

Du caractère religieux de l'état grec moderne

Antonis Paparizos
Université Panteion-Athènes

RESUMEN: Hablar del carácter religioso de un estado significa ante todo explicar qué se puede entender por religioso, igualmente es necesario estudiar las condiciones históricas a corto y largo plazo sobre las que el estado en cuestión se ha fundado. Es igualmente necesario aclarar lo que quiere decir *fundar o fundación*. Si fundación es el acto colectivo que da forma al tiempo y al espacio, los intereses y los proyectos, la tradición y las fuerzas comunes e individuales de un conjunto de hombres, permitiendo por una parte, una estructura de organización global y por otra parte, un proyecto de vida y un destino comunes, y si lo religioso es una explicación global de las relaciones de los hombres entre sí y con el mundo, de la vida y de la muerte que quiere que todo dependa de la presencia y de la voluntad de varios o un solo dios, por lo que es una fuerza movilizadora polivalente, ¿cómo y por qué razones lo religioso y en nuestro caso la Ortodoxia se inserta en la fundación del estado griego moderno? El estudio de los hechos históricos y el análisis de los elementos debidos a la observación nos permite admitir que, por el hecho de que las explicaciones ortodoxas de la vida y del destino de los griegos hayan estado insertas tanto en la fundación del estado griego contemporáneo como en los esquemas y modos de pensamiento y acción política principales de los griegos, el Estado griego moderno, aún poseyendo una estructura republicana racional y moderna, es al mismo tiempo un estado tradicional, que se establece y funciona como Estado-Providencia-Padre, responsable de todo e igualmente como estado de carácter religioso/ortodoxo.

SUMMARY: To speak of the religiousness of a state means before all else to understand *religious*. It is of equal importance to study both the sort and long term history in an effort to understand the historical definitions. It is of equal importance to define founding or foundation. Is foundation the collective act of giving shape to time and space, interest and projects, the tradition and common forces and individuals forming a group, permitting on the one hand, a structure of global organization and on the other hand, a life project and a common destiny, further if religion is a global explanation of the relationships amongst men and the world, of life and death that requires that everything depend on the presence and will of various gods or one god, for that it is a moving and multi-faceted force? How and for what reasons does the religious and in our case the orthodoxy insert itself in to the foundation of the Greek state, the study of Historical events and the analysis of the elements observing allows us to admit that, because the orthodox explanations of Greek life and destiny have been inserted not only in the foundation of the contemporary Greek state, but also in the models and modes of thinking and political principles of the Greeks. The modern Greek state, even though it possess a republican rational and modern structure, it is at the same time a traditional state that establishes itself and function like state-providence-father, responsible for all and a state religiously orthodox in character.

Les questions

Identifier, définir et expliquer la présence et la signification du religieux dans l'institution de l'Etat, dans le cas certes où il a un caractère religieux, est une question qui concerne plusieurs champs de production et d'institution de la réalité, et ainsi plusieurs niveaux d'analyse. La religion et la politique —prenons les au départ comme

des réseaux structurés de schèmes et de modes de pensée et d'action— s'opposent, se synthétisent et se dépassent dans la création, la reproduction et le changement radical de la réalité sociale de manières si compliquées, que tout chercheur risquerait à tout moment, sans en prendre conscience, de suivre des chemins de recherche tout à fait hors de ses projets et qui dépasseraient largement sa problématique et son champ de travail de départ¹. Ainsi, en se posant des questions sur le caractère religieux de l'Etat, on risque facilement de débattre le rapport du politique et du religieux, de l'Etat et de l'Eglise, la fondation politique et/ou religieuse de la société, les mouvements politiques et religieux, etc.

Cette situation devient plus difficile si l'on tient compte des oppositions traditionnelles entre temporel et spirituel, rationnel et irrationnel, libre pensée et croyance, liberté et aliénation, Lumières et obscurantisme, qui tout en ayant des aspects scientifiques, sont surtout et avant tout idéologiques et fausses, et nous conduisent très souvent à des hypothèses et à des arguments peu scientifiques. Car, la religion et la politique peuvent être, toutes les deux, aussi bien *spirituelles* que temporelles, rationnelles qu'irrationnelles, et peuvent également se fonder sur la liberté et l'humanisme ou se réduire à une forme quelconque d'obscurantisme et de totalitarisme².

Une manière, considérons nous, pour éviter toute possibilité d'aventure dans des directions de recherche fausses, quelle que soit la méthode à appliquer (descriptive et historique, structuraliste ou fonctionnaliste, de compréhension au moyen d'un *idéaltyp*e ou dialectique) serait de préciser, à chaque étape de la problématique, les questions et les hypothèses de l'étape suivante, en délimitant en même temps le champ de réalité à étudier et le niveau d'analyse à envisager³. Cela permettrait, également, d'éviter les lacunes épistémologiques ou d'y apporter des réponses précises, lacunes qui surviendraient à cause du rapport changeant, au cours de l'étude, du regard du chercheur vis-à-vis de son objet.

Précisons donc nos questions principales. Si nous constatons que l'Etat, tel que

¹ Pour les théories classiques au sujet du rapport entre politique et religieux, on peut regarder, M. Barbier, *Religion et Politique dans la pensée moderne*, Nancy, 1987; pour une première codification des questions à poser quand on étudie l'importance de la religion pour l'organisation d'une société, H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, 1974; sur la religion d'un point de vue historique, M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, 1973; aussi, S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, Paris, 1988; D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, 1993, et C. Lefort, "Permanence du théologico-politique", in *Essais sur le politique XIX-XXe siècles*, Paris, 1986.

² Pour une idée sur les fausses oppositions dans l'étude de la religion: C. Tarot, "Religion et politique: quels rapports?", *MANA Revue de Sociologie et d'anthropologie*, 1 (premier semestre 1966) pp. 11-42. D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, pp. 57ss.

³ Les difficultés spécifiques inhérentes à toute interrogation sur la religion paraissent dans les efforts des scientifiques de définir tout d'abord le rapport du regard du chercheur avec sa méthode et les questions à poser. Sur la question, C. Lefort, *op. cit.*, pp. 151-264; S. Moscovici, *op. cit.*, pp. 7-33; J. Pavret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, 1977, pp. 15-57; A. Toynbee, *La religion vue par un historien*, Paris, 1966, pp. 11-25; et pour une codification des différentes approches, H. Desroche, *Sociologies religieuses*, Paris, 1968.

nous le connaissons au cours de l'histoire, sous formes différentes, peut être déterminé par une forme de sens religieux, pourquoi et comment se réalise un fait de cet ordre? Quelles sont les raisons qui le rendent possible ou le provoquent? Comment le religieux s'investit-il dans les rapports surtout politiques, qui en se cristallisant donnent naissance à une forme quelconque d'Etat? Et encore, quelles peuvent être les formes du contenu religieux qui s'investissent dans les rapports au moyen desquels se fonde un Etat?

A. De la Fondation de l'Etat et du religieux: des hypothèses.

Nous n'allons pas nous interroger sur les formes, d'ailleurs très différentes, de lien, d'interaction et de dépendance entre la politique et la religion que nous avons eues jusqu'à maintenant dans l'histoire, ni sur les constructions théoriques que plusieurs auteurs nous ont données sur ces problèmes⁴. Nous n'allons pas non plus discuter les interrogations qui relèvent de la distinction et de la séparation du politique et du religieux. Du moment où nous posons la question à savoir pourquoi et comment le religieux s'investit dans des rapports au moyen desquels se forme un Etat, nous ne nous proposons comme but que d'identifier un type précis de lien du politique et du religieux, dans un champ précis de réalité qui est l'Etat, et, également, à un niveau d'analyse bien délimité, celui qui met en rapport l'institution de l'Etat avec le religieux.

Plus précisément encore, nous avons l'intention d'étudier les modes d'intervention du religieux, en premier dans la fondation de l'Etat grec moderne, et, en second, dans son fonctionnement et surtout en ce qui concerne le contenu et le caractère personnel des rapports de pouvoir qui se développent dans et par ses institutions.

Pour commencer, et afin de développer notre problématique, nous devons présenter nos hypothèses et nos arguments sur deux questions préalables: qu'est ce qu'on entend par fondation et comment définir le religieux.

De la fondation

Fonder, selon le dictionnaire *Petit Robert*, du latin *fundare* et *fundus*, signifie établir sur des fondations, bâtir, ou encore, si l'on veut expliquer ce que Romulus a fait selon la tradition romaine: créer. Romulus, ainsi, en 753 av. J.-C. *a fondé (créé)* Rome. De même, *fondation* signifie l'ensemble des travaux et ouvrages destinés à assurer à la base la stabilité d'une construction.

H. Arendt, en liant directement le sacré avec la politique considère qu' «Au cœur de la politique romaine, (...) se tient la conviction du caractère sacré de la fondation, au sens où une fois que quelque chose a été fondé il demeure une obligation pour toutes les générations futures.»⁵ Par conséquent, selon cette thèse, c'est la fondation qui a obligé toutes les générations successives des Romains à conserver la cité de Rome, comme *un seul corps politique*, et à ne pas vouloir créer/fonder d'autres cités/*polis*, d'autres corps politiques, comme le faisaient continuellement les grecs, à

⁴ Signalons les noms seulement de quelques auteurs, dont les hypothèses nous pourrions étudier à cet égard: Bodin, Machiavel, Hume, Hobbes, Locke, Montesquieu, Constant, Toqueville, etc.

⁵ H. Arendt, "Qu'est-ce que l'autorité", *La crise de la culture*, 1989, pp. 158-159.

chaque fois qu' une *polis* ne pouvait survivre sur le sol déjà possédé.

Le principe, donc, qu' Arendt nous propose comme central pour appréhender le sens de toute fondation possible, et ainsi de tout acte fondateur, surtout quand il s'agit de la vie des êtres humains en société, est l'obligation. Et pour les Romains, dirions-nous, fondation signifie l'obligation de ne se situer dans le temps et dans la vie qu'au moyen d'un seul corps politique et d'un seul endroit sur terre: d'une seule *patria*. Sans doute, il s'agit d'une approche et d'une explication du sens de l'acte de *fonder* très intéressante, et il est bien possible de s'en servir pour étudier d'autres sociétés dans d'autres périodes historiques. *Fonder* signifie donc faire accepter par un ensemble d'hommes l'obligation de suivre quelques règles fondamentales, implicites et/ou explicites, suffisamment précises, au moyen desquelles cet ensemble s'institue en tant que société organisée.

Mais ne s'agit-il pas d'une approche des phénomènes *fonder* et *fondation* qui n'explique qu'un seul aspect du sens et de la puissance impliqués dans ce mode de pensée et d'action? La fondation, toute fondation, ne devrait-elle pas, mis à part les autres aspects du sens qu'elle comporte et que nous allons essayer d'analyser, se cristalliser et aussi se réaliser, à chaque fois, au moyen d'autres types fondamentaux de relations sociales, tels que puissance et/ou pouvoir?

