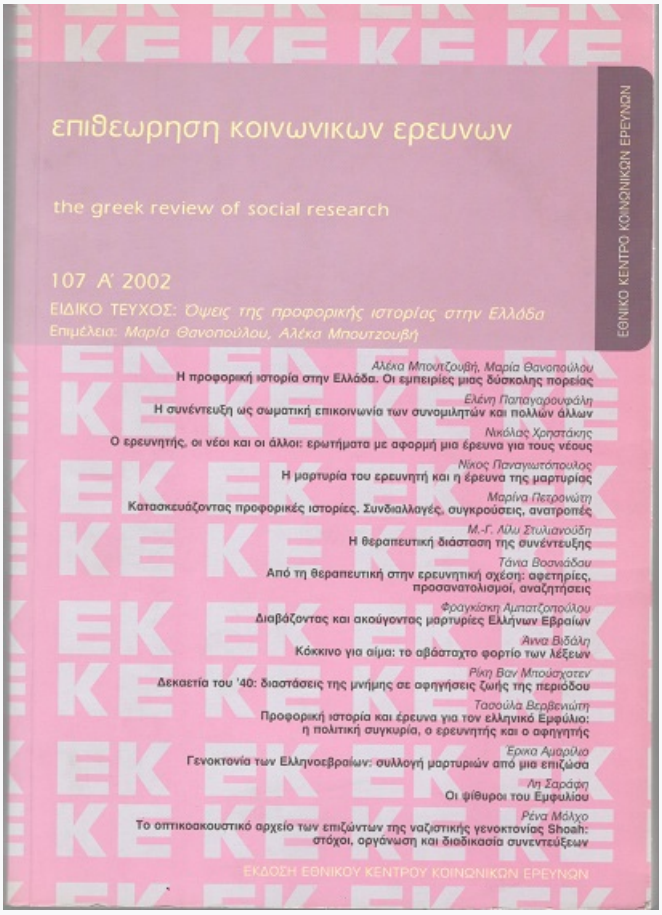
ePublishing

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

The Greek Review of Social Research

Vol 107 (2002)

107 Α' Ειδικό τεύχος: Όψεις της προφορικής ιστορίας στην Ελλάδα. Επιμέλεια: Μαρία Θανοπούλου και Αλέκα Μπουτζουβή



Η θεραπευτική διάσταση της συνέντευξης

Μ.-Γ. Λίλυ Στυλιανούδη

doi: 10.12681/grsr.9181

Copyright © 2002, Μ.-Γ. Λίλυ Στυλιανούδη

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0.

To cite this article:

Στυλιανούδη Μ.-Γ. Λ. (2002). Η θεραπευτική διάσταση της συνέντευξης. *The Greek Review of Social Research*, *107*, 83–94. https://doi.org/10.12681/grsr.9181

https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 19/04/2024 10:29:47

Επιθ. Κοιν. Ερευνών, 107, 2002, 83-94

*Μ.-Γ. Λίλυ Στυλιανούδη**

Η ΘΕΡΑΠΕΥΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το άρθρο αυτό πραγματεύεται τη θεραπευτική διάσταση της συνέντευξης της έρευνας πεδίου, μια διάσταση η οποία έως τώρα δεν έχει καθόλου απασχολήσει τους κοινωνικούς επιστήμονες. Κατά τη στιγμή της συνέντευξης, όταν δημιουργηθεί η επαφή μεταξύ του αφηγητή (ερωτώμενου υποκειμένου) και του ακροατή (ερωτώντος κοινωνικού επιστήμονα), η οποία επιτρέπει την απρόσκοπτη επικοινωνία τους, η αφήγηση αλλάζει συγκινησιακό επίπεδο και υπεισέρχεται σε βαθύτερα επίπεδα εξομολόγησης. Είναι η στιγμή της συνάντησης των δύο δραστών της συνέντευξης στον κοινό τόπο που η επαφή δημιούργησε και που είναι αυτός ο κοινός τόπος της ανθρώπινης οδύνης. Η παραγωγή του τόπου αυτού φέρει στο προσκήνιο τη θεραπευτική διάσταση της συνέντευξης, η οποία λειτουργεί τόσο για τον ερευνητή όσο και για τον πληροφορητή του.

Το άρθρο[1] αυτό προσεγγίζει μια πλευρά της συνέντευξης, και ειδικότερα της ανοικτής ή ημικατευθυνόμενης συνέντευξης, η οποία χρησιμοποιείται ως ερευνητικό εργαλείο κατά τη διάρκεια μιας έρευνας πεδίου των κοινωνικών επιστημών ή επιστημών του ανθρώπου. Προσπαθεί ουσιαστικά να καλύψει την ανάγκη να κατανοήσει ο κοινωνικός ερευνητής μια άλλη διάσταση της συνέντευξης, η οποία δημιουργεί το δικό της πλέγμα σχέσεων και νοημάτων. Θα όριζα τη διάσταση αυτή ως *θεραπευτική*, τόσο για το υποκείμενο-αφηγητή όσο και για τον επιστήμονα-ακροατή, δέκτη της αφή-

* Νομικός – ανθρωπολόγος. Ερευνήτρια στο Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Κοινωνίας της Ακαδημίας Αθηνών.

1. Ευχαριστώ τον Αποστόλη Βερβερίδη για τη «βαθιά» και όχι «νεφελώδη» ανάγνωση του κειμένου αυτού.

γησης αυτής.[2] Αποτελεί μια πρώτη προσπάθεια περιγραφής, αλλά και πρώτης γραφής, της θεραπευτικής διάστασης της συνέντευξης των κοινωνικών επιστημών.

