

201

ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ ΠΑΠΑΔΑΚΗ

Όψεις της Απειλούσας Ετερότητας: Η Θέση του Ξένου στην Μετανεωτερικότητα

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Κα. Π. Ζέρη

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ: ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΜΕΣΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ
ΠΜΣ: ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ

Ευχαριστώ θερμά την Καθηγήτρια κα Πέρσα Ζέρη
και τον Δρ. Στέφανο Ροζάνη



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	σελ.4
---------------	-------

ΜΕΡΟΣ Α

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΟΙ ΤΟΥ ΞΕΝΟΥ.....	σελ.9
------------------------------	-------

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

ΚΙΝΗΣΗ, ΓΝΩΣΗ ΞΕΝΟΣ.....	σελ.15
2.1 Μύθοι και Ξενιτιά.....	σελ.16
2.2 Καταγωγικός Τόπος.....	σελ.18
2.3 Ρίζωμα και Κίνηση.....	σελ.21
2.4 Τα τρία στάδια της κίνησης: φυγή, περιπλάνηση, εγκατάσταση.....	σελ.23
2.5 Ξένος, Απώλεια και Μετάδοση.....	σελ.26
2.6 Ελευθερία και Ξένος.....	σελ.28

ΜΕΡΟΣ Β

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

ΔΙΑΠΛΟΚΗ ΣΤΗ ΣΧΕΣΗ ΤΟΥ ΞΕΝΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΙΘΑΓΕΝΗ.....	σελ.30
3.1 Ο Ξένος ως Απειλητικός Άλλος.....	σελ.31
3.2 Ξένος και Απόρριψη.....	σελ.39
3.3 Ο Ξένος ως Αποδιοπομπαίος Τράγος.....	σελ.42

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΞΕΝΟΣ.....σελ.45

4.1 Η κατάσταση της Μετανεωτεरिकότηας.....σελ.45

4.2 Ταυτότητα και Μετανεωτεरिकότηα.....σελ.50

4.3 Η θέση του Ξένου στην κατάσταση της Μετανεωτερικότηας.....σελ.52

4.4 Ξένος και Ανοχή στην Μετανεωτερικότηα.....σελ.60

4.5 Μια εποχή Νομαδισμού;.....σελ.64

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....σελ.68

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....σελ.74

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο Άλλος, και συγκεκριμένα ο Ξένος ως άλλος, έχει πολλές φορές γίνει αντικείμενο συζήτησης, πολιτικής και ακαδημαϊκής. Ο ξένος, σε όλες τις μορφές του – ως έποικος, ως μέτοικος ως μετανάστης, ως εξόριστος, κλπ – έχει «ντυθεί» με ποικίλα χαρακτηριστικά και ιδιότητες που διαφέρουν σε κάθε εποχή. Ο ξένος μπορεί να πάρει και έχει πάρει διάφορες μορφές, ο ξένος μπορεί να είναι μια απειλή, μια απειλούσα ετερότητα, ένα στοιχείο μολυσματικό, ή αποσταθεροποιητικό, μπορεί να είναι το εξιλαστήριο θύμα, μπορεί να είναι το απαραίτητο εκείνο στοιχείο για την διαμόρφωση ενός εγώ, ή του εμείς. Επίσης μπορεί να είναι παράξενος, μυστηριώδης, εξωτικός, πρωτόγονος, και πολλά άλλα.

Η εποχή μας έχει χαρακτηριστεί ως η εποχή της μετανάστευσης: ο αριθμός των ανθρώπων που μετακινούνται, των ανθρώπων οι οποίοι εγκαταλείπουν τον καταγωγικό τους τόπο αναζητώντας καταφύγιο, ή καλύτερη ζωή σε ένα άλλο τόπο, είναι πολύ μεγάλοι και είναι, αποτέλεσμα ενός συνεχώς μεταλλασσόμενου κόσμου. Στα πλαίσια αυτά έννοιες που σχετίζονται με τον ξένο και τον ιθαγενή ή γηγενή, όπως «έδαφος», «τόπος», «κράτος», «ταυτότητα», «ελευθερία», υφίστανται συνεχώς αλλαγές. Για παράδειγμα ο ρόλος του εδάφους έχει υποστεί πολλές μεταβολές καθώς οι συνθήκες της παγκοσμιοποίησης έχουν οδηγήσει στην δημιουργία ενός υπέρ-εδαφικού κόσμου, όπου τα εδαφικά όρια των εθνικών κρατών συρρικνώνονται και τον έλεγχο παίρνουν παγκόσμιοι μάνατζερ της οικονομίας, της κουλτούρας καθώς και ακαδημαϊκοί. Έτσι η θέση του ξένου αλλά και του ιθαγενή μεταλλάσσεται και αυτή.

Στην παρούσα Εργασία γίνεται προσπάθεια εξέτασης ορισμένων όψεων της απειλούσας ετερότητας συγκεκριμένα όπως αυτή εκφράζεται μέσα από την μορφή του ξένου, με άξονα το «ταξίδι», την διαδρομή του ξένου. Συγκεκριμένα, γίνεται προσπάθεια κατανόησης του ξένου αλλά και των μηχανισμών αυτών που τον καθιστούν «απειλητικό» για την ομάδα στην οποία εισέρχεται, ιδιαίτερα μέσα στο

πλαίσιο της *Μετανεωτερικότητας*. Αναλύονται θέματα τα οποία σχετίζονται με την έννοια της ξενότητας όπως η «κίνηση», η «γνώση», η «ελευθερία», η «απώλεια». Θέματα τα οποία γίνονται συστατικά συγκρότησης της ουσίας του ξένου. Επίσης αναπτύσσονται θέματα τα οποία σχετίζονται με την σχέση του ξένου και του ιθαγενή, όπως η έννοια της «απειλής», του «αποδιοπομπαίου τράγου», της «ταυτότητας», της «ανοχής» και τα οποία εξηγούν και αποδομούν την αντίληψη της απειλητικής φύσης του ξένου.

Η Εργασία χωρίζεται σε δύο Μέρη. Στο πρώτο Μέρος διαγράφεται ο ξένος καθώς και ένα συγκεκριμένο είδος ποιότητων/ιδιοτήτων που αποκτά κατά την διάρκεια και ολοκλήρωση της πορείας του από τον τόπο καταγωγής του στον νέο του τόπο. Στο δεύτερο Μέρος της Εργασίας αποτυπώνεται η θέση του ξένου στην κοινωνία υποδοχής. Διερευνάται το γιατί ο ξένος μετατρέπεται σε απειλή, σε αποδιοπομπαίο τράγο, ενώ μάλιστα διανύουμε παράλληλα μια εποχή όπου η πολυπολιτισμικότητα και η ανεκτικότητα προς τον ξένο είναι σημαντικά διακυβεύματα.

Το πρώτο Μέρος αποτελείται από δυο Κεφάλαια. Στο πρώτο Κεφάλαιο «Προσδιορισμοί του Ξένου», γίνεται προσπάθεια γενικού προσδιορισμού και οριοθέτησης του ξένου. Αναφέρεται συνοπτικά ποιος είναι ο ξένος και τι οριοθετεί ή εξυπηρετεί η ύπαρξή του, καθώς γίνεται και μια σύντομη ιστορική αναδρομή στην θέση του ξένου και την αντιμετώπιση του στα πλαίσια της Ευρώπης από την εποχή της αρχαίας Ελλάδας. Καταλήγοντας, σκιαγραφείται η θέση του ξένου στην *μετανεωτερικότητα*.

Το δεύτερο Κεφάλαιο, «Κίνηση, Γνώση και Ξένος», εστιάζει σε ένα από τα σημαντικότερα, κατά την άποψή μου, χαρακτηριστικά του ξένου: την *κίνηση*, δηλαδή το διάβα ενός συνόρου και, κυρίως, στη σχέση αυτής της πράξης με την *γνώση*. Στο Κεφάλαιο αυτό εξετάζονται επίσης οι έννοιες της κίνησης και του «ριζώματος», μέσα από τα παραδείγματα μύθων αλλά και σε σχέση με τις έννοιες του «εδάφους» και του «έθνους», δύο έννοιες στενά συνδεδεμένες με την έννοια του ριζώματος. Επίσης περιγράφονται τα στάδια της κίνησης, της ξενιτιάς (όπως τα διαγράφει συγκεκριμένα

ο Flusser). Το Κεφάλαιο αναφέρεται επίσης σε συγκεκριμένες συνέπειες αυτής της κίνησης που συνδέονται με την ελευθερία, προδοσία, απώλεια και μετάδοση της ιστορίας του.

Έχοντας δει στο πρώτο Μέρος πώς προσδιορίζουμε τον Ξένο και πώς αυτός σχετίζεται με τις έννοιες της κίνησης, της γνώσης, του ριζώματος, της μετάδοσης και της ελευθερίας, η Εργασία προχωρά στο δεύτερο Μέρος για να δούμε τι συμβαίνει με τον Ξένο στον καινούργιο του τόπο και κυρίως στη σχέση του με τον ιθαγενή πληθυσμό του τόπου και γιατί ο ξένος γίνεται αντιληπτός ως μια απειλητική ετερότητα, καθώς και πώς γίνεται αντιληπτή η διαπλοκή αυτή στην εποχή της Μετανεωτερικότητας.

Το Τρίτο Κεφάλαιο «Διαπλοκή στην Σχέση Ξένου-Ιθαγενή» εστιάζει στην στιγμή επαφής του ξένου με τον ντόπιο και στις διαπλοκές που παρουσιάζονται κατά την διάρκεια της επαφής αυτής. Στις περισσότερες των περιπτώσεων η συμβίωση των ξένων και των ντόπιων δεν είναι ομαλή. Η παρουσία των ξένων σχεδόν πάντα εκλαμβάνεται ως «απειλή» – το μέγεθος της οποίας εξαρτάται από τα κοινωνικό-οικονομικά συμφραζόμενα, από την χώρα προέλευσης του ξένου, από την κοινωνική ομάδα του ντόπιου, κλπ. Παρόλο που η «απειλή» του ξένου εκλογικεύεται και εκφράζεται από τους ντόπιους με επιχειρήματα που σχετίζονται με την ασφάλεια, σωματική, οικονομική, εθνική, η πραγματική απειλή του ξένου δεν βρίσκεται σε κάποια από τις παραπάνω παραμέτρους, ούτε είναι μια εξωτερική κατασκευή. Η απειλή του ξένου βρίσκεται στην ίδια την ύπαρξή μας – όπως θα δούμε στο Κεφάλαιο αυτό. Στα πλαίσια της εξερεύνησης της αιτίας που ο ξένος εκλαμβάνεται ως απειλή θα αναπτυχθούν δύο κυρίως «προτάσεις»: αυτή του Υπαρξισμού, με επίκεντρο τον Χάιντεγκερ και αυτή της Ψυχανάλυσης, με έμφαση στην θέση του Φρόυντ, για το πώς ο Άλλος μπορεί να αποτελέσει απειλή για το Υποκείμενο. Επίσης αναπτύσσεται και η έννοια του «αποδιοπομπαίου τράγου», καθώς οι ξένοι γίνονται συχνά τα εξιλαστήρια θύματα της χώρας στην οποία βρίσκονται.

Τέλος, ολοκληρώνοντας το δεύτερο Μέρος, στο Τέταρτο Κεφάλαιο «Μετανεωτερικότητα και Ξένος», συγκεκριμενοποιείται η θέση του ξένου στην

εποχή μας, την εποχή της *μετανεωτερικότητας*. Εκτός από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της εποχής που έχουν σημειωθεί από πολλούς κοινωνικούς επιστήμονες και στοχαστές, ένα από τα πιο ενδιαφέροντα φαινόμενα είναι και η ένταση και η μετάλλαξη της θέσης του ξένου. Όπως ειπώθηκε και παραπάνω οι αριθμοί των ανθρώπων που μετακινούνται (είτε ως μετανάστες, ή εξόριστοι, είτε βρίσκουν καλύτερη θέση σε γραφείο της εταιρείας που δουλεύουν σε άλλη χώρα, κλπ) είναι πολύ μεγάλοι. Στο Κεφάλαιο αυτό γίνεται επίσης αναφορά στις μεταλλαγές οι οποίες επιτελούνται στην ταυτότητα και στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της μετανεωτερικότητας καθώς και στην βασική ιδέα της δυτικής φιλελεύθερης σκέψης αυτήν της πολυπολιτισμικότητας και της ανεκτικότητας, της διαφορετικότητας, και άρα και του ξένου. Τέλος εξετάζεται η άποψη του Flusser ο οποίος υποστηρίζει ότι μετατρέπομαστε σε μια κοινωνία *νομάδων*.

Σημειώνω πως στην εργασία αυτή, δεν εξετάζω το θέμα των ξένων από την σκοπιά των ποσοστών, ούτε διαχωρίζω με νομικούς όρους τους ξένους. Σαφώς και η εξέταση του λόγου φυγής ενός ανθρώπου από τον τόπο του και η διαφοροποίηση των ξένων, εξαιτίας του λόγου αυτού, (μετανάστες, εξόριστοι, πρόσφυγες, πολιτικοί λαθρομετανάστες, κλπ), είναι σημαντική και αναγκαία για την οργάνωση και λειτουργία των θεσμών και των δομών που αφορούν τους ξένους. Όμως στην Εργασία αυτή δεν με απασχόλησε αποκλειστικά μια υποκατηγορία του ξένου, γιατί θεωρώ πως υπάρχουν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά τα οποία είναι κοινά, έστω και σε διαφορετικό βαθμό, σε όλες τις κατηγορίες των ξένων και τα χαρακτηριστικά αυτά βοηθούν στην συγκρότηση της εικόνας του ξένου.

Η Εργασία αυτή δεν έχει σκοπό να προτείνει ένα συγκεκριμένο μέτρο είτε να αποδείξει μια θέση. Σκοπός της είναι μια σύνθεση της εικόνας και του «ταξιδιού» του ξένου. Θέλω να προσδιορίσω τις γενικές συνιστώσες αυτού του δύσκολου ταξιδιού, και να γίνει λίγο πιο κατανοητός αυτός ο απειλητικός, ο «τρομακτικός» ξένος. Να ξεδιαλuthεί τι ακριβώς ποιότητες φέρει και τι είναι τελικά αυτό που κάνει την συμβίωση μαζί του τόσο προβληματική.

Θα ήθελα να σημειώσω ότι το ζήτημα της ετερότητας και κυρίως όταν αυτή

αφορά τον ξένο ως μετανάστη, είναι πολύπλοκο, και με πολλές προεκτάσεις, πολιτικές, ψυχολογικές, κοινωνιολογικές, ανθρωπολογικές, νομικές, κλπ, ενώ αντίστοιχα είναι ένα θέμα το οποίο έχει απασχολήσει το ερευνητικό πεδίο πολλών επιστημών. Για τον λόγο αυτό και στην παρούσα Εργασία έχει χρησιμοποιηθεί βιβλιογραφία από διαφορετικές «πειθαρχίες», όπως η *κοινωνιολογία*, η *ψυχανάλυση*, η *φιλοσοφία*, η *ανθρωπολογία*.

Τέλος θέλω να τονίσω ότι στα πλαίσια της Εργασίας δεν είναι προφανώς δυνατόν να φωτισθούν όλες οι πλευρές του θέματος αυτού. Η επιλογή της προβληματικής της Εργασίας αυτής, (κυρίως του πρώτου Μέρους), δεν έγινε με πρόθεση ωραιοποίησης, ή κάλυψης των πολλών δυσκολιών και δεινών που παρουσιάζει η κατάσταση της ξενιτιάς. Έχω παρατηρήσει ότι όταν μιλάμε για τους ξένους τονίζουμε πάντα τις ταλαιπωρίες, τα δεινά τους, τις απάνθρωπες συνθήκες κάτω από τις οποίες πραγματοποιείται το ταξίδι τους και τις δυσκολίες που αντιμετωπίζουν στις χώρες υποδοχής (φυσικά όλα αυτά αναμφισβήτητα είναι στοιχεία που δεν πρέπει να παραλείπονται) – ή όταν μιλάμε για τα «κατορθώματα» ενός ξένου, δηλαδή την επίτευξη πραγμάτων τα οποία είναι αυτονόητα για τους μη ξένους (δεν κάνουμε λ.χ. ντοκυμαντέρ για τους Αμερικάνους όταν μορφώνονται και πίνουν μια καλή δουλειά, αλλά κάνουμε για έναν Έλληνα της Αμερικής ο οποίος πάει στο πανεπιστήμιο και έχει μια θέση κύρους. Δεν αποτελεί είδηση ένας Έλληνας ο οποίος άνοιξε μια επιχείρηση, αλλά είναι θέμα στα δελτία ειδήσεων οι Κινέζοι, ή οι Πακιστανοί που ανοίγουν επιχειρήσεις στην Ελλάδα) – σε όλες αυτές τις περιπτώσεις μιλάμε ως εάν αυτό είναι η εξαίρεση ενός κανόνα. Η λύπη για τα δεινά του ξένου, το μίσος για την απειλή που μπορεί να αποτελεί, ή η κανονικότητα που όταν αφορά στον ξένο γίνεται εξαιρετική περίπτωση, έχει ως αποτέλεσμα, τη μετατροπή του ξένου σε παρία και την αποστέρηση του ξένου από κάθε έννοια πραγματικής ισότητας και από κάθε στοιχείο ανθρώπινης υπόστασης. Για τον λόγο αυτό επέλεξα να τονίσω αρχικά μια όψη της ξενότητας η οποία διαφοροποιεί τον ξένο από τον γηγενή αλλά δεν τον κάνει λιγότερο άνθρωπο. Και στην συνέχεια επέλεξα την προβληματική της απειλής, αλλά και της ανοχής του ξένου γιατί νομίζω ότι αυτά είναι τα μεγάλα διακυβεύματα της εποχής μας.

ΜΕΡΟΣ Α

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1.

ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΟΙ ΤΟΥ ΞΕΝΟΥ

«Γόνος κάποιας άτυχης φυλής βαδίζει βιαστικά στα βουλεβάρτα της Δύσης. Λάτρης των διαδοχικών πατρίδων, δεν ελπίζει πια σε καμία: ασάλευτος μέσα σε ένα άχρονο λυκόφως, πολίτης του κόσμου-και κανενός κόσμου-είναι άπραγος, χωρίς όνομα και δύναμη. Οι λαοί χωρίς μοίρα δεν θα μπορούσαν να ορίσουν κάποια μοίρα στα παιδιά τους, που διψασμένα γι άλλους ορίζοντες, κυριεύονται από αυτούς και τους εξαντλούν συνακόλουθα για να καταλήξουν σε φαντάσματα των θαυμασμών και των κοπώσεων τους...»

Cioran, Οι Συμφορές ενός Μέτοικου¹

Ο Ξένος, ο Άλλος, ο Έτερος επινοείται σε όλες τις εκφάνσεις της ανθρώπινης ύπαρξης και της ανθρώπινης κοινωνικής οργάνωσης. Είναι ο ιδεολογικός Άλλος, ο κομματικός Άλλος, ο εθνικός Άλλος, ο επαγγελματικός Άλλος, ο ποδοσφαιρικός, ο θρησκευτικός, ο φυλετικός Άλλος, και μια σειρά από Άλλους που υφίστανται σε κάθε ανθρώπινη δράση. Σε κάθε κοινωνία, σε κάθε ιστορική στιγμή απαντάται η προβληματική του 'ξένου': αυτού που δεν αποτελεί μέρος της ομάδας, (in-group/out-group στην κοινωνιολογία) αυτού που δεν «είναι εκ των έσω», αυτού που δεν ανήκει στο 'εμείς', ο Άλλος. Ο ξένος κατά καιρούς είναι αυτός που είναι έξω από την οικογένεια, την φυλή, έξω από το βασίλειο, ο άπιστος, ο αιρετικός, αυτός που ανήκει σε άλλη τάξη, αυτός που αψηφά το κοινό μέτρο, αυτός που έχει διαφορετικό αίμα από εμένα, αυτός που δεν γεννήθηκε στην ίδια γη με μένα. Ξένος/Ξένη είναι αυτός/ή που δεν συμπεριλαμβάνεται στο δικό μου γνωστικό, αισθητικό ή ηθικό χάρτη του κόσμου. Σε κάθε περίπτωση η συνύπαρξη με τον «άλλο» δεν είναι πάντα ομαλή.² Συνιστά ένα είδος διαλεκτικής αντιπαράθεσης-συνύπαρξης, δηλ. ένα είδος *συνδιαλλαγής* με την ετερότητα που είναι άρα επόμενο να είναι δύσκολη. Αυτό συμβαίνει γιατί το πλαίσιο

¹ Ε. Μ. Cioran, *Εγκόλπιο Ανασκοπισμού*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1988, σελ. 206.

² Julia Kristeva, *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*, εκδ. Scripta Αθήνα 2004, σσ. 62, 123. Zygmunt Bauman, *Η Μετανεωτερικότητα και τα δεινά της*, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα, 2002, σσ. 44-46. Στέφανος Ροζάνης, *Ο Αδιανόητος Θάνατος*, εκδ. Ερατώ, Αθήνα, 2002, σελ. 180, 184.

νοηματοδότησης της ετερότητας περιέχει αρνητικές προϋδεάσεις.³

Από τις παραπάνω μορφές του «άλλου» ή της «άλλης», η ιδιαίτερη περίπτωση του ξένου που είναι συγκεκριμένα ο *μετανάστης*, ο/η πολιτικο-εθνικός ξένος ή ξένη (και οικονομικός 'εισβολέας'): δηλαδή αυτός ο οποίος εισβάλλει σε ένα «εμείς» και μας αναγκάζει να συμβιώσουμε μαζί του στην βάση θεσπισμένων νομικών και οικονομικών κανόνων, πέρα δηλαδή από οποιαδήποτε ψυχολογική αποδοχή.

Κάθε εποχή, κάθε κοινωνία και κάθε κουλτούρα, κατασκευάζει τους δικούς της ξένους, με τον δικό της μη-ομοιόμορφο τρόπο, χαράζοντας εκείνες τις διαχωριστικές γραμμές που η ίδια θεωρεί ζωτικής σημασίας για την ύπαρξη τάξης και νοήματος.⁴ Αλλά κυρίως για να μπορεί τελικά να προσδιορίσει το 'εμείς'.⁵ Αφού οι άνθρωποι κατασκευάζουν τα όρια του κόσμου τους και της γνώσης τους παίρνοντας κάποια πράγματα για δεδομένα.⁶ Στα πλαίσια αυτά της δεδομένης, επαναλαμβανόμενης γνώσης και σκέψης, πραγματώνονται οι συναλλαγές μεταξύ των ανθρώπων και δημιουργείται ένα αίσθημα καθησυχαστικής οικειότητας. Η πραγματικότητά μας λοιπόν βασίζεται σε οικεία σχήματα σκέψης. Και το ανοίκειο όμως το «τακτοποιούμε» σε μια οικεία κατηγορία, αυτή του ξένου, για να μπορέσουμε να το αντιληφθούμε. Έτσι και τον ξένο τον αντιλαμβανόμαστε ως κάποιον που δεν ανήκει αλλού. Έτσι ο ξένος εξυπηρετεί με την ξενότητα του: οριοθετεί το οικείο και το πραγματικό⁷ και άρα το «εμείς».

Οι ξένοι κατά καιρούς διαχωρίζονται σε περαστικούς, βάρβαρους και μέτοικους, σε *gentiles* και *laeti*, *peregrinus* και *civis*, *journeymen* κτλ. Σημαντική είναι και η ύπαρξη κανόνων για την οριοθέτηση, ενδεχομένως την εν μέρει αποδοχή

³ Θωμάς Μαλούτας, Μάρω Παντελίδου-Μαλούτα, Ελένη Βαρίκα, Κύρκος Δοξιάδης, Γιώργος Κανδύλης, 'Η απόρριψη του «Άλλου» ως τρόπος αντιμετώπισης της ετερότητας', στο *Πολιτική-Κοινωνία-Πολίτες, Αναλύσεις Δεδομένων της Ευρωπαϊκής Κοινωνικής Έρευνας-ESS*, επιμ. Παναγιώτης Καφετζής, Θωμάς Μαλούτας, Ιωάννα Τσίγκανου, εκδ. Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα 2007. σελ. 65.

⁴ Bauman, *ό.π.*, 2002, σελ. 44

⁵ Kristeva, *ό.π.*, 2004, σελ. 70.

⁶ Στην κλασική φαινομενολογική προσέγγιση, ο Schutz ονομάζει το πλαίσιο αυτό της καθημερινής, επαναλαμβανόμενης, σκέψης που αναγνωρίζει τα παρελθόντα βιώματα και τα ενσωματωμένα νοήματά τους, «πρόχειρο απόθεμα σκέψης» «stock of knowledge at hand»: A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, αγγλ. μτφ., εκδ. Heinemann, Λονδίνο, 1972 σσ. 80-81.

⁷ Z. D. Gurevitch, 'The other side of the Dialogue: On Making the Other Strange and the Experience of the otherness', *The American Journal of Sociology*, Vol. 93, No. 5 (Mar., 1988), σσ. 1179-1199.

των ξένων και γενικότερα για την εγκαθίδρυση του καθεστώτος ύπαρξης των ξένων. Για παράδειγμα, στην αρχαία Ελλάδα, υπήρχε ο Ξένιος Δίας, ο θεσμός του πρόξενου, η αποδοχή των ξένων ως ικετών, το πλαίσιο κανόνων για την συνύπαρξη των ξένων (μέτοικοι) με τους κατοίκους της πόλης. Αργότερα η φιλοξενία που απολάμβαναν οι προσκυνητές και η κατασκευή των *hospitia*, ο ξενόκληρος και οι υποχρεώσεις του απέναντι στο φεουδάρχη και αργότερα τον βασιλιά και τον αυτοκράτορα αποτέλεσαν βήματα αντιμετώπισης του ζητήματος,⁸ για να φτάσουμε στον Διαφωτισμό, στον κοσμοπολιτισμό της νεωτερικότητας και την πολυπολιτισμικότητα της μετανεωτερικότητας όπου όλοι εξοικειωθήκαμε (με τους δικούς μας όρους) με τον ξένο ως αλλότριο.

Από τον κοσμοπολίτη ξένο της νεωτερικότητας, περνάμε στον ξένο εργάτη, στον φιλοξενούμενο εργάτη, στον μετανάστη, της μετανεωτερικότητας, περνάμε από μια νομική κατηγορία σε έναν οικονομικό όρο. Στην μετανεωτερικότητα ο αριθμός των ανθρώπων που ξεριζώνονται⁹ και που τελικά βιώνουν την ξενότητα είναι τέτοιος, ώστε η ξενότητα μπορεί να ειπωθεί και ως η πεμπτουσιακή εμπειρία¹⁰ της εποχής. Ο Ξένος πλέον αποκτά μια διττή φύση, είναι ο «πολιτισμικά Άλλος», αλλά και ο «οικονομικά Άλλος»¹¹ και ο ξένος είναι πλέον αυτός που αδυνατεί να ακολουθήσει τους ρυθμούς και τις επιταγές της ρευστής καταναλωτικής εποχής, γίνεται ανθρώπινο απόρριμμα,¹² αλλά, ταυτοχρόνως, και αυτός που απορρίπτει τις αξίες αυτού του συστήματος και μετατρέπεται σε ασύμμετρη απειλή.

Οι ξένοι πλέον κατηγοριοποιούνται σε μετανάστες, οικονομικοί, πολιτικοί, αλλά και σε πρόσφυγες, παλιννοστούντες, σε εξόριστους,¹³ κτλ. Όλα αυτά συνιστούν νομικο-πολιτικούς και οικονομικούς ορισμούς και κατηγοριοποιήσεις που ουσιαστικά περιγράφουν και ορίζουν την ίδια κατάσταση: την φυγή από την χώρα στην οποία

⁸ Kristeva, *οπ.*, 2004, σελ.62, 60-84, και 112-122.

⁹ Λόγω των δυνάμεων της αγοράς τον ιδεολογικών διαφορών και περιβαλλοντικών αλλαγών.

¹⁰ Nigel Rapport και Andrew Dawson (επιμ.), *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*, εκδ Berg, Οξφόρδη, 1998, σελ. 5.

¹¹ Nancy L. Green, *Οι δρόμοι της μετανάστευσης*, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα 2004, σελ.69-71,103.

¹² Όρος που χρησιμοποιεί ο Bauman. Επίσης βλ. Zygmunt Bauman, *Σπαταλημένες Ζωές*, εκδ. Κατάρτι, Αθήνα, 2005.

¹³ Laetitia Van Eeckhout, *L'immigration*, εκδ. Odile Jacob, La Documentation Francaise, Παρίσι, 2007, σσ. 9-11, 43.

γεννήθηκαν και όπου γεννήθηκαν οι γονείς τους, το «ξερίζωμα» δηλαδή.