L'hypothèse que nous proposons, afin de mieux appréhender le contenu et le sens de toute fondation, est donc la suivante. *Fonder* signifie, lier l'espace et le temps, —les forces et les conditions naturelles— avec la tradition, les intérêts, les projets possibles et toutes les forces communes et individuelles d'un ensemble d'hommes, en rendant possible une forme de vie organisée, un minimum de projet commun, et par conséquent une structure sociale quelconque capable de se reproduire. Dans cet acte de fondation, peuvent être impliqués un seul groupe social, une alliance de groupes et/ou des classes capable de dominer, et une société toute entière.

L'acte de *fonder*, donc la fondation, établit et donne du sens à trois types de relations fondamentales de l'homme, a) avec lui-même, b) avec les autres hommes, c'est-à-dire sa société, et c) avec la nature et le monde. Les hommes qui de cette manière donnent naissance à une forme quelconque de société, peuvent avoir la même langue, les mêmes modes principaux de pensée et d'action, ou posséder à des langues et des cultures de base différentes. Ce qui les lie ensemble, dès ce moment, est la fondation. *Fonder* signifie, donc, accumuler et investir des forces et des désirs individuels et collectifs dans un projet commun, afin de mieux vivre dans le présent et dans le futur. Par conséquent, ce qui est fondé apparaît aux yeux de tous ceux qui s'y impliquent comme évident, naturel et obligatoire.

Par ailleurs, on constate que toute fondation, aussi bien comme acte à accomplir que comme structure structurée, prédisposée à se reproduire dès le moment de son émergence du fait même qu'elle concerne un ensemble d'hommes, établit un lien entre le passé, le présent et le futur, et renvoie en même temps à une origine aussi bien qu'à un destin communs. De même, des actes symboliques et des cérémonies tout à fait spécifiques sont toujours inventés, pour *répéter* symboliquement le moment et l'acte de la fondation, et ainsi mieux les légitimer dans le présent et dans le futur⁶. Voilà donc

⁶ Les mythes de fondation et les cérémonies que nous avons dans les cités grecques anciennes en constituent un très bon exemple.

pourquoi l'obligation, tout en étant très importante, ne constitue qu'une seule propriété du sens de la fondation.

Les pratiques et les rapports de production aussi bien que les rapports d'autorité, de pouvoir et de domination, qui se réalisent à chaque fois dans et par toute fondation, varient sans doute énormément selon l'espace et le temps et selon les ensembles d'hommes qui, de cette manière, se donnent une structure quelconque de société et d'Etat. Pareillement, l'émergence et/ou la restructuration des groupes et des classes sociales constituent des faits qui ont lieu au cours de toute fondation⁷. Nous arrivons donc ici à un point extrêmement important. L'acte de fonder donne naissance ou renforce les formes d'unité existantes, qui prennent des noms et comportent du sens et des formes symboliques assez diverses. Il s'agit des schèmes et ainsi des modes de pensée et d'action aussi bien que des manières d'être collectives, qui peuvent concerner et englober toute une société, et qui s'instituent au moyen de mots tels que *genos*, nation, peuple et patrie⁸.

Voilà donc, comment nous pouvons définir la fondation de tout Etat. Essayons à présent de donner une définition possible du religieux.

Des relations fondamentales de l'homme avec lui-même, la société et la nature, et du religieux

Dans les différents travaux qui tentent d'analyser surtout les rapports du sacré avec le profane ou de la religion avec la politique, on constate facilement une difficulté majeure à définir de manière satisfaisante et plus au moins complète une distinction et/ou une séparation possibles entre le politique et le religieux. On dirait que malgré le développement des problématiques et les explications avancées on se trouve toujours devant un lien latent ou caché du politique et du religieux, qui persiste dans presque toutes les formes de la réalité qu'on est en train à chaque fois d'étudier. Comme s'il y avait un quelque chose qui reste toujours là, pour nous rappeler que le politique et le religieux sont liés avec des liens qui semblent être de l'ordre de l'imaginaire, du symbolique et/ou, en même temps, de la mystique aussi bien que du social, mais qui n'apparaissent pas facilement à notre regard d'observateur et à notre pensée théorique

⁷ Au sujet de l'émergence et de la restructuration des groupes et des classes sociales dans et par la formation des idéologies au moment d'une fondation possible d'un Etat, en partant de Marx: M. Godelier, *Sur les sociétés précapitalistes*, Paris, 1978, la préface, pp. 13-141; mais surtout les travaux de P. Briant, sur la structure et le fonctionnement de l'Empire des Achéménides: a) *Communautés rurales, forces productives et mode de production tributaire en Asie Achéménide*, b) *Forces productives, dépendance rurale et idéologies religieuses dans l'Empire Achéménide*, et c) *Appareils d'Etat et développement des forces productives au Moyen-Orient ancien: le cas de l'Empire Achéménide*, in *Rois, Tributs et Paysans*, Annales Littéraires de l'Université de Besençon, vol. 32, 1982, pp. successivement: a) 405-430, b) 431-473, c) 475-489. Aussi, quelques hypothèses sur la formation et la structure des classes sociales dans les sociétés de l'Afrique, G. Baladier, *Sens et Puissance*, Paris, 1971, les pages sur la *Transition* et le IV chapitre, 267ss.

⁸ Cfr. C. Lefort, *op. cit.*, pp 270ss.

déjà structurée.

Dans l'intention de dépasser cette difficulté, nous émettons l'hypothèse suivante. Si tout se passe comme si, entre le politique et le religieux, restait toujours un lien qui ne s'offre pas facilement à l'analyse, ce est qu'il n'y a pas de relation sociale, de schème et de mode de pensée et d'action, ou encore d'institution, qui puisse être uniquement et pour toujours du domaine du religieux ou du politique. Tout comme il n'y a pas d'objet qui n'ait jamais été sacré⁹, de même, nous considérons, qu'il n'y a pas de relation économique, politique ou idéologique, de mode de pensée et d'action, de forme de sens ou d'institution, ou encore de type de fondation d'une société et d'un Etat, qui ne puisse être successivement ou simultanément politique ou religieux.

Cela dit que nous ne pouvons pas accepter la distinction que l'on propose assez souvent, lorsqu'on préconise que sens signifie principalement religieux et que puissance, pouvoir ou domination signifient politique, en reléguant ainsi la production à l'économie. Les relations à caractère dominant idéologique et significatif, et celles de puissance et de pouvoir sont aussi bien des relations de production que celles à caractère dominant économique, tandis que ces dernières comportent du pouvoir, du sens et de l'idéologie sans lesquels il serait impossible de s'instituer en tant que telles¹⁰.

Autrement dit, les trois types fondamentaux de relation de l'homme avec lui-même, avec sa société, et avec la nature peuvent être, comme ils le sont d'ailleurs, des relations en même temps d'idéologie et de sens, de pouvoir et enfin de production. Ce qui signifie que les rapports de production, de pouvoir et de sens-idéologie constituent en dernière instance les modes de réalisation des relations fondamentales de l'homme avec lui-même, sa société et la nature. Par conséquent, pour étudier le politique et le religieux, il est nécessaire d'analyser de quelle manière le contenu de ces trois relations fondamentales intervient et s'investit dans leur formation.

Expliquons-nous tout de suite. Le sens et l'idéologie peuvent être religieux ou politiques, et ils peuvent mobiliser toutes les forces humaines, ce qui veut dire qu'ils peuvent produire des biens symboliques, matériels et moraux. De même, l'autorité, le pouvoir et la domination ne peuvent s'instituer en tant que relations ou modes d'action, qu'au moyen d'une explication globale qui lie l'origine et le destin de l'homme avec l'origine et le destin de la société et du monde, tout en étant également en état de produire toutes les catégories de biens. Cela est valable pour le processus de production. Nous ne pouvons pas concevoir un mode quelconque de production strictement économique, comme on le faisait très souvent dans le passé. Tout mode de production, pour s'instituer en tant que tel, comporte une forme mobilisatrice de sens, sa propre explication idéologique, et une forme quelconque de pouvoir et/ou de domination¹¹.

⁹ A titre indicatif, sur le sacré, R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1950; M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965; R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972. G. Bataille, *Théorie de la religion*, Paris, 1973; F.-A. Isambert, *Le sens du sacré*, Paris, 1982, surtout la 3ème partie, pp. 213ss.

¹⁰ Pour un développement plus complet de ces hypothèses, A. Papparizos, *Contribution à une appréhension du rapport entre politique et religion*, Paris, 1987, la 1ère partie.

¹¹ Nous considérons que les analyses de M. Godelier nous permettent de bien comprendre les articulations de l'économique avec l'idéologie et le pouvoir, ce qui ne signifie pas que nous devons admettre aussi sa thèse au sujet du rôle déterminant en dernière analyse de

Signalons aussi au passage que tous les biens, quelque soit leur aspect prépondérant: matériel, symbolique ou moral, sont tels uniquement parce qu'ils possèdent et expriment une forme quelconque de sens et d'idéologie, et parce qu'ils contiennent les relations de pouvoir et de domination, dans et par lesquelles ils ont été produits.

Plus précisément, si par sens nous entendons une forme d'explication de la présence de l'homme dans le monde, qui lie l'origine et le destin de l'homme avec l'origine et le destin de la société et de la nature, en fournissant en même temps une explication globale de la vie et de la mort, cette explication fondamentale peut être politique, religieuse ou politico-religieuse¹². En partant de ce point de vue, nous pouvons dire que le sens est religieux, dans le cas où l'explication qu'il offre trouve son point de départ dans l'existence de plusieurs ou d'un seul dieu tout puissant et créateur du monde. Le sens est politique, lorsque son explication globale renvoie uniquement à l'importance de la société et de son institution, aussi bien qu'à l'importance de l'homme et de la nature considérés en eux-mêmes, sans les lier avec des êtres supérieurs et métaphysiques. Le sens devient politico-religieux, dans le cas où il constitue une ou plusieurs formes de synthèse des explications globales d'origine politique et religieuse.

Par conséquent, les formes de pouvoir et de domination au moyen desquelles une société s'organise, peuvent être politiques, religieuses ou politico-religieuses, selon le caractère du sens qui se mobilise dans leur cristallisation et leur développement continus. Il en est de même pour les rapports de production des biens matériels, symboliques ou moraux. Le caractère politique ou religieux du sens dans et par lequel ils émergent et s'instituent, définit d'une part les forces et les moyens qui sont nécessaires pour leur développement, et d'autre part leur caractère politique ou religieux. Cela ne signifie pourtant pas que le sens constitue le facteur déterminant du mode de production et du régime politique d'une société, loin de là. Nous pensons que ces deux structures fondamentales sont la conséquence de la synthèse, à chaque fois particulière, de toutes les conditions naturelles et historiques et de toutes les forces des groupes et des classes sociales d'une société. Nous ne pouvons pas discerner dans l'histoire un seul ou un réseau de facteurs qui pourraient être déterminants de la structure globale de toutes les sociétés.

