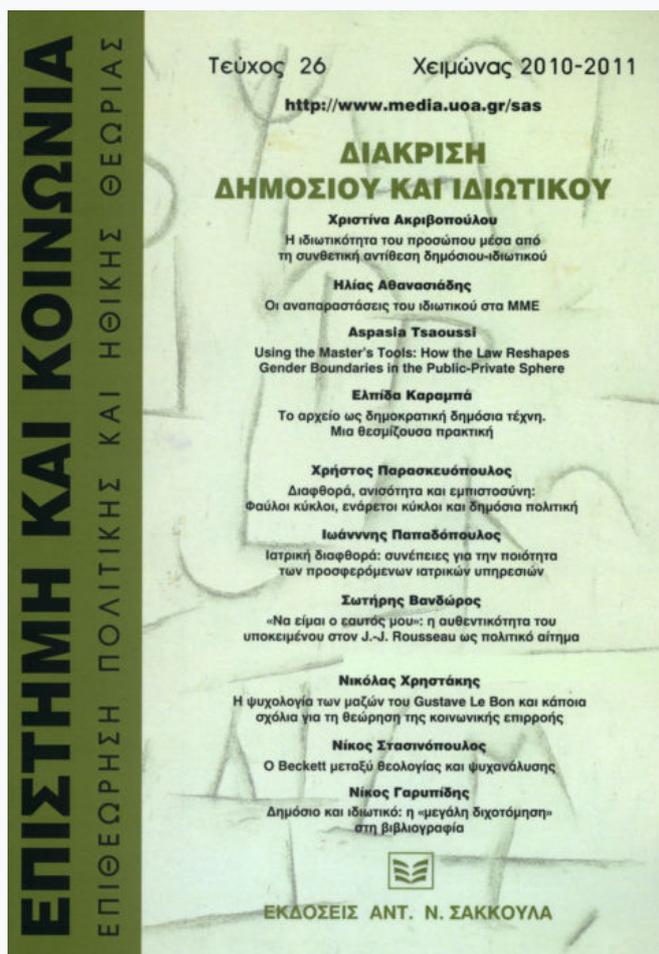


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 26 (2010)

Διάκριση δημόσιου και ιδιωτικού



Να είμαι ο εαυτός μου: Η αυθεντικότητα του υποκειμένου στον J. J. Rousseau ως πολιτικό αίτημα

Σωτήρης Βανδώρος

doi: [10.12681/sas.834](https://doi.org/10.12681/sas.834)

Copyright © 2015, Σωτήρης Βανδώρος



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

Βιβλιογραφική αναφορά:

Βανδώρος Σ. (2015). Να είμαι ο εαυτός μου: Η αυθεντικότητα του υποκειμένου στον J. J. Rousseau ως πολιτικό αίτημα. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 26, 151-164. <https://doi.org/10.12681/sas.834>

‘Να είμαι ο εαυτός μου’: η αυθεντικότητα του υποκειμένου στον J.-J. Rousseau ως πολιτικό αίτημα¹

Σωτήρης Βανδώρος*

Η ανάπτυξη της εξατομίκευσης και της εσωτερικότητας των ανθρώπων υποκειμένων τη νεότερη εποχή παράγει νέο στοχασμό περί της έννοιας του εαυτού. Η απάντηση στο ερώτημα ‘ποιος είμαι’ δεν είναι αυτονόητη ούτε μπορεί πλέον να αναχθεί σε κοινωνικές ταυτότητες και σε εξωτερικές πηγές. Ο Jean-Jacques Rousseau συλλαμβάνει το πρόβλημα: ακόμη δε περισσότερο, το αντιμετωπίζει στοχαζόμενος τον βίο του. Τα αυτοβιογραφικά του κείμενα, αλλά όχι μόνον αυτά, καταπιάνονται με ερωτήσεις όπως ‘ποιος υπήρξα στη ζωή μου;’, ‘ήμουν πιστός, δηλαδή σε συμφωνία, προς τον βαθύτερο εαυτό μου;’ και ‘πώς μπορεί να προσδιοριστεί αυτή η σχέση προς τον εαυτό;’. Για τον Rousseau αυτά τα ερωτήματα μετασηματίζονται στην ηθική προσταγή ‘να είμαι ο εαυτός μου’ ή ‘να γίνω ο εαυτός μου’, θεμελιώνοντας έτσι τον προβληματισμό περί ‘αυθεντικότητας’. Σε αυτό το άρθρο ανακατασκευάζουμε κριτικά τις θέσεις του Rousseau περί αυθεντικότητας με αναφορά σε πρωτογενή κείμενα. Αναλύουμε την κριτική του στις μη αυθεντικές σχέσεις με επίκεντρο την κοινωνική ζωή του Παρισιού, στην ηθική αναμόρφωσή του ίδιου και, τέλος, στις αυθεντικές σχέσεις που, υποθετικά, εντοπίζονται στην εξιδανικευμένη Γενεαή της εποχής του και στην πολιτική κοινότητα του *Κοινωνικού Συμβολαίου*. Συμπεραίνουμε ότι, ενώ ο Rousseau είναι ιδιαίτερα ευαίσθητος στην κριτική του –η οποία παράγει το πολιτικό αίτημα της αντικατάστασης των αλλοτριωτικών και εκμεταλλευτικών σχέσεων από σχέσεις ελευθερίας και αυθεντικότητας–, δεν κατορθώνει να προσφέρει υποδειγματικά μοντέλα αυθεντικότητας.

Σχηματικά μιλώντας, οι άνθρωποι στις προνεωτερικές κοινωνίες έχουν ταυτότητα η οποία προσδιορίζεται από την καταγωγή και την κοινωνική θέση τους. Αυτή η ταυτότητα είναι δεδομένη και σταθερή (Berman 1970: 89, 100, 142) δεν επιδέχεται παραλλαγή, αμφισβήτηση ή υπέρβαση. Εξαρτάται από την παραδοσιακή και ιεραρχική δομή εξουσίας βάσει της οποίας κατανέμονται και αναγνωρίζονται οι αντίστοιχοι κοινωνικοί ρόλοι.

Κατά τη νεότερη εποχή, αυτό το στατικό μοντέλο σταδιακά καταρρέει. Η αναδιάρθρωση των κοινωνικών σχέσεων σε συνδυασμό με την ανάπτυξη της εσω-

* Λέκτορας Πολιτικής Επιστήμης (υπό διορισμό), Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου <vand@ath.forthnet.gr>

τερικότητας και της εξατομίκευσης του υποκειμένου σηματοδοτούν την αδυναμία αιχλής αναγωγής της ατομικής ταυτότητας σε κοινωνιογενείς πηγές. Έτσι, γεννάται το ερώτημα ‘ποιος είμαι’. Ή απάντηση δεν είναι πια αυτονόητη – καθίσταται πρόβλημα.

