ΜΙΣΈΛ ΝΤΕ ΣΕΡΤΏ

ΕΠΙΝΟΩΝΤΑΣ
Η ΠΟΛΥΤΡΟΠΗ
ΤΗΝ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ
ΤΕΧΝΗ
ΠΡΑΚΤΙΚΗ
ΤΟΥ ΠΡΑΤΤΕΙΝ

ΛΥΣ ΖΙΑΡ

ΚΙΚΗ ΚΑΨΑΜΠΕΛΗ

ΣΜΙΛΗ

ΚΟΜΒΟΙ
Υπεύθυνος σειράς
Ηλίας Γιούρης

Φρανσουάζ Ντολτό
Για τη μοναξιά
Μτφρ. Ελισάβετ Κούκη

Σαρά Κοφμάν
Ο Νίτσε και η μεταφορά
Μτφρ : Δημήτρης Γκινοσάτης

Μισέλ ντε Σερτώ
Επινοώντας
την καθημερινή πρακτική.
Η πολύτροπη τέχνη
του πράττειν
Μτφρ. Κική Καψαμπέλη

ΕΞΩΦΥΛΛΟ
ΕΓΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ UGO RONDINONE
ΒΑΣΩ ΑΒΡΑΜΟΠΟΥΛΟΥ

ΕΠΙΝΟΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ ΠΡΑΚΤΙΚΗ

Η ΠΟΛΥΤΡΟΠΗ ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΠΡΑΤΤΕΙΝ

ΚΟΜΒΟΙ

ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ ΣΕΙΡΑΣ: ΗΛΙΑΣ ΓΙΟΥΡΗΣ

Η σειρά φιλοξενεί κείμενα που προέρχονται από ένα εκτενές φάσμα θεωρητικών πεδίων, όπως η ψυχανάλυση και η φιλοσοφία, η θεωρία της λογοτεχνίας και η πολιτισμική θεωρία. Πρόκειται για έργα *κομβικής* σημασίας, που όχι μόνο προωθούν επίμαχα ζητήματα του πεδίου τους, αλλά και ταυτόχρονα τα διανοίγουν σε νέες, ριζοσπαστικές προοπτικές. Από αυτή την άποψη, πρόκειται για έργα που λειτουργούν σαν *κόμβοι*: παρουσιάζουν την πυκνή κειμενική ύφανση ενός θεωρητικού λόγου που υπερβαίνει τα σύνορα ανάμεσα σε αυστηρά διακριτούς τομείς σκέψης και ενθαρρύνει τα περάσματα, τις διαβάσεις και τις συναρθρώσεις ανάμεσα σε ποικίλες ιδέες και θεωρίες. Επιπλέον, τα έργα αυτά έχουν μια ουσιώδη κριτική λειτουργία: λύνουν με τον πιο αποφασιστικό τρόπο τους *κόμπους* πολλών αυτονόητων παραδοχών και έρχονται σε ρήξη με τη γλώσσα των στερεοτύπων, προτείνοντας εναλλακτικούς τρόπους θεώρησης της γραφής, της εμπειρίας, του υποκειμένου και εντέλει του ίδιου του νοήματος. Πάνω απ' όλα όμως τα έργα μπορεί να θεωρηθούν τόποι διασταύρωσης ανάμεσα στη γραφή και την ανάγνωση. *Κόμβοι* όπου διασταυρώνονται ακατάπαυστα τα κείμενα με τα ερωτήματα που θέτουν οι αναγνώστες ορμώμενοι από την απορία της δικής τους ιστορικής σκοπιάς. *Κόμβοι*, τέλος, όπου εκείνο που χωρίς καμιά αμφιβολία συντελείται είναι το ατέρμονο έργο του στοχασμού.

ΜΙΣΕΛ ΝΤΕ ΣΕΡΤΩ

ΕΠΙΝΟΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ ΠΡΑΚΤΙΚΗ

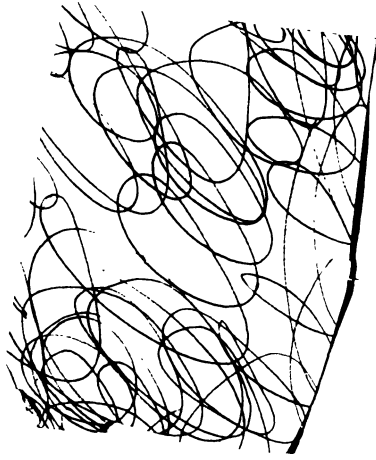
Η ΠΟΛΥΤΡΟΠΗ ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΠΡΑΤΤΕΙΝ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ
ΛΥΣ ΖΙΑΡ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΚΙΚΗ ΚΑΨΑΜΠΕΛΗ

ΣΜΙΛΗ

Τίτλος πρωτοτύπου:
Michel de Certeau. *L'invention du quotidien. Arts de faire*
© Gallimard 1990



Διόρθωση: Χριστίνα Τούτουνα

Πρώτη έκδοση: Μάιος 2010
© Εκδόσεις ΣΜΙΛΗ – Χρήστος Κουτσιαύτης
Ναυαρίνου 18-20, 106 80 Αθήνα
Τηλ.-Fax 210-3637541
www.ekdoseis-smili.gr

ISBN 978-960-6880-74-2

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΛΥΣ ΖΙΑΡ: Ιστορία μιας έρευνας 11

Η ΠΟΛΥΤΡΟΠΗ ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΠΡΑΤΕΙΝ

ΓΕΝΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ 53

1. ΟΙ ΚΑΤΑΝΑΛΩΤΕΣ ΩΣ ΠΑΡΑΓΩΓΟΙ 55
Η χρήση ή η κατανάλωση 55
Οι διαδικασίες της καθημερινής δημιουργικότητας 58
Η τυπικότητα των πρακτικών 60
Η περιθωριακότητα μιας πλειοψηφίας 63

2. ΤΑΚΤΙΚΕΣ ΤΗΣ ΠΡΑΚΤΙΚΗΣ 64
Τροχιές, τακτικές και ρητορικές 65
Διαβάζω, συζητώ, κατοικώ, μαγειρεύω... 70
Προεκτάσεις: αναλύσεις προοπτικών και πολιτικές 73

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ
ΜΙΑ ΠΟΛΥ ΣΥΝΗΘΙΣΜΕΝΗ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ

I. ΕΝΑΣ ΚΟΙΝΟΣ ΤΟΠΟΣ: Η ΣΥΝΗΘΙΣΜΕΝΗ ΓΛΩΣΣΑ 81
«Καθένας» και «Κανένας» 82
Ο Φρόυντ και ο συνηθισμένος άνθρωπος 84
Ο ειδήμονας και ο φιλόσοφος 89
Το μοντέλο της καθημερινής γλώσσας κατά Βιττγκενστάιν 94
Μια σύγχρονη ιστορικότητα 100

II. ΕΚΔΟΧΕΣ ΛΑΪΚΗΣ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑΣ 105
Μια βραζιλιάνικη «τέχνη» 106
Η παροιμιακή εκφώνηση 112
Λογικές: τα παιχνίδια, τα παραμύθια και η πολύτροπη τέχνη του λέγειν 116
Μια πρακτική εκτροπής: ανάλωση εργασιακού χρόνου και υλικών προς ίδια χρήση 122

III. ΕΠΙΝΟΗΜΑΤΑ ΓΙΑ ΝΑ ΤΑ «ΦΕΡΕΙΣ ΒΟΛΤΑ» ΜΕ ΤΗΝ ΕΠΙΒΕΒΛΗΜΕΝΗ ΤΑΞΗ: ΧΡΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΤΑΚΤΙΚΕΣ 131
Η χρήση ή η κατανάλωση 134
Στρατηγικές και τακτικές 140
Ρητορικές των πρακτικών, τεχνάσματα χιλιετηρίδων 149

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ
ΘΕΩΡΙΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΠΡΑΤΤΕΙΝ

IV. ΦΟΥΚΩ ΚΑΙ ΜΠΟΥΡΝΤΙΕ 161
1. Διάσπαρτες τεχνολογίες: Φουκώ 161
2. Η «πολυμαθής άγνοια»: Μπουρντιέ 169
Δύο μισά 170
Οι «στρατηγικές» 174
Η «θεωρία» 181

V. Η ΠΟΛΥΤΡΟΠΗ ΤΕΧΝΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ 189
Κόβετε γύρω γύρω, γυρίζετε ανάποδα: συνταγή θεωρίας .. 190
Εθνολογικοποίηση των «τεχνών» 195
Αφηγήσεις του ανεπίγνωστου 202
Μια τέχνη του σκέπτεσθαι: Καντ 209

VI. Ο ΚΑΙΡΟΣ ΤΩΝ ΙΣΤΟΡΙΩΝ 217
Μια τέχνη του λέγειν 218
Διηγήσεις ευμήχανων κινήσεων: Ντετιέν 222
Η τέχνη της μνήμης και η ευκαιρία 226
Ιστορίες 237

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ
ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ

VII. ΠΕΡΠΑΤΩΝΤΑΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΗ 243
Ηδονοβλεψίες ή περιπατητές 243
1. Από την έννοια της πόλης στις αστικές πρακτικές 247
Έννοια τελεστική; 248
Η επιστροφή των πρακτικών 251
2. Η μιλιά των χαμένων βημάτων 253
Πεζοπορικές εκφωνήσεις 254
Οδοιπορικές ρητορικές 258

3. Με μύθους πορευόμαστε 263
Ονόματα και σύμβολα 265
Αξιόπιστα και αξιόμνηστα: η κατοικησιμότητα 268
Παιδική ηλικία και μεταφορά τόπων 274

VIII. ΠΛΟΥΣ ΦΥΛΑΚΙΣΜΕΝΟΥ 277

IX. ΑΦΗΓΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ 283
«Χώροι» και «τόποι» 286
Διαδρομές και χάρτες 289
Οροθεσίες 295
Παραβατική συμπεριφορά; 306

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ
ΧΡΗΣΕΙΣ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ

X. Η ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ ΤΗΣ ΓΡΑΦΗΣ 313
Γράφω: μια «νεότερη» μυθική πρακτική 317
Εγγραφή του νόμου στο σώμα 326
Από το ένα σώμα στο άλλο 330
Μηχανισμοί ενσάρκωσης 334
Τα μηχανήματα της παράστασης 339
Οι «εργένισσες μηχανές» 344

XI. ΠΑΡΑΘΕΣΕΙΣ ΦΩΝΩΝ 351
Η μετατοπισμένη εκφώνηση 355
Η επιστήμη του μύθου 360
Θόρυβοι του σώματος 365

XII. ΤΟ ΔΙΑΒΑΣΜΑ ΩΣ ΛΑΘΡΟΘΗΡΙΑ 369
Η ιδεολογία της «διαμόρφωσης» μέσω του βιβλίου 370
Μια παραγνωρισμένη δραστηριότητα: η ανάγνωση 373
Το «κυριολεκτικό» νόημα, προϊόν μιας κοινωνικής ελίτ ... 378
Η «ανάρμοστη απουσία», «άσκηση πανταχού παρουσίας» 383
Χώροι για παιχνίδια και τεχνάσματα 385

ΜΕΡΟΣ ΠΕΜΠΤΟ
ΤΡΟΠΟΙ ΠΙΣΤΗΣ

ΧΙΙΙ. ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ 393
Απαξίωση της πίστης 395
Μια αρχαιολογία. Οι διαμετακομίσεις της πίστης 398
Από την «πνευματική» εξουσία στην αριστερή αντιπολίτευση 403
Η θέσμιση του πραγματικού 407
Κοινωνία αφηγήσεων και (ανα)παραθέσεων 411

ΧΙV. ΤΟ ΑΚΑΤΟΝΟΜΑΣΤΟ: ΠΕΘΑΙΝΩ 415
Μια αδιανόητη πρακτική 416
Λέω σημαίνει πιστεύω 419
Γράφω 422
Η θεραπευτική εξουσία και το αντίγραφό της 424
Το φθαρτό 428

ΑΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΤΕΣ ΣΥΝΑΡΤΗΣΕΙΣ

Διαστρωματωμένοι τόποι 436
Ο ρηγματώδης χρόνος 438

Σημειώσεις 441
Σημείωμα της μεταφράστριας 489
Λεξιλόγιο 495
Ευρετήριο 497
Εργογραφία του Μισέλ ντε Σερτώ 509

> «Μόνο το τέλος μιας εποχής μας επιτρέπει να αποφανθούμε για το τι της έδωσε ζωή, λες και πρέπει πρώτα να πεθάνει για να γίνει βιβλίο.» (σ. 428)

Τον Φεβρουάριο του 1980 κυκλοφορεί σε σειρά τσέπης η πρώτη έκδοση του *Επινοώντας την καθημερινή πρακτική*.[1] Δεν ήταν συνηθισμένο να εκδίδεται κατευθείαν σε σχήμα τσέπης ένα ανέκδοτο έργο με τα πορίσματα μιας μακρόχρονης έρευνας (τέλη 1974-1978), από την οποία είχαν ήδη κυκλοφορήσει μόνο κάποιες αποσπασματικές, συνοπτικές παρουσιάσεις.[2] Γενικά οι εκθέσεις ερευνών είτε περιμένουν την καθιέρωση που σημαίνει η έκδοση σε κανονικό σχήμα είτε, συχνότερα, εξαφανίζονται στο καθαρτήριο, στον κυκεώνα της «γκρίζας φιλολογίας» που έχει βαλτώσει στα απόρρητα των υπουργείων και των ερευνητικών κέντρων. Ως εξήγηση για την ιδιαίτερη αντιμετώπιση που επιφυλάχθηκε στο έργο, μόλις αποπερατώθηκε η σύνταξή του (τον Σεπτέμβριο του 1979), μπορούμε να δώσουμε τη φύση της σειράς στην οποία βγήκε, την προσωπικότητα του κεντρικού συγγραφέα και την εσωτερική λογική του διανοητικού προτάγματος.

Τα χρόνια εκείνα, η σειρά 10-18 δεν είναι μια οποιαδήποτε σειρά τσέπης. Έχει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της, τη φήμη της, το πρόγραμμα και τις φιλοδοξίες της. Ο διευθυντής της, ο Κριστιάν Μπουργκουά, σπάνια προ-

σωπικότητα του εκδοτικού κόσμου, δημοσιεύει σε μεγάλη κλίμακα, με χαμηλό κόστος και ταπεινή εμφάνιση, την πρόσφατη παραγωγή των κοινωνικών και ανθρωπιστικών επιστημών σε γειτνίαση με λογοτεχνικά έργα, όπου και αρκετές μεταφράσεις, διότι πιστεύει τόσο στη σημασία της μορφής των κειμένων όσο και σε μια πολιτική ποιότητας και ποικιλίας σε επίπεδο συγγραφέων, ειδών και ύφους. Σε μια χαρούμενη χάβρα νέων ιδεών, αλληλοσυγκρουόμενων εννοιών, αναθεμάτων κατά της αντίπαλης σχολής και κλαδικών ιδιολέκτων, κυκλοφορούν στη σειρά 10-18 οι αληγείς άνεμοι λέξεων και ιδεών και εκδίδονται πάσης πίστεως και κατευθύνσεως κείμενα ανθρωπολογίας, πολιτικής οικονομίας, γλωσσολογίας, φιλοσοφίας, κοινωνιολογίας κ.ά. Με τη γνωστή furia francese συζητούν για μαρξισμό, στρουκτουραλισμό ή δυτικό εθνοκεντρισμό. Η εκλεκτική όσφρηση του διευθυντή, η φιλοπεριέργειά του και ευνοϊκές οικονομικές συνθήκες τον κάνουν να κερδίσει για ένα διάστημα αυτό το νοησιαρχικό στοίχημα. Μετά το 1968 η Γαλλία, ευημερούσα και αόριστα ανήσυχη, πιστεύει στην αποτελεσματικότητα των κοινωνικών επιστημών για να χωνέψει τον εκσυγχρονισμό της οικονομίας της, την αστικοποίηση και την πλημμυρίδα πτυχιούχων που παράγει το πανεπιστήμιο. Χιλιάδες φοιτητές μαζί με τους καθηγητές τους αναπτύσσουν μετά πάθους Μαρξ, Φρόυντ ή Λεβί-Στρως. Τάσσονται με το μέρος του Αλτουσσέρ, του Τσόμσκυ, του Φουκώ, του Λακάν και μερικών άλλων ή εναντίον τους, τους αγοράζουν, διαβάζουν τους επιγόνους ή τους αντιπάλους τους. Διότι τότε ακόμα προσχωρούσαν στη θεωρία όπως άλλοτε στη θρησκεία ή στην επανάσταση. Η κόπωση των «μεταμοντέρνων» ή η κατάρρευση των μεγάλων ιδεολογικών οίκων δεν έχουν αγγίξει ακόμα το πλή-

θος των συγγραφέων και των αναγνωστών. Μόνο λίγοι ικανοί να βλέπουν το μέλλον ακολουθούν με το δάχτυλο τη σχεδόν αδιόρατη ρωγμή όπου σε λίγο θα καταποντιστεί η γαλήνη των «ένδοξων χρόνων» και προσπαθούν να ερμηνεύσουν διαφορετικά την κοινωνία, αποφεύγοντας τους απλοϊκούς ανταγωνισμούς που εξακολουθούν να έχουν μεγάλη πέραση.

Ο Μισέλ ντε Σερτώ είναι ένα από αυτά τα αντικομφορμιστικά και διορατικά πνεύματα. Στη διανοητική σκηνή είναι κάτι ξεχωριστό, ένας χαρακτήρας που δεν συμμορφώνεται προς τους ιερατικούς κανόνες μιας ακλόνητης πειθαρχίας, με διανοητική ακτινοβολία που ακολουθεί δρόμους ξένους προς τη λογική των θεσμών, είτε υπάγονται στο πανεπιστήμιο είτε στην Εκκλησία ή το κράτος. Γνωστός ιστορικός, χαίρει σεβασμού για την επιστημονική παραγωγή του σχετικά με τον μυστικισμό και τα θρησκευτικά ρεύματα του 16ου και του 17ου αιώνα, αλλά επίσης εμπνέει τον φόβο εξαιτίας της απαιτητικής και διαυγούς κριτικής του για την επιστημολογία που διαφεντεύει σιωπηλά το επάγγελμα του ιστορικού. Τον κατηγορούν ότι σχετικοποιεί την έννοια της αλήθειας, ότι είναι καχύποπτος απέναντι στην αντικειμενικότητα των θεσμών της γνώσης, ότι τονίζει τη βαρύτητα των εξαρτήσεων και των ιεραρχικών συνενοχών, ότι τελικά έχει αμφιβολίες για τα παραδεδεγμένα μοντέλα όπου στηρίζεται η φήμη της γαλλικής ιστορικής σχολής. Δεν θα αργήσουν να του προσάψουν ότι προώθησε τον ρόλο της γραφής εις βάρος της σύλληψης του «πραγματικού», μια «αληθινή» περιγραφή του οποίου θέλει να δώσει ο ιστορικός. Σαν να πολυενδιαφέρεται για τη σημειωτική ή ψυχαναλυτική ανάγνωση των καταστάσεων και των κειμέ-

νων, όλα πράγματα ξένα προς την καλή ιστορική μέθοδο, που ζημιώνουν το (ιερό) ιδεώδες της προσήλωσης στα αρχεία, της συσσώρευσης μιας (ανέφικτης) εξαντλητικής έγγραφης τεκμηρίωσης. Μομφές επαναλαμβανόμενες, μομφές άδικες και θυμωμένες γι' αυτό, εφόσον σε κανένα από τα επίμαχα σημεία δεν κατορθώνουν να του βρουν ψεγάδι στην άσκηση του επαγγέλματός του. Έτσι, στα σχόλια του Εμμανυέλ Λε Ρουά Λαντυρί διαφαίνεται η ενόχλησή του και ο εκνευρισμός της συντεχνίας μπροστά στη νέα, λαμπρή (υπερβολικά λαμπρή;) ανάγνωση της υπόθεσης Λουντέν[1] επί Ρισελιέ: «Για τον Μισέλ ντε Σερτώ, θεολόγο και ιστορικό, ο διάβολος βρίσκεται παντού, εκτός από το συγκεκριμένο μέρος όπου θεώρησαν πως τον εντόπισαν οι κυνηγοί μαγισσών». Ο Σερτώ «ξέρει να παίζει με κάθε είδους λόγο και να υιοθετεί διαδοχικά όλες τις γλώσσες. Είναι εκ περιτροπής ιστορικός της ιατρικής και της κοινωνίας, θεολόγος, ψυχαναλυτής, θιασώτης της ποσοτικοποίησης, οπαδός του Φρόυντ ή του Φουκώ». «Είναι μονίμως σε επιφυλακή. Παραμένει δυσερμήνευτος. Με αυτή την πανέξυπνη *Δαιμονιοπληξία της Λουντέν*, ο Μισέλ ντε Σερτώ έγραψε το πιο διαβολικό βιβλίο της χρονιάς».[3]

Με το φάσμα των γνωστικών ενδιαφερόντων του, τη διασταύρωση των μεθόδων που χρησιμοποιεί χωρίς να προσκολλάται σε καμία και την ποικιλία των ικανοτήτων που έχει αποκτήσει, ο Σερτώ προξενεί απορίες, σαστίζει. Στη σκακιέρα ενός επαγγέλματος που δείχνει προτίμηση στην ασφάλεια της στασιμότητας, εκείνος μετατοπίζεται διαρκώς και δεν δέχεται να ταυτιστεί με κανέναν καθορισμένο τόπο. Ιησουίτης ων, αρνείται τις απολαβές που θα μπορούσε να του εξασφαλίσει αυτή του η ιδιότητα, χωρίς όμως να κόψει τους δεσμούς του με την

Εταιρεία. Ως ιστορικός, αποδεικνύεται κορυφή στην κλασικότερη πολυμάθεια με τη μνημειώδη έκδοση της *Αλληλογραφίας* του Συρέν, μυστικιστή ιησουίτη του 17ου αιώνα που η «τρέλα» του τον είχε καταστήσει ύποπτο· όμως δεν αρκείται σ' αυτή την περίοπτη θέση σ' ένα περιορισμένο κομμάτι του παρελθόντος. Τον απασχολεί η ψυχανάλυση, είναι μέλος της φροϋδικής σχολής του Ζακ Λακάν από την ίδρυσή της το 1964 και μέχρι τη διάλυσή της το 1980, διατηρεί πνευματική φιλία με πολλούς βαρόνους της Λακανίας.[1] Ασχολείται όμως και με τη γλωσσολογία, παρακολουθεί τα σεμινάρια σημειωτικής γύρω από τον Α. Ζ. Γκρεϊμάς στο Παρίσι και συμμετέχει στις ετήσιες συναντήσεις του Ουρμπίνο στην Ιταλία, με διακριτικό ενορχηστρωτή τον Πίνο Παϊόνι.

