

Παιδαγωγικά ρεύματα στο Αιγαίο

Τόμ. 13, Αρ. 1 (2024)

Τεύχος 13

παιδαγωγικά ρεύματα στο Αιγαίο

διεθνής περιοδική έκδοση παιδαγωγικών προβληματισμών

Θεματικός Τόμος: Διαπολιτισμική Εκπαίδευση

Επιμέλεια: Ελένη Σκούρτου, Κωνσταντίνος Βρατούλης, Αλβίζος Σοφός

Υποκείμενο, Διαφορά, Ετερότητα

Μιχάλης Δαμανάκης

doi: [10.12681/revmata.37705](https://doi.org/10.12681/revmata.37705)

Copyright © 2024, Μιχάλης Δαμανάκης



Άδεια χρήσης [##plugins.generic.pdfFrontPageGenerator.front/license.cc-by-nc-sa4##](https://plugins.generic.pdfFrontPageGenerator.front/license.cc-by-nc-sa4##).



Τεύχος 13, 2024

Βιβλιογραφική αναφορά:

Δαμανάκης Μ. (2024). Υποκείμενο, Διαφορά, Ετερότητα. *Παιδαγωγικά ρεύματα στο Αιγαίο*, 13(1). <https://doi.org/10.12681/revmata.37705>

Υποκείμενο, Διαφορά, Ετερότητα

Μιχάλης Δαμανάκης
Πανεπιστημίου Κρήτης
damanak@uoc.gr

Abstrakt

Im folgenden Text werden zunächst Grundbegriffe, wie Subjekt, Differenz, Diversität, dialogische Beziehung, diskutiert und ihre analytische Kraft wird hinterfragt.

Danach, ausgehend von der anthropologischen These, dass der Mensch ein vernünftiges und dialogisches Wesen ist, skizziert der Autor die anthropologischen Grundvoraussetzungen und die Menschenbilder, um anschließend auf deren Basis die dialogische Beziehung zwischen den Subjekten zu diskutieren. Dabei wird auf divergierende Subjektbegegnungen fokussiert und die Frage diskutiert, in wieweit ein Konsens zwischen den Subjekten möglich und nötig sei.

Λέξεις κλειδιά: ανθρωπολογικές παραδοχές, διάλογος, διαφορά, ετερότητα, υποκείμενο

Εισαγωγή

Οι έννοιες «ταυτότητα» και «ετερότητα», η μεταξύ τους σχέση, η επικυριαρχία της πρώτης, ο αγώνας της δεύτερης για αναγνώριση και άλλα συναφή ερωτήματα με απασχολούν σε όλη την ακαδημαϊκή μου ζωή.

Νόμιζα ότι τα είχα βάλει σε κάποια τάξη εξετάζοντάς τα πάντα σε καταστάσεις συνάντησης και αλληλεπίδρασης διαφορετικών εθνοπολιτισμικών ομάδων. Στην πορεία, όμως, κατανόησα τη συνθετότητα των ερωτημάτων και τις, τουλάχιστον φαινομενικά, διαφοροποιήσεις τους, ανάλογα με την εκάστοτε διαφορετική ομάδα ανάλυσης. Το ενδιαφέρον μου για περαιτέρω σκέψη κέντρισαν κυρίως το νέο φεμινιστικό κίνημα και το κίνημα των ομάδων που εντάσσονται κάτω από τον όρο ΛΟΑΤΚΙ· και πρόσφατα η έντονη δημόσια συζήτηση γύρω από τον «γάμο ομόφυλων ζευγαριών» στην Ελλάδα. Τα παραπάνω θέματα, η δημόσια συζήτηση γύρω από αυτά και η ενίοτε συνάρτησή τους με την «πολιτική ορθότητα» με προβλημάτιζαν και άρχισα να αναζητώ απαντήσεις μέσα από την παρακολούθηση του δημόσιου διαλόγου και τη μελέτη του επιστημονικού λόγου γύρω από αυτά, εστιάζοντας μάλιστα λιγότερο σε κοινωνικές και περισσότερο σε ανθρωπολογικές και φιλοσοφικές μελέτες. Δεν είχαν ακόμα ωριμάσει οι σκέψεις μου και δεν ήμουν έτοιμος για μια δημόσια τοποθέτηση, όταν μια αγαπητή συνάδελφος και φίλη μου ζήτησε, σχεδόν με επιτακτικό τρόπο, ένα κείμενο σχετικό με την ετερότητα και την αναγνώρισή της. Παρά τους αρχικούς ενδοιασμούς μου, δέχτηκα τελικά την πρόσκληση - πρόκληση και ριψοκινδύνευσα τη συγγραφή του παρόντος κείμενου. Συγκεκριμένα, με αφετηρία και βάση παλαιότερες δημοσιοποιημένες εργασίες μου (Δαμανάκης, 2007: κφ.7.1 και Δαμανάκης, 2019)¹, επιχειρώ να ξανασυζητήσω και να εμπλουτίσω μερικές βασικές έννοιες, οι οποίες, λίγο ως πολύ, μπορούν να λειτουργήσουν ως εννοιολογικά εργαλεία για την ανάλυση κάθε διαφοράς και ετερότητας, αλλά και των φορέων τους - των δρώντων υποκειμένων.

Οι έννοιες και η μεταξύ τους σχέση

Ξεκινώ με τις έννοιες *ταυτότητα* και *ετερότητα*, όχι τόσο επειδή η δεύτερη είναι του συρμού, αλλά επειδή συνήθως εξετάζεται σε συνάρτηση με την πρώτη. Τουλάχιστον στη «δυτική σκέψη», στο πλαίσιο της οποίας έχουμε κοινωνικοποιηθεί, το «υποκείμενο» (στην έννοια αυτή θα αναφερθούμε αναλυτικότερα παρακάτω) μπορεί να είναι ταυτόν με τον

εαυτόν του, αλλά όχι διαφορετικό από τον εαυτόν του. Αν είναι διαφορετικό, τότε ως προς ένα Άλλο και όχι προς τον εαυτό του.

Στο πλαίσιο αυτής της λογικής, η ετερότητα φαίνεται να μη στέκεται από μόνη της, αλλά να συναρτάται πάντα με κάτι άλλο με το οποίο δεν ταυτίζεται, αλλά διαφοροποιείται από αυτό. Θεωρητικά, βέβαια, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε να σκεφτούμε την ετερότητα ως αυθύπαρκτη, αυτή καθεαυτή, μη συναρτώμενη και πολύ περισσότερο μη εξαρτώμενη από εμάς. Μια τέτοια προσέγγιση είναι υπερβατική και μπορεί να μας οδηγήσει στον ίδιο τον θεό.

Η αφαιρετική έννοια της ετερότητας γίνεται εμπειρικά ελέγξιμη και αναλυτικά εφαρμόσιμη αν -κατ' αναλογία προς την έννοια της ταυτότητας- κατανοηθεί ως το σύνολο των διαφορών που την εκφράζουν. Οι διαφορές αποτελούν εκφάνσεις της ετερότητας και με αυτή την έννοια οι εκάστοτε ορατές, διαπιστώσιμες διαφορές συγκροτούν την ετερότητα. Χωρίς αυτό, βέβαια, να σημαίνει ότι η ετερότητα εξαντλείται στο εκάστοτε άθροισμά τους, γιατί ενδέχεται να υπάρχουν και άλλες εκφάνσεις που δεν έχουν ακόμα βρει έκφραση, δεν είναι ακόμα ορατές, δεν τις έχουμε διαπιστώσει, δεν τις γνωρίζουμε. Για παράδειγμα, η θρησκευτική ετερότητα στην Ελλάδα συγκροτείται από το σύνολο των θρησκειών που είναι διαφορετικές από τη θρησκεία της «Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας του Χριστού», η οποία μάλιστα είναι κατοχυρωμένη ως «επικρατούσα θρησκεία στην Ελλάδα», βάσει του άρθρου 3 του συντάγματος. Οι θρησκείες αυτές είναι διαφορετικές και μεταξύ τους και καθεμιά λειτουργεί αυτόνομα. Επίσης, σε κάθε μια από αυτές υπάρχουν εσωτερικές διαφορές που δεν είναι σε όλους γνωστές· όπως, για παράδειγμα, η διαφορά μεταξύ σουνιτών, σιιτών, αλεβιτών εντός του Ισλάμ. Με άλλα λόγια, η θρησκευτική ετερότητα είναι η ευρύτερη έννοια (το γένος) στην οποία εντάσσονται οι επιμέρους θρησκείες (τα είδη). Οι επιμέρους θρησκείες που συγκροτούν τη θρησκευτική ετερότητα στην Ελλάδα θα μπορούσαν θεωρητικά να συγκροτήσουν ένα «συλλογικό υποκείμενο» για την προώθηση κοινών ενδιαφερόντων/συμφερόντων και την από κοινού διατύπωση του αιτήματος για αναγνώριση, πράγμα δεν τεκμηριώνεται από τα υπάρχοντα στοιχεία. Άρα, η θρησκευτική ετερότητα στην Ελλάδα- έτσι όπως αυτή ορίστηκε παραπάνω- είναι μια νοητή κατασκευή, άλλα όχι ένα «συλλογικό υποκείμενο».