Την έκταση και τη βαρύτητα του προβλήματος αυτού συλλαμβάνει ο Jean-Jacques Rousseau (Taylor 1997: 71-77, 83-84). Ακόμη περισσότερο, το βιώνει στο-χαζόμενος τον βίο του. Καθ’ υπερβολή μπορεί κανείς να πει ότι οι *Εξομολογήσεις* και τα υπόλοιπα αυτοβιογραφικά κείμενά του – αλλά τελικά, όπως θα δούμε παρακάτω, όχι μόνον αυτά– δεν είναι παρά η ενασχόληση με τα ερωτήματα: ‘ποιος είμαι;’, ‘ποιος υπήρξα στη ζωή μου;’, ‘ήμουν πιστός, δηλαδή σε συμφωνία, προς το βαθύτερο εαυτό μου;’. Αυτός ο προβληματισμός αποκτά δραματικό χαρακτήρα για τον ίδιο εφόσον έχει ευθέως ηθική διάσταση και μόνο δευτερευόντως γνωσιολογική. Η απάντηση στο ‘ποιος είμαι’ ορίζει τη σχέση μου με τον κόσμο και τους άλλους και, κατά συνέπεια, αποτελεί προϋπόθεση για το ηθικώς πράττειν. Έτσι, το κεντρικό ερώτημα μπορεί να μετασχηματιστεί στην ηθική προσταγή ‘να είμαι ο εαυτός μου’ ή, ακόμη περισσότερο, ‘να γίνω ο εαυτός μου’.

Ο Rousseau καινοτομεί αφηγούμενος τα απομνημονεύματά του, εφόσον το κάνει με ειλικρίνεια, κυρίως όμως επειδή δεν δίνει έμφαση τόσο στα γεγονότα – την πραγματολογική ακρίβεια πολλών από τα οποία δεν θυμάται πλέον όταν γράφει για αυτά– αλλά στον τρόπο με τον οποίο του εντυπώθηκαν στην ‘καρδιά’. Στρέφεται, δηλαδή, στον ‘ενδότερο εαυτό’ του, στην ‘ιστορία της ψυχής του’. Αυτή η ενδοσκοπική προσέγγιση – ‘αρκεί να κοιτάζω μέσα μου’ (Rousseau 1997: B10), ‘[...] αποφάσισα να γράψω ένα βιβλίο μοναδικό στο είδος του, πρωτοφανές στη φιλαλήθειά του, για να φανεί επιτέλους μια φορά ένας άνθρωπος όπως ήταν πράγματι μέσα του’ (στο ίδιο: B254)– είναι χαρακτηριστική της στροφής της νεωτερικότητας προς την εσωτερικότητα του υποκειμένου. Αυτή διακρίνει τα δικά του απομνημονεύματα από εκείνα του Montaigne, φερ’ ειπείν, τον οποίο μάλιστα ο Rousseau ψέγει ως ανελικρινή. Το βέβαιο είναι ότι για τον Montaigne ο εαυτός δεν καθίσταται ζητούμενο, πρόβλημα προς διερεύνηση (Berman 1970: 79).

Σε αυτή την προοπτική μπορεί να αναγνωριστεί στον Rousseau ότι είναι από τους πρώτους στοχαστές που επεξεργάζονται το αίτημα περί αυθεντικότητας του υποκειμένου, μολονότι ελάχιστα χρησιμοποιεί αυτή τη λέξη και, όταν το κάνει, την εννοεί με την κοινόχρηστη σημασία της ‘γνησιότητας’, δηλαδή αναφερόμενος στο έγκυρο πρωτότυπο σε αντιδιαστολή προς το αντίγραφο ή/και το πλαστό. Όμως, η λέξη αυθεντικότητα απέκτησε τη σημασία με την οποία την κατανοούμε σήμερα μετά τον θάνατό του (Grant 1997: 57-59).

Κριτική στις μη αυθεντικές σχέσεις

Πρέπει να έχουμε κατά νου ότι ο Rousseau (1712-1778) γράφει περί τα μέσα του 18^{ου} αιώνα, στη φάση της πλήρους ακμής του διαφωτιστικού κινήματος. Συμπεριφέρεται με τους διαφωτιστές philosophes όσον αφορά την καταδίκη των παρωχημένων πια κοινωνικών σχέσεων του παλαιού καθεστώτος, ταυτόχρονα όμως διαφοροποιείται από εκείνους κατά κάριο τρόπο, μεταξύ άλλων, ως προς την αξιολόγηση νεοαναδυόμενων κοινωνικών δεσμών.

Πολλοί διαφωτιστές καλωσορίζουν τις νέες μορφές κοινωνικότητας που αναπτύσσονται στο Παρίσι, το οποίο ενοσκαρώνει το πρότυπο της σύγχρονης μητρόπολης. Εκεί, τα άτομα μπορούν να εμπλακούν σε πολλαπλές κοινωνικές σχέσεις και ρόλους, ανεξάρτητα από την προέλευση και το status τους. Η μητρόπολη παρέχει ένα φιλελεύθερο, ανοιχτό περιβάλλον στο οποίο η ανθρώπινη φαντασία και δημιουργικότητα μπορούν να βρουν έκφραση· δίνει επιλογές, παρουσιάζει ευκαιρίες. Εκεί, λοιπόν, μπορεί κανείς να αναλάβει τη μοίρα του, να ορίσει τη ζωή του, να γίνει ο εαυτός του (Berman 1970: 114, 139).

Και όμως, ο Rousseau (1964: 250) διατείνεται, αντίθετα, ότι στο Παρίσι «κανείς δεν τολμά να είναι ο εαυτός του»² –αυτά τα λόγια βάζει στο στόμα του St. Preux, ήρωα του δημοφιλούς μυθιστορημάτος του *Néa Eloΐζα*. Ενοσκαρώνοντας το κοινόχρηστο μοτίβο του άλλου, του ξένου, ο οποίος εισέρχεται σε μια κοινωνία και παρατηρεί τους τρόπους της, ο μυθιστορηματικός ήρωας στοχάζεται την εμπειρία του –είναι ασφαλές να πούμε ότι ο Rousseau ταυτίζεται με την οπτική του ήρωά του– αξιολογώντας μεταξύ άλλων τον κώδικα επικοινωνίας των φιλολογικών σαλονιών του Παρισιού, δηλαδή ενός χαρακτηριστικού θεσμού της κατά Habermas δημοσιότητας που ανθίζει την εποχή εκείνη.

‘Κανείς δεν τολμά να είναι ο εαυτός του’ σημαίνει ότι κανείς δεν λέει την πραγματική γνώμη του, δηλαδή δεν εκφράζεται ειλικρινώς, δεν ομιλεί σε συμφωνία με το αίσθημά του, έτσι όπως αυτό πρωτογενώς και αδιαμεσολάβητα αναβλύζει μέσα του. Επομένως, ένας πρώτος προσδιορισμός της αυθεντικότητας –που θα αποδειχτεί ανεπαρκής, όπως θα δούμε στη συνέχεια– είναι η πηγαία, απροσχεδίαστη, μη παραλλαγμένη συναισθηματική έκφραση. Ειλικρίνεια και αυθορμησία είναι τα συστατικά της.

