «επίγειους» αντικειμενικούς σκοπούς. Ο λόγος της Ορθοδοξίας αρχίζει να εγγράφεται στην τροχιά ενός συγκεκριμένου λόγου περί πολι- τισμού, περί ύπαρξης διάφορων και διαφορετικών πολιτισμών.

Αν μπούμε στη διαδικασία μιας αρχαιολογικής σύγκρισης του σχηματισμού και της διαχείρισης του «Άλλου» στον λόγο της Ορθοδοξίας στις δύο ιστορικές στιγ- μές του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού» και την «ελληνική μετανεωτερικότητα» θα πρέπει να επιμείνουμε στους μετασχηματισμούς που υφίστανται τα στοιχεία που πε- ρυέχονται σ' αυτό το ετερογενές σύνολο που ονομάσαμε «Σύστημα ετερότητας». Αυτό που φαίνεται είναι το γεγονός ότι στα πλαίσια ενός λόγου περί πολυπολιτισμι- κότητας και ύπαρξης πολλών και διαφορετικών πολιτισμών και της ενδεχόμενης σύ- γκρουσής τους, ο λόγος της Ορθοδοξίας αρχίζει και πολλαπλασιάζει τα πεδία όπου μπορεί να μιλήσει για τον Άλλο και να τον μετατρέψει σε αντικείμενο γνώσης αλλά και προβαίνει στον πολλαπλασιασμό των πρακτικών και των «πειθαρχιών» που επι- λέγει για να ονοματίσει τον Άλλο και να τον εντάξει σε μια θέση διαφοράς. Έτσι, το ριζικό συμβάν που δίνει στον λόγο της Ορθοδοξίας το στοιχείο της ασυνέχειας και της ετερογένειας σε σχέση με την παρέμπταση των ιστορικών στιγμών , είναι ότι ό- σον αφορά στον σχηματισμό του «Άλλου» και τη διαχείρισή του εμμένει στη διαφο- ρά.

Στον αποφαντικό τομέα του λόγου της ορθοδοξίας έτσι όπως αναπτύσσει την θετικότητα του κατά τον «Νεοελληνικό Διαφωτισμό», αναπτύσσεται ένα προ- εννοιακό επίπεδο το οποίο εγγράφει τον «Άλλο» ως «παθολογία», ως απόκλιση από μια θρησκευτική ταυτότητα που ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με την «επείγουσα ανά- γκη» της εθνικής απελευθέρωσης. Οι εννοιακές ανάγκες της περιόδου της Επανάστα- σης δημιουργούν ένα «θεολογικό αρχείο» στο οποίο ο «Άλλος» σχηματίζεται ως ένα ιστορικό αντικείμενο που ορίζεται ως εμπόδιο στις εθνικοαπελευθερωτικές δράσεις των Ελλήνων χριστιανών ορθοδόξων. Ο «άθεος», ο «δαισιδαίμων», ο «ζαβός χριστια- νός», ο «οικείος ετερόφρων» είναι αυτός που έχει βγει από την αλήθεια της Ορθοδο- ξίας, δεν έχει γνώση της πραγματικής χριστιανικής διδασκαλίας. Ο υπόδουλος χρι- στιανός ορθόδοξος πρέπει να αναπτύξει γνώση για την δική του θρησκεία και ο λόγος

της Ορθοδοξίας σχηματίζει τον Άλλο ως απόκλιση από αυτή την γνώση, ως κάτι το παθολογικό που χρειάζεται ίαση.

Κατά την ιστορική στιγμή που η ελληνική πραγματικότητα αρχίζει να βιώνει αυτό που ονομάσαμε συνθήκες μετανεωτερικότητας, ο αποφαντικός τομέας του λόγου της Ορθοδοξίας αρχίζει να διαμορφώνει ένα προ-εννοιακό επίπεδο όπου ο «Άλλος» σχηματίζεται από το στοιχείο που τον κάνει να διαφέρει και του αναγνωρίζεται το δικαίωμα να διατηρήσει τη διαφορά του. Ο Άλλος αρχίζει να ονοματίζεται ανοιχτά· ο λόγος για τη διαφορά του Άλλου εντείνεται και πολλαπλασιάζεται. Ο λόγος της Ορθοδοξίας διαχέεται σε πιο μικροσκοπικές «πειθαρχίες» και συνδέεται με πρακτικές στις οποίες ο «Άλλος» είναι το απαραίτητο ιστορικό αντικείμενο γνώσης· πρέπει να γνωριστεί, να κατανοηθεί, να τονιστεί η διαφορά του και να ενταχθεί σε διαθρησκευτικούς διαλόγους, σε συλλογικές δράσεις για την επίλυση των συγκρούσεων που προκύπτουν από την πολλαπλότητα των «θρησκευτικών πολιτισμών», σε συνέδρια για την προώθηση της διαθρησκευτικής συνοχής.

Ο «Άλλος» εγγράφεται με παρρησία στη διαφορά του, αποκτά δικαιώματα βάσει αυτής της διαφοράς του αλλά από την άλλη εντάσσεται σ' ένα πλαίσιο διαχείρισής του μέσω της προβληματοποίησης των πεδίων που εμφανίζει τη διαφορά του. Η διαφορά του Άλλου επισημαίνεται, τονίζεται με παρρησία αλλά σχηματίζεται εντός ενός διαχειριστικού λόγου της Ορθοδοξίας. Ο λόγος περί θρησκευτικών δικαιωμάτων και αναγνώρισης της θρησκευτικής ελευθερίας, περί ιστορικής ανάγκης επίλυσης της «σύγκρουσης των πολιτισμών» που προκύπτει από την ύπαρξη πολλών και διαφορετικών πολιτισμικών παραδόσεων, φέρνει τον Άλλο σε έναν επίσημο, ειδικό θρησκευτικό λόγο στον οποίο σχηματίζεται ως αντικείμενο που πρέπει να αποτελέσει μορφή γνώσης.

Ο «Άλλος» σχηματίζεται μέσα από πρακτικές όπου οι σχέσεις εξουσίας – γνώσης συστηματοποιούνται, συνδέονται με πολλαπλούς αντικειμενικούς σκοπούς που τώρα πια μπορεί να είναι και επιμεριστικοί, εξατομικευμένοι. Από την στιγμή που η όποια διαφορά ονομάζεται και μπορεί να γίνει αντικείμενο γνώσης για τον λόγο της Ορθοδοξίας, τότε πολλαπλασιάζονται και τα πεδία όπου μπορούν να αναπτυχθούν εκείνες οι πρακτικές για τη διαχείριση της διαφοράς του Άλλου. Η θεσμική εγκατάσταση «Εκκλησία» προβαίνει σε πρακτικές και τεχνικές για να γνωρίσει τον Άλλο, να τον προβληματοποιήσει. Στέγες Προστασίες, Σπίτια φιλοξενίας, Ειδικές Επιτροπές, Διαθρησκευτικά συνέδρια με την συμμετοχή ειδικών επιστημόνων αποτελούν παραδείγματα διαχείρισης του Άλλου ως αντικειμένου γνώσης. Ο «ορθόδοξος

ανθρωπισμός» εξατομικεύεται και γίνεται διαχειριστικός αφού ο Άλλος εντάσσεται σ' έναν λόγο της Ορθοδοξίας που «επισημοποιείται», «εξορθολογίζεται», έχει ανάγκη να δημιουργεί νέα πεδία όπου θα μπορεί να γνωρίζει τον Άλλο, τη διαφορά του.