Αν το 1974 ένας δημόσιος οργανισμός του παραγγέλνει μια έρευνα για τα προβλήματα κουλτούρας και κοινωνίας (θα επανέλθω στις περιστάσεις της παραγγελίας), αυτό σχετίζεται με μια άλλη πτυχή της δραστηριότητάς του. Διότι το 1968 έγινε διάσημος πέρα από τον κύκλο των ιστορικών όπου τον διαπίστευαν οι εργασίες του, έξω από τα χριστιανικά δίκτυα όπου τον ενέτασσε η ιδιότητα του ιησουίτη, και στα οποία αρνήθηκε πάντα να περιορίσει την πνευματική και κοινωνική κυκλοφορία του. Τώρα πια τον καλούν πολυάριθμοι κύκλοι διανοουμένων της Αριστεράς, τον συμβουλεύονται ευθέως ή μέσω τρίτων διάφοροι υπεύθυνοι των πολιτικών αποφάσεων, ενώ ομάδες στοχασμού στα ανώτερα κλιμάκια της δημόσιας διοίκησης απευθύνονται σ' εκείνον. Έτσι, συνδέεται άτυπα με το brain-trust γύρω από τον Εντγκάρ Φωρ," το οποίο το καλοκαίρι του 1968 προσπαθεί να αναμορφώσει το πανεπιστήμιο και δημιουργεί νέες υποδομές για να οργανώσει την επιστροφή στα θρανία. Σύντο-

μα του προτείνουν να διδάξει ιστορία και ανθρωπολογία στα νεοσύστατα ιδρύματα: θα βρεθεί στο Όγδοο Παρισινό Πανεπιστήμιο της Βενσέν (Paris VIII-Vincennes) από το 1968 ώς το 1971, στο Έβδομο του Ζυσιέ (Paris VII-Jussieu) από το 1971 ώς το 1978.

Ο νέος αυτός κοινωνικός ρόλος προέκυψε από την εκπληκτική ικανότητά του να αναλύει ζωντανά, μεταξύ Μαΐου και Σεπτεμβρίου του 1968, τη δίνη των «γεγονότων», όπως έλεγαν τότε. Σε μια σειρά σπινθηροβόλα άρθρα που έχουν διατηρήσει τη λάμψη τους, στη μηνιαία ιησουίτικη επιθεώρηση *Études*, κατέθεσε μια ευφυή και γενναιόδωρη ανάγνωση εκείνης της εποχής της αβεβαιότητας, με φιλόξενη διάθεση απέναντι στην αλλαγή και απαλλαγμένη από τον γνωστό φόβο που παρέλυε τόσους και τόσους συγκαιρινούς του.[5] Δεν επιδίωξε να προτείνει λύσεις ή να διατυπώσει μια οριστική διάγνωση που σφαλίζει το μέλλον· προσπάθησε πρώτα απ' όλα να κατανοήσει ο ίδιος τι συνέβαινε. Αντικείμενό του δεν είναι ο αφρός των ημερών, η σύγχυση του πολιτικού λόγου, οι θρηνωδίες των μεν, οι μομφές των δε, αλλά το κρυμμένο νόημα όλων όσα, βαθύτερα και ακόμα μυστηριώδη, αποδεικνύονται ουσιαστικής σημασίας σ' ένα κομφούζιο από λόγια. Αυτός ο αναβρασμός, η αταξία λέξεων και οδοφραγμάτων, η εξέγερση και οι απεργίες – τι λένε για μια κοινωνία, για τις προσδοκίες της, για όσα εμπεριέχει σε λανθάνουσα κατάσταση; Στη ρωγμή των λόγων και των έργων που πιστεύει πως ανιχνεύει, ο Σερτώ δεν βλέπει μια απειλή, αλλά μια δυνατότητα μέλλοντος. Διαγιγνώσκει το ξεκίνημα μιας μεγάλης κοινωνικής περιπέτειας και αναγνωρίζει, απέναντι στη γενιά των πατεράδων (τη δική του) που δεν μπόρεσε ή δεν ήξερε να επωμιστεί την πατρότητα, τη νόμιμη αδημονία μιας γενιάς υιών.

που δεν θα ήταν δυνατόν να τους καλύψει ούτε η μετριότητα των μικρών χαρών ούτε η διαχείριση της κοινωνικής τάξης πραγμάτων.

Ο Μάης του '68 έβαλε σε σκέψεις τον Μισέλ ντε Σερτό· όπως είπε και ο ίδιος, τον «άγγιξε», τον «άλλαξε». Τα σημάδια που άφησε θα είναι σ' εκείνον οριστικά. Σύμφωνα με μια άλλη δική του διατύπωση, την οποία είχε χρησιμοποιήσει για να περιγράψει τη σύγχρονη κατάσταση του χριστιανισμού, τότε επήλθε γι' αυτόν «μια εγκαθιδρύουσα ρήξη»,[7] όχι με την έννοια ότι ήθελε να εγκαταλείψει, να ξεχάσει ή να απαρνηθεί την πρότερη ύπαρξή του, αλλά επειδή από κει και πέρα οι γνώσεις, η νοημοσύνη και η κοινωνική του ενέργεια θα κινητοποιηθούν διαφορετικά, στην υπηρεσία μιας προσπάθειας διασάφησης που θα έχει πλέον προτεραιότητα. Εφεξής θα πρέπει, λέει, «να επανέλθει σ' αυτό το "πράγμα" που συνέβη και να κατανοήσει τι το απρόβλεπτο μας έμαθε για μας τους ίδιους, δηλαδή τι γίναμε έκτοτε».[8] Αδύνατον να γλιτώσει από το καθήκον αυτό: «Η διασάφησή του μου ήταν αναγκαία. Όχι κατ' αρχάς για τους άλλους. Περισσότερο από μια ανάγκη φιλαλήθειας».[9] Δεν ξέρει πώς να δώσει υπόσταση σ' αυτή τη ριζική αναζήτηση, διστάζει, προχωρεί ψηλαφητά, γυρεύει ένα πεδίο δράσης, εργαλεία ανάλυσης, τον κατάλληλο τρόπο παρέμβασης. Στοχάζεται σχετικά με τα προβλήματα του σχολείου, των πανεπιστημίων, των γλωσσικών μειονοτήτων, σχετικά με το τι συγκροτεί την κουλτούρα σε μια κοινωνία. Η σκέψη του προσπαθεί να βρει τη φωνή και το αντικείμενό της, έχει κιόλας ταυτοποιήσει το αληθινό ερώτημα: «Το αδιάκριτο ερώτημα "πώς να δημιουργήσω *για τον εαυτό μου*;"» πήρε τη θέση ενός άλλοτε «επιτακτικού και επείγοντος ερωτήματος: "τι να δημιουργήσω και πώς;"».[10] Αναγνωρίζω εν προκειμένω

την πρώτη μορφή της αλλαγής προοπτικής που θεμελιώνει το *Επινοώντας την καθημερινή πρακτική*, μετατοπίζοντας την προσοχή από την υποτιθέμενη παθητική κατανάλωση των παραδεδεγμένων προϊόντων στην ανώνυμη δημιουργία, που γεννιέται από την πρακτική της απόκλισης στη χρήση των προϊόντων αυτών (σ. 137).

Χάρη στις πρωτότυπες τοποθετήσεις του σε πολλές μελέτες που δημοσιεύτηκαν από το 1968 και εξής, προτείνουν στον Σερτώ να είναι ο εισηγητής του διεθνούς συνεδρίου της Αρκ-ε-Σενάν (Απρίλιος 1972), που έχει αναλάβει να προετοιμάσει τη συνάντηση του Ελσίνκι μεταξύ των υπουργών της Ευρωπαϊκής Κοινότητας (τον Σεπτέμβριο του ίδιου έτους) για τον προσδιορισμό μιας ευρωπαϊκής πολιτιστικής πολιτικής. Η δουλειά αυτή θα είναι ένα αποφασιστικό στάδιο στην αποκρυστάλλωση του στοχασμού του για τις πολιτιστικές πρακτικές. Το 1974 εκδίδει συγκεντρωμένες με τον αποκαλυπτικό τίτλο *Η κουλτούρα στον πληθυντικό*[11] τις αναφορές που συνέταξε για την Αρκ-ε-Σενάν και άλλες εργασίες με παρόμοιο αντικείμενο. Και μόνο ο τίτλος που διάλεξε ο Σερτώ φανερώνει την άρνηση της ομοιομορφίας την οποία μια διαχειριστική εξουσία θα ήθελε να δει να βασιλεύει στο όνομα μιας ανώτερης γνώσης και του δημόσιου συμφέροντος. Τα κείμενα του τόμου τα διατρέχει υπόγεια το ερευνητικό πρόγραμμα που θα αναπτυχθεί πλήρως στο *Επινοώντας την καθημερινή πρακτική*. Ήδη η «θεωρητική αποστολή» του, όπως θα πει, δηλώνεται καθαρά: πρέπει το ενδιαφέρον μας να στραφεί όχι στα πολιτιστικά προϊόντα που προσφέρονται στην αγορά των αγαθών, αλλά στο πώς χρησιμοποιούνται, στις τελέσεις της χρήσης τους· πρέπει να ασχοληθούμε με τους «διάφορους τρόπους να *σηματοδοτηθεί* κοινωνικά η απόκλιση την

οποία επιφέρει σ' ένα δεδομένο μια πρακτική».[12] Το σημαντικό δεν είναι πια, δεν μπορεί πια να είναι η «λόγια κουλτούρα», θησαυρός παρατημένος στη ματαιοδοξία των νομέων του. Ούτε όμως και η «λαϊκή κουλτούρα», ονομασία απονεμημένη έξωθεν από λογίους που απογράφουν και ταριχεύουν όσα έχει ήδη απαλείψει η εξουσία, διότι γι' αυτούς και για την εξουσία «η ομορφιά του νεκρού» είναι τόσο συγκινητικότερη και εξυμνείται τόσο περισσότερο όσο καλύτερα κλεισμένος είναι στον τάφο.[13] Συνεπώς, πρέπει να στραφούμε στον «διάσπαρτο πολλαπλασιασμό» ανώνυμων και «φθαρτών» δημιουργιών, που μας δίνουν ζωή και δεν κεφαλαιοποιούνται.[14] Ένας ερευνητικός τομέας οριοθετείται, κι ας μην έχουν ακόμα καθοριστεί πλήρως τα θεωρητικά μέσα για τη σχετική εργασία. Ο τομέας αυτός θα αφορά «τις πολιτιστικές τελέσεις που είναι κινήσεις» και οι τροχιές των οποίων, που «δεν είναι απροσδιόριστες», αλλά «δεν μπορούμε καν να υποψιαστούμε ώς πού φτάνουν», συγκροτούν ένα σύνολο, την τυπικότητα και τις τροπικότητες του οποίου πρέπει να μελετήσουμε, προκειμένου να τις μετατρέψουμε σε πράγματα κατανοητά.[15] *Η κουλτούρα στον πληθυντικό* δεν μπορεί να πει περισσότερα επ' αυτού· οι μεταγενέστερες έρευνες θα αναλάβουν να φέρουν στο φως τους ελικοειδείς δρόμους τους οποίους ακολουθούν τα τεχνάσματα τακτικής των συνηθισμένων, καθημερινών πρακτικών.

Η ευκαιρία θα δοθεί από τη φιλία και τον θαυμασμό του Ωγκυστέν Ζιράρ, υπεύθυνου του Γραφείου Μελετών και Ερευνών (SER) στη Γραμματεία Πολιτισμού (σύμφωνα με τον τότε ισχύοντα καταμερισμό των κυβερνητικών αρμοδιοτήτων). Ο Ζιράρ διάβασε και άκουσε τον Σερτώ. Αρχίζει εξασφαλίζοντας για ένα έτος τη συνεργασία του,

χάρη σε μια Διεύθυνση Μελετών που συνέστησε ειδικά γι' αυτόν τον σκοπό στο Γραφείο του. Η εμπειρία αυτή αυξάνει την πεποίθησή του, ο Σερτώ είναι ο άνθρωπος που χρειάζεται, είναι ικανός να προσδιορίσει την προβληματική έρευνας και δράσης για την κουλτούρα την οποία έχουν ανάγκη οι πολιτικοί που λαμβάνουν αποφάσεις και οι διοικήσεις τους, προκειμένου να προσανατολίσουν τις επιλογές τους και να χαράξουν προτεραιότητες στον προϋπολογισμό. Με επιδεξιότητα και μια κάποια αίσθηση της ευκαιρίας, ο Ζιράρ προωθεί την κατάλληλη στιγμή μια πρόταση στη Γενική Αντιπροσωπεία Επιστημονικής και Τεχνικής Έρευνας (DGRST),[16] όπου μετέχει στη διευθυντική επιτροπή (υπό την προεδρία του Πωλ Ντελουβριέ) που έχει αναλάβει τη συντονισμένη δράση «Πολιτιστική Ανάπτυξη». Είμαστε στον Ιούνιο του 1974, η προετοιμασία του 7ου Σχεδίου διαφαίνεται στον ορίζοντα,[17] η επιτροπή βρίσκεται σε αμηχανία, δεν έχει πολύ σαφείς ιδέες να προτείνει στον γενικό αντιπρόσωπο (τον Υμπέρ Κυριάν, τέως γενικό διευθυντή του Εθνικού Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών και μελλοντικό υπουργό Έρευνας στην κυβέρνηση της Αριστεράς). Μένουν όμως διαθέσιμες πιστώσεις για την έρευνα και πρέπει τάχιστα να τις δεσμεύσουν, προτού, κατά τα ειωθότα, οι υπηρεσίες του προϋπολογισμού παγώσουν το αδιάθετο πλεόνασμα. Ο Ζιράρ εισηγείται ένα σχέδιο στοχασμού μεγάλου εύρους, το εκθέτει σε γενικές γραμμές, προτείνει να απευθυνθούν στον Μισέλ ντε Σερτώ, επιχειρηματολογεί, πείθει, τα καταφέρνει. Παραγγέλνουν πολύ γρήγορα στον Σερτώ μια «σύνθεση που να εξάγεται από τη μελέτη των προοπτικών, αλλά συγχρόνως από συγκεκριμένες περιπτώσεις και το περιβάλλον της έρευνας» (όπως ακριβώς το διατυπώνει η επιτροπή).

Η παραγγελία επισημοποιείται με μια σύμβαση έρευνας με τίτλο «Συγκυρία, σύνθεση και μελέτη προοπτικών», που αρχικά προβλέπεται για δύο χρόνια και κατόπιν παρατείνεται άλλον ένα χρόνο. Η σύμβαση θα διαρκέσει στην ουσία από τα τέλη του 1974 ώς τα τέλη του 1977, ενώ η τελική σύνταξη των μελετών θα παραδοθεί το 1979, διότι στο μεταξύ ο Σερτώ θα διδάξει ως επισκέπτης καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Γενεύης (1977-1978) και στη συνέχεια, από τον Σεπτέμβριο του 1978 και μετά, ως τακτικός καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Καλιφόρνιας Σαν Ντιέγκο. Τον αφήνουν ελεύθερο να ορίσει το περιεχόμενο και τις μεθόδους της σύμβασης, αναλαμβάνει μόνος του την επιστημονική διεύθυνση και περιβάλλεται από συνεργάτες της εκλογής του. Του επιβάλλουν το σκέλος που αφορά την ανάλυση μεσοπρόθεσμων και μακροπρόθεσμων προοπτικών (οι τεχνοκράτες πιστεύουν τότε σε αυτού του είδους τον λόγο), καθώς και έναν ερευνητή που επιφορτίζεται με τη σχετική εργασία, αλλά σύντομα θα τα παρατήσει στη μέση. Τότε ο Σερτώ, για να είναι τυπικά εντάξει με τη σύμβαση που έχει υπογράψει, θα πάρει την απόφαση να συγκροτήσει μια μικρή ομάδα μελέτης πολιτιστικών προοπτικών, οι οποίες εξετάζονται «υπό το πρίσμα της επιστημονικής τυπικότητάς τους και ως ουτοπική φιλολογία» (σύμφωνα με ένα ντοκουμέντο εργασίας που απευθύνεται στην DGRST).[17] Η κριτική ανάγνωση «μελλοντολογικών σεναρίων» και μεγαλεπήβολων σχεδίων μιας «συστημικής», που δήθεν θα έβαζε τάξη στην περιγραφή του παρόντος και θα έδινε τη δυνατότητα να προβλεφθεί το μέλλον, θα αποδειχθεί απογοητευτική, φτωχή σε έννοιες, πλούσια σε περιττολογίες και ρητορικές γεμάτες αριθμούς, κι έτσι η σχεδιαζόμενη μελέτη δεν θα συνταχθεί

ποτέ. Στο μεταξύ ο άνεμος ευτυχώς θα γυρίσει και η DGRST θα πάψει να πιστεύει πως παίζουν σημαντικό ρόλο αυτές οι αξιαγάπητες σαχλαμάρες.

Η σύμβαση προβλέπει ότι ο Σερτώ θα αξιοποιήσει την έγγραφη τεκμηρίωση και την εμπειρία που έχει συσσωρεύσει το Γραφείο του Ζιράρ. Το Γραφείο μόλις έχει δημοσιεύσει μια εκτεταμένη έρευνα για τις πολιτιστικές πρακτικές,[18] η οποία παρέχει ένα ακριβές, αριθμοποιημένο στιγμιότυπο των τρόπων πολιτιστικής κατανάλωσης και ενασχόλησης με τις δραστηριότητες του ελεύθερου χρόνου, κατανεμημένων κατά ηλικία, φύλο, κοινωνική κατηγορία, ζώνη κατοικίας κ.λπ. Από την πλευρά του ο Σερτώ σκοπεύει να κρατήσει το σχέδιό του μακριά από τέτοιου τύπου στατιστικές έρευνες, καθώς αντιλαμβάνεται τα όριά τους, που οφείλονται ακριβώς στη φύση των διαδικασιών τις οποίες μετέρχονται. Δεν είναι ότι περιφρονεί τους αριθμούς, αλλά ένα τέτοιο εγχείρημα αφήνει απέξω όλα όσα τον ενδιαφέρουν: τις ατομικές τελέσεις και χρήσεις, τις αλληλοσυνδέσεις τους και τις μεταβαλλόμενες τροχιές των ανθρώπων στις καθημερινές πρακτικές τους. Στην εισαγωγή τής *Πολύτροπης τέχνης του πράττειν* θα συνοψίσει με σαφήνεια την κριτική του. Η στατιστική «συλλαμβάνει το υλικό των πρακτικών, όχι τη *μορφή* τους· ανιχνεύει τα χρησιμοποιούμενα στοιχεία, όχι το "φραζάρισμα" που οφείλεται στα μαστορέματα, στη "χειροτεχνική" επινοητικότητα, στη διαλογικότητα μέσω των οποίων συνδυάζονται όλα αυτά τα "παραδεδεγμένα", άχρωμα στοιχεία»· έτσι, «η στατιστική έρευνα "βρίσκει" αποκλειστικά και μόνο ομοιογένεια. Αναπαράγει το σύστημα στο οποίο ανήκει» (σ. 65-66).

Πηγή της κριτικής του είναι ο στοχασμός του σχετικά με την επιστημολογία της ιστορίας. Ήταν από τους σπά-

νιους ιστορικούς της γενιάς του που παθιάστηκε με τις νέες μεθόδους και ήταν διατεθειμένος να το ριψοκινδυνεύσει, ενώ ταυτόχρονα αντιλαμβανόταν με διαύγεια τα όρια και τους καθορισμούς τους. Γι' αυτό και δεν ενδίδει στις σειρήνες του ποσοτικού ή στα νεωτερικά θέλγητρα της μηχανοργάνωσης· ίσως να τον προστάτεψε από τις ψευδαισθήσεις του καιρού του η αγάπη του για το κείμενο (και η συναίσθηση της ποικιλίας των αναγνωστικών μεθόδων). Μπόρεσε όμως να μην ενδώσει και στην αντίστροφη προκατάληψη, που δυσφημούσε συστηματικά την προσφυγή στους αριθμούς, στον ηλεκτρονικό υπολογιστή, στην τυποποίηση. Σε τελική ανάλυση, θεωρώ πως η διαύγειά του προερχόταν από τη φιλοσοφική του κατάρτιση και το ενδιαφέρον του για την επιστημολογία. Εξ ου και η επιμονή του στο γεγονός ότι η εγκυρότητα και η ορθότητα των αριθμητικών δεδομένων εξαρτώνται αποκλειστικά από τις συνθήκες της συλλογής τους. Είτε τα επεξεργάζεται κανείς με το χέρι είτε με υπερσύγχρονα μηχανήματα, παραμένουν ό,τι ήταν τη στιγμή της παραγωγής τους ως δεδομένων· η ποιότητα και η πληροφοριακή σημασία τους είναι ανάλογες προς την ποιότητα και τη σημασία των διαδικασιών περίτμησης και κατασκευής των κατηγοριών που οργάνωσαν την παραγωγή αυτή, και οι μεν αξίζουν ό,τι αξίζουν οι δε.[19] Ως ιστορικός, ο Σερτώ ήταν εφοδιασμένος με τα απαραίτητα όπλα για να αντισταθεί στις ψευδαισθήσεις της επιστημονικότητας που βασίζεται σε αριθμούς, πίνακες και ποσοστά. Ως αναλυτής της κουλτούρας, δεν είχε κανένα λόγο να δεχτεί στη μία περίπτωση ό,τι είχε αρνηθεί στην άλλη.