Αν θεωρήσουμε ότι η συνέντευξη αποτελεί ένα «γλωσσικό συμβάν» ή μια «γλωσσική δραστηριότητα» και, επομένως, ένα ιδιαίτερο είδος «ομιλίας-λόγου» (Mishler, 1996), τότε, κατά τη στιγμή της συνέντευξης, η διάδραση μεταξύ ερευνητή και αφηγητή, εφόσον επιζητείται από τον ερευνητή η «επικοινωνιακή συμμετρία» (Habermas, 1971), γίνεται «πιο αρμονική και λιγότερο εκλογικευμένη». Επιδιώκεται δηλαδή «η όσο το δυνατόν μεγαλύτερη προσέγγιση προς έναν καλής ποιότητας διάλογο». Τούτο σημαίνει ότι γίνεται προσπάθεια και από τα δύο μέρη προκειμένου να επιτευχθεί ένας κοινός τόπος κατανόησης (αλλά και οικοδόμησης κοινών νοημάτων που δημιουργούνται στη διάρκεια της συνέντευξης) τόσο των νοημάτων της συνέντευξης αυτής καθαυτήν όσο και του συνόλου των συνεντεύξεων (αν διεξάγουμε περισσότερες από μία συνεντεύξεις με το ίδιο άτομο). Επομένως, τα νοήματα μέσα στο διάλογο «δεν είναι ούτε μοναδικά ούτε σταθερά… Αντίθετα, οι όροι προσλαμβάνουν συγκεκριμένα νοήματα μέσα από το διάλογο, καθώς αυτός εξελίσσεται και διαπλάθεται από τους συνομιλητές» (Mishler, 1996, σ. 105).

Η στιγμή λοιπόν της συνέντευξης εκτείνεται και πέρα από το συγκεκριμένο χρόνο της στιγμής της συνέντευξης και προσλαμβάνει όλους τους όρους και τα νοήματα που μπορεί να δημιουργούνται τόσο από την αναμονή και την προσδοκία της πράξης, του «συμβάντος», όσο και από το σύνολο της διαδικασίας. Δημιουργείται έτσι ένας τόπος συνάντησης των δύο δραστών όπου εμπεριέχονται και λαμβάνει χώρα η επεξεργασία και η διαχείριση, σε μια συνεχή διαδικασία παραγωγής νοήματος, ταυτοχρόνως και από τους δύο, των νοημάτων που θα «μιληθούν» στη διάρκεια των συνεντεύξεων. Πιστεύω, σύμφωνα με το προσωπικό μου βίωμα ως ερευνήτριας στο πεδίο, ότι η διάσταση εκείνη που θα ορίζαμε ως θεραπευτική ενυπάρχει σ' αυτόν τον τόπο συνάντησης.

Ο τόπος αυτός αναδεικνύει ένα κοινό πεδίο ανταλλαγής, το οποίο θεωρώ ως το σημείο τομής (ή συνάντησης) του ανθρωπολόγου, ή του κοι-

2. Το άρθρο αυτό προέκυψε από τη συζήτηση που έγινε κατά τη διάρκεια της ημερίδας *Προσεγγίζοντας την προφορική ιστορία στην Ελλάδα σήμερα: Τάσεις και ερευνητική διαδικασία* (29 Ιανουαρίου 1999, Ινστιτούτο Παστέρ). Κατά τη διάρκεια της ημερίδας, αναδείχθηκε έντονα η ανάγκη να καλυφθεί η ερευνητική αυτή διάσταση, η οποία μέχρι στιγμής δεν φαίνεται να έχει απασχολήσει, τουλάχιστον σοβαρά, τους κοινωνικούς επιστήμονες.

νωνικού επιστήμονα γενικότερα, με το υποκείμενο-αντικείμενο της έρευνάς του. Το σημείο αυτό της τομής δεν είναι παρά η *περιοχή της οδύνης*,[3] όπου συναντώνται οι άνθρωποι και όπου η συν-ομιλία δεν είναι απαραιτήτως μόνον λεκτική. Είναι σαν να δημιουργείται ένα κοινό πεδίο συνεννόησης που επιτρέπει να «λεχθούν» τα άρρητα.

Αν παραδεχτούμε ότι υπάρχει μια ψυχική οδύνη «κοινή»[4] σ' όλους τους ανθρώπους, τότε, με αυτή τη συνθήκη, μπορούμε να πούμε ότι συναντώνται ο ερευνητής και ο αφηγητής. Ο αφηγούμενος[5] βρίσκει χώρο να λεκτικοποιήσει την οδύνη του, εφόσον συναντάται με τον ερευνητή στο κοινό πεδίο της οδύνης και του επιτρέπεται όχι μόνο να μιλήσει γι' αυτήν αλλά και να προβάλει τον εαυτό του καθώς και να τον αφήσει να ταυτιστεί με τον άλλο (τον ερευνητή, δηλαδή, που λειτουργεί σε αυτό το επίπεδο για τον αφηγητή ως ο άλλος Άλλος), εφόσον του παρέχεται ένας χώρος για να ονομάσει την οδύνη του, να την εκφράσει και να την ανακατασκευάσει. Η σχέση μεταξύ αφηγητή και ερευνητή/ακροατή είναι πάντα μια «σχέση οικεία... *Ακούγοντας* δείχνουμε ότι είμαστε έτοιμοι να *κάνουμε χώρο* σε κάποιον άλλο για την έκφραση της δικής του εμπειρίας. Αλλά περισσότερο από το κάνω χώρο, υποδεικνύουμε ότι επιθυμούμε να *συμμετάσχουμε* στο ταξίδι του. Επιτρέπουμε κατ' αυτόν τον τρόπο το εκτός να γίνει εντός, δίνοντάς του τη δυνατότητα *να γίνει μέρος της δικής μας εμπειρίας ζωής*»[6] (Gersie, 1990, σ. 33).