Αυτός ο πολλαπλασιασμός των εστιών απ' όπου εκπηγάξει ο λόγος της Ορθοδοξίας για τον Άλλο, όπως και η δημιουργία πολλών και διαφορετικών πεδίων όπου ο Άλλος μπορεί να εγγραφεί ως αντικείμενο γνώσης, για παράδειγμα από τον λόγο περί πολυπολιτισμικότητας έως στον λόγο περί διαπολιτισμικής αγωγής που θα σέβεται την θρησκευτική ιδιαιτερότητα του Άλλου, αφορούν και τον μετασχηματισμό που υφίσταται η Στρατηγική ηθικής, την οποία αναπτύσσει ο λόγος της Ορθοδοξίας προκειμένου να υποκειμενοποιήσει τον πιστό σε ηθικό δρώντα. Όσον αφορά την περιγραφή της γενεαλογίας της ηθικής τόσο στον «Νεοελληνικό Διαφωτισμό» όσο και στην «ελληνική μετανεωτερικότητα», παρατηρούμε μια στροφή όσον αφορά το πεδίο ηθικότητας που θεωρείται ως ουσιαστικό για τον αυτό-προσδιορισμό του πιστού ως ηθικού δρώντα. Από την στιγμή που ο «Άλλος» σχηματίζεται στον λόγο της Ορθοδοξίας βάσει της διαφοράς του, αυτού δηλαδή που τον κάνει να διαφέρει, πολλαπλασιάζονται και τα πεδία όπου παράγεται γνώση για τον Άλλο και τα επίπεδα ηθικότητας όπου ο πιστός μπορεί να «δουλέψει» την ηθική ουσία.

Ίσως, μπορούμε να πούμε ότι αυτό που μετασχηματίζεται δεν είναι τόσο η ηθική ουσία· αυτή εξακολουθεί να είναι η υπευθυνότητα που δείχνει ο ορθόδοξος χριστιανός απέναντι σ' αυτό που θεωρείται ως επείγουσα ανάγκη σε κάθε ιστορική στιγμή. Αυτό που φαίνεται να μετασχηματίζεται είναι τα μέσα, οι τεχνικές που πρέπει να χρησιμοποιήσει ο ορθόδοξος χριστιανός για να συγκροτήσει τον εαυτό του ως ηθικό δρώντα καθώς και ο σκοπός γι' αυτήν την συγκρότηση. Επίσης, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε έναν μετασχηματισμό του τρόπου με τον οποίο οι πιστοί ως υποκείμενα ηθικής θα είναι σε θέση να αναγνωρίζουν τις ηθικές τους υποχρεώσεις.

Στην ευθύνη του πιστού εντάσσεται τώρα και ο Άλλος. Ο σχηματισμός του Άλλου στον λόγο της Ορθοδοξίας βάσει της διαφοράς του, δίνει στον πιστό τη δυνατότητα να εγγράψει τις διάφορες θέσεις που λαμβάνει μέσω της θρησκευτικής του ταυτότητας, σε πολλαπλά πεδία γνώσης για τον Άλλο τα οποία συνδέονται με την ανάπτυξη αντίστοιχων ηθικών πρακτικών από την πλευρά του πιστού. Αυτό που ο Φουκώ ονομάζει *ασκητισμό*, στον λόγο της Ορθοδοξίας συνδέεται άρρηκτα με μια ηθική ποιμαντική· ο πιστός οφείλει πάνω απ' όλα να αναπτύξει τέτοιες τεχνικές εαυτού που θα του επιτρέπουν να διαμορφώσει ηθικές ιδιότητες και χαρακτηριστικά προσφοράς προς τον «πλησίον». Έτσι, ο πολλαπλασιασμός αυτών που ορίζονται ως

«Άλλου», η «ανακάλυψη της διαφοράς» παντού και από τον λόγο της Ορθοδοξίας, ανοίγουν για τον πιστό πολλαπλές δυνατότητες ανάπτυξης πολλαπλών τεχνικών και μέσων για την ηθική τους δράση. Εντός της ανάπτυξης ενός λόγου περί πολυπολιτισμικότητας και ιστορικής ανάγκης περί επίλυσης των συγκρούσεων προς όφελος της συνοχής, η ευθύνη του ορθόδοξου χριστιανού διαχέεται ως πρακτικές σε πολλά και μικροσκοπικά πεδία· συμμετέχει, διακονεί, προσφέρει σε κάθε πεδίο όπου ο λόγος της Ορθοδοξίας μιλάει για τον Άλλο.

Η τελεολογία αυτής της ηθικής δράσης υπόκειται και αυτή σ' ένα μετασχηματισμό. Ο πιστός συγκροτείται ως υποκείμενο ηθικής, θεωρεί τον εαυτό του ως ηθικό δρώντα αναγνωρίζοντας το δικαίωμα του Άλλου στη διαφορά, στην ιδιαιτερότητα. Η ευθύνη απέναντι στον Άλλο έγκειται περισσότερο στην αντιμετώπισή του ως ανήκοντα σε έναν διαφορετικό πολιτισμό από τον οποίο αντλεί τη διαφορά του αλλά και το δικαίωμα να διατηρήσει τη διαφορά του. Ο μουσουλμάνος, ο καθολικός, ο βουδιστής είναι «συνομιλητής» σ' ένα διαθρησκευτικό διάλογο γιατί προσφέρει στον ορθόδοξο χριστιανό την ευκαιρία της γνώσης του διαφορετικού. Ο μετανάστης που είναι και ετερόδοξος υπάρχει για τον ορθόδοξο χριστιανό, ονοματίζεται ως «Άλλος» και μπαίνει στη διαδικασία να γνωρίσει αυτόν τον Άλλο. Οι σχέσεις εξουσίας – γνώσης που ενεργοποιεί ο λόγος της Ορθοδοξίας εξορθολογίζονται· μπορεί να προκύπτουν από την χριστιανική διδασκαλία και το δόγμα της ορθόδοξης Εκκλησίας, οι ηθικές υποχρεώσεις του πιστού να προέρχονται από τα διδάγματα των Πατερικών βιβλίων αλλά υπόκεινται σ' έναν περίεργο εξορθολογισμό. Αρχίζουν, δηλαδή, να ειδικεύουν τα πεδία όπου εγγράφονται, να τα συνδέουν με την γνώμη ειδικών επιστημόνων, να ζητάνε να στηριχτούν στην γνώση του Άλλου προκειμένου να μπορούν να διαχειριστούν τη διαφορά του. Ο πολιτισμός γίνεται έννοια απ' όπου πηγάζει η διαφορά του Άλλου αλλά και πεδίο όπου ο Άλλος εντάσσεται σε κάθε ευκαιρία προκειμένου να μπορεί να γίνει για τον λόγο της Ορθοδοξίας ένα διαχειρίσιμο αντικείμενο γνώσης.

Ο λόγος της Ορθοδοξίας γίνεται άκρως «παρρησιακός»¹⁸⁵ για τον Άλλο. Μιλάει για τον Άλλο, αναγνωρίζει τη διαφορά του, αναγνωρίζει την ευθύνη του ως μέρος ενός πολιτισμού να συνδιαλλαγεί με την αλήθεια του Άλλου. Ζούμε στην εποχή όπου ο λόγος της Ορθοδοξίας εμφανίζεται τόσο πρόθυμος να μιλήσει για τον Άλλο, για την διαφορά του, να τον σεβαστεί. Ο Άλλος, όμως, διατηρείται στην ετερότητά του ή στα πλαίσια της αναγνώρισης της θρησκευτικής ελευθερίας όλων, ο Άλλος γί-

¹⁸⁵ Βλ. διαλέξεις Μ. Φουκώ για την έννοια «παρρησία» στο site <http://foucault.info/>

νεται πιο διαχειρίσιμος, του προσφέρονται πεδία όπου μπορεί να αναπτύξει τη διαφορά του ελεύθερα αλλά μέχρι εκεί που μπορεί να είναι ελέγξιμος;

2. Η ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ: η κίνηση του Άλλου στον χώρο του «έξω».