Οι λόγοι για τους οποίους μπορεί να συμβεί αυτή, η μετακίνηση των ανθρώπων, είναι πολλοί: δημογραφικό πλεόνασμα, δομικές μεταβολές στην ύπαιθρο ή στην πόλη, τεχνολογική μετασχηματισμοί,¹⁴ περιβαλλοντικές καταστροφές, πόλεμοι, φτώχεια, αναζήτηση καλύτερων ευκαιριών δουλειάς, πολιτικοί και ιδεολογικοί λόγοι, ανασφάλεια, διωγμοί, αίσθημα απελπισίας, ελπίδες για ένα καλύτερο μέλλον. Το σύνολο των ανθρώπων που τελικά αποφασίζουν – αναγκάζονται να εγκαταλείψουν την πατρίδα τους λόγω των συνθηκών που συνοπτικά περιγράφηκαν παραπάνω είναι ένα ετερογενές σύνολο στο οποίο μπορούμε να συναντήσουμε πολύ καλά εκπαιδευμένους νέους, γυναίκες, ανθρώπους χωρίς καμία εκπαίδευση που όμως προσφέρονται να δουλέψουν σε βαριές χειρονακτικές δουλειές, παιδιά, ολόκληρες εθνοτικές ομάδες.¹⁵

Κατηγοριοποιούμε, αξιολογούμε και δημιουργούμε κανόνες αποδοχής και στήριξης για τους ξένους, ανάλογα τον λόγο για τον οποίο έφυγαν από την πατρίδα τους. Παραβλέπουμε όμως το γεγονός ότι όλοι οι λόγοι που περιγράφηκαν παραπάνω και που οδηγούν κάποιον στον ξεριζωμό όλοι τους ενέχουν *βία*. Και αν δεχθούμε την βία ως μια υπέρβαση των ορίων ενός υποκειμένου,¹⁶ η υπέρβαση αυτή μπορεί να συμβεί προς το ανώτερο όριο, δηλαδή όταν ασκείται πίεση στο υποκείμενο, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της σωματικής βίας που ασκείται σε περιπτώσεις συγκρούσεων, ή την ψυχολογική βία, την καταπίεση των ελευθεριών των ατόμων και επομένως της ίδιας της προσωπικότητάς τους, που ως κανονική συχνότητα συμβαίνει σε ολοκληρωτικά καθεστώτα. Εκτός όμως από την υπέρβαση του ορίου κανονικής λειτουργίας ενός οργανισμού, υπάρχει και ένα κατώτατο επίπεδο έντασης το οποίο χρειάζεται ένας ζωντανός οργανισμός για να επιβιώσει και να λειτουργεί σωστά. Έτσι και τα άτομα χρειάζονται ένα συγκεκριμένο επίπεδο διέγερσης σωματικής, ψυχικής, αισθητικής, κτλ. Η απώλεια, ή η μη παροχή της διέγερσης αυτής (όπως για παράδειγμα η μη δυνατότητα κατοχής των απαραίτητων ποσοτήτων νερού και φαγητού, ή η μη δυνατότητα εύρεσης της κατάλληλης εργασίας, κτλ) συνιστά βία. Η

¹⁴ Green, *ό.π.*, σελ. 104.

¹⁵ Van Eeckhout, *ό.π.*, σελ. 69-71.

χρήση της βίας - είτε είναι η υπερβολική άσκηση δύναμης, δηλαδή κακοποίηση, είτε είναι η μη παροχή των απαραίτητων για την συντήρηση ενός οργανισμού, δηλαδή παραμέληση -μας προϋδεάζει για την ύπαρξη ενός συστήματος, δράστη και παραλήπτη ή θύματος. Και τα δύο αυτά στοιχεία, ο δράστης και ο παραλήπτης της βίας μπορεί να είναι άτομα, ή διαφορετικές οντότητες όπως φύση, κοινωνία, ομάδες, οικογένεια, θεσμός, και άλλα.¹⁷ Έτσι στην περίπτωση που μας αφορά εδώ, ο ξεριζωμός, ακόμα και στις περιπτώσεις που αυτός δεν επιβάλλεται με τα όπλα, δεν είναι ένα απλό μεμονωμένο γεγονός, δεν είναι μια απλή προσωπική απόφαση η οποία λαμβάνεται ξαφνικά. Ο ξεριζωμός είναι μια διαδικασία που αποτελείται από μια σειρά αλληλοεξαρτώμενων γεγονότων τόσο στην ζωή του ίδιου του μετανάστη όσο και στο γενικότερο κοινωνικό και εθνικό πλαίσιο, για παράδειγμα το να ζούνε σε μια επισφαλή οικονομική κατάσταση ή να είναι θύματα κοινωνικών διακρίσεων. Σε κάθε περίπτωση αυτό που έχει σημασία είναι το αίσθημα περιορισμού ότι οι εναλλακτικές περιορίζονται και η βία δεν μπορεί να γίνει άλλο ανεκτή, μέχρι που δεν υπάρχει άλλη λύση από την φυγή.¹⁸

Η αναγνώριση όμως του αισθήματος περιορισμού, της πίεσης είναι η στιγμή όπου ο άνθρωπος σταματά να ορίζεται από το περιβάλλον του (τόσο το φυσικό όσο και το πολιτισμικό), αποκτά εποπτική θέση απέναντι στα πράγματα που τον περιβάλλουν: ο Flusser ονομάζει αυτή την θέση «ειρωνεία». Η κίνηση του ατόμου προς την «ειρωνεία», προς την θέση δηλαδή όπου η κατάσταση της πραγματικότητας που περιβάλλει το άτομο παρατηρείται ως τέτοια, είναι μια πράξη που περιέχει θυμό, οργή. Το να φύγει το άτομο από την θέση αυτή σηματοδοτεί την απόφαση του ατόμου να αλλάξει την πραγματικότητα του.¹⁹ Η απόφαση λοιπόν του ατόμου να μεταναστεύσει έρχεται την στιγμή που αναγνωρίζει ότι του ασκείται μια βία (από την πραγματικότητα του) την οποία δεν μπορεί άλλο να ανεχτεί και αποφασίζει να αλλάξει την πραγματικότητα του.

Όλοι αυτοί οι ορισμοί του 'ξένου' και οι κανόνες, θεσμοί, ή νόμοι γύρω από

¹⁶ Αθανάσιος Αλεξανδρίδης, *Η Βία*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 2007, σελ. 11.

¹⁷ Στο ίδιο, σσ. 11- 12.

¹⁸ Edgar Krau, *The Contradictory Immigrant Problem*, εκδ. American University Studies, σελ. 15-16.

¹⁹ Vilem Flusser, *Freedom of the Migrant*, University of Illinois Press, Illinois, 2003, σελ. 21.

την ύπαρξη των ξένων δημιουργούν ένα φαύλο κύκλο καθώς δεν «επιλύουν» ένα προϋπάρχον πρόβλημα αλλά κατά μία έννοια το δημιουργούν. Η κοινωνικά δομημένη ομάδα, την πολιτικο-κοινωνική ισχύ της οποίας εκπροσωπούν αυτοί οι θεσμοί και νόμοι, είναι η αιτία παραγωγής των ξένων. Όταν η κοινωνία κατασκευάζει τα όρια της, ταυτόχρονα κυοφορεί τους ανθρώπους που θολώνουν, κάνουν δυσδιάκριτα τα όρια αυτά και τελικά τα αποκρύπτουν: αυτοί είναι οι ξένοι.²⁰

Στο Κεφάλαιο αυτό παρουσιάστηκαν οι κυρίαρχες μορφές και κατηγοριοποιήσεις της ετερότητας στην μορφή του ξένου. Βασισμένοι σε αυτούς τους πρώτους προσδιορισμούς της έννοιας του ξένου, η ανάπτυξη του θέματος προχωρά εξετάζοντας στο Κεφάλαιο που ακολουθεί δυο συστατικά της ετερότητας που θεωρώ ως θεμελιώδη χαρακτηριστικά που ορίζουν περισσότερο συγκεκριμένα την ετερότητα ως ξένο. Αυτά τα χαρακτηριστικά-ιδιότητες είναι η «κίνηση» και η «γνώση» υπό ένα ορισμένο πρίσμα που θα εξηγήσω καταδεικνύοντας την σχέση αυτών των δυο. Επίσης θα δειχθεί πώς αυτός ο προσδιορισμός του ξένου ως προς την κίνηση και την γνώση, επιφέρει επίσης την διάσταση της «ελευθερίας» και της «απώλειας», ολοκληρώνοντας στο τετράπτυχο αυτό την συγκεκριμενοποίηση της ετερότητας ως ξένος.

²⁰ Kristeva, *ό.π.*, 2004, σελ.124. Bauman, *ό.π.*, 2002, σελ. 44.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

ΚΙΝΗΣΗ, ΓΝΩΣΗ ΚΑΙ ΞΕΝΟΣ

«...Και ο Μέτοικος που διασκορπίστηκε σε τόσους δρόμους, κραυγάζει: Χάλκευσα αναρίθμητα είδωλα, έχτισα πολλά θυσιαστήρια, έκλινα το γόνυ μπροστά σ' ένα πλήθος Θεούς.

Τώρα πια κουρασμένος να λατρεύω, σπατάλησα τη δόση του παραληρήματος που μου έλαχε στον κλήρο. Έχει κανείς αποθέματα μόνο για τα απόλυτα της γενιάς του, γιατί μια ψυχή, όπως και μια χώρα αναπτύσσονται μόνο μέσα στα σύνορα τους: τιμωρούμαι επειδή διάβηκα αυτά τα σύνορα, επειδή έκανα πατρίδα μου το Απροσδιόριστο, επειδή λάτρεψα ξένες θεότητες, επειδή γονάτισα ενώπιον των αιώνων που απέκλεισαν τους προγόνους μου...»

Cioran, Οι Συμφορές ενός Μέτοικου, στο «Εγκόλπιο Ανασκοπισμού»²¹

Ο ξένος και η απόφαση της ξενιτιάς σημαίνει κίνηση, σημαίνει το πέρασμα ενός συνόρου, σημαίνει την εγκατάλειψη του οικείου, σημαίνει επιθυμία να εξερευνηθεί ο κόσμος και οι δυνατότητες του εκτός των δεδομένων ορίων, σημαίνει περιπλάνηση στο ανοίκειο και εγκατάσταση σ' ένα ανοίκειο που θα μεταμορφωθεί από τον ίδιο τον ξένο σε οικείο. Κατά κάποιο τρόπο η εμπειρία κίνησης αυτής του ξένου, καθώς και το δίπολο εγκατάσταση, (οικείο)-κίνηση(ανοίκειο), θυμίζει την πορεία εξέλιξης του ατόμου από την γέννα και μετά. Σε κάθε στάδιο υπάρχει ένα οικείο, ασφαλές οριοθετημένο περιβάλλον, το οποίο ο άνθρωπος πρέπει να εγκαταλείψει για να μπορέσει να εξελιχθεί²² και να αποκτήσει την γνώση και την επίγνωση της ζωής. Και στην ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού μπορούμε να βρούμε μύθους και ιστορίες που περιγράφουν την σχέση μεταξύ γνώσης και κίνησης στην κατάσταση της ξενιτιάς

²¹ Ε.Μ. Cioran ό.π., σσ. 206-207.

²² Εγκαταλείπουμε την μήτρα, εγκαταλείπουμε το στήθος της μητέρας, το οικογενειακό περιβάλλον για

2.1. Μύθοι και Ξενιτιά

Ο πρώτος ίσως ξενιτεμός του ανθρώπινου γένους είναι αυτή του Αδάμ και της Εύας. Αν και η ιστορία αυτή όπως και οι περισσότεροι μύθοι έχουν πολλαπλές αναγνώσεις, στην περίπτωση μας αυτό που μας ενδιαφέρει είναι ότι οι πρωτόπλαστοι βρισκόμενοι στον κήπο της Εδέμ δοκιμάζουν τον απαγορευμένο από τον Θεό καρπό. «...και τα μάτια και των δύο άνοιξαν». Απέκτησαν γνώση που γι αυτούς ήταν απαγορευμένη και γι αυτό τιμωρήθηκαν, εκδιώχθηκαν από τον παράδεισο, το τόπο που γνώριζαν, τον τόπο που τους παρείχε τροφή και ασφάλεια. Το παράδειγμα του Αδάμ και της Εύας μας βοηθά να καταλάβουμε τις δυσκολίες και τον πόνο που αντιμετωπίζει ο άνθρωπος όταν προσπαθεί να γνωρίσει κάτι. Η *κίνηση* αυτή προς την γνώση πέρα από τα δεδομένα όρια θυμίζει πολύ την διαδικασία της γέννας όπου το έμβρυο αφήνει την μήτρα, τον χώρο που του παρέχει ασφάλεια και απεριόριστη τροφή. «Μεταναστεύει» σε ένα κόσμο όπου πρέπει να απαιτήσει και να αγωνιστεί για την τροφή του αλλά και να απομακρυνθεί από την μητρικό περιβάλλον για να μπορέσει να κερδίσει την γνώση και πάνω από όλα την γνώση του εαυτού του.²³

Αλλά και στον μύθο του Αβραάμ, η ανάγκη για γνώση συνδέεται με την *κίνηση*, δηλαδή την μετανάστευση. Συγκεκριμένα, ο Αβραάμ, ως πατριάρχης εγκαταλείπει την γενέτειρα του όπου λατρεύονται τα είδωλα και μετατρέπει τον λαό του σε νομάδα, τον οδηγεί στην μετανάστευση με σκοπό την αναζήτηση του Ενός και Αληθινού Θεού και την εγκατάσταση στην «γη της επαγγελίας». Στον πυρήνα της απόφασης αυτής κρύβεται η ανάγκη για γνώση, η ανάγκη για έναν πιο αφηρημένο Θεό που θα μπορούσε να προσφέρει μια βαθύτερη γνώση του σύμπαντος.²⁴ Και σ' αυτή την περίπτωση η αναζήτηση της αληθινής γνώσης συνδέεται, όπως σημειώθηκε και παραπάνω, με την εγκατάλειψη της μητρικής γης, η αλήθεια λοιπόν απαιτεί το «ξεβόλεψα», το ξερίζωμα, την αλλαγή δηλαδή της οπτικής γωνιάς, των οικείων σχημάτων σκέψης. Όμως η απόκτηση της γνώσης απαιτεί κάποιο τίμημα: στην περίπτωση του Αδάμ και της Εύας ήταν η έκπτωση από τον παράδεισο, στην

να πάμε στο σχολείο, για να πάμε στην δουλειά, για να κάνουμε δική μας οικογένεια.

²³ Leon Grinberg και Rebeca Grinberg, *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*, εκδ. Yale University Press, New Haven, 1989, σσ. 4-5

²⁴ Στο ίδιο, σελ. 6

περίπτωση του Αβραάμ είναι η θυσία του γιου του.

Ο Οιδίποδας επίσης έχει βρεθεί στην θέση του ξένου τρεις φορές. Αρχικά αποχωρίζεται από τους γονείς του και την πόλη του για να γλιτώσει από την θανατική ποινή. Την δεύτερη φορά μεταναστεύει ώστε να αποτρέψει την προφητεία που τον θέλει να σκοτώνει τον πατέρα του και έτσι χωρίς να το γνωρίζει ξαναγυρνάει στην γενέτειρά του, την Θήβα. Τέλος εξορίζεται έχοντας διαπράξει πατροκτονία και αιμομιξία. Ο μύθος του Οιδίποδα έχει συνδεθεί από τον Φρόυντ και από άλλους με την ασυνείδητη ερωτική επιθυμία του παιδιού προς τον γονέα του αντίθετου φύλου (στην θετική μορφή του) και ταυτόχρονα την ζήλεια και την επιθυμία θανάτου για τον γονέα του ίδιου φύλου, ο οποίος κατέχει το «αντικείμενο του πόθου» του. Στην αρνητική του μορφή το σύμπλεγμα εμφανίζεται ανεστραμμένο, δηλαδή το παιδί αισθάνεται αγάπη για τον γονέα του ίδιου φύλου και ζηλότυπο μίσος για τον γονέα του αντίθετου φύλου.²⁵

Στον μύθο του Οιδίποδα όμως εκτός από την διάσταση της οργανωμένης δομής των φιλικών και εχθρικών επιθυμιών του παιδιού προς τους γονείς μπορούμε να βρούμε και μια άλλη διάσταση η οποία συνδέεται με την γνώση. Ο Οιδίποδας εκφράζει την περιέργεια του ανθρώπου για γνώση πρωταρχικά του εαυτού του. Ο Οιδίποδας σε όλη την τραγική του πορεία αναζητά την αλήθεια, την γνώση κυρίως για την πραγματική του ταυτότητα. Ακόμα και ο γρίφος της Σφήκας είναι ίσως και μια έκφραση της περιέργειας του ανθρώπου για την ίδια του την φύση.²⁶ Αυτή η περιέργεια εκφράζεται και μέσα από την επίμονη αναζήτηση της γνώσης της αλήθειας από τον Οιδίποδα, ο οποίος αρχικά δεν εμπιστεύεται τον λόγο του Πολύβιου και της Μερόπης ότι αυτοί είναι οι πραγματικοί του γονείς και καταφεύγει στο Μαντείο των Δελφών. Αργότερα παρά την προειδοποίηση του Τειρεσίας προσπαθεί να ανακαλύψει την αλήθεια για το έγκλημα του.²⁷ Ο μύθος του Οιδίποδα μπορεί να

²⁵ J. Laplace και J-B. Pontalis, *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, εκδ. Κέδρος, 1986, σσ. 445-450.

²⁶ Grinberg και Grinberg, *ό.π.*, σελ. 6.

²⁷ Όπως και στον μύθο του Αδάμ και της Εύας η περιέργεια αποτελεί ένα είδος αμαρτίας, για την οποία υπάρχουν προειδοποιήσεις και η οποία τιμωρείται (στον έναν, ο Θεός έχει απαγορεύσει στους πρωτόπλαστους να δοκιμάσουν τον συγκεκριμένο καρπό, ενώ στον άλλον επίσης ο Τειρεσίας προειδοποιεί τον Οιδίποδα να μην συνεχίσει την ερευνά του). Η εξορία, ο πόνος, η απώλεια της όρασης είναι το τίμημα που πρέπει να πληρώσει ο άνθρωπος για την περιέργεια του και τελικά για την γνώση.

αναγνωσθεί ως ένα παράδειγμα της διαμάχης μεταξύ της ανθρώπινης ενόρμησης να κλέψει από τον πατέρα, τον Θεό,²⁸ την εξουσία το πολυτιμότερο αντικείμενο που είναι η γνώση και να εκθέσει τον εαυτό του στην εξορία και την τιμωρία, αλλά και της ταυτόχρονης τάσης καταστολής (η προειδοποίηση του Τειρεσία) της ενόρμησης αυτής.²⁹

Με την εξορία μετατρέπεται η αναζήτηση της αλήθειας, η οποία μπορεί να ειπωθεί ως μια εθελοντική μετανάστευση σε τιμωρία και σε εξορία μη εθελοντική. Ο άνθρωπος με την μετανάστευση κυρίως αν είναι εθελοντική προσπαθεί να φτάσει στην «ολοκλήρωση», να κατακτήσει την γνώση ενός άλλου κόσμου από αυτόν που ήδη γνωρίζει, να ξεπεράσει το όριο, το σύνορο που περιορίζει την γνώση. Η εγκατάσταση στον καινούργιο τόπο, στην «γη της επαγγελίας» έχει δυσκολίες, μάθηση της καινούργιας γλώσσας, προσαρμογή και αφομοίωση νέων εθίμων και συνηθειών. Όλα αυτά στην αρχή ενέχουν τον κίνδυνο αδυναμίας επικοινωνίας με τους άλλους. Αυτό το κομφούζιο και το έωλο του μετανάστη φαίνεται να είναι το τίμημα, ή ένα από τα πολλά, που πρέπει να πληρώσει για την προσπάθεια του να εξερευνήσει τα όρια νέων κόσμων, όπως στον μύθο της Βαβέλ.³⁰

2.2. Καταγωγικός Τόπος

Αυτό το χαρακτηριστικό στοιχείο της ξενότητας που είναι η κίνηση θα πρέπει να ειπωθεί σε σχέση με την εγκατάσταση, με το οικείο που προσφέρει ο καταγωγικός τόπος και το έθνος. Στη συνέχεια θα εξετάσουμε τι είναι και τι σημαίνει ο τόπος και συγκεκριμένα έθνος.

Υπάρχει έντονη η ανάγκη (παράλληλα και αντίθετα με την φλόγα της αναζήτησης) στον άνθρωπο για «ρίζωμα», για μια συγκεκριμένη εθνική ταυτότητα για εντοπιότητα. Η αξία του καταγωγικού τόπου και του ριζώματος δεν είναι μια αξία και μια ανάγκη του ανθρώπου που μπορούσε πάντα να ανιχνευτεί στην ανθρώπινη

²⁸ Στην περίπτωση του Αδάμ και της Εύας.

²⁹ Grinberg και Grinberg, *ό.π.*, σελ. 7.

ιστορία, αλλά είναι μάλλον μια λειτουργία μιας συγκεκριμένης τεχνολογίας η οποία περιλαμβάνει την ιδιοκτησία, τον διαχωρισμό εργασίας κτλ.³¹ Ακόμα πιο πρόσφατη και πιο αμφισβητήσιμη είναι και η έννοια του έθνους .

Το έθνος μπορεί να οριστεί ως πολιτισμική οντότητα, δηλαδή μια ομάδα ανθρώπων που συνδέονται μεταξύ τους με κοινές αξίες, παραδόσεις, μιλάνε την ίδια γλώσσα και κατοικούν σε ένα συγκεκριμένο χώρο. Συνεπώς αν και το έθνος προσδιορίζεται από κάποιους «αντικειμενικούς παράγοντες», παρόλα αυτά η πραγματικότητα έχει καταδείξει ότι δεν υπάρχει κάποια καθολική και αντικειμενική παράμετρος ορισμού του έθνους.³² Συγκεκριμένα, η γλώσσα αποτελεί σύμβολο εθνικής ταυτότητας. Όμως υπάρχουν περιπτώσεις (όπως η Ελβετία) όπου δεν υπάρχει μια εθνική γλώσσα και παρόλα αυτά απολαμβάνουν οι κάτοικοι εθνική ενότητα. Το ίδιο ισχύει με την θρησκεία: αν και είναι ένα σύστημα το οποίο προσφέρει κοινές ηθικές αξίες, παρόλα αυτά δεν μπορεί να αποτελέσει στοιχείο ικανό καθορισμού της εθνότητας (δεν αποτελούν όλοι οι καθολικοί ένα έθνος, ούτε όλοι οι Αμερικανοί ή Γερμανοί έχουν την ίδια θρησκεία).³³

Από την άλλη πλευρά μια βασική παράμετρος του έθνους είναι η αίσθηση της εθνοτικής ενότητας, ή της εθνικής ταυτότητας. Αυτή μπορεί μεν να βασίζεται στη φυλή αλλά κυρίως βασίζεται στις αξίες και τις πολιτισμικές πεποιθήσεις του έθνους, σε ιστορικές μνήμες ή σε μελλοντικές συλλογικές προσδοκίες.

Ο Ερνστ Γκέλνερ δεν πιστεύει ότι ο χωρισμός των ανθρώπων σε έθνη είναι η φυσική τους κατάσταση. Χρησιμοποιώντας τον διαχωρισμό ανάμεσα στις παραδοσιακές (αγροτικές) κοινωνίες και στις μοντέρνες (εκβιομηχανισμένες), συνδέει τον εθνικισμό με τις δευτερες.³⁴ Τα έθνη και ο εθνικισμός, υποστηρίζει ο Γκέλνερ, προσέφεραν μια νέα πηγή πολιτισμικής συνοχής την περίοδο όπου το φεουδαρχικό σύστημα και η κοινωνική του οργάνωση, συνοχή και οι πεποιθήσεις του, άρχισαν να κλονίζονται και να αναδεικνύεται το νέο σύστημα κοινωνικής οργάνωσης της

³⁰ Στο ίδιο, σσ. 8-9.

³¹ Flusser, *ό.π.*, σελ. 3.

³² Α. Heywood *Πολιτικές Ιδεολογίες*, εκδ. Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2007, σελ.182.

³³ Στο ίδιο, σελ.182.

εκβιομηχάνισης. Η νέα πραγματικότητα προωθούσε την κοινωνική κινητικότητα, τον ανταγωνισμό και τον προσωπικό αγώνα. Για να μπορέσουν λοιπόν να ανταποκριθούν στις συγκεκριμένες καταστάσεις τα έθνη συσσωματώθηκαν, η νέα αυτή ομογενοποιημένη κουλτούρα παράγεται από την ελεγχόμενη από το κράτος εκπαίδευση. Παρόλ' αυτά η επιστροφή των ανθρώπων σε παλαιότερες πεποιθήσεις και ταυτότητες δεν είναι δυνατή, αφού ο εθνικισμός ως φαινόμενο είναι παράγωγο των συνθηκών των καιρών μας.³⁵

Ο Μπένεντικτ Άντερσον, όπως και ο Γκέλνερ τονίζει ότι ο εθνικισμός είναι προϊόν πολιτισμικών αλλαγών. Για τον Άντερσον όμως αυτές προέρχονται από τον καπιταλισμό και την ανάπτυξη στις επικοινωνίες (έντυπο καπιταλισμό, όπως τον ονομάζει).³⁶ Ο Άντερσον αμφισβητεί την ύπαρξη των εθνών σαν γνήσιες κοινότητες και υποστηρίζει ότι τα έθνη αποτελούν νοερές εικόνες, κατασκευασμένες από την εκπαίδευση, τα μέσα μαζικής επικοινωνίας την διαδικασία κοινωνικοποίησης μας και του πολιτικού μας εγκοινωνισμού. Στις κοινότητες για να διατηρηθεί η έννοια της επίκοινης ταυτότητάς τους, χρειάζεται σε ένα βαθμό η άμεση και προσωπική αλληλεπίδραση των μελών της. Στα έθνη, τα άτομα δεν θα μπορέσουν να γνωρίσουν, παρά ένα ελάχιστο αριθμό των άλλων ατόμων τα οποία αποτελούν το έθνος, όμως στο μυαλό κάθε ατόμου υπάρχει αυτή η εικόνα της φαντασιακής κοινότητας.³⁷

Ο Χόμπσμπομ, πιστεύει ότι τα έθνη αποτελούν κατασκευασμένες και όχι φυσικές παραδόσεις, και υποστηρίζει ότι είναι ένα μοντέρνο φαινόμενο που αναπτύχθηκε σε ένα συγκεκριμένο χρονικό διάστημα όπου αλληλεπέδρασε με αλλά κινήματα και δυναμικές. Τονίζει μάλιστα ότι κάθε πίστη ιστορικής συνέχειας των εθνών είναι ένας μύθος κατασκευασμένος από τον ίδιο τον εθνικισμό.³⁸ Ο Κεντούρι επίσης επιμένει στον κατασκευασμένο χαρακτήρα του εθνικισμού, υποστηρίζοντας ότι ο εθνικισμός και η ιδέα του έθνους δεν είναι παρά ένα διανοητικό κατασκεύασμα μιας μερίδας διανοουμένων.³⁹

³⁴ E. Gellner, *Έθνη και Εθνικισμός*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992, σσ.19-24, 221.

³⁵ Gellner, *ό.π.*, σελ. 221 και A. Heywood, *ό.π.*, σελ.186.

³⁶ Μ. Άντερσον, *Φαντασιακές Κοινότητες*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1997, σσ. 71-80.

³⁷ Heywood, *ό.π.*, σελ.187.

³⁸ Στο ίδιο, σελ.187.

³⁹ E. Kedourie, *Ο Εθνικισμός*, Κατάρτι, Αθήνα 2003, σελ.111.

Συνεπώς παρόλο που το έθνος δεν είναι κάτι που μπορεί με σαφήνεια να οριστεί, όπως είδαμε και παραπάνω, οι άνθρωποι (τουλάχιστον στο μεγαλύτερο μέρος του κόσμου και κυρίως στην δύση) έχουν την τάση να βλέπουν και να ορίζουν, ως ένα βαθμό, τους εαυτούς τους μέσα από μια εθνική αφήγηση. Μια από τις συνδηλώσεις της εθνικής αυτής αφήγησης είναι και η εδαφική. Το έθνος σημαίνει, ανάμεσα στα άλλα που αναφέρθηκαν παραπάνω, οριοθέτηση, δηλ ξεκάθαρα σύνορα στο χώρο.⁴⁰ Είτε αυτά είναι τα υφιστάμενα σύνορα του έθνους, είτε τα σύνορα που κάποτε είχε το έθνος, είτε αυτά που θεωρούνται ιστορικά και πολιτισμικά σύνορα του έθνους.

Η σχέση των ανθρώπων με το έθνος, την χώρα, τον τόπο και άρα με το έδαφος, το χώμα, είναι σχεδόν μεταφυσική. Βλέπουμε συχνά ανθρώπους γυρίζοντας στην πατρίδα τους να φυλάνε το χώμα του τόπου τους, ή φεύγοντας να παίρνουν χώμα μαζί τους. Όπως βλέπουμε άλλους ανθρώπους, που όντας μακριά από τον τόπο τους, ζητάνε μετά τον θάνατό τους να θαφτούν στο χώμα του τόπου τους. Άλλοτε σαν ύστατη συμβολική πράξη βίας και απόρριψης από το σώμα του έθνους ή του τόπου ξεθάβονται νεκροί ή βανδαλίζονται τάφοι. Οι άνθρωποι βλέπουν συχνά τους εαυτούς τους ριζωμένους σε ένα τόπο, «τη γη των προγόνων μας», «τη πατρογονική γη», «τη μητέρα πατρίδα»: οι εκφράσεις αυτές καταδείχνουν τόσο το δέσιμο της γης με το έθνος, άλλα και με ένα γενεαλογικό δέντρο το οποίο είναι ριζωμένο στο έδαφος. Έτσι πολλοί τρέφονται από το δέντρο αυτό και αντλούν την ταυτότητά τους ή μέρος αυτής από τις ρίζες αυτές.⁴¹

2.3 Ρίζωμα και Κίνηση

Τα φυτά είναι ριζωμένα σε ένα μέρος και όντας ριζωμένα σε ένα συγκεκριμένο μέρος «βλέπουν» τον κόσμο από την συγκεκριμένη αυτή οπτική γωνία και βλέπει μόνο ένα μικρό κομμάτι του κόσμου. Τα ζώα από την άλλη δεν ριζώνουν

⁴⁰Liisa H. Malkki, 'National Geographic: The Rooting of Peoples and Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees', στο *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, επιμ. Akhil Gupta και James Ferguson, Duke University Press, Durham, 1997, σελ. 54.

