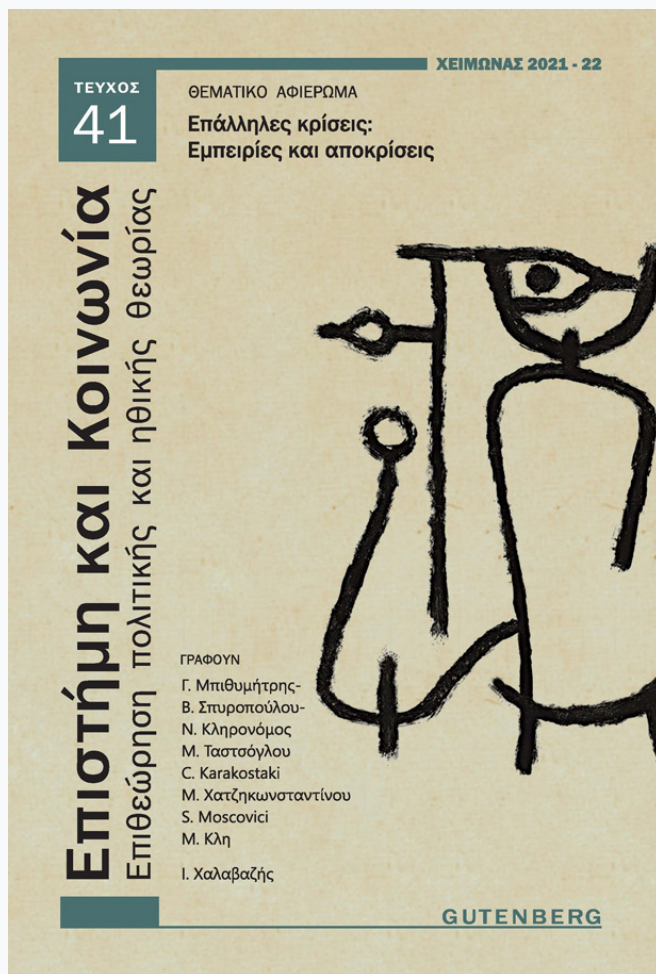


## Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 41 (2022)

Επάλληλες κρίσεις: Εμπειρίες και αποκρίσεις



### Κοινωνική υποκειμενικότητα

*Serge Moscovici*

doi: [10.12681/sas.30258](https://doi.org/10.12681/sas.30258)

Copyright © 2022, Serge Moscovici



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

### Βιβλιογραφική αναφορά:

Moscovici, S. (2022). Κοινωνική υποκειμενικότητα. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 41, 132–160. <https://doi.org/10.12681/sas.30258>

*Serge Moscovici\**

## ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ<sup>1</sup>

---

### 1. *Και αν...*

ΕΧΟΥΝ περάσει σχεδόν 30 χρόνια από τότε που υποσχέθηκα κάτι που σκόπευα να τηρήσω. Κίνητρο της υπόσχεσης αποτέλεσε η έκπληξη της διαπίστωσής μου ότι οι περισσότεροι από τους ιδρυτές των κοινωνικών επιστημών, είτε κοινωνιολόγοι είτε ψυ-

---

\* Ο Serge Moscovici (1925-2014) θεωρείται ένας από τους βασικούς θεμελιωτές της σύγχρονης κοινωνικής ψυχολογίας. Γεννήθηκε στη Ρουμανία, έζησε και δίδαξε κυρίως στο Παρίσι (École des hautes études en sciences sociales) και τη Νέα Υόρκη (New School for Social Research). Η σκέψη του άνοιξε νέες οδούς στις κοινωνικές επιστήμες και στην οικολογία. Έγινε επίτιμος διδάκτωρ σε 16 πανεπιστήμια στην Ευρώπη και τη Λατινική Αμερική. Του απονεμήθηκαν για το έργο του σημαντικά βραβεία In Media Res, Fondation Burda (1980), Prix européen des sciences sociales et de sociologie (1989), Ecologia (2000), Balzan (2003), W. Wundt & W. James (2007), Premio Nonino (2010)].

1. Απόσπασμα διάλεξης που εκφώνησε ο S. Moscovici το 2003 στο Ρίο ντε Τζανέιρο, κατά τη διάρκεια της 3ης JIRS (Διεθνής Ημερίδα για τις Κοινωνικές Αναπαραστάσεις). Ολόκληρη η διάλεξη δημοσιεύθηκε στα γαλλικά το 2019: Moscovici, S. (2019). 'La subjectivité sociale', in N. Kalampalikis (Ed.), *Serge Moscovici: Psychologie des représentations sociales* (pp. 51-89). Paris, EAC. Το κείμενο που δημοσιεύεται εδώ μετέφρασε η Μαρία Καλαμπαλίκη και επιμελήθηκαν ο Νίκος Καλαμπαλίκης και η Αγγελική Γαϊζή. Οι επιμελητές επέλεξαν να διατηρήσουν ορισμένα εκ των προφορικών στοιχείων της διάλεξης. Επιπροσθέτως, με σεβασμό στην αμεσότητα του λόγου του S. Moscovici, καθώς και λόγω έλλειψης πρόσβασης στις πρωτογενείς πηγές που χρησιμοποιήθηκαν για εκείνη τη διάλεξη, δεν έγιναν βιβλιογραφικές παρεμβάσεις (π.χ. αριθμοί σελίδων).

χολόγοι, όριζαν τον ρόλο μιας κοινωνικής ψυχολογίας που δεν υπήρχε ακόμα. Αναφέρομαι συγκεκριμένα στους [Max] Weber, [Georg] Simmel, [Emile] Durkheim ή [Vilfredo] Pareto, για να αναφέρω μόνο μερικούς από αυτούς, οι οποίοι έχουν ορίσει το κεντρικό πρόβλημα της κοινωνιολογίας ως εξής: *πώς μπορούμε να εξηγήσουμε τον δυτικό ορθολογισμό; Και ποιοι είναι οι φυσικοί, διανοητικοί, οικονομικοί ή θεσμικοί πόροι που επέτρεψαν τη συγκεκριμένη ανάπτυξη της κοινωνίας μας;*

Επινόησαν, κατά κάποιον τρόπο, μια συλλογική, κοινωνική ψυχολογία, η οποία αναμενόταν να εξηγήσει τους σύγχρονους ανορθολογισμούς που προκύπτουν από την εκκοσμίκευση, τις νέες μορφές σχέσης, την επιβίωση των παραδόσεων, τον εθνικισμό κ.ο.κ. Με αυτόν τον τρόπο, υπό διάφορες ετικέτες, οραματίστηκαν την κοινωνική ψυχολογία ως επιστήμη της κοινωνικής υποκειμενικότητας. Οι προσπάθειες ανάλυσης της ίδιας της κοινωνίας έχουν αυξηθεί άμεσα ενόψει αυτής της παραγωγής, την έκταση της οποίας αποκάλυψε η ψυχολογία των μαζών. Λαμβάνοντας πρόσκληση για το συνέδριο αναρωτήθηκα: και αν τηρούσα την παλιά μου υπόσχεση για την αντιμετώπιση αυτού του ζητήματος που φαίνεται να μας αφορά όλους;

Και πρώτα απ' όλα πιστεύω ότι οι συνάδελφοί μας τα πήγαν καλά ώστε να δουν την κοινωνική υποκειμενικότητα ως σημαντικό θέμα του πολιτισμού μας και της επιστήμης μας. Με απογοήτευσε, ωστόσο, ότι ασχολήθηκαν κυρίως με την κριτική της πτυχής. Εξ ου και η επιμονή τους στις αντιθέσεις μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, ποιοτικού και ποσοτικού, λογικής και συναισθήματος. Εν ολίγοις, μεταξύ μιας κοινωνικής ψυχολογίας επιθυμητής και μιας κοινωνικής ψυχολογίας αποτελεσματικής. [...]. Γνωρίζουμε, επίσης, ότι είναι βία κατά των ψυχοκοινωνικών φαινομένων να εξισώνουμε, όπως συνέβη, την κοινωνική υποκειμενικότητα με την εκδήλωση της ταυτότητας μιας ομάδας ή μιας κατηγορίας ατόμων. Και αυτό να συμβαίνει είτε καθορίζοντας τη θέση 'από την οποία μιλά κανείς' είτε αναδεικνύοντας τη διαφορά που εκφράζει μια βαθιά πίστη σε μια ισχυρή ταυτότητα. Είτε ακόμη αυτή [η εξίσω-

ση]<sup>2</sup> να βασίζεται σε μια θετική αυτο-έννοια, μέσω του ανήκειν σε συγκεκριμένη ομάδα ή κατηγορία. Όπως η πλειοψηφία έναντι των μειονοτήτων ή των ιθαγενών που συγκρίνονται με έναν ξένο.

Ωστόσο, γνωρίζουμε ότι αυτοί οι ισχυρισμοί είναι ψευδείς. Γνωρίζουμε ότι η απάντηση στο ερώτημα 'Ποιος είμαι;' δεν είναι απλώς θέμα ομοιότητας ή διαφοράς. Είναι πάνω απ' όλα θέμα αλληλεξάρτησης και αλληλεπίδρασης, που μας μετασχηματίζει στον κοινωνικό τομέα. Αυτό το μάθημα μας έρχεται από τον [Kurt] Lewin και μου φαίνεται ότι αξίζει τον κόπο να το επαναλάβω εδώ.

Δεν έχω αναλάβει να κάνω κριτική στο αντικείμενο προηγούμενων ερευνών. Το μόνο ζήτημα σε μια θεωρία της κοινωνικής υποκειμενικότητας είναι ότι οφείλουμε να αναρωτηθούμε ποια ερώτηση πρέπει να υποβληθεί, ώστε να είναι γόνιμη. Λοιπόν, μου φαίνεται ότι είναι ακριβώς το ζήτημα της σχέσης με τον Άλλον που παρουσιάζει ένα εξαιρετικό κοινωνικό και ψυχολογικό ενδιαφέρον. Αμέσως, θα ήθελα να τονίσω τη δυσκολία της έννοιας εάν πρόκειται να μελετηθεί σε αφηρημένο επίπεδο. Όμως, μην απατώμεθα: αφθονεί στην καθημερινή εμπειρία όπως και στη σύγχρονη φιλοσοφία και λογοτεχνία. Σκέφτομαι ένα πραγματικό πρόσωπο ή ένα φανταστικό, στο οποίο κάποιος μιλάει λέγοντας εσύ, ή [ένα πρόσωπο] που δημιουργείται μιλώντας για αυτόν, για αυτή ή για αυτούς. Με τον ίδιο τρόπο ο καθένας αμφισβητεί τους άλλους στους μονολόγους του.