Αντίθετα, οι ομάδες που συγκροτούν την ευρύτερη ομάδα των LGBTQI, ΛΟΑΤΚΙ, (Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, Intersex) δεν συγκροτούν μόνο μια νοητή φυλετική ετερότητα, αλλά και λειτουργούν ως «συλλογικό υποκείμενο» (κίνημα) έναντι (αλλά όχι, κατ' ανάγκη, εναντίον) της φυλετικής ταυτότητας και του σεξουαλικού προσανατολισμού των μελών των καθιερωμένων δύο φύλων.

Αν θέλει, λοιπόν, κανείς να προσεγγίσει και να κατανοήσει τη θρησκευτική ή τη φυλετική ετερότητα, για να μείνουμε στα δύο παραδείγματα, θα πρέπει να εστιάσει στη/στις διαφορά/διαφορές ή αλλιώς στις διαφορετικές πτυχές, της ετερότητας. Δηλαδή, θα πρέπει να λειτουργήσει μεθοδολογικά² όπως στην περίπτωση ανάλυσης της ταυτότητας. Δεν προσεγγίζουμε εμπειρικά και δεν αναλύουμε την ταυτότητα ως γενική, αφαιρετική έννοια, αλλά συγκεκριμένες πτυχές της. Αυτό, βέβαια, δεν αποκλείει μια εκ των υστέρων σφαιρική, θεωρητική προσέγγισή της. Ποια από τις διαφορές που συγκροτούν την εκάστοτε ετερότητα προτάσσεται, είναι η κυρίαρχη και μπορεί να επισκιάσει όλες τις άλλες, εξαρτάται από την εκάστοτε συγκυρία. Για παράδειγμα, από τις επιμέρους θρησκείες που συγκροτούν την θρησκευτική ετερότητα στην Ελλάδα, αλλά και σε άλλες ευρωπαϊκές (χριστιανικές) χώρες, στο επίκεντρο βρίσκεται σήμερα το Ισλάμ. Και στην περίπτωση του φύλου, κυριαρχεί η διαφορά μεταξύ ετεροφυλοφιλίας και ομοφυλοφιλίας.

Οι διαφορές μεταξύ ατόμων ή ομάδων λειτουργούν συνήθως ως διαχωριστικές γραμμές και έχουν, κατά κανόνα, έναν διπολικό-ιεραρχικό χαρακτήρα (π.χ.: λευκός-μαύρος, αρσενικό - θηλυκό, ετεροφυλόφιλος-ομοφυλόφιλος, μη-ανάπηρος (υγής)-ανάπηρος, ντόπιος-ξένος κ.λπ.). Οι H. Lutz και N. Wanning (2001/2010: 20)³ αναλύουν 13 διπολικά ζεύγη διαφορών, υπογραμμίζοντας συγχρόνως ότι αυτά ακολουθούν τη λογική του «δυναδισμού»· και ενώ φαίνονται συμπληρωματικά, στην πραγματικότητα λειτουργούν ιεραρχικά. Ο δυναδικός τρόπος σκέψης - που δεν χαρακτηρίζει μόνο τον δυτικό πολιτισμό- είναι και σήμερα ο κυρίαρχος. Έχουμε μάθει να σκεπτόμαστε δυναδικά, διχοτομικά· στην περίπτωση του φύλου, για παράδειγμα, μεταξύ αρσενικού και θηλυκού. Και έρχεται ένας/μία

μη-δυναδικός/ή (non-binary) και αιτείται/ αξιώνει την καταχώρηση ενός «άλλου» φύλου, που τι είναι αυτό; Ούτε το ένα, ούτε το άλλο ή και τα δυο ή κάτι εντελώς άλλο; Αυτή η αξίωση προσλαμβάνεται ως απόκλιση από το κανονικό, ισοδυναμεί με ανατροπή της «κανονικότητας» και προκαλεί αντιδράσεις. Θα μπορούσαμε να αναφέρουμε και άλλα παραδείγματα και να εμβαθύνουμε περισσότερο στη έννοια της *διαφοράς*. Όμως, για λόγους οικονομίας και προπάντων επειδή εκτιμούμε ότι από τις παραπάνω αναλύσεις αναδύεται επαρκώς η *αναλυτική* (αλλά όχι και ερμηνευτική) *δύναμη* της έννοιας, αρκούμαστε σε αυτά και περνούμε σε άλλες συναφείς έννοιες.

Η έννοια της *διαφορετικότητας* είναι συναφής με την έννοια της *ετερότητας*, αλλά όχι ταυτόσημη- ούτε καν συνώνυμο. Η *διαφορά* είναι εγγενές στοιχείο της ατομικής ταυτότητας. Καθένας από μας είναι βιολογικά και κοινωνικά διαφορετικός: διαφορετικά δακτυλικά αποτυπώματα, διαφορετικό DNA, μοναδική βιογραφία. Από την άλλη, το *όμοιο* είναι εγγενές στοιχείο της κοινωνικής ταυτότητας. Είναι αυτό που ενώνει τα μέλη της κοινότητας και καθιστά δυνατή τη συλλογική δράση. Το *όμοιο* και το *διαφορετικό* ενυπάρχουν, λοιπόν στην έννοια της ταυτότητας, επομένως η έννοια της *διαφορετικότητας* είναι συμβατή με εκείνη της *ταυτότητας*.

Όμοιο και διαφορετικό είναι αλληλένδετα. Και αυτό αναδεικνύεται και στην περίπτωση των σύγχρονων κινημάτων των ομοφυλόφιλων, διεμφυλικών, διαφυλικών κ.λπ., κατά τα οποία κινήματα προβάλλεται η *διαφορετικότητα* αυτών των ομάδων και διατυπώνεται το αίτημα αναγνώρισής της. Τα μέλη αυτών των ομάδων είναι *διαφορετικά*, συγκρινόμενα με τα μέλη της κοινωνικής πλειονότητας. Συγκρινόμενα, όμως, μεταξύ τους είναι *όμοια*. Ουσιαστικά, δεν είναι η *διαφορετικότητα* (τους) το στοιχείο που τα ενώνει, αλλά η μεταξύ τους *ομοιότητα*. Συσσωματώνονται ως *όμοιοι*, για να προβάλουν την *ταυτότητά* τους (διάβαζε *ομοιοτήτά* τους) έναντι των Άλλων, με τους οποίους συγκρινόμενοι είναι *διαφορετικοί*.

Με άλλα λόγια, τα ξεχωριστά χαρακτηριστικά μιας ομάδας θεωρούμενα ενδο-ομαδικά εμφανίζονται ως όμοια, ενώ σε μια δια-ομαδική θεώρηση εμφανίζονται ως διαφορετικά. Και τα ξεχωριστά χαρακτηριστικά ενός ατόμου θεωρούμενα απέξω εμφανίζονται ως *ατομική ταυτότητα*, ενώ θεωρούμενα από το ίδιο το άτομο είναι *αυτοσυνειδησία*.

Η ετερότητα συμπυκνώνει πολλές, κατά κανόνα, ομοειδείς διαφορές και μπορεί να λειτουργήσει ανταγωνιστικά προς την ταυτότητα. Από τη στιγμή που η ετερότητα βρει συλλογική έκφραση και διατυπώσει το αίτημα για *συλλογική αναγνώριση*, μπορεί να προσληφθεί ως απειλή προς την ταυτότητα⁴. Πιο αφαιρετικά διατυπωμένο, από τη στιγμή που η ετερότητα διεκδικήσει ισότιμο εννοιολογικό καθεστώς (status) με αυτό της ταυτότητας αποτελεί πρόκληση για αυτήν. Στο θέμα θα επανέλθουμε παρακάτω, αφού κάνουμε μια παρατήρηση για την *ιεραρχία των διαφορών*.

