

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΔΥΤΙΚΗΣ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑΣ**  
**ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**  
**ΤΜΗΜΑ ΝΗΠΙΑΓΩΓΩΝ**

**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**  
**ΣΗΜΕΙΩΤΙΚΗ ΚΑΙ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ**

Διπλωματική εργασία με θέμα:

**Νεότερη ευρωπαϊκή Ιστορία και πόλεμοι: βιβλιογραφική αποδελτίωση των  
μεταφρασμένων έργων της Julia Kristeva**

*Έθνη χωρίς εθνικισμό, Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*

ΥΠΟΨΗΦΙΟΣ: Ιωάννης Μπαλιάκας

Επιβλέπουσα: Ιφιγένεια Βαμβακίδου

Μέλη: Αργύρης Κυρίδης, Νικόλαος Φωτόπουλος

Φλώρινα, 2020

**Νεότερη ευρωπαϊκή Ιστορία και πόλεμοι: βιβλιογραφική αποδελτίωση  
των μεταφρασμένων έργων της Julia Kristeva**

*Έθνη χωρίς εθνικισμό, Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*

## **Περιεχόμενα**

Εισαγωγικά .....	
Ερευνητικό υλικό .....	
Μέθοδος .....	
Ερμηνευτική ανάλυση .....	
Παρατηρήσεις.....	
Βιβλιογραφία .....	

## Εισαγωγικά

Η Julia Kristeva καταγράφεται ως φιλόσοφος, κριτικός λογοτεχνίας, σημασιολόγος, ψυχαναλύτρια, φεμινίστρια και μυθιστοριογράφος, καθηγήτρια στο Πανεπιστήμιο Paris Diderot και έχει γράψει συνολικά πάνω από 30 βιβλία (στο Ives, 2010).

Γεννημένη στο Σλίβεν της Βουλγαρίας από χριστιανούς γονείς, η Kristeva είναι κόρη ενός εκκλησιαστικού λογιστή και με την αδελφή της φοίτησαν σε μία γαλλόφωνη σχολή που διοικούνταν από Δομινικανές μοναχές. Η Kristeva γνώρισε τη δουλειά του Mikhail Bakhtin στη Βουλγαρία. Στη συνέχεια, ακολούθησε σπουδές στο Πανεπιστήμιο της Σόφιας και ενώ ήταν μεταπτυχιακή φοιτήτρια, έλαβε υποτροφία έρευνας που της επέτρεψε να μετακομίσει στη Γαλλία τον Δεκέμβριο του 1965, όταν ήταν 24 ετών. Όπως διαβάζουμε στη συνέντευξή της στην ελληνική εφημερίδα το (2010) (<https://www.tovima.gr/2010/10/17/culture/tzoylia-kristeba-eimaste-orfanoi-aro-idanika>) «.....έφτασα στη Γαλλία την Παραμονή των Χριστουγέννων του 1965 με μια υποτροφία που μου είχε δώσει η γαλλική κυβέρνηση. Ο Ντε Γκωλ ονειρευόταν ήδη από τότε μια Ευρώπη από τον Ατλαντικό στα Ουράλια. Και έδινε υποτροφίες στους νέους της Ανατολής. Βρισκόμασταν όμως στην εποχή του Κομμουνισμού και η κυβέρνηση δεν επιθυμούσε οι νέοι να φεύγουν στο εξωτερικό. Υπήρχαν λοιπόν ένα σωρό δυσκολίες. Επωφελήθηκα μιας απουσίας στη Μόσχα του διοικητικού υπευθύνου του Ινστιτούτου, όπου έκανα τη διατριβή μου. Ο καθηγητής μου με έστειλε στη γαλλική πρεσβεία. Πέρασα τις εξετάσεις. Έτσι, γλιστρώντας ανάμεσα στα νήματα του διχτού του κομμουνιστικού καθεστώτος έφτασα αρχές Ιανουαρίου από τη Βουλγαρία στο Παρίσι. Οι οικονομικές συνθήκες ήταν δυσμενείς. Το Παρίσι ήταν κρύο, χιονισμένο και γκρίζο. Δεν φανταζόμουν έτσι την Πόλη του Διαφωτισμού. Μαγεύτηκα όμως. Βρήκα έναν διανοητικό κύκλο πάρα πολύ ανοιχτό, πολύ περίεργο, ερεθιστικό...».

Συνέχισε την εκπαίδευσή της σε αρκετά γαλλικά πανεπιστήμια, σπουδάζοντας υπό την εποπτεία των Lucien Goldmann και Roland Barthes. Η

Kristeva δίδαξε στο Πανεπιστήμιο της Κολούμπια στις αρχές της δεκαετίας του 1970 (στο McAfee, 2004).

Μετά την ένταξή της στην ομάδα «TelQuel», την οποία ίδρυσε η Sollers, η Kristeva επικεντρώθηκε στην πολιτική της γλώσσας και έγινε ενεργό μέλος της ομάδας. Εκπαιδεύτηκε στη ψυχανάλυση και απέκτησε το πτυχίο της το 1979. Η πρότασή της προσαρμόζει μια ψυχαναλυτική προσέγγιση στην μετα-διαρθρωτική κριτική. Όπως διαβάζουμε στη συνέντευξή της στην ελληνική εφημερίδα (2010) (<https://www.tovima.gr/2010/10/17/culture/tzoylia-kristeba-eimaste-orfanoi-aro-idanika/>) «...Στη σχολή των *Hautes Etudes*, όπου και πήγα, κυριαρχούσε ο στρουκτουραλισμός. Η σχολή που προσπαθεί να κατανοήσει τη λειτουργία του ανθρώπινου νου μέσα από τη γλώσσα. Και που, όπως ξέρετε, έχει εμπνευστεί από τα έργα του Τζάκομπσον, του Λεβί Στρος και του Ρολάν Μπαρτ ο οποίος μαζί με τον Λουσιέν Γκόλντμαν έγινε φίλος και καθηγητής μου. Κάτω από την καθοδήγησή τους άρχισα μια διατριβή πάνω στις απαρχές του γαλλικού μυθιστορήματος τον 15ο και τον 16ο αιώνα. Στη συνέχεια ενδιαφέρθηκα για την αβανγκάρντ της λογοτεχνίας. Η σύγχρονη ποίηση είναι μια δύσκολη ποίηση, την αποκαλούμε ακατανόητη, εσωτερική. Εκφράζει τη δυσκολία τού να ζεις, ή την επιθυμία να ζήσεις αλλού, αλλιώς, έξω από το συμβατικό. Δημιουργοί, όπως ο Μαλαρμέ και ο Λοτρεαμόν βρέθηκαν πολύ κοντά σε σοβαρές ψυχολογικές κρίσεις. Στην κατάθλιψη, στη ψύχωση. Βλέπετε, πλησιάζουμε σιγά σιγά στη ψυχανάλυση. Στην προσπάθειά μου να καταλάβω πώς μέσα από μια εμπειρία πόνου ο Μαλαρμέ μιλάει για το κενό, φτάνουμε στην ομορφιά. Δεν θέλησα να μείνω στο πλαίσιο μιας ουδέτερης γλωσσολογίας, αλλά να αναζητήσω τα όρια της ομιλίας. Δηλαδή την εμφάνιση της ομιλίας στο παιδί και τις αντίθετες περιπτώσεις, όπου η ομιλία δεν εμφανίζεται, αλλά καταστρέφεται, όπως στην περίπτωση της ψύχωσης. Και άρχισα, μελετώντας την παιδική ομιλία σε έναν παιδικό σταθμό και της ψυχωτικής ομιλίας στο νοσοκομείο Λαμπρόντ, μια κλινική αντιψυχιατρική, διάσημη στη δεκαετία του '60. Στη συνέχεια έκανα και εγώ η ίδια ψυχανάλυση...».

Η Kristeva άσκησε σημαντική επιρροή στη διεθνή κριτική ανάλυση, στις πολιτισμικές σπουδές και στο φεμινισμό, όταν δημοσίευσε το πρώτο βιβλίο, *Semeiotikè*, το 1969. Το μεγάλο συγγραφικό έργο της περιλαμβάνει βιβλία και δοκίμια, που αναφέρονται κυρίως στη διακειμενικότητα και τη σημειωτική στους τομείς της γλωσσολογίας, αλλά και στην κριτική, ψυχανάλυση, πολιτική και πολιτιστική ανάλυση, στην τέχνη και ιστορία της τέχνης. Η προσφορά της καταγράφεται ως σημαντική στη δομική και μετασχηματιστική σκέψη (στο Ives, 2010)

Μία από τις σημαντικότερες συνεισφορές της Kristeva συνίσταται στην ανάλυση της έννοιας ως διττής, ως συμβολικό και ως σημειωτικό σημείο, τα οποία διακρίνονται από την πειθαρχία της σημειωτικής που ιδρύθηκε από τον Ferdinand de Saussure. Το «σημειωτικό» σημείο της Kristeva είναι στενά συνδεδεμένο με το παιδικό προ-Οιδιπόδειο σύστημα, όπως αναφέρεται στα έργα των Freud, Otto Rank, Melanie Klein, της βρετανικής ψυχαναλυτικής σχέσης αντικειμένων και του προ-καθρέφτη σταδίου του Lacan. Συνδέεται με τα ένστικτα, τα οποία στεγάζονται στις ρωγμές και την προζωία της γλώσσας και όχι στις σημασιολογικές έννοιες των λέξεων. Επιπλέον, η σημειωτική αποδίδεται ως μεθοδολογία ανάλυσης για το μουσικό, ποιητικό, ρυθμικό σημείο και εκείνο που δεν έχει δομή και νόημα. Είναι στενά συνδεδεμένο με το θηλυκό και αντιπροσωπεύει την αδιαφοροποίητη κατάσταση του βρέφους (Perumalil, 2009). Με την είσοδό του στο στάδιο του καθρέφτη, το παιδί μαθαίνει να κάνει διάκριση μεταξύ του εαυτού και του άλλου και μπαίνει στη σφαίρα της κοινής πολιτιστικής σημασίας, που είναι γνωστή ως συμβολική.

Στο *Desire in Language* (1980), η Kristeva περιγράφει το συμβολικό ως χώρο στον οποίο η ανάπτυξη της γλώσσας επιτρέπει στο παιδί να αναπτύξει μια αίσθηση ταυτότητας ξεχωριστή από την μητέρα. Αυτή η διαδικασία διαχωρισμού είναι γνωστή ως απόκριση, με την οποία το παιδί πρέπει να απορρίψει και να απομακρυνθεί από τη μητέρα για να εισέλθει στον κόσμο της γλώσσας, του πολιτισμού, του νόμου και του κοινωνικού. Αυτή η σφαίρα της γλώσσας ονομάζεται συμβολική και αντιπαραβάλλεται με τη σημειωτική, καθώς συνδέεται με το αρσενικό, το νόμο και τη δομή. Η

Kristeva απομακρύνεται από τον Lacan στην ιδέα ότι ακόμα και μετά την είσοδο στο συμβολικό, το θέμα συνεχίζει να ταλαντεύεται μεταξύ του σημειωτικού και του συμβολικού. Ως εκ τούτου, αντί να φτάνει σε μια σταθερή ταυτότητα, το θέμα είναι μόνιμα «σε εξέλιξη». Έτσι θεωρεί ότι επειδή τα παιδιά των γυναικών εξακολουθούν να αναγνωρίζουν σε κάποιο βαθμό τη μητέρα τους, είναι ιδιαίτερα πιθανό να διατηρήσουν μια στενή σύνδεση και με το σημειωτικό.

Αυτή η συνεχιζόμενη ταύτιση με τη μητέρα μπορεί να οδηγήσει σε αυτό που η Kristeva αναφέρεται στο *BlackSun* (1989) ως μελαγχολία (κατάθλιψη), δεδομένου ότι τα παιδιά των γυναικών απορρίπτουν ταυτόχρονα και ταυτίζονται με τη φιγούρα της μητέρας (Perumalil, 2009).

Η Kristeva θεωρείται βασικός υποστηρικτής του γαλλικού φεμινισμού μαζί με τις Simone de Beauvoir, Hélène Cixous και Luce Irigaray. Η Kristeva είχε αξιοσημείωτη επιρροή στη φεμινιστική λογοτεχνική μελέτη στις ΗΠΑ και το Ηνωμένο Βασίλειο, καθώς και στις αναγνώσεις στη σύγχρονη τέχνη, αν και η σχέση της με τους φεμινιστικούς κύκλους και τα κινήματα στη Γαλλία ήταν αρκετά αμφιλεγόμενη. Η Kristeva πρότεινε την ιδέα πολλαπλών σεξουαλικών ταυτοτήτων ενάντια στον ενωμένο κώδικα της ενιαίας θηλυκής γλώσσας (Zajko&Leonard, 2006).

Κατά την άποψη της Kristeva, δεν αρκεί απλά να αναλύσουμε τη δομή της γλώσσας για να βρούμε την κρυμμένη σημασία της. Η γλώσσα θα πρέπει επίσης να εξεταστεί μέσα από τα πρίσματα της ιστορίας και των ατομικών ψυχικών και σεξουαλικών εμπειριών. Αυτή η μετα-δομικοκρατική προσέγγιση επέτρεψε σε συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες να εντοπίσουν την πηγή της καταπίεσής τους στην ίδια τη γλώσσα που χρησιμοποίησαν. Ωστόσο, η Kristeva πιστεύει ότι είναι επιζήμιο να θέτεις τη συλλογική ταυτότητα πάνω από την ατομική ταυτότητα και ότι αυτή η πολιτική επιβεβαίωση των σεξουαλικών, εθνοτικών και θρησκευτικών ταυτοτήτων είναι τελικά ολοκληρωτική.

## Εργογραφία

- (1969). *Semeiotiké. Recherches pour un sémanalyse*. Seuil.
- (1969). *Le Langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique*. SGPP.
- (1970). *Le Texte du roman. Approches sémiologiques d'une structure discursive transformationnelle*. Mouton: La Haye.
- (1974). *Des Chinoises*. Éditions des femmes.
- (1975). *La Traversée des signes (ouvrage collectif)*. Seuil.
- (1977). *Polylogue*. Seuil.
- (1979). *Folle Vérité (ouvrage collectif)*.
- (1980). *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Seuil.
- (1983). *Histoires d'amour. Denoël*- (2012). *Ιστορίες αγάπης*. (Τ. Μπέτζελος, μεταφρ.). Αθήνα: Κέδρος.
- (1985). *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*. Hachette: Textes du XX<sup>e</sup> siècle- (2003). *Στην αρχή ήταν η αγάπη. Ψυχανάλυση και πίστη*. (Ε. Μελοπούλου- Αλέπη, μεταφρ.). Αθήνα: Άγρα.
- (1985). *La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIXe siècle*. Lautréamont et Mallarmé.
- (1987). *Soleil noir. Dépression et mélancolie*. Gallimard- (2000). *Μαύρος ήλιος*. (Π. Αλούπης, μεταφρ.). Αθήνα: Καστανιώτης.
- (1988). *Étrangers à nous-mêmes*. Collection Folio essais (n° 156), Gallimard- (2011). *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*. (Β. Πατσογιάννης, μεταφρ.). Αθήνα: Scripta.
- (1990). *Les Samourais*. Collection Folio essais (n° 2351), Gallimard- (1992). *Σαμουράι*. (Κ. Κολέτ, μεταφρ.). Αθήνα: Γκοβόστης.
- (1993). *Nations without nationalism. Extraits de Lettre ouverte à Harlem Désir*, trans. Léon Roudiez- (1997). *Έθνη χωρίς εθνικισμό*. (Κ. Γεώργιας, μεταφρ.). Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.
- (1994). *Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*. Gallimard.

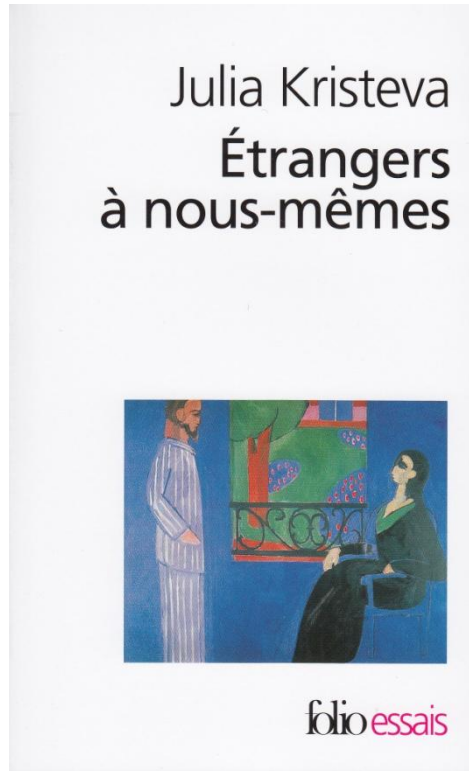


- (1998). *Les nouvelles maladies de l'âme*. Livre de Poche- (1998). *Οι νέες αρρώστιες της ψυχής*. (Κ. Χατζή, μεταφρ.). Αθήνα: Καστανιώτης.
- (1999). *Le Génieféminin, tome I, Hannah Arendt*. Collection Folio essais (n° 432), Gallimard- (2008). *Χάννα Άρεντ*. (Τ. Μπέτζελος, μεταφρ.). Αθήνα: Κέδρος.
- (1999). *Sens et non-sens de la révolte*. Livre de Poche- (2010). *Νόημα και μη νόημα της εξέγερσης*. (Ν. Ηλιάδης, μεταφρ.). Αθήνα: Scripta.
- (2000). *La Révolte intime*. Livre de Poche.
- (2000). *Le Génieféminin, tome II, Mélanie Klein*. Collection Folio essais (n° 433), Gallimard.
- (2001). *Possessions*. Livre de Poche- (1998). *Εμμονές*. (Α. Καραβασίλης, μεταφρ.). Αθήνα: Πατάκης.
- (2001). *Au risque de la pensée*. Éditions de l'Aube.
- (2002). *Le Génieféminin, tome III, Colette*. Collection Folio essais (n° 442), Gallimard.
- (2006). *Meurtre a Byzance*. Livre de Poche- (2004). *Φονικό στο Βυζάντιο*. (Μ. Λυκούδης, μεταφρ.). Αθήνα: Πατάκης.
- (2007). *Cetin croyable besoin de croire*. Paris: Bayard- (2011). *Αυτή η απίστευτη ανάγκη για πίστη*. (Τ. Κωνσταντίνου, μεταφρ.). Αθήνα: Μεταίχμιο.
- (2015). *Du mariage considéré comme un des beaux-arts, avec Philippe Sollers*. Paris: Fayard.
- (2016). *Je me voyage. Mémoires, entretiens avec Samuel Dock*. Paris: Fayard.
- (2016). *Beauvoir présente*. Paris: Fayard.