Αυτό που τονίζω εδώ είναι ακριβώς το ακόλουθο γεγονός: όταν σκεφτόμαστε τη σχέση μεταξύ εγώ και του Άλλου, ο τελευταίος δεν νοείται ως αυτό που δεν είναι σαν εμάς, αυτό που διαφέρει από εμάς. Ο Άλλος είναι και αυτό που μου λείπει για να υπάρχω και αυτό που επιβεβαιώνει διαφορετικά την ύπαρξή μου, τον τρόπο ύπαρξής μου. Όπως λένε οι παλιοί στοχαστές: μπορεί κανείς να δει μόνο μέσω της τύφλωσης, να ξέρει μόνο μέσω της άγνοιας, να καταλαβαίνει μόνο μέσω παραλόγου, για να χρησιμοποιήσω έναν διάσημο αφορισμό του [Dietrich]

2. Στις αγκύλες περιέχονται οι παρεμβάσεις των επιμελητών.

Eckhart. Από την άλλη πλευρά, η ύπαρξη του Άλλου θέτει υπό αμφισβήτηση την ιδιαιτερότητά μας. Εξ ου και το ερώτημα του [JohannWolfgang von] Goethe ‘πώς μπορώ να είμαι εκεί όπου υπάρχει ένας Άλλος;’ θέτει σαφώς το πρόβλημα της σχέσης με τον Άλλο. Και αυτό όχι επειδή είναι διαφορετικός από εμένα, αλλά επειδή είναι το αντίγραφό μου, η μίμησή μου με κάποιους συγκεκριμένους —και σε τελική ανάλυση καταστροφικούς— τρόπους. Ο Άλλος μπορεί να αποκτήσει την κατάσταση ολόκληρης της πραγματικότητας στην ύπαρξή μου και το έδειξα όταν άρχισα να ασχολούμαι με αυτό το πρόβλημα. Εδώ βρίσκεται μια διαφορά που έχει σημασία. Δηλαδή, ότι η σχέση με τον Άλλο είναι μια σχέση με έναν άνθρωπο, η οποία δεν είναι ούτε συνενωτική ούτε σολιψισμός.

## 2. Η επιστημονικοφανής ψυχολογία και η επιστημονική ψυχολογία

Η σχέση μεταξύ *Εαυτού* και Άλλου μπορεί να φαίνεται προφανής, αλλά δεν μπορούμε να πούμε ότι είναι εύκολο να κατανοηθεί και να προσεγγιστεί με συγκεκριμένο τρόπο. Σε μεγάλο μέρος της βιβλιογραφίας επισημαίνονται με ενθουσιασμό τα ζητήματα σχετικά με το θέμα αλλά στην προσπάθεια απομόνωσης των φαινομένων υποκειμενικότητας, η βιβλιογραφία παραμένει μάλλον διακριτική. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για την κοινωνική ψυχολογία, που διέπεται από την υπόσχεση γρήγορης ανταπόκρισης. Απαιτείται μόνο ένα πολύ σοβαρό βήμα εάν θέλουμε να φτάσουμε στην καρδιά των φαινομένων και αυτό συνίσταται στην επιστροφή στο συγκεκριμένο. Δηλαδή να γίνει αντιληπτό, ακολουθώντας τον [Marcel] Mauss, ότι ‘στην κοινωνία κατανοούμε πέραν των ιδεών και των κανόνων, κατανοούμε ανθρώπους, ομάδες και συμπεριφορές’ (1950: 275-276). Εκφράζεται, λοιπόν, η επιθυμία του ζωντανού, του δραστήριου, του ίδιου του σωματικού, σαν μια επιστροφή στα ‘ίδια τα πράγματα’, όπως αναφέρεται από τον [Edmund] Husserl την ίδια εποχή. [...]

Θα αναφερθώ τώρα στο πρώτο σημείο της κοινής εξήγησης των γεγονότων, των φαινομένων. Οι σχέσεις με άλλους, οι κοινωνικές σχέσεις, προηγούνται λογικά και γενετικά της σχέσης με το αντικείμενο. Με άλλα λόγια, αυτό που είναι πρώτο, ακόμη και αποφασιστικό για τα φαινόμενα που μας αφορούν, δεν είναι να δράσουμε σε αντικείμενα ή να αντιδράσουμε στα αντικείμενα, αλλά να αλληλεπιδράσουμε με ένα ή περισσότερα υποκείμενα. Όποια και αν είναι η άποψή μας, η υποχρεωτική προϋπόθεση της επιστημονικής σκέψης και της σκέψης της κοινής λογικής αποτελεί ουσιαστική εννοιολογική διάκριση. Δηλαδή, η διάκριση ανάμεσα αφενός σε ό,τι μας φαίνεται δεδομένο, αντιληπτό και, αφετέρου, στις ιδέες και τις αναπαραστάσεις που τις αφορούν. Δεν υπάρχει επιστημολογική διάκριση αλλά ούτε μπορούμε να κάνουμε χωρίς αυτή τη διάκριση, αν θέλουμε να ξεφύγουμε από τον σολιψισμό. Το θέμα είναι ότι η συνείδηση και οι κοινωνικές σχέσεις γενικά προηγούνται της φυσικής συνείδησης του αντικειμένου. Αυτή η εξέλιξη αποδεικνύεται από την ανθρωπολογία, την παιδοψυχολογία, ακόμη και από την ιστορία της επιστήμης. Βασικά, προσπαθώ να σας κάνω να καταλάβετε ότι, εάν η προτεραιότητα της σχέσης με τον Άλλον, με τα άλλα, από τη σχέση με τα αντικείμενα είναι πραγματική στην κοινωνική ζωή –και πώς να την αμφισβητήσουμε;–, τότε προκύπτει ότι δεν μπορεί να μειωθεί η κοινωνική ψυχολογία σε [ψυχολογία] φυσιολογική, νευρωνική κ.ο.κ. Η πρώτη δεν είναι μόνο αυτόνομη αλλά εξηγεί μια οικογένεια συγκεκριμένων φαινομένων, όπως η δεύτερη είναι μια άλλη οικογένεια συγκεκριμένων φαινομένων.

Ορίστε ένα δεύτερο σημείο. Ακόμα και σήμερα, η ψυχολογία και ειδικά ο κοινωνικός ψυχολόγος εξετάζουν τα αντικείμενά τους, τα ερεθίσματά τους, με τον τρόπο των φυσικών, δηλαδή ως δοσμένα, δεδομένα της πραγματικότητας. Η συστροφή του νου τους τους εμποδίζει να θυμούνται τις νοητικές διεργασίες, τις πρακτικές που παρήγαγαν αυτά τα αντικείμενα. Αυτά είναι, επομένως, προϊόντα που ενσωματώνουν, αν μπορούμε να πούμε, την εμπειρία και την τεχνογνωσία των υποκειμένων που είναι συγγραφείς τους. Και το γνωρίζουμε, επειδή

τα δημιουργήσαμε. Δημιουργούμε συνεχώς νέα [προϊόντα] που συμπληρώνουν την ύπαρξή μας, διαμορφώνουν τις σχέσεις μας, όπως τα γλυπτά, οι πίνακες, τα ποιήματα. Ή στην πιο βαρετή δραστηριότητα, αλλά επίσης δημιουργική, [δημιουργούμε ορισμένα] από τα παλαιότερα πολιτιστικά αντικείμενα, ένα τραγούδι που ακούμε, ένα κρασί που πίνουμε, ένα πιάτο φτιαγμένο από συνταγή της γιαγιάς την οποία δοκιμάζουμε. Τα φυσικά αντικείμενα και τα πολιτιστικά αντικείμενα δεν είναι συγκρίσιμα σε έναν ιδανικό κόσμο αλλά στον κοντινό κοινωνικό κόσμο και η διάκρισή τους είναι μόνο θέμα περιστάσεων. [...]

Το τρίτο σημείο αφορά τη φύση της επιστήμης και της μεθόδου. Βρίσκομαι εδώ σε οικείο έδαφος, όπου μπορώ να κινηθώ γρήγορα. Μας εκπλήσσει το γεγονός ότι τόσοι ψυχολόγοι παραμένουν πιστοί σε μια ξεπερασμένη φυσική. Αυτό που απαιτεί επίσης την προσοχή μας είναι ο βαθμός με τον οποίο οι σύγχρονοι φυσικοί, και εδώ παραθέτω από τον [Werner] Heisenberg (2003) 'φραντάζονται ότι η διευθέτηση της πραγματικότητας που επιδιώκουμε πρέπει να προχωρήσει από το αντικειμενικό στο υποκειμενικό'. Η παρατήρηση δεν είναι μια πρόκληση αλλά ένας τρόπος να πούμε ότι η διαδικασία με την οποία ο φυσικός πειραματίζεται και συλλέγει πληροφορίες για την ίδια την πραγματικότητα αποτελεί συμμετοχή, σε αυξανόμενο βαθμό, στα ίδια τα φαινόμενα που μελετώνται. Με άλλα λόγια, φαίνεται ότι είναι αδύνατο να αγνοήσουμε το γεγονός ότι συμμετέχουμε στην πιθανή περιγραφή των τόπων που είναι συγκεκριμένοι σε ένα πεδίο της πραγματικότητας. Αυτό το είδος υποκειμενικότητας έχει δηλωθεί από τη θεωρία της σχετικότητας και επαναδιατυπώθηκε από την κβαντική μηχανική στην παρατήρηση της δημιουργίας και της καταστροφής των σωματιδίων. Δεν θα μπορούσα να μην υπογραμμίσω τη σημασία του. Δεν είναι η πρόοδος προς την υποκειμενικότητα που μας ενδιαφέρει εδώ. Αλλά η διαίσθηση που μας δίνει τη διαδραστική πτυχή που ενώνει τα φαινόμενα με την παρατήρησή τους. Η παραμέληση μέσω της οποίας η αλληλεπίδραση δεν γίνεται αντιληπτή τόσο ως μέθοδος μελέτης φαινομένων όσο και ως έννοια για τον ορισμό και την εξήγησή τους, αυτή η παραμέληση δεν είναι καθό-

λου επιστημονική. Δεν υπάρχει προφανής λογική ή γόνιμη σκέψη στην τρέχουσα πρακτική μας να απομονώνουμε άτομα από ομάδες, την ομάδα από μία άλλη ομάδα και, όπως είπε κάποτε ο [Leon] Festinger, να βασιζόμαστε μόνο στο χαρτί και στο μολύβι. Και ο [Maurice] Merleau-Ponty, με τον δικό του τρόπο, παρατήρησε ότι ‘Η κοινωνική ψυχολογία, ως ψυχολογία, ανταποκρίνεται απαραίτητα στα ερωτήματα του φιλόσοφου —τι είναι ένας άλλος άνθρωπος, τι είναι ιστορικό γεγονός, πού είναι το ιστορικό γεγονός ή το κράτος;— και δεν μπορεί εκ των προτέρων να ταξινομήσει τους άλλους ανθρώπους και την ιστορία μεταξύ “αντικειμένων” ή “ερεθισμάτων” (1964: 44).