Αντίθετα, δύο πηγές-κίνητρα της συμπεριφοράς εκλαμβάνονται από τον Rousseau ως εξ ορισμού εξωτερικά, μεταβλητά και εν τέλει άσχετα προς τον αυθεντικό εαυτό. Πρόκειται για το υλικό συμφέρον και για τη φιλαυτία [amour propre]. Η φιλαυτία αντιδιαστέλλεται προς την αγάπη του εαυτού [amour de soi] η οποία είναι αίσθημα έμφυτο και φυσικό, προγενέστερο όλων των παθών και πηγή τους (Rousseau 2002: B11). Η αγάπη του εαυτού κάνει τον άνθρωπο (της

φυσικής κατάστασης) να μεριμνά για την αυτοσυντήρησή του, χωρίς να λαμβάνει υπόψη (και επομένως χωρίς να επηρεάζεται από) άλλους ανθρώπους. Αντίθετα, στην κοινωνική κατάσταση, όπου ο άνθρωπος αναπτύσσει διαπροσωπικές και κοινωνικές σχέσεις, εκδηλώνεται η φιλαυτία, δηλαδή η 'τεχνητή', μετασηματισμένη και 'παρεφθαρμένη' εκδοχή της αγάπης του εαυτού (Cooper 1999: 115-181, Grant 1997: 155-61). Η φιλαυτία μάς κάνει να ασχολούμαστε με τον εαυτό μας σε βάρος οποιουδήποτε/οτιδήποτε άλλου και να επιζητούμε την επιδοκιμαστική αναγνώριση από τους άλλους. Αυτό σημαίνει πως δεν μας κάνει απλώς να θέλουμε να ξεχωρίζουμε από αυτούς, αλλά ταυτόχρονα *βασίζομαστε στη γνώμη και την κρίση τους για τον ίδιο μας τον εαυτό*, δηλαδή για τον αυτοπροσδιορισμό και την αυτοκατανόηση, κάτι που λειτουργεί αλλοτριωτικά, διότι εμφολωρεί ανάμεσα σε εμάς και τον εαυτό μας (Rousseau 2002: B13, 1999: 182-3, υποσημ. XV).

Ο Rousseau διαπιστώνει ότι πότε η φιλαυτία, πότε το συμφέρον, πότε και τα δύο από κοινού κινητοποιούνται για να παράγουν την τοποθέτηση των παριζιάνων συζητητών. Προκειμένου να γίνουν αρεστοί στους ισχυρούς και να ταυτιστούν με τις κυρίαρχες απόψεις, αυτοί εκφράζονται προσχηματικά, στο όνομα της αλήθειας την οποία ωστόσο έτσι ευτελίζουν. Ο στοχαστής, μέσω του ήρωά του, εμφανίζει μια εικόνα ολοκληρωτικής αλλοτρίωσης:

Έτσι, οι άνθρωποι με τους οποίους συνομιλείς δεν είναι αυτοί με τους οποίους συνδι-
αλέγεσαι: τα συναισθήματά τους δεν απορρέουν από την καρδιά τους, οι αντιλήψεις
τους δεν ανήκουν στο πνεύμα τους, ο λόγος τους δεν αντιπροσωπεύει τις σκέψεις
τους... (Rousseau 1964: 234).³

Αδιάφοροι για την αναζήτηση της αλήθειας, επικεντρώνονται στο στυλ, στην επίδειξη πνεύματος και τελικά στην αισθητικοποίηση της συζήτησης. Το μείζον είναι ότι αυτός ο τρόπος έκφρασης λειτουργεί εν τέλει αναδραστικά και διαφθείρει τον ίδιο τον συναισθηματικό κόσμο και την ατομική συνείδηση. Δεν αποτελεί τίποτε λιγότερο από δολιοφθορά στην ανεξάρτητη σκέψη. Ο Rousseau (1964: 234) δραματοποιεί τη συνέπεια αυτής της στάσης αναφερόμενος στον τυπικό θαμών των salons: 'Σε κάθε επίσκεψη θα πρέπει να αφήνει την ψυχή του, αν διαθέτει, στην πόρτα'.

Ανάλογες παρατηρήσεις κάνει και για τη γυναικεία μόδα. Όντας εγγενώς παροδική, κυμαινόμενη και εν πολλοίς τυχαία, λειτουργεί διαλυτικά για τις κοινωνικές σχέσεις οι οποίες χάνουν ένα σταθερό σημείο αναφοράς, καθώς τα υποκείμενα δεν μπορούν με μια ματιά να προσδιορίσουν βασικά κοινωνικά χαρακτηριστικά αυτού που έχουν ενώπιόν τους. Ο στοχαστής δεν εντοπίζει, λοιπόν, στη μόδα μια χειραφετητική πρακτική η οποία υπονομεύει τις προγενέστερες κατεστημένες κοινωνικές σχέσεις που ο ίδιος αποδοκιμάζει ως άνιστες κι εκμεταλλευτικές, αλλά μια νέα χειραγώγηση ακόμη πιο αυθαίρετη: οδηγεί σε ισοπεδωτική ο-

μοιομορφία, αφού όλες οι γυναίκες προσανατολίζονται σε ένα ενιαίο πρότυπο με το οποίο έχουν εξωτερική σχέση: 'Απευθυνόμενος σε μία κυρία σε μια συγκέντρωση, αντί της Παριζιάνας που νομίζετε ότι βλέπετε, δεν βλέπετε παρά ένα ομοίωμα της μόδας' (Rousseau 1964: 273).

Ο Rousseau κατηριάζει εν προκειμένω την υπαγωγή του προσωπικού γούστου σε περιστασιακά πρότυπα καλαισθησίας τα οποία υιοθετούνται άκριτα. Αυτό το βρίσκει αλλοτριωτικό, αφού αντιτίθεται τόσο στην αυθεντικότητα κάθε προσώπου, καθώς δεν εκπηγάζει εντός του, όσο και στις κοινωνικές σημασίες που εκφράζουν οι εγκαταλειπόμενες λόγω της μόδας παγιωμένες ενδυμασίες οι οποίες, αν μη τι άλλο, ήταν δοκιμασμένες στον χρόνο και αναγνωρίσιμες. Υπερθεματίζει μάλιστα, αναφορικά με τη χρήση μέσων, όπως το rouge, δηλαδή τεχνητών υποκατάστατων που για εκείνον παρεμποδίζουν την οπτική πρόσβαση στον εσωτερικό συναισθηματικό κόσμο και 'αλλοιώνουν' την ίδια τη φυσιογνωμία.

Στην ίδια κατεύθυνση, στην *Επιστολή στον ντ' Αλαμπέρ*, επικρίνει τον θεσμό του θεάτρου και γενικότερα των θεαμάτων έτσι όπως λειτουργούν στη μητρόπολη. Εδώ⁴ θα περιοριστούμε στο επίμαχο ζήτημα της ηθοποιίας. Ήδη την εποχή αυτή, βιώνεται η αποσύνδεση της ηθοποιίας από την 'ευαισθησία' – μια δημοφιλή παλαιότερη προσέγγιση – και αντ' αυτής η ηθοποιία αναβιβάζεται σε υποκριτική τέχνη. Ο Rousseau κάθε άλλο παρά καλοδέχεται αυτή την εξέλιξη, εφόσον ταυτόχρονα μεταποιείται το ενδιαφέρον του κοινού από το ηθικό περιεχόμενο και νόημα του ρόλου και του έργου συνολικά προς την αποτίμηση του ταλέντου του ηθοποιού και της ψυχαγωγίας που αυτός προσφέρει. Αυτή η διπλή διάσπαση, πρώτον ανάμεσα στον άνθρωπο και τον ρόλο και, δεύτερον, ανάμεσα στην παράσταση και το ηθικό της περιεχόμενο αντιμετωπίζεται από τον στοχαστή ως τίποτε λιγότερο από μια ηθική καταστροφή. Σε μια αποστροφή του (Rousseau 2001: 154) επεξηγεί με πολεμική διάθεση:

Ποιο είναι το ταλέντο του ηθοποιού; Είναι η τέχνη της πλαστοπροσωπίας, το να ενδύεται έναν άλλο χαρακτήρα από τον δικό του, να φαίνεται διαφορετικός από αυτό που είναι, να γίνεται εν ψυχρώ παθιασμένος, να λέει αυτό που δεν σκέφτηκε, τόσο φυσικά όσο αν το είχε πράγματι σκεφτεί και, τέλος, να ξεχνάει τη δική του θέση, επειδή έχει καταλάβει αυτή κάποιου άλλου.