Ο Φουκώ ενδιαφέρθηκε να δείξει ότι η γενεαλογική προσέγγιση της ιστορίας είναι μια μορφή αντίστασης. Αυτό σημαίνει ότι διαμέσου της γενεαλογίας μπορούν να αναδειχθούν εκείνες οι γνώσεις που είχαν αγνοηθεί ή σκοπίμως διαστρεβλωθεί προς όφελος της ιστορικής συνέχειας και συνεκτικότητας. Για τον Φουκώ η αντίσταση έγκειται στην ανάδειξη αυτών των γνώσεων στη διαφορά τους και όχι στην υπαγωγή τους σε νόμους ταυτότητας. Το υποκείμενο μπορεί να αντισταθεί στην πειθαρχικοποίησή του, στην ένταξή του σε πεδία και λόγους που προωθούν την ταυτότητα και την συνέχεια, με το να φροντίσει να διαμορφώσει χώρους και να αναπτύξει τεχνικές που να του επιτρέπουν να υποκειμενοποιείται βάσει των σχέσεων και των λόγων που αναδεικνύονται από την διαφορά του. Η δημιουργία των προϋποθέσεων και των δυνατοτήτων για μια διαφορετική υποκειμενοποίηση του ατόμου δεν πρέπει να ξεκινά από την θεσμική θεμελίωση και την επίσημη κατοχύρωση του δικαιώματος στη διαφορά. Αυτές οι δυνατότητες θα πρέπει να αποκτήσουν τοπικό χαρακτήρα, να αναπτύσσονται εκεί που εμφανίζεται η άμεση εμπειρία του υποκειμένου, εκεί που η διαφορά του εγγράφεται στην εμπειρία και στις καθημερινές πρακτικές. Ο ίδιος ο Φουκώ μιλάει χαρακτηριστικά για *dispersed genealogies* και για *genealogical fragments*.¹⁸⁶

Μια διαφορετική μορφή υποκειμενοποίησης που θα αναπτύσσεται βάσει των αυτό-διαμορφωτικών τεχνικών με την ανάδειξη της διαφοράς είναι εφικτή σε κάθε μικροσκοπικό πεδίο της δράσης του ατόμου· εκεί όπου οι σχέσεις και οι πρακτικές είναι ευέλικτες, διάχυτες και ευμετάβλητες και όχι εκεί που εντάσσονται σε επίσημους, θεσμικούς, συνταγματικούς λόγους περί δικαιωμάτων και ελευθερίας του Άλλου ή σεβασμού της διαφοράς του. Το άτομο θα πρέπει να έχει τη δυνατότητα να αντιστέκεται στην ισχύ των πειθαρχιών και της βιο-εξουσίας στα μικροσκοπικά πεδία που αυτές εμφανίζονται. Μια τέτοια δυνατότητα αντίστασης μπορεί να χρησιμοποιήσει αυτές τις σχέσεις εξουσίας – γνώσης αλλά να τις μετασχηματίσει με τέτοιο τρόπο ώστε να αποτελούν πρόταξη μιας διαφορετικής στάσης ζωής, να αναχθούν σε μια τέχνη του βίου.

¹⁸⁶ M. Foucault, [5].

Μεταφέροντας τις παραπάνω προϋποθέσεις, που περιγράφει ο Φουκώ ως ικανές να αναπτύξει το άτομο μορφές αντίστασης και διαφορετικής υποκειμενοποίησης, στη δυνατότητα που έχει ο Άλλος να αντισταθεί στην χρησιμοποίησή και διαχείρισή του από τον λόγο της ορθοδοξίας ως αντικειμένου γνώσης και στην υπαγωγή του σε λόγους πειθαρχοποίησης και νορμοποίησης, τότε θα λέγαμε ότι ο Άλλος θα πρέπει να αναπτύξει έναν δικό του λόγο που θα βασίζεται στην ανάδειξη της διαφοράς του, ανεξάρτητα και μακριά από το να μπει σε μια διαδικασία σύγκρισης με την ταυτότητα. Για παράδειγμα, οι μουσουλμάνοι που βρίσκονται αυτή την στιγμή στην Ελλάδα για να μην υπόκεινται στη διαδικασία διαχείρισής τους και πειθαρχοποίησής τους από τον λόγο της Ορθοδοξίας θα πρέπει να αναπτύξουν δράσεις αυτό-διαμόρφωσης προερχόμενες από τη διαφορά τους, να αναπτύξουν πρακτικές σε κάθε μικροσκοπικό πεδίο της καθημερινής τους δράσης (σπίτι, καθημερινές συναλλαγές και σχέσεις, συνήθειες, επαγγελματική δραστηριοποίηση κλπ.) χωρίς να ζητούν της θεσμική κατοχύρωση έκφρασης της διαφοράς τους.

Σ' αυτό το σημείο προκύπτει το ζήτημα των ετεροτοπιών.¹⁸⁷ Μένοντας στην θεώρηση του Φουκώ για τις ετεροτοπίες, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ο Άλλος μπορεί να αντισταθεί μεταφέροντας τον δικό του λόγο, τις δικές του σχέσεις εξουσίας – γνώσης σε τόπους / χώρους αυτόνομης δράσης και πρακτικών που αναδεικνύουν αυτόνομα τη διαφορά του Άλλου. Βέβαια, σ' αυτό το σημείο προκύπτει ο κίνδυνος απομονωτισμού του Άλλου ή και μεταφοράς του σ' ένα πεδίο γραφικότητας και φολκκλορισμού. Πραγματικά από την πρόταση του Φουκώ για αντίσταση του Άλλου στις διαδικασίες νορμοποίησης του από έναν διαχειριστικό λόγο που ενεργοποιεί αντίστοιχες σχέσεις εξουσίας – γνώσης, εγείρονται πολλά ερωτήματα σχετικά με τη δυνατότητα εφικτότητάς του· σχετικά με τη δυνατότητα ο Άλλος να διατηρηθεί σ' αυτό που ο Baudrillard ονομάζει «ριζική ετερότητα». Πώς, λοιπόν, είναι δυνατόν ο Άλλος να βγει, να αποδεσμευτεί από τον διαχειριστικό λόγο της Ορθοδοξίας, να ξεφύγει από την διαχείρισή του ως αντικειμένου γνώσης, ως εκείνου του αντίθετου πόλου που μπορεί να οριστεί πολλαπλώς, να γίνει το «ο,τιδήποτε», να πάρει οποιαδήποτε ιδιότητα, να μπει με οποιοδήποτε τρόπο στην σκέψη;

Αν αποδεχτούμε το γεγονός ότι υπάρχει μια διάχυση των σχέσεων εξουσίας – γνώσης που ενεργοποιεί ο λόγος της Ορθοδοξίας και μετατρέπει τον Άλλο σε απαραίτητο όρο για την υποκειμενοποίηση του ατόμου σε πιστό με ανάλογη ηθική δράση,