Ο «χώρος» αυτός, που ακριβώς δημιουργείται επειδή ακούμε, συμμετέχουμε και επιτρέπουμε να γίνει το άκουσμα μέρος της δικής μας εμπειρίας, είναι ο χώρος του *διπλού ακούσματος* για το οποίο μας μιλάει η Marriela Pandolfi (1987). Το διπλό άκουσμα εκείνη το ορίζει με μια πιο

---

3. Η έννοια της οδύνης, την οποία εισάγω ως τον κοινό τόπο συνομιλίας ερευνητή και ερευνώμενου, είναι πιθανόν ότι μπορεί να δημιουργήσει αντιδράσεις σε επίπεδο επιστημολογικό, επειδή, σε πρώτη ανάγνωση, φαίνεται να τοποθετεί την πηγή της γνώσης σε μια περιοχή, η οποία δύσκολα μπορεί να γίνει αντικείμενο παρατήρησης. Η πηγή της γνώσης, όμως, ενυπάρχει στις καταστάσεις της παρατήρησης, από την άποψη ότι οι καταστάσεις αυτές είναι εντοπίσιμες και σ' αυτόν που πιστεύει (τον ερευνητή, δηλαδή) ότι υπάρχουν μόνον στον άλλο τον οποίο παρατηρεί.

4. Η διατύπωση αυτή προφανώς αναφέρεται στο γεγονός ότι, στο επίπεδο της ανθρώπινης εμπειρίας, υπάρχουν πεδία κοινά για όλους τους ανθρώπους (όπως η απώλεια, ο αποχωρισμός, κ.λπ.), τα οποία, σαφώς, προσλαμβάνονται, βιώνονται και ερμηνεύονται, κάθε φορά, ανάλογα και σύμφωνα με το πολιτισμικό πλαίσιο των ατόμων.

5. Ο αφηγητής τη στιγμή της διαδικασίας αφήγησης, όταν μέσω και δι' αυτής γίνεται δρων υποκείμενο, άρα συμμετέχον και δημιουργώντας νοήματα.

6. Οι υπογραμμίσεις δικές μου.

στενή έννοια και θεωρεί ότι το κατέχει, λόγω της διπλής της κατάρτισης ως ψυχαναλύτριας-ανθρωπολόγου, όπου η συνειδητή από τη μεριά της χρήση της αναλυτικής μεθόδου στο πεδίο τής επιτρέπει να αναπτύξει μια, θα την χαρακτήριζα οιονεί, θεραπευτική σχέση με τον συνομιλητή της. Το διπλό άκουσμα το χρησιμοποιώ εδώ στην πολυσήμαντη διάσταση που περιλαμβάνει τη διάθεση του ερευνητή, ακούγοντας, να κάνει χώρο, κάνοντας χώρο, να εκφράσει την επιθυμία του να συμμετάσχει και, συμμετέχοντας, να κάνει μέρος της δικής του εμπειρίας αυτό που συμβαίνει εκτός από αυτόν, αλλά πάντα εντός του πλαισίου της συνέντευξης.

Μας ενδιαφέρει, επομένως, ο κοινωνικός επιστήμονας, τη στιγμή της έρευνας στο πεδίο και μάλιστα τη στιγμή της συνέντευξης καθαυτήν, όταν βρίσκεται απέναντι στον αφηγητή του, ένα συνομιλητή που στην πραγματικότητα συνδιαλλάσσεται μαζί του. Ούτως ή άλλως, η *εμπλοκή* του ερευνητή στην έρευνα εμπίπτει σε υποσυνείδητες διεργασίες υπό την έννοια ότι η όποια εμπλοκή αποτελεί «έναν τρόπο προσέγγισης και υποκειμενικού στοχασμού που βρίσκεται στην αρχή της διαδικασίας παραγωγής της γνώσης» (Samalin-Amboise, 1986, σ. 810). Η συνδιαλλαγή, επομένως, μεταξύ των δύο θα φέρει στο προσκήνιο πολλά παιχνίδια και διελκυστίνδες δυνάμεων, τις οποίες ο ερευνητής καλείται όχι μόνον να αναγνωρίσει, αλλά και να μπορεί να ελέγξει. Στο πλαίσιο αυτής της διαδικασίας εμφανίζεται και η θεραπευτική διάσταση, η οποία ενυπάρχει ερήμην των δύο δραστών, καθώς είναι εγγενής στη διαδικασία της αφήγησης ως κεντρικού πυρήνα της συνέντευξης. Αυτό που διαφοροποιεί, όμως, την εργασία της ψυχανάλυσης από την εργασία του κοινωνικού επιστήμονα είναι ότι η ψυχανάλυση χρησιμοποιεί την αφήγηση ως ένα εργαλείο για να φωτίσει τις *διεργασίες της ψυχής*, ενώ η συνέντευξη αποσκοπεί στο να παρακολουθήσει την πορεία του αφηγητή ως *κοινωνικού υποκειμένου*. Ειδικότερα, μάλιστα, συμβαίνει αυτό στην περίπτωση κατά την οποία η συνέντευξη στηρίζεται είτε στη βιογραφική καταγραφή, είτε στη συνέντευξη της ιστορίας ζωής, είτε στην καθαρή ανθρωπολογική συνέντευξη που βασίζεται στο γενεαλογικό διάγραμμα.

Εδώ πρέπει να αναφερθούμε, έστω και συνοπτικά, στο γεγονός ότι στο παρελθόν οι μελέτες που έχουν γίνει σχετικά με αυτή τη διπλή προσέγγιση στόχευαν κυρίως στην προσπάθεια κατανόησης των διεργασιών και διαδικασιών που συμβαίνουν κατά τη διάρκεια της συνέντευξης, αλλά και γενικότερα της έρευνας στο χώρο των κοινωνικών επιστημών.