Αφού λοιπόν προσδιορίσει το ερευνητικό του πλαίσιο σε συνάφεια με τη σύμβαση που έχει συνάψει με τη DGRST,

καταγίνεται να συγκεκριμενοποιήσει τον στόχο και τις κύριες κατευθύνσεις. Ένα ντοκουμέντο εργασίας, που στάλθηκε στο Γραφείο τον Φεβρουάριο του 1975, δίνει έμφαση στην «κοινή και καθημερινή κουλτούρα καθόσον είναι ιδιοποίηση (ή επανιδιοποίηση)», στην κατανάλωση ή δεξίωση που θεωρείται «τρόπος πρακτικής», στην αναγκαιότητα, τέλος, να «εκπονηθούν μοντέλα ανάλυσης που να αντιστοιχούν σ' αυτές τις τροχιές (ή σειρές τελέσεων που αρθρώνονται η μία πάνω στην άλλη μέσα στον χρόνο)». Προσδιορίζεται επομένως ένα πεδίο αντικειμένων, μια γραμμή ερωτηματοθεσίας, μια θεωρητική εργασία. Το ζητούμενο, λέει το κείμενο, είναι «να σχεδιάσουμε σε γενικές γραμμές μια *θεωρία των καθημερινών πρακτικών*, για να βγουν από την άμορφη βουή τους οι "τρόποι του πράττειν", οι οποίοι, παρότι αποτελούν πλειονότητα στην κοινωνική ζωή, συχνά εμφανίζονται απλώς ως "αντίσταση" ή αδράνεια απέναντι στην ανάπτυξη της κοινωνικοπολιτιστικής παραγωγής». Διατυπώνεται εδώ καθαρά ο κορμός του εγχειρήματος του *Επινοώντας την καθημερινή πρακτική*, και η Γενική Εισαγωγή της *Πολύτροπης τέχνης του πράττειν* δεν θα πει τίποτε διαφορετικό, πέρα από το ότι «τα τεχνάσματα των καταναλωτών συνθέτουν, σε τελική ανάλυση, το δίκτυο μιας αντιπειθαρχίας, που είναι το θέμα του παρόντος βιβλίου» (σ. 59-60).

Μόνο ένας νέος όρος, «αντιπειθαρχία», προστίθεται το 1980, απόηχος βεβαίως του έργου του Μισέλ Φουκώ, που το κορυφαίο βιβλίο του (κατά την άποψη του Σερτώ), *Επιτήρηση και τιμωρία*, κυκλοφόρησε το 1975 και γνώρισε αμέσως μεγάλη απήχηση.[20] Ωστόσο, δεν είναι εντελώς ακριβές ότι «υπάρχει προφανής και σαφώς διεκδικούμενη καταγωγική συγγένεια» ανάμεσα στα δύο πονήματα, όπως ειπώθηκε,[21] στο πλαίσιο της οποίας υπο-

τίθεται πως ο Σερτώ δημιούργησε την *Πολύτροπη τέχνη του πράττειν* για να απαντήσει και να αντιπαρατεθεί στην ανάλυση του Φουκώ, διότι τα μεγάλα θέματα του Σερτώ αρθρώνονται καθαρά σε προγενέστερα κείμενά του, πριν από την ανάγνωση του *Επιτήρηση και τιμωρία*. Έτσι, σ' ένα άρθρο δημοσιευμένο τον Απρίλιο του 1974, μεταχειρίζεται ήδη τις λέξεις «στρατηγικές» και «τακτικές», και το λεξιλόγιο αυτό δομεί τα εσωτερικά ντοκουμέντα εργασίας, που συντάχθηκαν για την DGRST στη φάση του προσδιορισμού της σύμβασης τον Ιούνιο του 1974 ή απευθύνθηκαν την ίδια χρονολογία σε όσους λογάριαζε να συγκεντρώσει ο Σερτώ στον «πρώτο κύκλο» συνομιλητών (θα επανέλθω παρακάτω).[22] Είναι αλήθεια όμως ότι η αναφορά στον Φουκώ έχει σημαντική θέση στο έργο του 1980. Ποσοτικά ο Μπουρντιέ είναι εξίσου παρών, αν όχι λίγο παραπάνω.[23] Στην πραγματικότητα, οι δύο συγγραφείς αντιμετωπίζονται παρόμοια και μοιράζονται τον ίδιο ρόλο, καθώς προμηθεύουν αμφότεροι ισχυρές θεωρητικές προτάσεις, που διαβάστηκαν επισταμένως, με θαυμασμό και σεβασμό, συζητήθηκαν επιμελώς και τελικά παραμερίστηκαν.

Ο Φουκώ και ο Μπουρντιέ συγκροτούν θεωρητικά σχήματα στα οποία αντιτίθεται ο Σερτώ για παραπλήσιους λόγους, που δεν εξηγούνται επαρκώς με τη συζήτηση των θέσεών τους. Εδώ υπεισέρχεται μια διαφορά που προηγείται της θεωρίας, μια απόσταση που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί *εκλεκτική αντισυγγένεια* και δεν εμποδίζει το ενδιαφέρον για τις αντίπαλες θέσεις ή την αναγνώριση της εξαιρετικής τους γοητείας. Με τις λέξεις αυτές περιγράφω κάτι που φαίνεται να χαρακτηρίζει τη συνολική έμπνευση μιας σκέψης, το «ύφος» της, τον ιδιαίτερο τόνο της, εν ολίγοις τις προπαραδοχές της,

που δεν υπάγονται στην κριτική συνείδηση του συγγραφέα και δεν εκφράζονται ποτέ ρητά, αλλά όπου ριζώνουν όσα ακριβώς εξειδικεύουν τον τρόπο του να υπάρχει στον κόσμο και να τον κάνει κατανοητό για τον ίδιο. Και αυτά αφορούν την οργάνωση των εσωτερικών δυνάμεων που κατευθύνουν την οικονομία μιας σκέψης, καθορίζοντας τις προτιμήσεις της και τα αντικείμενα που της εμπνέουν δυσπιστία.[24] Στον Μισέλ ντε Σερτώ αντιλαμβάνεσαι μονίμως μια αισιόδοξη ορμή, μια γενναιοδωρία της διάνοιας και μια εμπιστοσύνη στον άλλο, με αποτέλεσμα καμία κατάσταση να μην του φαίνεται a priori παγιωμένη ή απελπιστική. Θα έλεγε κανείς ότι, κάτω από τη μαζική πραγματικότητα των εξουσιών και των θεσμών και χωρίς να τρέφει ψευδαισθήσεις σχετικά με τη λειτουργία τους, διακρίνει πάντα μια κίνηση Μπράουν άτακτων μικροαντιστάσεων, που θεμελιώνουν με τη σειρά τους μικροελευθερίες και κινητοποιούν αναπάντεχους πόρους κρυμμένους μέσα στους συνηθισμένους ανθρώπους, μετατοπίζοντας έτσι τα αληθινά σύνορα της επιβολής των εξουσιών στο ανώνυμο πλήθος. Ο Σερτώ μιλάει συχνά γι' αυτή την αντιστροφή και ανατροπή από τους πιο αδύνατους, με αφορμή τους Ινδιάνους της Νότιας Αμερικής, παραδείγματος χάριν, που υποβλήθηκαν σε αναγκαστικό εκχριστιανισμό από τον Ισπανό κατακτητή. Ενώ εξωτερικά φαινόταν να υποτάσσονται ολοκληρωτικά και να συμμορφώνονται με τις προσδοκίες του κατακτητή, στην πραγματικότητα «εκμεταφόριζαν την κυρίαρχη τάξη», βάζοντας τους νόμους και τις παραστάσεις της να λειτουργούν «σε άλλη κλίμακα λόγου», στο πλαίσιο της δικής τους παράδοσης (σ. 136).

Αυτή η διαφορά πριν από τη θεωρία υπάγεται σε μια εθική και πολιτική πεποίθηση και τροφοδοτείται από

μια αισθητική ευαισθησία, που εκφράζεται στον Σερτώ μέσα από την ακλόνητη ικανότητά του να θαυμάζει και να απορεί. «Η καθημερινότητα είναι κατάσπαρτη από θαύματα, αφρός εξίσου εκθαμβωτικός [...] με των συγγραφέων και των καλλιτεχνών. Χωρίς ξεχωριστό, *ίδιο* όνομα, λογής λογής γλώσσες παρέχουν έδαφος γι' αυτές τις εφήμερες γιορτές που ξεπροβάλλουν, χάνονται και ξαναρχίζουν πάλι απ' την αρχή».[25] Ο Μισέλ ντε Σερτώ βλέπει παντού αυτά τα θαύματα επειδή είναι προετοιμασμένος να τα δει, όπως ο Συρέν τον 17ο αιώνα ήταν έτοιμος να συναντήσει στον δρόμο του «τον αγράμματο νεαρό της άμαξας» που θα του μιλούσε για τον Θεό με περισσότερη δύναμη και σοφία απ' όλες τις Αρχές της Αγίας Γραφής ή της Εκκλησίας.[26] Η έλλειψη ευπιστίας απέναντι στη δογματική τάξη που θέλουν πάντα να οργανώσουν οι Αρχές και οι θεσμοί, η προσοχή που δίνει στην εσωτερική ελευθερία των μη κομφορμιστών, οι οποίοι, έστω και αν είναι υποχρεωμένοι σε σιωπή, μεταστρέφουν ή εκτρέπουν την αλήθεια που τους επιβάλλεται, ο σεβασμός του για κάθε αντίσταση, όσο απειροελάχιστη κι αν είναι, και για τη μορφή κινητικότητας την οποία διανοίγει αυτή η αντίσταση, όλα αυτά δίνουν στον Σερτώ τη δυνατότητα να πιστεύει σταθερά στη *λαθρόβια ελευθερία των πρακτικών*. Συνεπώς, είναι φυσικό να αντιλαμβάνεται μικροδιαφορές εκεί όπου τόσοι άλλοι βλέπουν υπακοή και εξομοίωση· είναι φυσικό να εστιάζει την προσοχή του στα μικρότατα διάκενα που αφήνουν περιθώρια για παιχνίδι και «παρεισδύουν» στην επιβεβλημένη τάξη μέσω κάποιων σιωπηλών και λεπτοτεχνημένων τακτικών οι οποίες τα «υπαινίσσονται», όπως του αρέσει να λέει παίζοντας με τις δύο έννοιες του ρήματος insinuer. Και λίγη σημασία έχει αν αυτή η τάξη

αφορά σήμερα προϊόντα προς κατανάλωση, τα οποία προσφέρει μια μαζική διανομή που θέλει να προσαρμόσει το πλήθος σε επιβεβλημένα καταναλωτικά μοντέλα, ενώ μέχρι πρόσφατα αφορούσε την τάξη των δογματικών αληθειών, τις οποίες έπρεπε να πιστεύει ο κόσμος, και των ιερουργιών τους, τις οποίες έπρεπε να τελεί. Οι μηχανισμοί αντίστασης παραμένουν οι ίδιοι από τη μία εποχή στην άλλη, από τη μία τάξη πραγμάτων στην άλλη, διότι εξακολουθεί η ίδια ανισοκατανομή δυνάμεων και οι ίδιες διαδικασίες εκτροπής χρησιμεύουν ως έσχατο καταφύγιο στον αδύνατο, όπως οι ψευδεπιδείξεις και τα τεχνάσματα που προέρχονται από μια πανάρχαια νόηση ριζωμένη στο παρελθόν του είδους, στα «απώτατα όρια του εμβίου όντος», στην ιστορία των φυτών ή των ζώων (σ. 68, 151) – αριστοτελικό θέμα απρόσμενο στον Σερτώ, που προτιμούσε, αντί για τον φυσιοκράτη λογικό φιλόσοφο της αρχαίας Ελλάδας, την ποιητική γραφή της πλατωνικής φιλοσοφίας.

Ο Σερτώ συνοψίζει τη θέση του μ' ένα αστείο που πρέπει να το πάρουμε στα σοβαρά: «καλό είναι πάντα να θυμόμαστε πως δεν πρέπει να περνάμε τους ανθρώπους για βλάκες» (σ. 389). Μια πολιτική αντίληψη της δράσης και των ανισωτικών σχέσεων ανάμεσα σε μια εξουσία και τους υποτελείς της διαγράφεται σ' αυτή του την εμπιστοσύνη στην ευφυΐα και την επινοητικότητα του πιο αδύνατου, στην εξαιρετική προσοχή που δίνει στην τακτικής φύσεως κινητικότητά του, στον σεβασμό του προς τον αδύνατο, δίχως «ίδιο» και δίχως τόπο, που βρίσκεται σε συνεχή κίνηση όντας αφοπλισμένος μπροστά στις στρατηγικές του ισχυρού, του κυρίου του θεάτρου των επιχειρήσεων. Μου φαίνεται πως αναγνωρίζω στο σημείο αυτό τα ίχνη μιας αντίληψης της δράσης στο

πρότυπο του Ιγνάτιου ντε Λογιόλα. Και δεν εννοώ το περιεχόμενο ενός πολιτικού σχεδίου που προσδιορίζεται από τη σχέση του με έναν χρόνο, έναν τόπο, μια κατάσταση, αλλά αυτά τούτα τα κίνητρα της δράσης, όπως τα βάζει να λειτουργούν ο Ιγνάτιος ντε Λογιόλα στις θεμελιώδεις θέσεις του (στις οδηγίες των *Πνευματικών ασκήσεων*, για παράδειγμα, ή στους κανόνες του *Καταστατικού Χάρτη* [της Εταιρείας του Ιησού]). Στον Μισέλ ντε Σερτώ, αυτή η αντίληψη της δράσης είναι αδιαχώριστη από την αναφορά σε μια «τέχνη», σ' ένα «ύφος», δύο έννοιες εξίσου οικείες στην ιησουίτικη κουλτούρα της Αναγέννησης. Τις χρησιμοποιεί στην *Πολύτροπη τέχνη του πράττειν* για να κατανοήσει τις πολιτιστικές πρακτικές, όπως αλλού για να ερμηνεύσει τα μυστικιστικά κείμενα. Στην καθημερινή κουλτούρα, λέει, «την τάξη πραγμάτων την *παίζει* μια τέχνη», δηλαδή την εμπαίζει, την ξεγελάει, της χαλάει το παιχνίδι της· έτσι, στους καθορισμούς του θεσμού «παρεισδύει ένα ύφος κοινωνικών ανταλλαγών, ένα ύφος τεχνικών επινοήσεων και ένα ύφος ηθικής αντίστασης». Δηλαδή «μια οικονομία του "δώρου"», «μια αισθητική "μηχανευμάτων"» και «μια εθική της *ανυποχώρητης επιμονής*» (σ. 126), τρεις ποιοτικοί προσδιορισμοί που ολοκληρώνουν την ανύψωση της θέσης της συνηθισμένης κουλτούρας και την αναγορεύουν αυτοδικαίως σε θεωρητικό αντικείμενο. Οπότε απομένει να βρούμε πώς «θα διακρίνουμε τρόπους του πράττειν», πώς θα σκεφτούμε το εκάστοτε «ύφος δράσης» (σ. 133), δηλαδή πώς θα συγκροτήσουμε τη θεωρία των πρακτικών.

Για την πραγματοποίηση αυτού του δύσκολου έργου επιστρατεύεται πλήθος γνώσεων και μεθόδων, που τίθενται σε εφαρμογή σύμφωνα με ποικίλες διαδικασίες, ανάλογα με την κάθε εξεταζόμενη πρακτική. Αλλά ο Σερτώ

φροντίζει να διαλύσει κάθε αμφιλογία ως προς τις προθέσεις του· δεν επιθυμεί ούτε να γράψει μια «ιστορία των θεωριών σχετικά με τις πρακτικές» (σ. 190), ούτε να «συγκροτήσει μια σημειωτική» (σ. 150) που θα επιδίωκε να ικανοποιήσει το όνειρο του 18ου αιώνα να υπάρξει επιτέλους μια πλήρης και συστηματική περιγραφή των τεχνών (σ. 198-200). Εκείνος περιορίζεται να προτείνει «μερικούς τρόπους να σκεφτούμε τις καθημερινές πρακτικές των καταναλωτών, ξεκινώντας από την υπόθεση ότι εμπίπτουν στις τακτικές» (σ. 150). Στο πλαίσιο αυτής της πρόθεσης, η ανάλυση διατάσσεται σε τρία επίπεδα: την τροπικότητα της δράσης, την τυπικότητα των πρακτικών και τους τύπους τέλεσης που εξειδικεύονται από τους τρόπους του πράττειν (σ. 133). Κάθε θεωρητική πρόταση δοκιμάζεται αμέσως σε μια συγκεκριμένη πρακτική – το περπάτημα στην πόλη, την περιγραφή ενός τόπου κατοικίας, τη σιωπηλή ανάγνωση. Το ζητούμενο του Σερτώ δεν είναι να εκπονήσει ένα γενικό μοντέλο για να χύσει σ' αυτό το καλούπι το σύνολο των πρακτικών, αλλά απεναντίας να «εξειδικεύσει κάποια τελεστικά σχήματα» (σ. 133) και να ψάξει να βρει αν υπάρχουν ανάμεσά τους κοινές κατηγορίες και αν θα ήταν δυνατόν μέσω εκείνων να εξηγηθεί το σύνολο των πρακτικών. Ηθελημένα εδώ η ανάλυση, όντας σε αντιστοιχία με το συγκεκριμένο αντικείμενό της, οδηγείται αναπόφευκτα σε μια αδιάκοπη ταλάντωση από το θεωρητικό στο συγκεκριμένο, κι ύστερα πάλι από το επιμέρους και το περιστασιακό στο γενικό. Ο Σερτώ το λέει καθαρά με αφορμή την ανάγνωση, την οποία καθιστά κεντρικό παράδειγμα (σ. 70-73): αυτή η ανάλυση των πρακτικών «πάει κι έρχεται, πότε συλλαμβάνεται [...], πότε το σκάει, πότε παιχνιδιάρα, πότε αμφισβητίας» (σ. 387),

κατ' εικόνα της ευμετάβλητης πραγματικότητας την οποία αγωνίζεται να συλλάβει.

Για να φέρει σε πέρας αυτό το φιλόδοξο και πολυσύνθετο ερευνητικό πρόγραμμα, ο Μισέλ ντε Σερτώ θα προσπαθήσει να οργανώσει τρεις κύκλους διαλόγου, διακριτούς μεν και με χωριστές λειτουργίες, αλλά με κοινά σημεία και με ορισμένα μέλη να κυκλοφορούν από τον ένα στον άλλο. Ο «πρώτος κύκλος» κατά χρονολογική σειρά εμφανίζεται τον Ιούνιο του 1974. Ο Σερτώ συγκεντρώνει νέους ερευνητές, οι οποίοι εκτός από λίγες εξαιρέσεις βρίσκονται στα μισά ή στο τέλος της κατάρτισής τους, δεν έχουν ακόμα θεσμική θέση ή έχουν μόλις ξεκινήσει κάποια ερευνητική εργασία στο περιθώριο μιας βιοποριστικής δραστηριότητας. Ο μέσος όρος ηλικίας αγγίζει τα τριάντα για τους πιο πεπειραμένους και δεν ξεπερνά τα είκοσι πέντε για την πλειονότητα των άλλων. Η αρχική πρόταση απευθύνεται στον Μαρί-Πιερ Ντυπυί, τη Μαρί Φερριέ, τον Ντομινίκ Ζυλιά (που την αποποιήθηκε, απορροφημένος από τις ιστορικές μελέτες του), τον Πατρίκ Μινιόν, τον Ολιβιέ Μονζέν, την Ιζαμπέλ Οργκογκοζό κι εμένα· τον Ιούλιο μπαίνουν στον «πρώτο κύκλο» ο Τόμας Γκύντερ (ένας Αμερικανός φοιτητής), ο Πιερ Μαγιόλ και ο Πιερ Μισλέν· ο κύκλος δεν θα επεκταθεί άλλο, ίσως επειδή ήταν εφήμερος. Σε μια εγκύκλιο επιστολή, ο Μισέλ ντε Σερτώ προτείνει στους συνομιλητές που επιλέγει «μια πρακτική παρατήρησης και στράτευσης» σε μια παρισινή συνοικία που θα την καθορίσουν μαζί· διευκρινίζει όμως ότι το θέμα δεν είναι ούτε να δεθούν με μια «κοινότητα» (το κοινοτικό όνειρο, γέννημα της δεκαετίας του '60, εξακολουθεί να ελκύει) ούτε να συγκροτήσουν μια κλειστή ομάδα. Απεναντίας, γράφει,

«η ομάδα μας είναι ανοιχτή σε όποιες άλλες νομίζετε πως θα ενδιαφέρονταν», «αποτελούμε μια μεταβατική θέση που τη διασχίζει κανείς και απ' όπου βγαίνει τόσο φιλικά όσο μπαίνει».[27] Λαχταρά συνεργασία στη δουλειά, αντιπαράθεση εμπειριών και στρατεύσεων με τη νέα γενιά, αλλά δεν θέλει η περιπέτεια να καταλήξει στη δημιουργία ενός «καταφυγίου» ή στη διαμόρφωση μιας σέκτας, έστω και διανοητικής. Προστατεύεται από αυτούς τους κινδύνους και προστατεύει και την ομάδα, που γίνεται γνωστή με τον αόριστο και κάπως ασυνήθιστο τίτλο «πειραματική ομάδα», αρνούμενος να εγκατασταθεί ως χαρισματικός ηγέτης ή πνευματικός ταγός περιτριγυρισμένος από μαθητές.[28] Ακόμα και αν η ζωή του «πρώτου κύκλου» στάθηκε εφήμερη, ο απόηχος αυτής της πρότασης συναντάται ξανά, διατυπωμένος σχεδόν με τους ίδιους όρους, στο ξεκίνημα του *Επινοώντας την καθημερινή πρακτική*, που οι δύο του τόμοι γράφτηκαν σε συνεργασία και έδωσαν τη δυνατότητα «στην έρευνα να γίνει πληθυντική» και «σε πολλούς περαστικούς να διασταυρωθούν», δίχως να καθιερώσουν έναν «ίδιο» τόπο και δίχως να στοιβάξουν έναν θησαυρό που την κυριότητά του θα την είχαν φυλάξει για τον εαυτό τους. Απεναντίας, «αυτό το πλέγμα συνυφασμένων διαδρομών όχι μόνο δεν συνιστά φράχτη, αλλά και προετοιμάζει, ελπίζω, τις πορείες μας να χαθούν μες στο πλήθος» (σ. 52).