## Ερευνητικό υλικό

Στην μελέτη αυτή στοχεύουμε στην ιστορική θεματική ανάλυση δύο έργων:

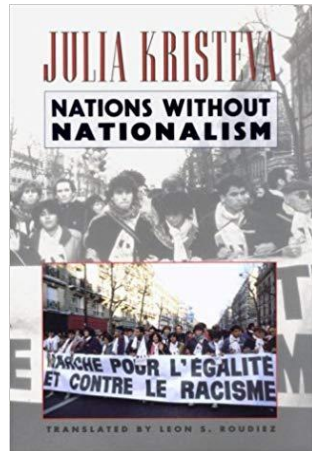
(1988). *Étrangers à nous-mêmes*. Collection Folio essais (n° 156), Gallimard.



(2011). *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*. (Β. Πατσογιάννης, μεταφρ.). Αθήνα: Scripta.



(1993). *Nations without nationalism. Extraits de Lettre ouverte à Harlem Désir*,  
trans.LéonRoudiez.



(1997). *Έθνη χωρίς εθνικισμό*. (Κ. Γεώργιας, μεταφρ.). Αθήνα: Εναλλακτικές  
Εκδόσεις.



## Μέθοδος

Για τους ερευνητές οι διαθέσιμες επιλογές για την ανάλυση των ποιοτικών δεδομένων είναι άφθονες και θα μπορούσαν να είναι αρκετά περίπλοκες. Ο Creswell (2013) αναφέρει την αφηγηματική έρευνα, τη φαινομενολογία, τη θεμελιωμένη θεωρία, την εθνογραφία και την μελέτη περίπτωσης ως πέντε προσεγγίσεις για μια ποιοτική μελέτη. Ο Merriam (2009) προσέθεσε επιπλέον δύο ακόμα προσεγγίσεις στη λίστα του Creswell, τη βασική ποιοτική και την κριτική ποιοτική έρευνα. Οι Denzin και Lincoln (2005, στο Merriam, 2009: 20) προσδιορίζουν έξι ερευνητικές στρατηγικές και πιο συγκεκριμένα την περιπτώσιολογική μελέτη, την εθνογραφία, τη θεμελιωμένη θεωρία, τις προσεγγίσεις της ζωής και της αφήγησης, τη συμμετοχική έρευνα και την κλινική έρευνα.

Οι Wertz et al., (2011) εξηγούν πέντε προσεγγίσεις για τη διεξαγωγή της ποιοτικής έρευνας στην κοινωνική επιστήμη: τη φαινομενολογία, τη θεμελιωμένη θεωρία, την ανάλυση λόγου, την αφηγηματική έρευνα και τη διαισθητική έρευνα. Οι προσεγγίσεις της ποιοτικής έρευνας υποδηλώνουν ότι δεν υπάρχει σαφής συμμόρφωση ως προς τον τρόπο ταξινόμησης των ασαφών αριθμών επιλογών ή προσεγγίσεων στην ποιοτική ανάλυση (Creswell, 2013: 6). Η ποιοτική έρευνα είναι ένα σύνολο πολύπλοκων ερμηνευτικών πρακτικών, όπου καμία συγκεκριμένη μέθοδος, ή πρακτική δεν μπορεί να είναι προνομιακή έναντι μίας άλλης.

Η γλώσσα μας βοηθά να κατανοούμε ο ένας τον άλλον όταν επικοινωνούμε. Η γλώσσα από μόνη της δεν έχει νόημα. Στην ανθρώπινη επικοινωνία, μέσω της κοινής, αμοιβαία αποδεκτής χρήσης της γλώσσας, δημιουργείται το νόημα (Starks&Trinidad, 2007: 1374). Η επικοινωνία που λαμβάνει χώρα σε διαφορετικά πλαίσια και είδη ονομάζεται λόγος. Σύμφωνα με τον Androutsopoulos (2006), ο λόγος ορίζεται ως γλώσσα-χρήση ή ομιλούμενη γλώσσα που προέρχεται από την επικοινωνία που γίνεται φυσικά στο κοινωνικό πλαίσιο. Η λέξη «λόγος» είναι η γενική ιδέα ότι η γλώσσα είναι δομημένη σύμφωνα με τα διαφορετικά πρότυπα που ακολουθούν οι δηλώσεις των ανθρώπων όταν συμμετέχουν σε διαφορετικούς τομείς της

κοινωνικής ζωής, γνωστά παραδείγματα είναι ο «κοινωνιολογικός λόγος», ο «ιατρικός λόγος», ο «πολιτικός λόγος», κ.λπ. Η ανάλυση αυτών των μοτίβων της γλώσσας ονομάζεται «Ανάλυση λόγου» (Jorgensen & Phillips, 2002). Ως εκ τούτου, μπορεί να συναχθεί ότι η μελέτη της γλώσσας σε οποιοδήποτε κοινωνικό πλαίσιο είναι ανάλυση λόγου και χρησιμοποιεί διάφορες ποιοτικές μεθόδους για να αυξήσει την κατανόηση της ανθρώπινης εμπειρίας. Σύμφωνα με τον Gale (2010) η μέθοδος για τη μελέτη της γλώσσας είχε και έχει σημαντικό αντίκτυπο στις κοινωνικές επιστήμες με την πάροδο των ετών. Ως εκ τούτου, μπορεί να λεχθεί ότι η ανάλυση λόγου είναι ένας ευρύς όρος που χρησιμοποιείται για την ανάλυση γραπτού και προφορικού κειμένου του λόγου των ανθρώπων (κείμενο και ομιλία) στο κοινωνικό της πλαίσιο.

Στο πεδίο αυτών των αναζητήσεων στην παρούσα έρευνα θα εντοπιστούν στα δύο έργα της συγγραφέως οι θεματικές που ως νοηματικά μοτίβα επαναλαμβάνονται και απαντούν στο ερευνητικό πρόβλημα για τις αναπαραστάσεις του πολέμου και της ευρωπαϊκής ιστορίας.

## Ερμηνευτική ανάλυση

### ΘΕΜΑΤΙΚΗ Α. ΠΟΛΕΜΟΣ

#### *Στο έργο: Ποια τα έθνη του αύριο-Έθνη χωρίς εθνικισμό*

**Αναφορά 1.** *Ο αδυσώπητος αγώνας για κέρδος-ένας πόλεμος που είναι το ίδιο ιερός στην Ουάσινγκτον, όσο και στη Βαγδάτη, αλλά εκεί στο όνομα ενός άλλου θεού-και με απaráμιλλες ανθρωπιστικές προφυλάξεις (αφού τα Δικαιώματα του Ανθρώπου επιβάλλουν συγκεκριμένα καθήκοντα): είναι αυτές οι αληθινά «εθνικές αξίες» στις οποίες ολόκληρος ο κόσμος, τα άλλα «έθνη», «εθνότητες», και «καταβολές» θα πρέπει να υποκύψουν; (32).*

Ο πόλεμος αναπαρίσταται καταδηλωτικά και συμβολικά, περιγράφεται γεωγραφικά ως παγκόσμιος και καπιταλιστικά ως κέρδος, εξακτινωμένος και επιθετικός στις εθνικές αξίες και στις καταβολές των άλλων.

**Αναφορά 2.** *Μήπως η καταφανής ανοχή για τις εθνότητες και τις θρησκείες που εμπεριέχεται στην έννοια του Βρετανού υπηκόου, ανοχή η οποία δεν τους καλεί να μετέχουν σ' ένα κοινό esprit general, αλλά ισχυρίζεται ότι σέβεται τις ιδιαιτερότητες τους, καταλήγει στο να εξουδετερώνει αυτές τις ιδιαιτερότητες, διαιωνίζοντας έτσι τους θρησκευτικούς και εθνικούς πολέμους, που συνταράσσουν την Κοινοπολιτεία και το Ηνωμένο Βασίλειο; (34).*

Η συγγραφέας παρουσιάζει ως παράδειγμα ανοχής και συγκρουσιακής εθνικής ιστορίας την περίπτωση της Βρετανίας αποδίδοντας στον ευρωπαϊό υπήκοο την ανοχή στις ετερότητες. Αποδίδεται καταδηλωτική περιγραφή της βρετανικής υπηκοότητας ως ενιαίας, αλλά σύνθετης δομής που περιλαμβάνει τους άλλους, ως ετερότητας φυλετικής, θρησκευτικής vs κοινού καλού.

**Αναφορά 3.** *Μηδικοί πόλεμοι, Πελοποννησιακοί πόλεμοι, η αύξηση του εμπορίου και των ταξιδιών πολλαπλασίασαν τις επαφές μεταξύ Ελλήνων και μη-Ελλήνων (44).*

Η συγγραφέας με παράδειγμα την ελληνική αρχαιότητα, εντοπίζει την οικονομική ανάπτυξη των εμπόλεμων, καθώς ο πόλεμος αποτελούσε από την

αρχαιότητα και διαχρονικά ένα μέσο απόκτησης εδαφικής κυριαρχίας και εξουσίας μεταξύ γηγενών και άλλων.

**Αναφορά 4.** *Ναι, ας ισχύσει η οικουμενικότητα για τα δικαιώματα του ανθρώπου, με την προϋπόθεση ότι θα ενσωματώσουμε σ' αυτήν όχι μόνο την αυτάρεσκη αρχή σύμφωνα με την οποία «όλοι οι άνθρωποι είναι αδελφοί», αλλά και εκείνο το κομμάτι της σύγκρουσης, του μίσους, της βίας και της καταστροφικότητας, που δια δυο αιώνες τώρα, από την Διακήρυξη και δώθε, εκδηλώνεται συνεχώς στην πραγματικότητα του πολέμου και της αδελφοκτόνου εγγύτητας, που η φροϋδική ανακάλυψη του υποσυνείδητου μας λέει ότι, ενώ στα σίγουρα μπορεί να μετασχηματιστεί, αποτελεί ωστόσο συστατικό κομμάτι της ανθρώπινης ψυχής (53-54).*

Προτείνεται από τη συγγραφέα η ψυχαναλυτική απόδοση της οικουμενικότητας και της αδελφοσύνης των λαών και των εθνών με τη συμπερίληψη της αναγκαιότητας της σύγκρουσης και της βίας, με στόχο ωστόσο τον ειρηνευτικό, πολιτισμικό μετασχηματισμό της.

#### **Στο έργο: Ξένοι μέσα στον εαυτό μας**

**Αναφορά 1.** *Γιατί λοιπόν ξεκόψατε από τη μητρική πηγή των λέξεων; Τι φανταζόσαστε γι' αυτούς τους νέους συνομιλητές προς τους οποίους απευθύνεστε με μια τεχνητή γλώσσα, ένα τεχνητό μέλος; Θέλατε να τους εξιδανικεύσετε ή να τους περιφρονήσετε; Εμπρός λοιπόν! Η σιωπή δεν σας έχει επιβληθεί, υπάρχει μόνο μέσα σας: άρνηση ομιλίας, ύπνος χαρακωμένος, βαλτωμένος μέσα σε μιαν αγωνία άλαλη, ιδιοκτησία της αγέρωχης και ταριχευμένης εχεμύθειας σας, φως αιχμηρό όπως τούτη η σιωπή. Καμιά λέξη, τίποτα, κανείς στον ορίζοντα. Μια αδιαπέραστηπλησμονή: ψυχρό διαμάντι, μυστικός θησαυρός, επιμελώς φυλαγμένος και απρόσιτος. Καμιά λέξη, τίποτα που πρέπει, τίποτα που μπορείς να πεις. Όλα άρχισαν σαν ένας ψυχρός πόλεμος μ' αυτούς που μιλούσαν το-επιθυμητό και αποτρεπτικό-νέο ιδίωμα. Έπειτα η νέα γλώσσα σας σκέπασε σαν μια αργή παλίρροια από πεθαμένα νερά. Σιωπή, όχι της οργής που κλονίζει τις λέξεις στην άκρη της ιδέας και του στόματος, αλλά σιωπή που αδειάζει το νου και στομώνει από εξάντληση το*

μυαλό, σαν το βλέμμα θλιμμένων γυναικών, που χάνεται σε κάποια ανύπαρκτη αιωνιότητα (28).

Σε αυτή την αναφορά, η συγγραφέας αποδίδει στη ξενότητα τα χαρακτηριστικά της αποξένωσης από τη μητρική γλώσσα και στις επιτελεστικές κοινωνικές λειτουργίες της.

**Αναφορά 2.** Ο όρος «βάρβαρος», λοιπόν, συνηθίζεται για να ορισθούν οι μη Έλληνες. Ο Όμηρος απέδιδε τη λέξη «βαρβαρόφωνος» στους ντόπιους της Μικράς Ασίας, που πολεμούσαν μαζί με τους Έλληνες, και φαίνεται ότι έπλασε τον όρο με βάση μια μιμητική ονοματοποιία: βλα-βλα, βάρα-βάρα, άναρθρα και ακατάληπτα λόγια. Ακόμη και για τον 5<sup>ο</sup> αιώνα ο όρος χρησιμοποιείται για τους Έλληνες, όπως και για τους μη Έλληνες που μιλούν αργά, βαριά ή με λάθη: «Βάρβαροι είναι όσοι έχουν προφορά βαριά και αλλόκοτη». Εντούτοις στην αρχαιότητα ήταν δυνατόν να μιλάνε με γλωσσολαλίες μέσα στα ιερά και οι προσευχές των Βαρβάρων να εισακούονται. Οι Μηδικοί πόλεμοι εντείνουν την απόρριψη του Βαρβάρου, όμως και αυτό το φαινόμενο μπορούμε να το δούμε ως αντίστιξη στη θαυμαστή ανάπτυξη της ελληνικής φιλοσοφίας, που θεμελιώνεται πάνω στο λόγο, που είναι για τους Έλληνες γλώσσα και ταυτόχρονα νοητική αρχή μέσα στην τάξη των πραγμάτων (69).

Η συγγραφέας υποστηρίζει ότι η γλώσσα μπορούσε να διαχωρίσει τους λαούς. Η ελληνική γλώσσα χαρακτήριζε τους Έλληνες, ενώ όσοι δεν την μιλούσαν χαρακτηρίζονταν γενικά ως βάρβαροι, ως αντίθετο στους Έλληνες, και απορρίπτονταν, στοιχείο που εντάθηκε στη διάρκεια των πολέμων. Η ξενότητα ορίζεται πάλι με την γλώσσα των άλλων και την απουσία κατανόησης και κοινού κώδικα με παραδείγματα από την ελληνική αρχαιότητα.



## ΘΕΜΑΤΙΚΗ Β. ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ-ΞΕΝΟΤΗΤΑ

### *Στο έργο: Ποια τα έθνη του αύριο-Έθνη χωρίς εθνικισμό*

**Αναφορά 1.** Άλλοι παραπέμπονται και κατηγορούνται για την εβραϊκή, μουσουλμανική, καθολική, κουρδική, βαλτική, ρώσικη, σέρβικη, σλοβάκιη ή αμερικάνικη προΐστορία τους –και γιατί όχι; (19).

Η συγγραφέας υποστηρίζει ότι οι καταγγελίες στην ιστορία των λαών καθορίζονται με κριτήριο την ετερότητα και τη διαφορετική προέλευση και καταγωγή τους, την οποία μυθολογικά και ιδεολογικά, αποδομώντάς την αποκαλεί «προΐστορία».

**Αναφορά 2.** Αυτό, που σε τελική ανάλυση δεν είναι παρά η καταφυγή σε μία οικογένεια, γίνεται κατανοητό όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με την χρεοκοπία του μαρξισμού και τις πληγές που αποκάλυψε: ιδιαίτερα την ταπείνωση που τα προοδευτικά δόγματα κατάφεραν στις εθνικές και θρησκευτικές πραγματικότητες. Αυτή η φυγή προαναγγέλλει εν τούτοις, μαζί με τις εθνικές, θρησκευτικές και εθνικές συγκρούσεις, την παρακμή των ατομικότητων, των πολιτισμών και της ιστορίας (20).