Η διαδεδομένη άγνοια για το τι είναι πραγματικά η κοινωνική ψυχολογία είναι εμφανής στην ακινησία των εννοιολογικών αντανάκλαστικών της, των πρακτικών της μέσα στον ταχύτατο κόσμο της επιστήμης. Στην τάση της να αναγάγει τα νέα φαινόμενα στα παλαιά, σαν να ήταν θέμα εξορκισμού των άθλιων φαντασμάτων των ανθρώπων μέσα στην επιστήμη. Η πεποίθησή μου σε όλα όσα έχω προτείνει υπαγορεύεται από την ανάγκη να ανακτήσουμε την κοινωνική ψυχολογία ως μια αυτόνομη επιστήμη, τα ψυχικά φαινόμενα ως γενικώς υποκειμενικά και την κοινωνική πραγματικότητα ως δημιουργημένη από ανθρώπους και βιωμένη από ανθρώπους σε μόνιμη αλληλεπίδραση. Δεν υπάρχει τίποτα πρωτότυπο ή τολμηρό από πλευράς μου, όταν δηλώνω ανοιχτά ότι η κοινωνική ψυχολογία είναι μια επιστήμη υποκειμενικών φαινομένων που μοιράζονται στην αλληλεπίδραση (σύγκρουση, διάλογο, επιρροή) και που γνωρίζουμε επίσης μέσω της αλληλεπίδρασης. Εκφράζοντας αυτές τις σκέψεις σε εσάς, δεν ήθελα να σας προσφέρω ένα όραμα επιστήμης αλλά να ξεκλειδώσω μια ντουλάπα από την οποία πολλοί είναι πρόθυμοι να βγουν.



### 3. Οι δύο πηγές της ετερότητας

#### 3.1 Το ζωικό βασίλειο του πνεύματος

[...] Μετά από αυτό το προοίμιο δεν μπορούμε να αποφύγουμε το ερώτημα: εάν το μέλλον μιας επιστήμης εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο τέμνει την πραγματικότητα, σε ποιο μοτίβο πρέπει να διαιρέσουμε τη δική μας για να φέρουμε στο φως την κοινωνική υποκειμενικότητα; Βασισμένη σε άλλο πεδίο, η υπάρχουσα κοινωνική ψυχολογία υποστηρίζει μια διχοτομία μεταξύ των πρωταρχικών ιδιοτήτων του ανθρώπου, σχετικά με τις αισθήσεις, τις γνώσεις, τις αντιλήψεις, ακόμη και τα συναισθήματα, και κάπως δευτερεύουσες ιδιότητες, όπως η γλώσσα, οι σχέσεις ή η κοινωνική συμπεριφορά. Έτσι, από τη μία πλευρά έχουμε οργανικές ιδιότητες ή διεργασίες, οι οποίες υποτίθεται ότι είναι κοινές σε όλα τα είδη, ως θεμελιώδη δομικά στοιχεία της ψυχολογίας, συμπεριλαμβανομένης της κοινωνικής ψυχολογίας: και από την άλλη πλευρά έχουμε ιδιότητες, ως πούμε πολιτιστικές, ως παράγωγα, βοηθητικά στοιχεία χαρακτηριστικά του ανθρώπινου είδους. [...]

Σε κάποιο επίπεδο, ανεξάρτητα από το σημείο εκκίνησης, τα βασικά φαινόμενα είναι συναισθηματικά ή αντιληπτικά, γλωσσικά ή κοινωνικά. Θυμηθείτε, ωστόσο, σας παρακαλώ, πόσο δύσκολο είναι να εγγραφείτε σε αυτό [το επίπεδο], πόσο δύσκολο είναι να πιστέψετε ότι η κοινωνία δεν είναι κάτι νέο πέρα από το άτομο αλλά η πραγματικότητά του [ατόμου] και ότι η ομιλία δεν είναι ένα σχόλιο ή ένα τεχνούργημα της συμπεριφοράς μας, είναι η ίδια η ουσία του. Θα ήθελα να προσθέσω ότι είναι πιο πραγματικές και βαθύτερες πηγές της ζωής μας, οι οποίες μερικές φορές την ενισχύουν, μερικές φορές την καταστρέφουν. Όπως είπε ο Ησαΐας: 'Αν δεν πιστεύετε, δεν θα καταλάβετε'. Προσωπικά επιμένω. Δεν θα ήθελα τα λόγια μου να σας οδηγήσουν σαν μια αφηρημένη συζήτηση αναφορικά με οτιδήποτε άλλο. Προσπαθώ με όλες μου τις δυνάμεις να δικαιολογήσω το γεγονός ότι η κοινωνική υποκειμενικότητα δεν έχει καμία σχέ-

ση με την αισθητηριακή ή συναισθηματική πραγματικότητα και δεν μπορεί να γίνει κατανοητή μέσω αυτών. Και [ότι] πρώτα απ' όλα συνδέεται στενά με την ομιλία, με την επικοινωνία. Αυτή είναι η αιτιολόγησή μου για σήμερα.

### 3.2 Δαιμονικά σημάδια

Ο δαίμονας προκαλεί την αύρα των προγόνων. Είναι αυτός ή αυτοί όπως στη μοναξιά του Σωκράτη η φωνή στην οποία υπακούει αυτός, το εσύ που του μιλάει σήμερα και που είναι ο μόνος που ακούει, το μοναδικό εγώ που το δέχεται και το αόριστο εγώ που είναι ταυτόχρονα ο δαίμονας του Σωκράτη και ο Σωκράτης που μοιράζεται τον δαίμονά του με άλλους. Ή μάλλον, αυτός μιλά ως εγώ και όχι-εγώ, μια διάκριση στην υποκειμενικότητα του διαλόγου που ανοίγεται ταυτόχρονα με τον εαυτό του και με τους άλλους. Υπάρχει ακόμα ένα είδος σύμπτωσης των αντιθέτων σε αυτόν τον τομέα της ετερότητας, μια ρευστότητα των σχέσεων μεταξύ των διακριτών σημείων των συγκεκριμένων αναφορών τους.

Εδώ είναι, λοιπόν, αυτό, ναι, που μου φαίνεται αξιοσημείωτο. Είναι απλώς η δύναμη της υποκειμενικότητας της γλώσσας και της γενικής μορφής επικοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων. Αποκαλύπτεται στις πιο καθημερινές καταστάσεις διαλόγου, σε συνηθισμένες συζητήσεις και προφανώς χωρίς λόγο και οι οποίες απολαμβάνουν τον εαυτό τους. Μια απόλαυση που ο [Bronisław] Malinowski χαρακτήρισε ως η παθητική επικοινωνία: 'Είναι ακριβώς αυτή η ατμόσφαιρα κοινωνικότητας και το γεγονός της προσωπικής επικοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων. Αλλά αυτό στην πραγματικότητα επιτυγχάνεται με την ομιλία και η κατάσταση σε όλες αυτές τις περιπτώσεις δημιουργείται από την ανταλλαγή λέξεων, από τα συγκεκριμένα συναισθήματα που διαμορφώνουν τη φιλόδοξη αίσθηση με την έλευση και τη μετάβαση των λέξεων που αποτελούν τη συνηθισμένη φλυαρία. Η όλη κατάσταση αποτελεί γλωσσικό γεγονός. Κάθε γλωσσική έκφραση είναι μια πράξη που στοχεύει άμεσα στη δέσμευση του ακροατή με τον ομιλητή' (1953:313).

Από την πλευρά μου θα ήθελα να πιστεύω ότι αυτά τα δαιμονικά σημάδια, που δεν αποτελούν τίποτα άλλο παρά μια φωνή που μας μιλάει, εκφράζουν την πρώτη επιταγή της κοινής ζωής: αυτό που δεν θέλει να πει τίποτα, πρέπει να ειπωθεί. Μήπως ομιλώντας, οι άνθρωποι εφηύραν τη γλώσσα;

### 3.3 Η ενδο-υποκειμενική εμπειρία

Ας εξετάσουμε την πηγή της υποκειμενικής συνείδησης. Γνωρίζουμε ότι φαίνεται να είναι το αποτέλεσμα της ενδοσκοπήσης, μιας παρατήρησης του ίδιου του εγώ, της οικείας εξερεύνησης της ατομικής συνείδησης σε σχέση με τις αισθήσεις της, τις σκέψεις όταν κάποιος είναι μόνος, συνεχώς 'μέσα και στο σπίτι', για να χρησιμοποιήσω την έκφραση του [Søren] Kierkegaard. Μας δίνεται να καταλάβουμε ότι αυτή η ατομιστική κατοικία, όπου το εγώ είναι εκείνο της καθαρής συνείδησης, έχει το προσωπικό ημερολόγιο για έμπιστο φίλο, το ψυχολογικό μυθιστόρημα για πολιτισμικό εγγυητή. Δεν μπορούμε να αποφύγουμε να αναγνωρίσουμε ότι η ενδοσκοπήση είναι μια από τις μορφές της ενδο-υποκειμενικότητας, της ενδο-υποκειμενικής εμπειρίας μας, της μοναξιάς του *Εγώ και Εμένα*, μεταξύ του *Εγώ* και του *Εσύ*, εν συντομία με τους άλλους που είναι καλοδεχούμενοι στο απόρρητο της συνείδησής μας.

## 4. Η φύση του άλλου

### 4.1 Μερικές σημειώσεις για τον George Herbert Mead

Εξετάζοντας και αναλύοντας τη σχέση με τον Άλλον, προτείνουμε να εξετάσουμε την ενδο-υποκειμενικότητα που γεννιέται ανάμεσα σε Εμένα και τους Άλλους, χωριστά, ατομικά, ως ένα φαινόμενο της αυθόρμητης αμετάκλητης κοινωνικότητας. Αναφέρομαι σε αυτά τα περίεργα πρότυπα συμπεριφοράς και σε αυτές τις διακριτές μορφές αμοιβαίας δράσης με τις οποίες

οι άνθρωποι προσπαθούν να προσελκύσουν ο ένας τον άλλον, να επηρεάσουν ο ένας τον άλλον. Όλοι τους έχουν την αφετηρία απλώς στην παρουσία ενός ατόμου και τις υποθετικές ή υπονοούμενες συνέπειες της διέγερσης του ενδιαφέροντος ενός άλλου και της οικειότητας. Αλλά η διαδικασία δεν τελειώνει εκεί. Η κοινή παρουσία γίνεται για τον καθένα στόχος από μόνος του, ο οποίος αρχίζει να αναζητείται για τον εαυτό του, καθώς [αναζητούνται] και τα μέσα για να μοιραστούν παρόμοια συναισθήματα και ιδέες, ακολουθώντας τους ίδιους κανόνες. Με μια λέξη, η κοινωνική ζωή μπορεί να ξεκινήσει.