Ο «πρώτος κύκλος» λειτουργεί από τον Ιούνιο του 1974 μέχρι την άνοιξη του 1975, οι δραστηριότητές του φθίνουν σιωπηρά και διαλύεται αμαχητί. Οι μετέχοντες, μπλεγμένος καθένας από τη μεριά του σε δίκτυα, δουλειές και αγωνιστικές δραστηριότητες, δεν μπόρεσαν ή δεν ήξεραν να επινοήσουν έναν κοινό τόπο επένδυσης και

έρευνας· οι πρακτικές και τα ενδιαφέροντά τους πιθανόν να απέκλιναν τόσο πολύ που να ήταν αδύνατον να εναρμονιστούν σ' ένα πρόταγμα. Ίσως το μόνο κοινό που είχαν να ήταν η αδημονία της γενιάς τους και ο προσωπικός δεσμός με τον Μισέλ ντε Σερτώ, κάτι πάρα πολύ λίγο για να μπορέσει να προκύψει μια ενωμένη ομάδα, πόσο μάλλον όταν ο πρωτεργάτης της αρνιόταν να είναι ο λόγος της και ο συνδετικός της κρίκος. Ίσως να ήταν αμφίθυμο το αίτημα του Σερτώ και άφησε ο ίδιος τον κύκλο να διαλυθεί όταν συνειδητοποίησε αυτή την αμφιθυμία (εννοώ την αμφιθυμία του ρόλου του, εφόσον αρνιόταν να γίνει ο πόλος έλξης και ο λόγος ύπαρξης της ομάδας την οποία ο ίδιος δημιούργησε). Εν πάση περιπτώσει, ύστερα από λίγους μήνες γίνεται φανερό ότι η κοινή ένταξη σε μια συνοικία ήταν και θα παρέμενε όνειρο. Ένας άλλος παράγοντας της σιωπηρής διάλυσης ήταν η σημασία που απέκτησε σύντομα ο «δεύτερος κύκλος» και η ζωτικότητα που εξέπεμπε. Από τον «πρώτο κύκλο» θα επιβιώσουν ανάμεσα στα μέλη δεσμοί κυμαινόμενης έντασης, συνενοχή διαρκείας και αυτή η επιμονή στο γεγονός πως είναι απαραίτητο να αναφερόμαστε σε συγκεκριμένες περιπτώσεις για να κάνουμε την «περιγραφή ή ιστοριογραφία» τους, διατύπωση που είχε χρησιμοποιηθεί επανειλημμένα από τον Σερτώ στα εσωτερικά έγγραφα του κύκλου. Ο «πρώτος κύκλος» δεν ήταν ανώφελος, εφόσον συγκέντρωσε ανθρώπους που δεν γνωρίζονταν προηγουμένως, εκτός από μερικές σπάνιες εξαιρέσεις, όπως το αχώριστο δίδυμο Μινιόν και Μονζέν (τη διάρκεια του οποίου φαινόταν να επισφραγίζει η εγγύτητα των επιθέτων [Mignon/Mongin])· εκτός αυτού, ο Σερτώ επέλεξε τελικά τους συνεργάτες της έρευνας από τα μέλη του «πρώτου κύκλου», κάτι που ορισμένα από τα

υπόλοιπα μέλη το βίωσαν ως μια μορφή αποκήρυξης, όπως μου εξήγησαν αρκετά χρόνια αργότερα.

Ο «δεύτερος κύκλος» διαλόγου ήταν το σεμινάριο τρίτου κύκλου που εξασφάλισε ο Μισέλ ντε Σερτώ στον τομέα Ανθρωπολογίας στο Έβδομο Παρισινό Πανεπιστήμιο του Ζυσιέ μεταξύ 1974 και 1978, μέχρι την οριστική αναχώρησή του για την Καλιφόρνια. Στην ουσία ήταν το αγκυροβόλιο της όλης επιχείρησης, ένα καταπληκτικό μέρος όπου μάθαινες, αντιπαρέθετες κεκτημένες γνώσεις και ερωτήματα, αντλούσες θεωρητικά σχήματα, μορφωνόσουν όχι μόνο σε όλο το φάσμα των κοινωνικών επιστημών, κατά τη γαλλική παράδοση, αλλά και στην πρόσφατη ξένη παραγωγή Ευρώπης και Αμερικής. Κάθε πρόταση υποβαλλόταν σε κοινή κριτική και όλες αντιμετωπίζονταν σοβαρά, διότι κάθε θεωρητική θέση ήταν a priori υπερασπίσιμη, υπό τον όρο να παρουσιαστεί με επιχειρηματολογία και να έχει υποβληθεί σε συγκεκριμένη βάσανο στην πράξη. Ο Σερτώ ανέφερε συχνά τη δυνατότητα ανασκευής των θεωριών την οποία είχε διατυπώσει ο Πόππερ ως κριτήριο επιστημονικότητας και εμπνεόταν από εκείνον, χωρίς να είναι κατά τα άλλα ποππεριστής (είχε έρθει σε τόση επαφή με τον Χέγκελ στο παρελθόν, ενδιαφερόταν τόσο πολύ για τον Βιττγκενστάιν τα χρόνια εκείνα, ώστε ήταν αδύνατον να εξαπατηθεί ως προς τις βλέψεις του Πόππερ). Το σεμινάριο συζητούσε με νηφαλιότητα όλα τα στάδια μιας έρευνας, από τις πρώτες πρόχειρες θεωρητικές υποθέσεις, με τις οποίες ξεκινούσαμε αναζητώντας «στίβο», μέχρι τις τελευταίες ερμηνείες που μορφοποιούσαν τα εξαγόμενα πορίσματα. Αυτό γινόταν σε κλίμα πνευματικής ελευθερίας και ισότητας όλων όσοι περνούσαν από κει· είτε αβέβαιοι μαθητευόμενοι ήταν είτε έμπειροι ερευνητές, όλους τούς ακού-

γαμε το ίδιο και συζητούσαμε εξίσου τις προτάσεις τους. Δεν βασίλευε καμία ορθοδοξία, δεν μας είχε επιβληθεί κανένα δόγμα, ο μοναδικός κανόνας (άρρητος, αλλά ισχυρός) ήταν η επιθυμία μας να διασαφηνίσουμε τη συγκεκριμένη, απτή ζωή και το ενδιαφέρον μας να τη γνωρίσουμε. Θαυμάσια στιγμή, όπου πλανιόταν ένας αέρας ευστροφίας, μια μορφή ευφροσύνης στην εργασία, που δεν τα συνάντησα ποτέ στον θεσμό της γνώσης. Ήταν ένα ποτάμι όπου ο περαματάρης ενθάρρυνε, καθοδηγούσε και μετά αποτραβιόταν, όπου ο καθένας γινόταν δεκτός με την ίδια ζεστασιά, ακουστός με την ίδια ένταση, την ίδια σύντονη προσοχή, όπου αντιμετωπιζόταν ο καθένας ως συνομιλητής μοναδικός κι αναντικατάστατος, με άκρα λεπτότητα, γεμάτη σεβασμό.[29]

Σ' αυτό τον τόπο με τον ετερογενή και κινούμενο πληθυσμό που προσείλκυε τους ξένους, βασίλευε όσον αφορά τον υπεύθυνο ένα περίεργο μείγμα εγγύτητας και απόστασης, διαθεσιμότητας προς τον καθένα και επιφυλακτικότητας, ένα μείγμα που απέφευγε μεν την οικειότητα, αλλά ταυτόχρονα τον μιμητισμό ή την παγίωση της εξάρτησης. Περνούσες από κει, έπειτα τραβούσες τον δρόμο σου, μερικές φορές ξαναρχόσουν ύστερα από μακρά απουσία, όπως ένας ψυχαναλυτής πηγαίνει σ' έναν άλλο για έναν «έλεγχο» σε μια δύσκολη στιγμή. Ο Μισέλ ντε Σερτώ πήρε μαζί του στην Καλιφόρνια το μυστικό[30] αυτού του «τρόπου του πράττειν», που έβγαλε τόσους ταλαντούχους φοιτητές (όπως μαρτυρούν οι πολυάριθμες μεταπτυχιακές εργασίες και διδακτορικές διατριβές τρίτου κύκλου που προήλθαν από το σεμινάριο), ωστόσο η ανταύγειά του έχει απομείνει στο *Επινοώντας την καθημερινή πρακτική*, δίνοντας στο έργο την ιδιαίτερη γεύση του. Κατά βάθος ο «δεύτερος κύκλος» απο-

τέλεσε τον τόπο πειραματισμού και το αντηχείο όπου διαπλάστηκαν και δοκιμάστηκαν σε ποικίλα συμφραζόμενα οι θεωρητικές προτάσεις της *Πολύτροπης τέχνης του πράττειν*, με τη διασταύρωση πολλαπλών ερευνών πεδίου εντός και εκτός Παρισιού. Δεν τις παρήγαγε το σεμινάριο αυτές τις προτάσεις, δεδομένου ότι ο κύριος κορμός τους, όπως επισήμανα, βρίσκεται ήδη στις εργασίες του Σερτώ μεταξύ 1968 και 1974· πρόσφερε όμως έναν ευνοϊκό τόπο για την εκλέπτυνση και την τελική διαμόρφωσή τους.

Ο «τρίτος κύκλος» ήταν μια μικρή ομάδα περιορισμένη και σταθερή, που απαρτίστηκε από τους άμεσους συνεργάτες της σύμβασης με την DGRST. Αρχικά ήμασταν ο Πιερ Μαγιόλ και εγώ, αργότερα δε, στην τελευταία φάση της δουλειάς, η Μαρί Φερριέ. Αμέσως ο Πιερ Μαγιόλ επέλεξε ως θέμα την πρακτική της πόλης, ιδωμένη στη σχέση ανάμεσα στη συνοικία και τον ιδιωτικό χώρο της κατοικίας. Η συνεργασία του ήταν πολύτιμη, γιατί έφερνε στην παρισινή ομάδα τη διαφορά μιας ένταξης σε μια λαϊκή συνοικία της επαρχίας και το υλικό μιας εγκάρσιας μελέτης, καθώς εξέταζε τρεις γενιές μιας οικογένειας που είχε παραμείνει στην ίδια συνοικία. Αντικείμενο της δικής μου συνεργασίας ήταν αρχικά ένα αίτημα του Μισέλ ντε Σερτώ, που ήλπιζε να βρει στη λογική της δράσης (για την οποία είχε ακούσει αόριστα να μιλούν σε κύκλους τσομσκιανών γλωσσολόγων και σημειολόγων) ένα θεωρητικό μοντέλο εφαρμόσιμο στις πρακτικές. Κατέληξα αρκετά γρήγορα σε αρνητική διάγνωση, αλλά δυσκολεύτηκα να τον πείσω να τη δεχτεί, στο όνομα της λογικής «καθαρότητας». Διεύρυνα τότε την έρευνά μου στις λογικές του χρόνου, των τροπικοτήτων και των κανονιστικών προτύπων, με την ελπίδα να

βρω έναν ακριβή και συγκεκριμένο πυρήνα ώστε να αναλύσω, αν όχι τις πρακτικές, τουλάχιστον τα εκφωνήματα που τις αφορούσαν. Σ' ένα δεύτερο στάδιο αυτού του στοχασμού, πέρασα στη μελέτη της συνάρθρωσης μεταξύ τυπικής και φυσικής γλώσσας, που στηρίχθηκε ιδίως στις αντιστικτικές θέσεις του Βιττγκενστάιν (τόσο του «πρώτου» όσο και του «δεύτερου») και του Τζ. Χίντικα, ειδικού της Λογικής. Στοιχεία αυτής της εργασίας ενσωματώθηκαν στο πρώτο μέρος της *Πολύτροπης τέχνης του πράττειν*.

Σκόπευα να συντάξω χωριστά μια τεχνική μελέτη γι' αυτό το πρόβλημα των λογικών και τον τρόπο τους να διατρέχουν «στα γρήγορα» τα γλωσσικά εκφωνήματα, αλλά όταν τελείωσαν οι δύο τόμοι, το 1979, αποφασίσαμε με τον Μισέλ ντε Σερτώ να τους εκδώσουμε χωρίς να περιμένουμε την ολοκλήρωση του τρίτου, που θέλαμε να τον αφιερώσουμε ακριβώς στο πρόβλημα των λογικών και στο ζήτημα των γλωσσικών πρακτικών· το τελευταίο αυτό μέρος επρόκειτο να συνταχθεί με τέσσερα χέρια, από εκείνον κι εμένα. Το σχέδιο τιτλοφορήθηκε αρχικά *Λογικές και τεχνάσματα* (στα έγγραφα που συντάξαμε ενδιαμέσως για την DGRST), έπειτα *Λέγοντας το άλλο* (όταν κυκλοφόρησε το έργο το 1980) και τέλος, τίτλος που για μας του έμεινε, *Η πολύτροπη τέχνη του λέγειν*. Μετά το 1980 ξανασυζητήσαμε πολλές φορές το σχέδιο, ξανακάναμε το πλάνο, προσπαθήσαμε να ορίσουμε συγκεκριμένο πρόγραμμα και ημερομηνίες, ενώ ο Σερτώ του αφιέρωσε μερικά από τα μαθήματα και τα σεμινάριά του στην Καλιφόρνια. Εκείνος όμως ήταν απορροφημένος από την ιστορία του μυστικισμού που έγραφε τότε, εγώ από την ιστορία της Λογικής και των γλωσσών στην Αναγέννηση, ο καιρός πέρασε, ο τρίτος

τόμος δεν είδε ποτέ το φως.[31] Λυπόταν πάντα γι' αυτό, όπως και για τα «κεφάλαια που λείπουν», όπως έλεγε, από την *Πολύτροπη τέχνη του πράττειν* και τα οποία θα αναφέρονταν στη μνήμη και στη μουσειολογία, στην πίστη (που σκιαγραφείται στο δέκατο τρίτο κεφάλαιο), στα σωματικά βασανιστήρια και τέλος στην επιστημονικότητα (ένας φάκελος που τον δουλέψαμε πολύ μαζί – το δικό μου μέρος το δημοσίευσα σε διάφορα άρθρα, κυρίως στο *Esprit*, μεταξύ 1974 και 1981).

Σύντομα όμως η εργασία μου στον «τρίτο κύκλο» πήρε απρόσμενη τροπή. Το τρίο μας μαζευόταν μία φορά την εβδομάδα για να συζητήσουμε, δηλαδή για να προσπαθήσουμε να αναλύσουμε θεωρητικά κάποιες συγκεκριμένες πρακτικές. Επισήμανα ότι από αυτή τη συγκεκριμένη μουσική απουσίαζαν παραδόξως οι γυναίκες, διαμαρτυρήθηκα, επιχειρηματολόγησα (ήταν η εποχή της φεμινιστικής συνειδητοποίησης), τα κατάφερα τόσο καλά που αποφασίστηκε να τα σταματήσουμε όλα επιτόπου, ώσπου να καλύψουμε αυτό το σοβαρό κενό. Ανέλαβα να προσδιορίσω γρήγορα ένα αντικείμενο, ένα πεδίο, μια μέθοδο, γιατί βρισκόμασταν ήδη στην άνοιξη του 1976, ο καιρός περνούσε, η DGRST ζητούσε αποτελέσματα. Ύστερα από σκέψη και διάφορες συζητήσεις, διάλεξα τη μαγειρική, επειδή ήταν πρώτης ανάγκης, διέθετε την ικανότητα να διαπερνά όλους τους διαχωρισμούς και είχε ενδογενή σχέση με την *ευκαιρία* και την *περίσταση*, δύο έννοιες που είχαν γίνει κεντρικές για μας όσον αφορούσε την κατανόηση των καθημερινών πρακτικών. Προκειμένου να γνωρίσουμε τις χειρονομίες της κάθε μέρας στις κρυφές τους λεπτομέρειες, σκεφτήκαμε να πάρουμε από γυναίκες διαφορετικής ηλικίας και κατάστασης εκτενείς συνεντεύξεις δομημένες βάσει ενός αρκετά εύκαμπτου

σχήματος, που θα μας επέτρεπε τις συγκρίσεις χωρίς να μας δίνονται στερεότυπες απαντήσεις. Επιθυμούσαμε να δημιουργηθεί εμπιστοσύνη στον διάλογο, ώστε να έρθουν στα χείλη αναμνήσεις, φόβοι, δισταγμοί, όλα όσα δεν λέγονται και συνοδεύουν τα δεξιοτεχνικά κόλπα, τις αποφάσεις και τα αισθήματα που πρυτανεύουν σιωπηλά κατά την επιτέλεση των καθημερινών πρακτικών. Αυτός ο τρόπος να «δώσουμε πίσω τον λόγο» στους συνηθισμένους ανθρώπους αντιστοιχούσε σε μία από τις κύριες προθέσεις της έρευνας, απαιτούσε όμως απ' όποιον θα έπαιρνε τις συνεντεύξεις μια προσοχή που να μην είναι ποτέ καθοδηγητική και μια δυσεύρετη ικανότητα ενσυναίσθησης.

Προτείναμε το έργο αυτό στη Μαρί Φερριέ, η οποία είχε συμμετάσχει παλαιότερα στην εφήμερη ύπαρξη του «πρώτου κύκλου» και είχε μόλις επιστρέψει από την Ελλάδα ύστερα από μακρά παραμονή και εργασία. Δέχτηκε, μπήκε στο παιχνίδι και αντεπεξήλθε κατά τον καλύτερο τρόπο, το 1977, κατορθώνοντας να ανοίξει με τις συνομιλήτριές της συζητήσεις θαυμαστής ελευθερίας, γεμάτες απρόσμενες πληροφορίες. Ο «δεύτερος κύκλος», όπως και το τρίο μας πριν από τον ερχομό της Μαρί Φερριέ, είχε στοχαστεί εκτενώς για τις τεχνικές παρατήρησης-συμμετοχής και συλλογής εμπεριστατωμένων συνεντεύξεων, σε συνάφεια με τις κλασικές μεθόδους της ανθρωπολογίας και σε συσχετισμό με το γεγονός ότι η γλωσσολογία είχε ανακαλύψει εκ νέου τη σημασία της διάκρισης μεταξύ προφορικού και γραπτού λόγου. Έτσι, η Μαρί Φερριέ αξιοποίησε στην εργασία της τις πρόσφατες θεωρητικές εξερευνήσεις, όπως άλλωστε και ο Πιερ Μαγιόλ στη μελέτη της συνοικίας του Κρουά-Ρους στη Λυών. Αποφασίσαμε να δημοσιεύσουμε διά μακρών στον

δεύτερο τόμο μια συνέντευξη από κάθε σειρά (συνοικία, μαγείρεμα), για να καταδείξουμε τον λεκτικό πλούτο των συνηθισμένων ανθρώπων, αρκεί να κάνει κανείς λίγο τον κόπο να τους ακούσει και να τους ενθαρρύνει να εκφραστούν.[32] Με όλα αυτά, το τρίο που είχε γίνει κουαρτέτο δεν έχανε από τον ορίζοντα την πρωταρχική πρόθεση του εγχειρήματος, την ανασκευή των κοινών θέσεων σχετικά με την παθητικότητα των καταναλωτών και τη μαζικοποίηση των συμπεριφορών.

Η αναφορά στους τρεις κύκλους διαλόγου δεν αρκεί για να εξηγήσει πώς στηρίχθηκε η έρευνα σε συγκεκριμένες εμπειρίες σε ποικίλους κοινωνικούς χώρους. Πρέπει να προστεθεί και η συμβολή πολυάριθμων ομάδων κοινωνικής δράσης ή έρευνας εκτός Γαλλίας. Τα χρόνια 1974-1978 ο Μισέλ ντε Σερτώ δεν σταμάτησε να ταξιδεύει, καλεσμένος για να διδάξει, να συμμετάσχει, να ασκήσει εποπτεία σε πολυάριθμα προγράμματα έρευνας ή κοινωνικής δράσης, και επωφελήθηκε της ευκαιρίας για να συγκεντρώσει μια εντυπωσιακή έγγραφη τεκμηρίωση αναφορικά με τις προβληματικές, τις μεθόδους, τους πειραματισμούς σε πολιτιστικό και κοινωνικό επίπεδο.[33] Μερικές φορές η διαμονή του στο εξωτερικό ήταν μακρόχρονη (ένα τρίμηνο) και του επέτρεπε να συμμετέχει άμεσα σε συγκεκριμένες εμπειρίες, άλλες ήταν βραχύτερη και του άφηνε απλώς χρόνο να ακούσει και να συζητήσει τον απολογισμό των πεπραγμένων των άλλων. Έτσι, συγκροτήθηκε ένα ανεπίσημο και δραστήριο ερευνητικό δίκτυο από την Ευρώπη ώς την Αμερική, μοχλός του οποίου ήταν ο Σερτώ, χάρη σε μια τεράστια αλληλογραφία την οποία διατηρούσε τακτικότατα και πάντα σε προσωπική μορφή, παρά τη συσσώρευση καθηκόντων και τα πολυάριθμα ταξίδια του. Η συμβολή αυτού του

άτυπου δικτύου είναι παντού ορατή στην *Πολύτροπη τέχνη του πράττειν*, είτε γίνεται λόγος για τις αφηγήσεις σχετικά με τα ανδραγαθήματα των λαϊκών ηρώων στη Βραζιλία (σ. 105-111) ή τη συλλογή της προφορικής κουλτούρας στη Δανία (σ. 313-317), είτε για τον οικοδομημένο χώρο της αμερικανικής πόλης (σ. 243-247) ή το πώς περιγράφουν οι Νεοϋορκέζοι την κατοικία τους (σ. 289-291). Ωστόσο τα στοιχεία αυτά, αναμνήσεις και μαρτυρίες σχετικά με ένα αλλού, δεν λειτουργούν ως διακοσμητικό ένθεμα ή εξωτική πινελιά· ενσωματώνονται κάθε φορά στην ανάλυση και τίθενται στην υπηρεσία της θεωρητικής πρόθεσης που ενοποιεί το εγχείρημα.

Αυτή η διαφοροποιημένη και πολλαπλή κυκλοφορία διαμέσου του κοινωνικού ιστού δεν περιορίστηκε στο εξωτερικό. Κάτι ισοδύναμο δημιουργήθηκε και στη Γαλλία, με τις πιο διαφορετικές ομάδες: μαχητές συνοικιών που κινητοποιούνταν εναντίον μεγάλων πολεοδομικών επιχειρήσεων τις οποίες αποφάσιζε μια τεχνοκρατική εξουσία, διαφόρων ειδικοτήτων παιδαγωγοί σε σωφρονιστικό περιβάλλον ή στα απόκληρα προάστια, σύλλογοι αρωγής στους μετανάστες, αρχιτέκτονες υπεύθυνοι για την οικοδόμηση νέων πόλεων στην περιφέρεια του Παρισιού, νέες γυναίκες που προσπαθούσαν να πάρουν στα χέρια τους τον έλεγχο της υγείας τους, μειονότητες που υπερασπίζονταν μια περιφερειακή γλώσσα και παράδοση εναντίον του συγκεντρωτικού και ενοποιητικού κράτους κ.λπ. Όλες αυτές οι εμπειρίες, οι συναντήσεις, οι αφηγήσεις και οι δημόσιες συζητήσεις, και επίσης ένα ολόκληρο γόνιμο υπόστρωμα φυλλαδίων, εφήμερων δημοσιευμάτων και απολογισμών ποικίλων μελετών που παράγονταν από μικρά μικρά κανάλια, όλα αυτά τα ρυάκια άρδευσαν τον στοχασμό εμπλουτίζοντάς τον, όπως άλλωστε και η αποδελ-

τίωση της επιστημονικής γραμματείας και της «γκρίζας φιλολογίας» που στοιβαζόταν στα ερευνητικά κέντρα και στα χρηματοδοτικά υπουργεία. Σε όλες αυτές τις πηγές και σε όλους αυτούς τους συνομιλητές που παρέμειναν ανώνυμοι ο Μισέλ ντε Σερτώ οφείλει πολλά στο *Επινοώντας την καθημερινή πρακτική*, έστω και αν τα ίχνη της συμβολής τους χάθηκαν μέσα στη μάζα του συσσωρευμένου υλικού. Γνώριζε τις οφειλές του απέναντί τους, σ' εκείνους άλλωστε απευθύνονται οι σελίδες που αναφέρονται στη συλλογική διάσταση κάθε επιστημονικής εργασίας (σ. 157-159), και σ' εκείνους πάλι θα πρέπει να αποδώσουμε την αφιέρωση που ανοίγει το Πρώτο Μέρος: «Το παρόν δοκίμιο αφιερώνεται στον συνηθισμένο άνθρωπο. Τον κοινό ήρωα. Πρόσωπο διάσπαρτο. Πολυπληθή οδοιπόρο» (σ. 79).