Κατακρίνει τους ηθοποιούς επειδή καλλιεργούν εξ επαγγέλματος το ταλέντο της εξαπάτησης, καθιστώντας έτσι τους θεατές επιδέξιους σε συνήθειες που μόνο στο θέατρο μπορεί να είναι αθώες αλλά οπουδήποτε αλλού προξενούν το κακό. Με άλλα λόγια, το σκεπτικό είναι ότι η τέχνη της υποκριτικής συμβάλλει στην εξαπάτηση και εμπέδωση της κοινωνικής υποκρισίας.

Έτσι και στο 'θέατρο του κόσμου' πρωταγωνιστούν ηθοποιοί, δηλαδή υποκριτές, που δεν εκφράζουν τον εαυτό τους, αλλά υποδύονται έναν ρόλο. Για τον

Rousseau, λοιπόν, η σκηνή του θεάτρου και η σκηνή του κόσμου αλληλοτροφοδοτούνται και αλληλεπιδρούν, καθιστώντας δυσδιάκριτα τα όρια η μία της άλλης. Η κοινωνική ζωή και η θεατρική τέχνη συναιρούνται παράγοντας το υβρίδιο του δημόσιου προσώπου ως ηθοποιού.

Βέβαια, οι διαφωτιστές είχαν συνείδηση αυτής της θεατροποίησης της κοινωνικής ζωής. Άλλωστε, η διάκριση μεταξύ προσώπου και προσωπίου ήταν κοινός τόπος της εποχής. Αλλά αυτή η θεατρικότητα αξιολογούνταν συχνά θετικά. Και αυτό διότι θεωρείτο -πρώτων- λειτουργική: όπως και οι τυπικοί, απρόσωποι χαιρετισμοί και φιλοφρονήσεις που είχαν αρχίσει να επικρατούν στις δημόσιες συναλλαγές και δοσοληψίες, επέτρεπε στα άτομα να επικοινωνήσουν αποτελεσματικά, χωρίς να υπάρχει ανάγκη προσφυγής στον ιδιαίτερο χαρακτήρα και τη συναισθηματική κατάσταση του εκάστοτε συγκεκριμένου προσώπου. Έτσι, -δεύτερον- αυτή η θεατρικότητα ήταν και εξισωτική: απέδιδε τιμή σε όλα τα άτομα ως αφηρημένα πρόσωπα και εντέλει τα αναγνώριζε ως φορείς εγγενούς ηθικής αξίας, ανεξάρτητα τόσο από την ατομική τους ποιότητα όσο και από την κοινωνική τους θέση (Sennett 1999: 92). Έχουμε λοιπόν μια μετατόπιση από την απόδοση τιμής την οποία μπορεί να απολαμβάνει η αριστοκρατία και συνδέεται με προνόμια, στην απόδοση αξιοπρέπειας που έχει καθολική εφαρμογή (Taylor 1997: 74). Σε αυτή τη θεατρικότητα -τρίτον- αναγνωρίζονταν μάλιστα μια παιγνιώδη διάσταση, με την έννοια ότι τα υποκείμενα έχουν συνείδηση πως μετέρχονται έναν κώδικα επικοινωνίας ο οποίος δεν τα ορίζει και τελικά δεν τα αγγίζει στο βάθος τους, ότι δεν είναι απαραίτητο κανείς να πάρει το μετρητό όσα εκφέρονται στο πλαίσιο του. Αλλά, αντίθετα, ότι διανοίγει προοπτικές για μια ευχάριστη κοινωνικότητα και για την ανθρώπινη επινοητικότητα.

Ακόμη περισσότερο, ο Diderot, φερ' ειπείν, διαγιγνώσκει σε αυτή τη θεατρική συμπεριφορά τον έλεγχο, την αυτοκυριαρχία του ανθρώπου πάνω στα στιγμιαία και αβέβαια συναισθήματά του και τη 'διόρθωση' τους από το πνεύμα. Έτσι, μετατρέποντας σε ηθοποιό, ο άνθρωπος παρατηρεί και αναστοχάζεται τον ίδιο του τον εαυτό, την έκφραση του οποίου αναλαμβάνει με τη συνείδησή του, αντί να την εγκαταλείπει στην παρόρμηση και στα πάθη του (Diderot 1995: 67). Και μολονότι αναγνωρίζει ότι αυτή η στάση μπορεί να ευνοήσει ταυτόχρονα και την κοινωνική υποκρισία, ο Diderot δεν την απαξιώνει, ακριβώς λόγω του προαναφερθέντος σκεπτικού.

Αντίθετα, ο Rousseau θεωρεί ότι άπαξ και υιοθετείται το μοντέλο του ηθοποιού, η γλώσσα της 'καρδιάς' -δηλαδή της αυθεντικότητας- εκτοπίζεται από τη γλώσσα της προσποίησης και της επιτηδευμένης ευγένειας, της *politesse*. Έτσι, με την επικράτηση των νέων αυτών ηθών δεν βλέπει απλώς, όπως ο Diderot, την εμ-

φάνιση κάποιων κατά σύστημα υστερόβουλων ‘εγκωμιαστών’, αλλά την επιμόλυνση ολόκληρης της κοινωνίας. Με τα λόγια του Γ. Μανιάτη (2000: 206),

[Σ]την περιοχή της φαινομενικότητας, ακριβώς λόγω της φύσης της, τα πάντα ‘μοιάζουν’ να είναι αληθινά. Οι ακρότητες της συμπεριφοράς είναι επιτρεπτές. Η υποκρισία ως τρόπος ζωής αποτελεί το πλαίσιο ανάπτυξης ενός ηθικοπολιτικού κυνισμού.

Ναι μεν ο Rousseau καταδικάζει τις προγενέστερες άνισες και ιεραρχικές κοινωνικές σχέσεις, δεν συμεριζεται όμως την αισιοδοξία ότι από μόνη της η τοπική αναγνώριση των ατόμων σε αφηρημένη βάση αίρει την ανισότητα και την ιεραρχικότητα, οι οποίες θεωρεί ότι διαιωνίζονται μεταλλαγμένες, πιθανόν σε ακόμη χειρότερη μορφή.