Όσον αφορά τη δεύτερη αρχή του Mead, μπορώ να μιλήσω με περισσότερη αυτοπεποίθηση και ισχυρότερη πεποίθηση. Ας πούμε απλώς ότι το πιο αξιοσημείωτο επίτευγμα του Mead ήταν να ανυψώσει την εικόνα του ρόλου σε μια έννοια που υποδηλώνει το πρότυπο προσδοκίας της συμπεριφοράς ενός ατόμου. Η επικοινωνιακή σχέση μεταξύ ατόμων είναι ριζωμένη στην πράξη της ανάληψης του ρόλου του Άλλου. Δηλαδή *Εγώ* περιμένω τη συμπεριφορά του Άλλου, και φτιάχνω τις δικές μου προσδοκίες ότι αυτός, ο *Έτερος*, του απευθύνει το *Εγώ*. 'Στην πραγματικότητα, το άτομο κάνει τώρα τη δική του συμπεριφορά αντικείμενο στοχασμού και αξιολόγησης με τον ίδιο τρόπο όπως η συμπεριφορά αλληλεπίδρασης του συντρόφου του, βλέπει τον εαυτό του από την άποψη του άλλου' (Mead, 1934).

Θα ήταν δυνατόν να δείξουμε, εάν αυτό δεν μας κρατά πολύ μακριά από το θέμα μας, ότι αυτές οι αξιοθαύμαστες 'αναλήψεις ρόλων' δεν συλλαμβάνονται μέσω ορθολογικών διαδικασιών, αλλά έχουν μια πιο ταπεινή προέλευση. Όπως ο [Thomas] Hobbes, και πριν από αυτόν ο [Baruch] Spinoza, ο Mead συνέλαβε την γενική αρχή αυτών των αλληλεπιδράσεων μεταξύ *Εμένα* και *Άλλου* ως μιμητική αρχή, αντανάκλαση και αντιγραφή αμοιβαίων ενεργειών. Δηλαδή, πρέπει να υποθέσουμε ότι η ενδο-υποκειμενική διαδικασία οφείλεται στην ομοιότητα του εαυτού μας με τους άλλους, αυτά είναι τα ανάλογά μας στις φυσικές τους τάσεις και ικανότητες. Έτσι ώστε, παρά τις αρνήσεις του Mead, όλες οι κοινωνικές σχέσεις, συμπεριλαμβανομένων εκείνων της επικοινωνίας, να μπορούν να εξηγηθούν από

μιμητικές σχέσεις που προκαλούνται από τον ρόλο που πρέπει να αναλάβει κάποιος. Και πρέπει να προσθέσουμε και όλες τις κοινωνικές σχέσεις επίσης, δεδομένου ότι υπάρχει στην πραγματικότητα μόνο ένας Άλλος, ο βαθύτερος και ο πιο σημαντικός, ο γενικευμένος Άλλος. Ο αποφασιστικός κοινωνικός μηχανισμός συνίσταται στην υιοθέτηση του γενικευμένου Άλλου απέναντι στον εαυτό. Μια στάση ποιοτικά *sui generis* αλλά η οποία ταυτόχρονα παρουσιάζει μια σειρά από ομοιότητες με τους άλλους, έτσι ώστε το πρώτο και το δεύτερο να μπορούν να διεγείρουν αμοιβαία ή διεγερθούν, προκαλώντας την εμφάνισή τους σε κάθε νο. Η διαισθητική και ορατή μιμητική επιρροή είναι ένα γεγονός που δεν μπορεί να αμφισβητηθεί. Αλλά από εκεί για να γίνει η αρχή, να πάρουμε ή να αφήσουμε την ενδο-υποκειμενική ζωή, υπάρχει ένα κβαντικό άλμα. Αυτή είναι πολλαπλάσια, έχει πάρα πολλές πτυχές, για να μειωθεί σε μία μόνο όψη του εαυτού. Πρέπει τώρα να δοκιμάσουμε όσο καλύτερα μπορούμε, μέσω υπαινιγμών και αναλύσεων, να φτάσουμε όσο το δυνατόν πιο κοντά σε αυτήν την πραγματικότητα και να την εμπλουτίσουμε.

#### 4.2 *Επικοινωνία και συνάντηση*

Το ερώτημα λοιπόν είναι: πώς αναπτύσσεται η ενδο-υποκειμενική σχέση μεταξύ *Εμένα* και του Άλλου; Και η σημερινή ενδιαμέση απάντηση θα ήταν: μέσω της τελετουργίας. Αυτή η μορφή ανταλλαγής, η οποία μπορεί να είναι εξαιρετικής φύσης κατά τη διάρκεια συναντήσεων ή τελετών, είναι επίσης καθημερινή, χρησιμεύει για τη διατήρηση της σχέσης μεταξύ ατόμων ή για την ενεργοποίηση μιας συγκεκριμένης δράσης εκ μέρους τους. Σε αυτά βρίσκουμε προσεκτικά τακτοποιημένα σχήματα, που αναπτύχθηκαν με την πάροδο του χρόνου και για αυτόν ακριβώς τον λόγο [πρόκειται για σχήματα] υποδηλωτικά. Γι' αυτό περιέχουν νόημα. Έτσι, έχουμε τελετουργίες σκέψης, δόγματα, τελετουργίες λόγου, τύπους ομιλίας και ευγένειας, συναισθηματικές τελετές (χαμόγελο, θυμός), που προκαλούν μια

αυθεντική αίσθηση συνδέσεων στην υπηρεσία διαλόγων και πιθανούς μονόλογους που συνεχίζονται σε συναυλία. Γνωρίζουμε, επίσης, ότι ένα τελετουργικό είναι η εφαρμογή ενός μύθου ή μιας πεποίθησης. Συμμετέχοντας στο τελετουργικό, συμμετέχετε με άλλους σε έναν μύθο ή πεποίθηση. Και η ομοιότητα που βρίσκουμε μεταξύ μας και [μεταξύ] άλλων προκαλείται πάντα, συχνότερα από ό, τι θέλουμε, από αυτήν τη συμμετοχή. Ομοιότητα στο μυαλό, χάρη στην ιστορία ή την ανάκληση, και ταυτόχρονα κατασκευή μιας εξωτερικής αναλογικής αναπαράστασης.

Κατά τη σχέση με τον Άλλο, δεν πρέπει να εννοούμε τη συνύπαρξη ή μια κοινή εμπειρία. Αυτή η σχέση αλλάζει οποιοδήποτε άτομο σε ένα οικείο πρόσωπο ή σώμα, σε έναν Άλλον που αναμένεται ή ακόμη και αναζητείται. Η συνάντηση κάνει γνωστό τον ξένο. Κάνει έναν άνθρωπο (ή μία ομάδα) που μέχρι εδώ δεν ήταν απαραίτητοι ή πραγματικοί, έναν πραγματικό άνθρωπο (ή ομάδα) που είναι εκεί για κάποιον, ακόμη και όταν δεν είναι παρών. Και η σχέση που μας συνδέει με έναν άνδρα ή μια γυναίκα μπορεί να περιγραφεί με τις λέξεις και ή με, που σημαίνει ότι είναι μια σχέση μεταξύ δύο όντων που δεν διαχωρίζονται κατά τη διάρκεια ή μετά τη συνάντηση.

Η τελετουργική απόκριση που αποκαλύπτει ότι το αναμενόμενο ον είναι εκείνο που εμφανίζεται, παρουσιάζεται στην πιο αγνή της μορφή στην *Οδύσσεια*. Σας θυμίζω. Μετά τον Τρωικό Πόλεμο και στο τέλος μιας μακράς και επικίνδυνης πλοήγησης, ο Οδυσσεύς, γερασμένος από τα χρόνια και τη θεά Αθηνά, ντυμένος με κουρέλια, κατέφτασε στην Ιθάκη, την πατρίδα του. Η σύζυγός του Πηνελόπη τον δέχεται και τον ρωτάει αν έχει γνωρίσει τον Οδυσσέα. Αφηγείται τον πόλεμο και τη δική του περιπλάνηση, χωρίς να καταφέρει να αναγνωριστεί από την ίδια ως σύζυγός της. Στην ιστορία του Ομήρου, όπως και σε πολλές μυθικές ιστορίες, ο ήρωας ή η ηρωίδα πρέπει να φέρει δύο σημάδια που επιτρέπουν την ταυτοποίηση του προσώπου του: ένα σωματικό σημάδι, κατά προτίμηση τοποθετημένο σε μέρος που δεν είναι άμεσα ορατό, λεκέ, ελιά, ουλή. Γνωρίζοντας ότι η παραμάνα του, η Ευρύκλεια, τον γνώριζε από παιδί, δεν μπορεί να της κρύψει, ενώ του πλένει τα πόδια, την ουλή ενός τραύματος

στο μηρό του, που του έκανε κάποτε ένας αγριόχοιρος. Θα είναι γι' αυτήν νομίζει ένα σημείο, το σημάδι ότι είναι πραγματικά ο Οδυσσέας. Όταν τον αναγνωρίζει, τη διατάζει να σιωπήσει, μέχρι να εκπληρώσει την εκδίκησή του σκοτώνοντας τους μνηστήρες. Επιπλέον, ο «επιστρέφων» πρέπει να είναι ο κομιστής ενός συμβολικού αντικειμένου που πήρε μαζί του κατά την αναχώρησή του, αδύνατο να συγχέεται, μια παιδική πάνα ή ένα πέπλο ή ένα μοναδικό κόσμημα από την γέννησή του. Στην ιστορία του Ομήρου, το αντικείμενο δεν φέρεται, είναι το κρεβάτι του ίδιου του Οδυσσέα, το οποίο κανείς δεν μπορεί να μετακινήσει. Η Πηνελόπη, η οποία μέχρι τότε προσποιείται ότι δεν αναγνωρίζει τον σύζυγό της, τον δοκιμάζει. Παραγγέλνει στις υπηρέτριές της να δημιουργήσουν ένα πλαίσιο που θα χρησιμεύσει ως κρεβάτι. Στη συνέχεια ξεσπά ο θυμός του Οδυσσέα: 'Ποιος μετακίνησε το κρεβάτι μου;' ένα κρεβάτι από τον κορμό μιας ελιάς ριζωμένη στη γη, το μυστικό και των δυο. Με αυτά τα λόγια, η Πηνελόπη αναγνωρίζει τον Οδυσσέα.