¹⁸⁷ Μ. Φουκώ, *Of other spaces*, στο site <http://foucault.info/>

τότε πώς μπορεί ο Άλλος να βρει εκείνο το πεδίο, εκείνο τον χώρο που απρόσκοπτα, αυτόνομα, μακριά από ανάγκη για διεκδίκηση δικαιωμάτων, για την ανάπτυξη ενός λόγου περί ελεύθερης, αυτό-διαμορφωτικής δράσης, να εμφανίσει την πραγματική ξενότητά του; την ετερότητά του και όχι τη διαφορά του; Νομίζουμε, δηλαδή, ότι και ο ίδιος ο Φουκώ πέφτει στην παγίδα να συνεχίζει να μιλάει για δικαιώματα του Άλλου, για αντίστασή του απέναντι στην πειθαρχικοποίησή του από το ότι υπάγεται σ' έναν λόγο που δεν είναι ο δικός του ή που αναπτύσσεται για να μιλήσει αντ' αυτού· να παίρνει ως δεδομένο ότι ο Άλλος είναι αυτός που οφείλει πάλι να αναδείξει τη διαφορά του, να την υπερασπιστεί με κάθε πρακτική και να την εγγράψει σε πολλαπλά, μικροσκοπικά πεδία πολιτικής πλέον δράσης. Δεν ξεφεύγει από το εξής: ότι μιλάει για τον Άλλο· ότι και ο ίδιος μπήκε στη διαδικασία να σκεφτεί για τον Άλλο. Κάτι βέβαια που γίνεται και αυτή την στιγμή με την παρούσα εργασία.

Αποδεικνύεται τελικά πολύ δύσκολο ή και ακατόρθωτο να μπορείς να βρεις το πεδίο εξωτερικότητας του Άλλου. Ίσως, τελικά να μην πρέπει να μπούμε καθόλου σ' αυτή τη διαδικασία γιατί έτσι συνεχίζουμε να μιλάμε εμείς για τον Άλλο· συνεχίζουμε να επεξεργαζόμαστε τον Άλλο, να τον εντάσσουμε σε διαδικασίες σκέψης – λόγου, συνεχίζουμε να εισβάλλουμε στο δικό του πεδίο εξωτερικότητας. Θα απομακρυνθούμε, μάλλον από αυτό που ο Φουκώ ορίζει ως εξωτερικότητα, ως «έξω χώρο» για την ύπαρξη και την κίνηση του Άλλου όπου μπορεί να επαναλαμβάνει τη διαφορά του και όχι να αναπαράγει την ταυτότητα. Και αυτό γιατί νομίζουμε ότι ο Φουκώ σ' αυτήν την περίπτωση αναπαράγει μια άλλη μορφή διαλεκτικής· μια μορφή διαλεκτικής που δεν ορίζεται πλέον από την διακριτή ύπαρξη δύο όρων που οδηγούν ταυτόχρονα στην αντίθεση και στην σύνθεση, δεν είναι δύο κύκλοι που βρίσκεται ο ένας απέναντι στον άλλο ή εφάπτονται σε κάποιο σημείο. Δεν είναι καν κύκλοι, δεν έχουν σχήμα, τα όριά τους δεν είναι διακριτά· μπορούμε, μάλιστα να πούμε ότι είναι ασαφή, ρευστά, ευμετάβλητα. Ο χώρος εξωτερικότητας του Άλλου μπορεί να αναπτυχθεί σε μια εσωτερικότητα· ο καθένας μας μπορεί να αναπτύξει έναν Άλλο μέσα του, ανάλογα βέβαια με την ιστορική στιγμή, με τις ιστορικές προϋποθέσεις. Και αυτό είναι που δίνει τη δυνατότητα στο καθένα να μπορεί να αναπτύξει διαφορετικές «αντιστασιακές» υποκειμενικότητες· ανάλογα με την ιστορική στιγμή ή την στιγμιαία προϋπόθεση το υποκείμενο μπορεί να «ξαναδουλέψει», να επεξεργαστεί τον Άλλο που έχει μέσα του· να σκεφτεί πάνω στην εξωτερικότητα που αναπτύσσει σε μια εσωτερικότητα. Ο καθένας έχει το δικαίωμα να διαφέρει, να υποκειμενοποιηθεί βάσει της διαφοράς που ο ίδιος θα επιλέξει· διαφορά, όμως, από κάτι άλλο, σε σχέση με κάποιον Άλλο.

Για να ξεφύγουμε κάπως από τα φιλοσοφικά αδιέξοδα, θέτουμε την ερώτηση επί του συγκεκριμένου: γιατί θα πρέπει ο Ισλαμιστής να γίνεται ο Άλλος από τον οποίο μπορούν και εξαρτώνται τα πάντα από πολιτικές πρακτικές μέχρι την διατύπωση νέων φιλοσοφικών κοσμοθεωρήσεων και την παραγωγή νέων επιστημονικών αντικειμένων για το άνοιγμα ενός νέου επιστημονικού διαλόγου (βλ. θεωρία περί «σύγκρουσης πολιτισμών»); Κάθομαι και σκέφτομαι για τον Άλλο και του προτείνω λύσεις που αφορούν τον ίδιο και τη δική του ζωή: η απόλυτη σχιζοφρένεια: σε βοηθάω να διατηρήσεις τη διαφορά σου, μπορώ και σε αναπτύσσω μέσα μου ως εξωτερικότητα αλλά δεν σου επιτρέπω να προβείς σε καμιά πράξη εκδικητικότητας γι' αυτήν την «καρκινωματική» επέκταση σου μέσα μου. Σε έχω μέσα μου ως Άλλο, ως σκέψη του «έξω» βάσει της οποίας μπορώ και υποκειμενοποιούμαι διαφορετικά και να αντιστέκομαι στην διαχείρισή μου από την ταυτότητα και το Όμοιο, αλλά δεν μπορώ να επιτρέψω σε σένα τον Άλλο να αντισταθείς σ' αυτόν που σε κουβαλάει, που σου προσφέρει την ευκαιρία να υπάρξεις.

Τι σημαίνει πρακτικά αυτό; Ως ορθόδοξος χριστιανός σε αναγνωρίζω ως Άλλο, ως μουσουλμάνο, ως ισλαμιστή, ως καθολικό, ως άθεο, κλπ· σε ονοματίζω, σε εντάσσω σε λόγους περί θρησκευτικών δικαιωμάτων, σε προγράμματα ενσωμάτωσής σου όταν είσαι μετανάστης και πρόσφυγας, σου προσφέρω στέγη και σε διακονώ αναταποκρινόμενος στο δόγμα μου περί αγάπης προς τον πλησίον. Σε σκέφτομαι και μπορώ να μπω – νοερά βέβαια – στην θέση σου· λέω: «μπορώ κι εγώ να ήμουν σ' αυτήν την κατάσταση που είσαι εσύ, κι εγώ θα μπορούσα να είχα γίνει πρόσφυγας, μετανάστης, φτωχός». Μπορώ να σε αναπτύξω στην δική μου εσωτερικότητα ως ένα «έξω χώρο», να σε υποθέσω και γι' αυτό είμαι ικανός να μπορώ να σε ξέρω, να σε γνωρίζω, να μην είσαι ξένος για μένα· είσαι ο διπλανός μου άνθρωπος, σε βοηθάω, μιλάω για σένα, διαδηλώνω για σένα και το δικαίωμά σου να διαφέρεις· γίνομαι η φωνή σου κι εσύ, ο Άλλος, γίνεσαι η ευκαιρία μου να αντισταθώ, να βρίσκω πεδία καινούργιας υποκειμενοποίησής μου. Τι γίνεται, όμως αν μου δείξεις την ριζική σου ετερότητα, όταν απαρνηθείς τον «χώρο του έξω» που εγώ σου προσφέρω να κινηθείς και διαλέξεις έναν δικό σου τελείως ξένο προς εμένα και σ' αυτό που εγώ ξέρω ότι είσαι χώρο, έναν εξωτικό χώρο; Τι γίνεται όταν μου δείξεις με τον πιο ακατέργαστο και βίαιο τρόπο ότι δεν θέλεις πια να παίζεις τον ρόλο του Άλλου. Τότε γίνεσαι ο