Ηθική αναμόρφωση

Τι συμβαίνει όμως όταν ο αυθεντικός εαυτός έρχεται αντιμέτωπος με ένα τέτοιο, υπονομευτικό για την αυθεντικότητα, κοινωνικό περιβάλλον; Όπως έχουμε πει, ο Rousseau δεν καταπάνεται μόνο θεωρητικά με το πρόβλημα αλλά το βιώνει ο ίδιος. Σύμφωνα με τις *Εξομολογήσεις*, διαπιστώνει ότι, μεταξύ άλλων, είχε αναπτύξει μια ροπή προς την πολυτέλεια και τη σπατάλη, την οποία εν μέρει δικαιολογεί ως παρεφθαρμένη εκδοχή της ευπρέπειάς του. Σε κάθε περίπτωση, όπως ισχυρίζεται, αποτελούσε σύμπτωμα της υπαγωγής και ενσωμάτωσής του σε μη αυθεντικές κοινωνικές σχέσεις. Σε μια κρίσιμη καμπή του βίου του αποφασίζει να αντισταθεί σε αυτή την εξέλιξη και να εφαρμόσει αυτό που αποκαλεί ‘ηθική αναμόρφωση’ [réforme morale]. Έτσι χαρακτηρίζει τη ριζική αλλαγή του ως τότε σουβενούς και ασταθούς βίου του. Πρόκειται για μια διαδικασία αταλάντευτου, πλέον, προσανατολισμού του σε συγκεκριμένες ηθικές αρχές, προς το ‘ορθό και λογικό’, ανεξάρτητα ή αντίθετα προς τις κοινωνικές συμβάσεις, τις προκαταλήψεις και την κοινή γνώμη. Αντλαμβάνεται αυτή την απόφαση ως κομβική, γιατί βάζοντας μια τάξη στη ζωή του με άξονα την αρετή και σε συμφωνία με τον βαθύτερο εαυτό του, έρχεται σε σύγκρουση με τα ίδια τα πάθη και τις αδυναμίες του, αλλά και την ευρύτερη κοινωνία (Rousseau 1997: B96-98, 1990: 46-52):

Μέχρι τότε ήμουν καλός· τότε έγινα ενάρετος ή, τουλάχιστον, παθιασμένος με την αρετή. Αυτή η έξαρση είχε ξεκινήσει από το μυαλό μου, αλλά πέρασε μετά στην ψυχή μου. Πάνω στα ερείπια της ξεριζωμένης ματαιοδοξίας φύτρωσε η ευγενέστερη υπερηφάνεια. Δεν παρίσταναν τίποτα· είχα γίνει πράγματι αυτός που έδειχνα... (Rousseau 1997: B152).

Εδώ, το αίτημα της αυθεντικότητας επανέρχεται συμπληρωμένο και διορθωμένο: η αυθορμησία και η ειλικρίνεια δεν επαρκούν πια, η σύμπτωση εσωτερικού αισθήματος και της έκφρασής του χωρίς προσπάθεια αλλαγής αυτού που αισθα-

νόμαστε δεν παράγει υποχρεωτικά μια ενάρετη στάση (Heckle 1991: 1-2). Χρειάζεται επιπλέον να δοθεί ενότητα και συνοχή στον εαυτό, αλλιώς αυτός θα ήταν το σύνολο των διακυμάνσεων της συγκυρίας. Θα είχε στον πυρήνα του μια καταστατική αστάθεια και απροσδιοριστία (Starobinski 1988: 54-56). Θα πρέπει ακόμη εδώ να διευκρινιστεί ότι, αν η αυθεντική στάση περιοριζόταν στην αυθορμησία, δεν θα ενσωμάτωνε αναγκαστικά και την ειλικρίνεια. Για να επανέλθουμε στον Diderot, ο ανιψιός του Rameau, στο ομώνυμο έργο του, είναι αυθεντικά ανειλικρινής, εφόσον η εξαπάτηση, η υποκρισία και ο κυνισμός, που χαρακτηρίζουν τη συμπεριφορά του, χαρακτηρίζουν και τον βαθύτερο εαυτό του. Με άλλα λόγια, ενώ δεν είναι ειλικρινής, πράττει σε συμφωνία με το εσωτερικό του αίσθημα (Grant 1997: 58-59). Τέλος, η ειλικρίνεια, κατά μια προσέγγιση, αποτελεί εξωτερική απαίτηση της κοινότητας στην οποία καλούμαστε να προσαρμοστούμε. Έτσι, όμως, κατά κάποιο τρόπο λειτουργεί ως μέσο για έναν σκοπό, σε αντίθεση με την αυθεντικότητα που τίθεται ως αυταξία (Trilling 1971: 10-11, Ferrara 1993: 86-87).

Ο Rousseau θα έλεγε, απλούστερα, ότι πρέπει η ηθική προσταγή να εκπορεύεται από το ίδιο το υποκείμενο. Υποστηρίζει ότι υπάρχει εντός μας μια αρχή -την αποκαλεί κατά περίπτωση αίσθημα, εσωτερική φωνή, συνείδηση και καρδιά- που μας καθοδηγεί στην αλήθεια και τη δικαιοσύνη, εφόσον έχουν σιγήσει τα πάθη μας.⁵ Αυτή η ενδιάθετη αρχή υποβοηθείται από την *bon sens*, δηλαδή τη 'φυσική', μη αναστοχαστική λογική που είναι κοινή σε όλους τους ανθρώπους, και η οποία αντιδιαστέλλεται προς τον εκλεπτυσμένο, φιλοσοφικό λόγο [*raison*] των ανθρώπων των γραμμάτων (Abizadeh 2001: 566-568). Ο τελευταίος απαξιώνεται, καθώς πάντοτε κατά τον Rousseau, αφενός ρέπει προς την εργαλειακότητα αφετέρου εμπλέκεται σε και παράγει σειρά συλλογισμών και αντιλογιών που γεννούν περιπλοκές και ανούσιες μεσολαβήσεις σε σχέση με το αντικείμενό τους και τελικά δημιουργούν σύγχυση και αβεβαιότητα.

Το καθεστώς αυτής της εσωτερικής αρχής δικαιοσύνης είναι βέβαια αμφλεγόμενο, ιδιαίτερα καθώς δεν επιδέχεται εξωτερικό έλεγχο ή επικύρωση. Μόνον εγώ ο ίδιος μπορώ να βεβαιώσω και να βεβαιωθώ, προσφεύγοντας μέσα μου, ότι έπραξα αυθεντικά και δίκαια. Ο Rousseau δεν δείχνει να προβληματίζεται ιδιαίτερα ως προς αυτό. Αντίθετα, φαίνεται να τον απασχολούν τα περιθώρια δράσης του αυθεντικού εαυτού ο οποίος εντάσσεται σε ένα διεφθαρμένο, μη αυθεντικό κοινωνικό πλαίσιο. Καθ' υπερβολή μπορεί να υποστηριχτεί ότι το πρόγραμμα αγωγής του ανθρώπου, όπως παρουσιάζεται στον *Αιμίλιο*, τροφοδοτείται και θεμελιώνεται στη βάση αυτού του ερωτήματος και μόνον. Και συμπυκνώνεται στην αρχή της 'αρνητικής αγωγής' και τα παρακολουθήματά της, την αυτοδύναμη και χωρίς προκαθορισμένο τέλος ανάπτυξη των γνωστικών δυνάμεων του μαθητή σε συνθήκες απομόνωσης από τις φθοροποιές κοινωνικές σχέσεις (τουλάχιστον μέ-

χρι την εφηβεία). Όπως όμως έχουμε ισχυριστεί αλλού (Βανδώρος 2009), αυτό το πρόγραμμα ματαιώνεται από τη στιγμή που ο Αιμίλιος, δηλαδή ο υποδειγματικός μαθητής, εντάσσεται ή καλείται να ενταχθεί κατά ουσιώδη τρόπο σε κοινωνικές σχέσεις. Τότε ενεργοποιείται το πρόγραμμα αγωγής του πολίτη το οποίο αίρει εν πολλοίς την αυθεντική στάση που είχε κατά μόνος αναπτύξει ο Αιμίλιος, στο μέτρο που αναστέλλει ταυτόχρονα και το αίτημα της ανεξάρτητης, από τις επιταγές της πολιτικής κοινότητας, σκέψης και δράσης.