#### 4.3 Μάσκες και κοινωνικές αναπαραστάσεις

Δεν είναι επείγον, από όσο γνωρίζω, να διατυπώσω μια πλήρη απάντηση στο ερώτημα: ποια είναι η ουσιαστική διαφορά μεταξύ των επικοινωνιών από χειρονομίες με σήματα και της τελετουργικής επικοινωνίας με σύμβολα; Η τελετουργική επικοινωνία χαρακτηρίζεται από μεγαλύτερη ενέργεια. Και ειδικά αν πρόκειται για τη σχέση του εγώ με τον άλλον, που δεν είναι ποτέ μια προφανής σχέση και η ίδια αυτονόητη. Χρειάζεται τη δοκιμασία της συνάντησης, όπου ο καθένας πρέπει να αποδείξει τον εαυτό του, βάσει της αμοιβαιότητας, να δείξει ποιος είναι και να αποκαλύψει έναν σύνδεσμο. Και δεν το αγνοούμε, μόνο το διαρκές συναίσθημα διαρκεί και επιτυγχάνει τη διάρκεια. Αλλά όλες οι διαφορές είναι σχετικές. Η αρχική μας αμαρτία, ως ανθρώπινα όντα, είναι να έχουμε πλήρη ελευθερία επικοινωνίας αλλά δεν μπορούμε να μην επικοινωνούμε. Ούτε μπορούμε να σταματήσουμε να επικοινωνούμε με τους εαυτούς μας ούτε

καν σε αυτόν τον κόσμο της ενδο-υποκειμενικότητας που καθιερώνουμε μεταξύ *Εγώ* και *Εμένα*, που σχηματίσαμε για να συνομιλήσουμε με τον εαυτό μας στην καθημερινή ζωή. 'Εκείνοι που είπαν ότι η αρχική αμαρτία ήταν η λαγνεία', έγραψε ο Καλβίνος, 'χρησιμοποίησαν μια κατάλληλη λέξη, μόνο με την προϋπόθεση να προσθέσουμε πως οτιδήποτε υπάρχει στον άνθρωπο, από την κατανόηση έως τη θέληση, από την ψυχή μέχρι τη σάρκα, έχει λερωθεί και γεμίσει με λαγνεία. Ή, για να το πούμε πιο σύντομα, ολόκληρος ο άνθρωπος δεν είναι ο ίδιος άλλο, παρά λαγνεία'.

Η λαγνεία των λέξεων και του Άλλου, που μπορεί να παρατηρηθεί από την παιδική ηλικία, φαίνεται εύκολα στον παραμικρό πειρασμό χωρίς την ανάγκη προσφυγής σε εξωτερικούς περιορισμούς. Η ανθρώπινη ψυχή είναι διατεταγμένη με τέτοιο τρόπο ώστε ποτέ να μη στερείται των μέσων για την ικανοποίηση αυτής της λαγνείας και η γλώσσα μας μαρτυρεί την πραγματικότητά της. Το να μιλάς είναι να επιβεβαιώσεις την μοναδικότητα του *Εγώ*. Το πρόβλημα με τις λέξεις είναι ότι δεν είναι ποτέ τόσο λόγια: είναι επίσης μάσκες και αναπαραστάσεις. Λόγω του γεγονότος ότι καθένας μας διπλασιάζεται, ο καθένας αναγνωρίζει τον εαυτό του ως διαιρεμένο εαυτό, ακόμα κι αν αυτό το όραμα ξεφεύγει από όλα τα άλλα: 'χωρισμένος στον εαυτό του, αδιαίρετος έναντι όλων των άλλων', όπως το θέτει ο Boësse. Από την πλευρά του, ο Mead είπε ότι είναι συνηθισμένο στην ψυχολογία πως μόνο το *Εγώ*, το *Εμπειρικό Εγώ*, μπορεί να έρθει στο επίκεντρο της προσοχής, μπορεί να γίνει αντιληπτό. Το *Εγώ* βρίσκεται πέρα από την άμεση εμπειρία.

Ο κόσμος της ενδο-υποκειμενικότητας είναι σίγουρα ένας κόσμος κοινωνικών αναπαραστάσεων και ο Άλλος είναι η πρώτη από αυτές. Οποιαδήποτε σχέση μεταξύ ενός *Εμένα* και ενός *Εσένα* προϋποθέτει ότι το ένα αναπαριστά το άλλο, ο καθένας ρωτά 'τι είσαι εσύ για μένα'; Και υπάρχει μια απάντηση στην ερώτηση: 'Με ποιο δικαίωμα απευθύνεται αυτός (ή αυτή) σε εμένα'; Τι πρέπει να γίνει για να αποκτήσουμε πρόσβαση σε αυτήν τη σχέση και να τη διατηρήσουμε έπειτα; Εάν η σχέση με τον Άλλο περνά αναγκαστικά από μια αναπαράσταση είναι επειδή



δεν αρκεί μια συνάντηση και μια βούληση για να δημιουργηθεί μια επαφή. Το κίνητρο είναι διαισθητικά προφανές, αλλά πιο δύσκολο να διατυπωθεί. Δεν αρκεί να αντιλαμβάνεσαι κάποιον, ένα μέλος του ανθρώπινου είδους, [δεν αρκεί] να τον συναντάς ως κάποιον Άλλο που μπορείς να συστήσεις στον προκαθορισμένο κόσμο σου. Πρέπει, ακόμη, να έχουμε έναν λόγο, μια αιτιολόγηση για την παρουσία του, εν συντομία, να ξέρουμε ποιος είναι ο λόγος ύπαρξής του. Για τον σκοπό αυτόν οι συγκεκριμένοι άνθρωποι ενεργούν με τεχνογνωσία. Έχουν στο νου τους μια ιδέα ή μια εικόνα, ακόμη και μόνο για συμμόρφωση στη χρήση. Είναι η διαφορά μεταξύ των ερωτήσεων που τίθενται και των απαντήσεων που δίνονται που χρησιμεύει ως κίνητρο, εμποδίζοντας την επικοινωνία να σταματήσει προτού εμφανιστεί η κοινωνική αναπαράσταση, ως μύθος ή ως όραμα κοινής αίσθησης με τον Άλλο. [...]

#### 4.3.1 Ο Άλλος συνταγογράφος<sup>3</sup>

Κατά μία έννοια, ο *Γενικευμένος Άλλος* του Mead εκφράζει μια ποιοτική αντίληψη του κοινωνικού. Θα έμπαινα στον πειρασμό να πω ότι ο *Γενικευμένος Άλλος* αντιστοιχεί στον πρώτο καθρέφτη στον οποίο κάθε άτομο μπορεί να δει και να αναγνωρίσει τον εαυτό του, ένα κοινωνικό ον που είναι στον καθρέφτη του και τον βλέπει όπως είναι, ένας φίλος, ένα άλλο *Εγώ*. Αλλά το περιεχόμενο του ίδιου του κοινωνικού είναι ουδέτερο, επομένως κρυμμένο, ίσως για να γίνει πιο αποδεκτό σε μια επιστήμη ή μια κοινωνία που θέλει να είναι ατομικιστική. Είναι απλώς ένα *Άλλος Οριστικός*, ενός συγκεκριμένου είδους, που έχει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο ενεργώντας στην πραγματικότητα και το οποίο μπορούμε να γνωρίζουμε εμπειρικά. Μου φαίνεται ότι το πραγματικό περιεχόμενο αυτού του *Γενικευμένου Άλλου* είναι εκείνος ο *Άλλος συνταγογράφος* —γιατρός, δικαστής, γονέας, δάσκαλος κ.λπ.— που δείχνει τι συνιστάται, αυτό

3. Ως ‘συνταγογράφος’ αποδίδεται στα ελληνικά ο όρος ‘prescripteur’, καθώς η απόδοση αυτή θεωρήθηκε ως η περισσότερο συμπεριληπτική της προσπάθειας ορισμού που επιχειρεί ο Mead.

που επίσημα πρέπει να σκέφτεται ή να πράττει κάθε εγώ σε μια καθορισμένη κατάσταση. Με τον ίδιο τρόπο, επηρεάζει την επιλογή των σχέσεων και των τρόπων ύπαρξης κάθε ατόμου, την υιοθέτηση των κανόνων που πρέπει να ακολουθούνται, διότι κανείς δεν συνταγογραφεί ποτέ κατά των απαγορεύσεων.

Δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι η συνάντηση με έναν τέτοιον Άλλο είναι μιμητικής φύσης. Δεν ζητά να είναι μιμητικός με πνεύμα κυριαρχίας αλλά απλώς να εισαχθεί σε έναν ήδη υπάρχοντα κύκλο ή αλυσίδα ατόμων. Ύπ' αυτές τις συνθήκες, η ιδέα της 'ανάληψης του ρόλου του Άλλου' έχει γίνει εμβληματική. Το να παίζεις έναν ρόλο δεν συνίσταται στην εκπροσώπηση του ίδιου μέσα στον Άλλο και αντίστροφα, ακόμα κι αν αυτή η αναπαράσταση είναι η προϋπόθεση. Είναι πρώτα να χάσεις τον εαυτό σου, να γίνεις αντίγραφο του Άλλου, μετά να βρεις τον εαυτό σου στη συνείδηση του *Εγώ* που αρχίζει να βλέπει τον εαυτό του στους ρόλους του όπως στον καθρέφτη. Δεν είναι, λοιπόν, θέμα μείωσης του ίδιου του Άλλου, υιοθέτησης της άποψης του Άλλου σε ένα είδος αντιγραφής του εαυτού του, καθώς είναι εξίσου παρόμοιος ή διαφορετικός. Αλλά μιας ερμηνείας που μεταμορφώνει το θέμα και του επιτρέπει να αντικαταστήσει την ύπαρξη με το άλλο υποκείμενο χάρη στο οποίο μπορεί να αναγνωρίσει τον εαυτό του. Για μεγάλο χρονικό διάστημα χρησιμοποιούμε μάσκες για να αντιπροσωπεύσουμε την ουσία αυτού του Άλλου που συνταγογραφεί, αποδίδοντας μερικές φορές σε αυτόν μια θεϊκή προέλευση και ένα πρόσωπο που είναι ταυτόχρονα άορατο και ευπρεπές. [...]

Όσοι ακολουθούν τον Mead είναι υποχρεωμένοι να κοιτάζουν από έξω τις σχέσεις με άλλους, δηλαδή, όπως έγραψε, από τις συμπεριφορές. Ό,τι είναι έμπειρο, υποκειμενικό, πρέπει ωστόσο να κατανοηθεί εκ των έσω. Με λίγα λόγια σαν μια τυπική κοινωνική αναπαράσταση κάποιου. Από τον Άλλο συνταγογράφο εδώ και περισσότερο ακόμη από οποιονδήποτε. Η μιμητική, συμπαθητική και εσωτερική μίμηση είναι η μόνη προφανής αιτία αυτής της σχέσης και γι' αυτό είναι τόσο αποτελεσματική. Και γι' αυτό παραμένει ένα αίνιγμα που αντιστέκεται, όπως η βαρύτητα, στις αναλύσεις μας.

Τι γίνεται αν η ανάληψη ενός ρόλου δεν είναι επιτυχής; Γιατί η αποτυχία θεωρείται ως σημάδι κατωτερότητας, όσο πιο πικρή είναι η σύγκριση του εαυτού μας, που μετράται με τους άλλους; Οι κανόνες εισήχθησαν λανθασμένα. Αυτός είναι ένας από τους κύριους λόγους για την αντιπαλότητα μεταξύ *Εμένα* και του *Άλλου*. Ο Freud το περιγράφει προσφυώς σε μία από τις χαρακτηριστικές του φόρμουλες: τον ναρκισσισμό των μικρών διαφορών.