Το διαχρονικό ζήτημα του εμείς vs εγώ, της συλλογικότητας και της ατομικότητας, του μαρξισμού και του καπιταλισμού, της οικογένειας και της ατομικότητας τεκμηριώνει για τη συγγραφέα τη σύγχρονη παρακμή του πολιτισμού. Το ζήτημα που την απασχολεί αφορά το έθνος-κράτος.

**Αναφορά 3.** Πριν αρχίσουμε να καλλιεργούμε φαντασιώσεις για μια καινούργια αποκάλυψη ή μία νέα σωστική θρησκεία, ας προσπαθήσουμε να αντιμετωπίσουμε μερικές από τις πλευρές του εθνικού θέματος, όπως μια ευρωπαϊκή, ειδικότερα η γαλλική, κοινωνία, χωρίς να παραβλέπουμε τους συνειρμούς που μπορεί να γεννήσει η ιστορία τους και οι τρέχουσες εκφάνσεις της, σε Αμερικάνους ή Άγγλους αναγνώστες που έρχονται από μια **διαφορετική εθνική παράδοση** (23-24).

Αναφερόμενη στη γαλλική κοινωνία, η συγγραφέας θέλει να τονίσει ότι η ιστορία της κάθε χώρας γίνεται διαφορετικά αντιληπτή σε κάποια άλλη λόγω των διαφορετικών πολιτισμικών και εθνικών παραδόσεων που

υπάρχουν. Οπότε αναρρωτιέται εάν το ζήτημα του έθνους κράτους ενώνει ή διαχωρίζει;

**Αναφορά 4.** *Η εγγενής δυσκολία που υπάρχει στη προσπάθεια να σκέφτεσαι και να ζεις με ξένους –την οποία ανάλυσα στο βιβλίο μου Ξένοι για τους Εαυτούς μας-διαπερνά την ιστορία του πολιτισμού και σ' αυτήν τη δουλειά μου την εξετάζω ιστορικά, ελπίζοντας ότι η αντιπαραβολή των διαφόρων λύσεων που οι πρόγονοι προσέφεραν θα κάνουν τις σύγχρονες αναζητήσεις πάνω στη μετανάστευση πιο διαυγείς, πιο ανεκτικές και ίσως πιο αποτελεσματικές. Από την ιστορία της υποδοχής, την οποία η Ευρώπη επιφύλαξε για τους ξένους, ξεκινώντας από την αρχαία Ελλάδα, θα διαλέξω πέντε στιγμές που μου φαίνονται ιδιαίτερα αποκαλυπτικές, ως εισαγωγή στα παρόντα δοκίμια (39-40).*

Η ξενότητα και ο μετασχηματισμός της πολυπολιτισμικότητας σε διαπολιτισμικότητα συνιστά διαχρονικό πρόβλημα στην Ευρώπη και αναζητά από το παρελθόν τις λύσεις των λαών. Το ζήτημα των μεταναστών και της ξενότητας αποδομείται στο παρελθόν του.

**Αναφορά 5.** *Έχοντας τονίσει τους ιστορικούς περιορισμούς και τον ηθικό κίνδυνο της διάκρισης μεταξύ ανθρώπινου όντος και πολίτη, όπως ετέθη στην Διακήρυξη και στο που αυτή μπορεί να οδηγήσει, θα ήθελα, παρ' όλα αυτά, να υπερασπιστώ, σε τελική ανάλυση την ευστοχία της. Μου φαίνεται ότι η θέσπιση μιας οικουμενικής, υπερεθνικής αρχής της Ανθρωπότητας, διακριτής από την ιστορική πραγματικότητα του έθνους και της υπηκοότητας, συνιστά, από τη μια μεριά τη συνέχιση της στωικής και της αυγουστίνιας κληρονομιάς, αυτού του αρχαίου και χριστιανικού κοσμοπολιτισμού που παίρνει τη θέση του μέσα στα πιο πολύτιμα κληρονομήματα του πολιτισμού μας τον οποίο, όμως θα πρέπει να πάμε προς τα πίσω και να τον εκσυγχρονίσουμε(53).*

Η ανάλυση της ξενότητας φτάνει στα όρια του πολίτη, του εθνικού του παγκόσμιου και του κοσμοπολίτη, αλλά η σύγχρονη αντιμετώπιση των ξένων χρειάζεται μιαν ιστορική αναδρομή στην αρχαιότητα.

**Αναφορά 6.** Υπάρχουν όμως σημαντικά ιστορικά ζητήματα που εμπλέκονται στην προσπάθεια μας να εναρμονίσουμε τους θεσμούς μας με τις επιταγές των πολυεθνικών κοινωνιών που γεννιούνται, σήμερα, γύρω μας και μέσα μας (64-65).

Η πολυεθνικότητα αποδίδεται στους θεσμούς στις κοινωνίες και στο εσωτερικό εγώ και δομείται ως ιστορικό ζήτημα επίσης.

**Αναφορά 7.** Μια ελευθεριακή δύναμη στην αρχή, αυτό το είδος εθνικισμού, λίγο ή πολύ εξαρτώμενο από το *Volksgeist*, μεταβάλλεται-πέρα πολύ γρήγορα όπως μπορεί κανείς να δει-σε μια καταπιεστική δύναμη που στοχεύει ενάντια σε άλλους ανθρώπους και εκθειάζει τους δικούς μας. Είναι η ιστορία έτοιμη να ξαναπάρει το σκοτεινό της δρόμο, τον δρόμο που μετά τις κατακτήσεις του Ναπολέοντα μετέβαλε την πλημμυρίδα του εμπνευσμένου από τη Γαλλία επαναστατικού οικουμενισμού μέσα στην Ήπειρο, σε ένα εθνικισμό που ήταν αναζωογονητικός στην αρχή, αλλά παρ' όλα αυτά κατέληξε στο να βαλκανοποιήσει τις πολιτιστικές, πολιτικές και οικονομικές δυνάμεις των ευρωπαϊκών λαών, που εκτέθηκαν έτσι στην κυριαρχία των δυνατότερων ηγεμονιστών; (87-88).

Φιλοσοφική και ιστορική αναδρομή στην ευρωπαϊκότητα του Χέγκελ και του Καντ, στον μετασχηματισμό του εθνισμού και της ενοποίησης σε εθνικισμό και σύγκρουση με αρνητική απόδοση στην βαλκανιοποίηση των ευρωπαϊκών λαών.

**Αναφορά 8.** Πρώτον, για να πάρουμε υπ' όψη μας την ιστορική φύση της εθνικής γαλλικής ταυτότητας θα πρέπει να εκτιμήσουμε σοβαρά την παραδοσιακή εθνική μνήμη: τα «έθιμα της Γαλλίας» (Μοντεσκιέ), το σύνολο της θρησκευτικής ιστορίας της (καθολικοί, προτεστάντες, εβραίοι, μουσουλμάνοι) και, υπερβαίνοντας αυτή την ιστορία, κατά τη διάρκεια του Διαφωτισμού όταν, τότε ακριβώς, μπορούμε να σκεφτούμε το έθνος σαν να διαθέτει ένα *esprit general* (93).

Μοντέρνα και μεταμοντέρνα ανάλυση, καταδηλωτική ωστόσο απόδοση της εθνικής γαλλικής μνήμης, αποδόμηση στα πολλαπλά

θηρσκευτικά συστατικά της και θαυμασμός στο γενικό πνεύμα του Μοντεσκιέ.

**Στο έργο: Ξένοι μέσα στον εαυτό μας**

**Αναφορά 1.** *Κινδυνεύει άραγε ο «ξένος», ο «εχθρός» των πρωτόγονων κοινωνιών, να εξαφανιστεί μέσα στις σύγχρονες κοινωνίες μας; Σκοπεύουμε να θυμηθούμε εδώ κάποιες στιγμές της ιστορίας του Δυτικού κόσμου, κατά τις οποίες ο ξένος έγινε αντικείμενο στοχασμού, αποδοχής ή αποκλεισμού, αλλά κατά τις οποίες ξεδιπλώθηκε επίσης σαν όραμα η πιθανότητα μιας κοινωνίας χωρίς ξένους στον ορίζοντα μιας θρησκείας ή μιας ηθικής. Το ζήτημα αυτό, που είναι και θα είναι για πάντα ίσως ουτοπικό, τίθεται εκ νέου σήμερα, μέσα στο πλαίσιο μιας οικονομικής και πολιτικής ενοποίησης σε πλανητική κλίμακα: θα μπορέσουμε άραγε να ζήσουμε, εσωτερικά, υποκειμενικά, μαζί με τους άλλους, θα μπορέσουμε να είμαστε άλλοι, χωρίς εξοστρακισμούς αλλά και χωρίς ισοπέδωση; Η τροποποίηση της θέσης του ξένου, όπως μα την υπαγορεύει ο σύγχρονος κόσμος, μας αναγκάζει να στοχαστούμε πάνω στην ικανότητα μας να δεχόμαστε νέες μορφές ετερότητας. Κανείς «Κώδικας Εθνικότητας» δεν θα μπορούσε να εφαρμοστεί χωρίς την αργή ωρίμανση αυτού του ζητήματος μέσα στον καθένα και για τον καθένα(11-12).*

Η θεματική της ξενότητας τεκμηριώνεται στις πολλαπλές συνιστώσες της σε παγκόσμιο, πλανητικό πεδίο από το χθες στο σήμερα και αντίστροφα και η συγγραφέας εντοπίζει τις κοινές παραμέτρους αποκλεισμού διαχρονικά και την ανάγκη να στοχαστούμε πάνω στην ικανότητά μας να δεχόμαστε νέες μορφές ετερότητας.

**Αναφορά 2.** *Δεν προσπαθούμε να καθορίσουμε, να αντικειμενοποιήσουμε την ξενότητα του ξένου. Την αγγίζουμε μόνο, την ψηλαφούμε, δεν της δίνουμε οριστική δομή. Ιχνογραφούμε μόνο την ακατάπαυστη κίνηση της, με βάση αυτά τα παράταιρα πρόσωπα που περνούν σήμερα μπροστά στα μάτια μας, αυτές τις ευμετάβλητες μορφές, που είναι διάσπαρτες μέσα στην Ιστορία. Και ακόμη, ελαφρύνουμε τούτη την ξενότητα,*

επιστρέφοντας αδιάκοπα σ' αυτήν-όλο και πιο γρήγορα όμως. Γλιτώνουμε από το μίσος και το άχθος της, τα αποφεύγουμε, όχι με την ισοπέδωση και τη λήθη, αλλά μέσα από την αρμονική επανεύρεση των διαφορών που προϋποθέτει και εκπέμπει. Τοκάτες και φούγκες: τα έργα του Μπαχ φέρνουν στ' αυτιά μου το μοντέρνο, όπως θα ήθελα, νόημα της αδιαμφισβήτητης και αιχμηρής ξενότητας, μια που είναι μεταρσιωμένη, εκφορτισμένη, διεσπαρμένη, εγγεγραμμένη μέσα σ' ένα νέο υπό εξέλιξη παιχνίδι, χωρίς σκοπό, χωρίς όρια, χωρίς τέλος. Ξερότητα που μόλις την αγγίζεις, έχει ήδη ξεμακρύνει (13).

Σε αυτή την αναφορά, η συγγραφέας τοποθετεί τον ξένο μέσα στην ιστορία και με αυτό τον τρόπο τον εντάσσει και στο έθνος. Δεν είναι κάτι καινούργιο ο ξένος, αλλά υπάρχει όσο και η ιστορία της ανθρωπότητας. Ως στόχος ορίζεται η επανεύρεση των διαφορών που προϋποθέτει και εκπέμπει η ξενότητα σήμερα.

**Αναφορά 3.** *Αν ανατρέξουμε στην Ιστορία και τις κοινωνικές δομές, ο ξένος είναι ο άλλος της οικογένειας, του σογιού, της φυλής. Συγγέεται κατ' αρχάς με τον εχθρό. Εξωτερικός ως προς τη θρησκεία μου επίσης, υπήρξε ο άπιστος, ο αιρετικός. Ο ξένος είναι αυτός που δεν υποτάσσεται στον αφέντη μου, αυτός που γεννήθηκε σ' άλλη γη, που είναι ξένος για το βασίλειο ή για την αυτοκρατορία (123).*

Σε αυτή την αναφορά η συγγραφέας αναδεικνύει την ιστορική διαχρονικότητα της εχθρότητας απέναντι στον ξένο. Ο ξένιος κάθε φορά ορίζεται από την εξουσία της θρησκείας, της γλώσσας, της τάξης, του φύλου της φυλής, της συγγένειας.

**Αναφορά 4.** *Ολότητα που περιέχει φύση και πολιτισμό (για παράδειγμα το «κλίμα» και τα «ήθη») ανθρώπους και θεσμούς, νόμο και ήθη, το επιμέρους και το οικουμενικό, τη φιλοσοφία και την ιστορία: σειρές υπάρχουν πολλές, και ανάμεσα τους μπορούμε να επινοήσουμε πολλές διαμεσολαβήσεις, που μας επιτρέπουν να ρυθμίσουμε με σύνεση τους θεσμούς και ταυτόχρονα τον άνθρωπο, ο οποίος, αν κατ' αυτόν τον τρόπο είναι ολοκληρωτικά πολιτικός, ενσωματώνει μια πληθώρα καθοριστικών παραγόντων του πολιτικού που οδηγούν σε ένα ιδεατό επίπεδο. «Ο Μοντεσκιέ» έγραφε ο Ερνστ Κασσίρερ,*

«είναι ο πρώτος στοχαστής που συνέλαβε και διατύπωσε την έννοια του ιδεατού ιστορικού τύπου» (169).

Σε αυτή την αναφορά η συγγραφέας αιτιολογεί την επιλογή της ιστορίας ως πυρήνας κατανόησης και πρόσληψης του όλου, του πολιτικού και του οικουμενικού στον άνθρωπο.

## **ΘΕΜΑΤΙΚΗ Γ. ΕΘΝΟΣ**

*Στο έργο: Ποια τα έθνη του αύριο-Έθνη χωρίς εθνικισμό*

**Αναφορά 1.** *Η λατρεία των καταβολών είναι μία αντίδραση μίσους. Μίσος γι' αυτούς τους άλλους που δεν μοιράζονται μαζί μου τις καταβολές και που με προσβάλλουν προσωπικά, οικονομικά και πολιτιστικά: μετά κινούμαι πάλι προς τα πίσω, «προς τους δικούς μου», προσκολλούμαι σ' έναν αρχαϊκό, πρωτόγονο «κοινό παρονομαστή», αυτόν της πιο τρυφερής και εύθραυστης παιδικής μου ηλικίας, τους στενότερους μου συγγενείς, ελπίζοντας ότι αυτοί θα είναι πιο άξιοι εμπιστοσύνης από τους «ξένους», παρά τις μικροπρεπείς συγκρούσεις που, αλίμονο, αυτά τα οικογενειακά μέλη μου επιφυλάσσουν, αλλά που τώρα θα προτιμούσα να ξεχάσω. Μίσος για τον εαυτό μου, γιατί εκτιθέμενα στη βία, τα άτομα απελπίζονται για τις ικανότητες τους, υποτιμούν τα επιτεύγματα και τις επιθυμίες τους, καταβαραθρώνουν τις ίδιες τους τις ελευθερίες, των οποίων η διατήρηση αφήνεται στην τύχη. Έτσι αποσύρονται μέσα σε ένα βλοσυρό, ζεστό, ιδιωτικό κόσμο, ακατανόμαστο και βιολογικό, στην αδιατάρακτη «αποστασιοποίηση» ενός παράξενου πρωτόγονου παραδείσου-οικογένεια, εθνότητα, έθνος, φυλή (21).*

Ψυχαναλυτική και ανθρωπολογική απόδοση της ξενότητας με τον εαυτό και τους άλλους σε πεδίο συγγένειας και εξοικείωσης που οδηγεί σε βιολογικό ντετερμινισμό.

**Αναφορά 2.** *Τα ξεσπάσματα της άκρας δεξιάς, που τα αντιπροσωπεύει και τα εκμεταλλεύεται το Εθνικό Μέτωπο, καθώς επίσης και οι αντιπαραθέσεις που οργανώνονται από τους νέους μετανάστες και τις αντιρατσιστικές οργανώσεις-μεταξύ των οποίων το «SOSRacisme»-*

αποτελούν σοβαρές ενδείξεις ότι έχουμε φτάσει σε ένα κομβικό σημείο στον τρόπο που σκεφτόμαστε για την γαλλική εθνική ταυτότητα και την πραγματικότητά της (24).

Η αναφορά αυτή αναδεικνύει τη συνάρτηση που έχει δομηθεί στην Ευρώπη και κυρίως στη Γαλλία ανάμεσα στο εθνικό και το έθνος με τον ρατσισμό και την εχθρότητα προς τους ξένους. Η ανάλυση είναι πολιτική και αντιρατσιστική.

