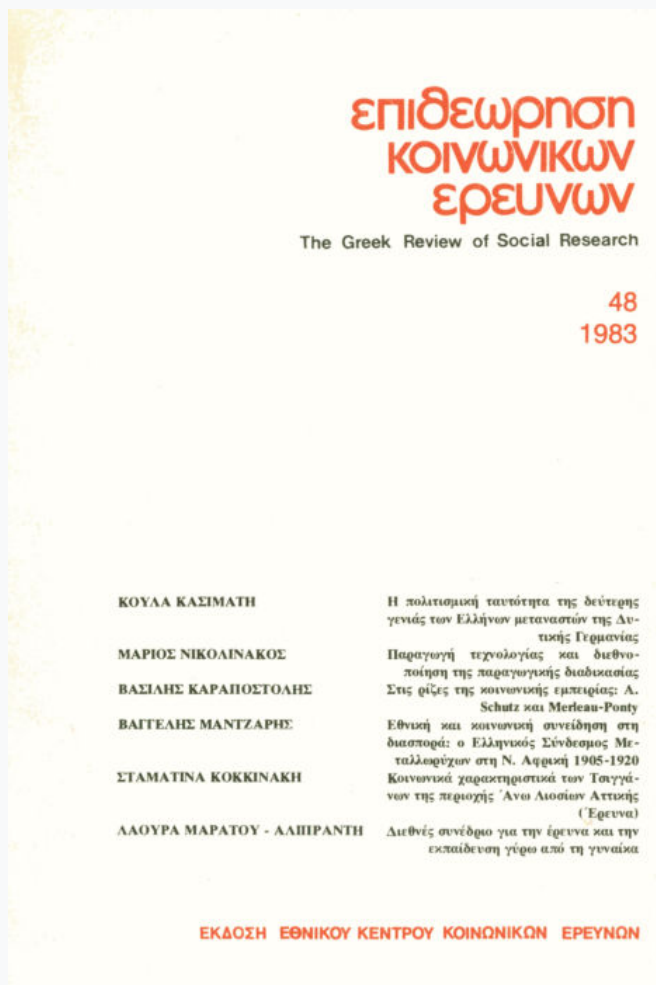


## The Greek Review of Social Research

Vol 48 (1983)

48



Στις ρίζες της κοινωνικής εμπειρίας: A. Schutz και Merleau-Ponty

Βασίλης Καραποστόλης

doi: [10.12681/grsr.241](https://doi.org/10.12681/grsr.241)

Copyright © 1983, Βασίλης Καραποστόλης



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

### To cite this article:

Καραποστόλης Β. (1983). Στις ρίζες της κοινωνικής εμπειρίας: Α. Schutz και Merleau-Ponty. *The Greek Review of Social Research*, 48, 75–93. <https://doi.org/10.12681/grsr.241>

## Στις ρίζες της κοινωνικής εμπειρίας: A. Schutz και Merleau-Ponty

Βασίλης Καραποστόλης

Αν διανύαμε ακόμη την περίοδο που το σύνθημα του Durkheim «μεταχειριστήτε τα κοινωνικά γεγονότα σαν πράγματα» είχε ανυψωθεί σχεδόν σε επιστημολογικό αξίωμα για την κοινωνιολογία, η στροφή προς την εμπειρία των κοινωνικών φαινομένων σίγουρα θα φαινόταν συνώνυμη με μια παράδοξη επι-στροφή από εκεί που με κόπο είχε αποσπαστεί η νεαρή αυτή επιστήμη: τον ψυχολογισμό και το νατουραλισμό. Σήμερα όμως, παρά τις επιμέρους αποτυχίες, παρά τις σοβαρές κάποτε συγκρούσεις μεταξύ τους, οι διάφορες τάσεις της αντι-θετικιστικής κοινωνικής σκέψης (φαινομενολογική κοινωνιολογία, εθνομεθοδολογία, κριτική θεωρία, κτλ.) έχουν κλονίσει τουλάχιστον την πεποίθηση πως το μέλλον της κοινωνιολογίας βρίσκεται στη βαθμιαία μετατροπή της σε ένα είδος φυσικής επιστήμης. Όταν δε συμπεριληφθεί στις πιο πάνω τάσεις το καινούργιο ενδιαφέρον για τη θεωρία της αλλοτρίωσης του Μαρξ<sup>1</sup> η οποία αναζητά τις καταβολές του κοινωνικού γεγονότος στην ανθρώπινη πράξη (έστω και αν αυτή εμποδίζεται να αυτο-διευθυνθεί), θα αρχίσει να διαφαίνεται στη γενικότητά του το κλίμα, το ανανεωμένο κλίμα, μέσα στο οποίο το να μιλήσει κανείς για εμπειρία της κοινωνίας και όχι για «ένταξη» σε αυτήν ή για οτιδήποτε άλλο «εξωτερικό» στη σχέση ανθρώπου και κοινωνίας, δεν ισοδυναμεί πλέον κατ' ανάγκη με γλίστρημα στον ψυχολογισμό ή στο σολιψισμό. Αντίθετα, υπό ορισμένες προϋποθέσεις, μια έρευνα στα θεμέλια της κοινωνικής εμπειρίας θα ήταν πολύτιμη για την κατανόηση της συγκρότησης της κοινωνικής πραγματικότητας, και ακόμη

1. Βλ., για παράδειγμα, E. Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man*, Evanston, Northwestern University Press, 1972.

σπουδαιότερο, για τις τάσεις μεταβολής της που γεννά η διαλεκτική ανάμεσα στη δράση των ανθρώπων και την α-δράνεια που εμφανίζει η πραγματικότητα. Από την άποψη αυτή, η εναλλακτική προτροπή του Merleau-Ponty να δούμε στα κοινωνικά φαινόμενα τα ανεξίτηλα ίχνη της κοινωνικής εμπειρίας και του διφορούμενου που την χαρακτηρίζει (για το οποίο θα δοθούν εξηγήσεις αργότερα), αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον που προβάλλει καλύτερα μέσα από την αντιπαραβολή των απόψεών του προς εκείνες του Schutz με τις οποίες έχουν, παρ' όλα αυτά, κοινές αφετηρίες στη φαινομενολογία του Husserl. Οι διαφορές μεταξύ τους, που επισημαίνονται στις επόμενες σελίδες, θέτουν τις δύο θεωρίες σε διαφορετικό πλάνο και τελικά τους προσδίδουν άνισο ειδικό βάρος από τη σκοπιά ειδικά της αντι-θετικιστικής κοινωνιολογίας. Δείχνουν, γενικότερα, πως η κληρονομιά που η φαινομενολογία αφήνει στην κοινωνική σκέψη κάθε άλλο παρά ενιαία είναι.

## 1. Τα στρώματα της εμπειρίας

Τι μπορεί να σημαίνει η διερώτηση για τη σύσταση της κοινωνικής εμπειρίας ή καλύτερα τι μπορεί να σημαίνει να εξετάσουμε την κοινωνία ως εμπειρία; Πρώτα απ' όλα, θα πρέπει να αποκλειστεί στην εξέταση αυτή η παρείσφρηση μιας εμπειριστικής αντίληψης που θα ωθούσε να αντιμετωπιστούν τα κοινωνικά φαινόμενα σαν να ήταν αισθητηριακά δεδομένα, συμβάντα που μπορούν απλώς να επενεργήσουν στα αισθητήρια όργανα: τότε, η κοινωνία δεν θα ήταν τίποτα περισσότερο από μια δέσμη ερεθισμάτων, οργανωμένων σύμφωνα με ορισμένους κανόνες, και το κοινωνικό υποκείμενο τίποτα περισσότερο από ένα άθροισμα αποκρίσεων στα ερεθίσματα. Σε μια τέτοια περίπτωση, η κοινωνία θα παρουσιάζοταν εξωτερική ως προς τον ζωντανό άνθρωπο, και αυτό θα ισοδυναμούσε με επανακύρωση – από έναν πλάγιο δρόμο – της θετικιστικής άποψης σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος, με τις αξιακές του κρίσεις και προθέσεις, ίσταται ουσιαστικά *απέναντι* στην κοινωνία. Ωστόσο, το ζήτημα δεν είναι να διαλευκανθεί η «σχέση» του ανθρώπου με την κοινωνία, όσο ο τρόπος της ύπαρξής του εντός της, η μετατροπή της αφηρημένης κατηγορίας «κοινωνία» σε «κοινωνικό κόσμο» στους κόλπους του οποίου ο άνθρωπος ζει και δρα συν-οικοδομώντας τον αντικειμενικά, ακόμη και όταν είναι υποκειμενικά εξόριστός του. Σ' αυτή την κίνηση που σηματοδεύει τον ολικό τρόπο της εγκατάστασής του μέσα στα πρόσωπα και στα πράγματα, και που είναι φανερό ότι ξεπερνά κατά πολύ την απλή

ψυχολογική αντίδραση, ο άνθρωπος συνάπτεται με τον κόσμο του με τους δεσμούς του βιώματος και του νοήματος (Schutz) ή του νοήματος που ενέχεται στο βίωμα (Merleau-Ponty).