Οι προσεγγίσεις αυτές προσλαμβάνουν θεραπευτικό χαρακτήρα, κυρίως, γιατί οι επιστήμονες που ασχολήθηκαν με αυτές έχουν διπλή κατάρτιση, του ψυχίατρου, του ψυχαναλυτή ή του ψυχολόγου, κατ' αρχάς, και του κοινωνικού επιστήμονα, εθνολόγου, κοινωνιολόγου ή κοι-

νωνικού ανθρωπολόγου, κατά δεύτερον. Θα πρέπει, επίσης, να αναφερθούμε και στις περιπτώσεις των εθνολόγων, οι οποίοι, ιδιαιτέρως επηρεασμένοι από τον Φρόυντ και την ψυχανάλυση, δίνουν αυτές τις προεκτάσεις, ή προσπαθούν να μελετήσουν ή και να ερμηνεύσουν τις κοινωνίες που μελετούν υπό το πρίσμα αυτών των θεωρήσεων.[7] Γεγονός παραμένει, όμως, ότι οι κοινωνικοί επιστήμονες γενικά, και οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι ειδικότερα, δεν έχουν ασχοληθεί με τη διάσταση αυτή και δεν έχουν αναφερθεί στην αντίστοιχη εμπειρία της.[8]

Το τι συμβαίνει σε μια συνέντευξη ή τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να γίνεται μια συνέντευξη, λίγο ως πολύ, όλοι οι ερευνητές τον γνωρίζουμε. Εκείνο όμως που γίνεται δύσκολα αντιληπτό είναι η στιγμή που αλλάζει το επίπεδο επικοινωνίας, είναι η στιγμή που, εάν η πληροφορία γίνει αφήγηση του βαθύτερου εαυτού, τότε παρουσιάζεται η πιθανότητα να υπάρξει αλλαγή του επιπέδου διαλογικής επικοινωνίας και να αρχίσει η θεραπευτική διαδικασία της συνέντευξης.

Η ανοικτή συνέντευξη (αλλά και η ημικατευθυνόμενη, όταν ο ερευνητής είναι ευέλικτος ώστε να αφήνει περιθώριο στον πληροφορητή του να μιλήσει όσο και όπως θέλει) δημιουργεί έναν κοινό τόπο επικοινωνίας μεταξύ των δύο δια-δρώντων υποκειμένων. Ή, ίσως καλύτερα, δημιουργείται ένας *μη τόπος*, με την έννοια που ο Augé (1992, σ. 140) ορίζει τον μη τόπο, και ο οποίος «υπάρχει και δεν στεγάζει καμία οργανική κοινωνία» και όπου «επανεγγράφεται αενάως το νεφελώδες παίγνιο της ταυτότητας και της σχέσης» (Augé, 1992, σ. 101). Στον τόπο αυτό, που δεν είναι παρά ο τόπος του «εγγεγραμμένου και συμβολοποιημένου νοήματος», ανήκει κατ' εξοχήν ο *ανθρωπολογικός τόπος,* ο οποίος αποτελεί μέρος του ανθρωπολογικού χώρου στον οποίο περιλαμβάνονται «η πιθανότητα των διαδρομών που γίνονται σε αυτόν, οι [διά]-λογοι[9] (discours) που λαμβάνουν χώρα σε αυτόν και η γλώσσα (*langage*) που τον χαρακτηρίζει» (Augé, 1992, σ. 104). Επομέ-

7. Δεν μπορεί κανείς να μην αναφέρει τον Ούγγρο Géza Roheim, που από τους πρώτους, αν όχι ο πρώτος, χρησιμοποιεί την ψυχανάλυση στις κοινωνικές επιστήμες (λαμβάνει γι' αυτό το λόγο και το βραβείο της εφαρμοσμένης ψυχανάλυσης), τον Ολλανδό Warner Muensterberger, την παρέα του ζεύγους Bateson-Mead, που φτιάχνουν και ολόκληρη σχολή, τον Georges Devereux και τη σχολή του της εθνοψυχιατρικής κ.λπ., για να αναφερθούμε μόνο στους πρωτοπόρους αυτής της σύνθεσης ή προσέγγισης των κοινωνικών επιστημών.

8. Από όσο τουλάχιστον γνωρίζω, μέχρι τώρα δεν υπάρχει σχετική βιβλιογραφία με την αντίστοιχη εμπειρία για το θέμα αυτό.

9. Δική μου διάθεση παιγνίου.

νως: «Χρησιμοποιώ ένα χώρο, σημαίνει πράγματι ότι έχω τη δυνατότητα να μεταμορφώνω αυτόν το χώρο σε αφήγηση, δηλαδή να κατασκευάζω πολιτικές μνήμης με τις οποίες κάθε πέτρα γίνεται τόπος ταυτοποίησης της εικόνας, ένας τόπος ταυτοποίησης του εγώ, ακριβώς όπως ο καθρέπτης στη διάρκεια των πρώτων χρόνων της ζωής» (Pandolfi, 1999, σ. 159).

Μ' άλλα λόγια, όταν αφήσει κανείς τον άλλο να του μιλήσει ελεύθερα και να του δώσει όποιες πληροφορίες θέλει, έρχεται εκείνη η στιγμή που καθορίζεται μέσα από την ίδια τη διαδικασία, κατά την οποία το άτομο αρχίζει να μιλάει για τον εαυτό του. Είναι προφανές ότι αυτό συμβαίνει εφόσον ο ερευνητής είναι προδιατεθειμένος να δεχτεί την αλλαγή του συγκινησιακού βιώματος εκείνου ο οποίος διηγείται. Η στιγμή αυτή καταλήγει στην καταγραφή μιας σειράς ιστοριών, πληροφοριών, εικόνων κ.λπ., που το συνολό τους αποτελεί μια «ιστορία» η οποία δεν είναι παρά η προσωπική θεώρηση του ατόμου για τον κόσμο, ή καλύτερα *για τον κόσμο του,* και αποτελεί τη μυθική αφήγηση της ζωής ενός ανθρώπου και της άποψής του για τον κόσμο γενικότερα (Stylianoudi, 1996).