Η τύχη (μα είναι πράγματι αυτή;) θέλησε να φροντίσω για την πρώτη έκδοση του 1980, όταν ο Μισέλ ντε Σερτώ βρισκόταν στην Καλιφόρνια ως διδάσκων πλήρους απασχόλησης. Και να που τώρα, δέκα χρόνια μετά και σχεδόν πέντε χρόνια από τον θάνατό του, εγκύπτω ξανά στο κείμενο της *Πολύτροπης τέχνης του πράττειν* για να επιμεληθώ διεξοδικά τη δεύτερη έκδοση. Έκανα κάποιες ελάσσονες τροποποιήσεις στην πρώτη δημοσιευμένη εκδοχή, είτε για να διορθώσω τυπογραφικά λάθη της προηγούμενης έκδοσης (όταν οι υλικές συνθήκες της παραγωγής δεν επέτρεπαν τελειότητα στην εκτύπωση του κειμένου) είτε για να λάβω υπόψη μεταγενέστερες διορθώσεις που είχε υποδείξει ο Μισέλ ντε Σερτώ στο δικό του αντίτυπο. Έτσι, απαλείφθηκαν ορισμένες ατυχείς επαναλήψεις ανάμεσα στην ανάπτυξη της ανάλυσης και τη «Γενική Εισαγωγή», η οποία συντάχθηκε εκ των

υστέρων για να εξηγήσει στην DGRST τη φύση των τελικών πορισμάτων. Επίσης διορθώθηκαν παροράματα ή ανακρίβειες που επισημάνθηκαν επ' ευκαιρία του ξαναδιαβάσματος του βιβλίου μαζί με τους μεταφραστές (στα αμερικανικά το 1984, στα ιαπωνικά και στα ισπανικά το 1987, στα γερμανικά το 1988). Όπως είχε αποφασίσει ο συγγραφέας το 1984 για την αμερικανική εκδοχή, το κείμενο της σφαιρικής παρουσίασης πήρε τον νέο τίτλο «Γενική Εισαγωγή», σε εναρμόνιση με τη λειτουργία του.

Στις σημειώσεις αυτής της εισαγωγής απάλειψα τις τρεις αναφορές όπου εξαγγέλλονταν επικείμενες συμπληρωματικές μελέτες, αφού ξέρουμε πια πως δεν θα δουν ποτέ το φως· όπως προείπα, αφορούσαν τις λογικές, τις γλωσσικές πρακτικές και την ανάλυση προοπτικών. Πρόσθεσα μερικές υποσελίδιες σημειώσεις υπογεγραμμένες κάθε φορά με τα αρχικά μου (Λ.Ζ.), για να διευκρινίσω κάποια μικροπράγματα και να μεταφράσω τα ξενόγλωσσα παραθέματα. Καθώς έκανα αυτή τη μικρή δουλειά, αντιλήφθηκα ότι τα παραθέματα, έξι τον αριθμό, ήταν σε έξι διαφορετικές γλώσσες (γερμανικά, αγγλικά, ισπανικά, ιταλικά, λατινικά και πορτογαλικά). Η ποικιλία αυτή δεν ήταν συνειδητή, αλλά μου άρεσε ο αποκαλυπτικός ρόλος της τύχης (πάλι αυτής) η οποία «προδίδει» (ο Σερτώ έπαιζε συχνά με τη δισημία της λέξης) μια κυκλοφορία από την Ευρώπη ώς την Αμερική, από τον Παλαιό Κόσμο στον Νέο Κόσμο, κατ' εικόνα εκείνου που ο Φρανσουά Αρτόγκ περιέγραψε πολύ εύστοχα ως «γραφή του ταξιδιού».[34] Στις αναφορές που δίνονται στις σημειώσεις ομογενοποίησα και συμπλήρωσα τις βιβλιογραφικές ενδείξεις. Για τα κείμενα του Σερτώ, κατέγραψα κάθε φορά την πιο πρόσφατη έκδοση ή τη συλλογή που συγκεντρώνει τα άλλοτε σκόρπια άρθρα.

Πρόσθεσα επίσης ευρετήριο συγγραφέων για να δοθεί η δυνατότητα να γίνουν διασταυρωμένες διαδρομές. Η ανάγνωση ενός ευρετηρίου είναι πάντα διδακτική και αδιάκριτη, φέρνει στο φως τα μυστικά της κατασκευής ενός κειμένου. Το συγκεκριμένο μάς επιτρέπει να διαπιστώσουμε (δεν αποτελεί έκπληξη για τους προσεκτικούς αναγνώστες) ότι ο συγγραφέας με τη συχνότερη συνεισφορά στον τόμο είναι αναντίρρητα ο Φρόυντ, παρών απ' άκρου εις άκρον, φυσική στο κάτω κάτω απότιση τιμής στον φαεινό, φαεινότατο μάλιστα, συγγραφέα της *Ψυχοπαθολογίας της καθημερινής ζωής* (1901). Δίπλα στον Φρόυντ, τη βαθύτερη επιρροή δεν την άσκησε ούτε ο Φουκώ ούτε ο Μπουρντιέ, οι θέσεις των οποίων ζυγίζονται και εξερευνώνται στο ίδιο κεφάλαιο, ούτε ο Ντετιέν και ο Βερνάν με το αρχαιοελληνικό τους «τέχνασμα», που έπαιξε ουσιαστικό ρόλο στην ανάδειξη των τεχνασμάτων της καθημερινής πρακτικής, ούτε ο Λεβί-Στρως με τα «μαστορέματά» του, που στάθηκαν γενεσιουργός παράγων, αλλά ο Βιττγκενστάιν, για τον οποίο εκφράζεται η μέγιστη εκτίμηση: «αυτό το διασκορπισμένο και αυστηρό έργο μοιάζει να παρέχει έναν φιλοσοφικό σκελετό σε μια σύγχρονη επιστήμη του συνηθισμένου και καθημερινού» (σ. 103). Η συνέχεια του ευρετηρίου δείχνει πόσο πολύ η σκέψη του Σερτώ δομείται κατ' αρχάς από τις φιλοσοφικές της ρίζες, παρότι τροφοδοτείται συμπληρωματικά από τις συμβολές της ανθρωπολογίας και της ιστορίας, της γλωσσολογίας ή της κοινωνιολογίας. Όλες οι στιγμές της φιλοσοφικής παράδοσης καλούνται να συνεισφέρουν: η Αρχαιότητα με τον Ηράκλειτο, τον Πλάτωνα και προπαντός τον Αριστοτέλη· η νεότερη εποχή με τον Χομπς, τον Ντεκάρτ, τον Πασκάλ, τον Ντιντερό, τον Ρουσσώ, τον Καντ και τον Κοντιγιάκ, ο 19ος αιώνας

με τον Χέγκελ, τον Μαρξ, τον Νίτσε ή τον Πηρς· ο 20ός αιώνας με τον Βιττγκενστάιν, τον Χάιντεγκερ, τον Κουάιν, την αγγλόφωνη αναλυτική φιλοσοφία και τη γαλλική πλευρά με τον Μερλώ-Ποντύ, τον Ντελέζ, τον Λυοτάρ ή τον Ντερριντά.

Λυπήθηκα που δεν μπορούσα να συμπεριλάβω στο ευρετήριο την πινακοθήκη μυθικών ή φανταστικών προσώπων, ηρώων που έρχονται από τους ελληνικούς μύθους ή έχουν βγει από τις «ιστορίες ασθενών» του Φρόυντ, αυτού του σύγχρονου μυθοπλάστη. Δεν είναι συγγραφείς. Αλλά ο συσπειρωμένος θίασός τους διασχίζει την *Πολύτροπη τέχνη του πράττειν*, όπως άλλοτε οι πεθαμένοι ποιητές και φιλόσοφοι τα άσματα του Δάντη, άλλοτε ως ενδεχόμενοι πρωταγωνιστές, άλλοτε ως μεταφορικοί φορείς του νοήματος. Η Αντιγόνη, η Ωραία Κοιμωμένη, η Σταχτοπούτα, ο Δαίδαλος και ο Ίκαρος, η Ντόρα και ο μικρός Χανς, ο Αιμίλιος, ο Φίγκαρο, ο Δον Ζουάν, η Λαίδη Μάκβεθ, ο Οιδίπους, ο Ροβινσώνας με τον Παρασκευά στο πλάι του, ο Σκαπέν, ο Ούλριχ και τόσοι άλλοι κατοικούν αυτές τις σελίδες. Αρχετυπικές μορφές με ενδιάμεση καταστατική θέση, εκτελούν χρέη περαματάρη ανάμεσα στους γνωστούς συγγραφείς, άτομα επώνυμα και ονομαστά, και το ανώνυμο πλήθος των επινοητικών και πολυμήχανων ανθρώπων της καθημερινής πρακτικής, «παραγωγών παραγνωρισμένων, ποιητών των υποθέσεών τους» (σ. 140). Η παρουσία τους δίνει σ᾽ αυτό το έξω από ταξινομήσεις έργο μια βαθιά ανθρωπιά, μια ποιητική πυκνότητα όπου αναγνωρίζει κανείς «τον καλλιτέχνη, ασφαλώς από τους μεγαλύτερους της εποχής μας, με τη χάρη που αναδύεται από τη διαρκή αντίστιξη ανάμεσα στην αυστηρότητα της γραφής του και τον πλούτο των μεταφορών που τη ζωντανεύουν».[35] Αταξινόμητο

έργο ενός «ιησουίτη που έγινε λαθροθήρας»,[36] έργο που δεν μπορεί να καταχωριστεί ούτε σε ένα είδος ούτε σε έναν γνωστικό κλάδο, έργο που πραγματοποιεί το κατόρθωμα να μετατρέψει το ενέργημα της ανάγνωσης, απεικόνιση της παθητικότητας για τόσους παρατηρητές και δασκάλους, στο παράδειγμα μιας ιδιοποίησης, σε μια ανεξάρτητη παραγωγή νοήματος, με άλλα λόγια, «στο παράδειγμα μιας δραστηριότητας που άπτεται της τακτικής».[37]

Εγκώμιο της σκιάς και της νύχτας (η συνηθισμένη νοημοσύνη, η εφήμερη δημιουργία, η ευκαιρία και η περίσταση), το φιλοσοφικό αυτό ταξίδι διαμέσου της «κοινής ζωής» δεν κλείνει τα μάτια ούτε στην πολιτική πραγματικότητα (ολόκληρο το δέκατο τρίτο κεφάλαιο αυτήν πραγματεύεται) ούτε στο βάρος της χρονικότητας, το οποίο επιβεβαιώνεται παντού, πάλι και πάλι. Ξαναδιαβάζοντας έτσι το κείμενο, δέκα χρόνια μετά, με εντυπωσίασε μια επίμονη, κρυμμένη, ανεπαίσθητη και ανυποχώρητη επισήμανση, που λέει την παρουσία του θανάτου ανάμεσα στους ζωντανούς. Θάνατος του Θεού, που ο Λόγος του δεν κατοικεί πια τον κόσμο (σ. 322-324), θάνατος των κοινωνιών (σ. 123, 428), θάνατος των πίστεων (σ. 398), θάνατος που θα έρθει για τον καθένα μας (κεφ. 14). Στον Μισέλ ντε Σερτώ ο θάνατος παραπέμπει πάντα στη διεργασία της γραφής, που τη θεωρούσε τη μήτρα των δυτικών κοινωνιών, το μέσο της κατακτητικής ορθολογικότητας που εξαπλώνεται στον Νέο Κόσμο τον 16ο αιώνα. Αυτή η υπόθεση εργασίας διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στη σκέψη του· πρωτοδιατυπώθηκε στα άρθρα της συλλογής *Ο απών της ιστορίας* (1973), αναπτύχθηκε στη *Γραφή της ιστορίας* (1975), ξαναδουλεύτηκε στον *Μυστικιστικό μύθο* (1982). Διαμορφώνει την αρχιτεκτο-

νική του δεύτερου μισού της *Πολύτροπης τέχνης του πράττειν*, και από αυτή του την τοποθέτηση εξαρτάται η θέση την οποία απονέμει στη θεωρία της «αφήγησης», που είναι αδιαχώριστη από μια θεωρία των πρακτικών (σ. 220) και κεντρική για εκείνον. Διότι η αφήγηση είναι η γλώσσα των τελέσεων, «ανοίγει ένα *θέατρο* νομιμότητας σε πραγματικές *ενέργειες*» (σ. 300) και μας επιτρέπει να παρακολουθήσουμε τα στάδια της τελεστικότητας· εξ ου και το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του για τις αφηγήσεις του χώρου, που χρησιμοποιούνται εν είδει παραδείγματος (κεφ. 9).

Από την Αναγέννηση και μετά, ο Θεός αποσύρθηκε από τον κόσμο και η γραφή δεν διερμηνεύει πια το κρυμμένο νόημα του Λόγου του. Έτσι, η γραφή έγινε ο μέγας κατασκευαστής (σ. 323), πηγή κάθε εξουσίας. Ο Σερτώ έβρισκε την τέλεια μυθική έκφραση αυτής της νέας φυσιογνωμίας της ιστορίας στον *Ροβινσώνα Κρούσο*, ένα κείμενο που δεν κουραζόταν να το διαβάζει και να το σχολιάζει: εφεξής «το υποκείμενο της γραφής είναι ο κύριος, ο αφέντης, ενώ ο εργάτης, που έχει άλλο εργαλείο από τη γλώσσα, θα είναι ο Παρασκευάς» (σ. 326). Υπ' αυτή τη νέα μορφή, η γραφή έχει ενδογενή σχέση με τον θάνατο· γράφοντας, κάθε συγγραφέας οδεύει προς τον θάνατό του. «Από αυτή την άποψη, ο συγγραφέας είναι κι εκείνος ένας ετοιμοθάνατος που γυρεύει να μιλήσει. Όμως, στον θάνατο που εγγράφουν τα βήματά του σε μια μαύρη (και όχι πια λευκή) σελίδα, ξέρει, μπορεί να πει την επιθυμία που προσδοκά από τον άλλο τη θαυμαστή και εφήμερη υπερβολή της επιβίωσης μέσα σε μια προσοχή που αλλοιώνεται από εκείνον» (σ. 429).

«Ευτυχές ναυάγιο», όπως θα έλεγε και ο Συρέν, αυτή η εγγραφή της ζωής στον θάνατο, του θανάτου στη

ζωή, κατ᾽ εικόνα των συνηθισμένων ημερών του αναρίθμητου πλήθους, που τα ακαταπόνητα τεχνάσματά του συνεπαίρνουν αυτές τις σελίδες.[38]

Λυς Ζιάρ
Παρίσι 1990

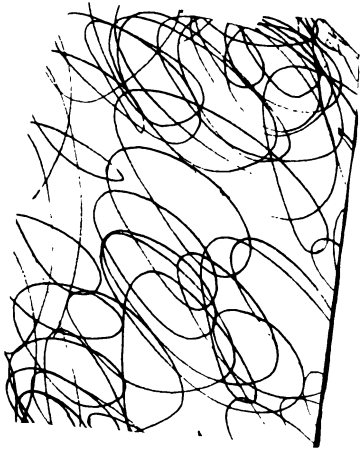
Η ΠΟΛΥΤΡΟΠΗ ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΠΡΑΤΤΕΙΝ

Θα ήθελα να παρουσιάσω το τοπίο μιας έρευνας μάλλον, παρά προθέσεις, και μέσω της σύνθεσης τόπου να υποδείξω ανάμεσα σε ποια ορόσημα εκτυλίσσεται μια δράση. Η πορεία μιας ανάλυσης εγγράφει τα βήματά της, κανονικά ή με πολλά ζιγκ ζαγκ, σ' ένα έδαφος κατοικημένο από καιρό. Ορισμένες μόνο από τις παρουσίες αυτές μου είναι γνωστές. Πολλές, πιθανότατα αποφασιστικότερες, παραμένουν άρρητες – διαστρωματώσεις αξιωμάτων ή κεκτημένων γνώσεων σε τούτο το τοπίο που είναι μνήμη και παλίμψηστο. Τι να πω γι' αυτή τη βουβή ιστορία; Υποδεικνύοντας τουλάχιστον τις περιοχές όπου έχει αρθρωθεί το ζήτημα των καθημερινών πρακτικών, επισημαίνω ήδη τις οφειλές αλλά και τις διαφορές οι οποίες κατέστησαν δυνατή μια εργασία γι' αυτούς τους τόπους.

Οι αφηγήσεις που συνθέτουν το παρόν έργο σκοπεύουν να εξιστορήσουν κοινές πρακτικές. Η εισαγωγική παρουσίασή τους, μαζί με τις ιδιαίτερες εμπειρίες, τις συναναστροφές, τις σχέσεις αλληλεγγύης και πάλης που οργανώνουν τον χώρο όπου οι διηγήσεις αυτές ανοίγουν έναν δρόμο, σημαίνει την οριοθέτηση ενός πεδίου. Έτσι, θα συγκεκριμενοποιηθεί επίσης και ένας «τρόπος του πορεύεσθαι», που ανήκει άλλωστε στο θέμα μας, στους «τρόπους του πράττειν». Προκειμένου

να διαβάσουμε και να γράψουμε τη συνηθισμένη κουλτούρα, πρέπει να ξαναμάθουμε κοινές τελέσεις και να μετατρέψουμε την ανάλυση σε παραλλαγή του αντικειμένου της.

Όσο για τις ποικίλες συμβολές που συνθέτουν το έργο, έδωσαν τη δυνατότητα στην έρευνα να γίνει πληθυντική και σε πολλούς περαστικούς να διασταυρωθούν. Μυστικοσυμβούλια στο πεδίο επιχειρήσεων. Ωστόσο αυτό το πλέγμα συνυφασμένων διαδρομών όχι μόνο δεν συνιστά φράχτη, αλλά και προετοιμάζει, ελπίζω, τις πορείες μας να χαθούν μες στο πλήθος.



Η έρευνα που δημοσιεύεται εν μέρει εδώ γεννήθηκε από μια διερώτηση σχετικά με τους τρόπους με τους οποίους ενεργούν οι χρήστες, σχετικά με τις *τελέσεις των χρηστών*, που είναι υποτίθεται καταδικασμένοι στην παθητικότητα και την πειθαρχία. Το ζητούμενό μας δεν είναι ακριβώς να πραγματευθούμε ένα τόσο φευγαλέο και θεμελιώδες θέμα, αλλά μάλλον να δημιουργήσουμε τους όρους της πραγμάτευσής του, να προτείνουμε δηλαδή, βάσει δημοσκοπήσεων και υποθέσεων εργασίας, μερικούς δυνατούς δρόμους για περαιτέρω αναλύσεις. Ο σκοπός μας θα έχει επιτευχθεί, αν οι καθημερινές πρακτικές, οι καθημερινοί «τρόποι του πράττειν», πάψουν να φαντάζουν σαν το νυχτερινό φόντο της κοινωνικής δραστηριότητας, και αν ένα σύνολο θεωρητικών ζητημάτων, μεθόδων, κατηγοριών και οπτικών διαπεράσει αυτή τη νύχτα, επιτρέποντάς μας να την αρθρώσουμε.

Η εξέταση των καθημερινών πρακτικών δεν συνεπάγεται επιστροφή στα άτομα. Ο κοινωνικός ατομισμός, που επί τρεις αιώνες χρησίμευσε ως ιστορικό αξίωμα στην κοινωνική ανάλυση, προϋποθέτει μια στοιχειώδη μονάδα, το άτομο, με αφετηρία την οποία θεωρεί ότι συντίθενται οι ομάδες και στην οποία θεωρεί ότι είναι πάντα δυνατό να αναχθούν ξανά. Ένα τέτοιο αξίωμα, που έχει καταρριφθεί από έναν και πλέον αιώνα κοινωνιολογικών, οικονο-

μικών, ανθρωπολογικών ή ψυχαναλυτικών ερευνών (αλλά, στην ιστορία, είναι αυτό επιχείρημα;), βρίσκεται εκτός του πεδίου της παρούσας μελέτης. Αφενός, η ανάλυση δείχνει ότι μάλλον η (πάντα κοινωνική) σχέση καθορίζει τους όρους της, και όχι το αντίστροφο, και ότι κάθε ατομικότητα είναι ο τόπος αλληλενέργειας μιας χωρίς συνοχή (και συχνά αντιφατικής) πολλότητας των σχεσιακών καθορισμών της. Αφετέρου, και κυρίως, το υπό πραγμάτευση ζήτημα αφορά τρόπους τέλεσης ή σχήματα δράσης και όχι ευθέως το υποκείμενο που είναι ο αυτουργός ή το όχημά τους. Στοχεύει μια τελεστική λογική, που τα μοντέλα της ανατρέχουν ίσως στα πανάρχαια τεχνάσματα των πρωτεϊκών εντόμων ή των ψαριών με τις πολύμορφες μεταμφιέσεις, αλλά πάντως έχει αποκρυφθεί από την κυρίαρχη πλέον στη Δύση ορθολογικότητα. Σκοπός επομένως της εργασίας αυτής είναι να αναδείξει τη *συνδυαστικότητα τελέσεων* που συνθέτουν επίσης (και όχι αποκλειστικά) μια «κουλτούρα» και να φέρει στο φως τα χαρακτηριστικά μοντέλα δράσης των χρηστών, στους οποίους δίνουν το αιδήμον όνομα των καταναλωτών για να τους κρύψουν τη θέση τους ως *κυριαρχημένων* (κάτι που δεν σημαίνει παθητικών ή πειθήνιων). Η καθημερινή πρακτική επινοείται με χιλιάδες τρόπους *λαθροθηρίας*.