Αυτό απηχεί το πρόταγμα της φαινομενολογίας του Husserl, το οποίο υιοθετούν κατ' αρχή τόσο ο Schutz όσο και ο Merleau-Ponty: να φθάσουμε στα γυμνά φαινόμενα, στην προ-θεματική εμπειρία τους διαμέσου της αναγωγής (*epoché*),<sup>2</sup> που παρακάμπτει όλες τις γνώσεις ή τις παραδοχές που έχουν σχέση με την ουσία των φαινομένων και οι οποίες συμβάλλουν στη διαμόρφωση μιας «φυσικής στάσης» απέναντι στον κόσμο, θεωρούμενον στα πλαίσιά της ως παραδεδεγμένο. Αν, όπως διακηρύσσει ο Husserl, η έρευνα των φαινομένων αδιαφορεί για την ανακάλυψη κάποιων ψυχολογικών αρχών που υποτίθεται ότι διέπουν την υπαγωγή τους στην εμπειρία, τότε και το εγχείρημα της αναζήτησης των βιωματικών ριζών της ύπαρξης μέσα στον κοινωνικό κόσμο θα ήταν λάθος να εξισωθεί αυτόματα με ψυχολογιστικές επαγωγές τύπου Hume. Το ενδεχόμενο, φυσικά, να συμβεί κάτι τέτοιο παραμένει, και το αν πράγματι συμβεί εξαρτάται απόλυτα από τον ιδιαίτερο χειρισμό του θέματος, ειδικότερα από το πώς θα αντιμετωπιστεί η σχέση ανάμεσα στα δύο βασικά στρώματα της εμπειρίας και της συνείδησης, το προ-ανασκοπικό (*pre-reflexive*) και το ανασκοπικό (*reflexive*). Πολύ γενικά, το ανασκοπικό που επίσης το συναντάμε με τους όρους θεματικό, κατηγοριακό (*predicative*) και αντικειμενικό, είναι το στρώμα εμπειρίας που ελέγχεται από την ανασκοπική συνείδηση, δηλαδή την αυτο-συνείδηση του υποκειμένου. Το προ-ανασκοπικό ή προ-θεματικό, προ-κατηγοριακό, προ-αντικειμενικό, είναι το στρώμα εμπειρίας που συντίθεται πριν και ανεξάρτητα από την επέμβαση της ανασκοπικής συνείδησης.

Ο Schutz,<sup>3</sup> διακρίνοντας την εμπειρία στα δύο πιο πάνω στρώματα, ακολουθεί πιστά τον Bergson, ο οποίος είχε υπογραμμίσει τη διαφορά ανάμεσα στο να ζούμε στο ρεύμα της εμπειρίας και στο να ζούμε μέσα στο χώρο και το χρόνο. Το ρεύμα αυτό δεν είναι παρά μια διάρκεια (*durée*), ένα συνεχές «μέλλει γενέσθαι» και «παρέρχεσθαι» ετερογενών ποιότητων σε αντιδιαστολή με τον ομοιογενή χρόνο που έχει χωροποιηθεί, ποσοτικοποιηθεί και καταστεί ασυνεχής. Μέσα στην εμπειρία της διάρκειας ή στη «συνείδηση του εσωτερικού χρόνου»

2. Bł. E. Husserl, *Logical Investigations*, trans. J. N. Findlay, New York, Humanities Press, 1970, τόμος I.

3. A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, trans. G. Walsh και F. Lehnert, Evanston, Northwestern University Press, 1967.

(Husserl) τα συμβάντα είναι αδιαίρετα και αδιαφοροποίητα μεταξύ τους. Δεν ξεχωρίζει το Τώρα από το Νωρίτερα, το Τώρα από το Τώρα που μόλις υπήρξε· ο εσωτερικός χρόνος ή διάρκεια έχουν μια και μόνη κατεύθυνση, έτσι ώστε το καθετί που ρέει εντός τους να ρέει χωρίς δυνατότητα αναστροφής και χωρίς να είναι κάτι που πριν δεν ήταν ή που μπορεί να μην είναι μετά. Καθώς δεν διαφοροποιούνται μεταξύ τους τα συμβάντα, είναι ανέφικτη η απόδοση σ' αυτά κατηγορουμένων ή θεματικών γνωρισμάτων, και επομένως η εμπειρία στο επίπεδο αυτό καθίσταται προ-θεματική. Προκειμένου να διασαφηνίσει τη διάκριση ανάμεσα στην πρωτογενή αυτή εμπειρία και σε εκείνη που αποτελεί το πεδίο της ανασκοπικής συνείδησης, όπου τα συμβάντα κατανέμονται μέσα στον αντικειμενικό χωρόχρονο, ο Schutz φέρνει σαν παράδειγμα το φαινόμενο της κίνησης.<sup>4</sup> Με δύο τρόπους, υποστηρίζει, μπορεί να συλληφθεί η κίνηση: είτε σαν μια διαρκώς μεταβαλλόμενη «πολλαπλότητα», δηλαδή σαν ένα φαινόμενο της εσωτερικής μας ζωής, είτε σαν ένα διαιρετό συμβάν μέσα στον ομοιογενή χώρο που χωρίζεται σε διαδοχικές στιγμές κάθε μία από τις οποίες αντιπροσωπεύει μια ιδιαίτερη κατάσταση του. Αλλά στη δεύτερη περίπτωση, δεν συλλαμβάνεται η ουσία της κίνησης, αυτό το διαρκές «πρόκειται να» και «παρέρχεσθαι», δεν συλλαμβάνεται η ίδια η κίνηση, αλλά ο χώρος τον οποίο διασχίζει.

Παρ' όλα αυτά, στο εσωτερικό της πρωτογενούς εμπειρίας, μέσα στη *durée*, κανένα από αυτά που της ανήκουν δεν μπορεί να νοηθεί σαν τέτοιο, δηλαδή σαν ζωντανό· πώς θα ήταν δυνατή μια θεματοποίηση από τα μέσα, μια «εννοιοποίηση» με τους μυστικούς όρους της ζωής αντί της σκέψης; Μόνο αν σταθεί η συνείδηση αντίθετα στο ρεύμα του εσωτερικού χρόνου, αν αντιταχθεί στη ζώσα διάρκεια, δημιουργούνται οι προϋποθέσεις για τη γνωστική προσέγγιση όσων συντελούνται στο πρωτογενές στρώμα της εμπειρίας. Αυτό απαιτεί, πρώτα απ' όλα, την καθιέρωση μιας διάκρισης ανάμεσα στα συστατικά τμήματα του εσωτερικού χρόνου που στο πρωτογενές επίπεδο είναι εξ ορισμού ανέφικτη. Για να επιτευχθεί πάλι αυτό, χρειάζεται μια ειδική διανοητική στάση, ένα ενέργημα προσοχής (*act of attention*) προς την ανομοιογενή ροή του χρόνου που φυλακισμένη πλέον μέσα στη διάνοια θα έπανε να είναι ανομοιογενής και θα προσφερόταν επιτέλους στη διαίρεση, την κατ' εξοχή λειτουργία της θεματικής λογικής. Ο Schutz υιοθετεί την άποψη του Husserl ότι για ένα τέτοιο εγχείρημα ικανές είναι μόνο η κατακράτηση (*retention*), η ανάμνηση (*recollection*).

4. Ibid., σ. 45.

tion) και η αναπαραγωγή (reproduction). Χάρη στην κατακράτηση συλλαμβάνεται η πρώτη εντύπωση αυτού που μόλις συνέβη, ενώ με την ανάμνηση, που είναι πολύ πιο ασαφής, επιχειρείται η ανασύσταση των αντικειμένων της αντίληψης μέσα στη συνείδηση. Με άλλα λόγια, στην ανάμνηση – που ενδιαφέρει ιδιαίτερα, αφού η εμβέλειά της εκτείνεται πολύ μακρύτερα από εκείνη της κατακράτησης – βεβαιώνεται κατά ένα τρόπο η ταυτότητα αυτών που είχαν γίνει κάποτε αντιληπτά με αυτά που απέβησαν το υλικό της ανάμνησης: τείνει να συμπέσει το «έχω αντιληφθεί το Α» με το «έχω μια μνήμη από το Α». Αποτέλεσμα της διπλής αυτής επέμβασης, που μετασχηματίζει τα συμβάντα της διάρκειας σε ενθυμήσεις (remembrances), είναι να διασπάται η συνέχεια που απαγόρευε στη συνείδηση να είναι θεματική: το Τώρα διαφέρει πλέον από το Τώρα που μόλις παρήλθε, αν μη τι άλλο, επειδή περιέχει το προγενέστερο αυτό Τώρα σαν λεία που σπαρταρά στη λαβίδα της κατακράτησης. Επιπλέον, μετατρέπει το Τώρα σε Τώρα-τοιουτρόπως (Now-thus) σε αντιδιαστολή με τα προηγούμενα και τα επόμενα Τώρα-τοιουτρόπως, δηλαδή μετατρέπει το χρόνο σε χρόνο-ποιότητα, έτσι ώστε να τον παραδώσει κατεργασμένο στη συνείδηση, που μόνο τρόπο για να γνωρίζει έχει το να συνδέει τα αντικείμενά της με κατηγορούμενα.