σε έναν τόπο, αντίθετα θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι περιπλανώμενα. Δεν έχουν μια συγκεκριμένη οπτική γωνία, μετακινούνται και η οπτική τους γωνία αλλάζει ανάλογα με το σημείο που βρίσκονται, έχουν μονοπάτια στα οποία κινούνται και γνωρίζουν διαφορετικά σημεία του κόσμου. Οι άνθρωποι, όπως αναφέρει και ο Flusser, είναι εξαιρετικά μη εγκατεστημένα ζώα⁴². Βρίσκονται συνέχεια σε κίνηση και επιπλέον μαζεύονται και ανταλλάσσουν τις εμπειρίες τους. Το να είναι κάποιος «άνθρωπος» με την πραγματική έννοια της λέξης βρίσκεται στην κίνηση,⁴³ στην μετακίνηση, δηλαδή στο ξεβόλεμα, στην απώλεια των οικείων τόπων, των οικείων δεσμών και κυρίως των οικείων σχημάτων, σκέψεων και αντιλήψεων. Η αλήθεια και η γνώση έρχονται λοιπόν μέσα από αυτό το ξεβόλεμα από την αλλαγή της οπτικής γωνίας από την αλλαγή των σημείων όρασης των πραγμάτων, από την αποβολή των έτοιμων αποθεμάτων γνώσης που επιβάλλει το πολιτισμικό ρίζωμα και την περιπλάνηση σε διαφορετικά πολιτισμικά σύνολα.

Ο χωρισμός του χώρου, του κόσμου, της πραγματικότητας σε μικρά κομμάτια, βοηθά στην κατανόηση του. Τα όρια και τα σύνορα κάνουν αυτό ακριβώς, χωρίζουν τον κόσμο σε μικρότερα και άρα ελέγξιμα και κατανοήσιμα κομμάτια. Μόνο που θέτοντας τα όρια αυτά θέτουμε όρια στην γνώση μας, καθώς κάθε όριο, κάθε σύνορο, περικλείει ένα κομμάτι της πραγματικότητας, αποκλείοντας το σύνολο της πραγματικότητας. Με τα σύνορα και με το ρίζωμα σε ένα μέρος, αποκλείουμε την αλήθεια, την γνώση. Ο Hugo de St Victor⁴⁴ αναφέρει «...Ο άνθρωπος που θεωρεί την πατρίδα του γλυκιά είναι ακόμη ένας ευαίσθητος αρχάριος αυτός για τον οποίο όλα τα εδάφη είναι σαν τα πάτρια εδάφη είναι ήδη δυνατός, είναι όμως τέλειος εκείνος που θεωρεί όλο τον κόσμο ξενιτιά...».⁴⁵ Οι άνθρωποι που έχουν γεννηθεί σε έναν τόπο, σ' αυτόν μεγάλωσαν και έχουν την βεβαιότητα ότι θα συνεχίσουν να ζουν σ' αυτόν, γνωρίζουν ένα μόνον περιβάλλον, μια πατρίδα, ένα πολιτισμό αντίθετα οι

⁴¹ Στο ίδιο, σσ. 54-59.

⁴² Vilem Flusser, *ό.π.*, σελ.24. Την ιδέα της κίνησης, δηλαδή ότι οι άνθρωποι δεν προορίζονται να είναι προσκολλημένοι στο έδαφος, (ιδέα του ριζώματος), έχουν υποστηρίξει πολλοί μελετητές και συγκεκριμένα ο S. Baghdasarian στο *L'immigration européenne au XIXe siècle, Italie, Autrice-Hongrie, Russie, Grande-Bretagne, Allemagne, Bale*, Werner-Riehm, 1910: παρατίθεται στο Green, *ό.π.*, σελ.16.

⁴³ Flusser, *ό.π.*, σσ. 24-26.

⁴⁴ Καλόγερος από την Σαξονία που έζησε τον 12^ο αιώνα.

⁴⁵ Edward W. Said, *Αναστοχασμοί για την εξορία*, εκδ. SCRIPTA, Αθήνα 2006, σελ. 302.

μετανάστες, οι εξόριστοι, ο ξένος, γνωρίζοντας παραπάνω από έναν πολιτισμούς, (τουλάχιστον δυο), αποκτούν, όπως υπογραμμίζει ο Edward Said, μια πολλαπλή θέαση και δημιουργούν μια αντιστικτική⁴⁶ αντίληψη πολλαπλών ταυτόχρονων διαστάσεων. Ο ξένος αντιπαραθέτει συνεχώς τις συνήθειες ζωής, την έκφραση, τις δραστηριότητες του νέου περιβάλλοντος με τις αναμνήσεις του παλαιού περιβάλλοντος.⁴⁷ Αυτή η αντιστικτική αντίληψη είναι ουσιαστικά ένα είδος δεύτερου επιπέδου πραγματικότητας όπως θα δούμε και παρακάτω (βλ. υποκεφάλαιο 2.4)

Το ξεβόλεμα και η γνώση, όπως σημειώθηκε και παραπάνω, συνοδεύονται από πόνο και πολλές φορές τιμωρούνται. Στην περίπτωση του Αδάμ και της Εύας η γνώση τιμωρήθηκε με εξορία και με πόνο (κάτι που σε κάποιο βαθμό βιώνουν όλοι οι ξενιτεμένοι). Το ότι η ουσία της λέξης άνθρωπος βρίσκεται στην κίνηση δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν άνθρωποι που βλέπουν τους εαυτούς τους περισσότερο σαν «φυτά» με την έννοια που εξηγήσαμε παραπάνω, και λιγότερο σαν «ζώα». Προτιμούν την εγκατάσταση, απλώνουν ρίζες δεν θέλουν τίποτα να ταραξεί και να αλλάξει στον τόπο που έχουν ριζώσει και εξορίζουν όποιον δεν συμφωνεί με τον τρόπο όρασης τους.⁴⁸

2.4 Τα τρία στάδια της Κίνησης: Φυγή, Περιπλάνηση, Εγκατάσταση

Η μετανάστευση, ως κίνηση, έχει τρία στάδια: την απόφαση της φυγής ή την απόφαση εξορίας και την ίδια την φυγή, την περιπλάνηση στο κενό, και την εγκατάσταση στον καινούργιο τόπο. Στο πρώτο στάδιο χάνεται το έδαφος που στο οποίο στηρίζεται η πραγματικότητα του καθενός. Στο δεύτερο στάδιο ο μετανάστης εκτίθεται στην μη πραγματικότητα και στο τρίτο στάδιο μεταφέρεται σε ένα δεύτερο επίπεδο πραγματικότητας.⁴⁹

Η επιθυμία της φυγής δεν είναι εύκολα πραγματοποιήσιμη. Εκτός από τα

⁴⁶ Στο ίδιο, σελ. 303.

⁴⁷ Στο ίδιο, σελ. 303.

⁴⁸ Flusser, ό.π., σελ. 26.

⁴⁹ Στο ίδιο, σελ. 25.

εξωτερικά και διαδικαστικά εμπόδια, υπάρχουν και εσωτερικές συγκρούσεις στον άνθρωπο που επιθυμεί να φύγει από την γενέθλια γη. Η επιθυμία του μπορεί να έρχεται σε αντίθεση με την τάση, που λίγο ή πολύ όλοι έχουμε, διατήρησης του ασφαλούς και οικείου περιβάλλοντος. Όμως έρχεται η στιγμή που το υποκείμενο δεν μπορεί να υπομείνει τις αλλαγές στην καθημερινή πραγματικότητα του και τότε τα αισθήματα του για τον έξω κόσμο και για την ίδια του την ταυτότητα, είναι αποδιοργανωμένα.

Αυτό συμβαίνει ακόμα και αν ο ξεριζωμός είναι μια απόφαση του υποκειμένου και όχι το αποτέλεσμα μιας εξωτερικής πίεσης. Λίγο πριν την φυγή το υποκείμενο βιώνει άγχος και αγωνία για την απώλεια του οικείου. Έρχεται αντιμέτωπο με πρωτογενείς φόβους όπως η απώλεια εγκαθιδρυμένων δομών, η απώλεια οικείων προγεγραμμένων κανόνων κοινωνικής συμπεριφοράς. Ουσιαστικά το υποκείμενο βρίσκεται και τελικά πραγματοποιεί έναν αποχωρισμό, γιατί όπως τονίζει και η Κρίστεβα: η πατρίδα, ο τόπος είναι «...ο τόπος της γέννησης, της παραγωγής του υποκειμένου και των προ-γλωσσικών, προ-οιδιποδειακών λειτουργιών του...».⁵⁰ Αυτό ακριβώς το στάδιο πρέπει το υποκείμενο να εγκαταλείψει και να περάσει στο επόμενο. Στο στάδιο αυτό το υποκείμενο βιώνει άγχος, απομόνωση και αποξένωση,⁵¹ το υποκείμενο νιώθει ότι κάτι ήδη έχει σπάσει στην επικοινωνία του με τους άλλους, είναι σαν να βρίσκεται ήδη στο άλλου.

Σε όλες τις περιπτώσεις υπάρχει πόνος στην φυγή. Όταν ο πόνος αυτός δεν βιώνεται σαν κατάθλιψη, μετατρέπεται σε ένα αίσθημα διωγμού, όπου το άτομο το βιώνει ως μια απέλαση από το σπίτι του, ως μια απόρριψη, ακόμα και αν βρίσκεται στη θέση αυτή με δική του πρωτοβουλία.⁵² Ο μετανάστης, ο εξόριστος, έχει αφήσει ένα κόσμο οικείο και κατευθύνεται σε έναν κόσμο για τον οποίο δεν έχει ρεαλιστική εικόνα.⁵³ Όσο και να τον έχει φαντασιωθεί, επισκεφθεί, διαβάσει για αυτόν, ωραιοποιήσει, παρόλ' αυτά κατευθύνεται σε ένα μη οικείο μέρος σε μια άλλη πραγματικότητα.

⁵⁰ Julia Kristeva, *Στην Αρχή ήταν η αγάπη. Ψυχανάλυση και Πίστη*, έκδ. Άγρα, Αθήνα 1985, σελ.5

⁵¹ Μπορούμε να πούμε ότι ήδη νιώθει εκτοπισμένος με μια μεταφορική έννοια, αισθάνεται διωγμένος από τον τόπο του, αισθάνεται ότι πλέον δεν ανήκει εκεί.

⁵² Grinberg και Grinberg, *ό.π.*, σσ. 59-66.

Για τον ξένο, η ευφορία που μπορεί να νιώθει με την άφιξη του στον τόπο προορισμού του, μετατρέπεται σε «ζαλάδα». Ένα είδος ζαλάδας, θα μπορούσαμε να πούμε σαν αυτό που νιώθει το νεογέννητο. Στην κατάσταση αυτή, δεν υπάρχουν, ανάμεσα στον έξω κόσμο και στον ιδιαίτερο εαυτό, σαφή όρια.⁵⁴ Ο Ξένος βρίσκεται σε μια ασαφή, έωλη, κατάσταση, όπου ο κόσμος φαίνεται ακατανόητος, και αυτό δημιουργεί άγχος και ανασφάλεια. Αρχικά εκμηδενίζεται το παρελθόν του, η γλώσσα του, ο χώρος του, κατοικεί νοητικά σε διαφορετικούς, σε ξένους «ήχους» και «χώρους» από αυτούς που γνώριζε στον τόπο που κατοικούσε.⁵⁵ Για το νεογέννητο η μητέρα (ή μια φιγούρα άξια εμπιστοσύνης) είναι το πρόσωπο το οποίο μειώνει το αίσθημα αυτό, η μητέρα παρέχει όλα τα γνωσιακά εφόδια στο νεογέννητο για να λειτουργήσει και να επιβιώσει. Έτσι και ο ξένος καλείται να βρει τις ματερναλιστικές λειτουργίες οι οποίες θα του επιτρέψουν να αναγνωρίσει την νέα πραγματικότητα και να επιβιώσει.⁵⁶

Ο νεοαφιχθής πρέπει να ενσωματώσει νέους κώδικες επικοινωνίας, οι οποίοι του είναι άγνωστοι, ή τους οποίους μπορεί εν μέρει να κατανοήσει. Αυτό εντείνει το άγχος του, μπορεί να νιώσει ότι δέχεται εισβολή, ή ότι δέχεται χαοτικά μηνύματα, ή ότι καταβροχθίζεται από έναν χαοτικό νέο ανοίκειο κόσμο.⁵⁷ Ο ξένος βρίσκεται αντιμέτωπος με μια νέα πραγματικότητα, την οποία δεν είναι σε θέση να κατανοήσει άμεσα και με την οποία συνήθως δεν έρχεται σε άμεση επαφή. Η κοινωνία υποδοχής απέχει όσο το δυνατόν περισσότερο από τους ξένους και οι ξένοι αρχικά επικοινωνούν και έρχονται σε επαφή με το νέο περιβάλλον μέσα από θεσμούς, οργανώσεις και με το άμεσο μικροπεριβάλλον τους, όπως τους γείτονες τους, που συνήθως είναι και αυτοί ξένοι.⁵⁸ Δηλαδή βρίσκεται αρχικά σε μια διαμεσολαβημένη επαφή με το νέο περιβάλλον, σε μια μεταβατική πραγματικότητα. Το «στοίχημα» του ξένου είναι με την δημιουργικότητά του να καταφέρει να μετρατέψει το χαοτικό αυτό περιβάλλον πληροφοριών χωρίς νόημα σε πληροφορίες με νόημα δηλαδή δομημένη

⁵³ Στο ίδιο, σελ. 74

⁵⁴ Flusser, όπ., σελ. 3.

⁵⁵ Ελένη Τζιφτζιλάκη, *Εκ-τοπισμένοι: Αστικοί Νομάδες στις Μητροπόλεις, Σύγχρονα ζητήματα για τη μετακίνηση, την πόλη και τον χώρο*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2008, σελ. 56

⁵⁶ Grinberg και Grinberg, ό.π., σσ. 76-77

⁵⁷ στο ίδιο, σσ. 78-79.

⁵⁸ Krau, ό.π., σσ.169-170.

κατάσταση πραγματικότητας.⁵⁹

Στην αρχή, στον νέο τόπο, το μυαλό του ξένου κατακλύζεται από συναισθήματα και εικόνες για τους ανθρώπους και τα μέρη που άφησε. Σταδιακά όμως όσο εντάσσεται στο καινούργιο περιβάλλον και τον νέο τρόπο ζωής του και στους ανθρώπους που τον περιβάλλουν, οι συγγενείς, οι άνθρωποι, τα μέρη που εγκατέλειψε του φαίνονται πιο μακρινά.⁶⁰ Οι άνθρωποι που φεύγουν αλλάζουν όσο αλλάζουν και οι άνθρωποι που μένουν πίσω. Κανένας ξένος, μετανάστης, πρόσφυγας, εξόριστος δεν μπορεί να γυρίσει στον ίδιο τόπο. Ο τόπος θα έχει αλλάξει, οι άνθρωποι θα έχουν αλλάξει, το ίδιο και αυτός. Αυτό ίσως δημιουργεί ένα κενό. Γιατί αυτή η επιστροφή φαντάζει μια επιστροφή στο οικείο, μια επιστροφή στην ασφάλεια της μήτρας. Όμως αυτός ο τόπος που ο ξένος θυμάται και φαντασιώνεται ως οικείος έχει καταστεί πλέον ανοίκειος. Είναι πλέον ξένος και στον τόπο απ' όπου ξεκίνησε, στον τόπο όπου αρχικά ήταν ριζωμένος. Γιατί ο εκ-τοπισμένος, ο ξεριζωμένος έχει αποκτήσει μια γνώση η οποία δεν του επιτρέπει πλέον να νιώσει ότι ανήκει σε ένα περιορισμένο χώρο, δεν μπορεί να ταυτιστεί πλέον με την όραση του κόσμου από ένα συγκεκριμένο σημείο. Έχει υπερβεί τα όρια και έχει μετασχηματίσει την σχέση του με τον τόπο. Ο Tzvetan Todorov αναφέρει «...Ο εξόριστος, όταν επιστρέψει στο γενέθλιο τόπο, δεν είναι διόλου όμοιος με τον ξένο που έρχεται να επισκεφθεί αυτόν τον τόπο ούτε μοιάζει με τον ξένο που έχει υπάρξει ο ίδιος, τη στιγμή που άρχιζε η εξορία του...».⁶¹

2.5 Ξένος, Απώλεια και Μετάδοση

Ο Ξένος έχει υποστεί μια απώλεια όπως έχουμε σημειώσει και παραπάνω, έχει ξεριζωθεί, έχει κάνει αποχωρισμούς με τους αγαπημένους του ανθρώπους, τους τόπους που αγάπησε, τα μέρη όπου έζησε, το σπίτι του. Με κάποιο τρόπο στον ξένο υπάρχει μια προδοσία,⁶² μια ασυνέχεια, μια ρήξη με το παρελθόν του και άρα με τον

⁵⁹ Flussrer, *ό.π.*, σελ. 81-87

⁶⁰ Grinberg και Grinberg, *ό.π.*, σελ. 79.

⁶¹ Βλ. Τζιφτζιλάκη, *ό.π.*, σελ. 57

⁶² Ο Ξένος έχει προδώσει την καταγωγή του, (αν και μπορεί να βρίσκεται στο κέντρο της ύπαρξής του

ίδιο του τον εαυτό. Ο ξένος έχει βρεθεί στο κενό αφήνοντας πίσω του την οικειότητα του καταγωγικού τόπου και βρίσκεται σχεδόν χωρίς ταυτότητα σε ένα νέο τόπο, χωρίς ομάδα αναφοράς, χωρίς πλαίσιο αναφοράς.

Όλοι είμαστε ενταγμένοι σε ένα πολιτιστικό πλαίσιο είτε μας αρέσει είτε όχι είτε το αναπαράγουμε πιστά, είτε το αμφισβητούμε. Όλοι έχουμε ένα όνομα, μια προσωπική ιστορία, ενταγμένη στην ιστορία ενός τόπου, του τόπου μας. Το πλαίσιο αυτό είναι το αρχικό πλαίσιο αναφοράς μας και αυτό είναι που μας κάνει να νιώθουμε ασφάλεια. Το πλαίσιο αυτό δεν σημαίνει ότι είναι στατικό υπόκειται σε αλλαγές, μικρότερες ή μεγαλύτερες. Κάθε τι καινούργιο, όμως, το οποίο πρέπει να αντιμετωπίσουμε όσο επιθυμητό και αν είναι, ή μικρό, ή αναγκαίο, προκαλεί δυσφορία γιατί απαιτεί δαπάνη από την ψυχική ζωή και συνοδεύεται από αβεβαιότητα και αναμονή.⁶³ Ο ξένος λοιπόν αντιμετώπος με το καινούργιο, αισθάνεται αναμονή, αβεβαιότητα και δυσφορία στο ψυχικό επίπεδο. Παράλληλα η αιώρησή του αυτή λόγω της απώλειας του πλαισίου αναφοράς, του αισθήματος του ανήκειν, της μητρικής γλώσσας, της γλώσσας των παιδικών του χρόνων, δημιουργεί κενό, ένα ρήγμα στην συνέχεια της οικογενειακής, κοινωνικής και προσωπικής ιστορίας.⁶⁴

Ο Ξένος, όπως υποστηρίχθηκε αρχικά έχει υποστεί μια βία στον καταγωγικό του τόπο (κεφάλαιο 1). Πολλές φορές η βία αυτή, ή κομμάτια αυτής δεν συζητώνται, βρίσκονται στη σιωπή του ξένου και η φυγή του αποτελεί ένα ανολοκλήρωτο πένθος. Η σιωπή όμως αυτή του ξένου δεν βοηθά τα ρήγματα και τις πληγές να κλείσουν. Η μόνη λύτρωση είναι η συμφιλίωση με την βιογραφική διαδρομή του και η επαρκής ανασυγκρότηση του οικογενειακού νήματος ή της ιστορίας του καταγωγικού τόπου, η μετάδοση δηλαδή της ουσίας του τόπου του και της ύπαρξής του.⁶⁵ Το πένθος πρέπει να ολοκληρωθεί για να μπορέσει ο ξένος να μην βρίσκεται συνέχεια στο κενό, για να μην ζει παράλληλες ζωές, να μην υπάρχει πάντα ένα σιωπηλό προδομένο αλλού.

είτε ως ανοικτή πληγή, είτε ως ψυχικός εμπλουτισμός), έχει εναποθέσει τις ελπίδες του σε ένα 'αλλού'. Βλ. Kristeva, *ό.π.*, σελ.43

⁶³ Jacques Hassoun, *Το κοντραμπάντο της μνήμης*, εκδ. Εξάντας/ Τρίαψις λόγος, Αθήνα 1996, σσ.18-21

⁶⁴ στο ίδιο, σσ. 22-25, 52

2.6. Ελευθερία και Ξένος

Παραπάνω αναλύθηκε η σημασία του εδάφους, της πατρίδας, ο αποχωρισμός της οποίας μπορεί να είναι πολύ επώδυνος και αυτό γιατί η σχέση του ατόμου με τον τόπο του έχει διαπλοκές οι οποίες δεν είναι πάντα συνειδητές. Όταν διαρρηγνύονται οι δεσμοί με τον τόπο το άτομο νιώθει αυτό τον πόνο, που ο Flusser, συγκρίνει, με χειρουργική εισβολή στον εσώτερο εαυτό.⁶⁶ Όμως όταν ξεπεραστεί το πρώτο σοκ, η πρώτη ζαλάδα, το άτομο αρχίζει να διαχωρίζει τον εαυτό του από τον εξωτερικό κόσμο, αν ο ξένος καταφέρει να καταλάβει τι συμβολίζει ο καταγωγικός του τόπος, τι πραγματικά είναι αυτό που τον δένει με τον καταγωγικό του τόπο, θα νιώσει μια απελευθέρωση. Ελεύθερος από τί; Καθώς οι δεσμοί των ανθρώπων με τους τόπους τους είναι ασύνειδοι, πηγαίνουν πίσω στην παιδική, βρεφική ηλικία, έχουν σχέση με την προσωπική, συλλογική μνήμη και με την μετάδοση, στους δεσμούς αυτούς κρύβονται οι προκαταλήψεις, όλες οι ασύνειδες κρίσεις του ατόμου. Η ελευθερία του ξένου, όπως και όλων μας είναι δέσμια όσων έχει κληρονομήσει και όσων θα κληροδοτήσει.⁶⁷ Η πρόκληση για τον ξένο είναι ακριβώς να συνειδητοποιήσει ότι οι δεσμοί με τον τόπο καταγωγής είναι εν μέρει ένας σκοταδιστικό σύμπλεγμα το οποίο δεν λύνεται παρά μόνο με κόψιμο όπως ο γόρδιος δεσμός. Όταν κοπεί αυτός ο γόρδιος δεσμός, ο άνθρωπος καταλαβαίνει ότι όλα αυτά τα συνειδητά και κυρίως ασύνειδα σκοινιά που τον ένωναν με τον καταγωγικό του τόπο, λειτουργούσαν σαν παραμορφωτικοί καθρέφτες μέσα στους οποίους απεικονίζονταν η πραγματικότητα. Ελεύθερος από τις παραμορφώσεις μπορεί να δει ο ξένος καθαρότερα την πραγματικότητα. Και το ερώτημα *ελεύθερος από τι*; μεταλλάσσεται σε *ελεύθερος για τι*;⁶⁸ Αρχικά η ελευθερία μπορεί να φαίνεται σαν αλλοτρίωση, μια επέλαση του καινούργιου έναντι του παλιού, μια προδοσία της πατρίδας, μια προδοσία της ιδιοποίησης της γνώσης της κουλτούρας στην οποία είχε αρχικά ενταχθεί.⁶⁹ Ο ξένος προδίδει κατά κάποιο τρόπο την συνέχεια, που διασφαλίζει ότι κάθε γενιά, κάθε

⁶⁵ στο ίδιο, σσ. 25-43.

⁶⁶ Flusser, *ό.π.*, σελ.3.

⁶⁷ Στο ίδιο, σελ.3-5. Βλ. και Hassoun, *ό.π.*, σελ.73.

⁶⁸ Flusser, *ό.π.*, σελ.3-5

⁶⁹ Ο Wheeler, χαρακτηριστικά αναφέρει στο *The Immigrant Experience*, «...για κάθε κερδισμένη ελευθερία, υπάρχει μια χαμένη παράδοση...για κάθε κέρδος αγαθών και υπηρεσιών, χάνεται μια ταυτότητα, μια ανασφάλεια έχει βρεθεί...» παρατίθεται στο Edgar Krau, *The Contradictory Immigrant Problem*, *ο.π.*, σελ.10.

άτομο δεν βρίσκεται αντιμέτωπο με το καινούργιο όντας αποσυνδεδεμένο με το παρελθόν. Η συνέχεια αυτή είναι σημαντική γιατί μόνο μέσα από το παλιό, το οικείο μπορεί να αντιμετωπιστεί το καινούργιο. Για τον λόγο αυτό και ο δρόμος για την κατάκτηση της ελευθερίας είναι πολύπλοκος και μακρύς και το τίμημα για αυτή είναι ανάλογο με τα παράγωγα ενός παρελθόντος που δεν έχει εντελώς παρέλθει. Η άρνηση, ή η ρήξη του παρελθόντος είναι μια βία που ασκεί το ίδιο το υποκείμενο στον εαυτό του.⁷⁰

Η ελευθερία του ξένου συνίσταται και στην απελευθέρωσή του από τους δεσμούς του με τους ανθρώπους. Αυτή η απελευθέρωση δεν σημαίνει ότι ο ξένος δεν έχει δεσμούς με ανθρώπους αλλά ότι ο ξένος, φεύγοντας από τον τόπο του, έχει αφήσει πίσω του τους δεσμούς του με τους ανθρώπους, δεσμοί που επιβάλλονται στον καθένα με την γέννηση του (συγγενικούς, κτλ). Ο ξένος στο καινούργιο του σπίτι, αντίθετα, διαλέγει τους ανθρώπους με τους οποίους θα δημιουργήσει δεσμούς. Οι δημιουργία των δεσμών αυτών είναι μια συνειδητή διαδικασία για την οποία ο ξένος είναι υπεύθυνος.⁷¹

Στο Κεφάλαιο αυτό εξετάσαμε τα κύρια συστατικά με τα οποία συγκεκριμενοποιείται η ετερότητα ως ξένος: κίνηση, και την σχέση της με την γνώση, τόπος (και άρα το έθνος), απώλεια και ελευθερία. Στο επόμενο Κεφάλαιο η μελέτη αυτή των ιδιοτήτων που ορίζουν τον ξένο μας οδηγεί στην εξέταση της σχέσης του ξένου, που φέρει αυτά τα χαρακτηριστικά, με τον άλλον που συναντά στον νέο τόπο.

⁷⁰ Hassoun, *ό.π.*, σσ.73-96.

⁷¹ Flusser, *ό.π.*, σελ.5

ΜΕΡΟΣ Β

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

ΔΙΑΠΛΟΚΗ ΣΤΗ ΣΧΕΣΗ ΞΕΝΟΥ ΚΑΙ ΙΘΑΓΕΝΗ

Μέχρι στιγμής προσπάθησα να σκιαγραφήσω μια εικόνα του ξένου, να τον προσδιορίσω και να ανασυγκροτήσω, όσο αυτό είναι δυνατόν, θεωρητικά το «ταξίδι» του. Σ αυτό το σημείο θα εξετάσω το ξένο σε σχέση με τον ντόπιο, τις διαπλοκές στις σχέσεις τους και το πώς και γιατί συχνά ο ξένος απορρίπτεται από τους γηγενείς.

Ο Ξένος, όπως τονίστηκε και παραπάνω (Κεφάλαιο 1), επινοείται σε όλες τις εκφάνσεις της ανθρώπινης ύπαρξης και της ανθρώπινης κοινωνικής οργάνωσης. Παρόλ' αυτά η *συνδιαλλαγή* μας με την ξενότητα παρουσιάζει δυσκολίες και η διαπλοκή στη σχέση του ξένου και του ντόπιου είναι περίπλοκη, κυρίως γιατί το πλαίσιο νοηματοδότησης της ετερότητας και του ξένου, πιο συγκεκριμένα, περιέχει αρνητικές προϋδεάσεις.⁷²

Γιατί όμως συμβαίνει αυτό; Ο άνθρωπος είναι «ζώνον πολιτικών», του οποίου οι ανάγκες αλλά και ολόκληρη η ηθικό-πολιτιστική ταυτότητά του δεν μπορούν να ικανοποιηθούν ή να συγκροτηθούν, αντίστοιχα, μέσα από την απομόνωση, αλλά μέσα από την πολιτική κοινωνία.⁷³ Στο ψυχο-κοινωνικό επίπεδο, ιδιαίτερα, ο άνθρωπος αναζητά την αποδοχή από τους άλλους, έχει ανάγκη να αναζητά κάποιον τον οποίο να ευχαριστεί και κάποιον να κατηγορεί⁷⁴ – κάποιον στον οποίον να «καθρεπτίζεται» θετικά και κάποιον αρνητικά. Γιατί λοιπόν να υπάρχει αυτή η δυσκολία με την ετερότητα; Από πολλούς φιλόσοφους και κοινωνιολόγους, θεωρητικούς της ψυχανάλυσης κ.ά., όπως οι Bauman, Derrida, Girard, Kristeva, Rathzel, έχει προταθεί η άποψη ότι η ετερότητα είναι απειλητική γιατί ουσιαστικά δεν είναι μια κοινωνική

⁷² Μαλούτας, Παντελίδου-Μαλούτα, Βαρίκα, Δοξιάδης, Κανδύλης, *ό.π.*, σελ. 65.

⁷³ Peter Berger και Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, εκδ. Anchor Books, New York, 1966. σσ.153-154.

⁷⁴ Mary Douglas, *Risk and Blame*, εκδ. Routledge, Λονδίνο, σελ. 132.