Par religieux donc, pour arriver au but final de nos hypothèses, nous entendons les schèmes et ainsi les modes de pensée et d'action, vivants chez l'homme et cristallisés dans la société, dans et par lesquels les relations de l'homme avec la nature, avec sa

l'économique sur le reste de la structure de la société. M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, 1977, tom. 1, pp. 51ss.

¹² Le débat sur le sens ou les systèmes de significations en tant que fondements du religieux est présent dans un grand nombre de travaux théoriques. A cet égard, C. Castoriadis, "Institution de la société et religion", *Esprit* 1667 (1982); C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, 1975, pp. 457ss. Aussi, les hypothèses de T. Luckmann sur le cosmos sacré des sociétés industrielles et les combinaisons de signification, *The invisible religion. The problem of religion in modern society*, N. York, 1967; sur les *grounds of meaning* dans l'introduction de T. Parsons à la sociologie de la religion de M. Weber, *The sociology of religion*, Boston, 1969⁵; D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, pp. 51ss.; et notre hypothèse sur le sens en tant que lieu de rencontre permanent du politique et du religieux, A. Papanizos, *op. cit.*, la 2e partie.

société et avec lui-même -relations d'autorité, de pouvoir et de production des biens- trouvent une explication globale, dont le principe central peut être soit un panthéon de dieux différents soit un dieu unique et tout puissant.

Autrement dit, le religieux est les formes de sens, d'autorité, de pouvoir et de production dont le contenu est dominé par la présence, la volonté et les projets d'un ou de plusieurs dieux, en rapport avec la volonté desquels on établit une éthique religieuse au sein de laquelle on trouve également une éthique économique et une éthique politique. Le religieux peut ainsi s'investir en tant que force mobilisatrice aussi bien dans les relations de domination que dans les rapports de production d'une société, ce qui rend possible l'émergence au sein de cette société des formes de pouvoir et des rapports de production dominés par le religieux aux niveaux aussi bien idéologique que pratique.

On pourrait ainsi dire, que le religieux est une forme quelconque de lien de l'homme avec le monde ou avec ce qu'on appelle puissances supérieures, lien qui à tout moment peut être une force mobilisatrice, capable de mettre en mouvement tout type de relation humaine avec son environnement social et naturel. Il peut être, par conséquent, simultanément ou successivement, un lien de dépendance, de peur, d'honneur, d'impuissance, d'amour, de liberté, d'obligation, de libération ou encore un lien mystique.

Par conséquent, le religieux ne constitue pas une propriété immuable et immanente à la nature de l'homme ou peut-être du monde et de la société, mais une propriété qui émerge et s'institue comme contenu particulier des relations de l'homme avec lui-même, sa société et le monde. Et c'est pour cette raison qu'il peut s'investir dans la fondation et dans les institutions d'un Etat.

B. Du caractère religieux de la fondation de l'Etat grec moderne.

En observant la société hellénique aujourd'hui, nous pouvons dire que pour le grec contemporain tout Etat constitue, d'une manière générale et pas toujours claire, une institution globale, qui établit et lie un peuple, le territoire que ce peuple peut contrôler et qu'il contrôle avec ses forces politiques, économiques et militaires, et la personnalité juridique au moyen de laquelle tout ceci se tient ensemble, s'exprime et agit en tant qu'organisme vivant. La personnalité juridique de l'Etat émet explicitement, au cours de sa fondation et par la suite continuellement, les principes et les lois dans et par lesquels il s'établit en tant que tel, et dont la forme finale donne le texte fondamental de la Constitution.

Si la fondation est l'acte collectif qui met en forme le temps et l'espace, les intérêts et les projets, la tradition et les forces communes et individuelles d'un ensemble d'hommes, en rendant ainsi possibles d'une part une structure d'organisation globale, et d'autre part un projet de vie et un destin communs; et si le religieux est une force mobilisatrice polyvalente et ainsi une explication globale des relations des hommes entre eux et avec le monde, qui veut que tout dépende de la présence et de la volonté de plusieurs ou d'un seul dieu, comment et pour quelles raisons le religieux, et dans notre cas l'Orthodoxie, s'investit-il dans la fondation de l'Etat grec moderne?

Pour répondre, nous allons présenter et analyser les schèmes et ainsi les modes principaux de pensée et d'action, dont le contenu est aussi religieux, et dans et par lesquels l'Etat grec a été fondé. Par conséquent, nous devons étudier les schèmes de

*pensée et d'action qui expliquent les raisons du bien fondé des réponses aux questions suivantes. Pour quelles raisons et de quelles manières les grecs forment-ils malgré les différences locales un ensemble culturel plus au moins et profondément homogène, un peuple et/ou une nation? Pour quelles raisons ont-ils tous les droits de contrôler complètement le territoire sur lequel ils vivent depuis très longtemps, et d'y créer une société et un Etat libres et indépendants? Et pour quelles raisons malgré leur distinction en groupes et en classes sociales différents, et malgré les grandes luttes historiques intérieures que la société hellénique a connues et la guerre civile après la Seconde Guerre mondiale, l'unité de la société n'a-t-elle pas été mise en question? Autrement dit, nous devons étudier de quelle manière les conceptions orthodoxes, qui expliquent quels sont les liens d'un orthodoxe avec la vie et la mort, avec sa société et le monde, interviennent et renforcent le contenu politique des schèmes de perception, de pensée et d'action, tels que *genos des Hellènes (Grecs)*, peuple et nation, au moyen desquels s'explique et se cristallise la fondation de l'Etat grec moderne.*

Les réponses à ces questions peuvent expliquer de quelle manière le temps et l'espace, le territoire et la tradition, les forces et les projets communs de ceux qui se reconnaissent comme faisant partie depuis des siècles et des siècles de la culture hellénique, s' sont liés au bout d'un certain moment et ont permis la formation et la fondation d'un Etat libre. Elles peuvent expliquer aussi, de quelle manière l'orthodoxie intervient, durant ce même moment historique, avec ses explications au sujet de l'origine et du destin des Grecs, et renforce les données historiques et l'acte de la fondation de l'Etat grec moderne¹³.

Auparavant, nous devons présenter et analyser, en rapport avec l'Orthodoxie hellénique, deux points très importants de l'histoire de la Grèce moderne, qui précisément ouvrent le débat à l'appui des hypothèses que nous sommes en train d'élaborer. En premier, il s'agit de la déclaration de l'Indépendance des Grecs et de l'institution de l'Etat grec libre, tout de suite après la Révolution de 1821, et, en second, de la déclaration et de l'institution du Grec en tant qu'homme et citoyen libre. Pour avancer, nous considérons que nous devons tenir compte des trois premières Constitutions révolutionnaires, parce que c'est grâce à elles que se fonde l'Etat grec moderne. En lisant ces trois Constitutions, on peut faire deux remarques. D'abord, elles sont consacrées à la Sainte Trinité, ce qui est vrai aussi pour toutes les Constitutions de l'Etat grec, jusqu'à celle de 1975-1986. Deuxièmement, dans ces trois premières Constitutions, à la question, très importante à ce moment-là, de savoir qui est grec et qui ne l'est pas, la disposition prise définit que «Tous les résidents autochtones de l'Etat de la Grèce qui croient en Jésus sont des Hellènes (Grecs) et jouissent...»¹⁴.

¹³ Mis à part les thèses de H. Arendt au sujet de la fondation de la cité de Rome et de sa signification, que nous avons signalées plus haut, nous n'avons pas trouvé et consulté d'autres travaux sur ce que nous tentons de définir ici comme fondation d'un Etat. Par contre, au sujet du caractère religieux d'un Etat, *cfr.* K. Marx, *La question Juive*, tr. grecque, Athènes, 1978; M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985; E. Enriquez, *De la horde à l'Etat*, Paris, 1983.

¹⁴ *Cfr.* Constitution de l'Epidaure de 1822, partie B, § b et g. Nous pouvons trouver la même disposition dans les deux autres constitutions révolutionnaires: la Constitution d'Astros de 1823 et la Constitution de Troizène de 1827, et encore dans plusieurs projets aussi bien que dans la Constitution de 1832.

Étudions de près ces deux points. Quelle peut être leur signification pour la fondation de l'État grec qui se fait en ce moment? Consacrer toutes les Constitutions successivement au nom de la Sainte Trinité ne constitue pas une référence symbolique vide de sens. Tout au contraire, nous considérons qu'elle établit un lien constant entre d'une part les Grecs vus comme un ensemble homogène, et d'autre part le monde vu comme création de Dieu. Elle établit, par conséquent, la Sainte Trinité comme origine commune des Grecs et du monde, en supposant aussi que leur destin est inclus dans le projet divin qui est en évolution. Si l'on tient compte de l'explication des faits historiques que l'Église et le Patriarcat de Constantinople avait avancée, suivant laquelle la soumission des Grecs et de l'Empire Byzantin était voulue par Dieu à cause de leurs péchés¹⁵ —explication assez répandue à l'époque chez les Grecs— il semble évident maintenant que c'est aussi Dieu qui a décidé leur libération. Et si cette conception de la libération *du genos des Hellènes (Grecs)* paraît trop mythique à nos yeux, ce qui n'était pas le cas pour la conscience des Grecs de l'époque, il est sûr que la consecration des Constitutions révolutionnaires à la Sainte Trinité offre une explication très significative de la création de l'État grec, parce qu'elle lie cet acte avec la volonté de Dieu. De toute manière, par cette consecration, Dieu est reconnu comme le premier garant de la société et de l'État grec libres qui sont en train de se fonder.

Par conséquent, les points historiques sur lesquels nous venons de mettre l'accent nous permettent de dire que, si la fondation est l'acte qui lie d'une part le temps et l'espace et d'autre part les intérêts et les projets d'un ensemble d'hommes, dans et par la création simultanée d'une institution globale capable de se reproduire et de rendre possible un destin commun, l'explication orthodoxe de la vie et du monde est intervenue et intervient continuellement pour s'ajouter à la force fondatrice de l'acte collectif au moyen duquel l'État grec moderne a été fondé. Voilà donc à quoi est dû en premier le caractère religieux de l'État grec moderne.

Cette intervention du sens orthodoxe dans la fondation de l'État grec s'accompagne d'un autre élément. C'est, comme nous l'avons vu, la définition du Grec principalement en tant que croyant en Jésus-Christ: les hellènes (Grecs) sont les résidents autochtones qui croient en Jésus. La qualité d'autochtone est celle qui lie le temps et l'espace, car l'autochtone est celui qui réside sur la terre des Grecs depuis des siècles. Tandis que la qualité de croyant en Jésus-Christ est celle qui lie l'origine du Grec et du monde avec le projet divin, et accorde ainsi à chacun des Grecs un destin personnel dominé par les explications orthodoxes de la vie et de la mort. Le sens religieux orthodoxe, par conséquent, est celui qui, mis à part la première qualité d'autochtone, donne du contenu à la seconde qualité fondamentale dans et par laquelle le Grec s'institue en tant que Grec et légitime ses droits d'être membre de la société et de l'État libre des Grecs.