Για τον Schutz, η σημασία που έχει η δραστηριότητα αυτή της διάνοιας είναι κεφαλαιώδης, αφού πιστοποιεί την απόσταση ανάμεσα στο χώρο της προ-θεματικής, προ-αντικειμενικής εμπειρίας, όπου τα όντα υπάρχουν ανεξάρτητα από το βλέμμα προσοχής που στρέφουμε πάνω τους και στο χώρο της θεματικής εμπειρίας και της αντίστοιχης συνείδησής της, όπου τα όντα γίνονται *φαινόμενα*. Θεωρεί πως, κατευθύνοντας τη συνείδηση προς την περιοχή του ζωντανού, δεν έχουμε ελπίδα να θρούμε στο τέλος ένα αυθεντικό δείγμα της, παρά ένα είδος προ-θεματικού θιώματος που όμως δεν είναι το ίδιο με εκείνο που ήταν πριν εισδύσει η σκέψη μέσα στην πυρακτωμένη ζώνη της ζωής. Στο σημείο αυτό, που είναι απόλυτα καθοριστικό για τη διαμόρφωση της κοινωνικής θεωρίας του Schutz, θα επανέλθω σε λίγο, αφού άλλωστε αποτελεί ένα βασικό σημείο διάστασης με τον Merleau-Ponty. Εκείνο που, για την ώρα, θα πρέπει να προσέξουμε ιδιαίτερα είναι οι συνέπειες της άποψής του ότι υφίσταται ένας οριστικός χωρισμός των στρωμάτων της εμπειρίας πάνω στον τρόπο που αντιλαμβάνεται το *νόημα* της εμπειρίας. Γράφει: «Επειδή η έννοια της εμφορούμενης από νόημα εμπειρίας προϋποθέτει πάντοτε ότι η εμπειρία της οποίας διαπιστώνεται το νόημα είναι διαχωρισμένη, γίνεται τώρα αρκετά καθαρό ότι μόνο μια παρελθούσα εμπειρία μπορεί να θεωρηθεί ως εμφορού-

μενη από νόημα, δηλαδή, μια εμπειρία που είναι παρούσα στην αναδρομική ματιά σαν ήδη τελειωμένη και ξεπερασμένη».<sup>5</sup> Έτσι, εφόσον μόνο από τη σκοπιά της αναδρομικής ματιάς, της ανασκόπησης που πασχίζει να διαρρήξει το φράγμα της προ-ανασκοπικής ζωής, υπάρχουν εμπειρίες διαχωρισμένες, «μόνο το ήδη βιωμένο περιέχει νόημα, όχι αυτό που βιώνεται». Αν το νόημα είναι μια εκδήλωση προθετικότητας (intentionality), τότε αυτή είναι ορατή μόνο στην αναδρομική ματιά. Κατ' αυτόν επομένως, δεν είναι δυνατόν να προκύπτει νόημα, αν δεν είναι δυνατή η ανάκληση των συμβάντων στη μνήμη· μάλιστα η τελευταία αναγορεύεται με τη διπλή μορφή της κατακράτησης και της ανάμνησης σε αρχή του Λόγου, καθώς ο Schutz αποτυγχάνει στο τέλος να δει το νόημα έξω από τα ορθολογικά πλαίσια που του είχε ήδη θέσει ο Weber. Καταλήγει λοιπόν να πει ότι «η ανακλιτότητα στη μνήμη είναι πράγματι η πρώτη προϋπόθεση της ορθολογικής αντίληψης».<sup>6</sup> Έχοντας παραιτηθεί από την προσπάθεια διείσδυσης στο στρώμα της ζωντανής εμπειρίας, υποστηρίζει ότι το χάσμα ανάμεσα στη ζωή και στη σκέψη είναι αγεφύρωτο – η ζωή είναι οριστικά συγκεντρωμένη στη διάρκεια, ενώ η σκέψη στα αντικείμενα του χωροχρονικού κόσμου. Κατά συνέπεια, «είναι παραπλανητικό να λέγεται ότι οι εμπειρίες έχουν νόημα. Το νόημα δεν κείται μέσα στην εμπειρία. Μάλλον, εκείνες οι εμπειρίες εμφορούνται από νόημα που συλλαμβάνονται ανασκοπικά. Το νόημα είναι ο τρόπος που το Εγώ αντικρίζει την εμπειρία του. Το νόημα έγκειται στη στάση του Εγώ προς εκείνο το τμήμα του ρεύματος της συνείδησης που έχει ήδη κυλήσει, προς τη διάρκεια που έχει διαρρεύσει».

Αντίθετα από τον Schutz, ο Merleau-Ponty αρνείται να δεχτεί ότι το κεντρικό πρόβλημα της επαφής με τα πράγματα αποκαθαρμένα από τη «γνώση», δηλαδή με τα πράγματα ως φαινόμενα στον προ-ανασκοπικό χώρο, είναι το κατά πόσο μπορεί η ανασκοπική συνείδηση να τα οικειοποιηθεί. Αποκρούοντας, εξ αρχής, την αναδίπλωση της φαινομενολογίας προς τη συνειδησιοκρατία που εγκαινιάζεται άλλωστε με την απόπειρα του ίδιου του Husserl να ανεύρει τις πάγιες ιδιότητες του υπερβατικού Εγώ,<sup>8</sup> ακολουθεί διαφορετικό δρόμο που του φέρνει ολοένα μακρύτερα από την περιοχή του (cogito). Στη φαινομενολογία

5. Ibid., σ. 52.

6. Ibid., σ. 53.

7. Ibid., σ. 69 - 70.

8. E. Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W. R. Royce Gibson, London, Allen and Unwin, 1958.

της συνείδησης αντιτάσσει τη φαινομενολογία της αντίληψης – όχι όμως για να επιλύσει με την αντίληψη το πρόβλημα μπροστά στο οποίο κάμφθηκε ο Schutz: δεν τον ενδιαφέρει τόσο η σύλληψη των διεργασιών στο προ-ανασκοπικό στρώμα με τους όρους της γνώσης, όσο ο εντοπισμός των τρόπων με τους οποίους το στρώμα αυτό διαποτίζει ολόκληρη την ύπαρξη, ο τρόπος που η ύπαρξη αφήνει να φανεί η προ-ανασκοπική της διάσταση. Αντίθετος στις στενές ψυχολογικές και φυσιολογικές προσεγγίσεις της αντίληψης, την ορίζει ως ένα ενέργημα που μας επιτρέπει να γνωρίσουμε όλα όσα υπάρχουν γύρω μας, περιλαμβάνοντας, έτσι, τα αντικείμενα, τους ανθρώπους, τη σχέση μας μαζί τους, τη συμπεριφορά μας, καθώς και τη συμπεριφορά των άλλων. Το ενέργημα αυτό δεν υποκινείται ούτε από τη διάνοια ούτε από τον οργανισμό: είναι μάλλον η σύνολη τοποθέτηση του όντος μέσα στον κόσμο, μια ορισμένη κίνηση που το κάνει ένα είναι-μέσα-στον-κόσμο εξαρτημένο από το πώς το σώμα είναι διευθετημένο μέσα σ' αυτόν.<sup>9</sup> Άμεση συνέπεια τούτου είναι ότι λύονται οι δεσμοί μεταξύ του υποκειμένου στην «ερμηνευτική» του δραστηριότητα και των σημασιών που λαμβάνουν τα πράγματα, για να καθιερωθούν νέοι και μονιμότεροι μεταξύ της σωματικής πλέον σχέσης τιν υποκειμένου με τον κόσμο – σχέση την οποία περιγράφει η αντίληψη – και των σημασιών. «Για παράδειγμα, ένα πρόσωπο ιδωμένο “ανάποδα” και ένα πρόσωπο ιδωμένο στην “ορθή” του θέση, δεν είναι ίδια, γιατί το αναποδογυρισμένο πρόσωπο γίνεται αντιληπτό ως αλλοιωμένο και παραμορφωμένο. Το να αναστρέψεις ένα αντικείμενο ισοδυναμεί με το να του στερήσεις τη σημασία του. Το είναι του ως αντικείμενο δεν είναι, επομένως, ένα είναι-για-το-σκεπτόμενο-υποκείμενο, αλλά ένα είναι-για-το-βλέμμα, το οποίο το συναντά σε μια ορισμένη γωνία, αλλιώς αποτυγχάνει να το αναγνωρίσει.»<sup>10</sup>

Αντλώντας αρχικά από την ψυχολογία της Gestalt, ο Merleau-Ponty αναπτύσσει μια θεωρία που παύει να είναι ψυχολογική από τη στιγμή που θέτει ως πρωταρχικό στόχο της την παρακολούθηση της διαλεκτικής ανάμεσα στο προ-ανασκοπικό και το ανασκοπικό επίπεδο μέσα στους κόλπους της ύπαρξης ως όλου. Ποιο είναι όμως το βασικό χαρακτηριστικό της αντίληψης, αν αυτή, αντί να αντιγράφει, δομεί προ-ανασκοπικά τον κόσμο; Ο Merleau-Ponty θεωρεί πως ο εσωτερικός πυρήνας της αντίληψης έγκειται σε μια εσωτερική αίσθηση ακε-

9. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942, μέρος III.