τρομοκράτης, γίνεσαι ο Κακός, ο αγνώμων, το Ψεύδος, το Σκοτάδι, ο Διάβολος, η απειλή και η αιτία της ανασφάλειάς μου.¹⁸⁸

Και τότε προσπαθώ εκ νέου να σε καταλάβω, να βρω τις αιτίες αυτής της συμπεριφοράς σου και να προτείνω λύσεις για να αλλάξεις· να γίνεις πάλι ο Άλλος που μπορώ να «κουβαλάω» στη δική μου εσωτερικότητα, είτε αυτή είναι ο εαυτός μου είτε η μικρή κοινότητα που ζω είτε η χώρα μου. Αλλά, τι θα μπορούσαμε να θέσουμε ως ερώτηση; Ποιος είναι αυτός ο εξωτερικός – εξωτικός χώρος που ο Άλλος μπορεί να παραμείνει έτερος; Σ' αυτό το σημείο δεν θα μπορούμε στη διαδικασία να προτείνουμε λύσεις για το πώς θα μπορούσε σε πραγματολογικές, κοινωνικές συνθήκες ο ετερόδοξος να εισέρχεται στις σχέσεις με τον ορθόδοξο χριστιανό ή και αντίστροφα, ώστε να αρχίσουμε να δομούμε ένα καινούργιο σύστημα προσέγγισης των διαφορετικών που θα χαρακτηρίζεται από συνοχή, συμφιλίωση και συναδέλφωση. Προτιμούμε να καταφύγουμε στον Baudrillard,¹⁸⁹ να βρούμε τον Άλλο σε έναν πραγματικά «χώρο του έξω», σε ένα πεδίο εξωτερικότητας.

Ο μουσουλμάνος, ο καθολικός, ο άθεος, ο ισλαμιστής, ο ετερόδοξος και ο αλλόθρησκος πρέπει να είναι για τον ορθόδοξο χριστιανό μια ριζική ξενότητα, ένας φιλοξενούμενος, ξένος· να μην υπάγεται σε λόγους περί ίσης μεταχείρισης, ίδιων δικαιωμάτων, σεβαστής διαφοράς. Δεν ψάχνουμε να βρούμε λύσεις για την αμοιβαία προσέγγισή τους με το ιδανικό της καθολικής επικοινωνίας. Δεν μετατρέπουμε την συνάντησή τους σε ψυχαναγκασμό, σε αναγκαστική ανταλλαγή μηνυμάτων και σημασιών πολιτισμού, σε κατανάλωση αξιών που για τον Άλλο δεν υπάρχουν καν. Όταν δημιουργούμε προγράμματα, συγκαλούμε Συνόδους, διοργανώνουμε Συνέδρια για να μιλήσουμε για τον Άλλο, να τον γνωρίσουμε, να τον διαχειριστούμε και να τον αλλάξουμε δεν τον συναντούμε ως πρόσωπο αλλά ως φορέα ενός μηνύματος που πρέπει να ανταλλαγεί· δεν τον δεχόμαστε, δεν τον φιλοξενούμε· τον κατανοούμε, τον κατακτάμε σημασιακά και νοηματικά. Ο Άλλος είναι για να παραμείνει στον ριζικό του εξωτισμό. Δεν υπάρχει δυνατότητα συνάντησης, συμφιλίωσης, συγχώνευσης, διαλεκτικής.

Ονομάζω τον Άλλο «διαφορά» και διαχειρίζομαι το δικαίωμά του να διαφέρει. Δημιουργούμε τρόπους όπου μπορεί να εμφανιστεί αυτή η διαχείριση και αναπτύσσουμε πρακτικές κατανόησης του Άλλου· να βρούμε την αλήθεια του και να τον οικειοποιηθώ· να οικειοποιηθώ την επιβίωσή του, την ύπαρξή του, την συμπεριφορά

¹⁸⁸ J. Baudrillard, *Το πνεύμα της τρομοκρατίας* (μτφρ. Π. Μπουρλάκης), Αθήνα, εκδ. Κριτική, 2002

¹⁸⁹ βλ. J. Baudrillard, α. *The Perfect Crime*, ό.π. και β. *Η Διαφάνεια του Κακού*, ό.π.

του, τα όνειρά του. Δημιουργώ για τον Άλλο, τον μουσουλμάνο μετανάστη, Στέγες προστασίας και σίτισης, τον φέρνω στον τόπο μου, στην ενορία μου και τον διακονώ, ακολουθώ τον λόγο περί πολυπολιτισμικότητας εντάσσοντας αυτή την δράση σε ευρωπαϊκά προγράμματα προστασίας των μειονοτήτων· δημιουργώ, δηλαδή, τις συνθήκες κατάλυσης της ετερότητας του Άλλου, τον κατασκευάζω ως διαφορά.

Θα μπορούσε κάποιος, τώρα, επιτακτικά να αναζητήσει πραγματικές λύσεις με κοινωνική εφικτότητα. Οφείλουμε να δώσουμε μια απάντηση, να προτείνουμε πρακτικές, φιλόδοξες λύσεις; Δυστυχώς – ή ευτυχώς – δεν θα το κάνουμε αυτό. Απλά προσπαθούμε στην συνάντησή μας με τον Άλλο να μην μπαίνουμε στον ψυχαναγκασμό να τον μάθουμε πολιτισμικά, ηθικά, να του αποδίδουμε μια «χαμένη διαφορά» η οποία βέβαια είναι επινοημένη, κατασκευασμένη· υποδέχομαι τον Άλλο ως πρόσωπο, ως κάτι ακατανόητο, ως κάτι που δεν μπορώ να αλλάξω και δεν θέλω να αλλάξω· δεν είναι ο Άλλος αυτός που γίνεται ο σκοπός της δικής μου ζωής. Γράφει ο Baudrillard:¹⁹⁰ «Είναι η αναγκαιότητα να στοχεύεις πάντα αλλού, να μην αναζητάς ποτέ τον άλλο μέσα στην τρομακτική αυταπάτη του διαλόγου, αλλά να τον ακολουθείς σαν σκιά του, να τον περιβάλλεις. Να μην είσαι ποτέ ο εαυτός σου, αλλά και ποτέ αλλοτριωμένος: να είσαι παρεγγεγραμμένος στη φιγούρα του Άλλου, στην ξένη μορφή που έρχεται από αλλού. (...) Ο Άλλος είναι αυτό που μου επιτρέπει να μην επαναλαμβάνομαι επ' άπειρον».