Το ίδιο ερώτημα αναγνωρίζει μια άλλη εκδοχή: γιατί λοιπόν όταν τα άτομα παίζουν τέλεια τους ρόλους που συνταγογραφεί ο *Άλλος* αυξάνεται η δυνητική δυσαρέσκεια αντί να μειώνεται; Είναι περίεργο που μια συνάντηση μεταξύ του *Άλλου* *Εγώ* και του *Εγώ*, η οποία έχει φτάσει στο σημείο να αντανακλάται ταυτόσημα και στα δύο βλέμματα, ταυτόχρονα πυροδοτεί εχθρότητα που μπορεί να κλιμακωθεί. Ο ευκολότερος τρόπος είναι να το αγνοήσουμε. Χωρίς να υποψιαζόμαστε ότι από κάποιο βαθμό 'τελειότητας' τίθεται το ερώτημα: μα ποιο είναι το αντίγραφο και ποιο το πρωτότυπο; Οι παρατηρητές θα διατυπώσουν το ερώτημα που αγγίζει το *Εγώ* στο πιο ευαίσθητο σημείο: είναι γνήσιο ή μόνο ένα ομοίωμα του *Άλλου*; Όπως εάν θέλουν να μάθουν με ποιον ασχολούνται: με έναν πραγματικό άνθρωπο ή έναν απατεώνα; Είναι, λοιπόν, φυσιολογικό ότι αυτός που καταφέρνει να γίνει ένοχος αυτής της ασάφειας είναι στην πραγματικότητα αθώος. Έπρεπε να ξεκινήσουμε με τις αισθήσεις, τις ενέργειες, τις μανίες του *Άλλου*, όπως ένας αρχάριος μαθαίνει μια ξένη γλώσσα ή ένα επάγγελμα. Όπως και τα πρώτα έργα των μεγάλων καλλιτεχνών, μελετητών ή συνθετών, για τα οποία λέγεται: 'στην αρχή, ήταν ένα αντίγραφο του Τάδε'. [...]

#### 4.3.2 Ο Παραδειγματικός Άλλος

[...] Τι σημαίνει *Παραδειγματικός Άλλος*; Σκεφτόμαστε οικεία είδη, ωστόσο είναι δύσκολο να προσδιοριστούν όπως τα φανταζόμαστε και επίσης είναι δύσκολο να πούμε τι τα διακρίνει. Πρέπει, λοιπόν, να αναφέρω πρώτα από όλα τις δύο πτυχές που τα αποκαλύπτουν. Οι ποιότητες και οι πράξεις τους δικαίως

θεωρούνται παραδειγματικές εξαρχής, τις θεωρούμε ως άλλες ιδιότητες ή πράξεις ατόμων ή ομάδων. Αλλά αργά ή γρήγορα μας κάνουν και απορούμε, επειδή ο κάτοχός τους συμμετέχει σε κάποιο βαθμό σε μια αναπαράσταση ή μια γενικότερη εικόνα του καλλιτέχνη, του μελετητή, του αγίου, του προφήτη ή ακόμα της γυναίκας, του πατέρα κ.λπ. Έτσι, οι ποιότητες ή οι πράξεις, γενναίες ή εγγληματικές, φαίνεται να απαντούν σε μια ερώτηση: τι είναι ήρωας, αληθινός άγιος, καλός πατέρας – ή το αντίθετό τους; [...]

Ας κλείσουμε αυτήν την παρένθεση και ας προχωρήσουμε. Τα υλικά που αφορούν τους παραδειγματικούς Άλλους, που συσσωρεύονται στην ιστορία, στην κοινωνιολογία, στην ανθρωπολογία είναι πολύ παλιά και [αποτελούν] έναν υπέροχο πλούτο. Όμως μια συστηματική προσπάθεια προβληματισμού θα ήταν απαραίτητη για την κατανόηση των δύο σταδίων, της παραδειγματικότητας και έπειτα της εξουσίας, που μας ξαφνιάζουν όταν θεωρούμε τη φυσιολογική αντίδραση των ανθρώπων απέναντι σε αυτούς τους παραδειγματικούς ανθρώπους που ενσαρκώνονται στην ιστορία μιας θρησκείας, μιας κοινωνίας ή μιας τέχνης. Τίθενται, επομένως, πολυάριθμες ερωτήσεις.

Γιατί αναγνωρίζουμε την εξουσία αυτών των παραδειγματικών ανθρώπων ή πώς αναγνωρίζουμε τους εαυτούς μας σε αυτούς; Ας προχωρήσουμε στις πολιτικές, στρατιωτικές και οικονομικές λύσεις που προτείνουμε περισσότερο από συνήθεια απ' ό,τι από πεποίθηση. Σαν το πρωταρχικό μέλημα της έρευνας δεν είναι να κατανοήσουμε το άγνωστο αλλά να ξεφύγουμε απ' αυτό στην άβυσσο της άγνοιας. Αλλά, για μια ακόμη φορά, χάρη σε πολλές ακριβείς μελέτες στην ιστορία, την ανθρωπολογία ή την ψυχολογία των μαζών, μπορούμε να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο η συνάντηση με έναν Άλλο τόσο διαφορετικό από τον εαυτό, τόσο μακρινό, που σοκάρει ακριβώς επειδή συμβολίζει 'τα πράγματα και δεν κάνει πράγματα όπως όλοι οι άλλοι', όπως το παρόν εγώ τους, έχει μετασχηματιστικό αντίκτυπο. Πολλά έχουν ειπωθεί για την ορθολογική επιλογή, τη μαγική αποτελεσματικότητα ή τη θεραπεία ψυχών, μεταξύ άλλων παρόμοιων φαινομένων. Επαναλαμβάνω: η εξουσία που

απονέμεται από μια κλίση, με όλες τις εφήμερες ιδιότητες ή τα τεχνουργήματά της, εξασφαλίζει σε αυτούς τους ανθρώπους μια επιρροή που, στην αρχή ρηχή και αόριστη, μπορεί να γίνει πιο έντονη και βαθύτερη.

#### 4.3.3 Ο Μυστηριώδης Άλλος

Ίσως έχουμε φτάσει στο σημείο όπου η λέξη Άλλος, που χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει μια γενική έννοια ή αυτό που είναι πιο άβολο, για να ονομάσουμε αυτό που δεν μπορούμε να εκφράσουμε ανοιχτά, αυτός ο Άλλος μπορεί να αποκαλύψει την προέλευση και το περιεχόμενό του. Στην καρδιά της έννοιας και του ονόματος υπάρχει μια συγκεκριμένη ανθρώπινη πραγματικότητα που έχει εκφραστεί με διάφορους τρόπους – η σιιά, ο εξωγήινος, ο *outsider*, ο ξένος τελικά. Οι ξένοι, οι μύθοι, οι θρησκείες και οι πολιτισμοί ασχολούνταν ανέκαθεν με αυτό. Το leitmotif τους, το υποχρεωτικό θέμα, θέλει πρωτίστως τον ξένο να μην βρίσκεται σπίτι του. Να μην αισθάνεται οικειότητα στον κόσμο στον οποίο υπάρχει. Και όμως, κανένας κόσμος δεν είναι κόσμος αν ένας ξένος, που βρίσκεται στις άκρες, δεν καθορίσει τα σύνορα. Στο όριο όσων κρίνουμε ως ανθρώπινα, πολιτισμένα, φυσιολογικά – απορρίπτοντας το ζώο, τους άγριους, τα τέρατα και τους νομάδες που είναι περαστικοί από τη μια κοινότητα στην άλλη, καθεμία [κοινότητα] στραμμένη προς αυτή την ίδια. Ενσαρκώνει την ενεργή αρχή στην παραβίαση του πλέον καθολικού ταμπού, εκείνου της επαφής. Το πεπρωμένο του [ξένου] είναι να είναι παντού στον κόσμο χωρίς να είναι σε αυτόν τον κόσμο. Λέγεται για όλους τους ξένους με περιφρονητικό τόνο – ο [James] Joyce, ένας εθελοντής εξόριστος, λέει για τον ίδιο με υπερηφάνεια ότι είναι ‘πολίτης του πουθενά’. Αυτό χαρακτηρίζει επίσης τους αγίους, όντας αποεδαφικοποιημένοι επί της γης.

Τούτου λεχθέντος, ας αναρωτηθούμε: πώς μπορούμε να αναπαραστήσουμε τον ξένο; Στην επιστήμη, στην πολιτική, τείνουμε να τον αναπαριστούμε ως το διαφορετικό, το απολύτως Άλλο, που δεν είναι σαν τον εαυτό μας. Και να επικεντρωθούμε στα ψυχικά ή φυσικά χαρακτηριστικά που εκφράζουν τη

διαφορά. Πίσω από αυτήν την αξιολύπητη προσπάθεια βρίσκεται η επιθυμία να αποκλειστεί αυτός που δεν είναι σαν τον εαυτό μας, όχι σαν εμάς. Εμφανίζεται ως διπλή άρνηση μέσω της μη ταυτότητας, της μη αυθεντικότητας στα μάτια του ατόμου ή της ομάδας που αναπαριστά τη δική του ταυτότητα, την αυθεντικότητά του θετικά. Είναι συνηθισμένο να παρατηρούμε ότι το θέμα είναι πιθανό μόνο εάν ξεχάσουμε το κοινό έδαφος. Και όμως, η πεζοπορία του ξένου δεν τον αντιπροσωπεύει αλλά μάλλον υποδηλώνει την απουσία αναπαράστασης. Και πάλι στον καθρέφτη του εαυτού όπου αναγνωρίζουμε τον εαυτό μας μερικές φορές με θυμό, μερικές φορές με θλίψη. Ναι, απουσία αναπαράστασης στον βαθμό που μια πραγματική αναπαράσταση του ξένου είναι αναγκαστικά παράδοξη. Δεδομένου ότι, από τη φύση του, ενώνει τους αντιφατικούς χαρακτήρες και αυτούς που αποκλείουν το συνηθισμένο. Εξοικειωμένοι με κάποιες πτυχές άγνωστες σε άλλους. Φαίνεται δύσκολο ή αμφίβολο να σχηματιστεί μια εικόνα για το ποιος είναι, αυτό το όν που είναι τόσο παρόμοιο όσο και διαφορετικό, όπως εμείς και όχι σαν εμάς στο ίδιο κοινωνικό σύμπαν. Το παράδοξο της αναπαράστασης αυτού του μοναδικού Άλλου τον καθιστά επιφανειακό, χωρίς βάθος, άγνωστο. Θέτει το ερώτημα: όχι μόνο πώς να κατανοήσεις το ασύλληπτο αλλά πρώτα απ' όλα πώς να φανταστείς αυτό, που μέχρι τότε δεν είχε εικόνα, όπως ο Ινδιάνος κατά την ανακάλυψη της Αμερικής, ή ο Εβραίος που κατέφυγε κατά τη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου σε ένα χωριό στην Auvergne. Και ακόμη και το νεογέννητο. Κανείς καλύτερα από τον Τολστόι στην Άννα Καρένινα δεν θα μπορούσε να εκφράσει την παράξενη εμφάνισή του: 'Γιατί αυτό το παιδί; Ποιο ήταν αυτό; Από πού προήλθε, αυτός ο γιος του οποίου η ύπαρξη τού φαινόταν πάντα αίνιγμα;'

Δεν μας εκπλήσσει σχεδόν καθόλου που μαθαίνουμε ότι οι κοινωνίες μοιράζονται ένα σύνολο αναπαραστάσεων του ξένου, είτε για να τον εφεύρουν, όταν προκύπτει η ανάγκη, είτε για να τον αποκρυπτογραφήσουν και να του δώσουν νόημα, όταν ανακαλυφθεί με ή μεταξύ των δικών τους. Στην μία και στην άλλη περίπτωση, αυτές οι παράδοξες αναπαραστάσεις μάς αποκαλύ-

πτουν σε όλα τα γεωγραφικά πλάτη και ανά πάσα στιγμή μία ετερότητα εντελώς διαφορετική, ganz anders στα γερμανικά. Θα το ονομάσω μυστηριώδες, γιατί δεν μπορεί να αναπαρασταθεί με την αυστηρή έννοια και επίσης επειδή προκαλεί δύο συναισθήματα sui generis: ένα ρίγος τρόμου που, ακόμη και αν είναι αντικειμενικά αδικαιολόγητο, έχει εντούτοις για συνέπεια πολλές σκέψεις και αισθήσεις του *Εγώ* που, διαφορετικά, θα παρέμεναν αδρανείς και αποσυνδεδεμένες. Και αν ψάχνουμε για κακούς λόγους για να εξηγήσουμε αυτό το δέος του μυστηριώδους Άλλου, με την ελπίδα να καθησυχαστεί, πρέπει να είμαστε σε θέση να το πιστέψουμε, όπως πιστεύουμε στις αποδείξεις της θρησκείας, επειδή είναι παράλογες.