10. M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans C. Smith, London, Routledge and Kegan Paul, 1962, σ. 253.



ραιότητας, που συμπυκνώνεται συμβολικά μέσα στην *εικόνα του σώματος*. «Αν ο βραχιόνάς μου ακουμπά στο τραπέζι, ποτέ δεν θα σκεφτώ ότι είναι δίπλα στο σταχτοδοχείο με τον τρόπο που το σταχτοδοχείο είναι δίπλα στο τηλέφωνο. Το περίγραμμα του σώματός μου είναι ένα σύνορο που οι συνηθισμένες χωρικές σχέσεις δεν το περνούν. Αυτό συμβαίνει, επειδή τα μέρη του ενδο-συσχετίζονται με ένα ιδιαίτερο τρόπο: δεν τοποθετούνται το ένα δίπλα στο άλλο, αλλά εσωκλείεται το ένα μέσα στο άλλο... το όλο σώμα μου για μένα δεν είναι ένα συνάθροισμα οργάνων που παρατίθενται στο χώρο. Είμαι σε θέση να το κατέχω αδιαίρετα και γνωρίζω πού είναι καθένα από τα μέλη μου μέσα από μια εικόνα του σώματος που τα περιλαμβάνει όλα.»<sup>11</sup> Το σώμα είναι προϊόν και, ταυτόχρονα, φορέας της ανθρώπινης αντίληψης: συνενώνει το υλικό της και το διαπερνά με την προθετικότητα του που πραγματώνει, κατά κάποιο τρόπο, την προθετικότητα ολόκληρης της ύπαρξης. Στον Merleau-Ponty, η συνείδηση είναι ενσώματη, και αυτό είναι ήδη μια οξεία εναντίωση προς τη συνείδηση του εσωτερικού χρόνου με την οποία ο Schutz προσπελάζει το προ-ανασκοπικό. Από μια άποψη μάλιστα και παρά τις ενδείξεις, είναι ο πρώτος και όχι ο δεύτερος που παραμένει πιο σταθερά προσηλωμένος στις πρώτες αρχές της φαινομενολογίας, στο «είμαι το σώμα μου» του Husserl.<sup>12</sup>

Αυτή η αίσθηση ενότητας, η συναρμογή των δεδομένων της αντίληψης σ' ένα ενιαίο πεδίο-υπόβαθρο μέσα από το οποίο αναδύονται και σημασιοδοτούνται τα πράγματα, επιτρέπει την επικοινωνία ανάμεσα στα δύο στρώματα της εμπειρίας και της συνείδησης. Εντούτοις, το σώμα φέρνοντας με την εκφραστικότητα του στην επιφάνεια τη ζωντανή εμπειρία ενός συνεκτικού κόσμου, αντί να μεταδίδει κάτι στη συνείδηση, αντί να της «γνωστοποιεί» κάτι, τείνει να συγχωνεύσει τη σκέψη και τη ζωή και να τις εξωθήσει σε δράση. Επόμενο είναι το νόημα αυτής της δράσης να διαφέρει από το νόημα της δράσης που πηγάζει από τις δομές της ανασκόπησης. Πράγματι, ενώ οι Merleau-Ponty και Schutz συμφωνούν ότι το όραμα που δείχνει τη δράση σαν ήδη τελειωμένη αποτελεί το κινητήριο νόημά της, ο μεν πρώτος θεωρεί πως το όραμα αυτό είναι ένα βύθισμα της συνείδησης προς το μέλλον, ο δε δεύτερος πως είναι μια προβολή ολόκληρης της ύπαρξης διαμέσου της συνείδησης, που όμως είναι υποστασιοποιημένη στο σώμα. Για την ενσώματη συνείδηση, το νόημα προσφέρεται από την

11. Ibid., σ. 98.

12. M. Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, trans. H. L. and P. A. Dreyfus, Evanston, Northwestern University Press, 1964, σ. 72.

ίδια την πράξη της ενσωμάτωσής της, αντλείται από την άμεση εμπειρία. Έτσι, ενώ στον Schutz το νόημα επισυνάπτεται στην εμπειρία από τα έξω, από τη συνείδηση, στον Merleau-Ponty περιέχεται ήδη μέσα στην εμπειρία βρίσκοντας στο σώμα τον κύριο εκφραστικό αγωγό του.

## 2. Το πρόβλημα της δι-υποκειμενικότητας

Η πιο πάνω μεταξύ τους διαφορά είναι καίρια, γιατί καθορίζει άμεσα και τον διαφορετικό για τον καθένα τρόπο με τον οποίο συγκροτείται η κοινωνική εμπειρία μέσα από τη θεμελιώδη συνάντηση του Εγώ με τον άλλο. Κατ' αρχή, όσον αφορά τον Schutz, το γεγονός ότι αποδέχεται το χάσμα μεταξύ προ-ανασκοπικής και ανασκοπικής εμπειρίας, τον οδηγεί αναπόδραστα σε μια αφηρημένη αντιμετώπιση του ζητήματος της δι-υποκειμενικότητας. Από τη στιγμή που η ζωντανή εμπειρία του υποκειμένου παραμένει ανεξιχνίαστη όπως είναι, το δε νόημα της δράσης θεωρείται ότι απορρέει από την ανασκοπική συνείδηση, είναι φυσικό η σχέση μεταξύ υποκειμένων να εντοπίζεται έξω από το χώρο της εμπειρίας τους. Ουσιαστικά, καταλήγει να είναι μια διασταύρωση των συνειδήσεων του εσωτερικού χρόνου που έχει το κάθε μέρος, μέσα στην οποία ανιχνεύονται αμοιβαία τα νοήματα με τα οποία κάθε μέρος επενδύει τις ενέργειές του. Αλλά τα νοήματα και οι ενέργειες μέσα στη σχέση αυτή δεν ανήκουν στα συγκεκριμένα υποκείμενα που συναντώνται πρόσωπο-με-πρόσωπο· είναι τυπικές μορφές<sup>13</sup> οι οποίες χάρη στην τυπικότητά τους, που αφαιρεί βέβαια όλες τις αποχρώσεις και ιδιαιτερότητες της συμπεριφοράς, μπορούν να γίνουν κατανοητές, δηλαδή να χρησιμεύσουν ως κώδικες επικοινωνίας ανάμεσα στα άτομα. Το κύριο πρόβλημα με την τυποποίηση, όπως την εννοεί ο Schutz, έγκειται στον ολοκληρωτισμό της: τείνει να καλύψει τα πάντα, από την δι-υποκειμενικότητα που εκτείνεται έξω από τα όρια της πρόσωπο-με-πρόσωπο κατάστασης μέχρι το σχηματισμό των θεσμών. Οι τελευταίοι θεωρείται πως είναι μια αναπτυγμένη μορφή αμοιβαίας τυποποίησης ενεργειών: ένα μέρος των κοινωνικών σχέσεων και των συμβάντων της καθημερινής ζωής αποκρυσταλλώνεται συνεχώς σε «ρουτίνες» με βάση τις οποίες καθένας αναμένει να συμβούν ορισμένα και μόνο πράγματα στη διάρκεια ορισμένων αν-

13. A. Schutz, *Phenomenology of the Social World*, ό.π., σ. 241.

θρώπων συναντήσεων<sup>14</sup>. Αν δεν προϋπέθεταν οι άνθρωποι τυπικές, άρα προβλέψιμες, εκδηλώσεις συμπεριφοράς, τότε, διατείνεται ο Schutz, θα ήταν προβληματική η διεκπεραίωση των πρακτικών τους εγχειρημάτων, όπως επίσης και η ίδια η οργάνωση της κοινωνίας μέσα στην οποία τα πρακτικά εγχειρήματα λαμβάνουν το χαρακτήρα αναγκαιότητας. Η κύρια αδυναμία της θέσης αυτής είναι ότι τείνει να εξαλείψει σχεδόν κάθε περιθώριο διαλόγου ανάμεσα αφενός στο μερικό και ατομικό και αφετέρου στο γενικό και συνολικό. Οι τύποι παρουσιάζονται σαν συμπαγείς, ασάλευτες όψεις του παραδεγεγμένου κόσμου κρύβοντας τη ζύμωση και τον ανταγωνισμό που προηγήθηκαν μέχρι να αποκτήσουν τη ρυθμιστική τους ισχύ.