Χαρακτηριστικό για την αντιμετώπιση του Άλλου από την οικεία ταυτότητα είναι το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου της Ursula le Guin «Ο Αναρχικός των δύο Κόσμων»,¹⁹¹ στο οποίο δίνεται με εύστοχο τρόπο η υποδοχή του ξένου που έρχεται από έναν άλλο πλανητικό χώρο. (...) Ο Πρώτος Άνθρωπος που ήρθε από την Σελήνη, ο Σέβεκ. Ο ξένος περιφέρεται σε επίσημες συνεστιάσεις, σε πανεπιστημιακούς χώρους, σε συζητήσεις Καθηγητών που θα μιλήσουν προς τιμήν του, βρίσκεται ενώπιον φιλοφρονήσεων, επίσημων χαιρετισμών από πολιτικούς, Πρυτάνεις και Διευθυντές του Έθνους. Πώς νοιώθει;

«Ο Σέβεκ ήπια το νερό μονορούφι και κοίταξε το γυάλινο ποτήρι που κρατούσε στο χέρι του, ένα ποτήρι λεπτό, από φινό γυαλί που αντανάκλούσε τη λάμψη της φωτιάς στο επίχρυσο χεῖλος του. Είχε συνειδητοποιήσει ότι οι τρεις άντρες στέκονταν κοντά του προστατευτικοί, αξιολεβαστοι, με τον αέρα του ιδιοκτήτη.

Σήκωσε τα μάτια του και τους κοίταξε, τον ένα μετά τον άλλον. Τον κοίταξαν κι εκείνοι περιμένοντας. «Λοιπόν, τώρα με έχετε κοντά σας», είπε χαμογελώντας. «Έχετε τον αναρχικό σας. Τι σκοπεύετε να του κάνετε;»

¹⁹⁰ J. Baudrillard, *Η διαφάνεια του κακού*, ό.π., σελ. 189.

¹⁹¹ U. le Guin, *Ο Αναρχικός των δύο Κόσμων* (μτφρ. Χρ. Γεωργίου), Αθήνα, εκδ. Parsec, 1994.



Ευχαριστώ όσους μπήκαν στον κόπο
να συζητήσουν μαζί μου, ανάμεσα σε άλλα,
και για τον Φουκά.

ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

- ▣ Βεργίδης Ν., Νέρων και Χριστός: η αληθινή καταγωγή του Χριστιανισμού, [Αθήνα], Arcadia, [198-:]
- ▣ Δεμερτζής Ν., *Ο Λόγος του Εθνικισμού: αμφίσημο σημασιολογικό πεδίο και σύγχρονες τάσεις*, Αθήνα, εκδ. Σάκκουλα, 1996
- ▣ Δημαράς Κ.Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα, εκδ. Ερμής, 1985
- ▣ Δημούλης Δ., «Η θρησκευτική ελευθερία ως κανόνας διαφοροποίησης και έννοια αποκλεισμού» στο Δ. Χριστόπουλος (επιμ.), *Νομικά Ζητήματα Θρησκευτικής Ετερότητας στην Ελλάδα*, Αθήνα, εκδ. Κριτική και ΚΕΜΟ, 1999
- ▣ Καραγιάννης, Γ. «Η έννοια του Λόγου στον Μάξιμο τον Ομολογητή», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τομ. 17, τευχ. 50, Μάιος 2000
- ▣ Καστοριάδης Κ., *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Αθήνα, εκδ. Ράππα, 1985
- ▣ Καστοριάδης Κ. *Χώροι του Ανθρώπου* (μτφρ. Ζ. Σαρίκας), Αθήνα, εκδ. ύψιλον / βιβλία, 1995
- ▣ Κείμενα Εργασίας 11: *Παγκοσμιοποίηση και Ορθοδοξία*, Ινστιτούτο Δημοκρατίας Κωνσταντίνος Καραμανλής, Μάρτιος 2001.
- ▣ Κονδύλης Π., *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός: οι φιλοσοφικές ιδέες*, Αθήνα, εκδ. Θεμέλιο, 1988
- ▣ Κοντογιώργης Γ. *Νεοτερικότητα και Πρόοδος*, Αθήνα, εκδ. Κάκτος, 2001.
- ▣ Κορδάτος Γ., *Η Παλαιά Διαθήκη στο φως της κριτικής*, Αθήνα, εκδ. Μπουκουμάνη, 1973
- ▣ Κορδάτος Γ., *Ιησούς Χριστός και Χριστιανισμός*, τόμος Α και Β, Αθήνα, εκδ. Μπουκουμάνη, 1975
- ▣ le Guin U., *Ο Αναρχικός των δύο Κόσμων* (μτφρ. Χρ. Γεωργίου), Αθήνα, εκδ. Parsec, 1994.
- ▣ Λουλούδης Λ., Γεωργιάδου Β., Σταυρακάκης Γ., *Φύση, Κοινωνία, Επιστήμη στην εποχή των «τρελών αγελάδων»: Διακινδύνευση και Αβεβαιότητα*, Αθήνα, εκδ. Νεφέλη, 1999
- ▣ Λυοτάτ Ζ. Φ., *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση* (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης), Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1993
- ▣ Μετα – Οβίδιος, «Η μεγάλη επάνοδος: Από την ουτοπία της μητρόπολης στις πολιτισμικές ετεροτοπίες», *Futura*, τευχ. 8, άνοιξη – καλοκαίρι 2002
- ▣ Μητροπολίτης Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεος, «Ναι στην πολυπολιτισμικότητα», *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 28-4-2002
- ▣ Baurillard J., *Η διαφάνεια του κακού*, (μτφρ. Ζ. Σαρίκας), Αθήνα, εκδ. Εξάντας – Νήματα, 1996
- ▣ Baurillard, J. *The Perfect Crime* (transl. Ch. Turner), London, Verso, 1996
- ▣ Baudrillard J., *Το πνεύμα της τρομοκρατίας* (μτφρ. Π. Μπουρλάκης), Αθήνα, εκδ. Κριτική, 2002
- ▣ Ντερνιτά Ζ., *Περί Γραμματολογίας* (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης), Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1990
- ▣ Ουόλζερ Μ., *Περί ανεκτικότητας: για τον εκπολιτισμό της διαφοράς* (μτφρ. Κ. Μανδελάκη), Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, 1998
- ▣ Παπαγιώργης Κ., *Σιαμαία και Ετεροθαλή*, Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, 1990
- ▣ Παπαρίζος Α., «Θρησκεία και Πολιτική Παιδεία», *Επιθεώρηση πολιτικής επιστήμης*, Αθήνα, τευχ. 3, 1982
- ▣ Παπαρίζος Α., *Θεός, Θρησκεία και Θρησκευτική Συνείδηση*, Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, 2001