**Αναφορά 3.** Πέρα από το άνοιγμα των συνόρων, τις οικονομικές, ακόμα και τις πολιτικές ενοποιήσεις που λαμβάνουν χώρα στο εσωτερικό της Ευρώπης και σε ολόκληρο τον κόσμο, το έθνος είναι και θα παραμείνει επί μακρόν μία σταθερή, αν και μεταλλασσόμενη, οντότητα (25).

Η παγκοσμιοποίηση και οι δημοκρατικές ανοχές προς τους άλλους δεν έχουν συρρικνώσει τη δυναμική του έθνους, αν και φαίνεται ότι μεταλλάσσεται διαρκώς.

**Αναφορά 4.** Διότι, στο παρόν πλαίσιο, σκέψεις που έχουν να κάνουν με την έννοια του έθνους, θα πρέπει να αφορούν ένα ακροατήριο μεγαλύτερο του ακαδημαϊκού-μιας και το έθνος είναι μια έννοια που έχει σφυρηλατήσει την ενότητα των ατόμων στην δυτική ιστορία από τον 18<sup>ο</sup> αιώνα. Όποιοι και να ήταν οι προπάτορες της ιδέας του έθνους, αυτή διαμορφώθηκε τελικά από την Γαλλική Επανάσταση. Παρ' όλα αυτά στην ίδια την καρδιά της Δύσης, αυτή η ιδέα παραλλάσσει (γαλλικό έθνος, γερμανικό έθνος, αμερικάνικο έθνος [ή ένωση], βρετανικό έθνος [ή **Κοινοπολιτεία**]κ.ο.κ.), και γι' αυτό, χρειάζεται να τις ξαναθυμηθούμε σύντομα, καθώς είναι πολύ σημαντικό να μην απορρίψουμε την ιδέα του έθνους με μια χειρονομία βολонταριστικού **οικουμενισμού**, αλλά, να τονίσουμε τις λιγότερο καταπιεστικές τους πλευρές, κοιτώντας προς τον εικοστό πρώτο αιώνα, που θα είναι μια μεταβατική περίοδος μετά του έθνους και των διεθνών ή πολύ-εθνικών συνομосπονδιών (26).

Η συγγραφέας αποσαφηνίζει πολιτικά και πολιτειακά ότι στη γένεση του, το εθνικό και το έθνος δεν ήταν μία αρνητική έννοια, αλλά έχει μεταλλαχθεί σε τέτοια και ότι θα πρέπει να αποδεχθούμε την περίοδο του

διαφωτισμού και τη γαλλική επανάσταση, αλλά και το άνοιγμα προς μεταεθνικά σχήματα.

**Αναφορά 5.** *Πολλά πράγματα διαχωρίζουν την ιστορία και την αντίληψη του αμερικάνικου και του γαλλικού έθνους σήμερα. Η Γαλλία εξελίχθηκε επί σειρά αιώνων σε ένα ενοποιημένο σύνολο. Και μέσα από αυτή την εξέλιξη σταθεροποιήθηκε μόνιμα. Η Αμερική, από τον καιρό που έγινε έθνος, τα δεκατρία αρχικά κράτη μετά βίας σχημάτιζαν μία ένωση, μία ένωση που έμελλε να καταστραφεί σε λιγότερο από εκατό χρόνια (27).*

Η συγγραφέας σε αυτό το σημείο αναδεικνύει τις βασικές διαφορές ανάμεσα στην ευρωπαϊκότητα των εθνών και ειδικά στο ενοποιητικό γαλλικό έθνος vs του αμερικάνικου.

**Αναφορά 6.** *Η Αμερική, μία χώρα μεταναστών, από τους οποίους πολλοί έγιναν μετανάστες που τράβαγαν για τη Δύση, δεν δοκίμασε τη δυσκολία που προκαλείται από νεοεισερχόμενους που έχουν να αντιμετωπίσουν ένα ήδη κυρίαρχο και σφυρηλατημένο έθνος. Κάθε μια από τις πρώτες υποδιαιρέσεις, η Νέα Αγγλία, οι Μέσο-Ατλαντικές αποικίες, και ο Νότος είχαν μια κάποια ενότητα, αλλά καμία από αυτές δεν ήταν πραγματικά ομογενοποιημένη. «Συμβασιακό» έθνος ή «οργανικό»; Ο γερμανοαμερικάνος φιλόσοφος Φράνσις Λίμπερ (Francis Lieber) έθεσε σε συζήτηση αυτό το ζήτημα μετά το 1856, σε αυτό που τότε ονομαζόταν **Κολλέγιο της Κολούμπια**. Εκθείασε τις αρετές του αμερικάνικου έθνους, που κατόρθωσε να επιλύσει τις σχέσεις μεταξύ κυριαρχίας και ελευθερίας, μεταξύ τοπικής και κεντρικής κυβέρνησης μεταξύ του κράτους και της οικογένειας των εθνών(28).*

Η συγγραφέας τονίζει ότι οι ΗΠΑ έγιναν έθνος με τη βοήθεια των νεοεισερχομένων, των ξένων δηλαδή, οπότε δεν προσλαμβάνουν την ξενότητα, όπως τα έθνη των ευρωπαίων. Είναι περισσότερο ένα συμβασιακό έθνος ή ένα οργανικό χωρίς ρίζες ομογενοποίησης.

**Αναφορά 7.** *Σίγουρα, ο αμερικάνικος εθνοτικός πολυμορφισμός και φεντεραλισμός («ένα αδιάσπαστο έθνος από αδιάσπαστες πολιτείες») έχει*



αντέξει καλύτερα από οποιονδήποτε άλλον απέναντι στη βαρβαρότητα των Ναζί και τον κομμουνιστικό ολοκληρωτισμό (30).

Η πολυμορφία του αμερικάνικου έθνους παρουσιάζεται από την συγγραφέα κριτικά και αποδομητικά ως ένα θετικό στοιχείο και ως στοιχείο προστασίας από τις καθεστωτικές ιδεολογίες και τη βαρβαρότητα.

**Αναφορά 8.** *Επιπροσθέτως, το ότι η συνοχή του αμερικάνικου έθνους στηρίχτηκε στο Δολάριο και στο Θεό συνεχίζει να ενοχλεί αυτούς που πιστεύουν ότι το μέλλον των γυναικών και των ανδρών θα πρέπει να αναζητηθεί σε διαφορετικές αξίες. Ο αδυσώπητος αγώνας για κέρδος-ένας πόλεμος που είναι το ίδιο ιερός στην Ουάσινγκτον, όσο και στη Βαγδάτη, αλλά εκεί στο όνομα ενός άλλου θεού-και με απαράμιλλές ανθρωπιστικές προφυλάξεις (αφού τα Δικαιώματα του Ανθρώπου επιβάλλουν συγκεκριμένα καθήκοντα): είναι αυτές οι αληθινά «εθνικές αξίες» στις οποίες ολόκληρος ο κόσμος, τα άλλα «έθνη», «εθνότητες», και «καταβολές» θα πρέπει να υποκύψουν; (32).*

Κριτική, αντικαπιταλιστική ανάλυση του αμερικάνικου έθνους vs στις αξίες και στα δικαιώματα των ευρωπαϊκών εθνών.

**Αναφορά 9.** *Η αναθεώρηση πολλών διανοητικών ιζημάτων του μαρξισμού ή του αφηρημένου κοσμοπολιτισμού, μας οδηγεί στο να αναρωτηθούμε για τη ζωντάνια καθώς επίσης και τη θεραπευτική, οικονομική, πολιτική και πολιτιστική αξία του έθνους (35).*

Πολιτική ανάλυση του ευρωπαϊκού έθνους vs της μαρξιστικής και αφηρημένης κοσμοπολίτικης ανάλυσης με θετικό πρόσημο προς τη θεραπευτική, οικονομική, πολιτική και πολιτιστική αξία του έθνους.

**Αναφορά 10.** *Πέρα από την καταγωγή που μας επιβάλλει μια βιολογική ταυτότητα και μια γλωσσική, θρησκευτική, κοινωνική, πολιτική, και ιστορική θέση, η ελευθερία των σύγχρονων ατόμων μπορεί να μετρηθεί από την ικανότητα τους να επιλέξουν που θέλουν να είναι μέλη, ενώ η δημοκρατική δεκτικότητα ενός έθνους ή μιας κοινωνικής ομάδας αποκαλύπτεται από το δικαίωμα που παρέχει στα άτομα να ασκήσουν αυτή την επιλογή. Έτσι όταν λέω ότι έχω διαλέξει τον κοσμοπολιτισμό αυτό σημαίνει ότι έχω διαλέξει,*

ενάντια στις καταβολές μου και ξεκινώντας από αυτές, μια δι-εθνική η διεθνιστική θέση που βρίσκεται στη διασταύρωση των συνόρων (38-39).

Σύγχρονη μεταμοντέρνα δημοκρατική απόδοση στις ελευθερίες του ευρωπαϊκού έθνους και στις επιλογές των πολιτών ενάντια στην καταγωγή και στο βιολογικό ντετερμινισμό.

**Αναφορά 11.** Διατηρώντας τη διάκριση μεταξύ ανθρώπινου όντος και πολίτη, η Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη του 1789, αναγνώριζε ότι ανήκε σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή: η εξουσία του έθνους είχε μόλις επικυρωθεί εις βάρος του κράτους ή της τάξης, και ήταν αδύνατο να υπερπηδήσεις αυτό το σημείο και να προχωρήσεις στο ξεδίπλωμα της ιστορίας. Εν τούτοις δεν μπορούμε να αποφύγουμε ένα ερώτημα, που η Χάνα Άρεντ το έθεσε πριν από μας: τι γίνεται με τους λαούς χωρίς έθνος, χωρίς εδαφικές περιοχές-Ρώσοι, Πολωνοί, Εβραίοι; Είναι ανθρώπινα όντα αν δεν είναι πολίτες; (52).

Η πολιτική ανάλυση και η τεκμηρίωση του έθνους στη βάση της πολιτειότητας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με παραπομπές στην Χάνα Άρεντ, υπέρ των ανθρώπων και όλων των εθνών με ή χωρίς εδαφική εθνική πλαισίωση.

**Αναφορά 12.** Ο συγγραφέας του Πνεύματος των Νόμων ήταν ένας από τους νεοστωικούς που, ήδη από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, είδε την Ευρώπη ως μία ολότητα: «Η Ευρώπη δεν είναι παρά ένα έθνος κατασκευασμένο από άλλα έθνη, η Γαλλία και η Αγγλία χρειάζονται τον πλούτο της Πολωνίας και του Μοσχόβου» (Σκέψεις πάνω στην Οικουμενική Μοναρχία) (54).

Η παραπομπή στον Μοντεσκιέ και στους Στωικούς, στο Διαφωτισμό και στην αρχαιότητα τεκμηριώνουν την Ευρώπη από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα ως αλληλεξαρτημένη δομή εθνών.

**Αναφορά 13.** Γιατί η ετερότητα υπάρχει για όλους τους άλλους, και είναι ακριβώς αυτή η ετερότητα που ο Μοντεσκιέ μας καλεί να σεβόμαστε με το να σκεφτόμαστε το κοινωνικό σώμα ως μια εγγυημένη ιεραρχία ιδιωτικών δικαιωμάτων, τα οποία αποκαλεί *esprit general*. Παραχώρησε έναν χώρο για τους ξένους μέσα στο «έθνος» νοούμενο ως *esprit general*-και αυτή είναι,

νομίζω, η βέλτιστη εκδοχή ενσωμάτωσης, αλλά και η βέλτιστη εκδοχή του έθνους σήμερα (59).

Το γενικό πνεύμα του Μοντεσκιέ τεκμηριώνει την ξενότητα ως θετικό πρόσημο στη γέννηση του ευρωπαϊκού έθνους.

**Αναφορά 14.** Από αυτή την άποψη, μια συγκεκριμένη ιδέα για το έθνος, την οποία ανιχνεύω ήδη στην μεγαλοφυΐα του Μοντεσκιέ, επιβεβαιώνεται ως ένας χώρος ελευθερίας και διαλύεται μέσα στην ίδια της την ταυτότητα και πιθανά επανεμφανίζεται με την υφή πολλών μοναδικοτήτων-θρησκευτικών, γλωσσικών, συμπεριφορικών, σεξουαλικών, κ.λπ. (60).

Το έθνος προσδιορίζεται ως τόπος ελευθεριών και επιλογών σε όλα τα πεδία της γλωσσικής, έμφυλης, θρησκευτικής εξατομίκευσης.

**Αναφορά 15.** Αυτή η ιδέα, με την οποία συμφωνώ με όλη μου την καρδιά, μιας και συνδυάζει το εθνικό με το κοσμοπολίτικο χωρίς όμως γι' αυτό το λόγο να εξαφανίζει τα εθνικά σύνορα-τα οποία παραμένουν μια ιστορική αναγκαιότητα τουλάχιστον μέχρι τον επόμενο αιώνα, προσκρούει σε μία αντίληψη για το έθνος που θα την αποκαλούσαν «μυστηριακή» (60).

Η διαλεκτική σύνθεση του εθνικού με το κοσμοπολίτικο συνιστά την πρόταση της ερευνήτριας.

**Αναφορά 16.** Η ωριμότητα του δεύτερου φύλου θα κριθεί τα επόμενα χρόνια από την ικανότητα να τροποποιήσει το έθνος, εν όψει της εισόδου των ξένων και, να οδηγήσει τους ξένους που έρχονται αντιμέτωποι με το έθνος προς την, ακόμη απρόβλεπτη, αντίληψη της πολυσυλλεκτικής κοινωνίας(65).

Η παραπομπή στη Σιμόν ντε Μποβουάρ ενισχύει την αποδοχή της ξενότητας από ελεύθερους πολίτες και ειδικότερα από τις γυναίκες που λόγω αγώνων και αποκλεισμών προσλαμβάνουν τη πολυσυλλεκτική εθνική κοινωνία.

**Αναφορά 17.** Εάν η Γαλλία, όπως και άλλες χώρες του ευρωπαϊκού νότου όπως η Ισπανία και η Ιταλία (αλλά ίσως και πιο ενεργητικά απ' ότι αυτές λόγω της αμφισβητησιακής διανοητικής της παράδοσης), πρέπει να γίνει το προζύμι μιας μεσογειακής ειρήνης και ενός νέου πολυεθνικού συνόλου

μεσογειακών εθνών, αυτό, κατά τη γνώμη μου, μπορεί να πραγματοποιηθεί στη βάση του εμπλουτισμού και της εξάπλωσης των εκκοσμικευμένων αξιών, που επιτεύχθηκαν με τον διαφωτισμό όπως τον έχω επικαλεστεί (67).

Διαχρονικά και σύγχρονα η μεσόγειος και ο ευρωπαϊκός νότος υποστηρίζουν την ειρήνη και την εκκοσμίκευση του έθνους του Διαφωτισμού.

**Αναφορά 18.** *Μετά το Ιράκ, το Κουβέιτ, την Αμερική, τη Ρουμανία, Αλβανία και μερικούς άλλους, χωρίς να αναφέρουμε τους μετανάστες στη γειτονιά μας, η Γαλλία αναδιπλώνεται στον εαυτό της, απόμακρη, διακριτική, αλλά αδημονώντας να επαναβεβαιώσει τις αξίες της. Το Έθνος δεν είναι νεκρό, και ποιος μπορεί να το κατηγορήσει γι' αυτό; (69).*

Οι πολεμικές συγκρούσεις και οι αποικιοκρατικές πολιτικές ενισχύουν τα ζητήματα της ξενότητας στη σύγχρονη Γαλλία.

**Αναφορά 19.** *Η σύγχυση που αφορά την ταυτότητα, η οποία μόλις πρόσφατα οδήγησε στην άνοδο των ψήφων και των μελών του Εθνικού Μετώπου, έχει από δω και μπρος ένα θετικό περιεχόμενο: δεν χρειάζεται παρά να διαβάσουμε και να κοιτάζουμε γύρω μας για να παρατηρήσουμε την υπερήφανη επιστροφή του 18<sup>ου</sup> αιώνα, την προτίμηση για τη γαλλική ζωγραφική, το σύνδρομο του Συρανό ντε Μπερζεράκ, αλλά και ζητήματα όπως ο συλλαβισμός, η αποτελεσματικότητα των ηλεκτρονικών μας στα Τζάγκουαρ του Περσικού, και θα πειστούμε ότι η «συναίνεση», στην πραγματικότητα, αναζητά και βρίσκει σήμερα στο έθνος το πραγματικό της αντικείμενο (70).*

Αντιρατσιστική ανάλυση και απόδοση της τέχνης και της λογοτεχνίας του 17<sup>ου</sup>-18<sup>ου</sup> στην εθνική ευρωπαϊκότητα.

**Αναφορά 20.** *Εν όψει της αναγέννησης του γαλλικού εθνικού πνεύματος, και γνωρίζοντας τους κινδύνους και τις δυσκολίες του να ζεις στη Γαλλία σαν ξένος, παρ' όλα αυτά υποστηρίζω ότι υπάρχει μια γαλλική εθνική ιδέα που μπορεί να πραγματώσει τη βέλτιστη ερμηνεία του έθνους στο σημερινό κόσμο (70).*

Η γαλλική εθνική ιδέα ορίζεται ως πρότυπο για τα σύγχρονα έθνη.