¹⁵ Sur la question, H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975, pp. 124ss.; G. Castellani, *L'histoire des Balcons*, Paris, 1992, p. 102. D'ailleurs, le clergé catholique croyait que les orthodoxes subissaient le joug ottoman, parce qu'ils étaient des hérétiques et séparés de l'Église de Rome. Aussi, L. Droulia, "Vers la liberté, 1792-1821", *Histoire de la Nation Grecque*, Athènes, 1976, tom. II, p. 361.

Le Genos des Hellènes, le peuple et la nation: leur contenu religieux.

Revenons, maintenant, aux schèmes principaux de perception, de pensée et d'action *genos des Grecs*, peuple, et nation et essayons d'analyser leur contenu religieux. Auparavant, il faut nous rappeler le point auquel nous sommes arrivés un peu plus haut, quand nous avons posé nos hypothèses à propos de la fondation, à savoir que l'essence en dernière instance de toute fondation est l'unité, qui prend des noms et des formes différents, d'une part selon les conditions à long terme et d'autre part selon les dimensions et la tradition des ensembles d'hommes qui s'y impliquent. Nous devons signaler également que l'unité, en tant qu'essence de toute fondation, ne constitue pas uniquement le contenu ou un élément du sens et des significations, mais aussi du pouvoir et des rapports de production¹⁶.

Il est hors de question de nous demander ici, comme le fait Claude Lefort, si la nation, le peuple ou la patrie sont aussi d'essence religieuse. Nous avons déjà admis, en regrettant de ne pas pouvoir développer ces hypothèses plus longuement, que si très souvent on reconnaît que la nation et le peuple, le *genos* ou la patrie, en tant que formes de réalité aussi bien que conceptions, ont des connotations religieuses difficilement explicables, c'est parce qu'elles se prêtent facilement à des explications globales de la société et du monde et à des ouvertures imaginaires de caractère transcendantal ou mystique, lesquelles attachent la réalité si facilement à la présence, à la volonté et aux projets d'un dieu tout puissant.

Avec cette proposition nous venons déjà de poser une hypothèse sur la raison pour laquelle le religieux peut s'investir dans des formes d'unité qui se cristallisent et s'instituent tant au niveau du sens qu'à celui des rapports de force, de pouvoir et de production. En termes différents, nous admettons que le *genos*, le peuple et la nation en tant que formes d'unité, dans et par lesquelles se définit et s'institue un ensemble d'hommes, se prêtent facilement à des explications globales de la vie et de l'histoire, qui mettent en jeu les liens des hommes avec le monde et ainsi avec la volonté et les projets d'un ou de plusieurs dieux.

C'est une hypothèse qui met en évidence la dynamique et non pas une essence immuable du religieux. D'ailleurs, la vie dans la nature aussi bien que dans la société n'est que le mouvement des forces naturelles et humaines en synthèse et en transformation continues. Le contenu ou le caractère religieux de ces formes d'unité ne dérive pas de leur possibilité d'avoir une raison d'être ou de trouver une auto-définition et une auto-justification en elles-mêmes, mais de la dynamique des rapports de l'homme avec lui-même, avec sa société et la nature. La nation et le peuple, prenons —les aussi comme des modes de pensée et d'action, par le fait même qu'ils établissent des liens forts au sein des sociétés, sous— entendent très facilement des projets de vie et des destins communs possibles, ce qui pose également et en même temps des liens individuels des hommes de la même société entre eux et avec le monde.

Le *genos*, le peuple et la nation deviennent ainsi le centre des explications globales qui lient le temps et l'espace avec les intérêts, la tradition et les projets émergeant au sein d'une société, en permettant aussi l'esquisse d'un ou de plusieurs projets et destins communs. Si ces explications partent de et reviennent aux relations de

¹⁶ Cfr. C. Lefort, *op. cit.*, pp. 270.

l'homme avec lui-même, avec sa société et avec le monde, elles ont un contenu purement historique et politique. Si, par contre, elles mettent en jeu la volonté et les projets pour l'humanité et le monde d'un panthéon ou d'un seul dieu, ces explications acquièrent aussi un contenu ou un caractère religieux, parfois très fort. Voilà donc pourquoi la nation et le peuple, le *genos* et la patrie, etc., formes d'unité et en même temps schèmes et modes de pensée et d'action, renforcent la fondation d'une société ou d'un Etat dans et par laquelle ils émergent, en intervenant tant dans les champs d'administration du sens et des idéologies que dans les champs de pouvoir et de production.

Venons-en à présent à l'histoire de l'Hellade (Grèce) contemporaine. Au moment de la fondation de l'Etat grec moderne, juste après la Révolution de 1821 et durant la guerre de l'Indépendance, les Grecs s'auto-définissent en s'appelant le *genos des Hellènes*. L'expression *genos* revient plus souvent dans la vie quotidienne, dans la langue courante, dans les textes et dans les *Mémoires* des combattants, tandis que dans les textes officiels de l'Etat qui est en train de se fonder, surtout dans les Constitutions, on trouve les schèmes *nation des Hellènes* ou simplement *les Hellènes*. Le mot, en lettres grecques *γένος*, du verbe *γεννώ* "naître", analogue du latin *generatio* qui a donné en français les mots génération, genèse et génocide, signifie tout d'abord origine; et durant cette période, le mot indiquait certainement pour les Grecs, face aux Turcs, tous ceux qui se reconnaissaient comme ayant la même origine, opposée bien sûr à celle des conquérants.

Il est certain que le mot Hellène revient en usage après 1204, après la prise de Constantinople par les Croisés, surtout dans l'Empire Hellénique qui s'était créé au sud de la Mer Noire sous le nom d'Empire de Nicée¹⁷. C'est là que les mots Hellène et hellénique s'emploient de nouveau sans être chargés des connotations négatives que les chrétiens des premiers siècles leur avaient données pour désigner l'adepte de l'ancienne religion hellénique: l' Hellène était l'incroyant ou celui qui croyait encore, selon les chrétiens, aux idoles¹⁸. Pour la période de la Révolution hellénique, après tant de siècles, il est certain que les Hellènes, —comme le signale, avec la première ligne de son adaptation en grec de la Constitution française de 1793, le héros national de la période, Régas Phéraitos— sont le *peuple* descendant des Hellènes, c'est-à-dire, des anciens Hellènes.

Par conséquent, le *genos des Hellènes*, la *nation hellénique* et le *peuple des Hellènes* que l'on trouve dans les premières Constitutions, constituent les schèmes et les modes de pensée et d'action au moyen desquels les Grecs se reconnaissent comme faisant partie de la même communauté culturelle, une communauté qui a su traverser le temps et l'histoire en conservant en même temps son unité. En termes différents, ces schèmes leur permettent de s'auto-définir dans le temps et dans l'espace, parce qu'ils indiquent leur origine ancienne, leurs droits historiques de créer une société et un Etat libre, et ainsi leur projet et leur destin de vivre en tant que peuple libre parmi les autres peuples européens.

¹⁷ Cfr. A. Vacalopoulos, *Histoire du Néo-hellénisme*, tom. 1, pp. 67-70. Aussi, A. Antonakopoulos, *Introduction à l'histoire des idées politiques des temps modernes*, Athènes, 1980, pp. 129ss; D. Phôtiadis, *La Révolution du 1821*, t. 1, pp. 99-100.

¹⁸ Cfr. A. Antonakopoulos, *op. cit.*, pp. 62ss.

Les Déclarations d'Indépendance qui précèdent les trois premières Constitutions de l'Etat grec contemporain, répètent les grandes idées des Déclarations de la Révolution Française et Américaine, ce qui montre précisément combien les Hellènes contemporains entendaient que leur destin soit lié au destin de la communauté des Etats libres de l'Occident. Voilà donc, comment les schèmes de pensée et d'action *genos des Hellènes*, peuple et nation, tout en marquant l'unité de la communauté des Hellènes qui est en révolution, démontrent son origine dans l'histoire et lui prêtent un projet de vie collectif et un destin.

Si l'on tient compte à présent, comme nous avons déjà tenté de le montrer un peu plus haut, du fait que des Grecs sont les autochtones, —les terres grecques ont été nommées dans les Constitutions—, et les croyants en Jésus-Christ, nous pouvons comprendre combien les conceptions chrétiennes orthodoxes intervenaient pour lier la nation et le peuple helléniques avec le projet et la volonté du Dieu tout puissant des chrétiens. La consécration des Constitutions à la Sainte Trinité constitue plutôt une conséquence des liens traditionnellement reconnus des Grecs avec les projets de Dieu, qu'une manière de légitimer par la suite leur mise en vigueur. Certes, l'un n'exclut pas l'autre.

Et si les choses se présentent ainsi, pour tirer toutes les conclusions de cette problématique, on doit remarquer que l'on est face à une explication de l'exaltation imaginaire et du mysticisme collectif que nous pouvons observer et constater dans l'histoire des nations et des peuples tout comme dans l'histoire hellénique. Une fois que la volonté et les projets d'un Dieu tout puissant et transcendant se mettent en jeu et peuvent définir le destin d'une communauté, il est presque certain que l'imaginaire et le mysticisme, en tant que grandes voies inhérentes au sens et qui mettent en oeuvre une osmose avec les forces colossales de la vie et la magnificence de l'Univers, font brutalement émerger le religieux dans ce qui peut être exclusivement une Institution politique terrestre et humaine. Le lien, par conséquent, de la nation et du peuple hellénique avec les projets divins, qui s'ajoutent aux liens de départ de la fondation de l'Etat grec avec la présence du Dieu, renforcent son caractère religieux. C'est dans ce type de relation que s'installent les membres de la hiérarchie de l'Eglise Orthodoxe hellénique qui jusqu'aujourd'hui écrivent dans la presse des articles sur les intérêts nationaux de la Grèce contemporaine, comme s'il s'agissait de leur domaine ou encore de leur domaine réservé, tandis qu'on les voit très rarement écrire sur des questions sociales et/ou spirituelles¹⁹.