Ο ιεραρχικός χαρακτήρας των διαφορών, στον οποίο αναφερθήκαμε παραπάνω, παραπέμπει στην *ιεραρχική σχέση* μεταξύ *ταυτότητας* και *ετερότητας*: η κυρίαρχη ταυτότητα αποτελεί τον κανόνα και ό,τι διαφέρει από αυτήν την απόκλιση. Η εκάστοτε κυρίαρχη ομάδα είναι αυτή που καθορίζει τον κανόνα, βάσει του οποίου αξιολογεί τις διαφορές και διαχειρίζεται την ετερότητα, η οποία θεωρημένη από την οπτική του φορέα της είναι ταυτότητα. Όπως έχουμε υποστηρίξει σε παλιότερη μελέτη μας, ό,τι είναι για την κυρίαρχη ομάδα ετερότητα και διαχείριση ετερότητας είναι για τη μειονοτική ομάδα ταυτότητα και διαχείριση ταυτότητας (βλ. Δαμανάκης, 2019).

Για να γίνω σαφέστερος ως προς την *ιεραρχική σχέση* ταυτότητας- ετερότητας, θα αναφερθώ σύντομα σε ένα παράδειγμά⁵, και συγκεκριμένα στην έντονη τηλεοπτική αντιπαράθεση μεταξύ βουλευτή του κόμματος «Ελληνική Λύση» και του προέδρου του κόμματος «ΣΥΡΙΖΑ-ΠΣ», ο οποίος έχει δημοσιοποιήσει τη σεξουαλική του ταυτότητα.

Ο πρόεδρος του ΣΥΡΙΖΑ, αντικρούοντας την «άποψη» του βουλευτή του κόμματος της Ελληνικής Λύσης σχετικά με τα ομόφυλα ζευγάρια, τη δημιουργία οικογένειας (υιοθεσία/ τεκνοθεσία) από αυτά και τα οικογενειακά πρότυπα που οφείλει να έχει η ελληνική κοινωνία, του είπε: «Δεν είναι άποψή μου, πρόκειται για τη ζωή μου». Σε ελεύθερη απόδοση, ο πρόεδρος του ΣΥΡΙΖΑ είπε στο συνομιλητή του: Αυτά για τα οποία έχετε άποψη και θέλετε να τα ρυθμίσετε σύμφωνα με τα δικά σας πιστεύω και τη δική σας ιδεολογία είναι η ίδια η ζωή μου, είναι η ταυτότητά μου.

Στην συγκεκριμένη περίπτωση συγκρούονται δύο διαμετρικά αντίθετες προσεγγίσεις ως προς την οικογένεια και τα οικογενειακά πρότυπα. Ο πρώτος συνομιλητής (βουλευτής Ελληνικής Λύσης) ευαγγελίζεται μια «παραδοσιακή οικογένεια», «με πατέρα και μητέρα», όπως την γνωρίζει από τους «προγόνους» και «τα ιερά κείμενα»· ο δεύτερος υπερασπίζεται έναν «γάμο ομόφυλων» (κατ' άλλους έναν «γάμο ανεξαρτήτως φύλου»), και τη συνακόλουθη οικογένεια.

Από τη μια, η ταυτότητα που συμπεριλαμβάνει τα καθιερωμένα και «καθαγιασμένα» πρότυπα, κανόνες, αξίες· και από την άλλη η ετερότητα που σηματοδοτεί το νέο, το άγνωστο, το αιρετικό, το ξένο, το διαφορετικό (και όπως αλλιώς θα μπορούσε να χαρακτηριστεί αυτό από την κυρίαρχη αντίληψη), και αξιολογικά θεωρημένο, το «αποκλίνον». Νέα οικογενειακά πρότυπα έρχονται και διεκδικούν το ίδιο status με τα παλιά. Η ταυτότητα νιώθει απειλούμενη από την ετερότητα, γιατί η δεύτερη διεκδικεί το ίδιο καθεστώς (status) με την πρώτη. Η ετερότητα ξενίζει, φοβίζει, γιατί το περιεχόμενο που έχει ή της αποδίδεται συγκροτείται από διαφορές· και οι διαφορές σε πρώτη ματιά χωρίζουν, ενώ ουσιαστικά αποτελούν στοιχεία της διαπροσωπικής επικοινωνίας και του κοινωνικού λόγου (discourse).

Όμοιο και διαφορετικό, ομοιότητα και διαφορά, ομοιογένεια και ετερογένεια συνυπάρχουν σε κάθε κοινωνία. Να υπενθυμίσουμε ότι, το αργότερο, από την εποχή του Emile Durkheim αποτελεί κοινό τόπο στις κοινωνικές επιστήμες ότι η ομοιογένεια διασφαλίζει την κοινωνική συνοχή και τη συνέχεια και η ετερογένεια προκαλεί την εξέλιξη. Αφού, λοιπόν, όμοιο και διαφορετικό ενυπάρχουν στο υποκείμενο και στην κοινωνία των υποκειμένων, το διαφορετικό δεν επιτρέπεται να αποσιωπάται ή να αφανίζεται ή να περιθωριοποιείται, αλλά θα πρέπει να έχει τη θέση του στην κοινωνία. Μ' αυτή την έννοια, η νομοθετική ρύθμιση ζητημάτων που αφορούν τα ομόφυλα ζευγάρια αποτελεί θετικό βήμα στην εξέλιξη της ισονομίας στην ελληνική κοινωνία. Από τη μελέτη του συγκεκριμένου παραδείγματος προκύπτει με σαφήνεια, πώς προσλαμβάνεται η διαφορά από τον φορέα της και πώς από τον Άλλο. Ο φορέας της την θεωρεί ότι είναι η ίδια η ζωή του, ενώ ο Άλλος τη θεωρεί ως κάτι ξένο, ως απόκλιση, ως απειλή. Προκύπτει, όμως, και ένα ερώτημα από το παράδειγμα: περιορίζεται η ζωή («αυτή είναι η ζωή μου») στον σεξουαλικό προσανατολισμό και στα συνακολούθά του; Εξαντλείται και συρρικνώνεται η ταυτότητα του ατόμου στην ταυτότητα του φύλου και στην ετεροφυλοφιλία ή ομοφυλοφιλία, δηλαδή σε μια πτυχή της; Επίσης, από τη συγκριμένη περίπτωση αναδύεται η δυσκολία επικοινωνίας μεταξύ δύο συνομιλητών που εκπροσωπούν δύο διαμετρικά αντίθετες απόψεις. Τελικά, είναι δυνατή η επικοινωνία, και ακόμα περισσότερο η αλληλοαποδοχή, μεταξύ δύο προσώπων που το ένα αμφισβητεί το άλλο ως υποκείμενο ή τουλάχιστον βασικές πτυχές της υποκειμενικότητάς του; Αλλά και, είναι οπωσδήποτε αναγκαία μια μεταξύ τους συναινέση;

Για την κατά προσέγγιση απάντηση των παραπάνω ερωτημάτων θα εισαγάγω την έννοια του υποκειμένου και της υποκειμενικότητας, και μάλιστα σε συνάρτηση με την έννοια του ατόμου και της ατομικότητας. Συγκεκριμένα, θα συζητήσω την έννοια του υποκειμένου, αξιοποιώντας και εμπλουτίζοντας με φιλοσοφικά και ανθρωπολογικά στοιχεία παλαιότερες αναλύσεις μου (βλ. Δαμανάκης, 2007: κφ.7.1 και Δαμανάκης, 2019)

Το υποκείμενο

Στη σχετική βιβλιογραφία γίνεται λόγος περί ατομικού και συλλογικού υποκειμένου. Η πρώτη έννοια αναφέρεται σε άτομα, πρόσωπα, ενώ η δεύτερη σε συλλογικότητες – σε οργανωμένες ομάδες/κοινότητες και κινήματα, όπως το γυναικείο κίνημα. Οι αναλύσεις που ακολουθούν αφορούν στο ατομικό υποκείμενο, δηλαδή στον άνθρωπο ως μεμονωμένο άτομο, και μόνο έμμεσα ή συγκυριακά και στο συλλογικό υποκείμενο.