Δεν γνωρίζω καλύτερη αναλογία για τη συγκεκριμένη αντίδραση από αυτήν που λέγεται ότι προκλήθηκε από τη μάσκα της Γοργόνας στην αρχαία Ελλάδα. Οι καλλιτέχνες που την αναπαρήγαγαν δεν ήθελαν να ξυπνήσουν στον θεατή μια παραπλανητική εικόνα ομοιότητας, περισσότερο από ένα πορτρέτο που ζωγράφησε ο Πικάσο. Αντίθετα, αυτή η ψευδαίσθηση καταστράφηκε συσχετίζοντας συστηματικά στη μορφή της Γοργόνας τα χαρακτηριστικά αντίθεσης του ζώου και του ανθρώπου, του θηλυκού και του αρσενικού, μέχρι που προκλήθηκε μια ενοχλητική εξοικείωση με ένα γνωστό ον, που όμως δεν αντέχουμε να αναγνωρίζουμε. Η μάσκα δεν εμφανίζεται ως εικόνα κατοπτρισμού, αντανάκλαση του *Εγώ*. Είναι ταυτόχρονα περισσότερο από τον εαυτό μας και λιγότερο από τον εαυτό μας, μια αντανάκλαση ενός επέκεινα, αυτή είναι η εικόνα εκείνου που κανείς δεν μπορεί να φανταστεί. Όχι μόνο ήταν οδυνηρό να τον φανταστούμε, επιπλέον του αποδώσαμε ένα παραλυτικό αποτέλεσμα, αυτό που δεν αντέχουμε να κοιτάμε όταν μας κοιτάζει.

Παράλληλα βρίσκουμε αυτή τη γοητεία που ασκείται από ένα ον του οποίου τη δύναμη φανταζόμαστε, που συμβολίζεται στους Έλληνες πάλι από τον Διόνυσο. Σχετικά με αυτόν ο ελληνοιστής [Marcel] Detienne μας μαθαίνει ότι 'στον κλειστό χώρο της πόλης, όπως και πέρα από αυτόν, κάνει τη μορφή του Άλλου να εμφανίζεται κατά βούληση, φορώντας τη μάσκα που τον ανακαλύπτει αλλά τον κρύβει πάντα, ειδικά όταν ο θεός

φαίνεται να προσφέρει το πιο οικείο πρόσωπο' (1977:163). Κατά τη διάρκεια των ετήσιων εορτών το κοινό αποτελούνταν από άνδρες και γυναίκες, Έλληνες και ξένους, γιατί ήταν και ξένος θεός και θεός των ξένων. Στη συμβολική του παρουσία, τελετές και χοροί εξέφραζαν τα ανεξήγητα μυστήρια της συνάντησής τους. Όλοι επένδυναν σε αυτές τις συναισθηματικές εκδηλώσεις κίνησης, ενθουσιασμού, έκστασης. Έκσταση που απελευθερώνει τις διαφορετικές κατηγορίες της αντίθεσής τους στη συνοχή και τον ορθολογισμό του κόσμου έως ότου θολώσουν, συγχωνευθούν. Οι μεγαλύτερες και βαθύτερες πτυχές αυτού του 'Ολόκληρου Άλλου' έπρεπε να αναπτυχθούν για να υπονομεύσουν το μάλλον στενό όραμα που συνήθως κυριαρχεί. Και παράλληλα να γίνει αντιληπτό γιατί η παράδοξη αναπαράστασή του δεν μπορεί να συλληφθεί στην άμεση σχέση, ούτε να ενσωματωθεί από το *Εγώ* που συνθλίβεται από ανυπέμβλητα συναισθήματα. Είναι αυτονόητο ότι αυτά [τα εμπόδια] μπορούν να το διαταράξουν, να το τεμαχίσουν, να το σχίσουν ακόμη και σαν τον πυρήνα ενός ατόμου. Έτσι, για να χρησιμοποιηθεί η έννοια του ποιητή [Gottfried] Benn, ένας 'Στιγματισμένος Εαυτός' που διαχωρίζεται από το *Εγώ* και επομένως από την ίδια την πηγή της υποκειμενικότητας.

Τέτοιες συγκρίσεις είναι διαφωτιστικές, όχι μόνο για τη συνάντηση με τον *Μυστηριώδη Άλλο*, αλλά και για τους σκοπούς της. Δεν μπορεί να οδηγήσει στη διαγραφή των διαφορών ή σε αυτό που ονομάζεται ενσωμάτωση, ούτε στην απορρόφηση του *Άλλου* από το *Εγώ* που ονομάζεται αφομοίωση, γιατί όπως έγραψε ο [Paul] Celan, 'Ο ξένος, πάντα ξένος'. Ξεκινά με αυτό που έχει λάβει το όμορφο όνομα της φιλοξενίας υπογραμμίζοντας την ηθική πτυχή που τοποθετεί τον άγνωστο, που έχει έρθει από αλλού, μεταξύ εκείνων με τους οποίους θα ήθελε να ζήσει. Αυτές οι ηθικές υποδηλώσεις μπορεί να είναι εποικοδομητικές αλλά δεν έχουν χαραχθεί στις καρδιές των ανθρώπων από τη γραφίδα της ιστορίας. Ωστόσο η θεωρία τις υποθέτει, καθότι μόνη της δικαιολογεί αυτήν την αναμνηστική πρακτική. Θυμηθείτε εκείνες τις διαφορετικές συναντήσεις που διαμορφώνουν την ενδο-υποκειμενικότητα. Η *μίμηση* λειτουρ-



γεί στη συνάντηση με τον Άλλο συνταγογράφο, η μετατροπή ευνοεί τη συνάντηση με τον παραδειγματικό Άλλο, και η εμπιστοσύνη, με τον μυστηριώδη Άλλο. Η διαίσθησή μου είναι ότι εδώ έχουμε την κύρια πηγή εμπιστοσύνης καθώς και [την πηγή] που την ορίζει. Είναι, επομένως, σαφές ότι η φιλοξενία είναι η μόνη πρακτική στην οποία μπορούμε να βασιστούμε για να γίνει ο ξένος πλησίον, να πυροδοτήσει την ένταξη σε ένα δεσμό *in statu nascenti*.<sup>4</sup>

Μια άλλη πτυχή είναι το αίσθημα παντοδυναμίας που κάποιος βιώνει στο παιχνίδι εδώ παρακάτω, σε αυτήν τη ζωή, τους πολλαπλούς ρόλους του Άλλου. Ενώ πιστεύουμε ότι ο καθένας είναι λίγο πολύ τέλειο αντίγραφο του εαυτού, [είναι] μια τεράστια λογοκλοπή των σκέψεων του ή των πράξεών του. Αυτό το αίσθημα παντοδυναμίας εμποδίζει τον ένα να συνδέεται πραγματικά με τον άλλο. Το *Εγώ* θέτει το όριο του *Εμένα*, που ανακοίνωσε ο Οβίδιος στο (βιβλίο του) *Les Fastes*, όπου ο ποιητής συνέλεξε τις ατυχίες του Νάρκισσου: 'Νάρκισσος, δυστυχισμένος που δεν είναι διαφορετικός από τον εαυτό του'. Μια ατυχία από την οποία δραπετεύει κανείς κατηγορώντας τους άλλους ότι συνωμοτούν εναντίον του. Αυτή η νοοτροπία συνωμοσίας (Moscovici, 1987) είναι η πιο κοινή διαταραχή της κοινωνικής ενδο-υποκειμενικότητας. Αλλά η μετάβαση από τον Άλλον στο *Εγώ* και η συνάντησή του με αυτόν δεν είναι πάντα τόσο εύκολη. Το πρώτο μπορεί να κυριαρχήσει στην ενδο-υποκειμενική σχέση σε τέτοιο βαθμό, να ξεχωρίζει τόσο ορατά, που σε σύγκριση με το δεύτερο ξεχειλίζει σχεδόν τη σχέση. Χρειαζόμαστε μια έκφραση για την ψυχική και συναισθηματική αντίδραση στην αναγνώριση και την αγάπη του εαυτού μας. Θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως κατάπληξη αυτή την αντίδραση στο ενδεχόμενο της ζωής μιας έκπληξης που μας

---

4. Δεν προτείνω μια συνταγή στις ασθένειες της εποχής μας, γιατί τις θεωρώ πολύ παλιές για να ελπίζω σε μια επικείμενη αντιμετώπισή τους. Αλλά, εικάζοντας για αυτές, θα μπορούσε κανείς να πει ότι η ξеноφοβία είναι μια αντίδραση στην αφομοίωση, μιμητική εξ' ορισμού, και ο αποκλεισμός είναι μια αντίδραση στη μετατροπή, δηλαδή στην ενσωμάτωση που προσπαθεί να εμποδίσει.

αφήνει άφωνους. Μένουμε έκθαμβοι βλέποντας ότι αυτό μπορεί να συμβεί, παρόλο που δεν μπορούμε να το παραδεχτούμε. [...]