Δεν είναι τυχαίο που ο Schutz, μολονότι επισημαίνει τη σοβαρότητα του ζητήματος των «κρίσεων» που ενσκήπτουν κάποτε για να καταλύσουν τους τύπους-θεσμούς και τους ορισμούς για τον κοινωνικό κόσμο που οι άνθρωποι έχουν στηρίξει πάνω τους, παραμελεί τη διαπραγματεύσή του.<sup>15</sup> Πώς όμως θα μιλήσει για κρίση, αν δεν έχει πριν λάβει υπόψη του τη σύγκρουση των διάσπαρτων ατομικών αναγκών και επιθυμιών με τους θεσμούς που φθείρονται μοιραία προσπαθώντας να τις διευθετήσουν εν ονόματι μιας κοινωνικής τάξης που δεν βασίζεται στην ικανοποίηση των επιθυμιών, αλλά στη διαχείρησή τους; Γίνεται ακόμη πιο εντυπωσιακή αυτή η αφαιρετική απόσταση που κρατά ο Schutz από το πεδίο, όπου η ατομική προθετικότητα μεταστοιχειώνεται καθημερινά σε γενικούς ορισμούς για το τι είναι κοινωνικά πραγματικό, για το τι υπάρχει ή για το τι πρέπει να υπάρχει (σχετικά π.χ. με το κράτος, την οικογένεια, κτλ.), αν αναλογιστούμε ότι ξεκίνησε ακριβώς για να συλλάβει τη σύσταση της κοινωνικής πραγματικότητας μέσα από την πρωτογενή, λανθάνουσα δυναμική που περικλείνει η σχέση του ατομικού υποκειμένου με τον άλλο. Μάλιστα, κατελόγισε στον Weber<sup>16</sup> ότι δεν αναγνώρισε μια ανεξάρτητη υπόσταση στον άλλο, ότι τελικά δεν είδε στην -δι-υποκειμενικότητα παρά μια απλή επέκταση του νοήματος που το άτομο αποδίδει στη δράση του, προς τη δράση του άλλου. Και είναι αλήθεια ότι ο ορθολογιστής δάσκαλός του θεώρησε πως το νόημα που ο άλλος δίνει στη δράση του συνάγεται

14. A. Schutz, «The Problem of Rationality in the Social World» στο D. Emmet and A. MacIntyre (eds), *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, London, Macmillan, 1970, σ. 98-99.

15. A. Schutz, *Collected Papers II*, The Hague, Nijhoff, 1964, σ. 231.

16. A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, ό.π., σ. 8.

«κατ' αναλογίαν» προς το νόημα που εγώ δίνω στις δικές μου:<sup>17</sup> υποθέτω ότι η διάνοιά μου είναι ομολογη εκείνης του άλλου, και αυτό είναι αρκετό για να αποκατασταθεί η δι-υποκειμενική σχέση εφόσον την ίδια υπόθεση κάνει και η άλλη πλευρά. Σ' αυτή τη λογική που τείνει να εξαφανίσει την έννοια της αλληλόδρασης μεταξύ των υποκειμένων, ακινητοποιώντας τον άλλο στη θέση του ομοιώματος, ο Schutz αντιπαραθέτει την άποψη ότι ανάμεσα στα δύο μέρη αναπτύσσεται μια διαλεκτική «κινήτρων» («κίνητρα αιτιότητας») που αφορούν στο παρελθόν, στις συνθήκες που ευνόησαν την εκδήλωση μιας ορισμένης δράσης, και «κίνητρα σκοπιμότητας» που αφορούν στο μέλλον, στις επιδιώξεις που διαφαίνονται στη δράση.<sup>18</sup> Τα κίνητρα σκοπιμότητας του ενός αποβαίνουν κίνητρα αιτιότητας για τον άλλο και αντιστρόφως: όταν σκοπεύω κάτι που έχει σχέση με τον άλλο, προκαλώ μian απάντηση από μερους του που με τη σειρά της προκαλεί, όντας πλέον κίνητρο αιτιότητας για μένα, μια νέα ενέργεια από την πλευρά μου.

Εντούτοις, ο Schutz, δεσμευμένος από τον αφαιρετισμό του, αδυνατεί να ζωογονήσει τη διαλεκτική αυτή με ανθρώπινες ανάγκες και προσβλέψεις, με τα κίνητρα που ορμητικά αναπηδούν μέσα από την καθημερινή κοινωνική ζωή. Η συνείδηση με τις χρονικές της δομές αναλαμβάνει εδώ τον άχαρο ρόλο της υποκατάστασης της εμπειρίας του άλλου. Επέμβαση που εξηγείται πολύ καλά από τη βασική υπόθεσή του ότι η κοινωνική αλληλόδραση δεν είναι δυνατή έξω από τυπικά σχήματα και ότι τα τυπικά σχήματα προϋποθέτουν ένα «κοινό απόθεμα γνώσης», το οποίο συμμερίζονται τα σε αλληλόδραση τελούντα υποκείμενα. Η κοινωνική απόσταση ανάμεσα στον υποκείμενο και τον άλλο, προσδιορίζεται από τον τρόπο με τον οποίο αντλούν από το κοινό απόθεμα γνώσης· καθώς δε το τελευταίο αυτό υπόκειται στο χρόνο, και το μέτρο επίσης κοινωνικής εγγύτητας μεταξύ των υποκειμένων θα εξαρτηθεί στο τέλος απόλυτα από το διαχρονικό τόξο που ορίζει για τον εαυτό του το σκεπτόμενο υποκείμενο – μέσα σ' αυτό το τόξο θα τοποθετηθούν οι άλλοι. Έτσι, οι άλλοι χωρίζονται σε συμμετοχούς (consociates) με τους οποίους εμπλέκομαι προσωπικά και μοιράζομαι ένα είδος «προσωπικής γνώσης», σε σύγχρονους (contemporaries) με τους οποίους ζω στην ίδια ιστορική περίοδο και μοιράζομαι

17. Βλ. σχετικά M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, trans. T. Parsons, New York, The Free Press, 1964, σ. 88-115.

18. Βλ. A. Schutz, *Collected Papers II*, ό.π., σ. 11-14.

τον ίδιο πολιτισμό, σε προγενέστερους (predecessors) που είναι φυσικά απόντες αλλά κοινωνικά παρόντες χάρη, κυρίως, στη δύναμη της πολιτισμικής παράδοσης και σε μεταγενέστερους (successors) που επίσης είναι κοινωνικά παρόντες, αν και δεν έχουν υπάρξει, χάρη στους αξιακούς προσανατολισμούς και τα σχέδια που μου εμπνέουν ως πρόσωπα του μέλλοντος. Είναι φανερό πως μέσα στο σχήμα αυτό ο άλλος θα μιλήσει μόνο με τη φωνή που του έχει παραχωρηθεί και με ένταση ανάλογη με την απόσταση στην οποία τον έχει θέσει ο υποκειμενικός χρόνος – η αλληλόδραση ως σχέση πρακτικών δραστηριοτήτων, την οποία καθιστά αναγκαία η τρέχουσα κοινωνική ζωή, τελικά υποθιβάζεται. Μαζί της είναι αναπόφευκτο να υποτιμηθεί και ο περιστασιακός (situational) χαρακτήρας της κοινωνικής ύπαρξης, η διαρκής αναπροσαρμογή και ο αναπροσανατολισμός της μέσα στον κόσμο ανάλογα με τον μεταβαλλόμενο συσχετισμό των υποχρεώσεων και των σχεδίων της.

Παρόλο που η αδυναμία αυτή γίνεται λιγότερο ορατή, πράγμα φυσικό, όταν ο Schutz προχωρεί στην εξέταση φαινομένων μεγαλύτερης κλίμακας, όπως είναι αυτό του ορισμού που μια κοινωνική ομάδα δίνει στον εαυτό της σε σύγκριση με αυτόν που δίνει γι' αυτήν μια άλλη ομάδα,<sup>19</sup> εξακολουθεί στην πραγματικότητα να καθορίζει την έκβαση της θεωρητικής τους διαπραγμάτευσης. Το τίμημα της παραίτησης από την ανάλυση του συγκεκριμένου μέσα στο αφηρημένο (του τι συμβαίνει στα άτομα-μέλη ενός κοινωνικού συνόλου θεωρούμενα ως άτομα συνολοποιημένα, π.χ. τι σκέφτεται για τον εαυτό του ο ατομικός εργάτης ως μέλος της εργατικής τάξης, πώς διαλέγει, σε συνθήκες όμως που δεν έχει διαλέξει), είναι να χάνουν οι τύποι τα ιστορικά τους ερείσματα μέσα στο άτυπο. Εκεί, νομίζω, οφείλονται οι παλινωδίες του προς τον υποκειμενισμό και τον σχετικισμό στις πιο κρίσιμες φάσεις της εξέτασης στην οποία υποβάλλει την αλληλεξάρτητη μεταξού του κοινωνικού κόσμου και των δομών της κοινωνικής εμπειρίας.