κατασκευή: δεν μπορούμε εύκολα πια να δούμε τον «ξένο» ή τον «άλλο» σαν μία ξεχωριστή κοινωνιολογική κατηγορία, αλλά ουσιαστικά σαν μια *υπαρξιακή* κατάσταση, αφού προτείνεται η άποψη ότι η ετερότητα βρίσκεται μέσα μας.⁷⁵ Στο σημείο αυτό θα εξετάσουμε αρχικά πώς ο ξένος μπορεί να γίνει απειλή αρχικά για το εγώ και πώς αυτό μπορεί στη συνέχεια να ειπωθεί στο επίπεδο της ήδη εγκατεστημένης ομάδας και του ξένου.

Η ξενότητα δεν είναι η απλή εξωτερική κατασκευή ενός συνόρου, η περιχαράκωση ενός «εμείς» και η προστασία του από τους παρείσακτους εισβολείς, τους ξένους. Το πρόβλημα της ξενότητας θα πρέπει να το αναζητήσουμε πρώτα από όλα στην ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη. Στη συνέχεια θα εξετάσουμε γιατί ο ξένος αποτελεί απειλή, μέσα από το πρίσμα του Υπαρξισμού (κυρίως του Χάιντεγκερ) και αυτό της ψυχανάλυσης (κυρίως του Φρόυντ).

3.1 Ο Ξένος ως Απειλητικός Άλλος (απειλούσα Ετερότητα)

Το φιλοσοφικό ρεύμα του Υπαρξισμού, στη γενικότητά του, βλέπει τον άνθρωπο πρωταρχικά σαν ύπαρξη-υπόσταση και όχι σαν ουσία. Δεν θέτει ερωτήματα για το τι είναι ο άνθρωπος ως γενικός ορισμός είδους, δηλαδή δεν εξετάζει την ουσία «άνθρωπος», αλλά το πώς υφίσταται ο ζων άνθρωπος, πώς υπάρχει και είναι ο άνθρωπος μέσα στο κόσμο. Ο άνθρωπος «ρίχνεται στον κόσμο» και ορίζει συνεχώς τον εαυτό του, καθορίζει συνεχώς την ύπαρξή του.⁷⁶ Ο άνθρωπος πρώτα υπάρχει, και μετά είναι (ως ουσία).

Οι υπαρξιστές, αφού ορίσουν τον άνθρωπο ως ύπαρξη το δεύτερο βήμα τους είναι να ορίσουν *πού* βρίσκεται ο άνθρωπος που υπάρχει. Ο άνθρωπος λοιπόν περιβάλλεται από έναν *κόσμο*. Η ύπαρξη ορίζεται ως «υπάρχω κάπου». Αυτό μπορεί να είναι ο «κόσμος» όπως τον ορίζουν συγκεκριμένα οι διάφοροι υπαρξιστές

⁷⁵ Nedim Karakayali, 'The Uses of the Stranger: Circulation, Arbitration, Secrecy, and Dirt', στο *Sociological Theory*, Vol. 24, No. 4 (Dec., 2006), σελ.14.

φιλόσοφοι ή μπορεί να είναι και (πέρα από τον συγκεκριμένα οριζόμενο «κόσμο-ως-περιβάλλον» των υπαρξιστών») οι άλλοι. Όταν μιλάνε όμως για τον περιβάλλον της ύπαρξης αυτό δεν προϋπάρχει ως κάτι τι παγιωμένο, άλλα ο άνθρωπος είναι αυτός που αντιλαμβάνεται – και άρα θέτει – το περιβάλλον του ως τέτοιο. Ο «κόσμος» είναι κόσμος για την ύπαρξη, δεν είναι κόσμος/περιβάλλον αφ' εαυτού, αλλά είναι εκεί όπου ολοκληρώνεται αυτή η ύπαρξη. Το περιβάλλον – κόσμος, δηλ. οι άλλοι – είναι υπ' αυτήν την έννοια μια ανθρώπινη κατασκευή αφού η ματιά της ανθρωπίνης ύπαρξης είναι αυτή που κατασκευάζει το περιβάλλον της.⁷⁷

Όμως η σχέση της ύπαρξης του εγώ και του κόσμου-των άλλων είναι αμφίδρομη. Εγώ δεν υπάρχω αν δεν υπάρχουν ο κόσμος ή οι Άλλοι και ο κόσμος ή οι Άλλοι δεν υπάρχουν αν εγώ δεν υπάρχω. Η ανθρώπινη ύπαρξη είναι/βρίσκεται ήδη σε ένα κόσμο και ο κόσμος είναι τέτοιος επειδή έτσι τον αντιλαμβάνεται το ανθρώπινο υποκείμενο.

Όταν τα στοιχεία του κόσμου αποκτήσουν μεγαλύτερη ανεξαρτησία και αντιστέκονται σε οποιαδήποτε προσπάθεια της ύπαρξης να τον καταλάβει και να τον αφομοιώσει (όπως με τη μορφή της καταπιεστικής τεχνολογίας, ή όπως ορίζει ο Μαρξ την πραγμοποίηση (reification) και την αποξένωση), αυτό θεωρείται σαν μη αυθεντική κατάσταση της ύπαρξης.⁷⁸ Ο Σαρτρ μάλιστα φτάνει να δηλώσει στο γνωστό θεατρικό του έργο, ότι «η κόλαση είναι οι Άλλοι».

Η ύπαρξη λοιπόν βιώνει δύο καταστάσεις, το Υπάρχειν-μέσα-στον-κόσμο. και ταυτόχρονα το ότι υπάρχει μια ύπαρξη υπάρχει σε αντιδιαστολή προς κάτι άλλο. Σε αυτήν την σχέση ύπαρξης-κόσμου ορισμένοι υπαρξιστές με έντονη κοινωνιολογική ροπή θα τονίσουν περισσότερο τον πόλο κόσμος/κοινωνία/άλλοι ενώ αντίθετα στην περίπτωση του πρώτου θεωρούμενου υπαρξιστή Κιερκεγκάαρντ υπάρχει έντονη η έμφαση έως και μονόπλευρη βαρύτητα προς τον πόλο της ύπαρξης ως ανεξάρτητου ατόμου. Πάντως σε κάθε περίπτωση, υπάρχει αμφισημία σε όλους τους υπαρξιστές στην σχέση ταυτόχρονης πρωταρχικότητας ή ίσης αναγκαιότητας των δύο πόλων

⁷⁶ John Macquarrie, *Existentialism*, εκδ. Penguin Books, Λονδίνο, 1972, σσ. 61-64.

⁷⁷ Στο ίδιο, σσ. 79-83.

ύπαρξη-κόσμος/άλλοι και αυτό το πρόβλημα της αμφίδρομης σχέσης γίνεται παραδεκτό ως τέτοιο από αυτούς. Δηλαδή ως πρόβλημα αλλά όχι ως εμπόδιο στη θεωρία τους και για αυτό θεωρείται ως το θεμελιώδες παράδοξο της ανθρώπινης ύπαρξης.⁷⁹

Το Είναι-με-τους-άλλους είναι η πιο συγκεκριμενοποιημένη μορφή του είναι μέσα στο κόσμο και σε αυτήν την ειδική περίπτωση επίσης παρουσιάζεται το πρόβλημα της ταυτόχρονης προτεραιότητας και του εγώ και του άλλου. Όποτε αυτό παρουσιάζεται, δίνεται άλλοτε έμφαση προς το ιδιωτικό ή το εγώ ως μικρόκοσμος, είτε άλλοτε η έμφαση υπογραμμίζει το εγώ ως «κοινωνούν με τους άλλους». Σε κάθε περίπτωση, οι άλλοι είναι ένα αναπόσπαστο στοιχείο της ύπαρξης και όχι ένα εξωτερικό πρόσθετο κάτι, ένα αποσπασμένο ενδεχόμενο που πιθανόν να προστίθεται ή να μην προστίθεται στο εγώ-ύπαρξη: δεν νοείται το εγώ-ύπαρξη χωρίς των άλλων-ύπαρξη. Ενώνοντας τις δύο οπτικές, το Είναι-μέσα-στο-κόσμο και το Είναι-με-τους-άλλους μπορούμε να δούμε παραδείγματος χάριν ότι το πρώτο δηλαδή το Είναι-μέσα-στον-κόσμο των τεχνικών πραγμάτων τα οποία περιτριγυρίζουν ως ύπαρξη, στην σχέση μου με αυτά υπονοείται πάντα η ύπαρξη των άλλων (π.χ. του σχεδιαστή του τάδε εργαλείου) και συνεπώς το είναι με τους άλλους. Άρα το Είναι-μέσα-στον-κόσμο ακόμη και όταν πρόκειται για άψυχα τεχνολογήματα παραπέμπει πάντα στο είναι-με-τους-άλλους.⁸⁰

Συγκεκριμένα στον Χάιντεγκερ το Είναι της περίπτωσης άνθρωπος (σε αντίθεση με όλα τα άλλα Είναι)⁸¹ είναι επιφορτισμένο με την εκκάλυψη του Είναι όλων των Είναι, δηλαδή το *Dasein* βρίσκεται πάντα με ή μέσα σε, έχει «εντός του κόσμου είναι». Και για τον Χάιντεγκερ όπως και για τους υπαρξιστές ο κόσμος είναι ένα γεγονός μια πραγματικότητα και είμαστε μέσα σ' αυτόν. Το *Sein* είναι *in-der-Welt-sein*, υπάρχουμε μέσα στο κόσμο, βρισκόμαστε ερριμένοι μέσα σ' αυτόν. Το

⁷⁹ Στο ίδιο, σσ.102-106

⁸⁰ στο ίδιο σσ 109-111

⁸¹ Για αυτόν, ανάμεσα σ' όλες τις ουσίες και σε αυτά που είναι και συγκροτούν το σύνολο των όντων, το όν άνθρωπος είναι το πιο προνομιούχο γιατί αυτό βιώνει την ύπαρξη, δηλαδή βρίσκεται στη κατάστασή της *κατανόησης του είναι*. Ο άνθρωπος πραγματώνει την ουσία του κατά τη διαδικασία της ύπαρξης. Αυτό γίνεται με το να θέτει σε αμφισβήτηση τη δική του ιδιαίτερη υπόσταση. (Βλ. George Steiner, *Χάιντεγκερ*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2009, σελ.143).

Dasein είναι αναπόσπαστο από τον κόσμο και ο κόσμος αντλεί το νόημα του από το Dasein, χωρίς όμως να υπάρχει σχέση αιτιότητας και μάλιστα μονόδρομης.⁸²

Όπως τονίστηκε και παραπάνω το Εγώ δεν είναι ποτέ μόνο του κατά τη βίωση του Dasein. Συνυπάρχει με άλλους. Αυτή η συνάντηση με τους άλλους δεν είναι ένα συμπτωματικό, δευτερεύον χαρακτηριστικό της υποκειμενικότητας (κάτι εξωτερικά προστιθέμενο) αλλά είναι ένα ουσιαστικό αναπόσπαστο στοιχείο της συνειδητοποίησης της ύπαρξης και του κόσμου. Η ύπαρξη των άλλων είναι λοιπόν απολύτως αναγκαία για τη γεγονικότητα του Dasein και η κατανόηση της παρουσίας των άλλων γίνεται σημαντική για την ύπαρξη.⁸³

Είτε στην καθημερινή εκδοχή του Dasein που «κατοικεί» μεταξύ αντικειμένων/τεχνημάτων είτε με τους άλλους σε διαπροσωπικές σχέσεις, ο Χάιντεγκερ δηλώνει με δυο διαφορετικούς αλλά παρεμφερείς όρους της λέξης «φροντίδα» [*Sorge*] αυτές τις δύο σχέσεις του Dasein: είτε μεταξύ εργαλείων είτε με άλλα Dasein. Στη πρώτη περίπτωση ο άνθρωπος/ Dasein δεν αρκείται στο να υπάρχει απλώς «πεταμένος» μεταξύ πραγμάτων αλλά τα εννοεί, τα θεωρεί προς «υπηρεσία του» και με αυτόν τον τρόπο έχει μια σχέση «φροντίδας» προς αυτά υπό την έννοια ότι τα φυσικά αντικείμενα βρίσκονται συνεχώς σε μια αυξανόμενη εμβέλεια φροντίδας/ασχολίας του Dasein. Δηλαδή ο άνθρωπος τα κάνει σιγά σιγά κόσμο του. Για την ακρίβεια η σχέση φροντίδας/ασχόλησης προς αυτά είναι είτε θετική είτε αρνητική (δηλαδή το Dasein μπορεί και να απορρίπτει ό,τι θεωρεί εμπόδιο).

Στην περίπτωση του Είναι-με-τους-άλλους ο Χάιντεγκερ υποστηρίζει ότι η καθημερινή συνύπαρξη και συναλληλία με τους άλλους, το «να είμαστε με», καθιστά το Είναι ξένο προς το ίδιο, το καθιστά μη αυθεντικό, πλασματικό. Αποξενώνεται από τον εαυτό του και καταπέφτει σε κατάσταση μάζας, χάνει την αυθεντικότητά του και συρρικνώνεται σε μια μονάδα ανάμεσα σε μια συλλογικότητα, σε μια κοινή γνώμη η οποία όμως δεν είναι το άθροισμα αληθινών όντων αλλά όντων που και αυτά έχουν συρρικνωθεί σε μονάδες, σε «ενικότητες». Οι άλλοι στους οποίους εκχωρούμε τους

⁸² Steiner, *ό.π.*, 2009, σελ. 150.

⁸³ στο *ίδιο*, σσ. 154-155.

εαυτούς μας δεν είναι καθορισμένες παρουσίες αλλά οποιοσδήποτε άλλος μπορεί να τους αντιπροσωπεύει, εκχωρούμε την ύπαρξη μας, δηλαδή, σε μια άμορφη πολλαπλότητα ή ετερότητα. Στην κατάσταση αυτή το Είναι αυτοαποξενώνεται και γίνεται ανεύθυνο αφού οι πολλοί παίρνουν τις αποφάσεις και αφαιρούν κάθε ευθύνη από το εκάστοτε Dasein.⁸⁴ Ο ίδιος την σχέση αυτή την περιγράφει ως εξής: «Ο καθένας μας ανήκει στους Άλλους και στερεώνει τη δύναμή τους. Οι Άλλοι, που αποκαλούνται έτσι για να επικαλύπτεται το γεγονός ότι ουσιαστικά ανήκουμε σ αυτούς, είναι εκείνοι που αρχικά και ως επί το πλείστον στην καθημερινή συναλληλία είναι εδωνά. Το ποιος δεν είναι αυτός ή εκείνος, δεν είσαι εσύ ή κάποιος άλλος, και ούτε το άθροισμα όλων. Κατά τον Χάιντεγκερ, το «ποιος» είναι οι απρόσωποι άλλοι».⁸⁵

Προσεγγίζοντας την συνάντηση με τους Άλλους, ο προσανατολισμός μας είναι πάντα οριοθετημένος από εκείνο το Dasein που σε κάθε ξεχωριστή περίπτωση είναι το δικό μας/μου— «Με το «Άλλους» δεν εννοούμε όλους τους εκτός από εμένα... αλλά αντίθετα αυτούς από τους οποίους, τον περισσότερο χρόνο, δεν ξεχωρίζουμε τον εαυτό μας» — «είμαστε-ανάμεσα-τους». Το «με» στο «με-αυτούς» για τον Χάιντεγκερ ανήκει στον χαρακτήρα του Dasein. Το «με» και το «επίσης», μας υπενθυμίζει, θα πρέπει να γίνουν αντιληπτά *υπαρξιακά*, όχι κατηγορικά (δηλ. όχι σαν να δίνουν ουσιώδεις ορισμούς). Άρα ο κόσμος του Dasein είναι ένας «με-κόσμος» (Mitwelt), και το «είναι-στο» ισοδυναμεί με το «είναι-με» Άλλους. Δεν σημαίνει όμως ότι το «είναι με άλλους» προέρχεται ως απόρροια ενδεχομενικών άλλων υπάρξεων, άλλων που τυχαίνουν να υπάρχουν συμπτωματικά και που αν δεν υπήρχαν δεν θα ήμουν-με — αντίθετα το «είναι-με» αποτελεί υπαρξιακή ιδιότητα του Dasein ακόμη και αν σαν γεγονός τυχαίνει να μην υπάρχουν «άλλοι-πρόχειροι» ή ακόμη και άλλοι που αντιλαμβανόμαστε ή βλέπω.⁸⁶

Ο αποξενωμένος εαυτός δεν είναι ηθικά αυτόνομος και άρα δεν έχει ηθική ευθύνη για τις πράξεις του, δεν έχει ηθική ενοχή. Δηλαδή το Dasein δεν είναι ο

⁸⁴ στο ίδιο, σσ. 155-157.

⁸⁵ Στο ίδιο, σσ. 157.

⁸⁶ Martin Heidegger, *Being and Time*, Engl. trans. Macquarrie & Robinson, εκδ. Blackwell, Oxford, 1987, κεφάλαιο 4

καθημερινός εαυτός του, άλλα ο εαυτός των πολλών (Das Man-selbst): η κατάσταση αυτή του Dasein, όπως ειπώθηκε και παραπάνω, είναι το αντίθετο της αυθεντικότητας, είναι η αναυθεντική κατάσταση της ανθρώπινης ζωής.⁸⁷ Αυτή όμως η αναυθεντικότητα, είναι μια *εκ-πτώση* του εαυτού μας. Αυτή η «κατάπτωση» είναι μια ποιότητα του Είναι, καθώς είναι αναπόφευκτη αφού το άτομο βρίσκεται μέσα στον κόσμο και εμπλέκεται με τους άλλους. Για τον Χάιντεγκερ όμως αυτή η έκπτωση είναι θετική γιατί το Dasein αναγνωρίζοντας την απώλεια του εαυτού του, θα μοχθήσει για να επιστρέψει στο αυθεντικό Είναι.

Και στην περίπτωση του Είναι-με-τους-άλλους ισχύουν για τον Χάιντεγκερ αυτές οι διαπιστώσεις που αφορούν την φροντίδα/ενασχόληση με τον άλλο. Και ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει από αυτήν την άποψη το νέο συγγενές δίπολο που παρουσιάζεται στη σκέψη του Χάιντεγκερ και άλλων υπαρξιστών: το δίπολο «σχέση-απόσταση» που χαρακτηρίζουν ταυτόχρονα το Είναι-με-τους-άλλους. Ο υπαρξισμός και σε αυτήν την εκδοχή του ζητά να συνυπάρχουν και η επαφή αλλά και η απόσταση. Δεν μπορεί να υπάρξει σχέση κατά την οποία το άλλο/ο άλλος δεν διατηρεί απόσταση η οποία να εγγυάται την ετερότητα του. Ο Χάιντεγκερ αναγνωρίζει δύο ειδών φροντίδας /ενασχόλησης στην περίπτωση του Είναι-με-τους-άλλους: το ένα είδος απορροφά εντελώς τον άλλον με την έννοια ότι τον περιβάλλει με ολοκληρωτική φροντίδα/ενασχόληση, ο άλλος υποχωρεί, 'χάνεται' θα μπορούσαμε να πούμε, και επανέρχεται μόνον αφού η ολοκληρωτική φροντίδα της άλλης πλευράς έχει ολοκληρώσει την αποστολή της. Εδώ παρατηρούμε το είδος φροντίδας /ενασχόλησης στην κυριαρχική του εκδοχή. Το άλλο είδος αφορά την περίπτωση όπου το ένα Είναι υπερπηδά τον άλλον, 'περνά μπροστά του', όχι για να τον απορροφήσει αλλά για να του διανοίξει με αυτού του είδους τη φροντίδα μια 'δίοδο', δηλ. περαιτέρω δυνατότητες του Είναι. Εδώ παρατηρούμε ένα είδος φροντίδας /ενασχόλησης μέσω του οποίου ο άλλος βοηθιέται διατηρώντας την ταυτότητά του.

Αλλά και από την πλευρά της Ψυχανάλυσης η ξενότητα και άρα ο ξένος δεν είναι μια εξωτερική κατάσταση. Ο ξένος για τον Φρόυντ δεν είναι άλλος παρά ο εαυτός μας, (ο ξένος κρύβεται μέσα μας) καθώς το *ανοίκειο* (εδώ το χρησιμοποιώ με

⁸⁷ Στο *ίδιο*, σσ. 158.

την έννοια ότι ο ξένος, ο άλλος, είναι για εμάς φορέας του ανοίκειου και ως εκ τούτου γίνεται και ο ίδιος ανοίκειος) είναι κάτι τρομακτικό το οποίο απωθήθηκε και επιστρέφει. Αυτή η κρυφή φύση του ανοίκειου μπορεί να φανεί και από την γλώσσα. Ο Φρόντ μελετά τους όρους *heimlich* και *unheimlich*. όπου παρατηρεί ότι το οικείο (*heimlich*) και το μυστικό, το κρυμμένο, το σκοτεινό, το ύπουλο (*unheimlich*) γεννιούνται από την ίδια λέξη, ουσιαστικά, το ανοίκειο, το ανησυχητικά ξένο είναι προέκταση ή πιο σωστά μια υποκατηγορία του οικείου.⁸⁸ Το ανοίκειο δεν είναι κάτι ξένο αλλά κάτι γνωστό που υπήρχε μέσα μας και μέσω της διαδικασίας της απώθησης έχουμε αποξενωθεί από αυτό. Όταν αυτό το απωθημένο στο χώρο του ασυνειδήτου βρεθεί για κάποιο λόγο στην επιφάνεια τότε καθίσταται ανησυχητικά ξένο.⁸⁹

Ο Φρόντ υπογραμμίζει ότι το ναρκισσικό εγώ κατασκευάζει ένα σωσία του έξω από τον εαυτό του και στον οποίο προβάλλει ό,τι θεωρεί μέσα του επικίνδυνο, ή ανησυχητικό. Αυτός ο δαιμονικός, ανησυχητικός σωσίας είναι η άμυνα του εγώ απέναντι στο καταστροφικό κομμάτι του εαυτού του που δεν μπορεί να αντέξει. Το ασυνείδητο μου, λοιπόν, με αναπαριστά στον εαυτό μου ως έναν άγνωστο άλλο. Το ασυνείδητο μου και οι απωθημένες ενορμήσεις μου, με καταδικάζουν να είμαι πάντα ξένος στον εαυτό μου και καθιστούν την ετερότητα μια εσωτερική κατάσταση,⁹⁰ αφού ένα κομμάτι του εαυτού μου εμφανίζεται πάντα ως ένας άγνωστος άλλος που καθίσταται μάλιστα και απειλή για το συνειδητό δομημένο μου εγώ.

Χαρακτηριστικό του συναισθήματος της ανησυχητικής ξενότητας είναι η επαναληπτικότητα η οποία την σχετίζει με τον καταναγκασμό της επαναληπτικότητας και επομένως με το ασυνείδητο και τις ενορμωσιακές κινήσεις. Επιπλέον το άγχος με το οποίο συνδέεται η ανησυχητική ξενότητα, που προκαλείται από την διαδικασία της επαναφοράς στο προσκίνητο ενός απωθημένου μοιάζει σε τελική ανάλυση με την διαδρομή στο απωθημένο της ίδιας της ψυχικής λειτουργίας. Έτσι το άλλο, το ξένο δομείται με την ίδια την απώθηση και την αγωγιμότητα της. Τίποτα λοιπόν δεν είναι

⁸⁸ Sigmund Freud, *Art and Literature*, Penguin Books, σελ.347

⁸⁹ Josh Cohen, *Φρόντ*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2005, σ. 102-106.

Βλ. και Kristeva, *οπ*, 2004, σσ. 242-243.

⁹⁰ Cohen, *ό.π.*, σελ. 107 και Kristeva, *ό.π.*, σσ. 243-244.

ξένο ή καινούργιο, το ξένο είναι το οικείο με το οποίο αποξενωθήκαμε λόγω της διαδικασίας της απώθησης.⁹¹ Αυτή η διαδικασία είναι που φτιάχνει το όριο μεταξύ του οικείου και του ανοίκειου και το σύνορο αυτό είναι καθαρά εσωτερικό, όπως επισημάνθηκε και παραπάνω.

Ο Φρόυντ εντοπίζει τις περιστάσεις που ευνοούν το πέρασμα από το απωθημένο στην ανησυχητική ξενότητα, όπως ο φόβος για τον θάνατο, για το θηλυκό, ή οι σεξουαλικές ενορμήσεις. Ενώ εκείνη, η ξενότητα που εγείρει ανησυχία, μπορεί να εκδηλώνεται με την μαγεία, τον ανιμισμό, την αποσυντονισμένη λογική, την υστερία.⁹²

Η συνάντηση λοιπόν με τον άλλον, τον ξένο, το παράξενο με απειλεί. Όχι γιατί η ετερότητα, το ανοίκειο του ξένου είναι απειλητικά, αλλά γιατί ο ξένος συνδέεται με κάτι οικείο που βρίσκεται στους εφιάλτες των παιδικών μας χρόνων.⁹³ Ο άλλος δεν απευθύνεται στο συνειδητό μου, με κάνει να χάνω τα όρια, αποδομεί το εγώ μου, αναγκάζοντας με να έρθω αντιμέτωπος με την δική μου ανησυχητική ξενότητα, μου καταρρίπτει όλους τους συνειδητούς αμυντικούς μηχανισμούς. Με προκαλεί να συμφιλωθώ με τα απωθημένα μου, να σταματήσω να φοβάμαι την ανάγκη μου ταύτισης μαζί του. Για τον λόγο αυτό ίσως να μας απειλούν περισσότερο οι ξένοι που είναι πιο κοντά μας και αυτοί που μας μοιάζουν περισσότερο. Ο ξένος θα έλεγα είναι σαν ένα άλλο κουτί της Πανδώρας όπου εκεί κλείνουμε τον κακό μας εαυτό. Το να αντιμετωπίσουμε λοιπόν το ανοίκειο είναι σαν να μας προκαλούν να ανοίξουμε το κουτί αυτό και να φέρουμε στην επιφάνεια αυτά που είναι τόσο καλά κρυμμένα. Η πρόκληση αυτή δημιουργεί φόβο και μίσος, κάνει την ξενότητα ανησυχητική.

Όμως και στο έργο του Lacan εμφανίζεται η έννοια του άλλου, όχι σαν ανησυχητική ξενότητα αλλά σαν ένας τρόπος να οργανώσει το παιδί το εγώ του κατά τη διάρκεια του σταδίου του καθρέφτη. Το παιδί για να συλλάβει την σωματική του ενότητα και του ελέγχου της, δημιουργεί ταυτίσεις με όμοιους του. Το παιδί βλέπει

⁹¹ Kristeva, *ό.π.*, σελ .244.

⁹² Στο ίδιο, σσ. 246-247.

στην εικόνα των ομοίων του καθώς και το είδωλο του στον καθρέφτη (εικονικό εγώ) μια μορφή, μέσω της οποίας προδιαβλέπει τη σωματική του ενότητα. Κατά τον Lacan η διυποκειμενική σχέση σφραγίζεται από τα χαρακτηριστικά του καθρέφτη. Έτσι στη διυποκειμενική σχέση το εγώ οργανώνεται σαν άλλος και ο άλλος σαν alter ego. Για τον Lacan δεν υπάρχει όμοιος (δηλαδή ένας Άλλος που είναι εγώ) γιατί το εγώ πρωταρχικά είναι ένας άλλος.⁹⁴ Βλέπουμε λοιπόν ότι ο άλλος για την ψυχαναλυτική θεώρηση είναι άρρηκτα δεμένος με το εγώ: είτε είναι το αποσπασμένο κομμάτι του εαυτού μας είτε είναι η πρωταρχική ύλη του κτισίματος του εγώ.

3.2 Ξένος και Απόρριψη

Η απειλή του ξένου και συνεπώς η απόρριψή του δεν είναι μόνο μια κατάσταση υπαρξιακή και ψυχολογική. Δεν είναι μόνο αόρατες οι διαχωριστικές γραμμές που χωρίζουν τον ξένο από τον ντόπιο. Μπορεί η βάση της προβληματικής αυτής σχέσης να βρίσκεται στην υπαρξιακή-ψυχολογική κατάσταση αλλά υπάρχει και η δομική έκφραση του προβλήματος αυτού, μια κατάσταση έσω-έξω. Από την κοινωνική ψυχολογία κυρίως όπως γεννήθηκε από τον Kurt Lewin και τη μελέτη των ομάδων (βλ. την περιοχή των group dynamics και έννοιες ‘in-group’ και ‘out-group’) μπορούμε να δανεισθούμε αναλυτικά εργαλεία. Η προβληματική αυτή που στηρίζεται στους παραπάνω συγκεκριμένους όρους, τοποθετεί τον Άλλον, τον ξένο, έξω από τα όρια του in-group ενώ ταυτόχρονα εξηγεί τη λεγόμενη δια-ομαδική σύγκρουση (intergroup conflict) με αυτόν τον τρόπο υπό το πρίσμα της ψυχολογίας ομάδων, μέσα στο οποίο όμως εμπλέκεται και η ιδιαίτερη περίπτωση του Άλλου-Ξένου. Ο Άλλος είναι ο αποκλεισμένος από την Ομάδα υπό το πρίσμα της ανάλυσης αυτής ως ψυχολογικό φαινόμενο. Συνεχίζοντας ακριβώς μέσα σε αυτό το πλαίσιο οι τοποθετημένοι στο out-group θεωρούνται στερούμενοι πολλών ιδιοτήτων ψυχολογικού και χαρακτήρα, τέτοιων που «νομιμοποιεί» – στα μάτια των μελών του in-group που έτσι τους κατηγοριοποιεί – την υποβάθμισή τους σε κάτι κατώτερο ή και

⁹³ Hassoun, *ό.π.*, σελ. 52.

⁹⁴ Laplace και Pontalis, *ό.π.*, σσ. 426-427, και 531.