**Αναφορά 21.** *Αν και κληρονόμος του 18ου αιώνα και των θεμελιωδών αρχών της Γαλλικής Δημοκρατίας, το «έθνος γαλλικού στυλ» δεν έχει ακόμα πραγματοποιηθεί, δεν είναι μια ολοκληρωμένη ιδέα, ακόμη λιγότερο μια πραγματικότητα που χρειάζεται απλά να την πραγματώσουμε ή να την διαδώσουμε. Παραμένει ακόμα ως αίτημα η απάντηση στις απαιτήσεις της Γαλλίας και του σύγχρονου κόσμου (71).*

Τα αιτήματα του διαφωτισμού διεκδικούνται από το σύγχρονο γαλλικό έθνος.

**Αναφορά 22.** *Το έθνος σαν μια σειρά διαφορών, συνεπώς, απαιτεί ότι τα ιδιαίτερα δικαιώματα πρέπει να τονίζονται-όπως εκείνα των ατόμων, με τις συμπεριφορικές και σεξουαλικές τους ιδιαιτερότητες- των οικογενειών, με ζευγάρι που είτε ζουν είτε δεν ζουν μαζί- των εθνοτικών ομάδων, με τα έθιμα, τα πιστεύω και τις θρησκείες τους. Ταυτόχρονα, αυτές οι διαφορές, απορροφούνται μέσα στο σύνολο του έθνους όπου, αναγνωρισμένες, υποχωρούν μπροστά στο «γενικό συμφέρον», το *esprit general* που τόσο άρεσε στο Μοντεσκιέ. Συνεπώς, με τέτοιες ευρείες ερμηνευτικές δυνατότητες, το μεταβατικό έθνος παραμένει επίσης ανοικτό προς άλλα σύνολα που το αναγνωρίζουν, αλλά και το περιορίζουν στο όνομα ενός άλλου γενικού συμφέροντος –το γενικό συμφέρον της Ευρώπης και του κόσμου (72).*

Τα ατομικά και πολιτειακά δικαιώματα υποστηρίζονται στην εθνική συλλογικότητα και δίνεται έμφαση στα έμφυλα, ταξικά και άλλα στερεότυπα, τα οποία αμφισβητούνται. Το έθνος λυτρώνει και απελευθερώνει τις πολλαπλές ετερότητες των γηγενών και άλλων.

**Αναφορά 23.** *Συνεπώς, υπάρχουν αυτοί που φοβούνται να δουν την γαλλική εκδοχή της παρακμής του έθνους, αφού η προτεραιότητα που αποδίδει στα ατομικά δικαιώματα μεταβάλλεται σε εγωτισμό και μπορεί να αδυνατίσει το συμβιωτικό δεσμό, τέτοιον που χαρακτηρίζει το σκανδιναβικό πρότυπο, ή την ιδιοφυΐα ενός αφοσιωμένου λαού, όπως στο γερμανικό. Ισχυρίζομαι, τουναντίον, ότι αυτή η υποτιθέμενη απειλή είναι μια αναγκαιότητα και ένα πλεονέκτημα για το έθνος ως μεταβατική πραγματικότητα (73).*

Το σύγχρονο δίλημμα αποδίδεται στην παρακμή του γαλλικού έθνους και στα διαφορετικά μοντέλα που προτείνονται όπως το σκανδιναβικό και το γερμανικό.

**Αναφορά 24.** *Γιατί τη σειριακή λογική της ομόνοιας, η μοίρα του έθνους, είναι μεταβατική για να εγγυηθεί την πληρέστερη ολοκλήρωση για άντρες και γυναίκες, ντόπιους και ξένους, μέσα σ' αυτές τις διαμορφωμένες ομάδες (έθνη, Ευρώπη ή άλλες γεωγραφικές ή ιστορικές ομαδοποιήσεις κ.ο.κ.) όχι μόνο γιατί αυτό μας επιβάλλεται από τις παγκόσμιες οικονομικές προσταγές, αλλά επίσης, ηθικά μιλώντας, γιατί είναι υποχρέωση μας να εναρμονίσουμε τις επιθυμίες των πιο αποτελεσματικών ατόμων και εθνών με τα πιο μειονεκτικά άτομα και έθνη (74).*

Η παγκοσμιοποίηση και η καπιταλιστική δομή των εθνών αμφισβητεί, αλλά διαλεκτικά οδηγεί στην ανάγκη της ομόνοιας με τους άλλους, τους αδύναμους ως άτομα και ως έθνη.

**Αναφορά 25.** *Ο φόβος ότι η ιδέα του έθνους μπορεί να «αδυνατίσει» είναι μια μάλλον νοσταλγική, μελαγχολική ερμηνεία της μεταβατικής λογικής, ένα χαρακτηριστικό της γαλλικής εθνικής ιδέας στην προσπάθεια της να εναρμονίσει το ατομικό, το εθνικό και το υπερεθνικό. Διότι εάν είναι αλήθεια ότι μια τέτοια αντίληψη για το έθνος υπήρξε το υποκατάστατο του ιερού, το οποίο συνένωνε θρησκεία και μοναρχία στο AncienRegime, η λογική της απαιτεί ότι, με βάση τον μεταβατικό του χαρακτήρα, το έθνος θα πρέπει δυνητικά να απογυμνωθεί από τις καθγιασμένες πλευρές της ταυτότητας του προς όφελος της μεγαλύτερης ανάπτυξης των μελών του (74-75).*

Το σύγχρονο έθνος χρειάζεται να λυτρωθεί από τις παραδοσιακές ταυτότητες της μοναρχίας και της θρησκείας και να αποδεχτεί την μεταβατική κατάστασή του.

**Αναφορά 26.** *Τελικά, συγκροτημένο από την κουλτούρα και τους θεσμούς του-από τα σχολεία των Βενεδικτίνων και την Ιησουϊτών μέχρι τα κρατικά σχολεία, από τη Γαλλική Ακαδημία μέχρι το Κολλέγιο της Γαλλίας, από τη λατρεία της ρητορικής έως τα λογοτεχνικά βραβεία- το έθνος αλλά γαλλικά είναι ένα βαθιά συμβολικό σώμα (75).*

Η εκπαίδευση και η λογοτεχνία, οι θεσμοί και η κουλτούρα ορίζουν και τεκμηριώνουν το γαλλικό έθνος ως συμβολικό.

**Αναφορά 27.** *Συνεπώς, η εθνική λογοτεχνία στη Γαλλία θα μπορούσε να μην γίνει η έκφραση της λαϊκής αινιγματικής οικειότητας, αλλά ένας γοητευτικός χώρος, όπου η ειρωνεία συγχωνεύεται με την σοβαρότητα με στόχο να καταδείξει και να διασπάσει το μεταβαλλόμενο περίγραμμα του τέλεια διαλογικού όντος, το οποίο, όταν όλα έχουν γίνει και ειπωθεί, συνιστά το γαλλικό έθνος. Το να γράφεις στα γαλλικά, το να γράφεις ένα μυθιστόρημα στα γαλλικά, όπως έκανα με τον Σαμουράι και το ο Γέρος και οι Λύκοι, είναι ταυτόχρονα μια αναγνώριση του γεγονότος ότι ένα έθνος (το γαλλικό έθνος) είναι μια γλωσσική πράξη και μια προσπάθεια να εγγράψεις σε αυτό άλλες ευαισθησίες, άλλες εμπειρίες και ξενότητες που είναι ικανές να προεκτείνουν την αναζήτηση της οικουμενικότητας (76).*

Το έθνος ορίζεται ως γλωσσική πράξη, στην οποία μετέχουν και οι ξένοι με λαμπρό παράδειγμα την ερευνήτρια και το λογοτεχνικό της έργο.

**Αναφορά 28.** *Μπορεί ένα τέτοιο συναινετικό, μεταβατικό, και πολιτιστικό έθνος να επιβιώσει της ανόδου του ρομαντικού ή ακόμα και του ενσωματωτικού εθνικισμού που συνταράσσει την Ανατολική Ευρώπη, πίσω από τη μάσκα νόμιμων δημοκρατικών αιτημάτων και συμπίπτει με το θρησκευτικό επεκτατισμό σε πολλές χώρες του τρίτου κόσμου (το αραβικό «έθνος», για παράδειγμα-μια μυθολογική κατασκευή της μουσουλμανικής θρησκείας, πέρα από πολιτιστικές, οικονομικές και πολιτιστικές ιδιαιτερότητες); Δεν νομίζετε ότι μπορεί; (77).*

Οι δυσκολίες του σύγχρονου έθνους αποδίδονται στη ρομαντική νοσταλγία των ανατολικών δομών και στις κατασκευές θρησκευτικών μουσουλμανικών μορφωμάτων. Η δύναμή του ωστόσο εντοπίζεται στην ιστορική του εξέλιξη, στους μετασχηματισμούς και στη συναίνεσή του.

**Αναφορά 29.** *Προξενεί πραγματικά φόβο το γεγονός ότι σε καιρούς εθνικιστικών αξιώσεων και συγκρούσεων μεταξύ εθνών που θεωρούν τους εαυτούς τους ιερούς, απειλούνται μερικές περιοχές της Ευρώπης και ειδικότερα οι αναπτυσσόμενες περιοχές. Παρ' όλα αυτά, το γαλλικού τύπου συμβασιακό,*

μεταβατικό και πολιτιστικό έθνος παραμένει ένας στόχος, που η γαλλική κοινωνία έχει την οικονομική και πολιτική ωριμότητα να επεξεργαστεί τόσο για τον εαυτό της, όσο και για να το διατηρήσει ζωντανό για τον υπόλοιπο κόσμο (78).

Το γαλλικού τύπου συμβασιακό, μεταβατικό και πολιτιστικό έθνος ορίζεται ως πρότυπο και ως λύτρωση σε παγκόσμιο πεδίο.

**Αναφορά 30.** *Το δικαίωμα των ξένων να ενσωματωθούν είναι ένα δικαίωμα συμμετοχής στο συμβασιακό, μεταβατικό, και πολιτιστικό έθνος (79).*

Η ξενότητα αποδίδεται ως δικαίωμα στο γαλλικό ευρωπαϊκό έθνος.

**Αναφορά 31.** *Μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι ακόμα και αυτοί οι ξένοι, που ζητούν «ενσωμάτωση», γνωρίζουν και εκτιμούν αυτό το γαλλικό esprit general στο οποίο φαινομενικά επιθυμούν να έχουν μια θέση; Ποια είναι τα προσωπικά, συμβολικά και πολιτικά ωφελήματα που περιμένουν από το γαλλικό έθνος; (79-80).*

Το ερώτημα που προκύπτει αφορά τη συνειδητή επιλογή των ξένων για την ενσωμάτωσή τους, για τα προσωπικά, συμβολικά και πολιτικά ωφελήματα που περιμένουν από το γαλλικό έθνος.

**Αναφορά 32.** *Διότι, μεταξύ των ξένων που όλοι είμαστε (μέσα στους εαυτούς μας και σε σχέση με τους άλλους), μια τέτοια ανταλλαγή μπορεί στο μέλλον να ενισχύσει και να εμπλουτίσει τη γαλλική ιδέα του έθνους (80).*

Η ξενότητα αποδίδεται ως πλούτος τόσο ψυχαναλυτικά, αλλά και πολιτισμικά.

**Αναφορά 33.** *Φοβούμαι ότι το προχωρημένο της ώρας και ο λιγοστός χρόνος που αφιερώσαμε στη συζήτηση δεν μου επέτρεψε να ξεκαθαρίσω τις απόψεις μου όσον αφορά το έθνος, σήμερα. Αυτό θέλω να το κάνω τώρα, αν και με συντομία, μέσα από αυτό το «ανοικτό γράμμα, που απευθύνεται σε σένα και σ' αυτούς που πήραν μέρος στο φόρουμ (81-82).*

**Αναφορά 34.** *Όχι, δεν πιστεύω ότι από τώρα και εμπρός το μέλλον δεν μπορεί να διαμορφωθεί μέσα στα πλαίσια του έθνους. Όχι, δεν είμαι μεταξύ*



εκείνων που πιστεύουν ότι το να επιμένεις σε ότι είναι «εθνικό» καταλήγει μοιραία στο να επιβάλλεις, έμμεσα, ρατσιστικές αξίες (82).

Η συγγραφέας αποσαφηνίζει ότι δεν ταυτίζει το εθνικό με το ρατσιστικό, όπως έχει υποστηριχθεί από πολλά μετα-μοντέρνα σχήματα.

**Αναφορά 35.** Ως ξένη και κοσμοπολίτισσα (όπως προσπάθησα να εξηγήσω στο *Ξένοι για τους Εαυτούς μας*) επιμένω σ' αυτή την α-τοπική (ξενότητα) και ουτοπική (η ομόνοια των ανθρώπων χωρίς ξένους, άρα χωρίς έθνη) θέση ως ένα μέσον για να κεντρίσω και να εκσυγχρονίσω τη συζήτηση πάνω στο νόημα του «εθνικού» σήμερα. Γιατί είμαι πεπεισμένη, ότι η σύγχρονη ιστορία της Γαλλίας και της Ευρώπης σήμερα, και ακόμα περισσότερο αυτή του υπόλοιπου κόσμου, επιβάλλει, για αρκετό καιρό ακόμη, την ανάγκη να σκεφτόμαστε για το έθνος με όρους μιας καινούργιας ευέλικτης αντίληψης, διότι είναι μέσα και διά μέσου του έθνους που το οικονομικό, πολιτικό και πολιτιστικό μέλλον του επερχόμενου αιώνα θα παιχτεί (82).

Οι σύγχρονες ανάγκες δεν ακυρώνουν το έθνος ούτε την ξενότητα, που δεν έχει τόπο, αλλά επιδιώκει την ομόνοια.

**Αναφορά 36.** Φυσικά ο Φρόντ έχει δείξει σε ποιο βαθμό η συνάθροιση των αντρών και των γυναικών σε σύνολα είναι καταπιεστική και θάνατο-φέρουσα. «Η κοινωνία έχει δομηθεί πάνω σε ένα κοινό έγκλημα», έγραψε στο *Τοτέμ και Ταμπού*, και ο αποκλεισμός των «άλλων», ο οποίος παγιώνει την ταυτότητα μιας πατριάς, μιας αίρεσης, ενός κόμματος, ή ενός έθνους είναι επίσης και η πηγή της απόλαυσης της ταύτισης («αυτό είναι το τι είμαστε άρα αυτό είναι και το τι είμαι») και της βαρβαρικής καταδίωξης («αυτό μου είναι ξένο, άρα το πετάζω έξω, το σφαγιάζω») (82-83).

Η ψυχαναλυτική ανάλυση τεκμηριώνει την ανάγκη του ατόμου και της εθνικής συλλογικότητας για την απόλαυση της ταύτισης και για τη βαρβαρική καταδίωξη.

**Αναφορά 37.** Θα ήθελα να αντιπαράθεσω το *esprit general* με το *Volksgeist*. Μακράν του να είναι ένα αφηρημένο ιδεολόγημα (θα πρέπει να θυμηθούμε ότι από τον *Edmund Burke* μέχρι την *Χάνα Άρεντ*, αυτή ήταν η κύρια διαμαρτυρία ενάντια στη Γαλλική Επανάσταση και το Διαφωτισμό), το

*esprit general* σύμφωνα με τον Μοντεσκιέ είτε το τριπλό πλεονέκτημα να αναδιαμορφώσει το εθνικό όλον ως:

1. Μια ιστορική ταυτότητα

2. Πολλαπλές επιστρώσεις πολύ συγκεκριμένων και πολυποικίλων αιτιών (κλίμα, θρησκεία, παρελθόν, νόμοι, συνήθειες, τρόποι, κ.ο.κ.).

3. Τη δυνατότητα να προχωρήσεις πέρα από τις πολιτικές ομάδες, ειδικότερες ως μετόχους ενός *esprit general*, σε ευρύτερες οντότητες που τίθενται από ένα πνεύμα ομόνοιας και οικονομικής ανάπτυξης: «Η Ευρώπη δεν είναι παρά ένα έθνος απαρτιζόμενο από άλλα, η Γαλλία και η Αγγλία χρειάζονται τον πλούτο της Πολωνίας και του Μόσκοβα όπως η μια επαρχία τους χρειάζεται την άλλη....» (88-89).

Βιβλιογραφικά και ιστορικά από τη γαλλική, αγγλική και γερμανική πολιτική φιλοσοφία του 18<sup>ου</sup> και 19<sup>ου</sup> προκύπτουν οι δομές του σύγχρονου έθνους, όπου οι οικονομικές αλληλεξαρτήσεις σε μίαν ενοποίηση αναπτύσσονται.

**Αναφορά 38.** Θα ήθελα να ισχυριστώ ότι το έθνος ως *esprit general* (με την ετερογενή, δυναμική, και συνομοσπονδιακή έννοια που ο Μοντεσκιέ αποδίδει σε μια πολιτική ομάδα) είναι μια από τις πιο περίβλεπτες δημιουργίες της γαλλικής πολιτικής σκέψης. Είναι σίγουρο ότι είναι πολύ δύσκολο να πραγματοποιηθεί και ακόμα πιο δύσκολο να τη διαχειριστείς (91).

Πολιτική ανάλυση του έθνους ως δυναμικής και συνομοσπονδιακής έννοιας.