Στην αφήγηση, αυτά που είναι ή φαίνονται ως αφηγηματικά, ασύνδετα μεταξύ τους θραύσματα, αποτελούν για το υποκείμενο που μιλάει σημαντικά στοιχεία της προσωπικής του ιστορίας.

Η αφήγηση, παρά τον θραυσματικό της χαρακτήρα, οδηγεί σιγά σιγά στην ανακατασκευή μιας ιστορίας και αποτελεί, ακριβώς γι' αυτό το λόγο, πηγή αποσαφήνισης και ενδυνάμωσης της διαδικασίας στοχασμού. Η στοχαστική αυτή διαδικασία οδηγεί σχεδόν από μόνη της στο πεδίο της βούλησης υπό την έννοια ότι οδηγεί από την μη απόφαση στην απόφαση. Αυτή η «εν δυνάμει ικανότητα στοχασμού και βούλησης» (Legrand, 1992, σ. 215) φαίνεται πως ενεργοποιείται από τη διαδικασία της αφήγησης, δομικό στοιχείο της διαδικασίας της συνέντευξης αυτής καθαυτήν.

Μέσα από τη διαδικασία της αφήγησης αυτής –εφόσον πάντα η αφήγηση υποκινείται από μια ερώτηση– διαφαίνονται τα δύο επίπεδα επεξεργασίας της απάντησης στην ερώτηση αυτή: η βιογραφική και ιστορική ανάλυση θέτει στο προσκήνιο την ανάλυση των πρακτικών και των στρατηγικών εκείνων που χρειάζονται για την αποσαφήνιση της πλοκής.

Αν μάλιστα η ροή της ομιλίας του ομιλητή ξεφεύγει από τα όρια μιας κανονικοποιημένης αφήγησης (récit normalisé), τότε συμβαίνει αυτό που προσδίδει νόημα σ' αυτή τη συναλλαγή: πρόκειται για την ανάδυση του πεδίου της ανταλλαγής, όπου συναντώνται η *οδύνη του υποκειμένου* και η *αγωνία του ερευνητή* (Devereux, 1967). Εκεί, όπου ο ερευνητής, αν δεν ταυτιστεί (λόγω της δικής του ιστορίας) με αυτά που ο άλλος αφηγείται, τότε μπορεί αυτός να ακούσει και ο άλλος μπορεί να αρχίσει να «μιλάει».

Είναι η στιγμή της ανταλλαγής αλλά και της συνάντησης με την *οδύνη*, την οδύνη των υποκειμένων, ομιλητή και ερευνητή/ακροατή. Ως προς τον ερευνητή ειδικότερα, αν η στιγμή αυτή «πραγματωθεί», τότε εμφανίζεται ένα δεύτερο επίπεδο ανάγνωσης, αυτό που θα ονομάσω *διπλή ερμηνευτική καταγραφή*, στο οποίο κινείται είτε το ξέρει είτε λειτουργεί μέσα σε αυτό υποσυνείδητα. Είναι το πεδίο εκείνο όπου συμβαίνει μια διπλή καταγραφή στον ερευνητή, ο οποίος καταγράφει ή μάλλον εγγράφει το διπλό της κάθε συνδιαλλαγής τόσο στο λεκτικό όσο και στο μη λεκτικό της επίπεδο: το άφατο είναι τόσο σημαντικό όσο και το ρηθέν και οι ελλείψεις και οι παραλήψεις δίνουν συγκλονιστικές πληροφορίες.

Στο ίδιο σημείο όμως υπάρχει και η γνωστή παγίδα στην οποία μπορεί κανείς να πέσει και όπου μπορεί να γίνει υποχείριο όλων εκείνων των καταστάσεων που ονομάζουμε μεταβίβαση, αντιμεταβίβαση, προβλητική ταυτοποίηση και τις οποίες ο κοινωνικός ερευνητής καλείται όχι μόνο να αναγνωρίζει, αλλά και να μπορεί να διαχειρίζεται.[10] Ειδικότερα, η αντιμεταβίβαση του ερευνητή είναι ιδιαιτέρως σημαντική κατάσταση, η οποία, επειδή είναι πολυεπίπεδη, τόσο ως προς το περιεχόμενό της όσο και ως προς την οργάνωσή της, μπορεί να αποτελέσει τροχοπέδη (Fethi Ben Slama, 1989, σ. 795).

Όταν ο άλλος αρχίσει να μιλάει, όταν δηλαδή το κρυφό γίνεται φανερό, δημιουργείται ένα άνοιγμα στην επικοινωνία, η αφήγηση μετατίθεται σε βαθύτερα επίπεδα και η φαινομενικά θραυσματική διήγηση υπακούει στους κανόνες των συνειρμών. «Αυτό σημαίνει ότι στην αφήγηση η ίδια η φράση δομείται κατά τρόπο ώστε να ανοίγει, μέσα από ορισμένες λέξεις, ένα δρόμο επικοινωνίας, που εισάγει διαφορετικά επίπεδα και περισσότερο βαθιά, συνδεδεμένα με συγκινησιακά υλικά, συχνά ασύνειδα και πάντως αμυδρά» (Pandolfi, 1987, σ. 19).

Τούτο συμβαίνει γιατί όταν μιλάμε, αν μιλάμε, δεν μιλάει παρά ο, κατά Heidegger, *ερμηνευόμενος εαυτός*.[11] Στην προσπάθειά μας να κατα-

---

10. Οι έννοιες αυτές έχουν αναπτυχθεί και μελετηθεί ευρέως από την κοινωνική ψυχολογία και δεν αποτελούν στόχο αυτής της εργασίας.