Όπως έχουμε υποστηρίξει και σε παλαιότερη εργασία μας (Δαμανάκης, 2007: 122), το κύριο χαρακτηριστικό του ανθρώπου ως έμβιου όντος είναι ο λόγος και ως κοινωνικού ο διά-λογος. Αυτή είναι μια ανθρωπολογική παραδοχή, την οποία θα προσπαθήσουμε να σκιαγραφήσουμε. Στη συνέχεια θα προχωρήσουμε στη συζήτηση των παραδοχών που αφορούν στον άνθρωπο ως άνθρωπο και στην εικόνα για τον άνθρωπο και τέλος στη διαλογική σχέση μεταξύ των ανθρώπων ως υποκειμένων. Η εν λόγω παραδοχή μας παραπέμπει σε αυτό που στη βιβλιογραφία ονομάζεται «ανθρωπολογική διαφορά», δηλαδή τα

χαρακτηριστικά εκείνα που διαφοροποιούν τον άνθρωπο από τα (άλλα) ζώα. (βλ. π.χ. Wild και Gabriel, 2022:27 κ.ε.)

Ο άνθρωπος ως έμβιο ον υπόκειται στους κανόνες της φυσικής εξέλιξης· για παράδειγμα, πριν τον homo sapiens υπήρχαν άλλα είδη ανθρώπου. Όμως, παρά τις αλλαγές φαίνεται να υπάρχουν κάποιες ανθρωπολογικές σταθερές που διαφοροποιούν τον άνθρωπο από τα άλλα έμβια όντα και ιδιαίτερα τα ζώα - οι οποίες, βέβαια, είναι επίσης προϊόν της πρόσληψης του ιδίου του ανθρώπου για τον άνθρωπο. Ήδη από την εποχή του Πλάτωνα γνωρίζουμε ότι τα κύρια χαρακτηριστικά του ανθρώπου είναι: ο λόγος, ο θυμός και η επιθυμία. Αυτή η τριαδική ανθρωπολογική παραδοχή επαναλαμβάνεται στην ευρωπαϊκή σκέψη και παίρνει διάφορα ονόματα, όπως: στον Tomas von Aquin: σκέψη, θέληση, αίσθηση (Denken, Wollen, Fühlen)· στον Kant: γνώση, ηθικ(η)ότητα, ελπίδα (Erkennen, Moral, Hoffnung)· στον Pestalozzi: κεφάλι, καρδιά, χέρι (Kopf, Herz, Hand) ή ο άνθρωπος ως έμβιο, κοινωνικό και ηθικό ον (tierisches, gesellschaftliches, sittliches Wesen)· στον Freud: Εγώ, Υπερ-εγώ, Αυτό (Ich, Uber-Ich, Es) (βλ. σχετικά Zirfas, 2021:164 κ.ε.).

Η συζήτηση γύρω από την *ανθρωπολογική διαφορά* εμπλούτισε τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά με νέα στοιχεία. Ο άνθρωπος δεν είναι ένα όν που διαθέτει μόνο σκέψη και γλώσσα, αλλά είναι και ηθικό όν· μάλιστα ενίοτε προβάλλεται η *ηθική/ότητα* και όχι η νοημοσύνη ως η κύρια διαφορά του ανθρώπου από το ζώο. Επίσης, ο άνθρωπος είναι και ον με βούληση και προπάντων είναι όν με *αυτογνωσία*. Νόηση (και πολύ περισσότερο ορμές και συναισθήματα) διαθέτουν και τα άλλα ζώα, αλλά δεν αναπτύσσουν μια σχέση με τον εαυτόν τους, δεν έχουν συνείδηση του εαυτού τους, δεν διαθέτουν *αυτογνωσία*. Επίσης, δεν οργανώνουν και δεν μεταφέρουν/μεταβιβάζουν τη γνώση και τις εμπειρίες τους στους απογόνους τους μεμονωμένα ή μέσα από πολιτισμικούς θεσμούς⁶. Ο M.Tomasello (2002:15 κ.ε.) αναφερόμενος στην *πολιτισμική μεταφορά* κάνει λόγο για «*σωρευτική πολιτισμική εξέλιξη*» (kumulative kulturelle Evolution), εξέλιξη που χαρακτηρίζει μόνο τον άνθρωπο. Τέλος, ο άνθρωπος (ο κάθε άνθρωπος) θεωρείται ως αυταξία, ως ον με αξιοπρέπεια. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια δεν είναι επίκτητη, αλλά τη φέρει ο άνθρωπος με τη γέννηση μαζί του, γιατί την κατείχε ήδη ως έμβρυο (βλ. Gabriel, 2022:33 κ.ε.) .

Από τα προαναφερθέντα ανθρώπινα χαρακτηριστικά, αυτά που επανέρχονται συνεχώς και αδιαλείπτως στη συζήτηση και συζητούνται και στη σύγχρονη Εξελικτική Βιολογία και Εξελικτική Ανθρωπολογία⁷ είναι η *νόηση* (λόγος) και η *κοινωνικότητα* (διαλογικότητα). Λόγος με τη διττή έννοια του όρου, ως σκέψη και ως γλώσσα. Και *διαλογικότητα* ως δυνατότητα και ανάγκη του ανθρώπου να διαλέγεται με άλλους ανθρώπους και εν γένει με το περιβάλλον του. Μάλιστα, στις πρόσφατες ανθρωπολογικές μελέτες προβάλλεται ιδιαίτερα η *κοινωνικότητα*. Όπως γράφει ένας από τους σύγχρονους κορυφαίους αναπτυξιακούς ψυχολόγους-ανθρωπολόγους, ο Michael Tomasello (2019:7), ήδη στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του «Becoming Human», η σύγχρονη αναπτυξιακή θεωρία τονίζει ότι «οι οργανισμοί κληρονομούν το περιβάλλον τους τόσο όσο και τα γονίδιά τους». Οι γενετικές δυνατότητες του ανθρώπου για να αναπτυχθούν χρειάζονται το περιβάλλον. Κατά τον ίδιο, δεν είναι τόσο οι γνωστικές ικανότητες που ξεχωρίζουν τον άνθρωπο από το ζώο όσο η ικανότητά του να ταυτίζεται με τους συνανθρώπους τους, να μοιράζεται μαζί τους κοινά ενδιαφέροντα και να επιδιώκουν κοινούς στόχους. Ο *πολιτισμικός συντονισμός* και η *πολιτισμική μετάδοση* είναι βασικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου (βλ. στο ίδιο και Wild:23). Κοντολογίς, δεν είναι τόσο η *λογικ(η)ότητα* όσο η *κοινωνικότητα* (διαλογικότητα) που ξεχωρίζει τον άνθρωπο από το ζώο. Ο άνθρωπος, ως σκεπτόμενο, κοινωνικό υποκείμενο, χρειάζεται για την αυτοπραγμάτωσή του έναν συνομιλητή. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Taylor (1997:82), ακόμα και ο φαινομενικά μονολογικός ερμητίτης έχει ως συνομιλητή του τον Θεό.

Στο θέμα της σχέσης του υποκείμενου με άλλα υποκείμενα θα επανέλθουμε, αφού πρώτα σχολιάσουμε τη σχέση μεταξύ των «*ανθρωπολογικών παραδοχών*» (ποιος είναι ο άνθρωπος) και της «*εικόνας για τον άνθρωπο*» (ποιος οφείλει να είναι ο άνθρωπος)⁸

«Ανθρωπολογικές παραδοχές» και «εικόνες για τον άνθρωπο»

Τα όρια μεταξύ των παραδοχών που αφορούν στον άνθρωπο ως έμβιο όν και εκείνων που αφορούν στην «εικόνα του ανθρώπου» ως κοινωνικοπολιτισμικό όν δεν είναι πάντα διακριτά. Όταν, για παράδειγμα, ο Jean-Jacques Rousseau γράφει ότι ο άνθρωπος είναι «από τη φύση του καλός» (ανθρωπολογική παραδοχή) και στη συνέχεια παροτρύνει τον παιδαγωγό να αφήσει τη φύση να κάνει το έργο της, τότε προφανώς το πρότυπο του ανθρώπου, στο οποίο θα καταλήξει η αγωγή, είναι ο «καλός άνθρωπος».