Έχοντας συνδέσει σταθερά την κοινωνική ύπαρξη με την εμπειρία του άλλου, ο Merleau-Ponty αποφεύγει τέτοιου είδους αντιφάσεις. Θεωρεί ότι η δι-υποκειμενικότητα συνιστά πιο αποφασιστική συνθήκη για την ύπαρξη σε σύγκριση με την υποκειμενικότητα, με την έννοια ότι στο προ-ανασκοπικό επίπεδο του Εγώ δεν έχει ακόμη σχηματιστεί αντίθετα, εκεί διατηρείται ανέπαφη η ενότητα του ανθρώπου με τα πράγματα, όπως συμβαίνει στην πρώτη παιδική ηλικία. Όταν δε

19. Ibid., σ. 244-57.

αρχίσει ο διαχωρισμός, όταν ο εαυτός αντικρίσει τα πράγματα ως αντικείμενα, το νόημα που θα έχει αυτό το αντίκρισμα θα έχει προέλθει από το χαρακτήρα αυτού του διαχωρισμού έτσι όπως τον βιώνει το υποκείμενο, δηλαδή σαν ένα νέο σταθμό στις σχέσεις του με τον κόσμο και τους άλλους. Το νόημα λοιπόν αναβλύζει από την ίδια την εμπειρία, και δεν έχει σχέση άμεση με το αν και με τι το υποκείμενο τη σημασιοδοτεί: εμπιριέχεται στην εμπειρία – βέβαια, σε γενική μορφή που τροποποιείται και λαμβάνει τα τελικά χαρακτηριστικά της, όταν την αγγίζει η προθετικότητα, με την οποία συντελείται, έτσι, μια δευτερογενής, θα έλεγα, νοημάτωση της εμπειρίας.

Ώστε το Εγώ παραμένει στο προ-αντικειμενικό επίπεδο διαλυμένο μέσα στους άλλους, και αν θα έπρεπε να βρεθεί μια «ουσιώδης» ιδιότητά του αυτή δεν θα ήταν τίποτα περισσότερο από μια ορισμένη οντοποίηση του χρόνου ασαφής, όσο ασαφές είναι και το περίγραμμα του Εγώ μέσα στο οποίο συντελείται. Στο σημείο αυτό δημιουργείται ίσως η εντύπωση ότι ο Merleau-Ponty πλησιάζει τον Schutz: όμως, μολονότι αμφότεροι καταλήγουν να χαρακτηρίσουν τον εαυτό ως χρονικότητα, η έννοια της χρονικότητας για τον καθένα είναι ουσιαστικά διαφορετική. Όπως ήδη σημειώθηκε για τον Schutz, το παρελθόν είναι καθοριστικό για τη συνείδηση, αφού χρειάζεται να παρέλθουν τα συμβάντα της διάρκειας για να μπορέσει η ανασκοπική συνείδηση μέσω της κατακράτησης και της ανάμνησης να τα συλλάβει και να κυριαρχήσει πάνω τους. Αντίθετα, ο Merleau-Ponty επιμένει στην προτεραιότητα του παρόντος: είναι το παρόν αυτό που φωτίζει τόσο το παρελθόν όσο και το μέλλον. Και τούτο είναι συνέπεια της έμφασης που δίνει στην αμεσότητα της εμπειρίας, στο ολοκληρωτικό είναι-μέσα-στον-κόσμο, όπου περισσότερο από τη διάρκεια, από οποιαδήποτε εσωτερική συνείδηση του χρόνου ή και των άλλων, θαράινει η παρουσία: μάλιστα, μέσα σ' αυτήν θα πραγματωθεί η ενότητα του υποκειμένου με το αντικείμενο: «(βρίσκουμε) το υποκείμενο και το αντικείμενο σαν δύο αφηρημένες "στιγμές" μιας ενιαίας δομής που είναι η παρουσία».<sup>20</sup>

Εφόσον το παρόν επικρατεί έναντι του παρελθόντος ή του μέλλοντος στη ρύθμιση της στάσης του εαυτού προς τον κόσμο, τότε και η δι-υποκειμενική σχέση θα πάψει να εξαντλείται στη διασταύρωση προθέσεων και νοημάτων που τα υποκείμενα αποδίδουν στις πράξεις τους και στις πράξεις των άλλων, όπως συμβαίνει στη θεωρία του

Schutz. Είναι, μάλλον, μια διαλεκτική ανάμεσα στις εικόνες του σώματος που προβάλλουν μέσα από την τρέχουσα πρακτική δραστηριότητα των ανθρώπων, τις αυθόρμητες κινήσεις, την ομιλία, την εκτέλεση συγκεκριμένων έργων, κτλ. Αυτό που το κάθε μέρος αντιλαμβάνεται απέναντί του είναι ένα σώμα που προβαίνει σε ορισμένες επιχειρησιακές κινήσεις υπαγορευμένες από την κατάσταση στην οποία βρίσκεται, μια εκφραστικότητα του άλλου που δεν παραπέμπει έξω από τον εαυτό της: η απόσταση μεταξύ σημαίνοντος και σημαινόμενου μειώνεται δραστικά καθώς το πρώτο κυφορείται μέσα στο δεύτερο. Μέσα από το πρίσμα αυτό, όταν μια χειρονομία, μια πράξη του άλλου, απευθύνεται προς εμένα, θα αναζητήσω σ' αυτή αυτό που υπαινίσσεται και που παραμένει αφανές όσο και ενεργό πίσω από τις «μάσκες» και τις διάφορες «τελετουργίες»,<sup>21</sup> χωρίς όμως από την άλλη πλευρά να προσπεράσω εντελώς τις «μορφές» αυτές θεωρώντας ότι υπηρετούν πιστά με τους κώδικές τους το «περιεχόμενο» – αυτό που κάτω είναι να αφομοιώνω το νόημα που αναδίδει η ύπαρξη του άλλου με την έκφρασή της, με την εύγλωττη εκφορά της προθετικότητας της οποίας διαισθάνομαι ότι η γλώσσα παρά και μέσα στις μεταφορές της παραμένει κυριολεκτική.

Είναι γεγονός ότι ο Merleau-Ponty επεξεργάστηκε το ζήτημα περισσότερο με τους όρους της αντίληψης, αφήνοντας έτσι ένα μεγάλο κενό όσον αφορά στην εισαγωγή του σε ένα πλαίσιο κοινωνικών σχέσεων, π.χ. σχέσεων ανάμεσα σε υποκείμενα που συναντώνται υποδύομενα διαφόρους «ρόλους». Διαθλέπει όμως κανείς πόσο γόνιμη θα μπορούσε να αποβεί η μελέτη τέτοιων συναντήσεων κάτω από το φως των παρατηρήσεων που προηγήθηκαν και που δείχνουν σίγουρα πόσο εσφαλμένο είναι να θεωρούνται οι «ρόλοι», οι συμβάσεις και τελικά η *προφάνεια* της συμπεριφοράς ως απόλυτα καθοριστικοί παράγοντες των κοινωνικών σχέσεων στην καθημερινή ζωή. Οι επισημάνσεις του Merleau-Ponty παραμένουν στο σημείο αυτό, αν και ελλειπτικές, εξαιρετικά χρήσιμες για μια κοινωνιολογία που θα επιχειρούσε να εισδύσει πίσω από τη φαινομενικότητα της κοινωνικής ζωής, στην ίδια τη ζωή, για να θρει εκεί τη μήτρα όλων των σημαινόντων της. Κάτι τέτοιο θα απαιτούσε τη σύλληψη του *συγκεκριμένου* κοινωνικού υποκειμένου, πράγμα που συνεπάγεται, εκτός από την αποκρυπτογράφηση των βιωμάτων που αποκομίζει από την κοινωνική του δραστη-

21. Για το θέμα αυτό βλ. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Penguin, 1980, ιδιαίτερα, σ. 203-30.