Δεδομένου του αναγκαστικά αποσπασματικού χαρακτήρα αυτής της έρευνας, θα ήταν ίσως χρήσιμο να παρουσιάσουμε μια συνολική άποψή της, κάτι σαν κατατοπιστικό φυλλάδιο. Μια επισκόπηση του τοπίου, που θα προσφέρει απλώς τη μικρογραφία ενός παζλ, όπου λείπουν ακόμα πολλά κομμάτια.

1. ΟΙ ΚΑΤΑΝΑΛΩΤΕΣ ΩΣ ΠΑΡΑΓΩΓΟΙ

Η διερώτηση για τις καθημερινές πρακτικές προήλθε από εργασίες σχετικά με τη «λαϊκή κουλτούρα» ή τις διάφορες εκδοχές περιθωριακότητας,[1] στην αρχή δε καθορίστηκε αρνητικά, μέσω της αναγκαιότητας να μην εντοπίζεται η πολιτισμική *διαφορά* σε όσες ομάδες κρατούσαν τη σημαία της «αντικουλτούρας» –ομάδες εμφανιζόμενες ήδη ως ενικότητες, συχνά προνομιούχες και παραδομένες εν μέρει στον φολκλορισμό–, και οι οποίες συνιστούσαν απλώς και μόνο συμπτώματα ή αποκαλυπτικούς δείκτες. Ωστόσο, η άρθρωση της διερώτησης αυτής κατέστη κυρίως δυνατή χάρη σε τρεις θετικές ορίζουσες.

Η χρήση ή η κατανάλωση

Πολλές εργασίες, συχνά αξιόλογες, καταγίνονται να μελετήσουν είτε τις παραστάσεις είτε τις συμπεριφορές μιας κοινωνίας. Χάρη στη γνώση αυτών των κοινωνικών αντικειμένων, φαίνεται δυνατό και αναγκαίο να ανιχνεύσουμε τη *χρήση* που τους γίνεται από ομάδες ή άτομα. Παραδείγματος χάριν, η ανάλυση των εικόνων που διαδίδονται από την τηλεόραση (παραστάσεις) και του χρόνου που περνά ο θεατής καθηλωμένος μπροστά στον δέκτη (συμπεριφορά) πρέπει να συμπληρωθεί με τη μελέτη του τι «σκαρώνει», τι «φτιάχνει» ο πολιτιστικός καταναλωτής στη διάρκεια αυτών των ωρών και με τις συγκεκριμένες εικόνες. Το ίδιο ισχύει και σε ό,τι αφορά τη χρήση του αστικού χώρου, των προϊόντων που αγοράζονται από το σούπερ μάρκετ ή των αφηγήσεων και θρύλων που διανέμονται από τις εφημερίδες.

Η αναζητούμενη «κατασκευή» είναι μια παραγωγή, μια ποιητική[2] – αλλά κρυμμένη, αφενός επειδή διασπείρεται στις περιοχές που προσδιορίζονται και καταλαμβάνονται από τα συστήματα της «παραγωγής» (τηλεοπτικό, πολεοδομικό, εμπορικό κ.λπ.), αφετέρου επειδή η ολοένα και πιο ολοκληρωτική επέκταση αυτών των συστημάτων δεν αφήνει πια στους «καταναλωτές» μια θέση όπου να σηματοδοτήσουν τι *κάνουν με* τα προϊόντα, τι *τα κάνουν*. Σε μια παραγωγή εξορθολογισμένη και επεκτατική, αλλά επίσης συγκεντρωτική, θορυβώδη και θεαματική, αντιστοιχεί μια *άλλη* παραγωγή που χαρακτηρίζεται «κατανάλωση». Και αυτή είναι πολυμήχανη, είναι σκόρπια, όμως παρεισδύει παντού, σιωπηλή και σχεδόν αόρατη, εφόσον δεν δηλώνεται με δικά της προϊόντα, αλλά στους *τρόπους μεταχείρισης* των όποιων προϊόντων επιβάλλει μια κυρίαρχη οικονομική τάξη πραγμάτων.

Καιρό τώρα έχουν μελετήσει, παραδείγματος χάριν, το διφορούμενο που προκαλούσε εκ των έσω ρωγμές στην «επιτυχία» των Ισπανών αποικιστών έναντι των ινδιάνικων εθνοτήτων: τους είχαν μεν επιβληθεί τελετουργικές ενέργειες, παραστάσεις και νόμοι, συχνά όμως όλα αυτά οι Ινδιάνοι, υποταγμένοι ή και συναινούντες, τα *έκαναν* κάτι άλλο απ' ό,τι νόμιζε πως πετύχαινε μέσω εκείνων ο κατακτητής· τα ανέτρεπαν όχι απορρίπτοντας ή αλλάζοντάς τα, αλλά με τον τρόπο τους να τα χρησιμοποιούν για σκοπούς ξένους προς το σύστημα που δεν μπορούσαν να αποφύγουν και σε συνάρτηση με άσχετες αναφορές. Ήταν άλλοι, στο εσωτερικό ακριβώς του αποικισμού που τους «αφομοίωνε» εξωτερικά· έκαναν μια χρήση της κυρίαρχης τάξης πραγμάτων που ξεγελούσε την εξουσία της, την οποία δεν είχαν τα μέσα να αντικρούσουν· της

ξέφευγαν χωρίς να την εγκαταλείπουν. Η διαφορά τους αντλούσε τη δύναμή της από διαδικασίες «κατανάλωσης». Σε μικρότερο βαθμό, ένα παρόμοιο διφορούμενο παρεισδύει στις κοινωνίες μας με τη χρήση που επιφυλάσσουν κάποιοι «λαϊκοί» κύκλοι στην όποια κουλτούρα διαχέεται και επιβάλλεται από τις «ελίτ» που παράγουν τη γλώσσα.

Η παρουσία και η κυκλοφορία μιας παράστασης (που διδάσκεται ως ο κώδικας της κοινωνικοοικονομικής προαγωγής από ιεροκήρυκες, παιδαγωγούς παντός τύπου ή εκλαϊκευτές) δεν υποδεικνύουν καθόλου τι αντιπροσωπεύει για όσους τη χρησιμοποιούν. Θα πρέπει να αναλύσουμε και πώς τη χειρίζονται πρακτικά οι χρήστες, που δεν ταυτίζονται με τους κατασκευαστές της. Τότε μόνο μπορούμε να εκτιμήσουμε την απόκλιση ή την ομοιότητα ανάμεσα στην παραγωγή της εικόνας και τη δευτερογενή παραγωγή που κρύβεται στις διαδικασίες της χρησιμοποίησής της.

Η έρευνά μας τοποθετείται σ' αυτή την απόκλιση. Θα μπορούσε να έχει ως θεωρητικό σημείο αναφοράς τη *δόμηση* προσωπικών φράσεων με λεξιλόγιο και συντακτικό *παραδεδεγμένα*. Στη γλωσσολογία, άλλο «επιτέλεση» και άλλο «ικανότητα»· το ομιλιακό ενέργημα (και όλες οι εκφωνηματικές τακτικές που συνεπάγεται) δεν μπορεί να αναχθεί στη γνώση της γλώσσας. Όταν τοποθετηθούμε στην προοπτική της εκφώνησης, θέμα της παρούσας μελέτης, δίνουμε προτεραιότητα στο ομιλιακό ενέργημα: *ενεργεί* στο πεδίο ενός γλωσσικού συστήματος· προβαίνει σε μια *ιδιοποίηση* ή επανιδιοποίηση της γλώσσας από ομιλητές· εγκαθιδρύει ένα *παρόν* αναφερόμενο σε μια στιγμή και σε έναν τόπο· και θέτει ένα *συμβόλαιο με τον άλλο* (τον συνομιλητή) μέσα σ' ένα δίκτυο

θέσεων και σχέσεων. Αυτά τα τέσσερα χαρακτηριστικά του ενεργήματος της εκφώνησης[3] θα τα συναντήσουμε και σε πολλές άλλες πρακτικές (περπάτημα, μαγείρεμα κ.λπ.). Μια στόχευση υποδηλώνεται πάντως σ' αυτή την παραλληλία, που όπως θα δούμε ισχύει μόνο εν μέρει. Προϋποθέτει ότι, σαν τους Ινδιάνους, οι χρήστες «μαστορεύουν» με την κυρίαρχη πολιτιστική οικονομία και στους κόλπους της τις αναρίθμητες και απειροελάχιστες μεταμορφώσεις του νόμου της στον νόμο των δικών τους ενδιαφερόντων και κανόνων. Δραστηριότητα ίδια με του μυρμηγκιού, της οποίας τις διαδικασίες, τα υπερείσματα, τα αποτελέσματα και τις δυνατότητες πρέπει να ανιχνεύσουμε.

Οι διαδικασίες της καθημερινής δημιουργικότητας

Μια άλλη αναφορά συγκεκριμενοποιεί τη δεύτερη ορίζουσα της έρευνάς μας. Στο *Επιτήρηση και τιμωρία* ο Μισέλ Φουκώ υποκαθιστά την ανάλυση των μηχανισμών που ασκούν την εξουσία (δηλαδή των εντοπίσιμων, επεκτατικών, κατασταλτικών και έννομων θεσμών) με την ανάλυση των «συστημάτων λειτουργίας» (dispositifs) που έχουν «βρικολακιάσει» τους θεσμούς και έχουν αναδιοργανώσει κρυφά τον τρόπο λειτουργίας της εξουσίας: «μικρότατες» τεχνικές διαδικασίες που ποντάρουν στις λεπτομέρειες και παίζουν μαζί τους έχουν αναδιανείμει τον χώρο για να τον μετατρέψουν σε τελεστή μιας γενικευμένης «επιτήρησης».[4] Προβληματική πολύ νέα. Ωστόσο αυτή η «μικροφυσική της εξουσίας» δίνει και πάλι προνομιακή θέση στον μηχανισμό παραγωγής (της «πειθαρχίας»), ακόμα και αν ανιχνεύει μέσα στην «εκπαίδευση» το σύστημα μιας «καταστολής» και δείχνει πώς κάποιες

βουβές τεχνολογίες στα παρασκήνια καθορίζουν ή βραχυκυκλώνουν την εκάστοτε θεσμική σκηνοθεσία. Αν αληθεύει ότι παντού επεκτείνεται και συγκεκριμενοποιείται το τετραγωνισμένο πλέγμα της «επιτήρησης», επείγει ακόμα περισσότερο να ανακαλύψουμε πώς μια ολόκληρη κοινωνία δεν ανάγεται περιοριστικά σ' αυτήν· ποιες λαϊκές διαδικασίες (επίσης «μικρότατες» και καθημερινές) παίζουν με τους μηχανισμούς της πειθαρχίας και συμμορφώνονται μ' εκείνους μόνο και μόνο για να τους παρακάμψουν και να τους μεταστρέψουν· τέλος, από την πλευρά των καταναλωτών (ή μήπως των «κυριαρχημένων»;), ποιοι «τρόποι του πράττειν» δημιουργούν το αντιστάθμισμα των βουβών μεθόδων που οργανώνουν την κοινωνικοπολιτική τάξη πραγμάτων.

Αυτοί οι «τρόποι του πράττειν» συνιστούν τις χιλιάδες πρακτικές μέσω των οποίων οι χρήστες επανιδιοποιούνται τον χώρο που οργανώνεται από τις τεχνικές της κοινωνικοπολιτιστικής παραγωγής. Θέτουν ερωτήματα ανάλογα και αντίθετα με όσα πραγματεύεται το βιβλίο του Φουκώ: ανάλογα, εφόσον το ζητούμενο είναι να διακρίνουμε τις σχεδόν μικροβιακές τελέσεις που θρασομανούν στο εσωτερικό των τεχνοκρατικών δομών και εκτρέπουν τη λειτουργία τους εφαρμόζοντας μια πληθώρα «τακτικών» αρθρωμένων πάνω στις «λεπτομέρειες» της καθημερινής πρακτικής· αντίθετα, εφόσον το ζητούμενο δεν είναι πια να διευκρινίσουμε πώς η βία της επιβεβλημένης τάξης μεταλλάσσεται σε πειθαρχική τεχνολογία, αλλά να φέρουμε στο φως τις λαθραίες μορφές που προσλαμβάνει η σκόρπια, μαστορευτική και τακτικού τύπου δημιουργικότητα των ομάδων ή των ατόμων που έχουν πιαστεί εφεξής στα δίχτυα της «επιτήρησης». Οι διαδικασίες αυτές και τα τεχνάσματα των καταναλωτών συν-

θέτουν, σε τελική ανάλυση, το δίκτυο μιας αντιπειθαρχίας,[5] που είναι το θέμα του παρόντος βιβλίου.

Η τυπικότητα των πρακτικών

Εύλογα θα υποθέταμε πως αυτές οι πολύμορφες, αποσπασματικές τελέσεις, που σχετίζονται με ευκαιρίες και λεπτομέρειες, που παρεισδύουν και κρύβονται στους μηχανισμούς συνιστώντας τον τρόπο χρήσης τους, και άρα δεν διαθέτουν δική τους ιδεολογία ή δικούς τους θεσμούς, υπακούουν σε κανόνες. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να υπάρχει μια λογική των πρακτικών αυτών. Κάτι που σημαίνει πως επανερχόμαστε στο παλιό πρόβλημα σχετικά με το τι είναι μια *τέχνη* ή ένας «τρόπος του πράττειν ή του ποιείν». Από τους αρχαίους Έλληνες ώς τον Ντυρκέμ, περνώντας από τον Καντ, μια μακρά παράδοση καταγίνεται να συγκεκριμενοποιήσει τους πολύπλοκους (και καθόλου απλούς ή «φτωχούς») τυπικούς κανόνες που μπορούν να εξηγήσουν τις εν λόγω τελέσεις.[6] Μέσα από αυτό το πρίσμα, εμφανίζεται διαφορετικά η «λαϊκή κουλτούρα» – καθώς και μια ολόκληρη λογοτεχνία, η λεγόμενη «λαϊκή»: παρουσιάζεται στην ουσία ως «*πολύτροπη τέχνη* του πράττειν», ως «τρόποι να κάνεις» τούτο ή το άλλο,[7] δηλαδή ως συνδυαστικές πρακτικές χρησιμοποίησης και κατανάλωσης. Πρακτικές οι οποίες εμπλέκουν μια «λαϊκή» ratio, έναν τρόπο σκέψης επενδεδυμένο σ' έναν τρόπο δράσης, μια τέχνη συνδυασμού αδιαχώριστη από μια τέχνη χρησιμοποίησης.

Για να συλλάβω την τυπικότητα αυτών των πρακτικών, επιστράτευσα δύο ειδών έρευνες. Οι πρώτες, πιο περιγραφικές, ασχολήθηκαν με ορισμένους τρόπους του πράττειν επιλεγμένους σε συνάρτηση με το ενδιαφέρον

που παρουσίαζαν για τη στρατηγική της ανάλυσης και με σκοπό να προκύψουν αρκετά διαφοροποιημένες παραλλαγές: πρακτικές της ανάγνωσης ή των αστικών χώρων, τρόποι χρησιμοποίησης των διαφόρων μορφών καθημερινής τελετουργικοποίησης, νέα μεταχείριση και λειτουργία της μνήμης διαμέσου των «αρχών» που καθιστούν δυνατές (ή επιτρέπουν) τις καθημερινές πρακτικές κ.λπ. Επιπλέον, δύο πιο λεπτομερειακές μονογραφίες προσπάθησαν να παρακολουθήσουν τις αλληλοδιαπλεκόμενες τελέσεις που προσιδιάζουν είτε στην ανασύνθεση ενός χώρου (της συνοικίας του Κρουά-Ρους στη Λυών) από οικογενειακές πρακτικές, είτε στις τακτικές της μαγειρικής τέχνης, οι οποίες οργανώνουν ταυτόχρονα ένα δίκτυο σχέσεων, ποιητικά «μαστορέματα» και μια νέα μεταχείριση των εμπορευματικών δομών.[8]

Η δεύτερη σειρά ερευνών στράφηκε στην επιστημονική φιλολογία, που θα μπορούσε να προσφέρει τις κατάλληλες υποθέσεις εργασίας ώστε να αντιμετωπιστεί σοβαρά η λογική αυτής της σκέψης που δεν κάνει σκέψεις για την ίδια. Τρία πεδία παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Αφενός ορισμένες κοινωνιολογικές, ανθρωπολογικές ή και ιστορικές εργασίες (από τον Γκόφμαν ώς τον Μπουρντιέ, από τον Μως ώς τον Ντετιέν, και από τον Μπουασσεβαίν ώς τον Ε. Λώμαν) επεξεργάζονται μια θεωρία των εν λόγω πρακτικών, που συνιστούν κράμα τελετουργιών και μαστορεμάτων, χειρισμούς χώρων και τελεστές δικτύων.[9] Αφετέρου, μετά το έργο του Τζ. Φίσμαν, οι εθνομεθοδολογικές και κοινωνιογλωσσολογικές έρευνες των Χ. Γκαρφίνκελ, Γ. Λαμπόφ, Χ. Ζακς, Ε. Α. Σέγκλοφ κ.ά. ανιχνεύουν τις διαδικασίες καθημερινών διαδράσεων που σχετίζονται με προσιδιάζουσες στην καθημερινή γλώσσα δομές προσδοκίας, διαπραγμάτευσης και αυτοσχεδιασμού.[10]

Τέλος, πέρα από τις σημειωτικές και τις φιλοσοφίες τής «σύμβασης» (από τον Ο. Ντυκρό ώς τον Ντ. Λιούις),[11] πρέπει να εξετάσουμε κάποιες βαριές τυποποιημένες λογικές και τη διεύρυνσή τους σε αναλυτική φιλοσοφία, στους τομείς της δράσης (Γκ. Χ. φον Ράιτ, Α. Ντάντο, Ρ. Τζ. Μπερνστάιν),[12] του χρόνου (Α. Ν. Πράιορ, Ν. Ρεσέ και Α. Ούρκχαρτ)[13] ή της τρόπισης (Τζ. Ε. Χιουζ και Μ. Τζ. Κρέσγουελ, Α. Ρ. Γουάιτ).[14] Βαρύς μηχανισμός που επιδιώκει να συλλάβει την πολύφυλλη διάστρωση και την πλαστικότητα των εκφωνημάτων της καθημερινής γλώσσας, με τους σχεδόν ορχηστρικούς συνδυασμούς λογικών μερών (εγχρονισμός, τρόπιση, προσταγές, κατηγορήματα δράσης κ.λπ.), οι δεσπόζουσες των οποίων καθορίζονται διαδοχικά από τις περιστάσεις και τις συγκυριακές επείγουσες ανάγκες. Μια εργασία ανάλογη με εκείνην που επιχείρησε ο Τσόμσκυ για τις προφορικές πρακτικές της γλώσσας θα επιδιώξει να αποδώσει στις καθημερινές πρακτικές τη λογική και πολιτιστική νομιμότητά τους, τουλάχιστον στους περιορισμένους προς το παρόν τομείς όπου διαθέτουμε όργανα για να τις εξηγήσουμε.

Έρευνα πολύπλοκη, επειδή οι πρακτικές αυτές τη μια εξάπτουν τις λογικές μας και την άλλη τούς προκαλούν σύγχυση. Έρευνα που σμίγει με τους θρήνους του ποιητή, και σαν κι εκείνον παλεύει με τη λήθη: «Και ξεχνούσα το τυχαίο της περίστασης, την ηρεμία ή τη βιασύνη, τον ήλιο ή το κρύο, το ξεκίνημα ή το τέλος της μέρας, τη γεύση της φράουλας ή της εγκατάλειψης, το μήνυμα που μισάκουσα, την πρώτη σελίδα των εφημερίδων, τη φωνή στο τηλέφωνο, τη συζήτηση την πιο ανώδυνη, τον πιο ανώνυμο άνδρα και την πιο ανώνυμη γυναίκα, ό,τι μιλάει, θορυβεί, περνά, ακραγγίζει, συναντά».[15]

Η περιθωριακότητα μιας πλειοψηφίας

Οι τρεις αυτές ορίζουσες καθιστούν δυνατή μια διάπλευση του πολιτιστικού πεδίου, προσδιορισμένη από μια ερευνητική προβληματική και σηματοδοτημένη από δημοσκοπήσεις που εντοπίστηκαν σε συνάρτηση με τις όποιες υποθέσεις εργασίας θέλαμε να επαληθεύσουμε. Διάπλευση που επιχειρεί να ανιχνεύσει ποιοι τύποι τελέσεων χαρακτηρίζουν την κατανάλωση στην τετραγωνισμένη δόμηση μιας οικονομίας και να αναγνωρίσει σ' αυτές τις πρακτικές ιδιοποίησης τους δείκτες της δημιουργικότητας που πολλαπλασιάζεται ραγδαία εκεί ακριβώς όπου χάνεται η ικανότητα εξασφάλισης μιας ιδιόγλωσσας.

Η σημερινή φυσιογνωμία της περιθωριακότητας δεν αφορά πια μικρές ομάδες· είναι μια μαζική περιθωριακότητα. Είναι αυτή ακριβώς η πολιτιστική δραστηριότητα των μη παραγωγών κουλτούρας, μια δραστηριότητα που δεν έχει υπογραφή, δεν είναι αναγνώσιμη, δεν εκσυμβολίζεται και παραμένει η μόνη εφικτή για όλους εκείνους που ωστόσο πληρώνουν για να αγοράσουν τα προϊόνταθεάματα, όπου αρθρώνει τα διακριτικά της γνωρίσματα μια παραγωγιστική οικονομία. Η περιθωριακότητα αυτή αποκτά καθολικότητα. Έχει αποβεί σιωπηλή πλειοψηφία.