Μεταξύ των «ανθρωπολογικών σταθερών» και των «εικόνων για τον άνθρωπο» υπάρχει μια βασική διαφορά. Οι δεύτερες είναι κατεξοχήν πολιτισμικό δημιούργημα και, επομένως, υπόκεινται σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό σε μια ιστορική εξέλιξη, αλλά και διαφοροποιούνται από πολιτισμό σε πολιτισμό και από περίοδο σε περίοδο. Άλλη, για παράδειγμα, είναι η εικόνα του ανθρώπου στην αρχαία Ελλάδα και η σχέση του με τους πολλούς θεούς των Ελλήνων και άλλη στις μονοθεϊστικές θρησκείες. Στην αρχαιοελληνική σκέψη, ο άνθρωπος είναι το «μέτρο όλων των πραγμάτων» και οι θεοί είναι ανθρωπόμορφοι, αλλά, σε αντίθεση με τον άνθρωπο, αθάνατοι και ισχυρότεροι αυτού. Αντίθετα, στις μονοθεϊστικές θρησκείες, ο άνθρωπος είναι δημιούργημα του θεού και εξαρτάται από αυτόν.

Στην αρχαία Ελλάδα, ως ιδανική εικόνα ανθρώπου, ως ανθρώπινο πρότυπο, θεωρείται ο «καλός και αγαθός» άνθρωπος.

Στη χριστιανική παράδοση, ο άνθρωπος είναι δημιούργημα του θεού «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν».

Στον φεουδαρχικό μεσαίωνα, ο άνθρωπος είναι το υποταγμένο ετεροπροσδιοριζόμενο και χωρίς δικαιώματα υπό-κείμενο.

Στη νεωτερική εποχή, ο άνθρωπος είναι το αυτοπροσδιοριζόμενο υποκείμενο, είναι το αυτόνομο άτομο που αποκτά την ιδιότητα του πολίτη και μαζί με αυτή και ατομικά δικαιώματα: δικαίωμα όχι μόνο στην ελευθερία, αλλά και σε κοινωνικά αγαθά: στην εργασία και στο εισόδημα, στην υγεία, στην εκπαίδευση, στην κατοικία.

Όπως έχουμε υπογραμμίσει και παλαιότερα (Δαμανάκης, 2022), οι έννοιες *άτομο* και *ατομικότητα* είναι δημιουργήματα της νεωτερικής κοινωνίας. Η ατομικότητα συνδέεται με την ιδιότητα του πολίτη και τα ατομικά δικαιώματα, που σημαίνει ότι η *ατομικότητα* είναι μια *ιδιότητα* κοινή στον άνθρωπο-πολίτη της νεωτερικής κοινωνίας και, επομένως, αυτή δεν είναι το κύριο χαρακτηριστικό που διαφοροποιεί τα άτομα μεταξύ τους.

Σε αντίθεση με την ατομικότητα, που ως ιδιότητα χαρακτηρίζει κάθε άτομο της νεωτερικής κοινωνίας, η *υποκειμενικότητα* συνδέεται άμεσα με την προσωπική/ υποκειμενική πρόσληψη του κάθε ατόμου, δηλαδή με τον δικό του υποκειμενικό τρόπο κατανόησης του εαυτού του (*αυτοαντίληψη*) και του κόσμου (*κοσμοαντίληψη*). Η *υποκειμενικότητα* δεν συνδέεται μόνο με τον λόγο, αλλά και με τον θυμό και την επιθυμία, με προσωπικά ενδιαφέροντα, με τη μεροληψία και τις προκαταλήψεις, με την ατομική και οικογενειακή μνήμη που δεν συμβαδίζει πάντα με τη συλλογική και τη θεσμικά εκπεφρασμένη μνήμη.

Στη σημερινή εποχή, της μετανεωτερικότητας ή κατά άλλους όψιμης νεωτερικότητας, υπάρχουν πολλές *εικόνες για τον άνθρωπο*, πολλά ανθρώπινα πρότυπα με κυρίαρχο, κατά την άποψή μας, το «εξατομικευμένο άτομο». Δηλαδή, το άτομο που θα πρέπει μόνο του να επιλέξει από τις πολλές ευκαιρίες που του προσφέρονται, να βρει το δικό του νόημα σε έναν κόσμο με θεωρητικά πολλές ευκαιρίες και να κατασκευάσει τη δική του βιογραφία. Η ελευθερία στην επιλογή, στην αυτοκατασκευή και την αυτοδιαφοροποίηση φαντάζει σε πρώτη ματιά θετική. Στην πραγματικότητα, όμως, είναι γεμάτη ρίσκα, γιατί λείπουν η κοινωνική αλληλεγγύη και η κοινωνική προστασία. Στις σύγχρονες *κοινωνίες του ρίσκου και της εξατομίκευσης*⁹ η πρόσβαση στα κοινωνικά αγαθά δεν είναι πλέον δικαιωματική, αλλά αποτελεί αντικείμενο ατομικής διεκδίκησης. Η πρόσβαση στα μέχρι πρότινος κοινωνικά, και ωστόσο ιδιωτικοποιημένα, αγαθά διασφαλίζεται μόνο μέσα από έναν συνεχή και αδιάλειπτο αγώνα του ατόμου, πυρηνικά στοιχεία του οποίου είναι: η ατομική αξιοσύνη, η ατομική αποδοτικότητα, η ανταγωνιστικότητα, η ευελιξία και εν γένει η «αυτοδιαφοροποίησή» του. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Τσουκαλάς (2010:131), «Όποιος δεν διαφοροποιηθεί επιτυχημένα, θα πρέπει να πληρώσει το αναμενόμενο τίμημα».

Η διαλογική σχέση μεταξύ των υποκειμένων

Θα ξεκινήσουμε με τη σκιαγράφηση του υποκειμένου, ως λογικού και διαλογικού όντος, δανειζόμενοι κάποιες αναλύσεις από παλαιότερη εργασία μας (Δαμανάκης, 2019).

Ως λογικό ον, κάθε άνθρωπος έχει την ικανότητα και τη δυνατότητα να καθιστά αντικείμενο ανάλυσης του λόγου του όχι μόνο το περιβάλλον του, αλλά και τον ίδιο τον εαυτό του και να αποκτά έτσι αυτογνωσία. Ως διαλογικό ον δεν διαλέγεται μόνο με τον εαυτό του ή με τον Θεό, αλλά προπάντων με τον Άλλο, με τον συνάνθρωπό του. Η ταύτιση του υποκειμένου με τον ίδιο τον εαυτό του και η απόκτηση αυτογνωσίας είναι μεν αναγκαία, αλλά όχι και ικανή προϋπόθεση για την επικοινωνία και, ακόμα περισσότερο, για τον διάλογο με το περιβάλλον του. Όπως ήδη αναφέρθηκε, για την αυτοπραγμάτωσή του, μέσα από τον διάλογο, το υποκείμενο χρειάζεται ένα άλλο υποκείμενο, έναν συνομιλητή.

Κατά τη συνάντηση και αλληλόδρασή τους τα υποκείμενα, εκτός από τα ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά, φέρουν μαζί τους ή, αλλιώς, πληρούν και κάποιες κοινωνικοπολιτισμικές προϋποθέσεις: είναι πολίτες ενός κράτους ή και περισσοτέρων, μιλούν μια ή πολλές γλώσσες, ανήκουν σε μια συγκεκριμένη θρησκεία ή είναι άθεοι, έχουν μια πολιτική ιδεολογία, ασκούν ένα επάγγελμα κ.λπ. Επίσης, έχουν συγκριμένα βιώματα, εμπειρίες παραστάσεις, κοντολογίς μια συγκεκριμένη βιογραφία. Από αυτές τις προϋποθέσεις κάποιες μπορεί να είναι *όμοιες* και κάποιες *άλλες διαφορετικές*. Όταν μεταξύ δύο υποκειμένων δεν υπάρχουν κοινά στοιχεία- γλωσσικά, κοινωνικά, πολιτισμικά, ηθικά-, τότε ο Άλλος είναι για τον Εαυτό ένας άγνωστος, ένας ξένος, ένας εντελώς διαφορετικός. Είναι ένας Άλλος που δεν εντάσσεται στις ταξινομημένες κατηγορίες του Εαυτού, είναι, σε πρώτη προσέγγιση, ο *απολύτως Άλλος*. Τι σημαίνει, όμως, αυτό; Σημαίνει ότι μεταξύ Εαυτού και Άλλου, μεταξύ ταυτότητας και ετερότητάς δεν είναι δυνατός ένας διάλογος ή έστω μια επικοινωνία; Σε καμία περίπτωση, γιατί η επικοινωνία με τον Άλλο μπορεί να συντελεστεί με διάφορους τρόπους, π. χ. μέσω μιας τρίτης γλώσσας ή μη λεκτικά. Από την άλλη, όσο διαφορετικά και αν είναι τα υποκείμενα μια σειρά από κοινωνικές και ανθρωπολογικές προϋποθέσεις πληρούνται πάντα.