11. Βλέπε σχετική ανάλυση στο «Ύπαρξη και Ερμηνευτική» όπου η κατανόηση του περιβάλλοντος κόσμου μάς οδηγεί στο να μπορούμε να μιλάμε γι' αυτόν. Αυτός ο σημαίνων λόγος «ερμηνεύει» την πραγματικότητα και η ερμηνεία αυτή συνδέεται άρρηκτα με την κατανόηση, ακριβώς επειδή το να κατανοεί σημαίνει για τον άνθρωπο το «να μεταφέρεται σε μια άλλη ζωή». Την ίδια στιγμή γεννιέται το ερώτημα πώς η αντικειμενικοποίηση της ζωής (η δυνατότητα, δηλαδή, να μετατραπεί σε αφήγηση) φέρνει στην επιφάνεια τις σημασίες εκείνες που «να είναι σε θέση να τις επαναλάβει και να τις κατανοήσει ένα άλλο ιστορικό ον, το οποίο υπερβαίνει τη δική του ιστορική κατανόηση» (Ρικέρ, 1990, σ. 27-48).

νοήσουμε αυτόν τον εαυτό σε σχέση μ' έναν κόσμο που μας περιβάλλει, ερμηνεύουμε τον εαυτό μας περνώντας μέσα από την ερμηνεία του κόσμου που μας περιβάλλει, «ερμηνεύοντας δηλαδή τα σημεία, τα σύμβολα και σε τελική ανάλυση τα "κείμενα"» (Μουρίκη, 1990, σ. 16). Η διαδρομή αυτή της κατανόησης έχει στόχο την ανακάλυψη ενός πρωταρχικού κόσμου, του κόσμου των βιωμένων εμπειριών, που πάνω του θα στηρίξει το άτομο κάθε προσπάθεια κατανόησης, και άρα γενίκευσης, από το ατομικό στο συλλογικό και από τον *εαυτόν* στην *ετερότητα*. Για να συμβεί αυτό όμως, δηλαδή να προσλάβει ταυτόχρονα τα επίπεδα ταυτότητα-ετερότητα, σημαίνει ότι μπορεί ο ερευνητής να «κάνει να αναβιώσει στο υποκείμενο που διηγείται μια μερική ταυτοποίηση» (Pandolfi, 1987, σ. 20).[12]

Η συνέντευξη έχει πάντα μια βασική ερώτηση την οποία επεξεργάζεται. Φαίνεται, λοιπόν, πως η ερώτηση ως μέσον και εργαλείο της συνέντευξης περιέχει η ίδια πολύ περισσότερα στοιχεία από όσα φαίνονται μέσα από την εκφορά της.

Και τούτο γιατί η ερώτηση δεν είναι ποτέ μόνον η ερώτηση.[13] Είναι και παραμένει πάντα κάτι περισσότερο. Ανεξάρτητα από την ερώτηση που θέτουμε, η ερώτηση παραμένει πάντα η *ερώτηση της ερώτησης*, δηλαδή μιας ερώτησης υπαρξιακής, κοινής ως φαίνεται στο ανθρώπινο γένος. Αυτή η υπαρξιακή ερώτηση, η οποία τις περισσότερες φορές είναι κρυμμένη στο σκοτάδι και δεν είναι σαφώς καθορισμένη, είναι «πάντα φορέας, εσωτερικός, συστατικός, μιας "οδύνης"» (Legrand, 1992, σ. 215). Με άλλα λόγια, η οδύνη περιέχεται πάντα μέσα στην ερώτηση. Τούτο σημαίνει ότι η οδύνη, η οδύνη ως ανήκουσα στο πάθος της ανθρώπινης ύπαρξης, είναι κάτι που θα το συναντούμε πάντα μπροστά μας. «Η "ερώτηση" λοιπόν είναι αυτό που κινεί την παρέμβαση, αυτό που τη θέτει σε κίνηση. Είναι ταυτόχρονα *η πηγή*, η απαρχή, *αλλά επίσης το τέλος*, υπό την έννοια ότι η παρέμβαση, υπαινισσόμενη πάντοτε την αναφορά στην ερώτηση-πηγή, είναι συνεχώς στραμμένη προς το τέλος της (με τη διπλή έννοια του τέ-

12. Σ' αυτό το συνεχές παιχνίδι ανταλλαγών στη διάρκεια της συνέντευξης βλέπουμε τον ουσιαστικό ρόλο που παίζει ο ερευνητής και τα όρια τα οποία πρέπει συνεχώς να προσδιορίζει. Η δυνατότητα που μπορεί να προσφέρει στον αφηγητή του για «μία πλήρη ταυτότητα θα είχε τον κίνδυνο να τον κάνει να αναπαραγάγει μηχανισμούς άμυνας και συμπεριφορές "κλειστοφοβικές". Από την άλλη μεριά, μια ετερότητα βιωμένη ως εντελώς ανοίκεια θα μπορούσε να προκαλέσει αντιδράσεις καταδίωξης…».

13. Βλέπε σχετική ανάλυση στο κεφάλαιο «Ο Heidegger και το ερώτημα για το υποκείμενο», όπου αναλύεται εκτενώς η σχέση μεταξύ του εγώ ως ερωτώντος υποκειμένου και του ερωτάν «ως τρόπου του Είναι» του εγώ (Ρικέρ, 1990, σ. 117-127).

λους και του σκοπού), που είναι ή που συμπίπτει με την *αποσαφήνιση* της ερώτησης, πόλου στοχασμού, και την *"τομή"* της ερώτησης (ή απόφασης), πόλου της βουλήσεως» (Legrand, 1992, σ. 215).