¹⁹ A titre indicatif, nous signalons trois articles de l'Evêque Demetriados, m. Christodoulou au journal *BHMA*: a) "Nation et Orthodoxie, lien incassable", de 30/10/94, b) "J'interroge l'Etat, (Orthodoxie, Nation, Peuple et Clergé)", de 9/4/95, c) "Les Grecs les Bavarois et le Jesus-Christ", de 24/8/97. Il est certain, aussi, que la majorité de prêtres parlent très souvent dans le *Kerygma* de dimanche de la nation hellénique et de questions nationales. Sur la question, des théorisations plus complètes, G. Metallinos, *Orthodoxie et Hellénisme*, Athènes, 1987; Chr. Gianaras, *Orthodoxie et Occident dans la Grèce Moderne*, Athènes, 1992; le no 62, de la revue orthodoxe, *Synaxe*, consacré à "Eglise, Hellénisme, Christianisme", (1997); N. Nissiotis, "Orthodoxie: Tradition et Renouveau", *Les problèmes fondamentaux de l'Hellénisme moderne*, Athènes, 1980, pp. 111ss. Sur le fait que l'Eglise Orthodoxe grecque s'identifie à l'Etat grec et sur le discours nationaliste de l'Eglise, P. M. Kitromilides, "Imagined communities and the Origins of the National Question in the Balkans", M. Blinkhorn, Th. Veremis (ed), *Modern Greece: Nationalism and Nationality*, Athens, 1990; T. Lipowatz, "Christianisme orthodoxe et

Du caractère religieux de la structure et du fonctionnement de l'Etat grec moderne

Nous avons admis plus haut que pour les Grecs contemporains l'Etat constitue, d'une manière générale et parfois peu claire, une institution globale, qui établit et lie un peuple, le territoire que ce peuple peut contrôler et qu'il contrôle avec ses forces politiques, économiques et militaires, et la personnalité juridique au moyen de laquelle tout ceci se tient ensemble, s'exprime et agit en tant qu'organisme vivant. Si cette conception de base correspond aux schèmes rationnels, légaux et contemporains en fonction desquels les Grecs envisagent et vivent d'une certaine manière leur réalité politique, en étudiant la société hellénique telle qu'elle se présente à nos yeux, on découvre que d'autres schèmes et modes de pensée et d'action concernant l'Etat, et dont l'origine réside dans la tradition, sont immanents et caractérisent également le déroulement de la vie quotidienne. Et bien que ces schèmes traditionnels soient de contenus différents et même opposés aux schèmes rationnels et contemporains, on constate qu'ils sont en synthèse et en osmose avec eux, et qu'ils se présentent même, parfois, comme dominants.

Nous pourrions donc dire, que *l'Etat grec moderne est également conçu et vécu en tant que père patriarcal, expression et image institutive d'une société communautaire de personnes, détenteur tout puissant du pouvoir et/ou en même temps réseau des pouvoirs de type personnel*. Cela veut dire aussi, que les conceptions chrétiennes orthodoxes, qui peuvent définir le contenu des modes de pensée et d'action au sujet de l'Etat traditionnels, trouvent leurs points forts d'intervention dans l'idée du père tout puissant et dans celle de la personne. Essayons donc d'étudier la manière dont ces dernières s'articulent avec les modes d'être de l'Etat grec moderne.

Le point de départ ne peut être que l'Empire Byzantin et l'Empire Ottoman au sein desquels se sont formées et consolidées les formes de domination que nous trouvons dans la société hellénique juste avant la Révolution nationale et sociale de 1821. En partant des propositions de M. Weber, nous pourrions dire que la forme de domination que nous avons à Byzance est traditionnelle et patrimonialiste. «Nous qualifions une domination de traditionnelle lorsque sa légitimité s'appuie, et qu'elle est ainsi admise, sur le caractère sacré de dispositions transmises par le temps et des pouvoirs du chef. Le détenteur du pouvoir est déterminé en vertu d'une règle transmise. On lui obéit en vertu de la dignité personnelle qui lui est conférée par la tradition.» «Avec l'apparition d'une direction administrative (et militaire) purement personnelle du détenteur du pouvoir toute domination traditionnelle incline au patrimonialisme et, à l'apogée du pouvoir du seigneur, au sultanisme.»²⁰

L'Empereur byzantin était un souverain traditionnel, personnel et sacré pour les raisons suivantes. D'abord, parce qu'en vertu des dispositions et des règles transmises, il était le *représentant* du Dieu sur terre, basileus et prêtre, *tête* de l'Eglise Orthodoxe et Oecuménique, celui qui nommait le Patriarche en tant que chef du clergé, et, en second, parce qu'il était président *de droit* des Conciles et se considérait comme

nationalisme", *Les deux sources de l'Exclusion*, Paris, 1993; pour quelques questions de théorie, G. Gotsis, *Religion, Modernité et Identité culturelle contemporain*, Athènes, 1996.

²⁰ Cfr. M. Weber, *Economie et Société*, Paris, 1971, pp. 232ss., 237ss.

ayant le droit d'intervenir sur des questions dogmatiques, ce qu'il faisait d'ailleurs. Sa domination était patrimonialiste, car les *fonctionnaires* de son administration, malgré les institutions étatiques d'origine romaine existantes, n'étaient à la fin que des serviteurs personnels²¹.

Après la chute de l'Empire Byzantin, l'Empire Ottoman et son souverain, le Sultan, qui lui ont succédé, se plaçaient également dans ce même type de domination, et pour les raisons suivantes. En premier, du fait que le Sultan était souverain suprême des armées et successeur du Prophète, il était considéré comme Calife et par conséquent sacré. Et en second, parce que grâce à ses conquêtes il était considéré et reconnu comme Sultan des Sultans de l'Est et de l'Ouest. De plus, et mise à part les titres de Kanounî (Législateur) et de Maître de ce temps (Sahib Kirah) qui lui revenaient de la tradition islamique, il s'est approprié, sur les conseils même de certains byzantins, les titres d'Empereur et de César, et il s'est placé dans la tradition byzantine dont il se voulait continuateur. Par ailleurs, étant donné que son administration et son appareil militaire constituaient une forme de services dont les responsables lui étaient des serviteurs personnels, il est clair que la forme de domination qu'il exerçait était aussi patrimonialiste. Et si l'on tentait de toucher le point commun de tous les rapports possibles dans tous les champs de pouvoir au sein de l'Empire Ottoman, du plus bas jusqu'au plus élevé, on constaterait sans la moindre hésitation, que même là où il y avait un réseau établi de règles, ce point commun n'était que la dépendance personnelle. Le résultat était bien sûr, que le pouvoir du Sultan dans la réalité ne connaissait aucune limite à l'égard du destin personnel de ses sujets²².

Tout se passe, donc, comme si le schème de base dominant de pouvoir dans les milieux de la vie des Grecs en rapport avec l'organisation de l'Etat, depuis l'Empire Byzantin et sous l'Empire Ottoman jusqu'à la Révolution de 1821, était celui d'un souverain personnel et tout puissant, mis à sa place par Dieu lui-même, et, par conséquent, d'un souverain qui constituait l'expression vivante de l'Etat dans toutes ses dimensions.

Si tel était le type de domination au niveau de l'Etat, au niveau des communautés (villages) de la société hellénique dominée, nous avons des formes de domination traditionnelles mais plutôt de type plutôt gérontocratique²³. Bien que dans ces communautés il y ait au départ un régime d'autodirection fondé sur des élections,

²¹ Au sujet du type de domination de l'Empereur byzantin, S. Runciman, *Sivilisation Byzantine*, Athènes, 1969, pp. 69ss.; S. Runciman, *La théocratie byzantine*, Athènes, 1982, pp. 33ss.; Z. Valter, *La vie quotidienne à Byzance*, Athènes, 1990, pp. 71, 93, 102ss.; G. Karagiannopoulos, *Théorie politique des Byzantins*, Thessaloniki, 1988, p. 43; N. Demertzis, "La tradition sélective de la culture politique grecque", Demertzis, Paparizos et autres, *La culture politique grecque aujourd'hui*, Athènes, 1994, pp. 59ss. Enfin, pour une idée sur l'histoire du Christianisme orthodoxe, J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, 1960.

²² Cfr. G. Veinstein, "L'Empire dans sa grandeur", R. Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, 1989, p. 163; R. Mantran, *Istanbul au siècle de Saliman le Magnifique*, Paris, 1994, pp. 80ss; et C. Mavroïdis, *La construction de la Nation Grecque (1780-1920)*, Montpellier, 1997, pp. 24ss.

²³ Cfr. M. Weber, *Economie et Société*, op. cit., p. 237.

et ainsi, quelques formes de liberté, les hommes qui ont pris la direction, soutenus d'abord et surtout par leurs familles, ont pu transformer au bout d'un certain moment, leur force et leur prestige en domination permanente. Ainsi, les *proestoi* et les *prouchontes*, c'est-à-dire les chefs, au début élus, ont traduit leur pouvoir en droit traditionnel propre, qu'on ne leur avait cependant pas accordé en toute propriété, et qu'ils devaient exercer au profit de tous les membres — en quelque sorte associés — de chaque communauté. En se servant de leur position, du soutien latent de l'administration ottomane, et de la violence, fût-elle physique, qu'ils pouvaient exercer, ils ont réussi, à la fin, à renforcer leur domination et à acquérir également de grandes fortunes aux dépens des autres associés/ membres de leur communauté. Certainement, leur type de domination, au moins au niveau symbolique, est devenu presque sultanique. Nous sommes face à la classe dominante des Kotzampassides²⁴.

En partant maintenant de ces données historiques, nous devons faire deux constatations. D'abord, la société hellénique avant la Révolution est une société communautaire de personnes ou d'associés, c'est-à-dire, une société dont le fondement est le village en tant que communauté de personnes, instituée comme structure de production des biens et, en même temps, d'organisation sociale et d'administration. Cela dit, bien qu'elle ait connu l'émergence de groupes de type bourgeois, elle n'a pas vu en son sein le développement d'une classe bourgeoise, qui ait su après la Révolution devenir à son tour une classe dirigeante et assurer la direction politique et militaire de la Révolution²⁵. Deuxièmement, elle semble être complètement dominée, tant au niveau de l'Etat ottoman qu'à celui des communautés, par une image symbolique en fonction de laquelle le souverain suprême et son gouvernement étaient partie intégrante d'un projet divin, ou encore mieux, en fonction de laquelle la volonté du Dieu tout puissant s'exprimait à chaque fois dans l'évolution de l'histoire et dans et par le gouvernement des souverains qui détenaient le pouvoir.

Regardons ce phénomène dans son champ de significations dominantes.

²⁴ Le débat sur les rapports de domination au sein des communautés grecques traditionnelles, sur leur organisation intérieure et sur la classe des Kotzampassides est grand. Bien que les auteurs aient avancé à cet égard des hypothèses et des conclusions différentes, ils sont tous d'accord sur le point suivant. Les Kotzampassides constituaient une classe dominante qui, bien que composée par des Grecs, utilisait pour sa domination, entre autres moyens, la violence physique. Sur la question, V. Philiass, *Société et pouvoir en Grèce*, Athènes, 1985, pp. 37- 50; D. Danielides, *La société néo-hellénique et économie*, Athènes, 1934, pp. 126ss; N. Pantazopoulou, *Le communautarisme hellénique et la tradition communautaire néo-hellénique*, Athènes, 1933, p. 73; N. Svorónos, *Abrégé d'histoire néo-hellénique*, Athènes, Themelio, 1976, pp. 37ss.; aussi G. Kontogiörgis, "Les forces sociales et politiques helléniques sous la Tourkocratie", *Forces sociales et politiques en Grèce*, Athènes, 1997, pp. 3 7ss.