**Αναφορά 39.** Μία τέτοια λατρεία για το «γενικό», ως έκφρασης κάποιας ματαιώσης, είναι χαρακτηριστική θρησκευτικών σωμάτων, αλλά όχι του έθνους. Το τελευταίο έχει ετερογενή συστατικά και αιτιάσεις, που καλούνται *esprit general* και απαιτεί την ενίσχυση της «αγάπης για τη χώρα» ή την ομάδα έτσι ώστε να είναι δυνατή η υπέρβαση (94).

Πολιτική, ορθολογιστική απόδοση του έθνους vs της θρησκευτικότητας και της λατρείας.

### **Στο έργο: Ξένοι μέσα στον εαυτό μας**

**Αναφορά 1.** *Όχι ότι στη Γαλλία υπάρχει περισσότερος ρατσισμός, αλλά γιατί στη Γαλλία, καθώς η διαμάχη είναι άμεσα ιδεολογική και παθιασμένη, αφορά τις αρχές του πολιτισμού και τα όρια του ατομικού ψυχισμού: «Πως υπάρχω μαζί με τον άλλο;», «Ποια είναι τα όρια και τα δικαιώματα μιας ομάδας;», «Γιατί όλοι οι άνθρωποι δεν έχουν τα δικαιώματα του πολίτη;». Τα πρακτικά προβλήματα στη Γαλλία είναι αυτόχρονα ηθικά. Το «όλα είναι πολιτική» τείνει να γίνει «όλα είναι ανθρώπινα», τείνει στην ίδια τη νομιμοποίηση της έννοιας του ξένου μέσα σ' ένα πνεύμα λαϊκού οικουμενισμού, που φέρνει μοιραία το Έθνος, το οποίο είναι οικουμενικό, εφόσον υπερηφανεύεται ότι επινόησε τα «ανθρώπινα δικαιώματα», αντιμετώπιζε με την ίδια τη νομιμότητα της έννοιας του ξένου. Το ζήτημα των ξένων τίθεται σ' ένα λαό που, αφού έχει ξεπεράσει το πνεύμα της θρησκείας, ξαναβρίσκει τις ηθικές του ανησυχίες.....για να μην πεθάνει από κυνισμό ή από τις μεταπτώσεις του χρηματιστηρίου. Η μορφή του ξένου καταλαμβάνει το χώρο και τη θέση του νεκρού Θεού, ενώ, για όσους πιστεύουν, ο ξένος υπάρχει για να εμφυσήσει ξανά ζωή στον Θεό (54).*

Η ξενότητα στη Γαλλία δεν είχε ποτέ αρνητικό πρόσημο, γιατί η πολιτική φιλοσοφία του γαλλικού έθνους τεκμηριώνεται στις ρήσεις: ότι «όλα είναι πολιτική», «όλα είναι ανθρώπινα» κι έτσι επιτυγχάνεται η νομιμοποίηση της έννοιας του ξένου μέσα σ' ένα πνεύμα λαϊκού οικουμενισμού, που φέρνει μοιραία το Έθνος, το οποίο είναι οικουμενικό, εφόσον υπερηφανεύεται ότι επινόησε τα «ανθρώπινα δικαιώματα».

**Αναφορά 2.** *Τέλος, αν ως ξένος αποτελείτε μια πολιτισμική εξαίρεση – για παράδειγμα, έχετε αναδειχθεί σε μεγάλο σοφό ή μεγάλο καλλιτέχνη-το έθνος ολόκληρο θα προσεταιριστεί τα επιτεύγματα σας, θα τα αφομοιώσει στα δικά του, θα σας αναγνωρίσει, περισσότερο απ' οπουδήποτε αλλού, όχι βέβαια χωρίς να σας κλείσει το μάτι για την ελάχιστη γαλλική ιδιαιτερότητα σας, αλλά σίγουρα με πολύ μπρίο και μεγαλοπρέπεια. Όπως τον Ιονέσκο, τον Σιοράν, τον Μπέκετ.....Ακόμη και τον ΙσπανόΠικάσο, που μαζί με τον Ροντέν είναι ο μόνος καλλιτέχνης που αξιώθηκε να έχει στο Παρίσι δικό του μουσείο, τη*

*στιγμή ο πολύ Γάλλος Ματίς δεν διαθέτει τίποτα παρόμοιο. Ο καθείς και οι ξένοι του..... (54-55).*

Η ξενότητα αποδίδεται και ταξικά και φαίνεται ότι ιεραρχούνται οι επώνυμοι ξένοι καλλιτέχνες, οι οποίοι γίνονται αποδεκτοί και τιμώνται πολλές φορές και ενάντια στους γηγενείς. Τα παραδείγματα της συγγραφέα είναι ποικίλα

**Αναφορά 3.** *Πως μπορεί να είναι κανείς ξένος; Επειδή ζούμε μέσα σε κράτη-έθνη, είμαστε τόσο πολύ σίγουροι είναι φυσιολογικό να είμαστε πολίτες, ώστε σπάνια μας απασχολεί το ερώτημα.....Κι όταν επιτρέπουμε να μας αφορά, είναι για να συνταχθούμε αμέσως με τη μεριά αυτών που έχουν εθνικά δικαιώματα και για να απορρίψουμε σε μια άλογη εξωτερικότητα όσους ανήκουν σε ένα αλλού, που δεν μπόρεσαν να το διατηρήσουν και δεν το κατέχουν πια, όσους απώλεσαν την ταυτότητα του πολίτη (57).*

Η ιδιότητα του πολίτη συγκρίνεται με την ξενότητα, καθώς αφορά τους άλλους που την έχουν απωλέσει.

**Αναφορά 4.** *Αυτή η ανοχή δημιουργεί στους άλλους λαούς μια καλή φήμη για τα έθνη υποδοχής, εφαρμόζεται όμως με μια ευδιάκριτη καχυποψία, αν λάβουμε υπόψη τους διάφορους τύπους ξένων που διακρίνει ο Πλάτων: Είναι οι επισκέπτες του καλοκαιριού, «αποδημητικά πτηνά» που έρχονται «για να κερδίσουν χρήματα με τις εμπορικές δραστηριότητες τους», γίνονται δεκτοί σε δημόσια κτίρια τα οποία βρίσκονται έξω από την πόλη και λειτουργούν υπό την εποπτεία των αρχών, «οι οποίες οφείλουν να διασφαλίζουν ότι κανείς από τους ξένους αυτού του είδους δεν θα εισαγάγει κάποιο νεωτερισμό»` είναι, ύστερα, οι θεατές, που ψάχνουν παραστάσεις για τα μάτια και τα αυτιά τους στις θρησκευτικές γιορτές, εμπíπτουν στην αρμοδιότητα των ιερέων και των υπηρετών του ναού, εκτός και αν έχουν κάνει παραβάσεις που ανήκουν στον τομέα ευθύνης των επιθεωρητών της αγοράς, οι διάφοροι αξιωματούχοι ξένων χωρών και, τέλος, οι ξένοι, «που είναι και η πιο σπάνια κατηγορία», «που ήρθαν ως παρατηρητές μιας άλλης χώρας» είτε για να εξετάσουν έναν καλό θεσμό που είναι ανώτερος από αντίστοιχους άλλων κρατών, είτε για να μας πουν για κάποιον παρόμοιο που υπάρχει κι αλλού. Η περίπτωση του ξένου που*

θα μπορούσε να μας μάθει κάτι θεωρείται εξαιρετική. Ο Πλάτων εύχεται ακόμη, αφού ο ξένος εκπληρώσει την αποστολή του, να «φύγει σαν φίλος που αποχαιρετά φίλους, παίρνοντας δώρα και τιμές που τον τιμούν» (XII, 9520953d). Ο πολιτικός πραγματισμός, όπως βλέπουμε, δεν παύει να κατευθύνει μια ηθική που έχει την αξίωση να είναι η πιο φωτισμένη όσον αφορά τους ξένους (74-75).

Βιβλιογραφική παραπομπή και θαυμασμός στην πλατωνική ταξινόμηση των ξένων που διαμορφώνει έναν πολιτικό πραγματισμό, όπως που κατευθύνει μια ηθική για τους ξένους.

**Αναφορά 5.** Η εβραϊκή λέξη *guer* για τον «ξένο» θέτει, βέβαια, κάποια ερωτήματα. Κατά λέξη σημαίνει «αυτόν που ήρθε να κατοικήσει [μαζί σας]» ή τον «ξένο κάτοικο» και καλύπτει την έννοια του «προσήλυτου». Η ίδια λέξη, ωστόσο, τόσο στη Βίβλο όσο και στο Ταλμούδ ή το Μιδράς, μεταφράζεται «προσήλυτος» ή «ξένος». Δύο υποσύνολα προέρχονται από την ίδια έννοια: από τη μια *guer-tochan*, ο ξένος κάτοικος, από την άλλη απλώς *guer*, που παραπέμπει στον προσηλυτισμό-πολιτογράφηση. Ο *guer-tochan* διατηρεί την ταυτότητα του ξένου, αλλά είτε διαμένει στο Ισραήλ είτε όχι τηρεί τον μωσαϊκό νόμο, νόμο ηθικό, που είναι απαραίτητος για την κοινωνία, και επιδεικνύει μέσα από το πνεύμα του ιουδαϊσμού μια πνευματική αξιοπρέπεια ισάξια μ' αυτήν ενός Εβραίου. Έτσι *guer* είναι ο ξένος που προσκολλάται στην εβραϊκή θρησκεία-έθνος. Πολλοί από τους ραβίνους της ταλμουδικής εποχής, ανάμεσα τους και ο Ραββί Arciba (2<sup>ος</sup> αιώνας, εξέγερση εναντίον της Ρώμης), ασπάστηκαν τον ιουδαϊσμό, αφού αλλαξοπίστησαν (89).

Βιβλιογραφική παραπομπή και καταγραφή της εβραϊκής θρησκευτικής ταξινόμησης του ξένου σε κριτικό και αποδομητικό ύφος.

**Αναφορά 6.** Αυτή η νέα διάσταση, που δίνει στους παλαιούς ξένους τη συνοχή τους, θεμελιώνει την παυλιανή Εκκλησία. Το νόημα αυτού του όρου μέσα στα κείμενα του Παύλου μετεξελίσσεται από «πολιτική συνάθροιση» σε «ιδανική κοινότητα» και, καθορίζοντας, τελικά, τη συνένωση της κοινότητας και του συνόλου των κοινοτήτων, συνενώνει την έννοια των «τοπικών Εκκλησιών» μ' αυτήν μιας «οικουμενικής κλήσης». Επομένως, όπως δείχνει ο

*Armogethe*, ο όρος Εκκλησία αντιδιαστέλλεται με τον ελληνικό όρο λαός. Οι ειδωλολατρικές φυλές και τα έθνη διακρίνονταν, βέβαια, ήδη τότε από το λαό, αυτό που έχει όμως σημασία για τον Παύλο είναι μια καινούργια αντίθεση: αναδόμηση εθνών και λαών με σκοπό το σχηματισμό μιας αυθεντικής οντότητας, της Εκκλησίας. Ο γνωστός μεσσιανισμός των Ιουδαίων μετασχηματίζεται σε μεσσιανισμό που περιλαμβάνει όλη την ανθρωπότητα: η Εκκλησία θα είναι η οικουμενικότητα του «λαού», που υπερβαίνει τους λαούς, οι οποίοι συγκεντρώνονται στην απομόνωση και τη μοναξιά της ερήμου, για να ενωτισθούν το λόγο μας νέας Διαθήκης (105-106).

Βιβλιογραφική παραπομπή στην χριστιανική απόδοση του ξένου, μέσα από το έργο του Παύλου, που προτείνει τη συνένωση όλων των διαφορετικών εθνών και λαών σε μιαν Εκκλησία ως πολιτική κοινότητα.

**Αναφορά 7.** Μία τέτοια, εσκεμμένα παροξυσμική, διατύπωση του σύγχρονου προβλήματος, των ξένων δεν προϋποθέτει βέβαια οπωσδήποτε αναρχικές, ελευθεριακές, ή «αριστεριστικές» διεκδικήσεις. Απλώς σηματοδοτεί το γεγονός ότι από νομική άποψη το πρόβλημα των ξένων υπακούει σε μια κλασική λογική, τη λογική της πολιτικής ομάδας και της μέγιστης ακμής της, το κράτος-έθνος (126).

Πολιτειακή, νομική ανάλυση και φιλοσοφική απόδοση του σύγχρονου έθνους vs σε αναρχικές, ελευθεριακές, ή «αριστεριστικές» διεκδικήσεις.

**Αναφορά 8.** Δύο ακραίες λύσεις διαγράφονται μέσα στις χωρίς προηγούμενο σύγχρονες συνθήκες διασποράς των ξένων σε παγκόσμια κλίμακα: ή οδεύουμε προς τις παγκόσμιες Ηνωμένες Πολιτείες όλων των τέως κρατών-εθνών-διαδικασία μακροπρόθεσμη, που ευνοείται από την οικονομική, επιστημονική και επικοινωνιακή ανάπτυξη- ή ο ανθρωπιστικός κοσμοπολιτισμός αποδεικνύεται μια ουτοπία και οι τοπικιστικές τάσεις μας κάνουν να πιστέψουμε ότι τα μικρά πολιτικά σύνολα είναι οι καλύτερες δομές για την επιβίωση της ανθρωπότητας (126-127).

Τα σύγχρονα ψευδοδιλήμματα αναφέρονται στο αμερικάνικο καπιταλιστικό σχήμα, στον ανθρωπιστικό κοσμοπολιτισμό, στα ουτοπικά

μοντέλα και στις τοπικιστικές τάσεις, στα μικρά πολιτικά σχήματα, σε όλα τα πολιτικά μοντέλα δηλαδή που εντοπίζονται στην ιστορία των λαών.

**Αναφορά 9.** *Μ' αυτή την έννοια ο ξένος είναι ένα «σύμπτωμα» (Daniele Lochak): ψυχολογικά εκφράζει τη δυσκολία να ζήσουμε ως άλλος και μαζί με τους άλλους. Πολιτικά, υπογραμμίζει τα όρια του κράτους-έθνους και της εθνικής πολιτικής συνείδησης του προσιδιάζει σ' αυτό και την οποία όλοι έχουμε εσωτερικεύσει βαθιά, σε σημείο να θεωρούμε φυσικό ότι υπάρχουν ξένοι, δηλαδή άνθρωποι που δεν έχουν τα ίδια δικαιώματα με εμάς (133).*

Η ψυχαναλυτική και η πολιτική απόδοση του ξένου αποτελεί την πρόταση της ερευνήτριας.

**Αναφορά 10.** *Η σύγχρονη ιδέα του κράτους είναι μια ιδέα μακιαβελλική. Στην ουσία, ο Ηγεμόνας παρουσιάζεται-με φυσιοκρατικές μεταφορές, με έννοιες σε μορφή ανοικτής αλυσίδας δακτυλιδιών και ποικιλότροπους σαρκασμούς πάνω στην παποσύνη-το πορτρέτο της «νέας ηγεμονίας». Ο νέου τύπου κυβερνήτης, ο κυβερνήτης-λιοντάρι, ο κυβερνήτης-αλεπού, απελευθερώνει τη φαντασία του για να ξεπεράσει τα όρια της ηθικής και, μαζί του, ο Μακιαβέλλι συνηγορεί υπέρ μιας εθνικής ενότητας, μιας «οργανικότητας», βασισμένης πάνω στα χαρακτηριστικά του ηγεμόνα και της τύχης του (fortuna). Μπορεί να μας βολεύει να αντιπαραθέτουμε αυτή την πραγματεία στους προηγούμενους ρεπουμπλικανικούς Λόγους, να καταλαβαίνουμε την απόρριψη του από τους ουγενότους και την εκτίμηση που του τρέφουν οι Ιησουίτες, διαπιστώνουμε, ωστόσο, μια ορισμένη ενότητα σκέψης του συγγραφέα, κοινή στα δύο έργα. Κι αυτή έχει ως πρωταρχικό στόχο την παγίωση του κράτους, που, ρεπουμπλικανικό ή ηγεμονικό, οφείλει να είναι οργανικό, δηλαδή ισχυρό, ενώ ο εθνικο-κρατισμός αυτός, που δεν ασχολείται παρά μόνο έμμεσα με τη διπλωματία και τη γεωπολιτική, παραμένει ο πρόδρομος της ιδεολογίας των σύγχρονων κρατών-εθνών (141).*

Η βιβλιογραφική τεκμηρίωση του Ηγεμόνα διαμορφώνει και το μακιαβελλικό κυρίαρχο έθνος στην πολιτική φιλοσοφία, την οποία ακολουθεί η συγγραφέας για να αποδομήσει τον εθνικοκρατισμό vs του σύγχρονου γεωπολιτικού εθνικού μοντέλου.