υπ-άνθρωπο. Εδώ τοποθετείται και ο ξένος.⁹⁵

Από τις παραπάνω μορφές του απειλητικού «άλλου», μας είναι πιο ορατή η διαλεκτική *συνδιαλλαγή* μαζί του, όταν παρουσιάζει τις περισσότερες δυσκολίες στην ιδιαίτερη περίπτωση του ξένου (και ο οποίος μας ενδιαφέρει στην περίπτωση της παρούσας εργασίας), που είναι συγκεκριμένα ο *μετανάστης*, ο πολιτικο-εθνικός ξένος (και οικονομικός 'εισβολέας'): δηλαδή αυτός ο οποίος εισβάλλει σε ένα «εμείς» και μας αναγκάζει να συμβιώσουμε μαζί του στην βάση θεσπισμένων νομικών και οικονομικών κανόνων, πέρα δηλαδή από οποιαδήποτε ψυχολογική αποδοχή. Αυτή η συμβίωση δημιουργεί πολλές δυσκολίες, τις οποίες εύκολα μπορούμε να τις διαπιστώσουμε απλώς ανοίγοντας την τηλεόραση, ή διαβάζοντας μια εφημερίδα.⁹⁶ Πέρα όμως από το πολιτικό, συνταγματικό ή οικονομικό πλαίσιο συμβάσεων και θεσμών (που συχνά είναι διακρατικοί, βλ. ΕΕ, και πίσω από τους οποίους μπορεί εύκολα να κρυφθεί μια καλά καλυμμένη 'ξеноφοβία' που παρουσιάζεται σαν απλώς νομική ανεκτικότητα), και πριν φτάσουμε ακόμη στην ψυχολογική αποδοχή, μεσολαβεί ένα ακόμη στάδιο (συνδεδεμένο με τα άλλα δυο), αυτό της πολιτισμικής ετερότητας. Σε αυτό το επίπεδο ο ξένος απορρίπτεται γιατί είναι φορέας πολλαπλών ταυτοτήτων που μπορεί να είναι λιγότερο ή περισσότερο απειλητικές. Απορρίπτουμε τον ξένο γιατί είναι φορέας διαφορετικού χρώματος, κουλτούρας, ιδεολογίας, γλώσσας, εθίμων, θρησκευτικών πεποιθήσεων, εθνικών αναφορών, σεξουαλικών προτιμήσεων, φτώχειας, ασθένειας (ανεξαρτήτως νομικού πλαισίου και εργασιακής νομιμότητας ή ψυχολογικής αποδοχής στο διαπροσωπικό επίπεδο της καθημερινότητας) – δηλαδή απορρίπτουμε σε ένα πολιτισμικό μετά-επίπεδο χωρίς αυτό να σημαίνει ότι στο μικρό-επίπεδο των ατομικών μας σχέσεων με ξένους (π.χ. τον γαμπρό της κόρης μου) μπορεί να είμαστε ανεκτικοί. Ο κίνδυνος της ετερότητας αναφέρεται στο μακρο-επίπεδο. Ο κίνδυνος αυτός, εκδηλώνεται σαν ανησυχία⁹⁷, ένα είδος φόβου δηλαδή, ο οποίος δεν έχει συγκεκριμένο αντικείμενο, βασίζεται σε μια κατάσταση αβεβαιότητας όπου ο κίνδυνος είναι σχεδόν αόρατος και δεν εμφανίζεται ποτέ και όπου δεν υπάρχουν σαφή όρια μεταξύ του εξωτερικού αντικειμένου ή της

⁹⁵ Βλ. περαιτέρω Χ. Chryssochoou, *Cultural Diversity: Its Social Psychology*, Blackwell, Malden:Ma 2004, σσ. 52-53.

⁹⁶ Μπορούμε εύκολα να θυμηθούμε τα γεγονότα στον Άγιο Παντελεήμονα, στην Αθήνα με το ξέσπασμα των Μουσουλμάνων μεταναστών, το περιστατικό στην Μανωλάδα, κ.λ.

πραγματικότητας και του εσώτερου εαυτού. Υπάρχει διαφοροποίηση μεταξύ της ανησυχίας που στρέφεται στο ψυχολογικό επίπεδο και της ανησυχίας που στρέφεται στο κοινωνικό- πολιτικό επίπεδο. Η ανησυχία στο κοινωνικό –πολιτικό επίπεδο συνδέεται με τα κοινωνικά προβλήματα και έχει άμεση σχέση την ξενοφοβία και τον ρατσισμό, την απειλή δηλαδή που μπορούν να αποτελέσουν οι άλλοι.⁹⁷

Η απειλή των ξένων, θα μπορούσε να τυπολογηθεί σε τρεις αδρές κατηγορίες: Η πρώτη κατηγορία περιλαμβάνει την απειλή από την ετερότητα που προσλαμβάνεται ως προσωπική απειλή, (κυρίως οικονομική και κοινωνική). Η ανασφάλεια αυτή σχετίζεται με την διάχυση κοινωνικών δικαιωμάτων, τον ανταγωνισμό στην αγορά κατοικίας, στην αγορά εργασίας, τις κοινωνικές υπηρεσίες και κοινωνικούς πόρους από τους οποίους διεκδικεί μερίδιο ο άλλος.⁹⁹ Η δεύτερη κατηγορία απειλής έχει να κάνει με την απειλή της ατομικής ασφάλειας και της ιδιοκτησίας. Η τρίτη κατηγορία περιλαμβάνει την απειλή που προσλαμβάνεται ως συνολική απειλή για την συνοχή της υφιστάμενης κοινότητας. Στην περίπτωση αυτή η ετερότητα διαρρηγνύει την ομοιογένεια της κοινότητας, αλλοιώνοντας την φυλετική, εθνοτική, ιδεολογική συνοχή.¹⁰⁰ Στην εποχή μας η απειλή αυτή παίρνει μια νέα μορφή και τα χαρακτηριστικά της είναι περισσότερο κοινωνικό- πολιτιστικά και λιγότερο φυλετικά ή εθνοτικά.¹⁰¹ Η προστασία για παράδειγμα της εργασίας του ιθαγενή από την γενικότερη απειλή του φθηνότερου εργατικού δυναμικού που αποτελούν οι ξένοι, είναι σημαντικότερη και προτείνεται συχνότερα από την αποστροφή των ιθαγενών για κάποια συγκεκριμένα φυλετικά χαρακτηριστικά των ξένων μεταναστών ή από την καθαρότητα του έθνους.

⁹⁷ Την οποία μπορούμε να διαχωρίσουμε από τον φόβο, καθώς ο φόβος είναι ορατός, έχει αντικείμενο.

⁹⁸ Gerard Delanty, 'Fear of Others: Social Exclusion and the European Crisis of Solidarity' στο *Social Policy & Administration* Vol. 42, No.6, December 2008 σσ.676-690 συγκεκριμένα στις σσ.682-683.

⁹⁹ Μαλούτας, Παντελίδου-Μαλούτα, Βαρίκα, Δοξιάδης, Κανδύλης, ό.π., σελ. 83.

¹⁰⁰ Στο ίδιο, σελ. 82-83.

¹⁰¹ Delanty, ό.π, σελ. 684.

3.3 Ο Ξένος ως Αποδιοπομπαίος Τράγος

Τόσο στις προνεωτερικές¹⁰² όσο και στις νεωτερικές και μετανεωτερικές κοινωνίες υπάρχουν αθώα θύματα, όπου λειτουργούν σαν αποδιοπομπαίοι τράγοι, σαν εξιλαστήρια θύματα. Είναι οι άνθρωποι αυτοί πάνω στους οποίους το κοινωνικό σύνολο μπορεί να προβάλει την βία και την εγκληματικότητα της για να τις αποκηρύξει από τις ποιότητες της κοινότητας. Ο Φρόυντ σημειώνει πως για να επικρατήσει η αγάπη ανάμεσα στα μέλη ενός κοινωνικού συνόλου πρέπει να βρεθούν κάποια άτομα που θα αποκλειστούν από το κοινωνικό σύνολο και τα οποία θα είναι στόχος της αναπόδραστης εκδήλωσης της επιθετικότητας τους.¹⁰³ Η «θυσία» του αποδιοπομπαίου τράγου γίνεται το τελετουργικό κάθαρσης της μιαιρότητας και ενοχής της κοινωνίας. Ο αποδιοπομπαίος τράγος είναι κάτι ιερό, είναι καταραμένος και άγιος ταυτόχρονα καθώς όσο πιο πολύ μιαίνεται, όσο πιο πολύ δέχεται το κοινό κακό στο σώμα του τόσο περισσότερο από το άγχος της κοινωνίας απορροφά.¹⁰⁴

Ο αποδιοπομπαίος τράγος μπορεί να διατηρεί μια μεταφορική σχέση με την υπόλοιπη κοινωνία. Η κοινωνία δεν αναγνωρίζει πάνω του τα δικά της τερατώδη χαρακτηριστικά, αλλά τα φορτώνει πάνω του και τον χλευάζει, τον αποδιώχνει βίαια, ξεφορτώνοντας έτσι ως δια μαγείας τα κουσούρια της. Από την άλλη μπορεί ο αποδιοπομπαίος τράγος να λειτουργεί ως μετωνυμία της κοινωνίας και πάνω στην δική του μιαιρότητα να αναγνωρίζουν κομμάτια της συλλογικής της μιαιρότητας. Έτσι η κοινωνία σταματά να φαντασιώνεται το πρόσωπο της ή να το βλέπει μέσα από ένα ωραιοποιημένο πρίσμα και το κουσούρι του αποδιοπομπαίου τράγου, γίνεται ο καθρέφτης όπου η κοινωνία αντικρίζει το πραγματικό πρόσωπο της. Η οικειότητα και η συγγένεια με το θύμα δεν σημαίνει ότι μπορεί η κοινωνία να δει πέρα από τις πολιτισμικές διαφορές ή να σταματήσει να οριοθετείται, ο αποδιοπομπαίος τράγος

¹⁰² Στην αρχαία Αθήνα υπήρχε η ετήσια γιορτή των Θαργηλίων κατά την διάρκεια της οποίας επιλέγονταν δύο άνθρωποι από τον άπορο και εξαθλιωμένο πληθυσμό των Αθηνών και αφού υποβάλλονταν σε ειδική δίαιτα, διαπομπεύονταν στους δρόμους της πόλης, όπου δέχονταν χτυπήματα με πρασινάδες στα γεννητικά τους όργανα και τέλος διώχνονταν από την πόλη. (Terry Eagleton, *Ιερός Τρόμος*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2007, σσ. 196-197.)

¹⁰³ Νίκος Τζαβάρας, *Η Προκατάληψη και ο Ξένος, στο Η Ευρώπη Αντιμέτωπη με το Φαινόμενο του Ρατσισμού*, εκδ. Παρασκήνιο, Αθήνα 1995, σελ. 62.

Βλ. και Robert S. Wistrich, *Demonizing the Other*, εκδ. Routledge, Λονδίνο, 2003, σσ. 26-28.

¹⁰⁴ Eagleton, *ο.π.*, σσ.196-197.

πάλι θα αποτελεί το εργαλείο οριοθέτησης της και απενεχοποίησης της κοινωνίας.¹⁰⁵

Πολλές φορές ο ξένος γίνεται αποδιοπομπαίος τράγος τόσο στο τόπο προέλευσης του όσο και στο τόπο προορισμού και εγκατάστασης του. Στις περιπτώσεις των εξόριστων, των προσφύγων είναι αυτοί που στον τόπο τους έχουν λειτουργήσει σαν εξιλαστήρια θύματα, σαν τους αποδιοπομπαίους τράγους των Θαρηγίων της αρχαίας Αθήνας.¹⁰⁶ Από την άλλη οι ξένοι είναι τα συνήθη εξιλαστήρια θύματα σε έναν τόπο. Σύμφωνα με τον Φρόυντ, «η ικανοποίηση της ενόρμησης της επιθετικότητας και η επιβεβαίωση της ναρκισσιστικής υπέροχης μιας ομάδας, που επανασυγκροτείται ως σύνολο αποφεύγοντας την ανάδυση υποκειμενικότερων ή ατομικότερων διαφορών στο ίδιο της το εσωτερικό πλαίσιο γιατί οι διαφορές ορίζονται πια χάρη στη σύγκρουση με τους διακριτούς ξένους.»¹⁰⁷ Σε περιόδους κρίσης, έντασης, εκτεταμένης ανησυχίας η σύγκρουση αυτή γίνεται βίαιη, οι ξένοι στιγματοποιούνται,¹⁰⁸ εκδαιμονίζονται, ώστε να καταστεί δυνατή η διοχέτευση των επιθετικών ενορμήσεων προς τα έξω.¹⁰⁹

Μια βασική συνιστώσα του Κεφαλαίου αυτού υπήρξε η έννοια της απειλητικής ετερότητας και του ανοίκειου που μας επιτρέπει να αναλύσουμε τα εννοιολογικά εφόδια που προσφέρει η Ψυχανάλυση γιατί ο ξένος (ως Άλλος) γίνεται απειλητικός για την ύπαρξή μας. Από την άλλη πλευρά αξιοποιήσαμε την έννοια «Είναι –με- τους Άλλους» υπό το πρίσμα του Χαϊντεγκεριανού υπαρξισμού. Και οι δυο αυτές οπτικές γωνίες συνεισφέρουν στην εξέταση της σχέσης ξένου-ντόπιου που

¹⁰⁵ Στο ίδιο, σσ.198-199.

¹⁰⁶ Στο ίδιο. σελ. 53, υποσημείωση 95.

¹⁰⁷ Τζαβάρας, ό.π., σελ. 63.

¹⁰⁸ Θα πρέπει να παρατηρήσουμε στο σημείο αυτό τα όλο και αυξανόμενα επίπεδα ρατσισμού και ξενοφοβίας στην Ευρώπη και την άνοδο των ακροδεξιών κομμάτων σε σχέση μάλιστα και με την οικονομική και πολιτική κρίση την οποία διέρχεται η Ευρώπη. Παραδείγματα της βίας απέναντι στους ξένους είναι τα όλο και συχνότερα βίαια επεισόδια σε περιοχές της Αθήνας όπου συγκεντρώνουν μεγάλους αριθμούς μεταναστών, οι διώξεις και απελάσεις Ρομά από την Γαλλία και την Ιταλία, οι δηλώσεις της Άνγκελα Μέρκελ για τους μετανάστες στην Γερμανία και η προσπάθεια αποκλεισμού των ξένων από την Ευρωπαϊκή Ένωση μέσω της άρνησης ασύλου και της κατασκευής φράκτη στον Έβρο, στα σύνορα με την Τουρκία, μια από τις κύριες πύλες εισόδου των ξένων στην Ευρώπη. Επίσης ενδιαφέρον παράδειγμα της όλο και αυξανόμενης επιθετικότητας για την κατάσταση των μεταναστών είναι και η δημιουργία ενός ηλεκτρονικού παιχνιδιού, το οποίο λέγεται Frontiers και στο οποίο μετανάστες άοπλοι προσπαθούν να περάσουν στα ευρωπαϊκά σύνορα και έρχονται σε συγκρούσεις με τους συνοριοφύλακες.

¹⁰⁹ Τζαβάρας, ό.π., σελ.63. Βλ. Delanty, ό.π., σελ. 685.

αποτελέσει το θέμα αυτού του Κεφαλαίου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΞΕΝΟΣ

*«Βλέπεις» είπε «είναι οι Άλλοι
και δε γίνεται Αυτοί χωρίς Εσένα
και δε γίνεται μ' Αυτούς χωρίς, Εσύ
Βλέπεις» είπε «είναι οι Άλλοι
και ανάγκη πάσα να τους αντικρίσεις
η μορφή σου αν θέλεις ανεξάλειπτη να 'ναι
και να μείνει αυτή»*

Οδυσσέας Ελύτης, *«Το Άξιον Εστί»*

Εξετάσαμε παραπάνω πώς ο ξένος αντιμετωπίζεται στον τόπο υποδοχής και γιατί δημιουργούνται διαπλοκές στις σχέσεις του με τους ντόπιους. Στο Κεφάλαιο αυτό θα αναφερθούμε στην θέση του ξένου στην εποχή της μετανεωτερικότητας και της παγκοσμιοποίησης και πώς αυτός συνδέεται με τις έννοιες της απόρριψης, της ανοχής και της αποδοχής. Η εξέταση της Μετανεωτερικότητας έχει ως σκοπό να καταδείξει ότι σε αυτήν η πολυπολιτισμικότητα και η έννοια της ανοχής (σε σχέση με το διαφορετικό και το ξένο) έχουν αναδειχθεί σε κυρίαρχα θέματα. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι αυτές οι αξίες έχουν γίνει αποδεκτές ή ότι έχουν εμπεδωθεί από το μεγαλύτερο μέρος της κοινωνίας.

4.1 Η Κατάσταση της Μετανεωτερικότητας

Υποστηρίζεται από πολλούς επιστήμονες ότι τα διακυβεύματα και τα προτάγματα της νεωτερικότητας έχουν εγκαταλειφθεί και το κενό έρχεται να συμπλήρωση η μετανεωτερικότητα. Πολλοί υποστηρίζουν ότι η Μετανεωτερικότητα είναι απλώς μια αλλαγή στυλ στον καλλιτεχνικό τομέα, άλλοι ότι είναι η κωδικοποίηση και η έκφραση της νέας εποχής, έτσι όπως αυτή αναδύεται μέσα από τις κοινωνικές, επιστημονικές, πολιτικές, οικονομικές αλλαγές: όπως η κατάρρευση του κουμμουνισμού, η αμφισβήτηση της αποτελεσματικότητας του κοινωνικού



σχεδιασμού, η παρακμή των πολιτικών κομμάτων και των εργατικών συνδικάτων, η μεταβολή της οικονομικής παραγωγής από μαζική και από μαζική κατανάλωση σε ευέλικτη εξειδίκευση της παραγωγής και σε αγορές ιδιαίτερου τύπου. Καθώς και η ανάπτυξη των μέσων μαζικής ενημέρωσης κυρίως της τηλεόρασης και αντίστοιχα του ίντερνετ με συνέπεια την διάτρηση της κοινωνικής συνεκτικότητας με υπερπολιτιστικές εικόνες και πολλαπλά, απροσδιόριστα κοινωνικά μορφώματα.¹¹⁰ Το σημαντικότερο χαρακτηριστικό της μετανεωτερικότητας είναι η αμφισβήτηση των προσταγμάτων της νεωτερικότητας κυρίως της ρυθμιστικής ενότητας του Λόγου. Κυριότερος εκφραστής της κριτικής που ασκείται στην νεωτερικότητα είναι ο Λιοτάρ.

Ο Λιοτάρ αμφισβητεί την ρυθμιστική ενότητα του Λόγου που προτάσσει ο Διαφωτισμός και προτείνει μια νέα επιστημολογική προσέγγιση. Στο πλαίσιο αυτό εξετάζει την «κατάσταση» της γνώσης, ειδικότερα της γνώσης για την κοινωνία, στη μεταμοντέρνα εποχή, την οποία ορίζει με όρους κοινωνικών και τεχνολογικών αλλαγών. Το επιχείρημα του Λιοτάρ αναπτύσσεται τόσο από φιλοσοφική όσο και από κοινωνιολογική σκοπιά.¹¹¹

Ο Λιοτάρ υποστηρίζει ότι βρισκόμαστε στην μεταμοντέρνα εποχή η οποία χαρακτηρίζεται από τεχνολογικές και πολιτιστικές αλλαγές, οι οποίες με την σειρά τους ωθούν την γνώση σε αλλαγές.¹¹² Η γνώση κατά τα προτάγματα του Διαφωτισμού έπρεπε να είναι αντικειμενική, τεκμηριωμένη και αμερόληπτη, δηλαδή να είναι επιστημονικά τεκμηριωμένη. Ο Διαφωτισμός απορρίπτει ως αναληθείς τις προηγούμενες «αφηγήσεις» που παρείχαν γνώση για τον κόσμο, όπως η θρησκεία ή η μαγεία ή η ιδεολογία, οι οποίες στηρίζονταν σε μύθους και προσφέρουν μια ψευδή (σύμφωνα με τα επιστημονικά πρότυπα του Διαφωτισμού, πάντα) εικόνα της πραγματικότητας, ιδωμένης μέσα από το παραμορφωτικό πρίσμα του τοπικού, κοινωνικού ή προσωπικού περιγυρου. Αντίθετα ο Διαφωτισμός διακηρύσσει ότι ο

¹¹⁰ Kenneth Thompson, στο S.Hall, D.Held, και A. McGrew, *Η Νεωτερικότητα Σήμερα*, Σαββάλας, Αθήνα 2003, σσ.325-332

¹¹¹ Gregor McLennan, στο S. Hall, D.Held, και A. McGrew, *Η Νεωτερικότητα Σήμερα*, Σαββάλας, Αθήνα 2003, σελ.484.

¹¹² McLennan, στο ίδιο, σσ. 480-481. J. F. Lyotard, από το *Εγκαταλείποντας τις Μετα-αφηγήσεις για την Νεωτερικότητα*, στο Hall, Held, και McGrew, *ό.π.*, σελ.518.

ορθολογισμός της (Νευτώνειου τύπου) επιστήμης είναι ο μόνος τρόπος ο άνθρωπος να οδηγηθεί στην κατανόηση του κόσμου και κατά συνέπεια στην απόκτηση πραγματικής γνώσης, δηλαδή στην διατύπωση καθολικών φυσικών ή κοινωνικών νόμων.

Η κοινωνία λοιπόν – κατά το Διαφωτιστικό πρόταγμα - είναι δυνατόν να κατανοηθεί μέσω της κοινωνικής επιστήμης χωρίς προσφυγές σε μύθους και διαστρεβλωτικές αφηγήσεις.¹¹³ Η κοινωνία εννοείται ως ένα συνεκτικό και ενιαίο σύνολο (δηλαδή είναι ένα μοναδικό όν) αλληλοσχετιζόμενων φαινομένων τα οποία είναι αυθύπαρκτα. Και έτσι αυτή υπόκειται σε κοινωνιολογικό στοχασμό. Η πραγματική φύση της κοινωνίας κατανοείται μέσα από ερευνητικές μεθόδους και συλλαμβάνεται μέσα από αφηρημένες κοινωνιολογικές έννοιες.¹¹⁴

Ο Λιοτάρ όμως θεωρεί ότι από τη στιγμή που η επιστήμη δεν σταματά στην περιγραφή κανονικοτήτων αλλά προχωρά στην αναζήτηση της αλήθειας, χρειάζεται και παράγει ένα νομιμοποιητικό πλαίσιο: το πλαίσιο αυτό παρέχει η φιλοσοφία, η οποία αποφασίζει τι θα ταξινομηθεί σαν επιστήμη και τι σαν «αφήγηση» (δηλ. «μη-επιστήμη»), ποια είναι η ουσία και οι σκοποί της ανθρώπινης ιστορίας και γνώσης. Έτσι ο Λιοτάρ ονομάζει «μετα-αφήγηση» κάθε επιστήμη η οποία αυτονομιμοποιείται με αναφορά σε ένα χρονικό υψηλότερου επιπέδου. Ανάμεσα στις μεγάλες μετα-αφηγήσεις που δημιουργήθηκαν στα πλαίσια της νεωτερικότητας (δηλ. κατά τον Διαφωτισμό) για να νομιμοποιήσουν την αντικειμενικότητα της επιστήμης και την ύπαρξη της πραγματικής αλήθειας είναι μύθοι όπως η «η δημιουργία του πλούτου», η «διαλεκτική του πνεύματος», ο «εργαζόμενος υποκείμενο».¹¹⁵ Η επιστήμη και κατ' επέκταση η γνώση – σύμφωνα με τη μεταμοντέρνα κριτική - εντάσσονται σε ένα πλαίσιο προσδοκιών και στόχων για την ανθρώπινη ύπαρξη ενώ η αναζήτηση της αντικειμενικής αλήθειας την οποία υπηρετούσε ο Διαφωτισμός αποδεικνύεται μια ουτοπία καθώς η αναζήτηση αυτή πλαισιώνεται από ένα είδος μετα-αφήγησης (το οποίο μπορεί να είναι διαφορετικό κάθε φορά, όπως ο μαρξισμός ή ο καπιταλισμός) η οποία υποδηλώνει κάποιο είδος αξιολογικών εννοιών της κοινωνικής προόδου και της

¹¹³ McLennan, *ό.π.*, σσ. 482-483. J.F. Lyotard, *ό.π.*, σελ. 518.

¹¹⁴ McLennan, *στο ίδιο*, σσ. 478-479.

ανθρώπινης χειραφέτησης. Έτσι και ο Διαφωτισμός (παρά την «ψευδαίσθηση» που ο ίδιος είχε για την αντικειμενικότητά του όπως είδαμε παραπάνω) αποδεικνύεται ότι και αυτός αφηγείται ένα χρονικό για τον άνθρωπο όπου με την βοήθεια του ήρωα, δηλαδή της Επιστήμης και του Λόγου, ο άνθρωπος τελικά θα αντιληφθεί την ουσία της ανθρώπινης προόδου.¹¹⁶

Η κριτική του Λιοτάρ μας οδηγεί σε ένα σχετικισμό αφού τελικά δεν μπορούμε να μιλάμε για την αντικειμενική εγκυρότητα της επιστήμης αφού αυτή οδηγείται από εκλογικεύσεις ανθρώπινων ιδεολογιών. Καμία μετα-αφήγηση δεν μπορεί να υπερτερεί της άλλης σε σχέση με την αλήθειά της. Αυτή η συνειδητοποίηση της σχετικότητας και η αμφισβήτηση της εγκυρότητας του Λόγου είναι κατά τον Λιοτάρ και ο ορισμός του «μεταμοντέρνου», αναφέροντας χαρακτηριστικά: «Απλοποιώντας στο έπακρο, ορίζω το μεταμοντέρνο ως δυσπιστία στις μετα-αφηγήσεις...».¹¹⁷

Τα συμπεράσματα αυτά υπαγορεύονται –όπως θίξαμε παραπάνω- και από τις τεχνολογικές και κοινωνικές αλλαγές οι οποίες συντελούνται τα τελευταία χρόνια και οι οποίες χαρακτηρίζουν την μετάβαση από την νεωτερικότητα στη μετανεωτερικότητα. Ο Λιοτάρ μέσα στις αλλαγές αυτές που συντελούνται αποδομεί τη γνώση και καταλήγει ότι η γνώση σήμερα επηρεάζεται στις δύο κύριες λειτουργίες της (την έρευνα και τη μετάδοση) από την τεχνολογία. Τελικά και η ίδια η φύση της γνώσης μεταβάλλεται, παύοντας να είναι ένα ενιαίο σύνολο διανοημάτων, και μεταφράζεται σε ποσότητες πληροφοριών οι οποίες αποδεσμεύονται από την ελίτ των ειδημόνων.¹¹⁸ Η γνώση σήμερα κατακερματίζεται και είναι μια ποικιλία κινήσεων στο πλαίσιο των γλωσσικών παιγνίων (βλ. Wittgenstein από την ύστερη φιλοσοφία του οποίου είναι επηρεασμένος ο Λιοτάρ) τα οποία απευθύνονται σε συγκεκριμένο κοινό, με συγκεκριμένο κριτήριο πιστοποίησης, ενώ ο Λόγος και το υπερβατικό υποκείμενο (βλ. Καντ) παύουν να έχουν ρυθμιστική αξία μεταξύ των γλωσσικών παιγνίων που συγκροτούν την κοινωνική ζωή. Κάθε γλωσσικό παίγνιο είναι μια

¹¹⁵ Lyotard, *ό.π.*, σελ. 518. McLennan, *ό.π.*, σελ. 483.

¹¹⁶ McLennan, *ό.π.*, σσ. 483-484.

¹¹⁷ McLennan, *ό.π.*, σσ. 484. J. F. Lyotard, *ό.π.*, σελ. 519.

¹¹⁸ McLennan, *ό.π.*, σελ. 485 και Θ. Γεωργίου, 'Εισαγωγή' στο J. F. Lyotard, *Η Μεταμοντέρνα*

μοναδική πραγματικότητα δομημένη πάνω στις συμπεριφορές, πρακτικές και δραστηριότητες –γλωσσικές χρήσεις – των ομιλητών και το οποίο εμπεριέχει κανόνες που το δομούν. Οι κανόνες όμως αυτοί δεν ανάγονται σε υπερβατικούς όρους συγκρότησης της ανθρώπινης πράξης όπως ο Λόγος για την νεωτερικότητα. Οι κανόνες αυτοί σχηματίζονται ως απόρροια των γλωσσικών χρήσεων, καθώς το γλωσσικό παίγνιο αναπτύσσεται και ο άνθρωπος συμμετέχει σ' αυτό με όλες τις ικανότητες του, πνευματικές, ψυχικές, σωματικές, αντίθετα με την τυραννική κυριαρχία μιας και μόνης ανθρώπινης λειτουργίας του Λόγου που προτείνει ο Διαφωτισμός (δηλ. της επιστήμης).¹¹⁹ Κατά τον τρόπο αυτόν οι δημιουργικές δυνατότητες του δρώντος δεν περιορίζονται υπό το πρόσχημα ενός γενικού κανονιστικού πλαισίου. Ο Λιοτάρ, λ.χ., σημειώνει ότι πρέπει να αποδεσμευτούμε από την ιδέα της δικαιοσύνης η οποία επιτυγχάνεται μέσω της συναίνεσης (κλασικό Διαφωτιστικό πρόταγμα – βλ. θεωρία δικαιωμάτων και δημοκρατικές διαδικασίες) και να είναι η συναίνεση σκοπός του γλωσσικού παιγνίου.¹²⁰ Επίσης παρατηρεί – σε αντίθεση με έννοιες όπως αυτή της συναίνεσης - ότι η γνώση συνδέεται με την αποδοτικότητα και την ισχύ με συνέπεια την εμπορευματοποίηση της γνώσης και της παραγωγής της και την απώλεια της αυταξίας της.¹²¹

Κάτω από αυτές τις συνθήκες, ο Λιοτάρ θεωρεί ότι περνάμε σε μια εποχή όπου καταργείται η επιστημονική γνώση όπως διαμορφώθηκε μέσα από τις μεγάλες αφηγήσεις και στην θέση της διαμορφώνεται μια νέα γνωστική σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο όπου εκλείπουν οι εξαναγκασμοί ενός φορμαλιστικού Λόγου και καταργείται ο δυϊσμός του υποκειμένου-αντικείμενου (όπως αναφέραμε και παραπάνω) καθώς το επίπεδο άρθρωσης του αντικείμενου συμπλέκεται με το επίπεδο της αισθητηριακής πρόσληψής του.¹²² Τέλος γίνεται φανερό ότι ο σχετικισμός και η αποδοχή ύπαρξης πολλών διαφορετικών αξιών που προτείνει ο Λιοτάρ δεν μπορεί παρά να έχουν επιπλέον ηθικοπρακτικές, κοινωνικές, και αισθητικές (καλλιτεχνικές) συνεπαγωγές (πέρα δηλ. από το καθαρά γνωστικό επίπεδο). Όπως η πολιτιστική ανάμειξη στυλ και κωδίκων και η έμφαση στους «άλλους κόσμους» και στις «άλλες

Κατάσταση, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1993, σελ. 16.