### 5. Κοινωνική υποκειμενικότητα

Ελπίζω να έχω σεβαστεί το γενικό πλαίσιο που περιγράφει ο Mead, παρόλο που έχω απομακρυνθεί από το πνεύμα του στην αναζήτηση θεωρητικού υλικού πιο αληθοφανούς από το δικό του. Ναι, πιο αληθοφανούς δεδομένου ότι ήταν δύσκολο να αποδεχτούμε ότι οι σχέσεις με τον Άλλο σε μια κοινωνία θα μπορούσαν να είναι κυρίως συνειδητές σχέσεις λογικής φύσης. Θα ήταν τότε απαραίτητο να παραδεχτούμε ότι το λογικό στοιχείο μπορεί να είναι αποτελεσματικό εάν, και μόνο εάν, τα κοινά συναισθήματα και οι κοινές πεποιθήσεις είχαν απορριφθεί στο παρασκήνιο. Αυτή η ροπή προς τον ορθολογισμό εξακολουθεί να κυριαρχεί στην ψυχολογία και στις κοινωνικές επιστήμες, αφενός επειδή απλοποιεί τα φαινόμενα και αφετέρου επειδή βοηθά τους ανθρώπους να πιστεύουν ότι τα προβλήματα είναι εύκολο να επιλυθούν. Ωστόσο, αξίζει να εισάγουμε τις σχέσεις με Σημαντικούς Άλλους αντί για τον Γενικευμένο Άλλο έτσι ώστε το περιεχόμενό τους να είναι πιο εμφανές. Όταν φανταζόμαστε τα πράγματα από αυτή την άποψη μπορούμε να επιστρέψουμε στον Mead για να ολοκληρώσουμε την παρουσίαση, φανταζόμενοι τον δρόμο που διανύθηκε ως εξέλιξη. [...]

Το *Εγώ* βρίσκεται σε σχέση και επιδιώκει να επιτύχει τους στόχους του μόνο με έναν *εαυτό* ή με διαφορετικούς *εαυτούς* που είναι μοναδικοί στον ίδιο βαθμό όπως αυτό. Δεν υπάρχει αντανάκλαση ή συγχώνευση μεταξύ τους αλλά μόνο συνειδητή αλληλεπίδραση και συμμαχία έτσι ώστε να επιτευχθεί ένας κοινός στόχος. Υπ' αυτήν την έννοια είναι θέματα της ζωής τους και της κοινωνίας τους. Και την αναπαριστούν, τη γνωρίζουν γιατί, όπως είπε ο [Giambattista] Vico, την πράττουν. Προφανώς, η κοινωνική υποκειμενικότητα εκφράζει ως επί το πλείστον την αλληλεπίδραση που πραγματοποιείται μεταξύ των κοινωνικών εαυτών σε μια συνειδητή συμμαχία.

Θα ήθελα να πιστεύω ότι αυτή η άποψη της κοινωνικής υποκειμενικότητας είναι σύμφωνη με την αντίληψη του Mead για τον *κοινωνικό εαυτό*. Τουλάχιστον αυτή η ιδέα μου έδειξε τον δρόμο να ακολουθήσω και τον τρόπο με τον οποίο θα μπορέσω να φτάσω. Έρχομαι στο άνιγμα που με απασχολούσε εδώ και πολύ καιρό, αυτά που μόλις είπα χρησιμεύουν μόνο για να το παρουσιάσω. Σίγουρα έχουμε τώρα μια ιδέα του *Κοινωνικού Εαυτού*, του κοινωνικού θέματος, των λογικών και ψυχικών χαρακτηριστικών του. Αλλά δεν γνωρίζουμε τίποτα ή ελάχιστα σε σχέση με την κοινωνική γένεσή του, τις κοινωνικές διαδικασίες από τις οποίες προκύπτει και τις οποίες αναπαριστά. Είναι περίεργο να σημειωθεί ότι ο Mead, στην πραγματικότητα, δεν μας λέει σχεδόν τίποτα στη θεωρία του. Αντιθέτως, μας λέει σχεδόν τα πάντα στις απεικονίσεις αυτής της θεωρίας στην οποία επιστρέφει το απωθημένο. Αυτό που θέλω να σας δείξω είναι ότι η θεωρία της καινοτομίας από ενεργές μειονότητες περιέχει το λανθάνον περιεχόμενο αυτής της θεωρίας της κοινωνικής υποκειμενικότητας. Όταν ρωτάμε ποια είναι η ώθηση ή ποια είναι η ανάγκη που κινεί το *Εγώ*, που το κάνει ενεργή μειονότητα, είναι φυσικά η επιθυμία για κοινωνική αναγνώριση, όσον αφορά το όραμα ή τη δράση του. Ενώ η ώθηση και η ανάγκη του *Εμένα* εκφράζουν την επιθυμία για μόνιμη σύγκριση με τον *Γενικευμένο Άλλο* στο παιχνίδι που ανακάλυψε ο Mead. Το οποίο, σύμφωνα με αυτόν, προσδίδει αρμονία και δύναμη στο σύνολο. [...]

## 6. Τελικό

Θα ήθελα να πιστέψω ότι, ακόμη και χωρίς να το συνειδητοποιήσω, κατέληξα να φτάσω σε αυτό, που συνειδητοποιώ τώρα, [και που] μοιάζει με την ιδέα μιας κοινωνικής προσωπικότητας. Λαμβάνοντας υπόψη τις εκτεταμένες παρεξηγήσεις, είναι καλύτερο να τονιστεί αυτό: μιας κοινωνικής προσωπικότητας, όχι μιας προσωπικότητας που είναι κοινωνική ή κοινωνικοποιημένη. Τι να πω; Και τι έχουν όλα αυτά να κάνουν με

τον Freud; Όταν εκείνος αποφάσισε να προτείνει ξεκάθαρα έναν από αυτούς τους θεωρητικούς μύθους, που είχε την ιδιοφυΐα να δημιουργεί κάθε δέκα χρόνια, προκάλεσε μια αίσθηση σε σημείο σκανδάλου. Σε κάθε περίπτωση, προτείνει επίσης έναν θεωρητικό μύθο της προσωπικότητας, όπου το πατρικό Υπερεγώ κυριάρχησε του μητρικού, το *Εγώ* βρίσκεται μεταξύ των δύο σαν ένα κομμάτι καυτού κόκκινου σίδηρου μεταξύ σφύρας και άκμονος. Ας αφήσουμε εδώ στην άκρη τη μητέρα για να φροντίσουμε τον πατέρα και το παιδί. Η σχέση τους διέπεται από αυτήν τη συγκεκριμένη μορφή εξουσίας που έχει κυριαρχήσει σε ολόκληρο τον κόσμο από αμνημονεύτων χρόνων, υπό από την μορφή του πατέρα. Ο *pater familias* στον οποίο όλοι πρέπει να υπακούσουν χωρίς να αντιταχθούν στα διατάγματα του, με την υποστήριξη της χορωδίας των συγγενών, των εκπαιδευτικών, των δασκάλων. Και οι οποίοι, εσωτερικευμένοι, ενώνονταν στην ψυχική παρουσία του Υπερεγώ του κάθε ατόμου. Είχε ως κύρια λειτουργία του τη συνεχή κριτική για όλα όσα το *Εμένα* του καθενός σκέφτεται, πράττει, επιθυμεί. Σύντομα, η φωνή της συνείδησής του ήταν εκείνη μιας εξουσίας της οποίας το μοναδικό μέλημα ήταν να τον διδάξει να συμμορφωθεί, όπως εκείνες των εκκλησιών ή των επιστημονικών ενώσεων που δεν θέλουν να γνωρίζουν ούτε αίρεση, ούτε πραγματική πρωτοτυπία, επομένως ούτε την επιλογή, ούτε την καινοτομία. Δεν θέλω να αμφισβητήσω το Υπερεγώ ούτε την εξουσία του πατέρα. Απλώς θυμηθείτε ένα γεγονός που δεν γίνεται να μην αναφερθεί. Δηλαδή, ο πρόσφατος εκδημοκρατισμός όλων των τομέων της ζωής (Moscovici, 1992-1993), με αποτέλεσμα την απομάκρυνση οιασδήποτε μορφής εξουσίας, συμπεριλαμβανομένης αυτής του *pater familias*. Είναι σε κάθε περίπτωση ένα γεγονός που η Hanna Arendt δεν αφήνει να περάσει απαρατήρητο, όταν σημειώνει 'μια λίγο πολύ γενική, λίγο πολύ δραματική κατάρρευση των παραδοσιακών αρχών'. Συμπεριλαμβανομένου: '[...] οι πολιτικές σφαίρες, όπως η εκπαίδευση και η καθοδήγηση των παιδιών, όπου η εξουσία, με την ευρεία έννοια, ήταν πάντα αποδεκτή ως φυσική ανάγκη, σαφώς απαιτούμενη τόσο για φυσικές ανάγκες, [όπως] η εξάρτηση του παιδιού, όσο και για μια

πολιτική αναγκαιότητα: τη συνέχεια ενός καθιερωμένου πολιτισμού, ο οποίος μπορεί να διασφαλιστεί μόνο εάν οι νεοεισερχόμενοι από τη γέννησή τους υποβληθούν σε έναν προκαθορισμένο κόσμο όπου γεννιούνται ως ξένοι' (Arendt, 1989: 122).

Συνολικά, η θεωρία περιγράφει μια κοινωνική προσωπικότητα που αντιστοιχεί σε μια νέα δομή της οικογένειας (Moscovici, 1972) και του ατόμου που επικεντρώνεται στον *Κοινωνικό Εαυτό*, που οριοθετείται από τη μία πλευρά από το *Εγώ*, την πηγή υποκειμενικότητας, και αφετέρου από τους εαυτούς και τις δραματικές εκδοχές τους. Δεν υπάρχει ανάγκη για ένα συμπέρασμα. Δεν είναι σίγουρο ότι αύριο ή μεθαύριο όλα αυτά δεν θα ονομάζονται φαντασία. Σκέφτηκα την κοινωνική υποκειμενικότητα για την ευχαρίστηση του να τη σκεφτώ. Όσο για το μέλλον, δεν είναι το θέμα αυτής της διάσκεψης, αλλά θέμα των σκέψεών σας. Και αυτά θα έχουν ως αποτέλεσμα να λέμε μια μέρα: 'Εκεί όπου υπήρχε το *Υπερεγώ*, ο κοινωνικός εαυτός έχει κατισχύσει;'

### Βιβλιογραφικές αναφορές

- Arendt, H. (1989). *La crise de la culture*. Paris: Gallimard.
- Detienne, M. (1977). *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard.
- Heisenberg, W. (2003). *Le manuscrit de 1942*. Paris: Allia.
- Lewin, K. (1959). 'Le conflit dans les modes de pensée aristotélicien et galiléen dans la psychologie contemporaine', in K. Lewin, *Psychologie dynamique. Les relations humaines*. Paris: PUF.
- Malinowski, B. (1953). 'The problem of meaning in primitive languages', in C.K. Ogden & I.A. Richards (Eds.), *The Meaning of Meaning*. New York: Harvest.
- Mauss, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- Mead, G.H. (1934). *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Moscovici, S. (1972). *La société contre nature*. Paris: Seuil.

- Moscovici, S. (1987). 'The conspiracy mentality', in C.F. Graumann & S. Moscovici (Eds.), *Changing Conceptions of Conspiracy*. Berlin: Springer.
- Moscovici, S. (1992-1993). 'La démocratie et rien d'autre', *Le Genre humain*, 26, 31-47.