ριότητα, και τη διαλεύκανση της διαδικασίας σύνθεσης των επιμέρους βιωμάτων σ' ένα όλο. Γιατί το συγκεκριμένο υποκείμενο δεν μπορεί να είναι διασπασμένο· δεν υπάρχει βέβαια αμφιβολία ότι στο επίπεδο της καθημερινότητας και της φυσικής στάσης ο εαυτός παρουσιάζεται διασπασμένος: ανήκει ταυτόχρονα σε διαφορετικούς βιωμένους μικρό-κόσμους,<sup>22</sup> ομάδες ή ευρύτερα σύνολα, ανήκει πραγματικά και φανταστικά, ανήκει και ταυτόχρονα το αρνείται διατηρώντας την ελευθερία να αναφέρεται αλλού, σε μια ιδεατή π.χ. κοινωνική ταυτότητα. Ωστόσο, στο μέτρο που το προ-ανασκοπικό δημιουργεί ρήγματα στη «φυσική στάση» απέναντι στον κόσμο φέρνει στην επιφάνεια και τον ολικό χαρακτήρα της εμπειρίας· ας μην ξεχναμε ότι ολική είναι και η αντίληψη (Merleau-Ponty) και η διάρκεια (Schutz). Διασώζεται, συνεπώς, στο κοινωνικό υποκείμενο μια ορισμένη αίσθηση ολοκλήρωσης, ασφαλώς περισσότερο σαν φανταστική-επιθυμητή εικόνα που ξεπηδά από την αρχική επαφή του με τον κόσμο, παρά σαν επαναλαμβανόμενη εμπειρία.

Αυτό θυμίζει την εσωτερική αίσθηση ακεραιότητας που κάνει το αντιληπτικό πεδίο να προβάλλει ως όλο, τα δε διασκορπισμένα αντιληπτικά συμβάντα να εγγράφονται ως στοιχεία, αν και ανομοιογενή, αυτού του όλου μέσα στο οποίο αποκτούν το νόημά τους. Δεδομένου δε ότι η πρωτογενής εμπειρία και η ολική αντίληψη που τη χαρακτηρίζει εισχωρεί στην εμπειρία του κοινωνικού κόσμου, βρίσκει κανείς και στη δεύτερη τις ενδείξεις, άλλοτε ζωηρές και άλλοτε αμυδρές, ανάλογα με το πόσο αποξενωμένο είναι το υποκείμενο από τον εαυτό του, μιας ολότητας που εμψυχώνει μια αντίστοιχα ολική δράση, μια δράση που επιδιώκει την πραγμάτωση της ολότητας του κοινωνικού εαυτού. Είναι δε η αποκαλυπτική συχνά «λογική» αυτής της δράσης, όπως αναπτύσσεται σε ποικίλα πεδία, π.χ. στη στάση των εργαζομένων σε μεγάλους οργανισμούς ή εργοστάσια απέναντι σε προσφερόμενα χρηματικά κίνητρα,<sup>23</sup> όπου διακρίνεται μια προσπάθεια αποτίμησης των ωφελειών με βάση τη συνολική, φανταστική-επιθυμητή υπόστασή τους μέσα στον κοινωνικό κόσμο και όχι αποκλειστικά την εργασιακή-οικονομική, ή ακόμη στη στάση των καταναλωτών απέναντι στις διαφημίσεις, όπου (παρά τις διαβεβαιώσεις διαφόρων ότι δήθεν ισχύει

22. B. Luckmann, «The Small Life - Words of Modern Man, *Social Research*, τόμ. 37, άρ. 4, 1970, σ. 580 - 96.

23. Βλ. D. Silverman, *The Theory of Organizations*, New York, Basic Books, 1971, σ. 147 - 174.



πλήρης «χειραγώγηση των αναγκών») η εικόνα του κοινωνικού εαυτού εισβάλλει καταλυτικά στην εικόνα του διαφημιζόμενου εμπορεύματος ελέγχοντας κατά ένα τρόπο την υπερβολή ή το ψεύδος της<sup>24</sup> – είναι λοιπόν αυτή η ολική «λογική» της δράσης που μαρτυρεί για την ολότητα της εμπειρίας, παρά το αντίστροφο. Δεν θέλω να πω ότι κάποια «ανθρωπολογικά» οντοποιημένη ποιότητα αναιρεί την αποξένωση και τον κατακερματισμό του εαυτού, αναντίρρητα αποτελέσματα ενός συνδυασμού αντικειμενικών παραγόντων: της διαίρεσης της εργασίας, του αποχωρισμού του παραγωγού από το προϊόν του, του εμπορευματικού φετιχισμού. Ούτε ακόμη εννοώ εδώ ότι, παρά τους αποκλεισμούς και τις αλλοιώσεις, κατορθώνουν τελικά κάποιες «αυθεντικές» ανάγκες να δηλώσουν την παρουσία τους και να ξιώσουν την ικανοποίησή τους. Εκείνο που προβάλλει, στην πραγματικότητα, σαν αυθεντική ανθρώπινη ποιότητα είναι μόνο η δράση καθεαυτή στην ανήσυχη αναζήτηση κοινωνικών ταυτοτήτων (που όμως δεν μπορεί να είναι οριστικές), επιτευγμάτων (των οποίων η αξία κάθε άλλο παρά στεθερή είναι), στόχων (που ξεθωιάζουν στο μέλλον).

Αν και ο Merleau-Ponty δεν προχώρησε προς την κατεύθυνση της δράσης και της αλληλεξάρτησής της από τις εκάστοτε εμπειρίες, είχε έγκαιρα επισημάνει πως η ολότητα της ύπαρξης δεν είναι κάτι που εκπληρώνεται οριστικά, αλλά πως παραμένει αίτημα και συνεχής παρόρμηση. Στη διαμόρφωση της άποψης αυτής συνέβαλε αποφασιστικά ο ρητός και σοβαρός συνυπολογισμός από μέρους του της ιστορικής μεταβλητότητας στην οποία υπόκειται το θεμελιώδες *υπαρκτικό νόημα* που δηλώνει η ολότητα της εμπειρίας. Τόνισε, με άλλα λόγια, πως τα συστατικά στοιχεία του υπαρκτικού νοήματος αλλάζουν μέσα στην ιστορία, ενώ από την άλλη πλευρά η ιστορία είναι αδύνατο να κατανοηθεί ανεξάρτητα από το εκάστοτε υπαρκτικό νόημα, το οποίο αντανακλάται στις πράξεις των ανθρώπων-ιστορικών υποκειμένων. «Ποιό θα έπρεπε άραγε να είναι το αφετηριακό σημείο για την κατανόηση της ιστορίας, η ιδεολογία, η πολιτική, η θρησκεία ή τα οικονομικά; Θα έπρεπε να προσπαθήσουμε να καταλάβουμε μια θεωρία από το έκδηλο περιεχόμενό της ή από την ψυχοσύνθεση και τη βιογραφία του συγγραφέα της; Πρέπει να επιδιώξουμε μια κατανόηση από όλες τις γωνίες ταυτόχρονα – το καθετί έχει νόημα, και θα βρούμε την ίδια αυτή δομή του είναι να υποβόσκει σε όλες τις σχέσεις. Όλες αυτές οι απόψεις είναι αληθινές υπό τον όρο να μην είναι απομονωμέ-

24. Βλ. J. Maloney, Curiosity vessus Disbelief in Advertising, *Journal Advertising Research*, τόμ. 2, 2, 1962, σ. 2 - 8.

νες, υπό τον όρο να αναδιφήσουμε βαθιά την ιστορία και να φθάσουμε στον μοναδικό πυρήνα του υπαρκτικού νοήματος που προβάλλει μέσα σε κάθε μια από αυτές τις επιμέρους προοπτικές.»<sup>25</sup>

Σε τελευταία ανάλυση, εκείνο που ενισχύει την πιο πάνω συνθετική άποψη είναι η υπόθεση ότι η κοινωνική εμπειρία είναι ολική και ότι μέσα σ' αυτήν τα πάντα έλκονται στον κοινό χώρο των σημαίνοντων ενός και μοναδικού σημασιολογικού: της πραγματωμένης ολότητας της ύπαρξης – που ωστόσο δεν είναι πραγματοποιήσιμη. Και εδώ πάντως είναι αισθητή η απουσία μιας πιο επεξεργασμένης αντιμετώπισης από μέρους του Merleau-Ponty των προβλημάτων που ανακύπτουν και που αφορούν ιδιαίτερα στην οργάνωση του κοινωνικού κόσμου· ίσως, γιατί η επιχειρηματολογία σχετικά με την οργάνωση μοιάζει να παγώνει την κοινωνική ζωή, και αυτό ήταν ό,τι πιο πολύ ήθελε να αποφύγει, παρά το κόστος της θεωρητικής ελλειπτικότητας. Άλλωστε, έχει ορίσει τον κοινωνικό κόσμο μη-στατικά, ως πεδίο όλων των δυνατοτήτων, ορίζοντα όλων των οριζόντων.<sup>26</sup> Θα ήταν λοιπόν λάθος να νομιστεί ότι, επειδή το κοινωνικό θεμελιώνεται πάνω στη δι-υποκειμενικότητα και τους κανόνες της, δεν είναι παρά μια πολλαπλασιασμένη δι-υποκειμενικότητα, ένα δίκτυο συμβατικών λίγγο-πολύ δι-ανθρώπινων συναντήσεων που διέπονται από νόμους ανάλογους με εκείνους που διέπουν τον φυσικό κόσμο. Απεναντίας, ακριβώς επειδή η ύπαρξη εκ-κεντρώνεται αδιάκοπα στην κοινωνία ξεπερνώντας τις πρώτες αναφορές της στα οικεία πρόσωπα, τους «σημαίνοντες άλλους»<sup>27</sup> για να στραφεί στο αόριστο «γενικευμένο Εγώ»,<sup>28</sup> η κοινωνία αποβαίνει πεδίο ανοικτό, και σ' ένα βαθμό εγγενώς αρρυθμιστο. Η δομή του κοινωνικού κόσμου τείνει να εξισωθεί με τη δομή των δυνατοτήτων, χωρίς όμως να το επιτυγχάνει εξαιτίας της αντικειμενικής κατάστασης που θέτει διαρκώς τις δυνατότητες κάτω από περιορισμούς και αρνήσεις. Εδώ έγκειται και το πρωταρχικό διφορούμενο της κατάστασης<sup>29</sup> και γενικότερα των κοινωνικών φαινομένων: μέσα τους

25. M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, ό.π., σ. XIX.

26. *Ibid.*, σ. 330.