Ποτέ άλλοτε δεν σκέφτηκα τόσο πολύ, δεν έζησα τόσο πολύ, δεν ήμουν, αν' μ' μου επιτρέπεται η έκφραση, τόσο πολύ ο εαυτός μου, όσο στα ταξίδια που έκανα μόνος μου και πεζός (Rousseau 1997: A177).

Αυτή η φράση -μπορεί κανείς να επικαλεστεί πλήθος ανάλογων- συμπυκνώνει χαρακτηριστικά μια έντονη τάση αναχωρητισμού που ένιωθε ο στοχαστής και η οποία προέκυπε από τη δυσφορία, την απογοήτευση και τη ματαιώση που του προκαλούσαν διαπροσωπικές και κοινωνικές σχέσεις στις οποίες εμπλεκόταν. Στη διάρκεια του βίου του, και παρά τις διακυμάνσεις του, θα λέγαμε ότι η τάση αυτή κλιμακωνόταν για να καταλήξει σε ένα αίσθημα ριζικής αποξένωσης το οποίο δι-απνέει κυρίως τον δεύτερο τόμο των *Εξομολογήσεων* και ακόμη περισσότερο τις *Ονειροπολήσεις* και τους *Διαλόγους*. Η 'ηθική αναμόρφωση' μπορεί να περιέσωσε τον Rousseau από το να διαφθαρεί ολοκληρωτικά, αλλά ταυτόχρονα τον κατέστησε ξένο και μετέωρο στον κόσμο. Η ατομική λύση είναι ατελέφορη σε ένα πρόβλημα με κοινωνικές ρίζες.

Είναι ασφαλές, λοιπόν, να συμπεράνουμε, σε σχέση με τον προβληματισμό που αναπτύσσεται εδώ, ότι το αίτημα της αυθεντικότητας για τον Rousseau αποκτά έτσι πραγματικό νόημα και δυνατότητα ουσιαστικής εφαρμογής μόνον σε ένα κοινωνικό πλαίσιο που θεμελιώνεται και θεμελιώνει αυθεντικές σχέσεις και δεσμούς και το οποίο δίνει επομένως τη δυνατότητα στον αυθεντικό εαυτό να αναπτύξει την ίδια του φύση, αντί να βιώσει τη δυστυχία της περιστολής των δυνάμεών του και της αναγκαστικής απομόνωσης. Έτσι, το αίτημα της αυθεντικότητας προσλαμβάνει ξεκάθαρα πολιτικό περιεχόμενο και υποδεικνύει την αναγκαιότητα άρσης των άνισων και εκμεταλλευτικών σχέσεων, των σχέσεων δηλαδή αλλοτρίωσης και αποξένωσης.

Υποδείγματα αυθεντικότητας

Τι συμβαίνει, λοιπόν, όταν από την κοινωνική κριτική περνάμε στα θετικά υποδείγματα; Τι γίνεται στην περίπτωση της πολιτικής κοινότητας του *Κοινωνικού Συμβολαίου*, δηλαδή στην περίπτωση που, υποθετικά, οι κοινωνικές σχέσεις δεν είναι διεφθαρμένες και άνισες, αλλά σχέσεις ισότητας και ελευθερίας; Ποια είναι

τα περιθώρια έκφρασης του αυθεντικού εαυτού; Παραδόξως, όπως θα διαπιστώσουμε, αυτά είναι εξαιρετικά περιορισμένα.

Πρέπει να έχουμε κατά νου ότι, στην κοινότητα του *Κοινωνικού Συμβολαίου*, η ελευθερία λαμβάνει χώρα σε ένα αντι-φιλελεύθερο και αντι-πλουραλιστικό πλαίσιο. Ο κοινωνικός δεσμός βασίζεται στις σχέσεις ταύτισης μεταξύ των πολιτών οι οποίοι διάγουν ομοιόμορφο βίο βασισμένο στα ήθη και τους τρόπους της κοινότητας. Εξ ου και η ρητή εκ μέρους του Rousseau σύσταση για αποφυγή μεταβολής τους, όπως και για αποφυγή υιοθέτησης πολλών νέων νόμων (δηλαδή, αλλαγών).

Ο στοχαστής, βέβαια, παραμένει απολύτως συνεπής ως προς την απαίτηση να είναι *εσωτερική* η πηγή της αυθεντικής έκφρασης και μάλιστα υπό πολύ αυστηρή έννοια. Στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* υπάρχουν δύο αλληλοσυμπληρωματικές απαγορεύσεις: της σύστασης επιμέρους ενώσεων πολιτών και της επικοινωνίας μεταξύ των πολιτών (για πολιτικά θέματα) προ της γενικής συνέλευσης η οποία ορίζεται ως τόπος της κυριαρχίας και της λήψης των πολιτικών αποφάσεων. Αυτές οι πρόνοιες λαμβάνονται ώστε ο πολίτης να προσέλθει στη γενική συνέλευση ανεπηρέαστος από τις κρίσεις άλλων (απαγόρευση επικοινωνίας) και έχοντας ως γνώμονα το γενικό συμφέρον που θεωρείται ταυτόσημο με το ατομικό του συμφέρον (ελλείψει ακριβώς ενώσεων πολιτών και των επιμεριστικών συμφερόντων που θα εξέφραζε η ύπαρξή τους). Έτσι, προσέρχεται στη γενική συνέλευση, αφού πρώτα συσκεφθεί κατά μόνας, ενεργοποιώντας την *bon sens* του και καταλήγοντας στην απόφασή του *χωρίς εξωτερικές* και επομένως βλαπτικές της αυθεντικότητας- επιρροές ενώ η αυτοπρόσωπη παρουσία και συμμετοχή του (αντί της αντιπροσώπευσής του) λειτουργεί, *καταρχάς*, ως εγγύηση της αυθεντικότητας.

Αφήνοντας κατά μέρος τους όποιους προβληματισμούς μπορούν να εγείρουν οι προαναφερθείσες απαγορεύσεις, επικεντρώνουμε το ενδιαφέρον μας στα όσα εκτυλίσσονται στη γενική συνέλευση. Αντίθετα προς τη διεφθαρμένη μητρόπολη και τις -πάντοτε κατά τον Rousseau- ιεραρχικές σχέσεις που συνάπτονται στα φιλολογικά της σαλόνια, εδώ θα περιμέναμε να μπορεί να αναπτυχθεί διάλογος μεταξύ ισοτίμων συνομιλητών. Ωστόσο, μια προσεκτική ανάγνωση του κειμένου καθιστά ξεκάθαρο ότι δεν αναπτύσσεται δημόσια διαβούλευση και ανταλλαγή επιχειρηματολογίας, καθώς η συμμετοχή των πολιτών περιορίζεται τελικά στο 'απλό δικαίωμα ψήφου' (Rousseau 2004: 172, Βανδώρας 2009β: ιδίως 33, 2004: 217-229). Παράλληλα, η δυνατότητα χρήσης του λόγου και ανάληψης νομοθετικής πρωτοβουλίας ανήκουν αποκλειστικά στην κυβέρνηση: '...το δικαίωμα της γνώμης, των προτάσεων, της διαφωνίας, του διαλόγου που η κυβέρνηση επιμελώς φροντίζει πάντα να επιτρέπει μόνο στα μέλη της' (Rousseau 2004: 172).