Αυτό δεν σημαίνει πως είναι ομοιογενής. Οι διαδικασίες μέσω των οποίων διενεργείται η αναχρησιμοποίηση προϊόντων που συνδέονται μεταξύ τους σε ενός είδους υποχρεωτική γλώσσα λειτουργούν κατά τρόπους συναρτώμενους με κοινωνικές καταστάσεις και συσχετισμούς δυνάμεων. Μπροστά στις εικόνες της τηλεόρασης, ο μετανάστης εργάτης δεν έχει τον ίδιο χώρο κριτικής ή δημιουργίας μ' έναν Γάλλο μεσαίο στέλεχος. Στους ίδιους

τομείς, η αδυναμία σε μέσα πληροφόρησης, οικονομικά αγαθά και παντός είδους «ασφάλεια» απαιτεί επαυξημένα τεχνάσματα, όνειρα ή γέλια. Παρόμοιοι μηχανισμοί, που ποντάρουν σε άνισους συσχετισμούς δυνάμεων, δεν επιφέρουν ταυτόσημα αποτελέσματα. Γι' αυτό και είναι αναγκαίο να διαφοροποιήσουμε τις «ενέργειες» (με τη στρατιωτική έννοια του όρου) που πραγματοποιεί το σύστημα των προϊόντων στο εσωτερικό του τετραγωνισμένου πλέγματος των καταναλωτών και να κάνουμε διάκριση ανάμεσα στα περιθώρια ελιγμών που αφήνουν στους χρήστες οι συγκυρίες στις οποίες ασκούν την «τέχνη» τους.

Η σχέση των διαδικασιών με τα πεδία δύναμης όπου παρεμβαίνουν θα οδηγήσει έτσι σε μια *πολεμολογική* ανάλυση της κουλτούρας. Όπως το δίκαιο (ένα από τα μοντέλα της), η κουλτούρα διαρθρώνει συγκρούσεις και εναλλάξ νομιμοποιεί, μεταθέτει ή ελέγχει τον λόγο του ισχυροτέρου. Αναπτύσσεται μέσα στο στοιχείο των εντάσεων, και συχνά των βιαιοτήτων, παρέχοντάς τους συμβολικές ισορροπίες, σύμφωνα συμβατότητας και λίγο πολύ προσωρινούς συμβιβασμούς. Έτσι, οι τακτικές της κατανάλωσης, ευμήχανα επινοήματα του αδυνάτου για να αντλήσει οφέλη από τον ισχυρό, εκβάλλουν σε μια πολιτικοποίηση των καθημερινών πρακτικών.

2. ΤΑΚΤΙΚΕΣ ΤΗΣ ΠΡΑΚΤΙΚΗΣ

Αυτό το σχήμα των σχέσεων που διατηρούν οι καταναλωτές με τα συστήματα λειτουργίας της παραγωγής, υπερβολικά διχοτομιστικό αρχικά, διαφοροποιήθηκε στην πορεία της εργασίας σε τρεις κατευθύνσεις: αναζήτηση προβληματικών που να μπορούν να συναρθρώσουν το συ-

γκεντρωμένο υλικό· περιγραφή κάποιων πρακτικών (διαβάζω, ομιλώ, περπατώ, κατοικώ, μαγειρεύω κ.λπ.) που επιλέχθηκαν ως ιδιαίτερα δηλωτικές· επέκταση της ανάλυσης των καθημερινών αυτών τελέσεων σε επιστημονικούς τομείς οι οποίοι διέπονται φαινομενικά από μια άλλου τύπου λογική. Παρουσιάζοντας τους δρόμους που ακολουθήσαμε σ' αυτές τις τρεις κατευθύνσεις, η σχηματικότητα της γενικής τοποθέτησης απαλύνεται.

Τροχιές, τακτικές και ρητορικές

Παραγωγοί παραγνωρισμένοι, οι καταναλωτές παράγουν με τις σημαίνουσες πρακτικές τους κάτι παρόμοιο με τις «γραμμές περιφοράς» που διαγράφουν οι νεαροί αυτιστικοί του Φ. Ντελινύ.[16] Στον χώρο όπου κυκλοφορούν, έναν χώρο τεχνοκρατικά οικοδομημένο, γραμμένο και βασισμένο στον λειτουργισμό, οι τροχιές τους σχηματίζουν απρόβλεπτες φράσεις, «λοξές διαδρομές» εν μέρει δυσανάγνωστες. Μολονότι συντίθενται με το λεξιλόγιο παραδεδεγμένων γλωσσών και εξακολουθούν να υπόκεινται σε προδιαγεγραμμένο συντακτικό, ιχνογραφούν τα τεχνάσματα άλλων ενδιαφερόντων και επιθυμιών, που ούτε καθορίζονται ούτε αιχμαλωτίζονται από τα συστήματα όπου αυτές αναπτύσσονται.[17]

Ακόμα και η στατιστική δεν γνωρίζει σχεδόν τίποτα σχετικά, εφόσον περιορίζεται να ταξινομήσει, να λογαριάσει και να τοποθετήσει σε πίνακες τις «λεξικολογικές» μονάδες από τις οποίες συντίθενται αυτές οι τροχιές, χωρίς όμως να ανάγονται περιοριστικά σ' εκείνες, και να το κάνει αυτό σε συνάρτηση με αποκλειστικά δικές της κατηγορίες και ταξινομίες. Συλλαμβάνει το υλικό των πρακτικών, όχι τη *μορφή* τους· ανιχνεύει τα χρησιμοποι-

ούμενα στοιχεία, όχι το «φραζάρισμα» που οφείλεται στα μαστορέματα, στη «χειροτεχνική» επινοητικότητα, στη διαλογικότητα μέσω των οποίων συνδυάζονται όλα αυτά τα «παραδεδεγμένα», άχρωμα στοιχεία. Η στατιστική έρευνα, αποσυνθέτοντας αυτές τις «τελεσφόρες περιπλανήσεις» σε μονάδες που τις ορίζει η ίδια και ανασυνθέτοντας σύμφωνα με τους κώδικές της τα αποτελέσματα των περιτμήσεών της, «βρίσκει» αποκλειστικά και μόνο ομοιογένεια. Αναπαράγει το σύστημα στο οποίο ανήκει και αφήνει εκτός του πεδίου της το σμήνος των ετερογενών ιστοριών και τελέσεων που συνθέτουν το πάτσγουορκ της καθημερινής πρακτικής. Η ισχύς των υπολογισμών της έγκειται στην ικανότητά της να διαιρεί, αλλά ακριβώς με αυτή την ανα-λυτική κατάτμηση χάνει ό,τι νομίζει πως γυρεύει και αντιπροσωπεύει.[18]

Η «τροχιά» ανακαλεί μια κίνηση, αλλά επίσης προκύπτει από την προβολή σ' ένα επίπεδο, από μια δισδιάστατη έκθεση «επί χάρτου». Είναι μεταγραφή. Μια γραφική παράσταση (που μπορεί να την εποπτεύσει το μάτι) παίρνει τη θέση μιας τέλεσης· μια αντιστρέψιμη γραμμή (που μπορεί να διαβαστεί αμφίδρομα), τη θέση μιας χρονικά αναντίστρεπτης σειράς· ένα ίχνος, τη θέση των ενεργημάτων. Προστρέχω λοιπόν περισσότερο σε μια διάκριση μεταξύ *τακτικής* και *στρατηγικής*.

Ονομάζω «στρατηγική» τον υπολογισμό των συσχετισμών δυνάμεων που γίνεται εφικτός από τη στιγμή που μπορεί να απομονωθεί από έναν «περίγυρο» ένα υποκείμενο του βούλεσθαι και του δύνασθαι. Η στρατηγική θέτει ως δεδομένο έναν τόπο που να μπορεί να οριοθετηθεί ως *ίδιος* και άρα να χρησιμεύσει ως βάση για τη διαχείριση των σχέσεών του με μια διακριτή εξωτερικότητα. Η πολιτική, οικονομική ή επιστημονική ορθολογικότητα

έχει κατασκευαστεί βάσει αυτού του στρατηγικού μοντέλου.

Ονομάζω απεναντίας «τακτική» έναν υπολογισμό που δεν μπορεί να στηριχθεί σ' έναν ιδιότοπο, άρα ούτε και σε σύνορα που διακρίνουν τον άλλο ως ορατή ολότητα. Μοναδικός τόπος της τακτικής είναι ο τόπος του άλλου.[19] Παρεισδύει αποσπασματικά μέσα του, χωρίς να τον συλλαμβάνει στο σύνολό του, χωρίς να μπορεί να τον κρατήσει σε απόσταση. Δεν διαθέτει βάση όπου να κεφαλαιοποιήσει τα πλεονεκτήματά της, να προετοιμάσει τις επεκτάσεις της και να εξασφαλίσει ανεξαρτησία σε σχέση με τις περιστάσεις. Το «ίδιο» είναι νίκη του τόπου επί του χρόνου. Η τακτική, απεναντίας, επειδή δεν έχει τόπο, εξαρτάται από τον χρόνο, επαγρυπνώντας για να «πιάσει στον αέρα» τις δυνατότητες κέρδους. Ό,τι κερδίζει, δεν το φυλάει. Πρέπει διαρκώς να παίζει με τα συμβαίνοντα για να τα μετατρέψει σε «ευκαιρίες». Πρέπει αδιάκοπα ο αδύνατος να αντλεί οφέλη από δυνάμεις που του είναι ξένες. Και αυτό το κάνει σε εύθετες στιγμές όπου συνδυάζει ετερογενή στοιχεία (έτσι, στο σούπερ μάρκετ, η νοικοκυρά αντιπαραβάλλει ετερογενή και ευμετάβλητα δεδομένα, όπως οι προμήθειες στο ψυγείο, οι γεύσεις, οι ορέξεις και διαθέσεις των καλεσμένων της, τα φθηνότερα προϊόντα και η ενδεχόμενη μείξη τους με ό,τι έχει ήδη σπίτι κ.λπ.), μόνο που η διανοητική τους σύνθεση δεν έχει μορφή ένα λόγο, έχει την ίδια την απόφαση – την πράξη ακριβώς και τον τρόπο του «δράττεσθαι» της ευκαιρίας.

Πολλές καθημερινές πρακτικές είναι τακτικού τύπου (ομιλώ, διαβάζω, κυκλοφορώ, κάνω ψώνια, μαγειρεύω κ.λπ.). Και επίσης, γενικότερα, μεγάλο μέρος των «τρόπων του πράττειν»: επιτυχίες του «αδυνάτου» εναντίον

του πιο «δυνατού» (των ισχυρών, της ασθένειας, της βίας των πραγμάτων ή μιας επιβεβλημένης τάξης κ.λπ.), εύστοχα τεχνάσματα, πολύτροπη τέχνη των μηχανευμάτων και των εφευρετικών κινήσεων, κατεργαριές «κυνηγών», ευκινησία στους ελιγμούς, πολύμορφες προσποιήσεις, θριαμβευτικά ευρήματα, ποιητικά και πολεμικά. Τελεσιακές επιτελέσεις που εμπίπτουν σε πανάρχαιες γνώσεις. Οι αρχαίοι Έλληνες τις δήλωναν με τη λέξη *μῆτις*.[30] Αλλά πηγαίνουν πολύ πιο πίσω, σε προαιώνιους κρυφούς δεσμούς με τα τεχνάσματα και τις προσποιήσεις των φυτών ή των ψαριών. Από τα βάθη των ωκεανών ώς τους δρόμους των μεγαπόλεων, οι τακτικές εμφανίζουν συνέχεια και διάρκεια.

Στις κοινωνίες μας, με τη διάλυση της παντός είδους τοπικής σταθερότητας, οι τακτικές πολλαπλασιάζονται και, αποπροσανατολισμένες θαρρείς επειδή δεν σταθεροποιούνται πια από μια οριοθετημένη κοινότητα, περιπλανώνται δω κι εκεί, εξομοιώνοντας τους καταναλωτές με μετανάστες σ' ένα σύστημα τόσο αχανές, ώστε δεν μπορεί να είναι το δικό τους, και τόσο σφιχτοπλεγμένο που δεν μπορούν να του ξεφύγουν. Εισάγουν όμως σ' αυτό το σύστημα μια άτακτη κίνηση με συνεχείς και τυχαίες διακυμάνσεις, μια κίνηση Μπράουν. Φανερώνουν επίσης μέχρι ποιου σημείου η νόηση είναι αδιαχώριστη από τις καθημερινές μάχες και απολαύσεις που η ίδια διαρθρώνει, ενώ οι στρατηγικές κρύβουν κάτω από αντικειμενικούς υπολογισμούς τη συνάφειά τους με την εξουσία που τις στηρίζει, και την οποία περιφρουρεί ο ιδιότοπος ή ο θεσμός.

Προκειμένου να διαφοροποιήσουμε τους τύπους τακτικής, η ρητορική μάς προσφέρει τα κατάλληλα μοντέλα. Καθόλου αξιοπερίεργο, εφόσον περιγράφει τα «ευμή-

χανα γυρίσματα» και τις «τροπές» του λόγου, των οποίων τόπος και ταυτόχρονα αντικείμενο μπορεί να είναι μια γλώσσα, και εφόσον οι χειρισμοί αυτοί σχετίζονται με τις ευκαιρίες και με τους τρόπους να «γυρίσεις» (να σαγηνεύσεις, να πείσεις, να χρησιμοποιήσεις) τη βούληση του άλλου (του αποδέκτη).[21] Γι' αυτούς τους δύο λόγους η ρητορική ή επιστήμη των «τρόπων ομιλίας», μολονότι θεωρητικά αποκλεισμένη από τον επιστημονικό λόγο, προσφέρει μια σκευή πρότυπων σχημάτων στην ανάλυση των καθημερινών τρόπων του πράττειν. Δύο λογικές της δράσης (η μία τακτική, η άλλη στρατηγική) εξάγονται από τις δύο εκφάνσεις της χρησιμοποίησης της γλώσσας στην πράξη. Στον χώρο της γλώσσας (όπως και των παιγνίων), μια κοινωνία διατυπώνει πιο ρητά τους τυπικούς κανόνες της δράσης και τους τρόπους λειτουργίας που τους διαφοροποιούν.

Στο τεράστιο ρητορικό corpus που είναι αφιερωμένο στην τέχνη του λέγειν ή του πράττειν, οι σοφιστές έχουν προνομιακή θέση από τη σκοπιά της τακτικής. Αρχή τους ήταν, κατά τον Κόρακα, «την ασθενέστερη θέση να τη μετατρέψουν στην ισχυρότερη», και διατείνονταν ότι κατέχουν την τέχνη να αναστρέφουν την εξουσία μ' έναν τρόπο να χρησιμοποιούν την ευκαιρία.[22] Οι θεωρίες τους άλλωστε εγγράφουν την τακτική σε μια μακρά παράδοση στοχασμών γύρω από τις σχέσεις που διατηρεί ο ορθός λόγος με τη δράση και τη στιγμή. Περνώντας από την κινεζική *Τέχνη του πολέμου* τού Σουν Τζου[23] και από την αραβική ανθολογία τού *Βιβλίου των τεχνασμάτων*,[24] η παράδοση μιας λογικής δομημένης πάνω στη συγκυρία και τη βούληση του άλλου οδηγεί μέχρι τη σύγχρονη κοινωνιογλωσσολογία.

Διαβάζω, συζητώ, κατοικώ, μαγειρεύω...

Για να περιγράψουμε αυτές τις καθημερινές πρακτικές που παράγουν χωρίς να κεφαλαιοποιούν, χωρίς δηλαδή να έχουν κυριαρχία του χρόνου, μια αφετηρία επιβλήθηκε από μόνη της, επειδή είναι η υπερδιογκωμένη εστία της σύγχρονης κουλτούρας και της κατανάλωσής της: *η ανάγνωση*. Από την τηλεόραση ώς την εφημερίδα, από τη διαφήμιση μέχρι όλα τα εμπορικά επιφάνια, η κοινωνία μας δίνει καρκινική ανάπτυξη στην όραση, μετρά κάθε πραγματικότητα με γνώμονα την ικανότητά της να δείξει ή να δειχτεί και μετατρέπει τις επικοινωνίες σε ταξίδια του ματιού. Συνιστά εποποιία του ματιού και της αναγνωστικής ενόρμησης. Ακόμα και η οικονομία έχει μεταμορφωθεί σε «σημειοκρατία»,[25] υποθάλποντας μια υπερτροφία της ανάγνωσης. Το διώνυμο παραγωγή-κατανάλωση θα μπορούσε να υποκατασταθεί από το γενικό ισοδύναμό του γραφή-ανάγνωση. Εξάλλου η ανάγνωση (της εικόνας ή του κειμένου) φαίνεται να αποτελεί το αποκορύφωμα της παθητικότητας που υποτίθεται πως χαρακτηρίζει τον καταναλωτή, ο οποίος αναγορεύεται σε ηδονοβλεψία (τρωγλοδύτη ή πλάνητα) σε μια «κοινωνία του θεάματος».[26]

Ωστόσο, στην πραγματικότητα, η αναγνωστική δραστηριότητα εμφανίζει όλα τα γνωρίσματα μιας σιωπηλής παραγωγής: παρεκκλίσεις στη διάπλευση της σελίδας, μεταμόρφωση του κειμένου από τα ταξίδια του ματιού, αυτοσχεδιασμός και προσδοκία σημασιών συναγόμενων από λίγες λέξεις, αλληλεπικαλύψεις γραμμένων χώρων, εφήμεροι χοροί. Πλην όμως ο αναγνώστης, ανίκανος να δημιουργήσει αποθέματα (εκτός κι αν γράφει ή «εγγράφει» σε μηχάνημα), δεν ασφαλίζεται ενάντια στη

φθορά του χρόνου (αποξεχνιέται διαβάζοντας και ξεχνά όσα διάβασε), εκτός κι αν αγοράσει το αντικείμενο (βιβλίο, εικόνα), που δεν είναι τίποτε άλλο από το ερζάτς (το ίχνος ή η υπόσχεση) στιγμών «χαμένων» στο διάβασμα. Παρεισάγει στο κείμενο του άλλου τα τεχνάσματα της απόλαυσης και μιας επανιδιοποίησης: επιδίδεται στη λαθροθηρία, μεταφέρεται εκεί συνεπαρμένος, γίνεται πληθυντικός σαν τους θορύβους που βγάζει το σώμα. Πανούργο τέχνασμα, μεταφορά, συνδυαστική ικανότητα, η παραγωγή αυτή είναι επίσης «επινόηση» μνήμης. Φτιάχνει με τις λέξεις την έκβαση βουβών ιστοριών. Το αναγνώσιμο μεταβάλλεται σε αξιόμνηστο: ο Μπαρτ διαβάζει τον Προυστ στο κείμενο του Σταντάλ,[27] ο θεατής διαβάζει το τοπίο της παιδικής του ηλικίας στο ρεπορτάζ της επικαιρότητας. Η λεπτή μεμβράνη του γραπτού γίνεται μετακίνηση στρωμάτων του εδάφους, παιχνίδι χώρων. Ένας διαφορετικός κόσμος (ο κόσμος του αναγνώστη) εισάγεται στη θέση του συγγραφέα.

Η μεταλλαγή αυτή καθιστά το κείμενο κατοικήσιμο σαν νοικιασμένο σπίτι. Μετατρέπει την ιδιοκτησία του άλλου σε τόπο που τον δανείστηκε για μια στιγμή ένας περαστικός. Οι ενοικιαστές διενεργούν μια παρόμοια μεταλλαγή στο σπίτι που επιπλώνουν με τις χειρονομίες και τις αναμνήσεις τους· οι ομιλητές, στη γλώσσα όπου εισάγουν απαρατήρητα τα μηνύματα της μητρικής τους και, με την ιδιοπροφορά, με δικούς τους «τρόπους έκφρασης» ή «γυρίσματα» λόγου κ.ά., την προσωπική τους ιστορία· οι πεζοί, στους δρόμους όπου βάζουν να περπατούν τα δάση των επιθυμιών και των ενδιαφερόντων τους. Το ίδιο κάνουν και οι χρήστες των κοινωνικών κωδίκων· τους μεταστρέφουν σε μεταφορές και ελλειπτικά σχήματα που αφορούν τα δικά τους κυνήγια. Η τάξη που

βασιλεύει χρησιμεύει για στήριγμα σε αναρίθμητες παραγωγές, ενώ συγχρόνως τυφλώνει τους νομείς της απέναντι σ' αυτή τη δημιουργικότητα (όπως συμβαίνει μ' εκείνα τα «αφεντικά» που *δεν μπορούν να δουν* οτιδήποτε *διαφορετικό* επινοείται στην επιχείρησή τους).[28] Σε τελική ανάλυση, αυτή η τάξη θα είναι κάτι ισοδύναμο με τους κανόνες του μέτρου και της ομοιοκαταληξίας για τους ποιητές του παλιού καιρού: ένα σύνολο καταναγκασμών που δίνουν το έναυσμα για ευρήματα, ένα ρυθμιστικό πλαίσιο με το οποίο παίζουν οι αυτοσχεδιασμοί.

Η ανάγνωση επομένως εισάγει μια «τέχνη» που δεν ανήκει καθόλου στην παθητικότητα. Μοιάζει περισσότερο μ' εκείνο που αναπτύχθηκε σε θεωρία από τους μεσαιωνικούς ποιητές και μυθιστοριογράφους: μια καινοτομία που διηθείται στο κείμενο, και μάλιστα στους όρους μιας παράδοσης. Οι διαδικασίες της σύγχρονης κατανάλωσης, μπλεγμένες αξεδιάλυτα μες στις στρατηγικές της νεωτερικότητας (που ταυτίζουν τη δημιουργία με την επινόηση μιας «ίδιας» γλώσσας, πολιτιστικής ή επιστημονικής), φαίνεται να συνιστούν μια λεπτή τέχνη «ενοικιαστών» τόσο καλά ενημερωμένων, ώστε να εισάγουν λαθραία τις χίλιες διαφορές τους στο κείμενο που έχει ισχύ νόμου. Στον Μεσαίωνα το κείμενο εντασσόταν στο πλαίσιο της θεωρίας των τεσσάρων-πέντε αναγνώσεων που επιδεχόταν. Και ήταν ένα βιβλίο. Εφεξής το κείμενο δεν έρχεται πια από κάποια παράδοση. Επιβάλλεται από τη γενιά μιας παραγωγιστικής τεχνοκρατίας. Δεν είναι πια ένα βιβλίο αναφοράς, αλλά η κοινωνία ολόκληρη που έχει γίνει κείμενο, που έχει αποβεί γραφή του ανώνυμου νόμου της παραγωγής.