27. Όρος του G. H. Mead που δηλώνει τα πρόσωπα με θαρύνουσα σημασία στην πρωτογενή, κυρίως, κοινωνικοποίηση του ατόμου. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, 10η έκδοση 1955, μέρος III. Βλ. επίσης P. Berger and Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Penguin, 1979, σ. 149 - 57.

28. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, σ. 138.

29. Βλ. *Phenomenology of Perception*, ό.π., σ. 442 - 8 και *The Primacy of Perception and Other Essays*, ed. J. M. Edie, Evanston, Northwestern University Press, 1964, σ. 102 - 03.

διακρίνεται η καθοριστικότητα των κοινωνικών συνθηκών (θεσμών, «ρόλων», ταξικής θέσης, κτλ.) και ταυτόχρονα η υποκειμενική υπέρβασή τους με τις πιο ποικίλες και απροσδόκητες τεχνικές, π.χ. τη σχετική απομάκρυνση από τους ρόλους<sup>30</sup> ή την αλλοίωση κανόνων που καλούνται να τηρήσουν οι άνθρωποι στην καθημερινή τους ζωή.<sup>31</sup>

Η κύρια υποθήκη του Merleau-Ponty για την κριτική κοινωνιολογία συνίσταται ακριβώς στην ιδέα να συλληφθεί το κοινωνικό φαινόμενο μέσα στο διαφορούμενό του, στη δυσπρόσιτη αυτή ιδιότητα, της οποίας όμως η εννοιακή κατάκτηση είναι πολύτιμη για την κατανόηση της κοινωνικής δυναμικής – που δεν απορρέει πλέον από τις «λειτουργίες» ή τις «δομές» του κοινωνικού «συστήματος», αλλά από τις αντιφάσεις που εδρεύουν στην κοινωνική κατάσταση. Ο Schutz, όπως είδαμε, προχώρησε από μια άποψη πιο μακριά από τον Merleau-Ponty: θέλησε να εξηγήσει και να «λύσει» τις αντιφάσεις στα πλαίσια ενός δομημένου βιωμένου κόσμου, του οποίου προσπάθησε να εξακριβώσει τις αρχές δόμησης. Πλην όμως, στην πορεία της ανακατασκευής του κόσμου, η εμπειρία έσθησε παραχωρώντας τη θέση της στη δομούσα σκέψη. Ταυτόχρονα, η ίδια η ανθρώπινη δράση άρχισε να αιωρείται στο κενό από τη στιγμή που αυξάνονταν οι αμφιβολίες για την ενάργεια των στόχων της και, συνεπώς, για το νόημα που, κατά τον Schutz, έπρεπε να είχε σχηματιστεί πριν από την εκδήλωσή της. Απορρίπτοντας το «για να υπάρχει δράση πρέπει να έχει υπάρξει νόημα» του Schutz, απελευθερώνουμε τη δράση από τους περιορισμούς του cogito, που είναι στην ουσία οι περιορισμοί μιας μακραιώνης φιλοσοφικής άποψης που θέλει τον κόσμο αδιαφανή. Όχι πως τώρα η σκέψη μπορεί να διαπεράσει τον κόσμο εξασφαλίζοντας σε κάθε περίπτωση ένα νόημα για τη δράση που θα ακολουθήσει. Ο Merleau-Ponty αρνείται να αντιμετωπίσει τον κόσμο μέσα από το δίλημμα της διαφάνειας ή της αφάνειας· θεωρεί ότι συνιστά μάλλον ένα σύνολο δυνατοτήτων, ένα μη-ον, όπου βρίθουν οι διαστάσεις παρά τα απομονωμένα πράγματα, που είναι δυνατό να εντοπισθούν. Το να δούμε μέσα από το πρίσμα αυτό τον κοινωνικό κόσμο σημαίνει ότι ψάχνουμε για το νόημα της ανθρώπινης δράσης που αναπτύσσεται στο

30. Π.χ., τη σχετική απομάκρυνση από τους ρόλους ή την αλλοίωση κανόνων που καλούνται να τηρήσουν στις καθημερινές τους δραστηριότητες οι άνθρωποι. Βλ. E. Goffman, *Encounters*, Penguin, 1972, σ. 75-134.

31. Don H. Zimmerman and D. Lawrence Wieder, «Ethnomethodology and the Problem of Order» στο D. Douglas (ed.), *Understanding Everyday Life*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971, σ. 286-95.

εσωτερικό του, έξω από οτιδήποτε θα την προδικάζε. Θα στραφούμε στην περιοχή της εμπειρίας, γιατί εκεί, ενώ δημιουργούνται τυπικά όλες οι συνθήκες για τη γένεση ενός ορισμένου νοήματος και μιας ορισμένης δράσης, απουσιάζουν οι εγγυήσεις ότι αυτή θα λάβει πράγματι χώρα – η αναζήτηση της «ικανής» συνθήκης είναι μάταιη. Από την άλλη πλευρά, όταν παραστούμε μάρτυρες της γένεσης μιας δράσης, θα γνωρίζουμε πως αυτή φέρει ένα νόημα που έχει κληρονομήσει ό,τι χαρακτηρίζει βαθιά την εμπειρία: την πηγαία ολότητα της, πως φέρει τα σημάδια της συγχώνευσης του υποκειμένου με το αντικείμενο, του ατόμου με το κοινωνικό σύνολο.

Μια τέτοια προοπτική εργασίας που ο Merleau-Ponty άνοιξε χωρίς να προχωρήσει ο ίδιος αρκετά σ' αυτή, όσο ενδιαφέρουσα είναι για την κοινωνιολογία που επιδιώκει να είναι ριζικά κριτική ξεκινώντας από τη διερεύνηση των κοινωνικών φαινομένων στο συγκεκριμένο επίπεδο της εμπειρίας και της δράσης, άλλο τόσο είναι απαιτητική – γιατί πριν καν καθοριστεί η θεματολογία που προσιδιάζει στη διερεύνηση του συγκεκριμένου μέσα στην κοινωνική ζωή (π.χ., η θυμική πλευρά του «ανήκειν» σε κοινωνικά σύνολα και γενικά η θυμοποίηση της καθημερινής κοινωνικής ζωής κατά τρόπο που ξεπερνά τις συγκινησιακές ατομικές αντιδράσεις για να χρωματίσει καθοριστικά, αν και κρυφά τις περισσότερες φορές, την πράξη μεγάλων συνόλων, ακόμη και κοινωνικών τάξεων στην ακμή της ιστορικής τους κινητοποίησης), χρειάζεται να βρεθεί η γλώσσα εκείνη που θα κατορθώσει να ανα-παραστήσει το συγκεκριμένο. Το ερώτημα που έχει σχέση με το καθήκον αυτό είναι κρισιμότερο από το θεματολογικό, επειδή είναι η φύση του εγχειρήματος τέτοια – το θίωμα πρέπει να ξαναβιωθεί μέσω της σκέψης, να και πάλι ενώπιον του κοινωνιολόγου το παλιό, τυραννικό παράδοξο που καλείται τώρα να λύσει με τη συνδρομή μιας νέας γλώσσας, μια νέας μεθόδου εννοιοποίησης. Το ζήτημα είναι πως μέσα θα διαλέξει, σε ποιες καίριες αντιστροφές των κλασικών εννοιών της αιτιοκρατικής και γενικότερα της διαζευκτικής σκέψης («αιτία», «αποτέλεσμα», «μορφή», «περιεχόμενο», «νους», «εαυτός», «ατομικό», «γενικό», «προσωπικό», «άνωνμο», κτλ.) θα προβεί, ώστε να ανα-παραστήσει την εμπειρία και να δείξει τη διαβρωτική δυναμική της μέσα στη φαινομενικά συνεκτική κοινωνική τάξη, σκοπεύοντας όχι να καταργήσει το ορθολογικό αλλά να το «προσγειώσει» (όπως το επεδίωκε, άλλωστε, ο Merleau-Ponty στο πεδίο της αντίληψης).