¹¹⁹ Γεωργίου ό.π., σσ. 17-18.

¹²⁰ στο ίδιο, σελ. 18.

¹²¹ Lyotard, ό.π., σσ. 520-521.

φωνές» (όπως σημειώνει ο Χάρβεϊ).¹²³

Αυτή η κατάσταση της μετανεωτερικότητας που παρουσιάσαμε συνθέτει ένα πλαίσιο μέσα στο οποίο κυριαρχούν πολλαπλές αξίες και αξιακός σχετικισμός πράγμα που επηρεάζει αφενός το πώς συγκροτείται πλέον η ταυτότητα του υποκειμένου (στο βαθμό που είναι δυνατόν να μιλάμε για παγιωμένη συγκρότηση και όχι για ρευστότητα προσωπικής ταυτότητας όπως θα δούμε παρακάτω) και αφετέρου δε το πώς αυτά τα μεταλλαγμένα μετανεωτερικά υποκείμενα αντιλαμβάνονται τον «ξένο», πώς η έννοια «μετανάστης» αποκτά πολλαπλές σημασίες, και την σχέση «ξένου» και «εγχώριου». Υπό αυτήν την έννοια τίθεται επιπλέον το ερώτημα πώς εντάσσεται οι έννοιες της «ανοχής» και «αποδοχής» μέσα σε ένα τέτοιο ανατρεπτικό πλαίσιο όπως αυτό της μετανεωτερικότητας που παρουσιάσαμε στις παραπάνω σελίδες. Αυτό το ζήτημα θα εξετάσουμε αμέσως παρακάτω.

4.2 Ταυτότητα και Μετανεωτερικότητα

Με τον Διαφωτισμό, η θρησκεία ως απόλυτη, εξηγητική και ενοποιητική αρχή του κόσμου καταρρέει και την θέση της παίρνει ο Λόγος. Στο κέντρο των πραγμάτων βρίσκεται το Ορθολογικό Υποκείμενο, μια αδιαίρετη αυτόνομη οντότητα. Το ορθολογικό Υποκείμενο δεν όριζε την συμπεριφορά του με βάση μεταφυσικά ιδεώδη, ούτε *a priori* μυθικές ή θρησκευτικές αξίες, άλλα ανατρέχει, αναφέρεται σε ένα σύνολο ηθικών νοημάτων το οποίο νομιμοποιεί τις κοινωνικές πρακτικές. Το Νεωτερικό Υποκείμενο αυτοκαθορίζεται, δημιουργεί δηλαδή και νομιμοποιεί ορθολογικά τις επιλογές του ξεκινώντας από τον εαυτό του. Εισάγεται έτσι το πρόβλημα της ηθικής ταυτότητας του ανθρώπου, της αυτονομίας και της ελευθερίας του.¹²⁴ Αυτή όμως η κλασσική έννοια του αυτόνομου Υποκειμένου, που ορίζει το λόγο του και δημιουργεί την ταυτότητά του, έχει υποστεί κριτική κυρίως από δύο

¹²² Γεωργίου, *ό.π.*, σελ. 16.

¹²³ Kenneth Thompson, *ό.π.* σσ 333-339.

¹²⁴ Θ. Λίποβατς και Β. Ρωμανός (επιμ.), *Το Υποκείμενο στην Ύστερη Νεωτερικότητα*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2002, σσ. 12-17.

μεγάλα θεωρητικά κινήματα: το ψυχαναλυτικό και το γλωσσολογικό. Η ψυχαναλυτική κριτική αμφισβήτησε την δυνατότητα ενός ενιαίου εαυτού, υπογραμμίζοντας τον ρόλο των ασυνείδητων ορμών και κινήτρων στην ανθρώπινη δράση. Η γλωσσολογική κριτική αμφισβητεί την δυνατότητα του υποκειμένου να ορίζει το λόγο του και να συγκροτεί την ταυτότητα του, καθώς υποστηρίζει ότι η ατομική ομιλία του υποκειμένου εξαρτάται από το δεδομένο γλωσσικό σύστημα και άρα η διαμόρφωση του νοήματος και της ταυτότητας διαμορφώνονται μέσα από τα νοήματα της εκάστοτε κοινωνίας.¹²⁵

Το αυτόνομο και αδιαίρετο άτομο όμως αυτό παύει να υπάρχει στην εποχή του ύστερου μεταβιομηχανικού καπιταλισμού και της παγκοσμιοποίησης. Καθώς το άτομο ενσωματώνεται σε υπερεθνικές κοινωνίες, χάνει τη συνοχή και συνέχειά του και υιοθετεί υπερπολιτιστικές ταυτότητες, που χαρακτηρίζονται από κατάτμηση, πολλαπλότητα και πολυμορφία. Η ταυτίσεις του ατόμου γίνονται με αντιφατικές και ανολοκλήρωτες εικόνες και ως εκ τούτου η ταυτότητα γίνεται ασαφής και ευμετάβλητη. Οι σύγχρονες κοινωνίες διαφέρουν από τις παραδοσιακές στο βαθμό και την ταχύτητα με την οποία ενσωματώνουν αλλαγές. Στις παραδοσιακές κοινωνίες οι αλλαγές ήταν αργές, το παρελθόν ήταν σημείο αναφοράς και αντικείμενο σεβασμού, υπήρχαν σύμβολα και τελετουργίες οι οποίες είχαν αξία επειδή διαιωνίζαν τα βιώματα των προηγούμενων γενεών, τα οποία ήταν πηγή γνώσης. Η παράδοση ήταν τρόπος αντιμετώπισης του χρόνου και του χώρου. Αντίθετα οι σύγχρονες κοινωνίες χαρακτηρίζονται από ρήξεις (τόσο με τις προγενέστερες συνθήκες, όσο και εσωτερικές) και ασυνέχειες, οι αλλαγές που υφίστανται είναι αδιάκοπες και γρήγορες.¹²⁶ Επιπλέον, σύμφωνα με τον Laclau, οι σύγχρονες κοινωνίες είναι αποδιάρθρωμένες, δηλαδή, στις σύγχρονες κοινωνίες δεν υπάρχει ένα κέντρο ούτε μια μοναδική αρχή οργάνωσης, αλλά ένα πλήθος κέντρων οργάνωσης.¹²⁷ Η ταυτότητα ακολουθεί την αποδιάρθρωση των κοινωνιών και έτσι σφυρηλατούνται νέες ταυτότητες και παράγονται νέα υποκείμενα.

¹²⁵ Stuart Hall, στο S.Hall, D.Held, και A. McGrew, *Η Νεωτερικότητα Σήμερα*, Σαββάλας, Αθήνα 2003, σσ 411-425

¹²⁶ Ο Μαρξ χαρακτήρισε την Νεωτερικότητα σαν μια συνεχή επαναστατικοποίηση της παραγωγής.

¹²⁷ Στο Hall, Held, και McGrew, *ό.π.*, σσ. 401-410.

Η αναζήτηση μιας ταυτότητας προέρχεται από την ανάγκη για ασφάλεια. Μια ανάγκη η οποία, στην εποχή της Μετανεωτερικότητας είναι μια διφορούμενη ανάγκη. Από την μία πλευρά, για το μετανεωτερικό υποκείμενο, όσο διεγερτικό φαίνεται να είναι αρχικά το να κινείται κανείς ελεύθερα¹²⁸ μεταξύ τόπων, χώρων, χωρίς ιδιαίτερους δεσμούς και προσπάθεια, σε ένα χώρο που δεν είναι αυστηρά οριοθετημένος και καθορισμένος, στην συνέχεια αυτό το συναρπαστικό συναίσθημα μετατρέπεται σε τρομακτική και αγχωτική εμπειρία. Από την άλλη πλευρά την εποχή όπου η συνεχής κίνηση, η ρευστότητα, πρωταγωνιστούν, μία αμετάβλητη ταυτότητα εύκολα προσδιορίσιμη, όπου αποκλείει τις θεωρητικά άπειρες άλλες εναλλακτικές ταυτότητες, δεν μπορεί να είναι καθόλου ελκυστική¹²⁹ ή έστω βιώσιμη.

Η εποχή της Μετανεωτερικότητας είναι η εποχή της ρευστότητας, των πολλών ευκαιριών, των εναλλαγών. Από τον έρωτα μέχρι την εκπαίδευση και την εργασία, το υποκείμενο δεν πρέπει να δεσμευτεί με μια γνώση, ή σε μια ομάδα, ή σε έναν άνθρωπο ή να ανήκει κάπου μόνιμα,¹³⁰ οι «πόρτες» πρέπει να είναι πάντα ανοικτές για τις ευκαιρίες που θα παρουσιαστούν. Το να έχει το υποκείμενο μια συγκεκριμένη αδιαίρετη ταυτότητα, σημαίνει ότι είναι όμηρος σε μια μοίρα που ο ίδιος δεν μπορεί να ελέγξει, γι αυτό η ταυτότητα δεν είναι πλέον σταθερή για μια ζωή, είναι ευέλικτη, αλλάζει όποτε χρειαστεί. Χαρακτηριστικό των πολλαπλών ταυτοτήτων του μετανεωτερικού υποκειμένου είναι ότι έχουν μικρή διάρκεια και απαιτούν ελάχιστη δέσμευση.¹³¹

4.3 Η Θέση του Ξένου στην κατάσταση της Μετανεωτερικότητας

Η κοινωνική κατασκευή του ξένου προσομοιάζει με την ανθρωποποίηση της φύσης. Αδυνατούμε να συλλάβουμε το έτερο, το διαφορετικό αν δεν το μεταφέρουμε στα δικά μας γνωσιακά σχήματα, όπως είτε και ο Derrida, «ο Άλλος δεν μπορεί να

¹²⁸ Μετά τον Μεσαίωνα και με την εξέλιξη του καπιταλισμού και της παγκοσμιοποίησης, συντελείται η απελευθέρωση της εργασίας και οι άνθρωποι, ως εργατικό δυναμικό, μετακινούνται όλο και πιο συχνά και όλο και πιο ελεύθερα.

¹²⁹ Αυτή η δυσαρέσκεια εναρμονίζεται και με τις απόψεις των Υπαρξιστών.

¹³⁰ Παραδείγματα αυτής της κινητικότητας είναι η Δια Βίου Εκπαίδευση και οι ευέλικτες μορφές εργασίας με τις συμβάσεις έργου ή και ορισμένου χρόνου.

νοηθεί ως τέτοιος». Ο καθένας μας χρησιμοποιεί στην καθημερινότητα του έναν τεράστιο αριθμό προμελετημένων και προεπιλεγμένων νοητικών προϊόντων, τα οποία λαμβάνουμε ως «δώρο από την κουλτούρα» κάτι που, όπως ήδη είδαμε στην αρχή, ο Schutz αποκαλεί «πρόχειρο απόθεμα γνώσης» (υποσημείωση 6, παραπάνω). Μπαίνουμε δηλαδή σε έναν προφανή κόσμο, με συνταγές για τις στερεότυπες καταστάσεις της καθημερινής μας ζωής και μέσα σε αυτές νιώθουμε ασφάλεια. Η παρουσία του ξένου ο οποίος δεν κατανοεί και δεν συμμερίζεται τις δικές μας «συνταγές», θέτει υπό αμφισβήτηση τα γνωστικά μας σχήματα, ταραίζει την τάξη, κομματιάζει το στέρεο έδαφος που πάνω του βασίζεται η ασφάλεια της καθημερινής ζωής. Ο ξένος θέτει υπό αμφισβήτηση την υπάρχουσα γενικότητα.¹³²

Κατασκευάζουμε γνωσιακά τον ξένο από οικεία κομμάτια τα οποία αντλούμε από τον εαυτό μας, σε όρους κοινωνιών, από την ταυτότητα του «εμείς».¹³³ Κατά τη διαδικασία αυτή όμως χρησιμοποιούμε τις αντίθετες πλευρές, αυτού που αποτελεί το «εμείς», προβάλλοντας σ' αυτούς ένα αρνητικό «εμείς».¹³⁴ Το έτερο, το ανοίκειο, λοιπόν, κοινωνικά (όπως και ψυχαναλυτικά) κατασκευάζεται από την αρνητική, την ανησυχητική πλευρά του οικείου. Ο ξένος δαιμονοποιείται, μεταμορφώνεται σε απόλυτο κακό, ταυτίζεται με ένα μυθοποιημένο «άλλο» το οποίο εδραιώνεται στην λαϊκή φαντασία.¹³⁵ Στον ξένο, σε αυτόν τον δαιμονικό σωσία του «εμείς», αποδίδονται ή απωθούνται, όλες οι ιδιότητες τις οποίες δεν μπορεί να αντέξει για τον εαυτό της η κοινότητα, το «εμείς», όπως η εγκληματικότητα, η διαστροφή, η μιαιρότητα, κτλ,¹³⁶ (όπως είδαμε και στο κεφάλαιο 3.3). Αυτή η αντίθεση μεταξύ του «εμείς» και οι «άλλοι», του οικείου και της απειλούσας ετερότητας, του ντόπιου και του ξένου, είναι που χαρακτηρίζει κοινωνικά κάθε εποχή και κάθε κουλτούρα.¹³⁷

¹³¹ Zygmunt Bauman, *Identity*, εκδ. Polity, Cambridge, 2004, σσ. 29-51.

¹³² Bauman, *ό.π.*, 2002, σσ. 29-31 και Ροζάνης, *ό.π.*, 2002, σελ.181.

¹³³ Θα μπορούσαμε αυτή την διαδικασία να την συσχετίσουμε την διαδικασία ανθρωποποίησης της φύσης που επιχειρεί ο πολιτισμός για να μειώσει στον άνθρωπο το αίσθημα της ανησυχητικής ξενότητας, που περιγράφει ο Φρόυντ στο *Μέλλον μιας ανταπάτης*. (Βλ. Kristeva, *ό.π.*, 2004, σελ. 251)

¹³⁴ Margarita Sanchez-Mazas, *Racisme et xénophobie*, Presses Universitaires de France, Παρίσι, 2004, σσ.20-21

¹³⁵ Ροζάνης, *ό.π.*, σελ.182.

¹³⁶ Η κυριαρχία μορφοποιεί την απειλούσα ετερότητα σε κοινωνικό σύνδρομο που οδηγεί στην βία την κοινωνική έκφραση της ξενοφοβίας και του μισοξενισμού. Στέφανος Ροζάνης, *ό.π.*, 2002, σελ.182.

¹³⁷ Sanchez-Mazas, *ό.π.*, 2004, σσ. 20-21.

Συγκεκριμένα τώρα, στην μετανεωτερική εποχή και σύμφωνα με τον Μπάουμαν, το «Εμείς» δομείται μέσα από ένα όραμα *καθαρότητας*. Η καθαρότητα είναι ένα ιδανικό, ένα όραμα προς μία κατάσταση την οποία πρέπει να δημιουργήσουμε ή να προφυλάξουμε από πραγματικούς ή φανταστικούς εχθρούς. Αυτό το όραμα είναι που νοηματοδοτεί την έννοια της καθαρότητας και δημιουργεί τον διαχωρισμό μεταξύ καθαρότητας και μη καθαρότητας. Η καθαρότητα σχετίζεται, ταυτίζεται θα λέγαμε, με το όραμα της τάξης/ευταξίας, δηλαδή της κατάστασης όπου το κάθε πράγμα βρίσκεται στη θέση του. Οτιδήποτε δεν βρίσκεται στη θέση του, οτιδήποτε είναι ξένο, θεωρείται βρωμιά¹³⁸ και η βρωμιά αυτή είναι απειλητική. Η “δημιουργία τάξης” δηλαδή η δημιουργία ενός ασφαλούς χώρου για την ύπαρξη του “εμείς” είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την αναγγελία ανωμαλιών, βρωμιάς, που αυτόματα επιτάσσει και την ύπαρξη του άλλου.¹³⁹ Για να θεμελιωθεί η ταυτότητά μας χρειαζόμαστε τους ξένους. Υιοθετούμε το ξένο προκειμένου να φτιάξουμε το εγώ μας. Δεν μπορεί η ταυτότητα να συγκροτηθεί ή να φανταστεί τον εαυτό της μένοντας μόνο σε αυτήν. Δεν μπορούμε να φανταστούμε δηλαδή το εμείς χωρίς το αυτοί.¹⁴⁰

Η μετανεωτερικότητα χαρακτηρίζεται από «ρευστότητα»: όλα αλλάζουν πολύ γρήγορα και κατά συνέπεια τα πρότυπα καθαρότητας αλλάζουν και αυτά συνεχώς.¹⁴¹ Χαρακτηριστικό της εποχής είναι η αλλαγή δεδομένων, η παραγωγή νέων βελτιωμένων στόχων, νέων διαχωριστικών γραμμών, η δημιουργία νέας «τάξης» και άρα αυτόματα σχεδόν η δημιουργία νέας βρωμιάς, νέων ξένων.¹⁴² Στην μετανεωτερική κοινωνία τίποτα δεν είναι για πάντα: οι άνθρωποι μοιάζουν ανίκανοι να προλάβουν να συνηθίσουν και να αφομοιώσουν τα εκάστοτε σύνορα του “εμείς”, οι άνθρωποι ανήκουν σε πολλά «εμείς» και αυτά αλλάζουν σύνορα πολύ γρήγορα. Τίποτα δεν είναι ασφαλές, ενώ η καθημερινότητα χαρακτηρίζεται από καχυποψία και

¹³⁸ Η ύπαρξη του ξένου βασίζεται στην ύπαρξη του διπλού καθαρότητας-μιαρότητας και ταυτίζεται με την μιαρότητα όπως ο παρίας.

¹³⁹ Bauman, *ό.π.*, 2002, σελ. 33. Βλ. και Eleni Varikas, *Les Rebuts du Monde, Figures du Paria*, εκδ. Stock, Παρίσι, 2007, σσ. 101-109.

¹⁴⁰ Edward W. Said, *Ο Φρόνιμοι και οι Μη Ευρωπαίοι*, εκδ. ΑΓΡΑ 2004. Και Zygmunt Bauman, *ό.π.*, 2002, σελ. 31. Βλ. και Ροζάνης, *ό.π.*, 2002, σελ. 183.

¹⁴¹ Οι μετανεωτερικοί άνθρωποι, παροτρυνόμενοι από την καταναλωτική αγορά, η οποία απαιτεί την συνεχή κατανάλωση και το ανικανοποίητο, επιδιώκουν συνέχεια την δοκιμή νέων εμπειριών, προτιμούν τις ανοικτές επιλογές και όχι την δέσμευση. Αυτή η κατάσταση βέβαια τους δημιουργεί άγχος απώλειας του εαυτού τους και φόβο. Βλ. Bauman, *ό.π.*, 2002, σελ. 36

¹⁴² Στο ίδιο, σελ. 33

αβεβαιότητα. Δεν υπάρχει τίποτα δεδομένο, τίποτα σταθερό, ο άνθρωπος καλείται να αναπροσαρμόζει τα δεδομένα της ζωής του της προσωπικότητάς του, της ταυτότητάς του, όλο και πιο γρήγορα. Το προτέρημα του σύγχρονου ανθρώπου φαίνεται να είναι η λησμοσύνη¹⁴³ και συνεπώς η ικανότητα νέων ξεκινήσεων καταστρέφοντας κάθε προηγούμενη κατάσταση. Στην ίδια ρευστή μορφή υπόκειται και η δημιουργία ταυτότητας (όπως τονίστηκε και παραπάνω), η οποία πλέον κατασκευάζεται (και ανακατασκευάζεται) μέσα από εύκολα και γρήγορα συναρμολογούμενες και αποσυναρμολογούμενες μορφές, μέσα από αποσπάσματα (βλ. και *bricolage*). Μέσα σε αυτήν την ρευστότητα η δημιουργία τάξης, ο ορισμός, δηλαδή, του «εμείς» εξαρτάται από τον γρήγορο επαναπροσδιορισμό των διαχωριστικών γραμμών, των ανωμαλιών, δηλαδή από τον συνεχή επανορισμό των ξένων. Οι διαχωριστικές γραμμές είναι θα λέγαμε σε συνεχή διαπραγμάτευση. Σε αυτήν την κατάσταση το μέχρι χθες οικείο μπορεί να μεταμορφωθεί σε μια νύχτα σε ανοίκειο, σε *απειλούσα ετερότητα*, κανείς δεν μπορεί να κοιμάται ήσυχος, ο καθένας και η καθεμία μπορεί να καταστεί ξένος/η από την νέα τάξη πραγμάτων ανά πάσα στιγμή. Ο κοινωνικός χώρος και επομένως η εικόνα του ξένου αρνείται να σταθεροποιηθεί. Η έννοια του/της ξένου/ης είναι τόσο ασταθής όσο και η ταυτότητα του σύγχρονου ανθρώπου που είναι ευμετάβλητη, φτωχά/αδύναμα θεμελιωμένη και ακανόνιστη.¹⁴⁴ Η διαχωριστική γραμμή που τοποθετεί τον εαυτό απέναντι στο μη εαυτό, το «εμείς» απέναντι στο «οι άλλοι», οι ξένοι, πρέπει όχι μόνον να κατασκευαστεί αλλά και να ανα-κατασκευαστεί πολλές φορές, χωρίς κάποια από αυτές τις εκδοχές να είναι στέρεα ή αποδοτική και χωρίς χρονική διάρκεια.¹⁴⁵

Ο Deleuze επισημαίνει ότι δεν πρέπει πλέον να μιλάμε για individuals αλλά για dividuals.¹⁴⁶ Ο όρος «dividual» κατασκευάστηκε από τον Deleuze για να βαπτίσει τις σύγχρονες μορφές υποκειμένου. Τονίζει ότι αυτό το είδος μετανεωτερικού υποκειμένου είναι συνεχώς σε μια διαρκή κίνηση, σε ροή συνεχώς

¹⁴³ Ακόμα και στην εκπαίδευση η γνώση δεν είναι πλέον συσσωρευτική, προτέρημα θεωρείται όχι να μάθεις κάτι που θα το κρατήσεις για πάντα. Αντίθετα είναι προτέρημα να είσαι ευέλικτος και εύκολα να ξεχνάς αυτό που έχεις μάθει και να επανεκπαιδεύεσαι συνεχώς. Για παραπάνω πληροφορίες βλ. την έννοια liquid modernity του Bauman στο 'Educational Challenges of the Liquid-Modern Era, *Diogenes*, 50:1, 2003, σσ. 15-26.

¹⁴⁴ Για την έννοια της ταυτότητας στον Bauman ό.π., 2004.

¹⁴⁵ Bauman, ό.π., 2002, σελ.34, 38, 58, και 59.

¹⁴⁶ G. Deleuze, 'Postscript on the Societies of Control' στο *October*, 59, Winter 1992, σσ. 3-7.

μεταλλασσόμενων regiment (όπως τα αντιλαμβάνεται ο Foucault) συμπεριφοράς. Στην θέση ενός διαρκούς και μόνιμου εαυτού τον οποίον οι θεσμοί πειθαρχίας (disciplinary institutions) είχαν αναλάβει να σμιλέψουν σε καλούπια, υπάρχει πλέον ένα διαρκώς ανα-μορφώμενο κοινωνικό όν διαιρούμενο σε πολλαπλά κομμάτια. Διαιρούμενο σε πολλές και διαφορετικές δουλειές και διαδοχικά επαγγέλματα (αν μπορούμε να μιλάμε πλέον για τέτοια) και άλλες διασπάσεις και θραύσματα, η ενικότητα του εαυτού διαιρείται κατά την διάρκεια της ζωής, καλούμενος να μεταφέρεται από ένα στάδιο ζωής σε άλλο, από μια κατάρτιση σε άλλη, από ένα θεσμικό έλεγχο (τύπου Foucault) σε άλλον.

Συστατικό στοιχείο της μετανεωτερικής εποχής είναι και ο φιλελευθερισμός, και βασική ιδέα μέσα σ αυτή την ρευστότητα είναι η ανεκτικότητα και η αποδοχή της διαφορετικότητας.¹⁴⁷ Η ιδέα της *ανεκτικότητας* και της *διαφορετικότητας* αφορά την ανοχή και αποδοχή της ηθικής πολιτισμικής και πολιτικής διαφορετικότητας και την καλλιέργεια του πλουραλισμού και των ξεχωριστών ανθρώπινων ικανοτήτων και μοναδικών χαρακτηριστικών.¹⁴⁸ Ανεκτικότητα είναι η ανοχή απέναντι στο διαφορετικό, η προθυμία να επιτρέψουμε την έκφραση της καθεμιάς ατομικότητας και ο σεβασμός απέναντι σε σκέψεις και δράσεις που μπορεί να αντιτίθενται στα πιστεύω μας.¹⁴⁹ Για την εκδήλωση τέτοιας συμπεριφοράς απαραίτητη είναι η ηθική και πολιτική ουδετερότητα και η αναγνώριση της ελευθερίας του άλλου.

Σήμερα με την παγκοσμιοποίηση και τις μετακινήσεις των πληθυσμών το θέμα της ανεκτικότητας είναι κυρίαρχο, και καθιστά αναγκαία μια πλουραλιστική και πολυπολιτισμική κοινωνία. Σήμερα επανήλθε στο προσκήνιο και έγινε επιτακτική η ανάγκη της ελευθερίας της θρησκευτικής πίστης, η ελευθερία της γνώμης, των διαφορετικών κοσμοθεωρητικών αντιλήψεων, καθώς κι η διασφάλιση των διαφορετικών πολιτικών και πολιτισμικών εκφάνσεων. Η ανάγκη της αποδοχής δηλαδή μιας πλουραλιστικής και πολυφωνικής κοινωνίας. Μιας κοινωνίας

¹⁴⁷ Το πρόταγμα της ελευθερίας και της αποδοχής προκύπτουν και από τον ορισμό του φιλελευθερισμού. Όπως τον παραθέτει ο Μπαμπινιώτης είναι: «η αντίληψη και στάση ζωής που ευνοεί την ελευθερία σε επίπεδο πολιτικό, κοινωνικό, οικονομικό, ιδεολογικό ή/και ατομικό». Γ. Μπαμπινιώτης, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, εκδ. Κέντρο Λεξικολογίας, Αθήνα 2002, σελ. 1882.

¹⁴⁸ Στο ίδιο, σσ. 89-90.

πολυπολιτισμικής.¹⁵⁰

Όλα αυτά ακούγονται πιθανόν απλά και αυτονόητα αλλά σε μια πιο στοχευμένη ενατένηση ξεπροβάλλουν οι αντινομίες και τα πράγματα παύουν να είναι τόσο απλά. Σε ένα άρθρο του για παράδειγμα Stanley Fish διέκρινε καταρχάς δύο είδη πολυπολιτισμικότητας, την *αγοραία* [boutique] και την *ισχυρή* [strong]. Η *αγοραία* εξαντλείται σε όρκους πίστης υπέρ της διαφορετικότητας, αλλά κατά βάθος θεωρεί υπέρτερα κάποια ιδανικά, σε σχέση με κάποια άλλα, και τα υπέρτερα αυτά ιδανικά τα λυγίζει ως οιονεί πανανθρώπινα. Η *ισχυρή* πολυπολιτισμικότητα είναι ειλικρινής αλλά προβληματική.¹⁵¹

Ο Fish βλέπει την ύπαρξη ενός διάτρητου κοινωνικού ιστού, όπου είναι δύσκολο να συναντηθούν τα «θέλω» του καθενός, γιατί οι διαφορές αυτές δεν είναι περιφερειακές αλλά πηγάζουν από αντιθετικές κοσμοθεωρήσεις,¹⁵² σε σημείο που πολλές φορές η καθεμιά να επεμβαίνει στον τρόπο ζωής της άλλης και να προσπαθεί να επιβάλει την δική της φιλοσοφία.¹⁵³

Σε αντίθεση με τις αναγγελίες περί ανοχής και αγάπης της διαφορετικότητας από τις μετανεωτερικές κοινωνίες, η μοίρα του «ξένου»/της «ξένης», ο κατατρεγμός του/της δεν έχει αλλάξει. Η ετερότητα και ο ξένος, γίνεται αποδέκτη μόνο όταν αφομοιώσει τις αρχές του μετανεωτερικού κόσμου, δηλαδή όταν είναι ικανή να σαγηνευτεί από τις άπειρες δυνατότητες και την συνεχή ανανέωση που προτείνει η καταναλωτική αγορά.¹⁵⁴ Η διαφορετικότητα γίνεται δεκτή μόνο όταν έχει την

¹⁴⁹ A. Heywood, *Πολιτικές Ιδεολογίες*, εκδ. Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2007, σελ. 89.