**Αναφορά 11.** *Ο Μονταίν εκτιμά τα «έθνη» που είναι κοντά στους «φυσικούς νόμους», «πολύ λίγο νοθευμένα από τους δικούς μας», αφελή, αγνά, απλά, «μέσα σε μίαν ευτυχισμένη ανθρώπινη κατάσταση» που θυμίζει τη χρυσή εποχή και προαναγγέλλει τον Ρουσσώ-αυτοί οι ξένοι άνθρωποι δεν γνωρίζουν «τίποτα από συμβόλαια». Είναι αγροίκοι, διαφορετικοί από μας, κανίβαλοι κατά περιόδους, δεν τους λείπει όμως η λογική, ακόμη και σ' αυτό τους το έθιμο, όπως επίσης δεν τους λείπει το ποιητικό ταλέντο στις λαϊκές γιορτές τους, αλλά δυστυχώς είναι τόσο λίγο διαθέσιμοι για συζήτηση. Ο Μονταίν επιτρέπει στον εαυτό του να τους παρατηρεί, δεν μπορεί όμως να τους αποκαλέσει «βαρβάρους»: «Με κριτήριο τους κανόνες του ορθού λόγου, μπορούμε να τους ονομάσουμε βαρβάρους, όχι όμως με κριτήριο εμάς τους ίδιους, που τους ξεπερνούμε σε κάθε είδος βαρβαρότητας» (157).*

Η βιβλιογραφική παραπομπή στη φιλοσοφία του ουμανισμού και στην φυσικοποίηση της ξενότητας, τεκμηριώνει τη βαρβαρότητα ως γνώρισμα όλων των ανθρώπων με τους κανόνες του ορθού λόγου.

**Αναφορά 12.** *Φαινομενικά ασυμβίβαστος με τον κοσμοπολιτισμό, ο εθνικισμός επωφελείται ίσως και αυτός: μήπως δεν είναι αλήθεια ότι, παρόλο που οι ανακαλύψεις πλήττουν το κύρος των Αρχαίων, προσφέρουν τη δυνατότητα να τους αντικαταστήσουν, αν όχι με την αυθεντία του καλού άγριου, που στην πραγματικότητα είναι πολύ υστερότερη, τουλάχιστον όμως με αυτήν της φυσικότητας και της υπεροχής.....της γαλλικής κουλτούρας; [...] Το πολιτικό πρόβλημα τίθεται πια με τους εξής όρους: πως να συμβιβάσουμε την υπερηφάνεια ενός κράτους-έθνους υπό επέκταση με την ποικιλία του κόσμου και τον φιλοσοφικό οικουμενισμό που απορρέει απ' αυτήν; (162).*

Πολιτική φιλοσοφία και αρχαία σκέψη αποδίδουν το ψευδο-δίλημμα για το περιοριστικό του έθνους κράτους ενάντια στον οικουμενισμό και στον πλούτο των άλλων.

**Αναφορά 13.** *Ο πλούτος των ιδεών του Διαφωτισμού και στη συνέχεια της Γαλλικής Επανάστασης σχετικά με το έθνος και τους ξένους, το ανθρώπινο γένος και τον λαό, γίνεται περισσότερο περίπλοκος, εξαιτίας του γεγονότος ότι ζούμε ακόμη μ' αυτή την κληρονομιά-με τις αξίες, τις αντιφάσεις, τις ενοχές*



και τις παγίδες της, προβάλλοντας πάνω της τις σύγχρονες ευαισθησίες μας (167).

Η βασική παραδοχή για την καταγωγή και την προέλευση του γαλλικού έθνους και της ξενότητας από το Διαφωτισμό φαίνεται να μας εγκλωβίζει στις αξίες του.

**Αναφορά 14.** Αυτός ο οικουμενιστικός συλλογισμός, όπως είπαμε, στηρίζεται πάνω σε αντιλήψεις της οικονομικής και κοινωνικής, εξωτερικής και εσωτερικής ως προς τα έθνη πολιτικής, οδηγεί, προ έκπληξη μας, σε μια πρόωμη επιφύλαξη (που προαναγγέλει την Άρεντ) απέναντι στη διάκριση «ανθρωπίνων» και «πολιτικών δικαιωμάτων» και επαληθεύει έτσι το γεγονός ότι στον Μοντεσκιέ κάθε πολιτική με την πλήρη σημασία της λέξης είναι κατά βάθος μια κοσμοπολίτικη, εφόσον περιλαμβάνει την ολότητα των ανθρώπινων πραγμάτων, το «γενικό πνεύμα» (171).

Η απόλυτη αποδοχή του κοσμοπολιτισμού ως οικουμενιστικού συλλογισμού με συγκεκριμένες βιβλιογραφικές παραπομπές στον Μοντεσκιέ και στην Άρεντ.

**Αναφορά 15.** Έτσι, ο άνθρωπος είναι πολιτικός και η εθνική του ένταξη είναι η βασική έκφραση της κυριαρχίας του. Τι κόλαφος για όλους εκείνους-μονάρχη ή κοινωνικές ομάδες που ήθελαν να οικειοποιηθούν τα προνόμια της κυριαρχίας! Διατυπώνονται έτσι, οι νομικοί όροι της ισότητας του καθενός ενώπιον των καθηκόντων της εθνικής πολιτικής κοινότητας, και δεν θα μπορούσε κανείς να μη θαυμάσει τη γενναιοδωρία και την τόλμη αυτής της τοποθέτησης. Χωρίς να διακηρύσσει έναν φυσικό εξισωτισμό, η Διακήρυξη εγγράφει αυτόχρονα την ισότητα μέσα στο πλέγμα των ανθρώπινων «πολιτικών» και «φυσικών» θεσμών, και μάλιστα για λογαριασμό του έθνους. Το εθνικό πολιτικό σώμα πρέπει να ενεργεί για όλους (197-198).

**Αναφορά 16.** Βέβαια, ο Εμπέρ, εγκωμιάζε τον κοσμοπολιτισμό, ο οποίος μετά το τέλος των πολέμων θα έπρεπε να οδηγήσει στην ίδρυση μίας «Ένωσης των εθνών» (212).

Το εθνικό πολιτικό σώμα ενεργεί για όλους και οι ελευθερίες ατόμων και ομάδων προστετεύονται εντός αυτού.

**Charles-Louis de Secondat, Baronde La Brède et de Montesquieu** (Σαρλ Λουί ντε Σεκοντά, Βαρόνος της Μπρεντ και του Μοντεσκιέ), 1689-1755, Γάλλος συγγραφέας και φιλόσοφος του Διαφωτισμού.

**Johann Sebastian Bach** (Γιόχαν Σεμπάστιαν Μπαχ), 1685-1750, Γερμανός συνθέτης, διευθυντής ορχήστρας, μουσικοπαιδαγωγός και μουσικός της περιόδου Μπαρόκ.

**Ernst Cassirer** (Ερνστ Κασσίρερ), 1874-1945, Γερμανός φιλόσοφος, εκπρόσωπος της νεοκαντιανής σχολής του Μαρβούργου.

**Francis Lieber** (Φράνσις Λίμπερ), 1798/1800-1872, Γερμανοαμερικάνος πολιτικός φιλόσοφος.

**Johanna Hannah Arendt** (Χάνα Άρεντ), 1906-1975, Γερμανοαμερικανίδα, εβραϊκής καταγωγής, πολιτική επιστήμονας και φιλόσοφος.

**Simone de Beauvoir** (Σιμόν ντε Μποβουάρ), 1908-1986, Γαλλίδα συγγραφέας, φιλόσοφος, διανοούμενη, ακτιβίστρια και φεμινίστρια.

**Edmund Burke** (Έντμουντ Μπερκ), 1729-1797, Ιρλανδός συγγραφέας, πολιτικός επιστήμονας και φιλόσοφος.

**Eugen Ionescu** (Ευγένιος Ιονέσκο), 1909-1994, Ρουμάνος θεατρικός συγγραφέας, εκπρόσωπος του θέατρου του παραλόγου.

**Emil Cioran** (Εμίλ Σιοράν), 1911-1995, Ρουμάνος φιλόσοφος.

**Samuel Barclay Beckett** (Σάμιουελ Μπέκετ), 1906-1989, Ιρλανδός λογοτέχνης, ποιητής και θεατρικός συγγραφέας.

**Pablo Ruizy Picasso** (Πάμπλο Ρουίθι Πικάσο), 1881-1973, Ισπανός ζωγράφος, χαράκτης, γλύπτης, ποιητής, σκηνογράφος, δραματουργός και συνιδρυτής του κυβισμού.

**Niccol di Bernardo dei Machiavelli** (ΝικολόΜακιαβέλι), 1469-1527, Ιταλός διπλωμάτης, πολιτικός, ιστορικός και συγγραφέας της περιόδου της Αναγέννησης.

**Πλάτωνας**, 427 π.Χ.-347 π.Χ., αρχαίος Έλληνας φιλόσοφος.

**Jacques Rene Hebert** (Ζακ Εμπέρ), 1757-1794, Γάλλος δημοσιογράφος και εκδότης της εφημερίδας Le Père Duchesne στη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης.

**Henri Emile Benoit Matisse** (Ανρί Ματίς), 1869-1954, Γάλλος ζωγράφος, ιδρυτής του φωβισμού.

**Michel Eyquem de Montaigne** (Μισέλ ντε Μονταίν), 1533-1592, Γάλλος δοκιμιογράφος της Αναγέννησης.

**Francois Auguste Rene Rodin** (Φρανσουά Ωγκύστ Ρενέ Ροντέν), 1840-1917, Γάλλος γλύπτης.

## Παρατηρήσεις

Τι είναι ένας ξένος, ή μία ξένη; Μια τραγωδία; Μια επιλογή; Μια εφεξής κανονική κατάσταση μέσα στην αδυσώπητη παγκοσμιοποίηση; Πώς μπορεί κανείς να είναι ξένος;

Από τα αποτελέσματα της θεματικής, ερμηνευτικής ανάλυσης στο περιορισμένο υλικό της έρευνας, προκύπτει ότι: τα φιλοσοφικά κινήματα (οι στωικισμοί -ελληνικός και λατινικός- με τον κοσμοπολιτισμό τους) και τα θρησκευτικά (ο πρωτοχριστιανισμός), υπερβαίνουν τον πολιτικό ορισμό του ανθρώπου, του αποδίδουν δικαιώματα τα οποία είναι ίσα με εκείνα των πολιτών, αλλά τα οποία ασκούνται μόνο στο πλαίσιο μια υπερβατικής πόλης, μιας πόλης πνευματικής.

Αυτή η απόλυτη λύση των δεινών της ξενότητας από ορισμένες θρησκείες έρχεται αντιμετώπιση, όπως γνωρίζουμε πολύ καλά, με τα δικά τους όρια και το δικό τους δογματισμό: Οι φανατικοί δημιουργούν νέους ξένους, αυτούς που δεν συμμερίζονται τη δική τους πίστη, και τους οποίους εξορίζουν ή διώκουν.

Η έννοια του Φρόντ για την «αγχογόνο ξενότητα» μας καλεί να αντιμετωπίσουμε τις παθιασμένες αντιδράσεις που προκαλεί ο ξένος. Ο «παράξενος ξένος» στον οποίο γυρίζουμε την πλάτη και τον οποίο απορρίπτουμε ή καταδιώκουμε, που μας απειλεί ή τον οποίο η φιλανθρωπία μας υποδέχεται, δεν υπάρχει από μόνος του σύμφωνα με τον Φρόντ.

Η εθνική ταυτότητα δεν είναι αισθητή, καθώς βρίσκεται σε επιταχυνόμενη αλλαγή. Στη Γαλλία, στο τέλος του 20ου αιώνα, καθένας είναι προορισμένος να μείνει ο ίδιος όπως και ο άλλος. Χωρίς να ξεχνά την καταγωγική κουλτούρα του, αλλά σχετικοποιώντας την σε σημείο που να την κάνει όχι μόνο γειτονική, αλλά επίσης εναλλακτική με αυτή των άλλων. Μία νέα ομογενοποίηση είναι ελάχιστα πιθανή και ίσως ελάχιστα επιθυμητή. Η ρητορική του Εθνικού Μετώπου της Λεπέν είναι αντιδραστική, οπισθοδρομική και αυτοχειριαστική χωρίς τα παρηγορητικά προσχήματά της. Οδεύουμε στην κατεύθυνση ενός έθνους-παζλ δημιουργημένου από ποικίλες ιδιαιτερότητες, εκ των οποίων κυρίαρχη είναι η ψηφιακή που παραμένει για την ώρα γαλλική-αλλά μέχρι τότε;

Η διάκριση της Kristeva μεταξύ του σημειωτικού και του συμβολικού έθνους μπορεί να θεωρηθεί ως η εκ νέου επεξεργασία της διάκρισης του Lacan μεταξύ του φανταστικού και του συμβολικού, εκτός από το ότι για την Kristeva η «φανταστική» διάσταση ενσωματώνεται στο σημειωτικό και μπορεί έτσι να αντιληφθεί τους τρόπους, που η σημειωτική δραπετεύει και διαταράσσει τη συμβολική τάξη. Η Kristeva ισχυρίζεται ότι η σημειωτική υπογράμμισε το γεγονός ότι οι κοινωνικές πρακτικές περιορίζονται από ένα σύνολο σημαντικών κανόνων, που συνιστούν ένα γενικό νόμο που προσλαμβάνεται ως συμβολικός κώδικας. Κάθε κοινωνία εκφράζει και ανταλλάσσει αυτόν τον κοινωνικό νόμο επιβάλλοντας τους δικούς της συστηματικούς περιορισμούς. Η σημασιολογική ανάλυση στη συνέχεια γίνεται ηθικοπολιτική αντίθεση στις ιδεολογίες και στις καθιερωμένες τάξεις.

Η εστίαση στις συναισθηματικές κινήσεις και τις καταπιεσμένες επιθυμίες που συνθέτουν τη σημειωτική χώρα γίνεται ηθικά και πολιτικά σημαντική, σύμφωνα με την Kristeva, επειδή τα συμβολικά συστήματα που περιβάλλουν το σύγχρονο δυτικό ιστορικό υποκείμενο, ερμηνεύοντας το άτομο ως υπερβατικό, έχουν προκαλέσει στον σύγχρονο δυτικό πολιτισμό μια κρίση ναρκισσισμού.

Η Kristeva παραθέτει τη φροϋδική έννοια του ναρκισσισμού για να περιγράψει το αυτοσυντηρούμενο, ναρκισσιστικό δυτικό εγώ, του οποίου η ταυτότητα εξαρτάται από τον αποκλεισμό των άλλων.

Επομένως, στην ανακάλυψη του φροϋδικού ασυνείδητου και μέσα στο φανταστικό πεδίο του αναλυτικού λόγου της μεταβίβασης και της αντισταθμιστικής μεταβίβασης, η Kristeva βρίσκει χώρο για μια ηθική που μπορεί να ξεπεράσει τη ναρκισσιστική κρίση κάθε άκαμπτης ταυτότητας.

Ο ξένος φαίνεται να βρίσκεται μεταξύ της εξοικείωσης του ίδιου και της άγνωστης γνώσης του άλλου ως ετερότητας. Ανάμεσα στην εξοικείωση και την άγνωστη κατανόηση της ετερότητας, του άλλου, μπορούμε να κατανοήσουμε την εξέλιξη της σκέψης της Kristeva στο πεδίο του πολιτικού και του κοινωνικού πολίτη.

Η Kristeva ανησυχεί, γιατί η συμπόνια και η φιλανθρωπία κινδυνεύουν να εμπλουτιστούν στην προσπάθεια να κατασκευασθεί μια ομοιόμορφη vs στην ασυμβίβαστη, αναλλοίωτη φύση του κάθε ατόμου ως άλλου. Είναι επιφυλακτική για την προώθηση της φιλοξενίας, που φαίνεται να ακυρώνει το θορυβώδη χώρο της μοναδικότητας του ξένου.

Από τη στιγμή που ο ξένος συνεχίζει να ανήκει «στο πουθενά», η φιλοξενία προσλαμβάνεται ως μια προσωρινή πράξη. Η κριτική της συμπονετικής πολιτικής έγκειται στη διάκριση, που εντοπίζει μεταξύ ενός κοινωνικού δεσμού που δημιουργείται από τους ατομικούς ισχυρισμούς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της φιλανθρωπικής, συμπαθητικής παρόρμησης να υποστηρίζει το καθήκον προς τους αδύναμους.

Η καταγγελία της φιλανθρωπίας ως μέσου για την τιμωρία ενός κοινωνικού συμβολαίου, που βασίζεται στη συμπάθεια προς τις περιθωριοποιημένες ομάδες και όχι μια κοινωνική αλληλεπίδραση μεταξύ των κατόχων ίσων δικαιωμάτων εξηγείται έντονα στη συζήτησή της για τον ξένο. Υποστηρίζει ότι η αναγνώριση και η υποστήριξη της ευπάθειας προσθέτει μια σημαντική διάσταση στις ανθρώπινες σχέσεις και δείχνει ένα νέο ανθρωπισμό, που μπορεί να εξηγήσει τις καταπιεσμένες επιθυμίες και τους φόβους όλων των ανθρώπων.

Η πολιτική σκέψη της Kristeva βασίζεται στην πεποίθησή της, ότι ο σύγχρονος δυτικός κόσμος ορίζεται από την κρίση. Τόσο μια ιστορική κρίση όσο και μια κρίση του λόγου, πιστεύει ότι χαρακτηρίζει το σύγχρονο θέμα καθώς και το σύγχρονο κράτος. Η αυξανόμενη πίεση, που ασκείται από το διεθνές κίνημα, τα πολυεθνικά κράτη και τις νέες μορφές δημοκρατίας συνοδεύεται από μια υποχώρηση της μισαλλοδοξίας, του φονταμενταλισμού και των εθνικών συνόρων, ενώ οι μεγαλύτερες διακρατικές δομές διασχίζουν τα σύνορα.