²⁵ Existait-il une classe bourgeoise en Grèce avant la Révolution? Et si la réponse est positive, quelle pourrait être sa forme? Il s'agit des questions sur lesquelles nous avons eu, jusqu'à ce moment, des réponses différentes. V. Kremmidas, *Introduction à l'histoire de la société néo-hellénique*, Athènes, 1984; V. Philiass, *op. cit.*, Athènes, 1985; C. Tsoukalas, "Le problème du clientélisme politique en Grèce au cours du 19^e siècle", in *Forces ...*, *op. cit.*; P. Condyliis, *La décadence de la Civilisation bourgeoise*, Athènes, 1991, son introduction sur la Grèce contemporaine.

D'abord, la chute de l'Empire Byzantin aussi bien que la soumission des Grecs ont été expliquées comme deux événements historiques voulus par Dieu et ainsi complètement insérés dans le projet divin. Le fondement de cette explication était la conception et la croyance, très répandues d'ailleurs dans les mondes byzantin et ensuite ottoman, selon lesquelles la Providence est le seul régulateur de l'histoire universelle²⁶. De cette même conception, dérivait aussi l'idée selon laquelle la cause de la domination ottomane était les péchés des Grecs et de tous les orthodoxes de l'Empire byzantin. Ils devaient donc accepter le conquérant musulman et obéir à son gouvernement, car au moment venu, Dieu lui-même mettrait ses fidèles à la place qu'ils méritaient, et leur donnerait de nouveau leur dignité et leur prestige en tant que *Peuple-élu orthodoxe*²⁷. Une autre conception très importante qui paraissait aussi dominante au cours de cette période était celle selon laquelle le gouvernement des personnes et des choses sur la terre devait se soumettre à la loi divine et devait faire en sorte que la justice règne parmi les sujets²⁸.

Nous pouvons donc dire, que ces explications de la vie et de l'histoire, mis à part leur importance idéologique générale, constituaient également le fondement du schème de pensée et d'action, en fonction duquel, en termes abstraits, le pouvoir était envisagé et vécu comme personnel, incontestable, transcendantal et presque tout puissant. Si l'on ajoute les attentes de libération des Grecs, les attentes qui trouvaient leur sens avant tout dans ces mêmes explications, car Dieu avait promis cette libération²⁹, on comprend mieux pourquoi le schème au moyen duquel le pouvoir suprême s'instituait en tant que transcendantal et capable de tout, pouvait paraître pour la période pre-révolutionnaire dominant et tout à fait naturel.

Si tels sont les schèmes dominants concernant le pouvoir et son fonctionnement avant et certainement juste après la Révolution hellénique, étudions à présent ces mêmes schèmes dans la période actuelle.

Tout se passe comme si, malgré la conception bien ancrée dans les consciences d'un Etat bureaucratique rationnellement organisé, comme nous l'avons déjà dit, les Grecs contemporains envisageaient leur Etat dans et par une conception de base suivant laquelle il peut et doit tout faire en faveur de chacun et de tous, il est responsable des destins individuels et collectifs et enfin il paraît comme tout puissant. En termes différents, nous pourrions dire que nous sommes en présence d'une *fusion* entre un Etat-

²⁶ Cfr. C. Mango, "Byzantinisme et Hellénisme Romantique", *Epochés* 46 (1967) p. 134; C. Mavroïdis, *op. cit.*, pp. 23ss.

²⁷ Cfr. N. Théotokas, "Tradition et Modernité. Commentaires sur la Révolution de 1821", *Historica* 17 (décembre 1992) p. 360; S. Manet, *L'acculturation Occidentale de la Grèce Moderne*, Paris, 1992, pp. 46-49.

²⁸ Cfr. H. Ahrweiler, *L'idéologie...*, *op. cit.*, pp. 129ss; C. Mavroïdis, *op. cit.*, pp. 24-25.

²⁹ Juste après la chute de Constantinople un grand nombre de chansons populaires paraît chez les populations Grecs pour annoncer que la libération est déjà promise. Et la culture populaire afin de signaler et fonder la promesse a créé aussi des mythes: celui du *Roi pétrifié*, du dernier roi grec qui attend le moment propice pour revenir sur son trône. S. Manet, *op. cit.*, pp. 46ss.

personnalité juridique, un Etat-appareils et un Etat-Providence. On pourrait même dire que le schème d'un pouvoir transcendant et capable de tout, d'origine traditionnelle, s'est incorporé en tant que noyau dur à tous les modes de pensée et d'action au moyen desquels les Grecs contemporains envisagent leur Etat.

S'il est vrai que la société hellénique est capitaliste, républicaine et de plus en plus ouverte surtout quand aux types de pouvoir, il est aussi vrai qu'elle est plutôt communautaire³⁰. De même, l'observation de la réalité quotidienne nous permet de dire que l'Etat grec moderne est institué pour les Grecs contemporains comme Etat-Providence³¹, ou mieux encore, comme Etat-Père tout puissant. Cela veut dire aussi, qu'en ce qui concerne notre problématique, nous ne pouvons discuter ici que les deux aspects fondamentaux du schème Etat-Providence-Père, c'est-à-dire, d'abord les types d'action que l'on développe en rapport avec lui, et deuxièmement, le caractère personnel des formes du pouvoir qui se développent dans et par ses institutions.

Nous avons admis jusqu'ici, que le pouvoir historiquement présent dans la société hellénique après la formation d'un Etat libre, tant au niveau des institutions étatiques qu'à celui des communautés de vie, est un pouvoir personnel et voulu par Dieu, expression même de la volonté et du projet divin, et ainsi transcendantal et quasiment tout puissant. L'Etat contemporain que nous sommes en train d'étudier dans les modes de pensée et d'action de tous les Grecs, s'institue comme ayant gardé beaucoup de qualités d'un pouvoir de ce genre³². Voyons pourquoi.

Les demandes et les attentes des Grecs envers leur Etat se dressent comme s'il s'agissait d'un Etat capable de tout prévoir et de tout préparer, et non pas comme un Etat qui connaît des limites qui dépendent de son histoire et de son organisation, des facteurs conjoncturels et également des modes de pensée et d'action au moyen desquels tous les citoyens mettent en fonction toutes les institutions étatiques. Dans les débats quotidiens, l'Etat apparaît comme possédant des moyens inépuisables. Les demandes et les exigences se lancent sans tenir compte, de quelque façon que ce soit, de la manière dont les hommes politiques et les services d'Etat auraient pu trouver les moyens de les satisfaire. Dans un temps pas très lointain, très souvent on entendait dire, au cours des discussions politiques, en famille ou dans les cafés, combien il est facile de changer tout quand on détient le pouvoir. Selon cette conception, le seul obstacle qui se pose toujours est la volonté des hommes politiques qui ne veulent pas agir au profit de tous, ou qui agissent uniquement dans leur propre intérêt, comme si le pouvoir à travers l'Etat

³⁰ Sur le caractère communautaire de la société hellénique contemporaine, A. Paparizos, "Lumières. Religion et Tradition dans la société hellénique contemporaine", in N. Demertzis, A. Paparizos et autres, *op. cit.*, Athènes, 1994, pp. 75 -113.

³¹ Lorsque nous parlons d'Etat-Providence, ce n'est pas pour définir tout d'abord un Etat dont la nature est de *neutraliser l'expression des conflits sociaux* comme dirait C. Lefort, mais surtout pour signaler un Etat qui doit tout prévoir et tout préparer pour ces citoyens. C. Lefort, "Les droits de l'homme et l'Etat-Providence", *Essais ...*, *op. cit.*, p. 40.

³² Pour avoir une idée claire et rapide au sujet de l'histoire de la société et de l'Etat grecs après la Révolution de 1821, N. Svorónos, "Esquisse de l'évolution sociale et politique en Grèce", *Les Temps Modernes* 276bis (1969); aussi le travail historique, A. Petropoulos - Aik. Koumariou, *La fondation de l'Etat grec*, Athènes, 1982.

devenait tout puissant, tandis que la réalité déjà instituée et les modes d'action incorporés chez les hommes n'opposaient aucune résistance, et comme si l'histoire n'avait aucune importance dans l'institution et la transformation de la société. Il suffisait de décider pour que tout aille de soi. Ou autrement, pour transformer la réalité à son gré ou en créer une nouvelle la volonté était suffisante. Rien que la volonté, car le pouvoir est par nature tout puissant.

De même, il est très intéressant de constater de quelle manière les Grecs contemporains mettent en cause, encore aujourd'hui, dans leurs discussions quotidiennes les hommes politiques et/ou les fonctionnaires, comme si tout était entre leur mains, ou comme si les institutions et les appareils n'avaient d'importance que comme des instruments et des moyens de réussite. La constatation fondamentale suivant laquelle le fonctionnement de toute institution dépend de la synthèse à chaque fois spécifique, d'une part des règles de son fonctionnement, et de l'autre part des modes de pensée et d'action au moyen desquels on les applique, semble être absente. Et dans les cas où les intéressés ont conscience de l'importance de cette synthèse, ils agissent comme si cela ne concerne que les autres.

On arrive ainsi, tout naturellement, au schème général qui englobe toutes ces conceptions et qui semble être dominant même à présent, et selon lequel l'Etat est responsable de tout tandis que les citoyens ne sont que de très peu de choses. Comme si les citoyens n'avaient pas d'obligations, ou comme si de statut de citoyen ne dériveraient que des droits. En fait, nous sommes face à un mode de pensée et d'action que nous pouvons considérer comme raison, parmi d'autres, de la présence en Grèce d'une société civile très faible, phénomène que les politologues et les sociologues ont signalé depuis très longtemps.

«C'est donc l'identification historique de l'Etat à la société, a écrit H. Katsoulis, qui a permis la formation et l'institution d'un réseau de contrôle et d'influence de l'Etat sur la société, duquel la société civile hellénique non seulement n'a pas pu se libérer, mais elle le reproduit.»³³ Un exemple avec lequel nous pouvons illustrer, avec H. Katsoulis, la faiblesse de la société civile en Grèce est le suivant. Les employés du secteur privé, quand ils ont des intérêts à défendre, s'adressent au pouvoir central et à l'Etat, et non pas directement au patronat duquel ils devaient en principe exiger la satisfaction de leurs revendications. Et il faut tenir compte que, dans la société hellénique, on est pas arrivé à ce type de relation avec l'Etat après avoir connu une période durant laquelle il n'était qu'un Etat-gardien du marché, comme c'est le cas pour les autres sociétés européennes. Tout au contraire, l'Etat grec contemporain dès sa fondation constitue le partenaire principal économique, social et politique de toutes les classes sociales.