¹⁵⁰ M. Walzer, *Περί Ανεκτικότητας, Για τον εκπολιτισμό της διαφοράς*, Καστανιώτης, Αθήνα 1998, σσ. 38-39.

¹⁵¹ S. Mesure και A. Renaut, *Alter ego, τα παράδοξα της Δημοκρατικής ταυτότητας*, εισαγωγή, Βασίλη Βουτσάκη, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2005, σελ. 10 (εισαγωγή).

¹⁵² Εδώ θα αναφέρουμε, χωρίς σχολιασμό, (αφού το θέμα είναι τεράστιο), μια πρόχειρη ιδέα που χρειάζεται επεξεργασία, ότι δηλαδή η φθίση της ανεκτικότητας στα δυτικά κράτη είναι συνέπεια της καλλιέργειας της δυτικής φιλελεύθερης ατομικότητας. Στην ανατολή για παράδειγμα που οι άνθρωποι δεν έχουν τέτοιου είδους καλλιέργεια οι κοινωνίες είναι περισσότερο συλλογικές και λιγότερο εγωιστικές. Τώρα πως είναι δυνατό δύο φιλελεύθερες αξίες, (ατομικότητα, ανεκτικότητα) που φαίνεται θεωρητικά να προάγουν τα ίδια πράγματα, να αντιστρατεύονται κατά βάθος μεταξύ τους, αυτό έχει να κάνει με την δυσκολία, που συναντάμε όταν από την επιφάνεια της ανάλυσης, πηγαίνουμε βαθύτερα, όπου δεν υπάρχουν μονοσήμαντες και ορθολογικές απαντήσεις.

¹⁵³ Mesure και Renaut *ό.π.*, σελ. 11 (εισαγωγή).

¹⁵⁴ Αυτή η διαρκής κίνηση δημιουργεί άγχος το οποίο συμπυκνώνεται και μετατρέπεται σε ξενοφοβία,

δυνατότητα να αλλάζει ταυτότητα ανά πάσα στιγμή, όταν σκοπός της είναι η συνεχής αναζήτηση νέων εμπειριών, όταν το είναι της καταναλώνεται στην προσπάθεια να είναι πάντα επίκαιρη. Δηλαδή για να δεχθεί το ανοίκειο, η μετανεωτερική κοινωνία, πρέπει να το καταστήσει οικείο, να το αποδυναμώσει από οποιαδήποτε μορφή απειλητικής για την ύπαρξη της ετερότητας. Όπως γράφει στους στίχους του ποιήματός του ο Ξένος, ο Γιώργος Μαρκόπουλος: «αυτόν τον άνθρωπο τον αγάπησαν πολλοί αλλά κανένας δεν τον έβαλε σπίτι του». Το αλλότριο, το ανοίκειο δεν μπορούμε να το δεχθούμε ως τέτοιο (όπως αναφέρθηκε και παραπάνω μέσα από τα λόγια του Ντερντά). Όποιος/α αδυνατεί να περάσει τις δοκιμασίες της σαγήνης της ρευστότητας (που η μετανεωτερική κοινωνία θέτει), οποίος/α δηλαδή αδυνατεί ή αρνείται να συμμετάσχει στο καταναλωτικό παιχνίδι γίνεται ξένος/η, γίνεται «πρόβλημα» και «ακαθαρσία», καθίσταται «αντικείμενο εκτός τόπου» που πρέπει να αποβληθεί, να περιοριστεί και να τιμωρηθεί καθώς δεν ταιριάζει στο σχήμα «καθαρότητας», στην νέα «τάξη».¹⁵⁵

Ένα γνώρισμα του ξένου το οποίο μάλιστα καθιστά τον ξένο ανεπιθύμητο, τρομακτικό, είναι η τάση του να σκιάζει τις διαχωριστικές γραμμές. Καθώς στον ξένο συνυπάρχει η εγγύτητα και η απόσταση, η θέση του καθορίζεται από το ότι δεν ανήκει εξ αρχής στην ομάδα και άρα οι ποιότητες που μεταφέρει δεν προέρχονται από αυτή. Οι μακρινές λοιπόν ποιότητες, οι έξω από τα σύνορα της ομάδας εισβάλουν εντός των συνόρων. Το μακρινό μετατρέπεται σε κοντινό και τα σύνορα συσκοτίζονται, χάνουν ένα μέρος της σημασίας τους.¹⁵⁶ Ιδιαίτερα στις μέρες μας, όπου η τεχνολογία και η κινητικότητα των ανθρώπων έχουν εκμηδενίσει τις αποστάσεις και συρρικνώνει τον κόσμο, οι εικόνες και οι πληροφορίες ταξιδεύουν σχεδόν ταυτόχρονα, άρα η εικόνα και οι ποιότητες του ξένου, έχοντας χάσει κάθε μυθική τους διάσταση, κάθε εξωτισμό,¹⁵⁷ εισβάλουν όλο και συχνότερα στην ομάδα, θολώνοντας όλο και περισσότερο τις διαχωριστικές γραμμές.

Στην μετανεωτερική εποχή οι πιο επιθυμητές διαχωριστικές γραμμές είναι

που διαποτίζει κάθε πτυχή της καθημερινής μας ζωής (Bauman, *ό.π.*, 2002, σελ. 34, 38, 58)

¹⁵⁵ Bauman, *ό.π.*, 2002, σσ. 38-39.

¹⁵⁶ Georg Simmel, *Περιπλάνηση στη Νεωτερικότητα*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2004, σελ. 170.

¹⁵⁷ Marc Auge, *Για μια Ανθρωπολογία των Σύγχρονων Κόσμων*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999, σελ.33

αυτές που είναι ταυτόχρονα απούσες: αυτές που αφορούν την εύρεση μιας μόνιμης και ασφαλούς θέσης μέσα στην κοινωνία, την εύρεση ενός προσωπικού χώρου όπου δεν θα είναι ευάλωτος στις εξωτερικές παρεμβάσεις, θα είναι χώρος σταθερός και εκεί μέσα το ανθρώπινο υποκείμενο θα μπορούσε να οικοδομεί την ταυτότητα του, να δημιουργεί και να ελπίζει. Όμως, όπως περιγράψαμε και παραπάνω, αυτή η δυνατότητα εκλείπει και ως συνέπεια έχει τη δημιουργία άγχους και φόβου. Ό,τι πιστεύω ότι κατέχω, όποια κατάσταση νομίζω ότι διαχειρίζομαι μπορεί να αντιστραφεί ανά πάσα στιγμή. Η διαφορετικότητα μου, ο έλεγχος στον εαυτό μου, η ελευθερία μου και το αυτεξούσιο μου διακυβεύονται. Ο ξένος εισβάλλει σε έναν μη καθαρά οριοθετημένο χώρο και νιώθω να με πολιορκεί, απειλεί την ελευθερία μου. Η ελευθερία όμως είναι μια σχέση ισχύς (κατά πόσο μπορώ να δράσω με την θέληση μου και να πετύχω τους σκοπούς μου, συνεπώς να περιορίσω τα αντίστοιχα σχέδια κάποιων άλλων ανθρώπων), η οποία μετριέται σε σύγκριση με την ισχύ άλλων ανθρώπων. Ο ξένος λοιπόν αμφισβητεί την δική μου ισχύ. Μου γίνεται μισητός όσο πιο πολύ αυξάνεται η αδυναμία μου όσο περιορίζεται η ελευθερία μου. Η εικόνα του είναι η υπενθύμιση της δικής μου επισφαλούς θέσης.¹⁵⁸ Λειτουργεί θα μπορούσαμε να πούμε η ερμηνεία του Φρόυντ για την απειλητική παρουσία του Άλλου. Ο ξένος είναι η συνεχής υπενθύμιση των απωθημένων φόβων και ανησυχιών.

Οι ξένοι όμως μας είναι απαραίτητοι ακριβώς επειδή είναι ξένοι. Τους επινοούμε.¹⁵⁹ Και το ξενικό στοιχείο πάνω τους πρέπει να διατηρηθεί πάση θυσία: γιατί το ξενικό αυτό στοιχείο, το έτερο είναι αυτό που σηματοδοτεί την πορεία του «εμείς». Επιπλέον στην μετανεωτερική εποχή είναι απαραίτητο οι ξένοι να είναι πολλοί όσο πολλές είναι και οι ταυτότητες του «εμείς». Χωρίς την παρουσία του έτερου θα εξέλειπαν ανεκτίμητες αξίες και ο κόσμος θα ήταν ομοιόμορφος και μονότονος. Ταυτόχρονα όμως η καθημερινή εικόνα του αλλότριου μας ενοχλεί, μας γεμίζει φόβο και μας απειλεί.¹⁶⁰ Όσο πιο καθημερινή είναι η επαφή μας με το ξένο και όσο πιο πολλοί είναι αυτή οι «ξένοι» τόσο πιο απειλητικοί γίνονται για εμάς.

¹⁵⁸ Bauman, *ό.π.*, 2002, σσ. 60-68.

¹⁵⁹ Όπως έχει σημειωθεί και παραπάνω, έχουμε επινοήσει το έθνος, δηλαδή το Εμείς, το σύνορο, άρα και Αυτούς.

¹⁶⁰ Όχι πάντα με τον ίδιο τρόπο. Είναι διαφορετική η απειλή που νιώθουμε από τον Πακιστανό που πουλάει τηνπραμάτεια του στον δρόμο και διαφορετική η απειλή που νιώθουμε από τον Γερμανό διευθυντή μιας πολυεθνικής που επισκέπτεται ή διαμένει για επαγγελματικούς λόγους στην ξένη χώρα.

Τόσο πιο πολύ θολώνουν τις διαχωριστικές γραμμές και απειλούν την ισχύ και την ελευθερία μας. Θα πρέπει όμως να αποδεχτούμε ότι θα ζήσουμε με το αλλότριο καθημερινά και σε μόνιμη βάση και όχι να προσπαθούμε να βρούμε τρόπους να απαλλαγούμε από την διαφορετικότητα ή να την θεωρούμε μια προσωρινή ενόχληση.¹⁶¹

4.4 Ξένος και Ανοχή στην Μετανεωτερικότητα

Στην Μετανεωτερική εποχή, όμως πρέπει να μάθουμε να ζούμε με τους ξένους, υπάρχει μια μεγάλη κινητικότητα των ανθρώπων και μεγάλα ρεύματα μετανάστευσης, (όπως τονίστηκε και παραπάνω). Το γεγονός αυτό δίνει νέες διαστάσεις στην διαπραγμάτευση με την ετερότητα, καθώς μιλάμε πλέον, κυρίως στην Δύση για πολυπολιτισμικές, κοινωνίες και κράτη, για νέες υβριδικές ταυτότητες. Η όλο και πιο «ανάμεικτες» κοινωνίες επιτάσσουν την μετατόπιση της συζήτησης από την ισότητα και την ελευθερία όλων των ανθρώπων, στην αποδοχή του δικαιώματος της ισότητας στην διαφορετικότητα. Η έννοια της ισότητας είναι σημαντική, αλλά εστιάζει στα κοινά γνωρίσματα των ανθρώπων, (κυρίως αυτά που έχουν να κάνουν με την «ανθρώπινη φύση» και τα βασικά δικαιώματα), παραβλέποντας τα ιδιαίτερα γνωρίσματα των ανθρώπων που σχετίζονται με τις πολιτισμικές τους ταυτότητες.¹⁶²

Τα αποτελέσματα της έρευνας του ESS, όπου σε ποσοστά 79.1% (για ομάδες ερωτηθέντων με χαμηλό εισόδημα) και 78.8% (για ομάδες ερωτηθέντων με υψηλό εισόδημα) απάντησαν ότι είναι σημαντικό για αυτούς να ασπάζεται ο μετανάστης τον τρόπο ζωής της χώρας όπου βρίσκονται.¹⁶³ Δηλαδή ανεχόμαστε τον ξένο όταν το ξενικό στοιχείο πάνω του υποχωρεί.

Η ιδέα της ανοχής ενέχει την αρνητικότητα και την δυσφορία. Αnéχομαι αυτό

¹⁶¹ Bauman, *ό.π.*, 2002, σσ. 68-69.

¹⁶² Τσαρλς Ταίηλορ, *Πολυπολιτισμικότητα*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 1997, σσ. 39-42.

με το οποίο διαφωνώ και το οποίο αποδοκιμάζω. Όμως ανοχή σημαίνει ότι επιτρέπω στους άλλους να υπάρχουν, να πράττουν και να εκφράζουν ιδέες με τις οποίες δεν συμφωνώ. Η ανοχή λοιπόν βρίσκεται μεταξύ της αποδοχής και της απόρριψης. Η ανοχή δεν είναι ο δρόμος για την αποδοχή, ούτε η λύση των διαφορών και των συγκρούσεων, αλλά είναι ένα οριοθετημένο πλαίσιο διαχείρισης της διαφοράς.¹⁶⁴

Η ανοχή, καταρχήν, αφορά στο θεσμικό πλαίσιο, στην οργάνωση του κάθε κράτους, στην πολιτική έκφραση και στην λειτουργία του δημόσιου χώρου και λόγου. Η πολιτεία οφείλει να προστατεύει την ανοχή του διαφορετικού, υπάρχει όμως ένα κόκκινο σημείο, πέραν του οποίου η επέμβαση της πολιτείας οριοθετεί μια καταστρατήγηση των φιλελεύθερων αξιών; Συχνά πλέον ακούμε την παρακάτω σκέψη: αν για παράδειγμα αναφέρουμε ότι μόνο τους περασμένους μήνες,¹⁶⁵ 35.000 λαθρομετανάστες πέρασαν τα σύνορα μας τότε αναγνωρίζουμε ότι το σωστό, η περίθαλψη και χορήγηση ασύλου σε τέτοια νούμερα λαθρομεταναστών, είναι αδύνατον στο πλαίσιο του Ελληνικού κράτους, αφού διακυβεύεται η οικονομική του σταθερότητα.¹⁶⁶

Επιχειρήματα σαν το παραπάνω θέτουν άρα ερωτηματικά στον κλασσικό φιλελευθερισμό. Σε κάθε δημοκρατικό κράτος, η ανοχή οφείλει να εκφράζεται μέσα από το νομοθετικό του πλαίσιο και τον λόγο των επίσημων φορέων του. Η δημοκρατία είναι για τον J. S. Mill (κλασσικός φιλελευθερισμός) η παραδοχή πως «όλοι διάγουν έναν [αγαθό] βίο», και όλοι χρειάζονται ορισμένα πράγματα για να μπορέσουν να ανταποκριθούν σε αυτό το ιδεώδες. Χρειάζονται σύμφωνα με την θεωρία του Rawls, ορισμένα «πρωταρχικά αγαθά»: (α) Κοινωνικά, τα οποία διανέμονται άμεσα από τους κοινωνικούς θεσμούς, (εισόδημα, πλούτος, ευκαιρίες, δικαιοδοσίες, δικαιώματα, ελευθερίες), και (β) Φυσικά, τα οποία επηρεάζονται από τους κοινωνικούς θεσμούς, αλλά δεν διανέμονται άμεσα από αυτούς, (υγεία, ευφυΐα, ευρωστία, φαντασία, φυσικά χαρίσματα).¹⁶⁷

¹⁶³ Μαλούτας, κά, *ό.π.*, σελ. 84.

¹⁶⁴ T. M. Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*, Cambridge University Press, σσ. 187-189.

¹⁶⁵ Αναφέρεται στην εφημερίδα *Τα Νέα* της 23/11/2010. Η παραπάνω πρόταση στο κείμενό μου γράφτηκε το 2010. Όμως, τον Ιανουάριο του 2011 τα στατιστικά αυτά νούμερα είναι ήδη πολύ περισσότερα όπως δηλώνεται από τους αρμόδιους.

¹⁶⁶ Για να μην μιλήσουμε εδώ για άλλα «επικίνδυνα» θέματα όπως π.χ. το φυλετικό και το πολιτισμικό.

Ως πρακτικές για την επίτευξη του στόχου της κοινωνίας αυτής, που θα σέβεται το διαφορετικό και θα εξασφαλίζει τα «πρωταρχικά αγαθά», προτείνεται από τον Walzer, «η τέχνη του διαχωρίζειν». Ο διαχωρισμός δηλαδή: κράτους- εκκλησίας, εκκλησίας –επιστήμης, οικονομίας –πολιτικής και τελικά ο διαχωρισμός της δημόσιας σφαίρας από την ιδιωτική.¹⁶⁸ Στο πλαίσιο αυτό η ανεκτικότητα εμπεριέχει την αποδοχή του Άλλου (και ο ξένος είναι ο πιο ορατός και απειλητικός Άλλος), ως ίσου και την εξασφάλιση της ισότιμης μεταχείρισής του.¹⁶⁹ Αυτή η ισότητα όμως σημαίνει και την εξασφάλιση του δικαιώματος του φορέα της ετερότητας, του ξένου, στην περίπτωση μας, συμμετοχής του στον ορισμό της μορφής της κοινωνίας και στο σχεδιασμό του μέλλοντός της. Και εδώ είναι η δυσκολία, γιατί πώς θα δεχτεί μια κοινωνία, μια ομάδα να αφήσει μια άλλη κοινωνική ομάδα, η ένα άτομο το οποίο το νιώθει ως απειλή να σχεδιάσει το μέλλον της; Οι περισσότεροι είναι ανεκτικοί μέχρι το σημείο που δεν θα νιώσουν απειλή και η απειλή αυτή σχετίζεται με την αλλαγή.¹⁷⁰ Ένα παράδειγμα θα μπορούσε να είναι η ανεκτικότητα των Ελλήνων προς τους βουδιστές που ζουν στην Ελλάδα και η μη ανεκτικότητα προς τους Μουσουλμάνους. Για τους Μουσουλμάνους δεν δεχόμαστε να τους παραχωρήσουμε ένα μέρος για ένα τζαμί με αποκορύφωμα τα πρόσφατα γεγονότα με τις φασαρίες και τον εμπρησμό υπογείου, το οποίο χρησιμοποιούνταν σαν λατρευτικός χώρος.¹⁷¹ Τις ίδιες ημέρες από τα κανάλια προβαλλόταν η έλευση στην Ελλάδα μιας ιερής εικόνας για τους Βουδιστές, (εκτός από την πολιτική πλευρά της αντιδιαμετρικής αυτής προβολής των δύο αυτών γεγονότων), θα μπορούσαμε να αποδώσουμε την διαφορετική αντιμετώπιση της ετερότητας στην διαφορετική αναλογία ρίσκου και απειλής που εκπροσώπευε κάθε περίπτωση. Οι μουσουλμάνοι στην Ελλάδα είναι περισσότεροι

¹⁶⁷ W. Kymlicka, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2005, σελ.156.

¹⁶⁸ Walzer, *ό.π.*, σσ. 46-47.

¹⁶⁹ Βέβαια στην πράξη είναι δύσκολο να εφαρμοστεί. Ένα Ελληνικό παράδειγμα είναι οι έντονες και βίαιες διαμαρτυρίες κάποιων Ελλήνων μπροστά στο φαινόμενο των Αλβανών σημαιοφόρων στις παρελάσεις. Όλοι γνωρίζουμε το σωστό αλλά ταυτόχρονα διαπιστώνουμε πόσο δύσκολο είναι αυτό να εφαρμοστεί. Γι' αυτό και εύλογο το ερώτημα του σκεπτικιστή Fish: «έχει νόημα να μιλούμε για πολυπολιτισμικότητα χωρίς να βαυκαλιζόμαστε;». Βλ. Βασίλης Βουτσάκης, Εισαγωγή, στο Mesure και Renaut, *ό.π.*, σελ. 10.

¹⁷⁰ Scanlon, *ό.π.*, σελ. 190.

¹⁷¹ Την ανέγερση μουσουλμανικού τεμένους στην Αθήνα, ένα πάγιο αίτημα των μουσουλμάνων και μακροχρόνια εκκρεμότητα της Ελληνικής πολιτείας, που αν κι από το 1880,¹⁷¹ εκδίδει νόμους για την εύλογη αυτή διεκδίκηση, παραταύτα δεν την υλοποιεί, παρ' όλες τις αναρίθμητες αναφορές των ευρωπαϊκών οργάνων, που μέμφονται τη χώρα μας για την συγκεκριμένη έλλειψη. Σχετικό αφιέρωμα στο *Έψιλον* της *Ελευθεροτυπίας* της 28/11/2010 σελ. 49 αναφέρει αναλυτικά όλα τα εκδοθέντα και ψηφισθέντα διατάγματα και νόμους που δεν υλοποιήθηκαν.

από ότι είναι οι βουδιστές, επιπλέον δε η μουσουλμανική θρησκεία είναι πιο «επιθετική» και λιγότερο ανεκτική η ίδια προς ετερότητα από ότι είναι ο βουδισμός. Έκτος από τις διάφορες ιστορικές, θρησκευτικές, κοινωνικές και πολιτικές διαπλοκές που έχει η Ισλαμική θρησκεία στην ελληνική πραγματικότητα, τα παραπάνω νομίζω ότι θα πρέπει να ληφθούν υπόψιν.

Ο Scanlon, ως πολιτικός φιλόσοφος, προσεγγίζει το θέμα της ανεκτικότητας ως *άποψης/attitude*. Αν και δεν τον απασχολεί απευθείας το θέμα μας αυτό κάθε αυτό, τονίζει ότι η ανοχή ενέχει εγγενώς δυσκολία πέρα της πολιτικο-νομικής κατοχύρωσης των δικαιωμάτων του άλλου ακόμη και σε συνταγματικές φιλελεύθερες δημοκρατίες “και αυτό διότι πέρα από αυτό το νομικό πλαίσιο, η ανεκτικότητα είναι μια άποψη - στάση που εμπεριέχει πολλές πλευρές που δύσκολα μπορεί ο νόμος να καλύψει ή ακόμη και δυσκολίες που αναγκαστικά οδηγεί μια ανεκτική κοινωνία. Ο Scanlon ασχολείται με τον άλλον σαν ‘εσωτερικό άλλον’ του ιδίου κράτους, (και ιδιαίτερα τον θρησκευτικό άλλο) για διάφορα ζητήματα (π.χ. προσευχές στο σχολείο, αμβλώσεις) όχι τον εντελώς ξένο, νομίζω όμως ότι η προσέγγισή του είναι χρήσιμη και για την περίπτωση που εξετάζουμε. Παρολ’ αυτά το βασικό ζήτημα και εδώ είναι ότι η ανεκτικότητα ως μια ενδιάμεση πολιτική αλλά και ως μια στάση-τύπου κατάσταση μεταξύ της ολικής απόρριψης/απαγόρευσης και του ασπασμού των απόψεων του άλλου, η οποία μάλιστα εμπεριέχει την δυσκολία να διαχωριστεί το δικαίωμα του άλλου να υπάρχει ως άλλος – κάτι που το σύνταγμα προφυλάσσει – από τις απόψεις τις διαφορετικές του άλλου, που η ανεκτικότητα μου προς αυτές δεν μπορεί να είναι πλήρης ακόμη και αν είμαι φιλελεύθερος θιασώτης του πλουραλισμού: άλλο δηλ. πολυπολιτισμικότητα συνταγματικά κατοχυρωμένη και άλλο ανεκτική *διάθεση/στάση* (attitude).¹⁷²

¹⁷² Scanlon *ό.π.*, σελ. 192.

4.5 Μια εποχή Νομαδισμού;

Νομάς σημαίνει περιπλανώμενος βοσκός ή αυτός/ή που περιπλανιέται από τόπο σε τόπο. Η λέξη ‘νομάς’ ορίζει κάποιον ο οποίος είναι εκτός τόπου και χρόνου. Εκτός του τόπου και του χρόνου έτσι όπως τον ορίζει ο εγκατεστημένος άνθρωπος και ο πολιτισμός του, δηλαδή τον τόπο που ορίζει ο τοίχος, ο φράκτης, το σύνορο, τα όρια της πόλης, κλ. και του χρόνου που και αυτός ορίζεται ιστορικά και άρα γραμμικά. Ο πολιτισμός και η σκέψη των εγκατεστημένων ανθρώπων δομείται γύρω και μέσα από τα όρια. Η σκέψη όπως και ο χρόνος και ο χώρος τακτοποιείται σε νομούς, σε κομμάτια με μια λογική και εννοιολογική γραμμικότητα.¹⁷³

Υπήρχαν διαφορετικά είδη νομάδων. Οι aboriginals, οι νομάδες της ερήμου, απομονωμένες νομαδικές φυλές του Αμαζονίου, διαφορές φυλές των Ρομ, οι βοσκοί της Μεσογείου. Οι νομάδες εξαιτίας ακριβώς της ιδιαιτερότητας της ζωής τους που βασιζόταν στην συνεχή μετακίνηση και όχι στο ρίζωμα σε ένα συγκεκριμένο μέρος ανέπτυσαν ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που τους επέτρεπαν να επιβιώνουν στα διαφορετικά περιβάλλοντα. Ήταν συνήθως άνθρωποι σκληραγωγημένοι, αεικίνητοι, παρατηρητικοί και εγκρατείς. Χαρακτηρίζονταν από περισσότερη ελευθερία, αυτονομία και λιγότερη ματαιοδοξία από τους μόνιμα εγκατεστημένους. Ήταν περισσότερο συνηθισμένοι στους αποχωρισμούς. Για τους νομάδες η έννοια της ιδιοκτησίας είχε λιγότερη βαρύτητα από ότι για τους μόνιμα εγκατεστημένους. Όταν βρίσκονταν σε τόπο με μόνιμα εγκατεστημένους κατοίκους θεωρούνταν ξένοι και επικίνδυνοι γιατί δύσκολα μπορούσαν να ελεγχθούν από την κεντρική εξουσία. Η κίνηση τους έρχεται σε αντίθεση με την σταθερή κατοικία, το ρίζωμα, δηλαδή το σταθερό σημείο όρασης του κόσμου, το σταθερό αυτό σημείο αναφοράς που είναι νομικά, πολιτισμικά και κοινωνικά καθορισμένο κα άρα ελέγξιμο. Αντίθετα με τους εγκατεστημένους ανθρώπους, τους οποίους τοποθετούμε στον χώρο (αρκεί να δηλώσουμε την διεύθυνση του, δηλαδή να ορίσουμε τις γεωγραφικές συντεταγμένες της εγκατάστασής του, οριοθετώντας το κομμάτι χώρου που κατοικεί) , τους νομάδες τους ορίζουμε μόνο μέσα από ένα χωροχρονικό συνεχές: δεν μπορούμε απλά να τους

¹⁷³ Flusser, *ό.π.*, σσ. 47-51. Βλ. και Τζιρτζιλάκη, *ό.π.*, σσ. 39-41.

τοποθετήσουμε στον χώρο, να ορίσουμε γεωγραφικές συντεταγμένες, δεν κατοικούν σε ένα οριοθετημένο κομμάτι χώρου, για να τους τοποθετήσουμε στο χώρο αναγκαστικά πρέπει να τους τοποθετήσουμε ταυτόχρονα και στον χρόνο, θα πρέπει να δηλώσουμε την εποχή, την ημερομηνία παράλληλα με τον χώρο, δεν μπορούν να υπάρξουν μόνο στο ένα και όχι στο άλλο.¹⁷⁴ Η κατοίκηση των νομάδων, δηλαδή, χαρακτηρίζεται από χωρική και χρονική κίνηση, αστάθεια, ρευστότητα και αρμονία με το φυσικό περιβάλλον. Το χαρακτηριστικό τους είναι η εμπειρία, αντίθετα με τους εγκατεστημένους που είναι η κατοχή και η περιουσία.¹⁷⁵

Πολλοί στοχαστές αναφερόμενοι στην εποχή μας, αναφέρονται σε ένα νέο νομαδισμό στον οποίο οδηγούμαστε από την κατανάλωση, την παγκοσμιοποίηση και τις νέες τεχνολογίες. Η Σάσση τονίζει ότι ο νομαδισμός έρχεται ως συνέπεια της παγκοσμιοποίησης. Η κινητικότητα που χαρακτηρίζει τον νομαδισμό προέρχεται από την κινητικότητα των κεφαλαίων, την διασυννοριακή μετακίνηση, τη συνεργασία των επιχειρήσεων, την δημιουργία υπερεθνικών οργανισμών, αυτές είναι υπεύθυνες για την κινητικότητα των ανθρώπων, για τον περιορισμό της λειτουργίας του κράτους και αυτός ο νέος νομαδισμός είναι αναγκαία συνθήκη για την ανάπτυξη των κεντρικών πόλων ανάπτυξης.¹⁷⁶

Ο Flusser υποστηρίζει ότι από την δεκαετία του '90 και μετά η τεχνολογική επανάσταση στον τομέα της πληροφορίας με την εξέλιξη της τηλεόρασης και κυρίως με την εξέλιξη και την διεύρυνση της χρήσης του internet, τα χαρακτηριστικά της εγκατάστασης, που εδώ και αιώνες έχουν ριζώσει στην σκέψη και τον πολιτισμό μας, αρχίζουν να ξεθωριάζουν. Η επανάσταση της πληροφορίας απαλλάσσει τον πολιτισμό των εγκατεστημένων ανθρώπων από τα δεσμά του χωροχρονικού τοπικισμού. Δεν μπορούμε πια να κλειστούμε στα τείχη μας και να εμμένουμε στην τοπικότητά μας. Τα τοίχοι μας, γεμίζουν καλώδια και αντικαθιστούνται από αυτά. Αυτό σημαίνει ότι σιγά σιγά αντικαθιστούμε τα όρια με σχέσεις, γιατί χαρακτηριστικό των καλωδίων είναι η δημιουργία σχέσεων. Έτσι πλέον όταν κοιτάζουμε, βλέπουμε ένα πεδίο σχέσεων. Για παράδειγμα, η τηλεόραση είναι ένα κουτί όταν είναι κλειστή άλλα όταν

¹⁷⁴ Flusser, *ό.π.*, σελ. 41

¹⁷⁵ Τζιρτζιλάκη, *ό.π.*, σσ. 39-41. Και Flusser, *ό.π.*, σελ. 42.