Ο Άλλος εκτός από τα κατοχυρωμένα δικαιώματά του (που μπορεί, βέβαια, να μη γίνονται αποδεκτά από τον Εαυτό) είναι πρωτίστως και *a priori* ένα *λογικό και διαλογικό (κοινωνικό) υποκείμενο*. Όσο άγνωστοι και ξένοι και αν είναι, λοιπόν, Εαυτός και Άλλος συναντώνται ως *λογικά και διαλογικά υποκείμενα*. Ο Άλλος (άνθρωπος) δεν είναι για τον Εαυτό απολύτως ξένος, δεν είναι *Τελείως Άλλος*¹⁰.

Ως δρον κοινωνικό υποκείμενο, κάθε άνθρωπος έχει την ικανότητα, αλλά όχι οπωσδήποτε και τη δυνατότητα (αφού είναι και ετεροπροσδιοριζόμενος), να διαλέγεται με το περιβάλλον του, να αυτοπροσδιορίζεται και να αυτοτοποθετείται έναντι των άλλων δρόνων κοινωνικών υποκειμένων. Η *αναγνώριση* και η *αποδοχή* του αυτοπροσδιορισμού και της αυτοτοποθέτησης του εκάστοτε κοινωνικού υποκειμένου από τα άλλα υποκείμενα δεν είναι δεδομένες, αλλά συναρτώνται άμεσα με τη μεταξύ τους διαλογική σχέση και είναι το αποτέλεσμα του μεταξύ τους διαλόγου. Με άλλα λόγια, αν ένα κοινωνικό υποκείμενο αυτοπροσδιορίζεται μέσα από την προβολή της *διαφορετικότητάς* του ή, γενικότερα διατυπωμένο, μέσα από την *επίκληση της ετερότητας*, τότε η *αναγνώριση της ετερότητας* δεν είναι *a priori* δεδομένη, αλλά αποτελεί αντικείμενο ατομικής ή και συλλογικής διεκδίκησης και πρέπει να κερδηθεί μέσα από τον δια-υποκειμενικό ή και κοινωνικό (δια)λόγο (discourse)

Σε συγκρουσιακές -ιδιαίτερα φονταμεταλιστικές- καταστάσεις αναδεικνύονται τα όρια του λόγου (discourse) περί *αναγνώρισης και αποδοχής της ετερότητας*, Υπάρχουν, ωστόσο, και κοινωνικές καταστάσεις, όπου το αίτημα για *αναγνώριση και αποδοχή της ετερότητας* δεν οδηγεί μεν σε συγκρούσεις, οδηγεί όμως σε αντιφάσεις και θέτει κοινωνικές ομάδες ή και την κοινωνία, συνολικά, σε διλήμματα. Η ανακήρυξη του *δικαιώματος στη διαφορά* σε *αξίωμα*, και η επίκληση αυτού του αξιώματος και προπάντων η εμμονή στο αξίωμα, στη συνέχεια, μπορεί να οδηγήσει σε αντιφατικές καταστάσεις. Για παράδειγμα, η επίκληση του *δικαιώματος στη διαφορά* με στόχο μια διαχωριστική εκπαίδευση για τους διαφορετικούς, όπου θα καλλιεργείται η διαφορετικότητά τους, μπορεί να οδηγήσει σε περιθωριοποίηση των διαφορετικών και επομένως σε καταστρατήγηση της *αρχής της ισότητας*, αλλά και σε περιορισμό της *ελευθερίας* του ατόμου να επιλέγει όποια μορφή εκπαίδευσης αυτό επιθυμεί.

Κοντολογίς, το αξιωματικό δικαίωμα στη διαφορά προσκρούει, στην συγκεκριμένη εφαρμογή του, στις αξίες της ισότητας και της ελευθερίας.

Σε περιπτώσεις σύγκρουσης βασικών αξιών και δικαιωμάτων, η διέξοδος βρίσκεται στην αρχή της αναλογικότητας και σ' αυτό που ο Πρυκνέρ (2022: 177) αποκαλεί «έλλογο συμβιβασμό». Προκύπτει, δηλαδή, μέσα από τον διάλογο μεταξύ των *έλλογων υποκειμένων*. Μ' άλλα λόγια, η λογική αποτελεί το τελευταίο σταθερό σημείο στη διαλογική συνάντηση μεταξύ των υποκειμένων και ο έλλογος συμβιβασμός τη διέξοδο από συγκρουσιακές καταστάσεις. Ο έλλογος συμβιβασμός μπορεί να κινείται μεταξύ της σιωπηρής και αδιάφορης ανοχής και της πλήρους συναίνεσης. Η γκάμα των συμβιβαστικών συμβάσεων συναρτάται με τα ίδια τα υποκείμενα και με τη συγκυρία συνάντησής τους.

Η έννοια του *έλλογου συμβιβασμού* μπορεί να απαντήσει στο ερώτημα που θέσαμε παραπάνω, κατά την ανάλυση του παραδείγματος της δημοσίας αντιπαράθεσης του βουλευτή της «Ελληνικής Λύσης» και του προέδρου του ΣΥΡΙΖΑ. Η απάντηση είναι: Όχι, τα αντιμαχόμενα υποκείμενα δεν πρέπει οπωσδήποτε να συναινέσουν. Στο δρόμο για τη συναίνεση αρκεί, σε πρώτη φάση, η σιωπηρή ή και αδιάφορη ανοχή.

Το υποκείμενο έχει το δικαίωμα να αυτοπροσδιορίζεται ως διαφορετικό.

Όμως, όπως υπογραμμίζεται από τον Πρυκνέρ (2022: 144 κ.ε.), ο απόλυτος αυτοπροσδιορισμός και η απόρριψη κάθε ετεροπροσδιορισμού εγγίζουν τα όρια του ναρκισσισμού και οδηγούν σε απομόνωση. Μεταξύ αυτοεικόνας και αυτοπροσδιορισμού, από τη μια, και ετεροεικόνας και ετεροπροσδιορισμού, από την άλλη, πρέπει να υπάρχει μια στοιχειώδης συμβατότητα, προς διασφάλισή της εσωτερικής ισορροπίας στο ίδιο το υποκείμενο, αλλά και της αλληλεπίδρασής του με το περιβάλλον του. Η διαλογική σχέση μεταξύ των υποκειμένων είναι αναγκαία, γιατί κάθε υποκείμενο έχει δικαίωμα στον αυτοπροσδιορισμό και στην αυτόδιαφοροποίηση. Τα υποκείμενα μπαίνουν στον διάλογο με θεωρητικά ίσα δικαιώματα, αλλά -κατά κανόνα- με διαφορετικές προσδοκίες.

Στις δημοκρατικές κοινωνίες, η προβολή της διαφορετικότητας και το αίτημα αναγνώρισής της εντάσσονται στο αναφαίρετο δικαίωμα του ατόμου για αυτοπροσδιορισμό και, επομένως, η *a priori* αμφισβήτησή τους και ο περιορισμός τους ισοδυναμούν με δομική βία και ρατσισμό. Από την άλλη, όμως, ο τρόπος προβολής της διαφορετικότητας και η προσπάθεια των φορέων της να την επιβάλλουν στους Άλλους μπορεί να λειτουργήσουν ως πρόκληση για τον Άλλο.

Ενίστε, δεν είναι η ομοφυλοφιλική και διεμφυλική διαφορά αυτή καθεαυτή που προκαλεί κάποια ή πολλά από τα μέλη της κοινωνικά πλειονοτικής ομάδας, αλλά ο τρόπος, με τον οποίο οι φορείς της τη διαχειρίζονται και την προβάλλουν. Θα πρέπει, επομένως, να διαχωρίζουμε μεταξύ της στάσης ενός ατόμου ή ομάδας έναντι της διαφοράς καθ'αυτήν, από τη μια, και της στάσης του έναντι του τρόπου διαχείρισης και προβολής της από τον φορέα της, από την άλλη.