Εδώ θεωρώ απαραίτητη τη διευκρίνιση του *ποιος ρωτάει ποιον*. Παρόλο που φαινομενικά ο ερωτών είναι ο κοινωνικός επιστήμονας, ο οποίος και κατευθύνει την όλη διαδικασία, εντούτοις η ερώτηση αποτελεί κοινό τόπο και για τους δύο, ακριβώς επειδή στην ερώτηση ενυπάρχει πάντα η ερώτηση της ερώτησης, η υπαρξιακή αγωνία που ζητά απόκριση. Επομένως, τη στιγμή που τίθεται η ερώτηση, ο επιστήμονας, είτε ο ίδιος το γνωρίζει είτε όχι, από ερωτών γίνεται ερωτώμενο υποκείμενο, με σαφές αίτημα, *άφατον* και όχι *ρηθέν*, το οποίο ζητάει απάντηση. Είναι η στιγμή που δημιουργεί τις προϋποθέσεις του «διπλού ακούσματος», όχι πλέον με την έννοια του διπλού ακούσματος της θεραπευτικής διαδικασίας του ερωτώμενου πληροφορητή, αυτή που μας ανέλυσε η Pandolfi, αλλά της θεραπευτικής διεργασίας του επιστήμονα, αυτής της εσωτερικής, θα έλεγα, διπλής ακοής, που ζητάει να διακρίνει στην απάντηση του πληροφορητή του αυτό που τον αφορά και να καθησυχάσει έτσι την αγωνία του, του ερευνητή. Είναι σ' αυτό το σημείο που δημιουργείται ο κοινός τόπος της συνάντησης, ο κοινός τόπος της οδύνης των δύο δραστών της συνέντευξης. Συμβαίνει, δηλαδή, αυτό που ο Legrand (1992, σ. 215) προτείνει: «καταρχήν ν' αποδεχτούμε ότι υπάρχει θεραπεία όταν γίνεται εργασία επί της ψυχικής οδύνης».

Ως κοινωνικοί ερευνητές θα πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι κατά τη διαδικασία της ερώτησης-απάντησης απευθυνόμαστε και στον εαυτό μας. Οι σημειώσεις που επιλέγουμε να κρατήσουμε, τα σημεία αναφοράς που συγκρατούμε, αυτά τα *ίχνη γραφής* που σηματοδοτούν αυτόν τον άλλον που προς στιγμή γινόμαστε, «αυτόν τον άλλον που απελευθερώνεται από τη δυαδική σχέση», δεν προορίζονται παρά μόνο για τα δικά μας μάτια. Η συλλογή αυτή του υλικού δεν αποτελεί παρά μια σειρά από ίχνη: «ακολουθούμε ίχνη και αφήνουμε πίσω μας ίχνη... Το ίχνος είναι εκεί για να υποδείξει τη θέση αυτού του άλλου στον οποίο απευθυνόμαστε, όλους αυτούς τους άλλους, αναγνώστη, ακροατή... αποδοχέα της έρευνας...» (Assouly-Piquet, 1989, σ. 179-180). Όταν λοιπόν επανερχόμαστε για να εξετάσουμε αυτό το υλικό και δεν είμαστε πλέον στην ίδια θέση, κατάσταση, στιγμή, όπως τη στιγμή της συλλογής, προσπαθούμε να ακολουθήσουμε τα ίχνη αυτά ώστε να βρούμε τα σημεία αναφοράς που σηματοδοτούν ουσιαστικά αυτόν τον *άλλο-εγώ*, που συνεχώς αναζητούμε. Και τούτο γιατί οποιοδήποτε ίχνος γραφής είναι πάντα ένα σημαίνον που ανάγει συνεχώς σε ένα άλλο σημαίνον. Θα παρατηρήσουμε λοιπόν ότι «το ίχνος είναι επίσης

αυτό που εγκαταλείπουμε πίσω μας, αυτό που χάνουμε, που σβήνει, που ξεχνιέται, που σέρνεται χωρίς ν' αφήσει σημάδια, αυτό που παραμένει *εν οδύνη*[14] χωρίς ποτέ να αποκαλυφθεί από κανένα...» (Assouly-Piquet, 1989, σ. 180-181).

Από όποια σκοπιά κι αν προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε ή να εξηγήσουμε το φαινόμενο αυτό, όλα μας οδηγούν στο ίδιο σημείο, αυτό της ομιλίας, της αφήγησης. Φαίνεται λοιπόν ότι η αφήγηση, όντας ενεργειακό ομίλημα (speech act), φέρει εν εαυτή μια θεραπευτική διάσταση η οποία αρχίζει να λειτουργεί είτε είναι αυτός ο στόχος της, όπως στην περίπτωση της ψυχανάλυσης ή της ψυχοθεραπείας, είτε όχι, όπως στη συνέντευξη στις κοινωνικές επιστήμες. Η θεραπευτική αυτή διάσταση φαίνεται ότι εδράζεται στο γεγονός ότι η παραγωγή της αφήγησης διεγείρει «μια επιχείρηση γραφής ή επανεγγραφής –στην ευρεία έννοια της κατασκευής ανακατασκευής– της ζωής…» (Legrand, 1992, σ. 210), της ιστορίας της ζωής του αφηγητή. Αυτό φαίνεται ότι επιτυγχάνεται εφόσον η αφήγηση αυτή μετατρέπεται σ' αυτό που ο Bourdieu ονόμασε κοινωνιο-ανάλυση, στο μέτρο, δηλαδή, που δίνει το προβάδισμα στην ιστορία ως ιστορία ενός κοινωνικού υποκειμένου, ή στη ζωή θεωρούμενη ως κοινωνική πορεία. Αποκτά έτσι όλη τη συμβολική μυθική διάσταση του αφηγήματος που από ατομικό γίνεται και συλλογικό, στο περιεχόμενο του οποίου είμαστε ικανοί να ανακαλύψουμε την προσωπική σημασία που έχει για τον καθένα από μας. «Τα λόγια είναι συλλογικά, οι φαντασιακές παραστάσεις ατομικές» (Gersie, 1990, σ. 31).