- Παπαρίζος Α., «Διαφωτισμός, Θρησκεία και Παράδοση στην σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα» στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.) *Η Ελληνική Πολιτική Κουλτούρα Σήμερα*, Αθήνα, εκδ. Οδυσσέας, 1994
- Παπαρρηγόπουλος Κ. *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Αθήνα, εκδ. Νίκας, 1925, том 6
- Σένετ, Ρ. *Η Τυραννία της Οικειότητας: ο δημόσιος και ο ιδιωτικός χώρος στον δυτικό πολιτισμό* (μτφρ. Γ. Μέρτικας), Αθήνα, εκδ. Νεφέλη, 1999
- Β' Σύνοδος Βατικανού, *Ποιμαντική Διάταξη: Η Εκκλησία μέσα στον σύγχρονο κόσμο* (μτφρ. Π. Αθ. Αρμάος), Γραφείον Καλού Τύπου, χ.χ.έ.
- Τσίλη Σ., *Η τοξικομανία ως ιδεολογικό διακόβευμα: Η περίπτωση της Ελλάδας (1981-1986)*, Αθήνα, ΕΚΚΕ, 1995.
- Feyerabend P., «Πολιτιστικός Πλουραλισμός ή Θαυμαστή Νέα Μονοτονία;», *Λεβιάθαν*, τόμ. 10, 1991
- Feyerabend P., *Γνώση για ελεύθερους ανθρώπους* (μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Θεσσαλονίκη, εκδ. Σύγχρονα Θέματα, 1986
- Feyerabend P., *Ενάντια στην Μέθοδο* (μτφρ. Γρ. Κανκαλάς, Γ. Γκουνταρούλης), Αθήνα, εκδ. Σύγχρονα Θέματα, χ.χ.έ
- Φουκώ Μ., *Τι είναι Διαφωτισμός;* (μτφρ. Στ. Ροζάνης), [1] Αθήνα, εκδ. Έρασμος, 1988.
- Φουκώ Μ., *Η αρχαιολογία της γνώσης*, (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης), [2] Αθήνα, Εξάντας, 1987
- Φουκώ Μ., *Οι λέξεις και τα πράγματα* (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης) [4], Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1986
- Φουκώ Μ., *Η μικροφυσική της εξουσίας*, (μτφρ. Λ. Τρουλινού) [6], Αθήνα, εκδ. ύψιλον / βιβλία, 1991
- Φουκώ, *Εξουσία, γνώση και ηθική* (μτφρ. Ζ. Σαρίκας) [7], Αθήνα, εκδ. ύψιλον / βιβλία, 1987
- Φουκώ Μ., *Επιτήρηση και Τιμωρία: η γέννηση της φυλακής* (μτφρ. Κ. Χατζηδήμου – Ι. Ράλλη), Αθήνα, εκδ. Ράππα, 1989
- Φουκώ Μ., *Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας*
τόμος 1: Η Δίψα της Γνώσης (μτφρ. Γκλ. Ροζάκη) [9], Αθήνα, εκδ. Ράππα, 1982
τόμος 2: Η χρήση των απολαύσεων (μτφρ. Γ. Κωνσταντινίδης) [8], Αθήνα, εκδ. Ράππα, 1989
τόμος 3: Η μέριμνα για τον εαυτό μας, (μτφρ. Γ. Κρητικός) [10], Αθήνα, εκδ. Ράππα, 1993
- Foucault M., *Ο στοχασμός τους Έξω* (μτφρ. Γ. Σπανός), Αθήνα, εκδ. Πλέθρον, 1996
- Φρομ Ε., *Το Δόγμα του Χριστού* (μτφρ. Θεοδωρακάτος Δ.), Αθήνα, εκδ. Μπουκουμάνη, 1974
- Freud S., *Τοτέμ και Ταμπού*, [1] Αθήνα, εκδ. Επίκουρος, 1978
- Φρόντ Σ. *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας / Το μέλλον μιας αυταπάτης* (μτφρ. Γ. Βαμβαλή), Αθήνα, εκδ. Επίκουρος, 1974.
- Χορκχάμερ Μ. και Αντόρνο Τ., *Η διαλεκτική του διαφωτισμού* (μτφρ. Ζ. Σαρίκας), Αθήνα, εκδ. ύψιλον / βιβλία, 1986

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- 📖 J. Arac (ed.), *After Foucault*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1988
 1. Harootunian H.D., "Foucault, Genealogy, History the Pursuit of Otherness"
 2. Hoy D.C., "Foucault: Modern or Postmodern?"
 3. Wolin. S., "On the theory and practice of power"
- 📖 Asad T. *Genealogies of Religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, London, The Johns Hopkins University Press, 1993
- 📖 Benz E. *The Eastern Orthodox Church* (transl. R.&Cl. Winston), Chicago, Aldine Publishing Company, 1963
- 📖 Bouchard D. (ed.), *Michel Foucault, Language, Counter – Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, New York, Cornell University Press, 1977
- 📖 Cillia R., Reisigl M and Wodak R., "The discursive construction of national identities", *Discourse & Society*, Vol. 10, No 2, 1999
- 📖 Cole Durham W., "Perspectives on Religious Property: A Comparative Framework" in J.D van der Vyver & J. Witte, Jr., *Religious Human Rights in Global Perspective*, Hugue, Martinus Nijhoff Publishers, 1996
- 📖 Deacon P., "Theory as Practice:Foucault's Concept of Problematization», *TELOS*, No 118, Winter 2000
- 📖 Deleuze G., *Foucault*, Minneapolis / London, University of Minnesota Press, 1988
- 📖 Douglas M., *Purity and Danger an analysis of the concept of pollution and taboo*, London, Routledge, 1966
- 📖 Dreyfus H.L. & Rabinow P. (eds) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Sussex, The Harvester Press, 1982
- 📖 Featherstone M., "In Pursuit of the Postmodern: An Introduction, *Theory, Culture & Society*, Vol. 5, No 2-3, June 1988
- 📖 Fink-Eitel Hinrich, *Foucault: an introduction* (transl. E. Dixon), Philadelphia, Pennbridge Books, 1992
- 📖 Foucault M., "Nietzsche, Genealogy, History" [3] in P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984
- 📖 Foucault M, "Lecture One: 7 January 1976" (transl. C. Gordon *et al*) [5] in V. Taylor & Ch. Winquist (eds) *Postmodernism: critical concepts*, Vol I, London, Routledge, 1998
- 📖 Foucault M., *Of other spaces* στο <http://foucault.info/>
- 📖 Foucault M., *Lectures on "parrhessia"* στο site <http://foucault.info/>
- 📖 Gay P., Evans J & Redman P. (eds), *Identity: a reader*, London, Sage Publications, 2000
 1. Derrida J., "Difference"
 2. Rose N., "Identity, Genealogy, History"
- 📖 Grillo R., *Pluralism and the Politics of Difference*, Oxford, Clarendon Press, 1998
- 📖 Harvey D., *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Basil Blackwell, 1990
- 📖 Hook D. & Vrdoljak M., "Gated communities, heterotopia and a 'rights' of privilege: a 'heterotopology' of the South – African security – park", *Geoforum*, Vol. 33, 2002
- 📖 Howarth D. "Genealogy, Power / Knowledge and Problematization" in Howarth D, *Discourse*, Buckingham, Open University Press, 2000
- 📖 Kendall G. and Wickham G., *Using Foucault's Methods*, London, SAGE Publications, 1999
- 📖 Latourette K.S., *A History of Christianity*, New York, Harper & Row, 1953

- 📖 Macquarrie J., "Postmodernism in philosophy of religion and theology", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 50, 2001
- 📖 Marsall J.D., "A Critical Theory of the Self: Wittgenstein, Nietzsche, Foucault", *Studies in Philosophy and Education*, Vol. 20, 2001
- 📖 Megill A. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, California, University of California Press, 1987
- 📖 The New Encyclopedia Britannica, Vol 4, "Christianity"
- 📖 Nietzsche F., *Untimely Mediations* (transl. R.J. Hollingdale), Cambridge, University Press, 1997
- 📖 Nilson H. *Michel Foucault and the Games of Truth*, Great Britain, Macmillan Press, 1998
- 📖 Owen D. *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*, London, Routledge, 1994
- 📖 Pickett B. "Foucaultian Rights?", *The Social Science Journal*, Vol. 37, No 3, 2000
- 📖 Riggins S.H. (ed.) *The Language and Politics of Exclusion: Others in Discourse*, London, SAGE Publications, 1997
 1. Conkin E., "The Assimilation of the Other within a Master Discourse"
 2. Wodak R., "Das Ausland and Anti-Semitic Discourse: Discursive Construction of the Other"
- 📖 Sawicki J., *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*, Great Britain, Routledge, 1991.
- 📖 Smart B., *Michel Foucault*, London, Routledge, 1985
- 📖 Soja E., "History: Geography: Modernity" in S. Doring (ed.) *The Cultural Studies Reader*, London, Routledge, 1993
- 📖 Toews J.E., "Historiography as exorcism: Conjuring up 'foreign' worlds and historicizing in the context of the multiculturalism debate", *Theory and Society*, Vol 27, 1998
- 📖 Ware T. *The Orthodox Church*, London, Penguin Books, 1997
- 📖 Woodward K., "Concepts of Identity and Difference" in K. Woodward (ed.) *Identity and Difference*, London, Sage Publications, 1999