Και ένα δεύτερο παράδειγμα, ένα παχύσαρκο άτομο (άνδρας ή γυναίκα) έχει το δικαίωμα να είναι υπερήφανο για το πάχος του και να το αναδεικνύει με την κατάλληλη περιβολή. Όμως, και ο Άλλος έχει το δικαίωμα να έχει τη δική του αισθητική και προπάντων το δικαίωμα να την εκφράζει δημόσια, χωρίς να διατρέχει τον κίνδυνο να κατηγορηθεί για *body shaming*.

Η ετοιμότητα των σύγχρονων κινημάτων των Διαφορετικών να κατηγορήσουν όσους δεν συμφωνούν μαζί τους για ρατσισμό, αποτελούν ρατσισμό από την ανάποδη- όπως υποστηρίζει ο Πασκάλ Πρυκνέρ στο βιβλίο του «Ένας σχεδόν τέλειος ένοχος»- , ισοδυναμούν με αναγκασμό σε σιωπή και με αυτή την έννοια εγγίζουν τα όρια του περιορισμού της ελευθερίας του λόγου. Κοντολογίς, το σκεπτόμενο και αναστοχαζόμενο υποκείμενο έχει τη δυνατότητα και το δικαίωμα να καταστήσει αντικείμενο του στοχασμού του κάθε διαφορά και ετερότητα και να την υιοθετήσει ή να την απορρίψει εν μέρει ή πλήρως- τεκμηριώνοντας την επιλογή του ορθολογικά. Το δικαίωμα στη διαφορά δεν ισοδυναμεί με αναγνώριση της διαφοράς. Τα υποκείμενα που εξισώνουν το δικαίωμά τους στη διαφορά με την αξίωσή τους για αμέριστη αναγνώρισή της, ουσιαστικά

αυτοαναιρούνται. Γιατί μια τέτοια *αξιοματική εξίσωση* ισχύει και για τα Άλλα (τα «κανονικά») υποκείμενα.

Το υποκείμενο και οι ιδιότητές του

Κάθε κοινωνικό υποκείμενο αποκτά στην πορεία του κάποιες ιδιότητες· κοινωνιολογικά διατυπωμένο, αναλαμβάνει κάποιους ρόλους. Μια θεμελιώδης ιδιότητα είναι αυτή του πολίτη με τα συνακόλουθα δικαιώματα και υποχρεώσεις. Πέρα από αυτή υπάρχουν πολλές άλλες ιδιότητες, τις οποίες αποκτά το άτομο οικειοθελώς ή του επιβάλλονται· όπως, για παράδειγμα, αυτή του «πρόσφυγα» ή του «λαθρομετανάστη».

Για τον ίδιο τον μετακινούμενο άνθρωπο είναι πολύ σημαντικό σε ποια βάση αντιμετωπίζεται. Συναντώ έναν μετακινούμενο άνθρωπο ως *πρόσφυγα*: στο πλαίσιο των *ανθρωπίνων δικαιωμάτων* του σημαίνει ότι κινούμαι σε ένα θεσμικό πλαίσιο με προκαθορισμένους ρόλους και κανόνες δεσμευτικούς και για τους δύο. Αντίθετα, αντιμετωπίζω τον μετακινούμενο άνθρωπο ως *υποκείμενο* σημαίνει ότι τον συναντώ ως έναν άνθρωπο με τη συγκεκριμένη βιογραφία του και τις εμπειρίες του (θετικές ή τραυματικές), με τις συγκεκριμένες ανάγκες του, με τα σχέδια και τα όνειρά του. Οι δύο προσεγγίσεις δεν αλληλοαποκλείονται, αντίθετα μπορούν να λειτουργήσουν συμπληρωματικά. Ιδιαίτερα η παιδαγωγική συνάντηση είναι συνάντηση μεταξύ υποκειμένων (ανθρώπων). Τα υποκείμενα, όμως, δεν είναι καθ' όλα όμοια, αλλά διαφοροποιούνται, καθένα κουβαλά τα δικά του βιώματα, παραστάσεις, εμπειρίες, έχει τη δική του μοναδική βιογραφία. Αυτό σημαίνει ότι η εστίαση στις διαφορές όχι μόνο δεν αποκλείεται, αλλά επιβάλλεται. Για παράδειγμα, οι όροι «παλιννοστούντες και αλλοδαποί μαθητές», παλαιότερα, και «πρόσφυγες μαθητές», σήμερα, και τα αντίστοιχα εκπαιδευτικά μέτρα -Τάξεις Υποδοχής (ΤΥ), Δομές Υποδοχής για την Εκπαίδευση των Προσφύγων (ΔΥΕΠ)- εκφράζουν μια δέσμη διαφορών. Η ανάλυση αυτών των διαφορών είναι αναγκαία για την κατανόησή τους, όχι όμως και για την ερμηνεία τους και την ένταξή τους σε μια ευρύτερη παιδευτική θεώρηση. Για την ερμηνεία χρειαζόμαστε μια ευρύτερη θεωρία, που στη συγκεκριμένη περίπτωση (παράδειγμα) μπορεί να αντληθεί από το *υποκείμενο*, δηλαδή το αναπτυσσόμενο παιδί ως ολότητα, και από την *εικόνα* που έχουμε για τον άνθρωπο και για την κοινωνία συνολικότερα. Στην περίπτωση των παραπάνω πολιτισμικά διαφορετικών, η διαφορά τους δεν επιτρέπεται να αποσιωπάται ή να αφανίζεται μέσω της ακούσιας αφομοίωσής τους ή να περιθωριοποιείται μέσω της φοίτησής τους σε διαχωριστικές μορφές εκπαίδευσης, αλλά θα πρέπει να έχει τη θέση της στην κύρια εκπαίδευση και τη δυνατότητα να καλλιεργηθεί εντός αυτής.

Για τους παραπάνω λόγους, η *παιδαγωγική σχέση* δεν επιτρέπεται να απομειώνεται και να περιορίζεται στις ιδιότητες, στους ρόλους των προσώπων, π.χ. δάσκαλος/λα-μαθητής/τρια. Οι ρόλοι είναι θεσμικά και ιεραρχικά δομημένοι και προκαθορίζουν σε ένα βαθμό τις υποχρεώσεις των φορέων τους. Όμως, οι μαθητές/ριες έχουν ως αναπτυσσόμενοι άνθρωποι πολλές ανάγκες και αντίστοιχες προσδοκίες από τους /τις δασκάλους/λες τους. Οι πέρα των μαθησιακών προσδοκιών προσδοκίες μπορεί να μην είναι θεσμοθετημένες, εμπεριέχονται όμως στην παιδαγωγική σχέση, η οποία υπερβαίνει τους ρόλους «δάσκαλος» «μαθητής».

Η απομείωση του υποκειμένου σε μια ιδιότητά του, σε έναν ρόλο του, σε μια διαφορά του, ισοδυναμεί με τουλάχιστον μερική ακύρωσή του. Και στην εφαρμοσμένη Παιδαγωγική, ακύρωση του μαθητή/ της μαθήτριας ισοδυναμεί με έμμεση ακύρωση και του/της εκπαιδευτικού. Γενικότερα και αφαιρετικά διατυπωμένο, το υποκείμενο που ακυρώνει τον συνομιλητή του, ακυρώνει για τον ίδιο τον εαυτό του τη δυνατότητα για διάλογο. Δηλαδή, ο Εαυτός που ακυρώνει τον Άλλο έμμεσα ακυρώνει τον ίδιο του τον εαυτό. Όπως, και ο Εαυτός που χάνεται στον Άλλο στερεί από τον Άλλο τη δυνατότητα για διάλογο.

Και, τέλος, το υποκείμενο που απομειώνει/συρρικνώνει τον εαυτό του σε μια ιδιότητα/διαφορά του, στερεί από τον ίδιο τον εαυτό του τη δυνατότητα να γνωρίσει και να αναπτύξει και άλλες πτυχές της ταυτότητάς του.