ανοίξει δεν βλέπουμε ένα κουτί αλλά την σχέση του κουτιού αυτού και του σταθμού τον οποίο παρακολουθούμε. Ελευθερωνόμαστε από τα όρια της ταυτοποίησης και μετατρέπομαστε σε ανθρώπους της εμπειρίας.¹⁷⁷

Τα σπίτια μας που είναι τα μέρη που μας προστατεύουν ή αποκλείουν τον έξω κόσμο, το ανοίκειο. Όμως τα σπίτια μας πια δεν μπορούν να ειπωθούν σαν τεχνητές σπηλιές, όπως τονίζει ο Flusser, τα σπίτια μας σιγά σιγά τείνουν προς μια άλλη λειτουργία: το σπίτι του μέλλοντος, θα συγκεντρώνει σχέσεις μεταξύ πραγμάτων και θα τις μετατρέπει σε πληροφορίες τις οποίες θα αποθηκεύει και θα διοχετεύει στους άλλους.¹⁷⁸ Το σπίτι αυτό θα είναι ανοικτό στο κόσμο και θα αλλάξει την ύπαρξή μας, θα μας κάνει να απλώσουμε το χέρι στους άλλους, τα όρια δεν θα υπάρχουν.

Είτε λόγω της τεχνολογίας, είτε λόγω της παγκοσμιοποίησης του καπιταλισμού, η αλήθεια είναι μετατρέπομαστε σε νομάδες, ακόμα και όταν δεν φεύγουμε από τον τόπο μας, είναι αδύνατο να μείνουμε περιχαρακωμένοι σαν κουλτούρες και σαν άνθρωποι. Είναι τόσοι πολλοί οι άνθρωποι πλέον που για διαφορετικούς λόγους μεταναστεύουν, είναι τόσο εύκολο πια και ακούγεται τόσο φυσικό κάποιος να πάει σε μια άλλη χώρα από την δική του για σπουδές, είτε για μια καλύτερη εργασιακή θέση, για να μην μιλήσουμε για τα εκατομμύρια των ανθρώπων οι οποίοι αναγκάζονται να φύγουν από την χώρα τους γιατί ζούνε σε απόλυτη φτώχεια, είτε γιατί απειλείται η ζωή τους. Ακόμα λοιπόν και αν δεν είμαστε οι ίδιοι μετανάστες οι εικόνες και οι πληροφορίες του ξένου, του ανοίκειου μας βρίσκουν στο σπίτι μας. Παρόλο που όλοι είμαστε δυνάμει ξένοι, παρόλο που οι τοίχοι των σπιτιών μας δεν είναι το σύνορο.

Στην ρευστότητα της εποχής της μετανεωτερικότητας, όπου, όπως έχει αναφερθεί και παραπάνω, η ξενότητα είναι η πεμπτουσία της εμπειρίας, η έννοια του σπιτιού¹⁷⁹ έχει υποστεί δραματικές αλλαγές. Κάποτε το σπίτι ήταν το σταθερό κέντρο του προσωπικού σύμπαντος του καθενός. Το σπίτι, η πατρίδα ήταν το σταθερό σημείο

¹⁷⁶ Τζιρτζιλάκη, *ό.π.*, σσ. 45-46.

¹⁷⁷ Flusser, *ό.π.*, σσ. 49-51.

¹⁷⁸ Στο *ίδιο*, σσ. 56-58

¹⁷⁹ Με τον όρο σπίτι εννοώ τον οικείο χώρο, το σπίτι, την πόλη, την πατρίδα.

όρασης του κόσμου, ήταν το σημείο αναφοράς, το αμετακίνητο και ασφαλές μέρος από όπου μπορεί κανείς να φύγει και να ξαναγυρίσει, είναι μια αρχή συγκέντρωσης του ελέγχου και του ενδιαφέροντος κάποιου. Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε και ότι η έννοια του τόπου, και της πατρίδας κατ' επέκταση, έχει υποστεί και ακόμα μια αλλαγή με την διάδοση του ίντερνετ, καθώς οι λεγόμενες εικονικές κοινότητες φαίνεται να έχουν προστεθεί σ' ένα ήδη υπάρχον σύστημα κοινωνικότητας το οποίο είχε ήδη απορρίψει τον τόπο σαν συνδετικό σημείο μικροκοινωνιών.¹⁸⁰ Δηλαδή οι άνθρωποι δεν συνδέονται μεταξύ τους λόγω του τόπου.

Πλέον το σπίτι, η πατρίδα δεν μπορούν να νοούνται ως τα σταθερά σημεία αλλά πρέπει να τονισθεί η ρευστότητά τους και η κινητικότητα των μελών τους και πολλές φορές η ατοπικότητα των μελών. Το σπίτι, ή η πατρίδα, σ' ένα κόσμο όπου κυριαρχεί η κίνηση, η ρευστότητα, όπου όλοι μας είμαστε ταξιδευτές, μετανάστες, εξόριστοι, χάνουν την σταθερότητά τους. Το σπίτι πλέον δεν είναι ένα σημείο, το σπίτι βρίσκεται παντού και πουθενά, βρίσκεται σε πρακτικές ρουτίνες, σε συνήθειες, αναμνήσεις και μύθους.¹⁸¹

¹⁸⁰ M. Castells, *The Internet Galaxy*, εκδ. Oxford University Press, Oxford, 2001, σελ. 125-133

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Σκοπός της Εργασίας αυτής ήταν να αναδειχθούν πλευρές της ετερότητας όπως αυτή εκφράζεται μέσα από την εικόνα του ξένου στο πλαίσιο της μετανεωτερικότητας. Οι πλευρές οι οποίες εξετάστηκαν έχουν να κάνουν με τις ιδιότητες που αποκτά ο ξένος κατά την διάρκεια της ξενιτιάς του, (όπως την γνώση και την ελευθερία) αλλά και τις ποιότητες ή χαρακτηριστικά που του αποδίδουν οι ντόπιοι (κυρίως βλέποντάς τον ως απειλή): αυτοί οι δύο άξονες ιδιοτήτων και χαρακτηριστικών συνθέτουν μια εικόνα για τον ξένο. Αναπτυχθήκαν παράλληλα ορισμένες προβληματικές οι οποίες συνδέονται άμεσα με τους δύο κύριους άξονες της εργασίας, όπως η έννοια του έθνους, της ταυτότητας, της μετανεωτερικότητας, την ανεκτικότητα και της κίνησης

Τα παραπάνω ζητήματα και γενικά το θέμα του ξένου δεν εξετάστηκαν από πολιτικο-οικονομική ούτε νομική σκοπιά και σαφώς δεν τονίστηκαν οι πλευρές εκείνες του ζητήματος που αφορούν ψυχο-συναισθηματικές αντιδράσεις του θυμικού και που συνήθως μας κάνουν να λυπόμαστε τους ξένους. Ούτε τονίστηκαν οι δυσκολίες πρακτικής και υλικοτεχνικής φύσης που εμπεριέχει η εμπειρία της ξενιτιάς. Αντίθετα έγινε μια προσπάθεια προσέγγισης και προσδιορισμού του έτερου ως ξένου από φιλοσοφική, κοινωνιολογική και ψυχχαναλυτική πλευρά, γεγονός που δεν σημαίνει απαραίτητα ότι η οπτική αυτή περιορίζεται στα πλαίσια μιας ακαδημαϊκής συζήτησης καθώς ο τρόπος που προσεγγίζουμε τον ξένο και η κατανόηση του έχει επιπτώσεις στον χειρισμό των νομικών, πολιτικών και υλικοτεχνικών παραμέτρων του ζητήματος αυτού.

Η εξέταση του θέματος αναπτύχθηκε σε δυο Μέρη το καθένα εκ των οποίων συνέθεταν δυο Κεφάλαια. Ο βασικός άξονας των δυο πρώτων Κεφαλαίων υπήρξε ο προσδιορισμός του ξένου και η ανάλυση και κατανόησή του μέσα από βασικά χαρακτηριστικά του. Ο βασικός άξονας των δυο επόμενων Κεφαλαίων υπήρξε η ανάλυση και κατανόηση της σχέσης του ξένου και του γηγενή τόσο όταν αυτή

¹⁸¹ Nigel Rapport και Andrew Dawson, *ό.π.*, 1998, σσ. 5-7.

καθίσταται «προβληματική», όταν δηλαδή ο ξένος θεωρείται απειλή, όσο και όταν γίνεται συζήτηση για την «αρμονικότερη» συμβίωση των δύο.

Συγκεκριμένα εξετάσαμε την έννοια του Ξένου ως μια μορφή της ετερότητας και πιο συγκεκριμένα μέσα από το «ταξίδι» που κάνει ο ξένος από τον τόπο καταγωγής του μέχρι την εγκατάσταση του στον νέο του τόπο. Παρουσιάστηκαν οι διαπλοκές που προκύπτουν κατά τη διάρκεια του ταξιδιού αυτού καθώς και τι σημαίνει το ταξίδι αυτό για τον ξένο (απόκτηση γνώσης, ελευθερία, απώλεια). Εξετάστηκαν επίσης τα προβλήματα που προκύπτουν ως απειλή από την επαφή μας με την ετερότητα σε μορφή διαλεκτικής συνδιαλλαγής και αυτό κυρίως στην εποχή της μετανεωτερικότητας όπου η μετανάστευση και η μετακίνηση των ανθρώπων δημιουργούν πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Επίσης εξετάσθηκε και η έννοια της ανοχής ως το κανονιστικό πλαίσιο μέσα στο οποίο η συνδιαλλαγή με την ετερότητα μπορεί να είναι λιγότερο συγκρουσιακή.

Οι βασικές θέσεις της Εργασίας που απορρέουν από την παραπάνω ανάπτυξη του ζητήματος συνίστανται στο ότι οι ξένοι βιώνουν καταστάσεις που τους επιτρέπουν να έλθουν πιο κοντά στην γνώση και την ελευθερία, καθώς και ότι ο ξένος δεν αποτελεί αφ' εαυτού απειλή. Άρα όταν βλέπουμε τους ξένους και κυρίως όπως παρουσιάζονται από τα μέσα μαζικής επικοινωνίας δεν θα πρέπει να στεκόμαστε μόνο στον πόνο του ή στην απειλή που θεωρούμε ότι αποτελεί. Και τα δύο αυτά στοιχεία, όπως τόνισα και στην Εισαγωγή, αφαιρούν ποιότητες από τον ξένο και τον κατατάσσουν σε διαφορετική θέση από την δική μας. Οι ξένοι και μέσα από την λύπη και μέσα από την έχθρα (με διαφορετικό τρόπο) καθίστανται οι ανέγγιχτοι της εποχής μας. Θα πρέπει αντιμετωπίζοντας την εικόνα ενός ξένου να θυμόμαστε ότι ο ξένος μέσα από το διάβα των συνόρων αποκτά γνώση και ελευθερία (Κεφάλαιο 2) καθώς η εγκατάσταση, που είναι προϊόν μιας συγκεκριμένης τεχνολογίας (των τελευταίων αιώνων) και τα παράγωγα αυτής η δημιουργία εθνών και δεσμών με την πατρίδα και το έδαφος, δημιουργούν την ανάγκη ύπαρξης συνόρων. Τα σύνορα έχουν σκοπό να καθορίσουν ένα χώρο και να «τακτοποιήσουν» σε μικρότερα κομμάτια τον κόσμο και να αποτρέψουν την «εισβολή» του εξωτερικού κόσμου. Όμως τα σύνορα, παρόλο που δημιουργούν έναν ασφαλή, οικείο, κατανοήσιμο και ελέγξιμο μικρόκοσμο – «εντός»

– παράλληλα αποκρύπτουν την αλήθεια του υπόλοιπου κόσμου – το «εκτός». Η ασφάλεια δε που προσφέρουν τα σύνορα μπορεί να γίνει «φυλακή» άγνοιας για τους εγκατεστημένους εντός των τειχών. Ο ξένος περιδιαβαίνει τα σύνορα αυτά, βλέπει τον κόσμο, την πραγματικότητα όχι ως φυτό με ρίζες σε ένα μέρος (όπως στο παράδειγμα που φέρνει ο Flusser) αλλά ως ζώο που κινείται και αλλάζει γωνίες όρασης. Ο ξένος επομένως βλέπει περισσότερα κομμάτια της πραγματικότητας και αυτό συνθέτει τη γνώση του. Ο ξένος επίσης αποκτά ένα είδος ελευθερίας από την μονοδιάστατη θέαση της πραγματικότητας αλλά και ένα είδος απελευθέρωσης από δεσμούς που επιβάλλονται από το περιβάλλον. Όχι βέβαια χωρίς τίμημα: η ξενιτιά έχει σχεδόν πάντα δυσκολίες και μια από τις σημαντικότερες είναι η απώλεια, (υποκεφάλαιο 2.5) που για τον καθένα είναι διαφορετική αλλά σχετίζεται με αυτό που έχει αφήσει πίσω.

Όσον αφορά στις συνέπειες της επαφής ή εισχώρησης του ξένου σε μια κοινωνική, εθνική, πολιτιστική ομάδα, η βασική μου θέση είναι ότι η επαφή αυτή με τον ξένο καθίσταται συνήθως προβληματική γιατί ο ξένος εκπροσωπεί μια απειλή. Σαν συνέπεια της θέσης αυτής προσπάθησα να εξετάσω τους λόγους για τους οποίους ο ξένος είναι απειλητικός και άρα αντικείμενο απόρριψης. Έγινε προσπάθεια το ερώτημα αυτό να απαντηθεί μέσα από διαφορετικές πειθαρχίες, κυρίως την Φιλοσοφία και την Ψυχανάλυση.

Εξετάσαμε πώς το είναι-με-τους-άλλους μπορεί να καταστήσει το είναι ξένο προς το ίδιο, μη αυθεντικό. Επίσης εξετάσαμε πώς η ψυχανάλυση και συγκεκριμένα ο Φρόυντ, προσεγγίζει την έννοια της απειλούσας ετερότητας. Ο Φρόυντ διαπιστώνει ότι η ετερότητα και μάλιστα η απειλούσα δεν έχει να κάνει με καμία κοινωνική δομή αλλά είναι πρωταρχικά μια υπαρξιακή ανθρώπινη κατάσταση. Η απειλούσα ετερότητα (ο ξένος στην περίπτωση μας) είναι το απωθημένο κομμάτι του εαυτού μας. Κατά τη διάρκεια της επαφής μας με τους ξένους, αυτοί δαιμονοποιούνται γιατί είναι ο τόπος της απώθησης και της προβολής των δικών μας φόβων.

Είναι, θα έλεγα, οι άσπρες οθόνες του κινηματογράφου και εμείς οι μηχανές προβολής που πάνω τους προβάλλουμε το δικό μας έργο. Η διαδικασία αυτή είναι που

καθιστά την συνδιαλλαγή μας με τους ξένους προβληματική.

Με αυτή την έννοια δεν βλέπουμε ποτέ το πρόσωπο και την πραγματική υπόσταση των ξένων, δεν μας ενδιαφέρει να τους καταλάβουμε να τους μάθουμε. Οι ξένοι, οι Άλλοι, δεν είναι ποτέ πραγματικά απειλητικοί. Εμείς είμαστε αυτοί που τους δίνουμε αυτή τη διάσταση αφού οι Άλλοι, οι ξένοι, είναι κομμάτι του ίδιου μας του εαυτού και η απειλητική τους πλευρά είναι η προβολή πάνω τους του δικού μας απωθημένου κακού εαυτού. Αυτό είναι ένα γεγονός (η υπαρξιακή και εσωτερική φύση της ξενότητας) που καλούμαστε να αναγνωρίσουμε και να αποδεχθούμε για να σταματήσουμε να τους μισούμε.

Στην συνέχεια εξετάστηκε πώς, ως κοινωνίες και κυρίως στη μετανεωτερικότητα, ερχόμαστε σε επαφή με τους ξένους και τι αντιπροσωπεύουν: τι είναι αυτό το οποίο τους καθιστά «επικίνδυνους» και άρα απορρίψιμους. Στο πλαίσιο αυτό διαπιστώθηκε αφενός η αναγκαιότητα της ύπαρξης των ξένων για τον ορισμό του «εμείς» και αφετέρου ότι η διαλεκτική μας αντιπαράθεση-συνδιαλλαγή με τους ξένους προκαλεί επαναπροσδιορισμό του «εμείς». Ο ξένος συσκοτίζει αυτό που θα έπρεπε να είναι ολοφάνερο, προκαλεί σύγχυση, μολύνει την χαρά με άγχος, θολώνει τις διαχωριστικές γραμμές, κυοφορεί την αβεβαιότητα. Αυτός ο επαναπροσδιορισμός των ορίων, της θέσης, των δεδομένων μέσα στα οποία κινείται το «εμείς» είναι απειλητικός και άρα η συνδιαλλαγή με τους ξένους καθίσταται προβληματική, αλλά πάντα αναγκαία.

Τέλος αναφέρθηκα στην έννοια της ανοχής, η οποία παρέχει το κανονιστικό πλαίσιο μέσα στο οποίο αυτή η αμφίσημη συνδιαλλαγή με τους ξένους, στην πολυπολιτισμική πραγματικότητα της Δύσης, μπορεί να είναι λιγότερο συγκρουσιακή. Η ανοχή όμως δεν παύει να είναι και αυτή ένας πιο ήπιος τρόπος απόρριψης της ετερότητας: απλά ανεχόμαστε τον ξένο να βρίσκεται δίπλα μας όταν όμως δεν είναι ιδιαίτερα απειλητικός για εμάς. Επιπλέον δεχόμαστε τον ξένο όταν η ένταση της ξενότητάς του εκλείπει.

Η άποψή μου είναι ότι παρόλ' αυτά οι ξένοι, οι μετανάστες (ως

«αποκλίνοντες», αν θυμηθούμε και τον Sartre) μας είναι *απαραίτητοι* ακριβώς επειδή είναι ξένοι. Το «ξενικό» στοιχείο πάνω τους πρέπει να διατηρηθεί πάση θυσία: γιατί το «ξενικό» αυτό στοιχείο, το *έτερο* είναι αυτό που θέτει τα όρια και σηματοδοτεί την πορεία του «εμείς». Επιπλέον στην *μετανεωτερική* εποχή είναι απαραίτητο οι ξένοι να είναι πολλοί, όσο πολλές είναι και οι ταυτότητες του «εμείς», όπως υποστηρίζει ο Bauman. Από τη μια πλευρά μπορεί και έχει υποστηριχθεί ότι χωρίς την παρουσία του έτερου θα εξέλειπαν ανεκτίμητες αξίες και ο κόσμος θα ήταν ομοιόμορφος και μονότονος. Αυτό αποτελεί ενός είδους προσέγγιση, – θα την ονομάζαμε ηθικο-πολιτισμική, ή μακρο-προσέγγιση – και υπογραμμίζει τα ηθικά και πολιτισμικά αγαθά της πολυπολιτισμικότητας και των δημοκρατικών θεσμών που την επιτρέπουν. Ταυτόχρονα όμως δεν θα πρέπει να αποσιωπηθεί μια άλλη μικρο-προσέγγιση – θα την ονομάζαμε κοινωνιολογική-ψυχολογική και θα εστιάζει στο επίπεδο της ανθρώπινης συμπεριφοράς – και η οποία τονίζει ότι η καθημερινή εικόνα του αλλότριου μας ενοχλεί, μας γεμίζει φόβο και μας απειλεί. Όσο πιο καθημερινή είναι η επαφή μας με το ξένο και όσο πιο πολλοί είναι αυτοί οι «ξένοι» τόσο πιο απειλητικοί γίνονται για εμάς. Τόσο πιο πολύ θολώνουν τις διαχωριστικές γραμμές και απειλούν την ισχύ και την ελευθερία μας. Θα πρέπει όμως να αποδεχτούμε ότι θα ζήσουμε με τους ξένους καθημερινά και σε μόνιμη βάση και όχι να προσπαθούμε να βρούμε τρόπους να απαλλαγούμε από την διαφορετικότητα και ως εκ τούτου από τους ξένους ή να την θεωρούμε μια προσωρινή ενόχληση.

Τέλος ένας επιπλέον λόγος που καθιστά απαραίτητο το να μάθουμε να αποδεχόμαστε τον ξένο είναι ότι η εποχή μας μετατρέπει σε *νομάδες* (υποκεφάλαιο 4.5). Η παγκοσμιοποίηση, η εξέλιξη της τεχνολογίας, η ρευστότητα της μετανεωτερικότητας και η πολλαπλότητα των ταυτοτήτων μας, μας μετατρέπει κατά κάποιο τρόπο σε νομάδες: ακόμα και αν δεν αλλάζουμε χώρα, η ζωή μας δεν έχει πλέον τίποτα σταθερό. Η θέση του ξένου, του μετανάστη και η σχέση του με τον γηγενή θα έπρεπε να έχει αλλάξει και αυτή. Όμως φαίνεται πως η αντίληψη πως ο ξένος είναι μια απειλή, μια ενόχληση, μια μουντζούρα στην καθαρή εικόνα μας, είναι το μόνο σταθερό σε μια συνεχώς μεταβαλλόμενη κατάσταση. Την στιγμή που όλοι οι τοίχοι καταρρέουν, εμείς επιμένουμε να υψώνουμε συρματοπλέγματα σε μια προσπάθεια να κρατήσουμε σταθερά δικό μας ένα κομμάτι πραγματικότητας.

Είμαστε σαν τα παιδιά στην βάπτισή τους που έχουν βουτήξει ήδη μια φορά στην κολυμπήθρα αλλά τη δεύτερη φορά σφηνώνουν τα πόδια τους στα τοιχώματα της κολυμπήθρας, κλαίγοντας, προσπαθώντας να αντισταθούν στην βουτιά. Η βουτιά πάντα γίνεται και δεύτερη και τρίτη φορά και τελικά ολοκληρώνεται η βάπτιση. Έτσι μάλλον είμαστε στη μέση της βάπτισης, της μύησης στην νέα πραγματικότητα που είναι ανοικτή και γεμάτη κινητικότητα και άρα γεμάτη ξένους.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Anderson, B., *Φαντασιακές Κοινότητες*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1997
- Auge, Marc, *Για μια Ανθρωπολογία των Σύγχρονων Κόσμων*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1999.
- Bauman, Zygmunt 'Educational Challenges of the Liquid-Modern Era', *Diogenes*, 50:1, 2003
- Bauman, Zygmunt, *Identity*, εκδ. Polity, Cambridge, 2004.
- Bauman, Zygmunt, *Η Μετανεωτερικότητα και τα δεινά της*, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα, 2002.
- Bauman, Zygmunt, *Σπαταλημένες Ζωές*, εκδ. Κατάρτι, Αθήνα, 2005.
- Berger, Peter και Luckman, Thomas, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, εκδ. Anchor Books, New York, 1966.
- Castells, Manuel, *The Internet Galaxy*, εκδ. Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Chryssochoou, Xenia, *Cultural Diversity: Its Social Psychology*, Blackwell, Malden:Ma, 2004.
- Cioran, E. M., *Ο Πειρασμός του Υπάρχειν*, εκδ. SCRIPTA, Αθήνα, 2007.
- Cioran, E.M. *Εγκόλπιο Ανασκολοπισμού*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα, 1998.
- Cohen, Josh, *Φρόνντ*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2005.
- Delanty, Gerard, 'Fear of Others: Social Exclusion and the European Crisis of Solidarity', *Social Policy & Administration*, Vol. 42, No.6, December 2008 pp. 676-690.
- Deleuze, G., 'Postscript on the Societies of Control', *October*, 59: Winter1992, pp. 3–

7.

Douglas, Mary, *Risk and Blame*, εκδ. Routledge, London and New York, 1994

Eagleton, Terry, *Ιερός Τρόμος*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2007

Flusser, Vilem, *Freedom of the Migrant*, εκδ. University of Illinois, Illinois, 2003

France, Paris, 2004.

Freud, Sigmund, “The Uncanny”, *Art and Literature*, The Penguin Freud Library Vol.

4.

Gellner, E., *Έθνη και Εθνικισμός*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992.

Green, Nancy L., *Οι δρόμοι της μετανάστευσης*, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα 2004.

Grinberg, Leon & Grinberg, Rebeca, *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*, εκδ. Yale University Press, New Haven and London, 1989.

Gupta, Akhil and Ferguson, James, (eds.) *Culture Power Place, Explorations in Critical Anthropology*, εκδ. Duke University Press, Durham and London 1997.

Gurevitch, Z. D., ‘The other side of the dialogue: On making the Other Strange and the Experience of the Otherness’, *The American Journal of Sociology*, Vol. 93, No. 5 (Mar., 1988), pp. 1179-1199.

Hall, S., Held D., & McGrew, A., *Η Νεωτερικότητα Σήμερα*, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα 2003.

Hassoun, Jacques, *Το κοντραμπάντο της μνήμης*, εκδ. ΕΞΑΝΤΑΣ/ ΤΡΙΑΨΙΣ ΛΟΓΟΣ, Αθήνα 1996.

Heidegger, Martin *Being and Time*, Engl. trans. Macquarrie & Robinson, εκδ. Blackwell, Oxford, 1987.

Heywood, A., *Πολιτικές Ιδεολογίες*, εκδ. Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2007.

Karakayali, Nedim, ‘The Uses of the Stranger: Circulation, Arbitration, Secrecy, and

- Dirt', *Sociological Theory*, Vol. 24, No. 4 Dec., 2006 pp 312-330
- Kedourie, E., *Ο εθνικισμός*, εκδ. Κατάρτι, Αθήνα 2003
- Krau, Edgar, *The Contradictory Immigrant Problem*, εκδ. Peter Lang, New York, 1991.
- Kristeva, Julia, *Στην Αρχή ήταν η αγάπη. Ψυχανάλυση και Πίστη*, έκδ. Άγρα, Αθήνα 1985.
- Kristeva, Julia, *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*, εκδ. Scripta, Αθήνα 2004.
- Kymlicka, W., *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, εισαγωγή- μτφ. Γ. Μολύβας, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2005.
- Laplace, J. & Pontalis J-B., *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, εκδ. Κέρδος, Αθήνα, 1986.
- Liotard, F., *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1993.
- Macebo, Donaldo & Gounari Panayota, *Η παγκοσμιοποίηση του ρατσισμού*, εκδ. Επίκεντρο, Αθήνα 2008.
- Macquarrie, John, *Existentialism*, εκδ. Penguin Books,, London, 1972.
- Malkki, Lisa H., *Purity and exile*, εκδ. University of Chicago Press, Chicago, 1995.
- Mazas-Sanchez, Margarita, *Racisme et xénophobie*, εκδ. Presses Universitaires de France, Paris 2004
- Mesure S. & Renaut A., *Alter ego, τα παράδοξα της Δημοκρατικής ταυτότητας*, εισαγωγή Βασίλη Βουτσάκη, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2005.
- Rapport, Nigel and Dawson, Andrew (eds.), *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*, εκδ. Berg, Oxford, 1998.
- Said, Edward W., *Αναστοχασμοί για την εξορία*, εκδ. SCRIPTA, Αθήνα 2006.
- Said, Edward, *Ο Φρόνιμοι και οι Μη Ευρωπαίοι*, εκδ. ΑΓΡΑ, Αθήνα, 2004.
- Sarup, Madan, *Identity, Culture and the Postmodern World*, εκδ. Edinburgh

- University Press, Edinburgh, 1996.
- Scanlon, T. M., *The Difficulty of Tolerance*, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Simmel, Georg, *Περιπλάνηση στη Νεωτερικότητα*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2004.
- Steiner, George, *Χάιντεγκερ*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2009.
- Taylor, Charles, *Πολυπολιτισμικότητα*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 1997.
- Van Eekhout, Laetitia, *L'immigration*, εκδ. Odile Jacob, La Documentation Francaise, 2007.
- Varikas, Eleni, *Les Rebut du Monde, Figures du Paria*, εκδ. Stock, Paris, 2007
- Walzer M., *Περί Ανεκτικότητας, Για τον εκπολιτισμό της διαφοράς*, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 1998.
- Wistrich, Robert S., *Demonizing the other*, εκδ. Routledge, London and New York, 2003.
- Αλεξανδρίδης, Αθανάσιος, *Η βία*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2007
- Ελύτης, Οδυσσέας, *Το Άξιον Εστί*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1999.
- Έψιλον, Περιοδικό *Ελευθεροτυπία*, 28/11/2010
- Καφετζής, Παναγιώτης, Μαλούτας, Θωμάς Τσίγκανου, Ιωάννα (επιμ.) *Πολιτική-Κοινωνία-Πολίτες, Αναλύσεις δεδομένων της Ευρωπαϊκής Κοινωνικής Έρευνας-ESS*, εκδ. Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα 2007.
- Λίποβατς, Θ. και Ρωμανός Β., (Επιμ) *Το Υποκείμενο στην Ύστερη Νεωτερικότητα*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2002.
- Μαρκόπουλος, Γιώργος, *Ποιήματα 1968-1987*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 2000.
- Μπαμπινιώτης, Γ., *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, εκδ. Κέντρο Λεξικολογίας, Αθήνα, 2002.

Ροζάνης, Στέφανος, *Ο Αδιανόητος Θάνατος*, εκδ. Ερατώ, Αθήνα 2002.

Τζαβάρας, Νίκος, *Η Προκατάληψη και ο Ξένος, στο Η Ευρώπη Αντιμέτωπη με το Φαινόμενο του Ρατσισμού*, εκδ. Παρασκήνιο, Αθήνα 1995.

Τζιρτζιλάκη, Ελένη, *Εκ-τοπισμένοι, Αστικοί Νομάδες στις Μητροπόλεις, Σύγχρονα ζητήματα για τη μετακίνηση, την πόλη και τον χώρο*, εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2008.

❧❧❧