ΠΗΓΕΣ ΑΠΟ «ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟ»

- 📖 Άνθιμος, (Πατριάρχης Ιερουσαλήμ), *Πατρική Διδασκαλία*, 1798.
- 📖 Ανωνύμου του Έλληνα, *Ελληνική Νομαρχία ήτοι λόγος περί ελευθερίας*, 1806
- 📖 Βούλγαρης Ε. Σχεδιάσμα περί της Ανεξίτηρσκειάς ήτοι περί της ανοχής των ετεροθρήσκων,
- 📖 Καΐρης Θ., *Φιλοσοφικά*
- 📖 Καταρτζής Δ., *Συμβουλή στους νέους πώς να ωφελιούνται και να μη βλάπτουσι απτά βιβλία τα φράγκικα και τα τούρκικα, και ποια να' ναι η καθαντό τους σπουδή*, 1783.
- 📖 Καταρτζής Δ., *Εγκώμιο του φιλοσόφου, μακαρισμός του Ορθοδόξου, ψόγος του άθεου, ταλάνισμα του δεισιδαίμων, γύρω στα 1785-1786*
- 📖 Κοδρικάς Π., *Προς τους ελλογιμότατους νέους εκδότας του Λογίου Ερμού εις Βιένναν της Αουστρίας*, 1816.
- 📖 Κοραΐς Α., *Αδελφική Διδασκαλία*, 1798.
- 📖 Κοραΐς Α., *Ορθόδοξος Διδασκαλία (Προδιοίσεις περί Κατηχήσεως)*, 1782
- 📖 Κοραΐς Α., *Μικρά Κατήχησις (Πρόλογος)*, 1783
- 📖 Κοραΐς Α., *Σύνοψις Ιεράς Ιστορίας και Κατηχήσεως (Πρόλογος)*, 1783.

- 📖 Κοραΐς Α., *[Η αξία της Φιλοσοφίας] από τους Αυτοσχέδιους Στοχασμούς περί της ελληνικής παιδείας και γλώσσας Β'*, 1805-1814
- 📖 Κοραΐς Α., *Συμβουλή Τριών Επισκόπων (προς τον Αναγνώστην)*, 1820
- 📖 Πάριος Α., *Αλεξικακον φάρμακον ήτοι Πνευματικόν Εγχειρίδιον*, 1818.
- 📖 Ψαλίδας Α. *Αληθής Ευδαιμονία ήτοι βάσις πάσης Θρησκείας*, 1791.

ΠΗΓΕΣ ΑΠΟ «ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ»

Άρθρα, ομιλίες, συνεντεύξεις Αρχ. Χριστόδουλου από το site www.ecclesia.gr

- 📖 «Ενώπιον της 3^{ης} χιλιετίας» (εισαγωγική ομιλία στην τακτική σύγκληση της Ιεραρχίας, 5-14/10/1999)
- 📖 «Για τους πρόσφυγες στην Ε.Ε.», 24/11/1999
- 📖 «Η Εκκλησία το 2000-2001», 9/10/2001
- 📖 «Η διαπολιτισμική αγωγή στα πλαίσια της Ορθόδοξης πίστης και διδασκαλίας»
- 📖 «Η ιδιοπροσωπεία μας και η Ορθοδοξία στην Ευρώπη» (συνέντευξη στο περιοδικό Ταυτότητα)
- 📖 «Προς τον Πάπα Ρώμης», 4/3/2002
- 📖 «Η διακονία του πλησίων», 12/2/2001
- 📖 «Ορθοδοξία 2000: Παρελθόν – Παρόν – Μέλλον»
- 📖 «Για τον ρατσισμό και την ξενοφοβία», 19/12/2001
- 📖 «Εκκλησία και Λαός: μία αδιάσπαστη σχέση», 19/6/2001

Άρθρα σε εφημερίδες

- 📖 Αρανίτσης Ε., «Οι δύο φανατισμοί», *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 11/11/2001, σελ. 25.
- 📖 Αρχ. Χριστόδουλος, «Συνέντευξη άνευ όρων με Σημίτη», συνέντευξη στην Μ. Παπουτσάκη για την *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 19/5/2002, σελ. 20
- 📖 Βασιλοπούλου Κ., «Strangers go home!», *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 16/6/2002, σελ. 24
- 📖 Ιός της Κυριακής, «Η μπούρκα της Ορθοδοξίας», *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 3/2/2002, σελ. 46.
- 📖 Σπυριδάκη Α., «Πας μωαμεθανός ύποπτος», *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 16/6/2002, σελ. 24

Άρθρα από το περιοδικό Θεός & Θρησκεία

- 📖 Aymez A., «Χριστιανισμός και Ισλάμ: Διαπολιτισμική επικοινωνία», ένθετο Religions info, τευχ. 1, 2000
- 📖 Δεδούση Μ., «Ιεροί Πόλεμοι: σφαγές στο όνομα του Θεού», τευχ. 9, 2000
- 📖 Λιάντας Γρ. «Ο διμερής θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (1980-1993)», τευχ. 11, 2000
- 📖 πρωτοπρεσβύτερος Μεταλληνός Γ., «Ποιμαντικός λόγος και κοινωνικά δρώμενα», Ιαν. 1999
- 📖 Μητροπολίτης Ελβετίας κ. Δαμασκηνός, «Μουσουλμάνοι και χριστιανοί στην σύγχρονη κοινωνία», Ιαν. 1999.
- 📖 Μητροπολίτης Ελβετίας κ. Δαμασκηνός, «Φονταμενταλισμός ή διάλογος», τευχ. 10, 2000

- 📖 Μητροπολίτης Ελβετίας κ. Δαμασκηνός, «Θρησκεία και Κοινωνία στη σύγχρονη ευρωπαϊκή πραγματικότητα», τευχ. 13, 2000
- 📖 Μπεκριδάκης Δ., «Φονταμενταλισμός: η πολιτική προδοσία της θρησκείας», τευχ. 9, 2000
- 📖 Παπαβασιλείου Π., «Η Εκκλησία της Ελλάδας για την Σαϊεντολογία: 'απολύτως ασυμβίβαστος προς την Ορθοδοξία'», τευχ. 12, 2000
- 📖 Παπαβασιλείου Π., «Σημεία των Καιρών», τευχ. 12, 2000
- 📖 πρωτοπρεσβύτερος Στεφανόπουλος Γ., «'Επάνοδος από την Ελλάδα'», Ιαν. 1999.
- 📖 Τσερεντζούλια Α., «Βαρθολομαίος Α': ο Πρώτος των Πρώτων στην Ορθόδοξη Εκκλησία», τευχ. 8, 2000