¹ Η -για λόγους χρονικής στενότητας- επιλογή μου να αξιοποιήσω (εν μέρει αντιγράφω) στο παρόν άρθρο παλαιότερες εργασίες μου οδηγεί αναγκαστικά σε επαναλήψεις. Παρόλα αυτά, σκόπιμο είναι ο αναγνώστης/ η αναγνώστρια να ανατρέξει τουλάχιστον στις παραπάνω δύο εργασίες, στις οποίες αναλύονται διεξοδικότερα οι έννοιες που στην παρούσα εργασία (για λόγους οικονομίας) σκιαγραφούνται.

² Η προσέγγιση και ανάλυση της ετερότητας ως να ήταν μια άλλη ταυτότητα αφορά στην μεθοδολογία και μόνο και δεν ακουμπά το ζήτημα, της ετερότητας «καθεαυτής» και «αφ' εαυτής».

³ Το βιβλίο εκδόθηκε πρώτη φορά το 2001 από τις εκδόσεις Leske + Budrich και επανακυκλοφόρησε σε ηλεκτρονική μορφή το 2010. Εμείς παραπέμπουμε στην ηλεκτρονική έκδοση.

⁴ Μια άλλη, μη απειλητική, έκφανση της ετερότητας ένα η «πανηγυρική». Για λόγους οικονομίας δεν θα αναφερθούμε σ' αυτή· παρατηρούμε απλώς ότι αυτή τη συναντούμε συχνά σε πολυπολιτισμικά φεστιβάλ, όπου οι εθνοπολιτισμικοί Άλλοι συνήθως παρουσιάζουν τις κουζίνες τους.

⁵ Επιλέγω αυτό το παράδειγμά, επειδή α) είναι γνωστό και όποιος/α δεν το γνωρίζει μπορεί ευκολά να το αναζητήσει στο διαδίκτυο, β) οι πρωταγωνιστές του εκπροσωπούν διαμετρικά αντίθετες «απόψεις» και γ) έχει θεσμικά χαρακτηριστικά· ο πρόεδρος του κόμματος της αξιωματικής αντιπολίτευσης και ένας βουλευτής ενός άλλου κόμματος, εκπροσωπούμενου στην Βουλή, ανταλλάσσουν τις αντιθετικές «απόψεις» τους δημόσια.

⁶ Σχετικά με την εξέλιξη της συζήτησης γύρω από την ανθρωπολογική διαφορά βλέπε την ομώνυμη εργασία του Ελβετού φιλοσόφου Markus Wild
https://www.academia.edu/16591678/Anthropologische_Differenz,

⁷ Η σύγχρονη πειραματική ανθρωπολογία έχει να μας δώσει πιο εξειδικευμένες πληροφορίες και βαθύτερη γνώση για τον άνθρωπο, σε σύγκριση με τα πρωτεύοντα. Χαρακτηριστικές είναι οι μελέτες του «*Μαξ-Πλανκ-Ινστιτούτο Εξελικτικής Ανθρωπολογίας*» στη Λειψία Γερμανίας (Max-Planck Institut für Evolutionäre Anthropologie), και ιδιαίτερα αυτές ενός από τους κορυφαίους ερευνητές του, του Michael Tomasello, ως προς την πολιτισμική εξέλιξη της ανθρώπινης σκέψης, τις απαρχές της ανθρώπινης επικοινωνίας, τη συνεργατικότητα και τον αλτρουισμό, την ανθρώπινη ηθική και εν γένει την ανθρωπογένεση (Becoming Human).

⁸ Τόσο η απάντηση στο ερώτημα «ποιος είναι ο άνθρωπος;» όσο και εκείνη στο ερώτημα «ποιος οφείλει να είναι ο άνθρωπος;» οδηγούν σε μια (αυτο)εικόνα για τον άνθρωπο - π.χ. ο άνθρωπος ως ζώον + κάτι άλλο (ανθρωπολογική προσέγγιση), στην πρώτη περίπτωση, και ο άνθρωπος ως ηθικό ον, στη δεύτερη (ηθική προσέγγιση). Για μεθοδολογικούς και επικοινωνιακούς λόγους αποκαλούμε τις πρώτες εικόνες «ανθρωπολογικές παραδοχές» – θα μπορούσαμε να τις αποκαλέσουμε και «ανθρωπολογικές σταθερές», δεδομένου ότι επαναλαμβάνονται σταθερά στη σχετική συζήτηση επί χιλιετίες και εμφανίζονται ως ισχύουσες οικουμενικά-, ενώ τις δεύτερες τις αποκαλούμε «εικόνες για τον άνθρωπο». (Σχετικά με αυτόν τον «υπαρξιακό αυτοπροσδιορισμό» (existenzielle Selbstbestimmung) του ανθρώπου, βλ. Gabriel, 2022: 204).

⁹ Σχετικά με την εξατομίκευση και την κοινωνία του ρίσκου βλέπε τις σχετικές θεωρίες των Becker, 1986, Beck Ulrich, Beck-Gernsheim Elisabeth: 1993, 1994) καθώς και τις αναλύσεις μας, στο Δαμανάκης (2019).

¹⁰ Σχετικά με μια έκφανση του «Τελείως Άλλου» βλέπε Πρυκνέρ ()2022: 367.

Βιβλιογραφία

Δαμανάκης, Μ. (2022). Ιστορικές Όψεις της Ετερότητας: Το παράδειγμα της Ελλάδας από τις αρχές του 20^{ου} μέχρι τις αρχές 21^{ου} αιώνα. Πρακτικά Συνεδρίου «Αναγκαστικές μετακινήσεις πληθυσμών και Εκπαίδευσή», 2-4 Δεκεμβρίου 2022, Βόλος

Δαμανάκης, Μ. (2019). Ταυτότητα vs. Ετερότητα: Ζητήματα αναγνώρισης, διαχείρισης και αποδοχής της ετερότητας, στο: Αραβοσιτάς Θ., Κούρτη-Καζούλη Β., Σκούρτου Ε., Τρίφωνας Π. *Ζητήματα Γλώσσας, Ετερότητας και Εκπαίδευσης*, Αθήνα: Gutenberg

Δαμανάκης, Μ. (2007). Ταυτότητες και Εκπαίδευση στη Διασπορά. Αθήνα: Gutenberg,

Μπρυκνέρ, Π. (2021). Ένας σχεδόν τέλειος ένοχος. Κατασκευάζοντας τον λευκό ως αποδιοπομπαίο τράγο (μετάφραση Ανδρέας Παππάς). Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη,

Ταίηλορ, Τα. (1997). Πολυπολιτισμικότητα. Εξετάζοντας την Πολιτική της Αναγνώρισης (μετάφραση Φ. Παιονίδης). Αθήνα: Πόλις

Τσουκαλάς, Κ. (2010²). Η Επινόηση της Ετερότητας - «Ταυτότητες» και «Διαφορές» στην Εποχή της Παγκοσμιοποίησης. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.

Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft - Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.: Edition Suhrkamp

Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (1993). Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie. Anmerkungen zur Individualisierungsdiskussion am Beispiel des Aufsatzes von Günter Burkart. *Zeitschrift für Soziologie*. Jg.22, Heft 3, Juni 1993 (178-187)

Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (1994). Individualisierung in modernen Gesellschaften-Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, in: Beck Ulrich, Beck-Gernsheim Elisabeth (Hg.) (1994). *Risikanten Freiheiten - Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt a.M. Edition Suhrkamp

Gabriel, M. (2022). *Der Mensch als Tier & Warum wir trotzdem nicht in die Natur passen*. Berlin: Ullstein Buchverlag

Lutz, H., Wennig, N. (Hrsg.) (2001). *Differenzen über Differenz- Einführung in die Debatten*. Opladen: Leske + Budrich - Ηλεκτρονική έκδοση 2010

Tomasello M. (2019). *Becoming Human*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press

Tomasello M. (2010). *Warum wir kooperieren*. Berlin: Suhrkamp,

Tomasello, M. (2002). *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft

Wild, M. *Anthropologische Differenz* (ανάκτηση τον Ιανουάριο 2024 από τον ιστοχώρο)
https://www.academia.edu/16591678/Anthropologische_Differenz

Wulf, Chr., Zifras, J. (Hrsg.) (2014). *Handbuch Pädagogischer Anthropologie*. Wiesbaden: Springer VS

Zifras, J. (2021). Pädagogische Anthropologie. Paderborn: Ferdinand Schöningh, UTB-Band-Nr. 5568

Zima, P. V. (2000). Theorie des Subjekts. Tübingen und Basel: Franke Verlag,