Η ιστορική και πολιτική διάσταση αυτής της κρίσης εκδηλώνεται στο «πρόβλημα των ξένων», που ενσαρκώνουν τη σύγκρουση μεταξύ ταυτότητας και διαφοράς, ατομικισμού και ευθύνης, που διαταράσσει τη σύγχρονη ευρωπαϊκή κοινωνία. Είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι, ενώ αυτή η περίοδος

κρίσης χαρακτηρίζεται από μορφές διαφοράς, μέρος της ανησυχίας του Kristeva είναι ότι οι διαφορές συχνά καταργούνται από την εναρμόνιση της δημοκρατίας.

Στην προσπάθειά της να διατυπώσει μια κοσμική, κοσμοπολίτικη αναφορά για τον «ξένο», η Kristeva θεωρεί την ψυχανάλυση ως έναν τρόπο να εμπλουτίσει αυτές τις έννοιες με την καθολική αξία, που δόθηκε στην βιβλική αφήγηση της χριστιανικής θεολογίας, χωρίς να καταργεί τις διαφορές που συνθέτουν τη σύγχρονη κοινωνία.

Υποστηρίζει ότι η θεραπευτική δύναμη της χριστιανικής πίστης και πρακτικής δεν είναι σε θέση να θεραπεύσει τις νευρώσεις του μετα-Διαφωτισμού, ούτε τις κρίσεις του σύγχρονου κόσμου.

Η ανησυχία της επικεντρώνεται επίσης στο σύγχρονο πολιτικό πλαίσιο, στα αιτήματα και τα συμφέροντα του κράτους-έθνους, στον πολιτικό και ηθικό λόγο, που μπορούν να συγκρουστούν με την αναγνώριση και την ταξινόμηση της πολιτικής ταυτότητας. Επομένως, τα καθολικά ιδεώδη του αφομοιώσιμου πλαισίου της χριστιανικής ηθικής και θεολογίας δεν είναι σε θέση να ξεπεράσουν αποτελεσματικά την εθνικιστική αποστροφή προς την ξενότητα, που φαίνεται να διεισδύει στη σύγχρονη κοινωνία.

Από την αφετηρία της αβεβαιότητας και της αστάθειας μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα το θέμα της Kristeva και αυτή η ευθραυστότητα στην πραγματικότητα γίνεται ένα σημαντικό ηθικό και κοινωνικό εργαλείο με το οποίο θα οικοδομηθεί και θα διατηρηθεί μια κοινότητα. Η εστίαση της Kristeva στη δυναμική επικοινωνιακή και θεραπευτική δύναμη της έλλειψης, τόσο μεταξύ, αλλά και μέσα στους ανθρώπους, την αναγκάζει να εξετάσει τον μετασχηματισμό του χριστιανικού ναού από τον Παύλο σε μια κοινότητα ξένων.

Μέσω της περιπλανώμενης, απομονωμένης εμπειρίας της εξορίας, οι εκκλησιαστικές πόλεις καταστράφηκαν τόσο σωματικά όσο και ψυχικά. Η «ψυχική αγωνία» της εκκλησιαστικής κοινότητας προκύπτει από την

εσωτερική διάσπαση των ατόμων μεταξύ της σωματικής εμπειρίας και της πνευματικής τους πορείας προς την απελευθέρωση στον Χριστό.

Η αποδομητική και διαλεκτική, διεπιστημονική κριτική της Kristeva σχετικά με το θεσμό των δικαιωμάτων του ανθρώπου προς τους ξένους και προς εμάς, αποκαλύπτει τα ανθρώπινα δικαιώματα ως τόπο της έντασης, που βλέπει μεταξύ της αρχής της παγκόσμιας αξιοπρέπειας, αφενός, και της κατασκευής του ξένου, αφετέρου.

Υποστηρίζει ότι η Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη, ως νομοθετική πράξη, αποτελεί τη νομική βάση για τις έννοιες της κυριαρχίας, της ανθρωπιάς και της ισότητας που έρχονται να εμπνεύσουν το σύγχρονο εθνικό κράτος.

Αυτός ο νομοθετικός ορισμός του ανθρώπου και των δικαιωμάτων και υποχρεώσεων που συνδέονται με αυτή την έννοια γίνεται το θεμέλιο μιας βάσης εξουσίας στην οποία ο ξένος σχεδιάζεται και αποκλείεται μέσω των συμβολικών μηχανισμών της πολιτικής εξουσίας.

Η Kristeva επισημαίνει τη Διακήρυξη για να υπογραμμίσει ότι υπό τους όρους αυτούς ο «άνθρωπος» ορίζεται ως πολιτικός και δεδομένου ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν νόημα μόνο στο βαθμό που προστατεύονται από το πολιτικό όργανο του έθνους, ο πολιτικός άνθρωπος σημαίνει «πολίτης».

Αυτή η συμπλοκή του «ανθρώπου» με τον «πολίτη» μέσα στη Διακήρυξη επιτρέπει στον ξένο να αποτελέσει αντικείμενο ηθικής και δεοντολογικής συζήτησης βάσει αυτής της αρχής, αλλά δεν πρέπει να λησμονούμε τα πολιτικά δικαιώματα που απολαμβάνουν οι πολίτες.

Επιπλέον, η Kristeva, μάς βοηθάει να δούμε ότι η καταγραφή των δικαιωμάτων στους πολίτες προϋποθέτει στην πραγματικότητα την απαλλαγή από τους κατοίκους ορισμένων δικαιωμάτων: είτε μέσω της αφομοίωσης είτε του αποκλεισμού, ο μη πολιτικός εμπλέκεται στην πολιτική και νομοθετική επανάληψη της καθολικής έννοιας της ανθρωπότητας όσον αφορά τα καθήκοντα προς την εθνική κοινότητα.



Αυτό παρέχει ένα πλαίσιο για την κατανόηση των πολιτικών ελέγχου της μετανάστευσης και της παρουσίας κράτησης, ως μιας άλλης ενσάρκωσης της έντασης που απορρέει από τη νομική διατύπωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Εάν η ιδιότητα του πολίτη είναι στην πραγματικότητα η κατηγορία μέσω της οποίας εκδηλώνονται και αναγνωρίζονται τα ανθρώπινα δικαιώματα, τότε φαίνεται ότι τα δικαιώματα εξαρτώνται από την εθνική αναγνώριση και ταξινόμηση.

Τα δικαιώματα που αποδίδονται ή απορρίπτονται στον ξένο, όπως ισχυρίζεται η Kristeva, δομούνται ως αποτέλεσμα της ταυτότητας που του απονέμεται.

Η κριτική της Kristeva για πολιτικούς λόγους και πρακτικές που προσπαθούν να καθιερώσουν την αλήθεια είναι συναφής με τις κατασκευασμένες κατηγορίες και ορισμούς στους οποίους βασίζονται οι έλεγχοι της μετανάστευσης. Αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό όταν αναγνωρίζουμε ότι η εννοιοποίηση της ταυτότητας επηρεάζει άμεσα τη δημιουργία πολιτικών και πρακτικών, έτσι ώστε οι υποθέσεις ορισμών που ενσωματώνονται στον λόγο μετανάστευσης να έχουν πραγματικές επιπτώσεις στις αποφάσεις σχετικά με τα αιτήματα ασύλου.

Ανησυχεί για τη σχέση ανάμεσα στη γλωσσική πολιτική κατηγοριοποίησης και τις υποκειμενικότητες που δημιουργούν, ιδιαίτερα επειδή ασχολείται με την κατανόηση της ταυτότητας των γυναικών προσφύγων.

Οι γυναίκες πρόσφυγες, όπως υποστηρίζει, ενσωματώνουν μια ειδική περίπτωση όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο εφευρέθηκε η ταυτότητά τους και τους τρόπους με τους οποίους οι ορισμοί και οι λόγοι νομιμότητας επηρεάζουν την υπηρεσία τους.

Αυτό εκδηλώνεται με σαφήνεια μέσω της κατηγορίας του «πρόσφυγα», την οποία εκθέτει ως έννοια που βασίζεται στο φύλο και ομογενοποιεί και δεν μπορεί να υποστηρίξει επαρκώς τις συγκεκριμένες αξιώσεις που παρουσιάζονται από τις ξεριζωμένες γυναίκες.

Τα ειδικά προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι γυναίκες πρόσφυγες όσον αφορά το ευανάγνωστο των αιτημάτων τους και την ταξινόμηση της ταυτότητάς τους, προκαλούν έντονα την ικανότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων να προστατεύουν όσους θεωρούνται ξένοι.

Η Ιστορία περιέχει μεγάλο αριθμό αποσιωπήσεων που δεν είναι απόρροια απαγορεύσεων ή λήθης. Η ανίχνευση της ξενότητας μάς επιτρέπει να κατανοήσουμε τα άρρητα στους κόλπους των διάφορων κοινωνιών, μέσα από τον τρόπο που παρουσιάζεται η ιστορία τους.

Η ξενότητα είτε θρησκευτικής, είτε γεωγραφικής, είτε πολιτικής και άλλης προκαλεί ερωτήματα που θα μπορούσαν να κλονίσουν τις παγιωμένες αντιλήψεις μας. Διεισδυτική, οξυδερκής, προκλητική η συγγραφέας μάς καλεί να διερευνήσουμε ορισμένα από τα πιο επίμονα πρίσματα της ξενότητας, παραπέμποντας στην αρχαία φιλοσοφία, στην πολιτειολογία, στο φεμινισμό, στον μαρξισμό, στο χριστιανισμό στη ψυχανάλυση.

Μας καλεί να τα αναλύσουμε και να κατανοήσουμε τα διακυβεύματα που συγκαλύπτουν, παρακινώντας να ξανασκεφτούμε όσα νομίζουμε ότι ξέρουμε. Η Ιστορία στην πράξη ασκεί διπλή λειτουργία, παρηγορητική και στρατευμένη και *«η εικόνα που έχουμε για τους άλλους λαούς και για εμάς τους ίδιους συνδέεται με την Ιστορία που μας έχουν αφηγηθεί όταν ήμαστε παιδιά. Η Ιστορία αυτή μας σημαδεύει σε ολόκληρη τη ζωή μας. Επίσης, μέσα από τούτες τις αναπαραστάσεις ανακαλύπτουμε τον κόσμο και το παρελθόν των κοινωνιών, ενώ εκεί κατόπιν διαμορφώνονται οι γνώμες και οι ιδέες μας»* (Ferro, 2016).

Οι σύγχρονες έρευνες αναδεικνύουν ως βασική ορίζουσα της ιδιότητας του μετανάστη και πρόσφυγα πολίτη -τη χωρική ιδιότητά του η οποία στον ελλαδικό και ευρωπαϊκό χώρο αναφέρεται στην οικειοποίηση του χωρικού πεδίου της κοινωνικής ζωής, η οποία πραγματοποιείται στο πλαίσιο της καθημερινής κοινωνικής δράσης.

Πιο συγκεκριμένα, ανάμεσα στο χώρο και το άτομο δημιουργείται μια ενεργητική σχέση: δηλαδή, από τη μια μεριά ο χώρος ορίζεται από τις ανθρώπινες διαδικασίες και προσδοκίες και από την άλλη οι ίδιες οι

ανθρώπινες διαδικασίες και προσδοκίες επηρεάζονται από τους χώρους στους οποίους υλοποιούνται. Επομένως, κάθε άτομο μπορεί να ορίζει το χώρο σύμφωνα με ωφελμιστικούς τρόπους, αλλά και σύμφωνα με τις επιρροές που δέχεται από το περιβάλλον του, την πολιτική ιδεολογία, τις προσωπικές του εμπειρίες, κ.ο.κ. Μάλιστα, αρκετοί ερευνητές (Cuba&Hummon, 1993 ) που μελέτησαν τη σχέση ανάμεσα στην ταυτότητα και τον τόπουποστήριξαν ότι το νόημα που δίνουν οι άνθρωποι σε έναν τόπο διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στον τρόπο που κατανοούν τον εαυτό τους, δηλαδή, την ταυτότητά τους τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό πλαίσιο.

Ο Giroux (2001), επισημαίνει ότι δημιουργούνται οι πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες που είναι αναγκαίες για την ανάπτυξη της κριτικής ιδιότητας του πολίτη και της δημόσιας δημοκρατικής ζωής, που σταδιακά οδηγούν στη διαμόρφωση του πολιτικού εαυτού τους.

Παραδόξως, ο ξένος ζει μέσα μας: αυτό είναι το κρυφό πρόσωπο της ταυτότητάς μας, ο χώρος που καταστρέφει το σπίτι μας, ο χρόνος όπου χάνεται η κατανόηση και η συμπάθεια. Για να αναγνωρίσουμε εκ νέου τον εαυτό μας, πρέπει να πάψουμε να τον απεχθανόμαστε εντός μας. Το (λακανικό) Σύμπτωμα που κάνει το «Εμείς» προβληματικό, ίσως αδύνατο, αρχίζει όταν το ξένο γεννιέται ως η συνείδηση της διαφοράς μου και τελειώνει όταν όλοι αναγνωρίζονται ως ξένοι, αρνητές των δεσμών και των κοινοτήτων.

Στο ενδεχόμενο απουσίας ενός νέου κοινοτικού συνδέσμου -μιας θρησκείας που θα ενσωματώνει τους περιπλανώμενους και τους διαφορετικούς σε μία νέα συναίνεση, μία πνευματική ομοθυμία, άλλη από την τρέχουσα που είναι «περισσότερα χρήματα και καταναλωτικά αγαθά για όλο τον κόσμο»-, οδηγούμαστε, για πρώτη φορά στην ιστορία, να ζούμε με τους διαφορετικούς εγγράφοντάς τους στους προσωπικούς ηθικούς μας κώδικες.

Μία παράδοξη κοινότητα αναδύεται, αποτελούμενη από ξένους, που αποδέχεται ο ένας τον άλλον στο μέτρο που και οι ίδιοι αναγνωρίζουν τον εαυτό τους ως ξένο. Η πολυεθνική κοινωνία θα είναι έτσι το αποτέλεσμα

μιας ακραίας ιδιαιτερότητας, αλλά έχοντας συνείδηση των δυσανεξιών και των ορίων της (Παπασωτηρίου,2019).

## Βιβλιογραφία

- Androutsopoulos, J. (2006). Introduction: Sociolinguistics and computer-mediated communication. *Journal of Sociolinguistics*, 10(4), 419-438.
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitative inquiry and research design choosing among five approaches*. California: SAGE Publications, Inc.
- Cuba, L. & Hummon, D. (1993). A place to call home: identification with dwelling, community, and region. *The Sociological Quarterly*, 34, 111-131.
- Ferro, M. (2016). *Πώς αφηγούνται την ιστορία στα παιδιά σε ολόκληρο τον κόσμο*. (Π. Μαρκέτου, μεταφρ.). Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Gale, J. (2010). Discursive analysis: A research approach for studying the moment-to-moment construction of meaning in systemic practice. *Human Systems: The Journal of Therapy, Consultation & Training*, 21(2), 7-37.
- Giroux, H. (2001). *Public spaces/private lives: Beyond the culture of cynicism*. Boulder. Rowman & Littlefield.
- Jorgensen, M., & Phillips, L. J. (2002). *Discourse analysis as theory and method*. London: Sage Publications.
- Ives, K. (2010). *Cixous, Irigaray, Kristeva: the jouissance of French feminism*. Crescent Moon Publications.
- Kristeva, J. (1997). *Έθνηχωρίζεθνικισμό*. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.
- Kristeva, J. (2004). *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*. Αθήνα: Scripta.
- McAfee, N. (2004). *Julia kristeva*. Routledge.
- Merriam, S. B. (2009). *Qualitative research: a guide to design and implementation*. San Francisco: Wiley Imprint.
- Παπασωτηρίου, Γ.Χ. / Κόσμος / 28.12.19.
- Perumalil, A. (2009). *History of women in philosophy*. Global Vision Publishing House.

Starks, H., & Trinidad, S. B. (2007). Choose your method: a comparison of phenomenology, discourse analysis, and grounded theory. *Qualitative Health Research, 17* (10), 1372- 80.

Wertz, F. J., Charmaz, K., McMullen, L. M., Josselson, R., Anderson, R., & McSpadden, E. (2011). *Five ways of doing qualitative analysis: Phenomenological psychology, grounded theory, discourse analysis, narrative research, and intuitive inquiry*. New York: The Guilford Press.

Zajko, V., & Leonard, M. (2006). *Laughing with Medusa: classical myth and feminist thought*. Oxford University Press on Demand.

17ème édition du cycle de conférences «Droit, Liberté et Foi»: «L'ÉTRANGER», 1 octobre 2014, Collège des Bernardins, Επιλογές και Μετάφραση αποσπασμάτων της ομιλίας της Τζούλιας Κρίστεβα από τον Γιώργο Χ. Παπασωτηρίου για το Artinews.gr

<https://www.tovima.gr/2010/10/17/culture/tzoylia-kristeba-eimaste-orfanoi-apo-idanika/>