Tout se passe donc comme si le rapport de type personnel que les Grecs entretenaient avant la Révolution avec leur Dieu, (leur Dieu étant considéré comme régulateur et principe d'explication de l'histoire universelle), le rapport qui instituait les formes de pouvoir dominant en tant que transcendantes et incontestables, s'était transformé en rapport avec l'Etat, qui à son tour s'était établi comme détenteur d'un

³³ Cfr. H. Katsoulis, journal quotidien *Eleutherotypia*, 11/11/1988. Aussi, H. Katsoulis, T. Gianitsis et autres, *La Grèce vers le 2000*, Athènes, 1988; A. Paparizos, "Religion et Culture Politique", *Epithéorissi Politikis Epistimis* 3 (1982); aussi les études de T. Lipowatz, *Contre le courant: pour une société civile*, Athènes, 1996.

pouvoir tout puissant. Voilà donc pourquoi nous avons avancé l'hypothèse suivant laquelle, l'Etat grec moderne s'institue et fonctionne aussi en tant qu'Etat-Providence ou Etat-Père responsable de tout. En termes très simples, on dirait qu'en ce qui concerne les formes du pouvoir dominant, les Grecs ont mis l'Etat à la place de Dieu, en se laissant certes aller dans les transformations que ces formes ont connu du fait du mouvement de l'histoire. *Les rapports avec Dieu-Père sont devenus le paradigme des rapports avec l'Etat, et la représentation/schéma de l'Etat en tant que pouvoir supérieur s'est placé et a trouvé son contenu dans la représentation du Dieu transcendant et tout puissant.*

Du fondement religieux du pouvoir personnel

D'un autre point de vue, cela signifie aussi que le rapport personnel avec Dieu constitue un élément de renforcement du caractère personnel des rapports de pouvoir, qui dominent traditionnellement dans tous les champs de la société hellénique, avant, mais aussi très longtemps après, la Révolution. En termes différents, tout se passe comme si le caractère personnel des rapports de pouvoir qui dominaient au sein des communautés traditionnelles de la société hellénique, renforcé continuellement par le paradigme prépondérant que constitue le rapport personnel avec Dieu³⁴, s'était reproduit tout au long de l'histoire de la Grèce moderne et dans toutes les formes de pouvoir que l'on trouve encore aujourd'hui dans tous les champs de la vie et de la création.

Le type de pouvoir personnel dans tous les domaines de la vie privée et publique est également renforcé par l'importance centrale que le Christianisme orthodoxe accorde en la personne. Et cela non seulement au moyen de débats théologiques, mais aussi dans et par les idées quotidiennes et pratiques. La personne, presque sacralisée, paraît pour les orthodoxes comme le centre de toute forme de vie, de toute idée et de toute activité humaine. La société de personnes, dominée par un seul lien, celui de l'amour envers Dieu et envers les autres, l'amour et le pardon constituant ainsi les seules lois fondamentales de toute forme d'organisation, est présentée comme l'idéal social et historique pour la survie et le bien être de l'homme. Si l'homme arrive à dominer ses mauvaises impulsions, la société de personnes et d'amour est là. Rien que dominer ses mauvais désirs et ses faiblesses. Et pour cela, il suffit de se soumettre à la volonté de Dieu³⁵.

Voilà donc, pourquoi nous avons avancé l'hypothèse suivant laquelle les rapports de pouvoir dans la société hellénique, même jusqu'aujourd'hui, se fondent plutôt sur un contenu de type personnel que sur des règles rationnellement établies. C'est

³⁴ Au sujet de la force idéologique des représentations ou des schèmes religieux, P. Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie* (1971).

³⁵ Nous pouvons vérifier que ces conceptions constituent les fondements du kerygma que nous pouvons suivre à la télévision tous les dimanches matin, fait dans l'église principale d'Athènes et diffusé par le réseau national. Sur la personne en tant que fondement principal de la vie orthodoxe, Chr. Gianaras, *L'identité néohellénique*, Athènes, 1983, pp. 102ss; N. Nissiotis, "Secular and Christian Images of Human Person", *Théologia* 53 (1982), pp. 947-989, 54 (1983), pp. 90-120.

comme si les hommes politiques et les hauts fonctionnaires exerçaient leur pouvoir non pas comme un pouvoir institutionnel qui connaît des limites posées par les règles et les lois établies, mais comme un pouvoir essentiellement personnel, c'est-à-dire comme un pouvoir qui obéit avant tout à des liens et à des obligations de type personnels: d'amitié, de fidélité et d'échange. Il s'agit d'un phénomène qui devient plus clair et que l'on constate plus facilement dans les institutions politiques, les partis par exemple, et les appareils d'Etat, qu'ailleurs dans la société³⁶. Il constitue aussi un problème sur laquelle on a vu, au cours de ces dernières années, très souvent même, des articles dans la presse. Et ce n'était pas uniquement pour attirer l'attention des citoyens, mais également et surtout pour condamner le phénomène.

Plus précisément, nous pourrions dire qu'il y a une transformation naturelle et habituelle, une transformation qui semble admise par la majorité des Grecs, du pouvoir institutionnel en pouvoir personnel. Tout se passe, dans la majorité des cas, comme si le pouvoir accordé à un poste, bien qu'il gardait son caractère institutionnel déterminé par des obligations et des droits bien précis, ne pouvait être exercé avant tout que comme pouvoir personnel. *On pourrait dire, qu'on est face à une synthèse des principes institutionnels et personnels d'un pouvoir, mais toujours au profit des seconds*. La privatisation des fonctions de l'Etat que l'on a assez souvent remarqué dans la société hellénique, passe avant tout selon notre hypothèse par une personnalisation des pouvoirs institutionnels.

Par pouvoir personnel, nous entendons ici, la relation dans laquelle la chance de faire accepter sa volonté par un autre, même dans le cas où il préférerait l'éviter, tient avant tout à une fidélité en la personne de celui qui détient un poste supérieur, à une amitié, ou à des liens de dépendance autres que les droits et les obligations qui dérivent des règles et des lois³⁷. Par contre, par pouvoir institutionnel, nous entendons la relation dans laquelle la chance de faire accepter sa volonté de la part d'un autre ou d'un groupe tient à des règles et à des lois légitimement établies.

Ce qu'on a appelé la privatisation³⁸ des fonctions publiques en Grèce est un phénomène que l'on a remarqué il y a très longtemps, tandis que ce que nous appelons

³⁶ Sur la formation et le fonctionnement du système politique et des partis politiques au sein de la société hellénique, J. Meynaud, *Les forces politiques en Grèce*, Athènes, 1974; C. Tsoukalas, *Développement social et Etat*, Athènes, 1981; G. Mavrogordatos, *Stillborn Republic. Social coalitions and party strategies in Greece, 1922-1936*, Berkley, 1983; C. Tsoukalas, *Etat, Société, Travail dans la société d'après guerre*, Athènes, 1986; N. Mouzelis, "Capitalism and the development of the Greek State", R. Sease (ed), *The state in Western Europe*, London, New York, 1980; N. Mouzelis, *La société hellénique. Aspects de sous-développement*, Athènes, 1978; D. Charalampis, "Processus politiques et droits politiques. La spécificité du rapport formé contenu dans le système politique hellénique", *La Grèce vers le 2000*, Athènes, 1988; D. Charalampis, *Relations clientélistes et populisme*, Athènes, 1990; N. Georgarakis, "Partis et Démocratie des partis", N. Demertzis, A. Papanizos et autres, *La culture politique...*, op. cit., pp. 253-286.

³⁷ Pour cette définition nous partons de propositions de M. Weber sur les types de domination, op. cit., pp. 219ss.

³⁸ Pour une première définition du phénomène, V. Philiass, op. cit., pp. 81ss; aussi l'article de D. Tsatsos dans le journal *BHMA*, sur "Les féodaux de la société", 16/5/1995.

la personnalisation du pouvoir est un fait que l'on a commencé à décrire et à dénoncer en Grèce il n'y a que peu de temps. En fait, il s'agit de la reproduction d'un mode de pensée et d'action, qui trouve ces fondements au sein de la vie communautaire sous l'Empire Ottoman, dans la société et l'Etat libres qui s'étaient fondés après la Révolution de 1821.

En partant de la pratique et de l'habitude de s'adresser à des amis et aux notables locaux à chaque fois qu'il y avait des problèmes à résoudre, les Grecs contemporains ont continué à penser et à agir de la même manière face aux services de leur Etat libre, même quand ils obtenaient un poste dans les appareils étatiques. Sous l'Empire Ottoman, lorsqu'ils s'adressaient aux notables locaux, les Grecs faisaient appel à un lien quelconque de famille, d'amitié ou tout simplement traditionnel, à un lien qui pouvait mettre en jeu une relation de type personnel, même dans les cas où il n'existait pas. Bien sûr, sous la domination ottomane, il n'y avait pas d'autre possibilité, tandis qu'après la Révolution on aurait pu abandonner ce schème d'action, ce qui n'était pas effectué. Les notables locaux avaient tout intérêt, et ils y ont réussi, à conserver ce type de relations. De toute manière, après la fondation de l'Etat grec moderne, ce n'était que les mêmes groupes de *Kotzampa-ssides* et de *proestoi* qui ont continué de dominer dans la société, ayant gagné également la lutte contre les militaires et contre les nouveaux venus de la diaspora hellénique: phanariotes et autres³⁹.

Les remarques de N. Svoronos à l'égard des structures du pouvoir dans la Grèce moderne démontrent très bien combien le type de pouvoir personnel a été reproduit jusqu'à nos jours. «Les partis politiques grecs sont certes caractérisés jusqu'à une époque récente par l'absence d'idéologies sociales et politiques nettes, cohérentes et par le manque de structures internes solides dans leurs bases électorales, ils apparaissent plutôt comme des groupements réunis autour de certains chefs et meneurs politiques locaux, qui amènent avec eux une clientèle flottante déterminée par les intérêts personnels ou par une propagande qui exploite plus au moins habilement les aspirations populaires du moment.»⁴⁰

De même, concernant la reproduction constante de ce schème du pouvoir personnel, nous devons mettre l'accent sur un autre facteur, très important d'ailleurs. Traditionnellement, les Grecs ne faisaient aucune confiance aux pouvoirs étatiques, non seulement parce qu'ils étaient ottomans avant la libération, mais aussi parce qu'il leur manquait tout schème et toute expérience de pouvoir, qui aurait pu fonctionner avant tout selon les droits et les obligations institutionnellement établis. Et c'est ici que l'on peut constater une absence de rupture avec la tradition (rupture que la Révolution n'a pas pu produire) surtout en ce qui concerne ces modes quotidiens et si fondamentaux d'action politique des Grecs.