Έτσι, ωστόσο, θίγεται ο σκληρός πυρήνας της αυθεντικής έκφρασης, καθώς, σύμφωνα με την παραδοσιακή φιλοσοφική ιδέα, η φωνή είναι όργανο που βρί-

σκεται εγγύτερα στην ψυχή και επομένως πηγάζει κατά τρόπο αυθεντικό και αδιαμεσολάβητο από τον εσωτερικό κόσμο του υποκειμένου. Και ενώ ο Rousseau υιοθετεί ενθέρμως αυτή την αντίληψη,⁶ ενεργοποιεί εδώ το αντίθετό της, τη σιωπή, στην πιο κρίσιμη πολιτική στιγμή. Έτσι, η σιωπή εκλαμβάνεται ως τεκμήριο συναίνεσης στις πρωτοβουλίες της κυβέρνησης (Rousseau 2004: 74, Βανδώρος 2009β: 35-37). Όμως ο λαός δεν έχει νόμιμα μέσα να εκφραστεί –και επομένως να δηλώσει την ενδεχόμενη αντίθεσή του στην κυβέρνηση– εκτός γενικής συνέλευσης, ενώ η σιωπή του δεν μπορεί να διακοπεί ούτε εκεί αφού δικαίωμα λόγου έχουν μόνο τα μέλη της κυβέρνησης, δηλαδή αυτοί προς τους οποίους ο λαός θα μπορούσε να εκφράσει την αντίθεσή του διακόπτοντας τη σιωπή του (Βανδώρος 2004: 249-254).

Είναι σημαντικό να κατανοήσουμε ότι μολονότι η γενική συνέλευση των πολιτών ορίζεται ως ο τόπος της κυριαρχίας, εντούτοις δεν λειτουργεί ως θεσμός διαβούλευσης και διαπραγμάτευσης, αλλά έχει κατά βάση επικυρωτικό, συμβολικό και πανηγυρικό χαρακτήρα. Και αυτό συμβαίνει διότι ο Rousseau δεν πιστεύει στη δυνατότητα σύνθεσης απόψεων, αμοιβαίων συμβιβασμών και συναινετικών διαδικασιών γενικότερα. Αντίθετα φρονεί ότι από τη στιγμή που θα εμφανιστούν διαφωνίες και αντιμαχίες, η κατάσταση θα κλιμακωθεί αναπόφευκτα σε ανεπιλυτή σύγκρουση: εάν προκύψουν διαφορετικές γνώμες σημαίνει ότι υπάρχουν διαφορετικά συμφέροντα, κάτι που, με τη σειρά του, σημαίνει ότι η κοινωνική ‘ομοψυχία’ έχει καταρρεύσει. Κατά συνέπεια το αποτέλεσμα της ψηφοφορίας εκλαμβάνεται ως ένδειξη της ‘υγείας’ του κοινωνικού σώματος. Εάν προκύπτει ομοφωνία ή προσεγγίζουμε σε αυτή την κατάσταση τότε όλα βγαίνουν καλώς για το κράτος και έχουμε την κατά αυθεντικό τρόπο έκφραση της γενικής θέλησης. Δηλαδή αυτό που συνέλαβε κατά μόνας ως ορθό ένας πολίτης προ της γενικής συνέλευσης ταυτίζεται με αυτό που συνέλαβαν κατά μόνας ως ορθό και όλοι οι υπόλοιποι. Αλλιώς –αν απέχουμε από την ομοφωνία και όσο περισσότερο απέχουμε τόσο χειρότερα– τότε προκύπτει η ‘παραφθαρμένη’ εκδοχή της γενικής θέλησης, η ‘θέληση όλων’. Αλλά, αν έχουμε φτάσει σε αυτό το σημείο, η κατάσταση είναι αδιόρθωτη και η παρακμή, αν όχι η διάλυση, του κράτους αναπόφευκτη.

Είδαμε την κριτική του Rousseau στις συνθήκες συζήτησης στα παρισινά σαλόνια και αντίστοιχα πώς αντιμετωπίζει τον διάλογο στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Είδαμε την κριτική του στο παρισινό θέατρο, ας δούμε τώρα τι αντιπροτείνει ως υγιές θέαμα στο πλαίσιο της εξιδανικευμένης Γενεύης, προτύπου σύγχρονης ρεπουμπλικανικής πόλης, όπως διατυπώνεται στην *Επιστολή στον ντ' Αλαμπέρ*.

Εδώ υποστηρίζεται το δια-φωτιστικό ιδεώδες της διαφάνειας. Η διαφάνεια τίθεται ως συνθήκη εγγύησης της αδυνατότητας ρήξης της ταυτότητας του είναι και του φαίνεσθαι, που με τη σειρά της εγγυάται την ειλικρίνεια και αυθεντικότητα

της κοινωνικής επικοινωνίας. Γι' αυτό σημασία αποδίδεται πρωτίτως στη δομή του θεάματος, στις συνθήκες θέασης και μετάδοσής του και δευτερευόντως στο αντικείμενό του. Ακριβέστερα, το αντικείμενο θα πρέπει να καθίσταται διαφανές. Γενικότερα, καταδικάζεται ο σύνθετος χαρακτήρας των θεαμάτων, η περίτεχνη σκηνοθεσία τους και οτιδήποτε θεωρείται ότι καθιστά το θέαμα περισσότερο διαμεσολαβημένο και απόμακρο.

Ο Rousseau συλλαμβάνει την ακραία λογική κατάληξη της συλλογιστικής του. Το ιδεώδες θα ήταν να μην υπάρχει καν εξωτερικό αντικείμενο –ήδη αυτό δημιουργεί μια απόσταση από τον θεατή. Γι' αυτό κάνει την εξής περίφημη προτροπή:

[...] Μετατρέψτε τους θεατές σε θέαμα του εαυτού τους· κάντε τους ηθοποιούς· κάντε το έτσι ώστε ο καθένας να βλέπει και να αγαπάει τον εαυτό του στους άλλους, έτσι ώστε όλοι να ενωθούν μεταξύ τους καλύτερα (Rousseau 2001: 231).

Το θέαμα στην οριακή, ιδεώδη μορφή του, γίνεται ενεργητικό, συμμετοχικό, πανηγυρικό. Ουσιαστικά, αυτοκαταργείται μετατρέπόμενο σε γιορτή κατά την οποία ο ρόλος του ηθοποιού και του θεατή συναιρούνται.