Όλα αυτά, από τη στιγμή που ανακύπτει ένα θέμα προς αφήγηση –και μέσω αυτής μια συζήτηση–, φέρουν στο προσκήνιο τη δυνατότητα που έχουμε όλοι μας να στοχαζόμαστε και να έχουμε βούληση. Αυτή η «εν δυνάμει ικανότητα στοχασμού και βούλησης» (Legrand, 1992, σ. 215) φαίνεται πως ενεργοποιείται από τη διαδικασία αυτή καθαυτή της συνέντευξης και μπορεί να συστήσει ένα δρόμο πρόσβασης κι ένα θεραπευτικό άνοιγμα στην εθνογραφική πληροφορία.

Το θεραπευτικό αυτό άνοιγμα, όπως είδαμε, αφορά τόσο το υποκείμενο-αφηγητή, εφόσον η ανασκευαστική δύναμη του λόγου δίνει αφεαυτής τη δυνατότητα θεραπείας, όσο και το υποκείμενο-ερευνητή/ακροατή αυτής της αφήγησης, στο βαθμό που συμμετέχει προσδίδοντας νοήματα κατά τη διαδικασία της συνέντευξης, αλλά και επειδή η συνέντευξη ως συμβάν απαντά και στη δική του *υπαρξιακή οδύνη*.

14. Δική μου υπογράμμιση.

Αυτή η συμμετοχή του ερευνητή προϋποθέτει μια ευαισθησία ακούσματος που να δημιουργεί τις προϋποθέσεις της ενεργοποίησης της θεραπευτικής διάστασης της συνέντευξης, μιας δια-λογικής διά-στασης στον κοινό τόπο της ανθρώπινης οδύνης, όπου η συνειδητοποίηση της πολλαπλότητας των ερμηνευτικών επιπέδων, που αυτό το άκουσμα προκαλεί, παράγει ταυτόχρονα και θεραπευτικά αποτελέσματα.[15]

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Augé Marc, 1992, *Non-Lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.

Assouly-Piquet Colette, 1989, «La trace: transmission, répétition, médiation», στο Glami Alain, Monique Plaza (επιμ.), *La démarche clinique en sciences humaines: Documents, méthodes, problèmes*, Paris, Dunod.

Fethi Ben Slama, 1989, «La question du contre-transfert dans la recherche», στο Glami Alain, Monique Plaza (επιμ.), *La démarche clinique en sciences humaines: Documents, méthodes, problèmes*, Paris, Dunod.

–, 1986, «Le contre-transfert dans la recherche. De la notion au paradigme», *Bulletin de Psychologie*, tome XXXIX, no 377, σ. 791-796.

Gersie Alida, Nancy King, 1990, *Storymaking in Education and Therapy*, London, Jessica Kingsley Publishers και Stockholm, Stockholm Institute of Education Press.

Habermas Jurgen, 1971, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie deer kommunikativen Kompetenz», στο Habermas J., N. Luhman (επιμ.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die System forschung?*, Frankfurt/M., Suhrkamp, σ. 101-141.

Legrand Michel, 1992, «Le récit de vie: Un outil thérapeutique?», στο Chr. Leomant (επιμ.), *L' histoire de vie au risque de la recherche, de la formation et de la thérapie*, Vaucresson, Centre de Recherche Interdisciplinaire de Vaucresson.

Mishler G. Elliot, 1996, *Συνέντευξη Έρευνας*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.

Μουρίκη Αλέκα, 1990, «Εισαγωγή», στο Πωλ Ρικέρ, *Δοκίμια Ερμηνευτικής*, Αθήνα, Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας.

15. Τελειώνοντας αυτό το άρθρο θυμήθηκα τα λόγια του Lévi-Strauss από το *Tristes Tropiques*: «ο ανθρωπολόγος, όταν ξεκινάει το ταξίδι του για το πεδίο, ξεκινάει ουσιαστικά ένα ταξίδι προς αναζήτηση του εαυτού του». Και σκέφθηκα ότι θα μπορούσα να έχω δώσει έναν άλλο τίτλο. Δεν είναι ως φαίνεται τυχαίο το ότι οι δύο αυτοί στοχαστές, οι οποίοι έχουν επηρεάσει τη δική μου σκέψη και αποτελούν ουσιαστικά και τα θεμέλια αυτού του άρθρου, ο Devereux και ο Lévi-Strauss, εισάγουν με το έργο τους στην επιστημονική σκέψη τον εξωτισμό. Αυτόν τον εξωτισμό για τον οποίο ο Fethi Ben Slama (1986, σ. 795) παρατηρεί ότι «στοχεύει τη γνώση επί της γνώσης... Είναι από την πλευρά του παρατηρητή που πρέπει να κατανοήσουμε αυτό που συμβαίνει, γιατί εκεί βρίσκεται το σημείο της κατανόησης αυτού το οποίο παράγεται ως γνώση».

Pandolfi Mariella, 1987, «Niveaux et efficacité thérapeutiques dans la recherche sur le terrain», *Nouvelle Revue d' Ethnopsychiatrie*, 8/9, σ. 17-23.

–, 1999, «D' une double pratique: Perte. Manque. Nudité», στο αφιέρωμα: Témoigner d' une pratique, *TRANS*, no 10, σ. 153-169.

Ρικέρ Πωλ, 1990, *Δοκίμια Ερμηνευτικής*, Αθήνα, Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας.

Samalin-Amboise Claudine, 1986, «La prise de distance ou l' autre scène de l' implication», *Bulletin de Psychologie*, tome XXXIX, no 377, σ. 809-815.

Stylianoudi M.-G. Lily, 1996, «Genogram as Narrative: Interpreting Genograms», στο αφιέρωμα Semiotics in Greece του *European Journal for Semiotic Studies*, vol. 8-4, σ. 775-793.