³⁹ Au sujet de la reprise du pouvoir après la Révolution par la classe des Kotzampassides qui dominait auparavant, V. Philiass, *op. cit.*, pp. 70ss, 81ss; aussi, N. Svoronos, "Esquisse..." *op. cit.*, pp. 9s.

⁴⁰ Cfr. N. Svoronos, "Esquisse..." *op. cit.*, pp. 14-15. Sur la question, aussi, N. Kotaridis, *Révolution traditionnelle et 1821*, Athènes, 1993; C. Tsoukalas, "Formation de l'Etat moderne en Grèce", *Peuples méditerranéens* 27- 28 (1984); également un ensemble de travaux, D. Tsaoussis, (ed), *Aspects de la société hellénique du 19e siècle*, Athènes, 1984.

Ainsi, les schèmes de pouvoir personnel et par conséquent de dépendance et d'inter-dépendance personnelles étaient et continuent d'être considérés, aujourd'hui encore, comme tout à fait naturels et légitimes, même dans les cas où il fallait avoir des rapports de pouvoir tout d'abord institutionnels⁴¹. On ne se pose même pas de questions. On pourrait dire d'ailleurs, que le type de rapport personnel semble être une qualité constante, ou mieux encore un médiateur qui intervient ou peut intervenir dans n'importe quelle forme de relation au sein de n'importe quelle institution, politique ou économique, pour imposer son contenu, c'est-à-dire la fidélité et l'amitié en la personne ou la dépendance à son égard, et aliéner son caractère institutionnel fondé sur des règles et des lois. Et il n'est pas nécessaire d'avoir une relation quelconque précédente⁴². L'habitude est d'essayer de transformer toute relation institutionnelle possible en relation personnelle, quand il est nécessaire, même lorsqu'il s'agit d'une affaire tout à fait formelle ou occasionnelle. On s'adresse, donc, facilement aux sentiments personnels des autres, surtout des fonctionnaires, des *notables*(?) de tout sorte ou de tous ceux qui possèdent un poste ou une position dont les fonctions ou les pouvoirs sont importants pour la réussite d'une affaire, à chaque fois qu'un problème se présente quelque part. Si l'on fait appel aux sentiments et aux relations traditionnelles de famille ou autres et non pas aux droits et aux obligations rationnellement explicites, ce n'est que parce que les relations personnelles ont comme fondements des sentiments. Et les sentiments, d'habitude, ont *droit* au comportement irrationnel. D'ailleurs, nous savons tous que quand on veut légitimer tout dépassement de la raison, on fait appel aux sentiments humains, à la passion, au moment difficile ou aux *droits* des sentiments de dépasser les règles, rien que parce qu'il en est ainsi avec les sentiments⁴³.

⁴¹ «L'organisation à la grecque, a écrit Char. Tsoukas, est personno-centrique: d'habitude des procédures a-personnelles, cristallisées et respectées par tous, sont absentes. A leur place, dominent les initiatives, les liens et les projets personnels. C'est la raison pour laquelle, à chaque fois que les personnes changent (dans les services de l'Etat), se produit une situation d'inécurité, de chaos,...», article dans "AÇLA", sous le titre "Organisation à la grecque", de 11/5/1997. Aussi, A. Pollis, "The impact of traditional cultural pattern on Greek politics". *Greek Review of Social Research* (1977); aussi, A. Pollis, "The State, the Law and Human Rights in Modern Greece", *Human Rights Quarterly*, t. 9, 1987.

⁴² «L'absence d'une notion de droit naturel et des droits de l'homme et du citoyen dans les esprits (pas sur le papier) perpétue la personnification des institutions et de l'autorité; l'assimilation diffuse de l'autre se substitue à l'égalité politique et les droits sont considérés comme des privilèges donnés par l'autorité (aujourd'hui l'Etat des partis), tandis que la responsabilité envers l'Etat et les autres (vu la méfiance généralisée) est considérée comme une imposition externe sur une supposée liberté personnelle (mystique, anarchique)», a écrit T. Lipowatz, "Christianisme orthodoxe et nationalisme", *Les deux sources de l'exclusion*, Paris, 1993, p. 188; de l'autre part, «les idées comme l'honnêteté, la responsabilité, la vertu, la discipline n'ont pas le caractère d'obligation éthique qu'elles ont connu en Occident», a écrit C. Tsoukalas, "Les non-payants dans le pays des miracles", *Journal hellénique de Science politique* I (1993) p. 20.

⁴³ C'est comme si l'absence de toute conception de citoyen que nous avons constatée pour la période de Révolution de 1821 en Grèce, s'est reproduite jusqu'à nos jours, A. Papanizos, "Lumières, Religion et Tradition...", *op. cit.*, pp. 76ss., ou encore, comme si le contenu de la conception de ce que c'est un *Grec*, qui domine dans la société hellénique moderne, ne comporte

A chaque fois qu'entre certaines personnes qui occupent des postes ou des positions importantes, dans des différentes institutions politiques ou autres, s'établissent des relations de type personnel, il se forme un circuit. Les circuits de personnes, donc, fondés sur des liens de fidélité, d'amitié ou d'une appartenance quelconque (idéologique, politique ou autre) face ou contre, dans et par l'Etat, semble être la meilleure solution naturelle et évidente pour tout le monde: hommes politiques, notables de toute sorte, et simples citoyens⁴⁴. Tout se passe comme si ces circuits d'amis et d'associés, pour fonctionner, se permettaient d'utiliser toutes les institutions de la société et de l'Etat comme des réseaux de base. Ou comme si les institutions de l'Etat et de la société n'étaient que les réseaux ou la base nécessaire pour que ces circuits de fondement personnel fonctionnent⁴⁵. C'est une constatation qui vérifie une hypothèse que nous avons tenté de soutenir ailleurs, et selon laquelle le schème et l'expérience d'un citoyen qui agit dans une société civile, face à un Etat dont il doit contrôler le fonctionnement, responsable et non pas uniquement protégé dans ses libertés, semble ne pas avoir émergé jusqu'à présent dans la société hellénique ou être en train de se former en ce moment.

Nous ne considérons pas comme nécessaire de présenter et d'analyser ici des exemples concrets de relation personnelle, ou de décrire la formation et le fonctionnement des circuits d'inter-dépendance personnelle. D'ailleurs, nous en avons tous des expériences et pas seulement dans la société hellénique. Le phénomène est bien connu dans l'histoire, de même que dans toutes les sociétés européennes contemporaines bien que sous des formes et d'importance sociale et historique différente.

Conclusions

En considérant que nous sommes arrivés à la fin de nos arguments sur les

principalement que l'idée que le Christianisme orthodoxe avance au sujet de l'homme depuis toujours. Quelques suggestions, A. Paparizos, "Orthodoxie, Modernité et Politique dans l'Etat grec contemporain", *Puissance et Impuissance de l'Etat*, Paris, 1996, pp. 245ss.

⁴⁴ En fait, il ne s'agit que d'une forme d'autoritarisme qui traverse la société hellénique toute entière, car nous sommes face à des pratiques quotidiennes qui éliminent dans les champs de vie et de création les droits institutionnels que les individus doivent jouir. Et si les scientifiques écrivent sur ce phénomène des articles, ce n'est que pour tout d'abord le condamner. A titre indicatif, H. Katsoulis, "Les responsabilités de la société civile", *op. cit.*; N. Mouzelis, "Autoritarisme et crise politique", *BHMA* (21/1/1996); D. Tsatsos, "Les féodaux de la société", *BHMA* (14/5/1995).

⁴⁵ Nous ne pouvons pas éviter de signaler ici un exemple qui pourrait paraître assez exceptionnel, mais qui s'insère tout à fait dans l'esprit ou dans les schèmes légitimes de pensée et d'action au sein des institutions de l'Etat. Nous lisons dans un article écrit par P. Euthimiou dans le journal *BHMA* de 5/10/1997 qui porte comme titre "Le gouvernement contre l'Etat de pots". Le maire de la municipalité d'Helioupolis d'Athènes « a découvert que beaucoup d'employés de sa municipalité travaillaient ailleurs, (dans une autre entreprise), au cours des horaires durant lesquels ils devaient être présents à la municipalité. » Les services d'administration acceptait cela comme légitime et ont même soutenu les droits de ces employés. Le maire a dû s'adresser à la justice pour obtenir que ces employés soient présents à leur poste à la municipalité selon leur contrat d'employé permanent.

questions que nous avons posées au départ, nous pouvons présenter en guise de conclusion provisoire les points auxquels nous sommes arrivés. Au niveau des réponses théoriques nous avons admis que le religieux est une qualité qui se forme dans et par la cristallisation des trois relations fondamentales de l'homme avec lui-même, avec sa société et avec la nature, et leur matérialisation dans et par les rapports de production des biens, les rapports de pouvoir et de domination, et les rapports de sens et d'idéologie.

Le religieux est présent, ainsi, et s'accumule, a) dans les rapports de sens et d'idéologie, quand les explications de la vie et du monde qu'ils fournissent mettent en jeu la volonté et les projets d'un Panthéon ou d'un Dieu tout puissant; b) dans les rapports d'autorité, de pouvoir et de domination, quand les liens possibles des acteurs avec un dieu, liens imaginaires et sentimentaux, d'obligation, de dépendance et de reconnaissance, peuvent y être une force mobilisatrice importante; et c) dans les rapports de production des biens, quand ces mêmes liens y constituent également une force d'action significative. En termes différents, le religieux n'est qu'une qualité qui se forme dans et par les liens que les acteurs sociaux peuvent avoir individuellement et/ou collectivement avec un Dieu, liens qui peuvent intervenir et s'investir en tant que forces mobilisatrices importantes dans toute forme de rapport social et historique.

En se fondant donc sur ces propositions, qui par ailleurs restent de grandes hypothèses de travail, nous avons tenté d'expliquer le caractère religieux de l'Etat grec moderne, en analysant et en expliquant de quelle manière les liens des Grecs contemporains en tant qu'orthodoxes avec leur Dieu sont intervenus et ont été investis comme forces mobilisatrices, tant dans les conditions historiques que dans les rapports institutifs de la réalité, en fonction desquels l'Etat grec a été fondé. Comme il est évident, auparavant, nous avons tenté d'élaborer une définition possible de ce que nous pouvons entendre par fondation d'une institution et par fondation d'un Etat.

Les données historiques que nous avons eu à notre disposition et l'observation de la vie politique actuelle, nous ont permis d'admettre que les explications orthodoxes de la vie et du destin des Grecs ont été investies tant dans la fondation de l'Etat grec contemporain que dans les schèmes et modes de pensée et d'action politiques principaux, au moyen desquels les Grecs produisent encore jusqu'aujourd'hui leur réalité. L'Etat grec, par conséquent, reste jusqu'à présent, tout en possédant une structure républicaine, rationnelle et moderne puissante, un Etat aussi traditionnel, qui s'établit et fonctionne comme Etat-Providence-Père, responsable de tout, et ainsi comme Etat de caractère religieux/orthodoxe.