Όστόσο, όπως στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, έτσι και στην *Επιστολή στον ντ' Αλαμπέρ*, η αυθεντικότητα εκδηλώνεται με τη μορφή της ταύτισης με το ήθος της κοινότητας και με το γενικό συμφέρον. Δεν υπάρχουν περιθώρια για εκδηλώσεις που παρεκκλίνουν, πόσο μάλλον αντιτίθενται σε αυτό. Παραδόξως, επομένως, ενώ ο Rousseau αποδοκιμάζει την υπαγωγή στην κοινή γνώμη ως καταστροφική του αυθεντικού εαυτού στην περίπτωση της μητρόπολης, την εγκρίνει στις περιπτώσεις που ο ίδιος προσφέρει ως θετικά υποδείγματα. Εδώ, η ομοιομορφία και η ταύτιση με τον Άλλον είναι καλοδεχούμενη, εφόσον πραγματώνει, υποθετικά, υγιείς κοινωνικές σχέσεις, στη βάση της ισότητας, της αμοιβαιότητας και της ενότητας στόχων (Taylor 1997: 98-100).

Ενώ, λοιπόν, ο Rousseau εμφανίζεται οξυδερκής και ευαίσθητος κριτικός των μη αυθεντικών σχέσεων, δεν κατορθώνει εξίσου να εντάξει τον αυθεντικό εαυτό σε ένα μη διεφθαρμένο κοινωνικό πλαίσιο όπου η αυθεντικότητα θα μπορεί να εκφραστεί ελεύθερα, που θα πει ότι θα δύναται να διαφοροποιηθεί από τις νόρμες και τους καταναγκασμούς του κοινοτιστικού πνεύματος το οποίο καλλιεργεί δεσμούς ομοιομορφίας. Κάνοντας διάκριση μόνον μεταξύ δύο ακραίων καταστάσεων –σχέσεις υποταγής ή σχέσεις ταύτισης– αντιμετωπίζει την περίπτωση ο εαυτός να επηρεαστεί ουσιαστικά από τον Άλλον ως τίποτε παραπάνω από αλλοίωση της ατομικής συνείδησης από μια εξωτερική πηγή και επομένως ως προσβολή της αυθεντικότητας.

Σημειώσεις

1. Το άρθρο αποτελεί αναθεωρημένη και επωξημένη εκδοχή εισήγησης στο 11^ο Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας (Πανεπιστήμιο Πατρών, Τμήμα Φιλοσοφίας και Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, 17-19 Οκτωβρίου 2008).
2. Σε μετάφραση του γράφοντος.
3. Πρβλ. ανάλογο μοτίβο: 'Ο κοσμικός είναι βυθισμένος ολοκληρως στο προσωπείο του. Επειδή δεν είναι σχεδόν ποτέ αυθόρμητος, αισθάνεται πάντα ξένος με τον εαυτό του, και δυσφορεί όταν αναγκάζεται να επιστρέψει σ' αυτόν. Το τι είναι δεν είναι τίποτα, ω τι φαίνεται είναι το παν γι' αυτόν' (Rousseau 2002: Β35-36).
4. Για αναλυτικότερη διαπραγμάτευση της κριτικής του θεατρικού θεσμού, βλ. Βανδώρος 2004: 75-95.
5. Πρβλ. 'Η συνείδηση είναι η φωνή της ψυχής, τα πάθη είναι η φωνή του σώματος' (Rousseau 2002: Β116-7).
6. Τη βρίσκουμε διάσπαρτη σε πολλά ρουσσικά κείμενα. Ενδεικτικά: 'Λέω, λοιπόν, ότι κάθε γλώσσα με την οποία δεν μπορούμε να ακουστούμε στις λαϊκές συναθροίσεις είναι μια δουλική γλώσσα: δεν είναι δυνατόν ένας λαός να παραμείνει ελεύθερος και να μιλάει αυτή τη γλώσσα' (Rousseau 1998: 125).

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Abizadeh, A. (2001). 'Banishing the Particular: Rousseau, *Patrie* and the Passions', *Political Theory*, 29, 4: 556-582.
- Βανδώρος, Σ. (2004). 'Βλέπειν και ομιλείν στην πολιτική σκέψη του J.-J. Rousseau', αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο.
- Βανδώρος, Σ. (2009). 'Αγωγή του ανθρώπου και αγωγή του πολίτη στον J.-J. Rousseau. Μια σχέση αντινομίας;', *Αξιολογικά*, 21: 97-112.
- Βανδώρος, Σ. (2009β). 'Βουβή κυριαρχία. Η αμφίσημη θέση του λαού στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* του J.-J. Rousseau', *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 34: 24-42.
- Berman, M. (1970). *The Politics of Authenticity. Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*. New York: Atheneum.
- Cooper, L. (1999). *Rousseau, Nature and the Problem of Good Life*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Diderot, D. (1995). *Το παράδοξο με τον ηθοποιό*, μτφρ-επιμέτρο Α. Βέζης, πρόλ. Β. Παπαβασιλείου, Αθήνα: Πόλις.
- Ferrara, A. (1993). *Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of J.-J. Rousseau*. Albany: State University of New York Press.
- Grant, R.W. (1997). *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau and the Ethics of Politics*, Chicago: University of Chicago Press.

- Heckle, P.L. (1991). *The Statue of Glaucus: Rousseau's Quest for Authenticity*. New York: Peter Lang.
- Μανιάτης, Γ. (2000). *Το προσώπιο και το πρόσωπο: ο Ρουσό και η αναζήτηση της αυθεντικής επικοινωνίας*. Αθήνα: Στάχο.
- Rousseau, J.-J. (1964). *Oeuvres Complètes*, (επιμ.), B. Gagnebin & M. Raymond τόμος II: *La Nouvelle Héloïse- Théâtre- Poésies-Essais Littéraires*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1990). *Οι ονειροπολήσεις του μοναχικού οδοιπόρου*, μτφρ. Ν. Σημηριώτης, πρόλ. Jacques Voisine, Αθήνα: Σ.Ι. Ζαχαρόπουλος.
- Rousseau, J.-J. (1997). *Οι εξομολογήσεις του Ζαν Ζακ Ρουσσώ*, μτφρ. Α. Παπαθανασοπούλου, Α' & Β' τόμοι, επίλογος Κ. Ψυχοπαίδης, Αθήνα: Ιδεόγραμμα.
- Rousseau, J.-J. (1998). *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Rousseau, J.-J. (1999). *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελιών της ανιούτητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφρ. Μ. Αλεξίου-Καναγκίνη, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Rousseau, J.-J. (2001). *Επιστολή στον ντ' Αλαμπέρ (περί των θεαμάτων)*, μτφρ. Γ. Μητρόπουλος, εισαγ.-επιμ. Γ. Μανιάτης, Αθήνα: Στάχο.
- Rousseau, J.-J. (2001α, 2002). *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, μτφρ.-επιμ. Π. Γκέκα & Γ. Σπανός, εισαγ. Μ. Launay, Α' & Β' τόμοι, Αθήνα: Πλέθρον.
- Rousseau, J.-J. (2004). *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου & Α. Σταϊνχάουερ, επιμ.-σημ. Β. Γρηγοροπούλου, Αθήνα: Πόλις.
- Sennett, R. (1999). *Η τυραννία της οικειότητας*, μτφρ. Γ.Ν. Μέρτικας, επιμ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Νεφέλη.
- Starobinski, J. (1988). *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and obstruction*, μτφρ. A. Goldhammer, εισαγ. R.J. Morrissey, Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, C. (1997). 'Η πολιτική της αναγνώρισης', στο Gutman, A., *Πολυπολιτισμικότητα*, μτφρ. Φ. Παιονίδης, πρόλ. Κ. Παπαγεωργίου. Αθήνα: Πόλις.
- Trilling, L. (1971). *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.