Χρήσιμη στάθηκε επίσης η σύγκριση της τέχνης των αναγνωστών με άλλες. Με την τέχνη των συζητητών,

για παράδειγμα: οι ρητορικές της συνηθισμένης συζήτησης είναι πρακτικές μετασχηματισμού «ομιλιακών καταστάσεων», λεκτικών παραγωγών όπου το πλέγμα των συνυφασμένων θέσεων των ομιλητών εγκαθιδρύει έναν προφορικό ιστό χωρίς ατομικούς ιδιοκτήτες, δημιουργίες μιας επικοινωνίας που δεν ανήκει σε κανέναν. Διότι η συζήτηση είναι ένα πρόσκαιρο και συλλογικό αποτέλεσμα ικανοτήτων που αφορούν την τέχνη τού να χειρίζεσαι «κοινούς τόπους» και να παίζεις με το αναπόδραστο των συμβάντων για να τα κάνεις «κατοικήσιμα».[29]

Όμως η έρευνα αφιερώθηκε κυρίως στις πρακτικές του χώρου,[30] στους τρόπους να υπάρχουμε σ' έναν τόπο, στις πολύπλοκες μεθόδους της μαγειρικής τέχνης και στους χίλιους δρόμους για να εγκαθιδρύσουμε μια αξιοπιστία μέσα στις καταστάσεις που μας επιβάλλονται, για να διανοίξουμε δηλαδή μια δυνατότητα να τις βιώσουμε επανεισάγοντάς τους την πληθυντική κινητικότητα ενδιαφερόντων και ηδονών, μια τέχνη χειρισμού και απόλαυσης.[31]

Προεκτάσεις: αναλύσεις προοπτικών και πολιτικές

Η ανάλυση των τακτικών αυτών επεκτάθηκε σε δύο τομείς που η μελέτη τους είχε προβλεφθεί, αλλά η προσέγγισή τους τροποποιήθηκε στην πορεία της έρευνας: ο ένας αφορά την ανάλυση προοπτικών, ο άλλος το υποκείμενο στην πολιτική ζωή.

Ο «επιστημονικός» χαρακτήρας των εργασιών σχετικά με τις προοπτικές είναι ευθύς εξαρχής προβληματικός. Αν στόχος τους είναι εντέλει η κατανοητότητα της τωρινής πραγματικότητας και κανόνας τους ένα μέλημα συνοχής, διαπιστώνουμε αφενός ότι ένας αυξανόμενος αριθμός από έννοιες δεν είναι τελεστικές, αφετέρου ότι οι

διαδικασίες είναι απρόσφορες για να σκεφτούμε τον χώρο (ο χώρος, το σκοπούμενο εν προκειμένω, δεν ανευρίσκεται πλέον με βάση τις εν χρήσει πολιτικές ή οικονομικές ορίζουσες, και δεν υπάρχει σχετική θεωρία).[32] Ο εκμεταφορισμός των χρησιμοποιούμενων εννοιών, η απόκλιση ανάμεσα στον κερματισμό που χαρακτηρίζει την έρευνα και τη σφαιρικοποίηση στην οποία εξαναγκάζεται η τελική έκθεση κ.λπ. μας υποδεικνύουν να πάρουμε ως ορισμό του ίδιου του λόγου περί των προοπτικών την «προσομοίωση» που χαρακτηρίζει τη μέθοδό του.

Έτσι, στις μελέτες προοπτικών, καταλήξαμε να εξετάσουμε: τις σχέσεις μεταξύ *ορθολογικότητας* και *φαντασιακού* (που είναι μέσα στον λόγο ο δείκτης του τόπου παραγωγής του)· τη διαφορά ανάμεσα αφενός στις ψηλαφητές αναζητήσεις, τα πραγματολογικά τεχνάσματα και τις διαδοχικές *τακτικές* που σημαδεύουν τα βήματα της πρακτικής έρευνας, αφετέρου τις *στρατηγικές* παραστάσεις που προσφέρονται στους αποδέκτες των μελετών ως το τελικό προϊόν αυτών των διεργασιών.[33]

Διαπιστώνουμε στους μεν λόγους τη λαθραία επιστροφή μιας *ρητορικής* που εκμεταφορίζει τα «ίδια πεδία» της επιστημονικής ανάλυσης, στα δε γραφεία μελετών μια αυξανόμενη απόσταση των καθημερινών, *πραγματικών πρακτικών* (της τάξης της μαγειρικής τέχνης) σε σχέση με τη «σεναριογραφία» που διαστίζει με ουτοπικούς πίνακες το μουρμουρητό των τρόπων του πράττειν σε κάθε εργαστήριο: από τη μια μεριά, κράμα επιστήμης και μυθοπλασίας· από την άλλη, ανομοιότητα ανάμεσα στα θεάματα σφαιρικών στρατηγικών και τη σκοτεινή και αδιαπέραστη πραγματικότητα τοπικών τακτικών. Οδηγηθήκαμε έτσι να διερευνήσουμε τα «ντεσού» της επιστημονικής δραστηριότητας και να αναρωτηθούμε μήπως

λειτουργεί δίκην κολάζ, συμπαραθέτοντας αλλά συναρθρώνοντας διαρκώς λιγότερο τις θεωρητικές φιλοδοξίες τις οποίες διασαλπίζει ο λόγος και την πεισματική, ανθεκτική και επίμονη παρουσία πανάρχαιων τεχνασμάτων στην καθημερινή εργασία γραφείων και εργαστηρίων. Εν πάση περιπτώσει, τούτη η διχασμένη δομή, που παρατηρείται σε τόσες διοικήσεις ή επιχειρήσεις, μας υποχρεώνει να ξανασκεφτούμε όλες αυτές τις τακτικές, κι ας τις απαρνήθηκε μέχρι τώρα διά ροπάλου η επιστημολογία της επιστήμης.

Το πρόβλημα δεν αφορά μόνο τις πραγματικές διεργασίες της παραγωγής. Θίγει, σε ένα άλλο επίπεδο, την *καταστατική θέση του ατόμου* μέσα στα τεχνικά συστήματα, εφόσον η επένδυση του υποκειμένου μειώνεται όσο προχωρά η τεχνοκρατική επέκτασή τους. Το άτομο, στριμωγμένο ολοένα περισσότερο από αυτή την αχανή ελεγκτική πλαισίωση που το αφορά ολοένα λιγότερο, αποσπάται από εκείνη χωρίς να μπορεί να βγει, οπότε του απομένει να τεχναστεί κινήσεις για να την ξεγελάσει, να σκαρώσει μηχανεύματα για να την παραπλανήσει, να βρει στη μεγάπολη, που έχει μετατραπεί σε βασίλειο της ηλεκτροτεχνικής και της πληροφορικής, την «τέχνη» των κυνηγών ή των αγροτών των αλλοτινών καιρών. Ο κερματισμός του κοινωνικού ιστού καθιστά σήμερα *πολιτικά* καίριο το ζήτημα του υποκειμένου. Πολλά συμπτώματα το αποδεικνύουν: οι εντοπισμένες σ' ένα σημείο ή σε μια στιγμή δράσεις, τα τοπικά εγχειρήματα, ακόμα και τα οικολογικά μορφώματα, παρότι τα απασχολεί κατά προτεραιότητα η θέληση να διαχειριστούν συλλογικά τις σχέσεις με το περιβάλλον. Αυτοί οι τρόποι επανιδιοποίησης του συστήματος που έχει παραχθεί, δημιουργίες καταναλωτών, στοχεύουν σε μια *θεραπευτική της χαλασμέ-*

νης κοινωνιακότητας και μετέρχονται τεχνικές αναχρησιμοποίησης, όπου μπορεί κανείς να αναγνωρίσει τις διαδικασίες των καθημερινών πρακτικών. Θα πρέπει να επεξεργαστούμε μια πολιτική αυτών των τεχνασμάτων. Στην προοπτική που άνοιξε ο *Πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, η πολιτική αυτή θα πρέπει επίσης να διερευνήσει τι μπορεί να είναι σήμερα η δημόσια («δημοκρατική») παράσταση των μικροσκοπικών, πολύμορφων και αναρίθμητων συμμαχιών ανάμεσα στο *χειρίζεσθαι* και το *απολαμβάνειν*, φευγαλέα και μαζική πραγματικότητα μιας κοινωνικής δραστηριότητας που παίζει με την τάξη πραγμάτων στην οποία εντάσσεται.

Ένας δηκτικός οραματιστής, ο Βίτολντ Γκόμπροβιτς, πρόσφερε σ᾽ αυτή την «πολιτική» τον ήρωά της –τον αντιήρωα που στοιχειώνει την έρευνά μας–, όταν έδωσε τον λόγο στον μικροϋπάλληλο (τον «άνθρωπο χωρίς ιδιότητες» του Μούζιλ, τον «συνηθισμένο άνθρωπο» στον οποίο ο Φρόυντ αφιερώνει τον *Πολιτισμό πηγή δυστυχίας*), που η επωδός του είναι «όταν δεν έχεις ό,τι σ᾽ αρέσει, πρέπει να σ᾽ αρέσει ό,τι έχεις»: «Βλέπετε, χρειάστηκε να προσφύγω όλο και περισσότερο σε πολύ πολύ μικρές, σχεδόν αόρατες απολαύσεις, επουσιώδη πραγματάκια... Δεν έχετε ιδέα πόσο τεράστιος γίνεσαι μ᾽ αυτές τις μικρολεπτομέρειες, είναι απίστευτο πόσο ψηλώνεις».[34]

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΜΙΑ ΠΟΛΥ ΣΥΝΗΘΙΣΜΕΝΗ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ

Το παρόν δοκίμιο αφιερώνεται στον συνηθισμένο άνθρωπο. Τον κοινό ήρωα. Πρόσωπο διάσπαρτο. Πολυπληθή οδοιπόρο. Καθώς επικαλούμαι, στο κατώφλι των αφηγήσεών μου, αυτόν τον απόντα που τους δίνει την εκκίνηση και την αναγκαιότητά τους, αναρωτιέμαι ποιας επιθυμίας να 'ναι το ανέφικτο αντικείμενο. Τι ζητάμε από τούτο το μαντείο που συγχέεται με τη βουή της ιστορίας, τι να μας δώσει την άδεια να πούμε ή ποια λόγια μας να κάνει πιστευτά, όταν του αφιερώνουμε τη γραφή που άλλοτε την πρόσφεραν ως φόρο τιμής στις θεότητες ή στις μούσες της έμπνευσης;*

Ο ανώνυμος αυτός ήρωας έρχεται από πολύ μακριά. Είναι το μουρμουρητό των κοινωνιών. Εμφανίζεται ανέκαθεν πριν από τα κείμενα. Δεν τα περιμένει καν. Τα χλευάζει. Αλλά κερδίζει έδαφος στις παραστάσεις της γραφής. Καταλαμβάνει σιγά σιγά το κέντρο της πολύμορφης επιστημονικής σκηνής μας. Οι προβολείς, εγκαταλείποντας τους πρω-

---

* Το πρώτο και δεύτερο μέρος, πιο θεωρητικά, μπορούν να ιδωθούν και ως συμπέρασμα που αφορά τις προοπτικές, ανάγνωσμα ενός άλλου ταξιδιού. Εισαγωγικό χαρακτήρα διατηρεί το τρίτο κεφάλαιο, «Χρήσεις και τακτικές...» (σ. 131 κ.ε.), σχεδίασμα ενός γενικού μοντέλου για τις αναλύσεις που έπονται.

ταγωνιστές με τα ίδια ονόματα και τα κοινωνικά οικόσημα, στρέφονται στον χορό των κομπάρσων που έχουν μαζευτεί στις κουίντες, ώσπου στο τέλος καρφώνονται στο πλήθος των θεατών. Ο κοινωνιολογισμός και ανθρωπολογισμός της έρευνας ευνοεί το ανώνυμο και το καθημερινό, όπου τα ζουμ απομονώνουν μετωνυμικές λεπτομέρειες – μέρη που εκλαμβάνονται ως όλον. Οι αντιπροσωπευτικοί χαρακτήρες που χθες συμβόλιζαν οικογένειες, ομάδες και τάξεις πραγμάτων σβήνουν προοδευτικά από τη σκηνή όπου βασίλευαν όταν ήταν ο καιρός του ονόματος. Ιδού ο αριθμός έρχεται, ο αριθμός της δημοκρατίας, της μεγαλούπολης, των διοικήσεων, της κυβερνητικής. Πλήθος εύπλαστο και συνεχές, σφιχτοπλεγμένο σαν ύφασμα δίχως σκισίματα και μανταρίσματα, πληθώρα ποσοτικοποιημένων ηρώων που χάνουν πρόσωπα κι ονόματα, καθώς γίνονται η ευμετάβλητη γλώσσα υπολογισμών και ορθολογικών εκτιμήσεων που δεν ανήκουν σε κανέναν. Ποταμοί του δρόμου εκφρασμένοι σε αριθμούς.

ΕΝΑΣ ΚΟΙΝΟΣ ΤΟΠΟΣ: Η ΣΥΝΗΘΙΣΜΕΝΗ ΓΛΩΣΣΑ

Αυτή η διάβρωση και η διακωμώδηση του ιδιότυπου ή του ασυνήθιστου προαναγγέλλονταν στον *Άνθρωπο χωρίς ιδιότητες*: «Αποκλείεται να είναι ακριβώς ο στενόμυαλος αστός αυτός που προαισθάνεται προφητικά την απαρχή ενός νέου, συλλογικού ηρωισμού όπως των μερμηγκιών;».[1] Και πράγματι, η έλευση της κοινωνίας-μυρμηγκιάς ξεκίνησε με τις μάζες, που υποβλήθηκαν πρώτες στην τετραγωνισμένη δόμηση της ισοπεδωτικής ορθολογικότητας. Η παλίρροια ανέβηκε. Έφτασε έπειτα στους νομείς του μηχανισμού, στελέχη και τεχνικοί απορροφήθηκαν στο σύστημα που διαχειρίζονταν. Κατέκλυσε τέλος τους ελεύθερους επαγγελματίες, που θεωρούσαν εαυτούς προστατευμένους, και τις ωραίες ψυχές, λογοτεχνικές ή καλλιτεχνικές. Στροβιλίζει στα νερά της και διασκορπίζει τα έργα που ήταν άλλοτε σαν νησιά, όμως σήμερα έχουν μεταβληθεί σε σταγόνες στον ωκεανό ή σε μεταφορές μιας γλωσσικής διασποράς που, χωρίς δημιουργό πια, γίνεται ο λόγος ή η αόριστη παράθεση του άλλου.

«Καθένας» και «Κανένας»

Υπάρχουν βέβαια κάποιες πρόδρομες καταστάσεις, αλλά οργανώθηκαν από μια κοινότητα μέσα στην «κοινή» τρέλα και τον «κοινό» θάνατο, και όχι ακόμα από την ισοπέδωση της τεχνικής ορθολογικότητας. Έτσι, στην αυγή των νεότερων χρόνων, τον 16ο αιώνα, ο συνηθισμένος άνθρωπος εμφανίζεται με τα διακριτικά μιας γενικής δυστυχίας την οποία διακωμωδεί. Η ειρωνική λογοτεχνία, ίδιον άλλωστε των χωρών του Βορρά και ήδη δημοκρατικής εμπνεύσεως, τον απεικονίζει «επιβιβασμένο» στο ανθρώπινο πλοίο των τρελών και των θνητών, αντιστροφή της κιβωτού του Νώε, αφού οδηγεί στο ξεστράτισμα του νου και στον χαμό. Στριμωγμένος μες στον συνωστισμό, είναι παραδομένος στην *κοινή* μοίρα. Ο αντι-ήρωας αυτός ονομάζεται *Καθένας* (όνομα που προδίδει την απουσία ονόματος), άρα λοιπόν είναι και *Κανένας*, κι όπως ο Γάλλος Chacun γίνεται Personne, *Νέμο*, έτσι και ο Άγγλος Everyman γίνεται Nobody, ο Γερμανός Jedermann, Niemand.[2] Είναι πάντα ο άλλος, χωρίς προσωπικές ευθύνες («δεν είναι δικό μου λάθος, φταίει ο άλλος: η μοίρα») και χωρίς ιδιαίτερες ιδιότητες να οριοθετούν μια δική του «έδρα» (ο θάνατος εξαλείφει όλες τις διαφορές). Κι όμως, πάνω στη σκηνή αυτού του ουμανιστικού θεάτρου, εξακολουθεί να γελά. Σ' αυτό ακριβώς είναι σοφός και τρελός, πνευματικά διαυγής και γελοίος, μέσα στο πεπρωμένο που επιβάλλεται σε όλους και *μηδενίζει*, εξισώνει δηλαδή με το *μηδέν*, με το *τίποτα*, την εξαίρεση που διεκδικεί ο *καθένας*.

Με τον ανώνυμο χλευαστή που δημιουργεί, η λογοτεχνία εκφράζει στην πραγματικότητα τη δική της καταστατική θέση: επειδή δεν είναι τίποτε άλλο από ομοίωμα,

είναι η αλήθεια ενός κόσμου πλανερών μεγαλείων προορισμένων να πεθάνουν. Το «ο οιοσδήποτε» ή το «όλος ο κόσμος» είναι ένας κοινός τόπος, ένας φιλοσοφικός *τόπος*. Ο ρόλος αυτού του γενικού χαρακτήρα (όλοι και κανένας) είναι να εκφράσει με λόγια μια καθολική συνάφεια των απατηλών και τρελών γραφικών παραγωγών με τον θάνατο, που είναι ο νόμος του άλλου. Παίζει επί σκηνής τον ορισμό της λογοτεχνίας ως κόσμου και του κόσμου ως λογοτεχνίας. Ο συνηθισμένος άνθρωπος δεν αναπαρίσταται απλώς στο κείμενο· δίνει παράσταση με το ίδιο το κείμενο, παίζει μέσα στο κείμενο και μέσω εκείνου, επιβεβαιώνοντας επιπλέον τον καθολικό χαρακτήρα του ιδιαίτερου τόπου όπου εκφέρεται ο μωρός λόγος μιας πολύγνωρης σοφίας. Είναι ο εφιάλτης ή το φιλοσοφικό όνειρο της ουμανιστικής ανθρωπιστικής ειρωνείας και ταυτόχρονα ένα φαινομενικό αντικείμενο αναφοράς (μια κοινή ιστορία), που δίνει αξιοπιστία σε μια γραφή η οποία βάζει «όλο τον κόσμο» να αφηγείται τη γελοία δυστυχία του. Όταν όμως η ελιτίστικη γραφή χρησιμοποιεί τον «αγοραίο» ομιλητή ως μεταμφίεση μιας μεταγλώσσας αναφορικά με την ίδια, αφήνει επίσης να διαφανεί τι την εκτοπίζει από το προνόμιό της και την τραβάει έξω από εκείνην: ένας Άλλος που δεν είναι πια ούτε ο Θεός ούτε η Μούσα, αλλά ο ανώνυμος. Το ξεστράτισμα της γραφής έξω από τον ιδιότοπό της χαράσσεται από αυτόν τον συνηθισμένο άνθρωπο, μεταφορά και παρέκκλιση της αμφιβολίας που τη στοιχειώνει, φάντασμα της «ματαιότητάς» της, αινιγματική μορφή της σχέσης που διατηρεί με όλο τον κόσμο, με την απώλεια της εξαίρεσής της και με τον θάνατό της.

Ο Φρόυντ και ο συνηθισμένος άνθρωπος

Οι συγκαιρινές μας αναφορές προσφέρουν μάλλον πιο περιεκτικά παραδείγματα αυτού του «φιλοσοφικού» προσώπου. Όταν παίρνει ο Φρόυντ τον gemeine Mann (τον συνηθισμένο, κοινό άνθρωπο) ως εκκίνηση και θέμα των αναλύσεων που αφιερώνει στον πολιτισμό (*Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*) ή στη θρησκεία (*Το μέλλον μιας αυταπάτης*),[3] αυτές τις δύο μορφές της κουλτούρας, δεν περιορίζεται, πιστός στην Aufklärung [Διαφωτισμό], να αντιπαραθέσει τα φώτα της ψυχανάλυσης («ερευνητική μέθοδος, αμερόληπτο εργαλείο, κάτι παρεμφερές με τον απειροστικό λογισμό»)[4] στον σκοταδισμό της «μεγάλης πλειοψηφίας» και να αρθρώσει σε μια νέα γνώση τις κοινές δοξασίες. Δεν υιοθετεί απλώς το παλιό σχήμα που συσχετίζει αναπόφευκτα με τον «κοινό άνθρωπο» την «αυταπάτη» του πνεύματος και την κοινωνική δυστυχία (αυτό είναι το θέμα τού *Πολιτισμού...*, σε αντίθεση όμως με την παράδοση, στον Φρόυντ ο συνηθισμένος άνθρωπος δεν γελά πια). Σχεδιάζει να συνδέσει την πρωτοπόρο «διαλεύκανσή» του (Aufklärung) με την «παιδαριώδη» αυτή πλειοψηφία.[5] Αφήνοντας κατά μέρος τον «μικρό αριθμό» «διανοητών» και «καλλιτεχνών» που είναι ικανοί να μεταμορφώσουν την εργασία σε απόλαυση μέσω της μετουσίωσης, εγκαταλείποντας επομένως αυτούς τους «σπάνιους εκλεκτούς», που ωστόσο υποδεικνύουν τη θέση όπου εκπονείται το κείμενό του, συνάπτει συμβόλαιο με τον «συνηθισμένο άνθρωπο» και παντρεύει τον λόγο του με το πλήθος, η *κοινή* μοίρα του οποίου είναι να εξαπατάται, να διαψεύδεται στις ελπίδες του, να αναγκάζεται να μοχθεί, άρα να υπόκειται στον νόμο της φενάκης και στη διεργασία του θανάτου. Το

συμβόλαιο αυτό, ανάλογο μ' εκείνο που συνάπτει η ιστορία του Μισελέ με τον «Λαό», ο οποίος ωστόσο ποτέ δεν θα μιλήσει στις σελίδες της,[6] φαίνεται πως αναλαμβάνει να επιτρέψει στη θεωρία να επεκταθεί στο καθολικό και να στηριχθεί στο πραγματικό της ιστορίας. Της παρέχει έναν σίγουρο τόπο.

Βέβαια, ο συνηθισμένος άνθρωπος κατηγορείται ότι, χάρη στον Θεό της θρησκείας, τρέφει την αυταπάτη πως «θα φωτίσει όλα τα αινίγματα του κόσμου τούτου» και ότι είναι πεπεισμένος πως «μια Πρόνοια επαγρυπνεί για τη ζωή του».[7] Διά της τεθλασμένης αυτής προμηθεύεται φτηνά μια γνώση για την ολότητα και μια εγγύηση της καταστατικής του θέσης (μέσα από την εγγύηση του μέλλοντός του). Αλλά μήπως και η φροϋδική θεωρία δεν πορίζεται ένα ανάλογο όφελος από τη γενική εμπειρία που επικαλείται; Μορφή ενός αφηρημένου καθόλου, ο συνηθισμένος άνθρωπος εξακολουθεί να παίζει στους κόλπους της τον ρόλο ενός θεού αναγνωρίσιμου στα αποτελέσματά του, ακόμα κι αν συμφύρεται με τον όχλο και συνταυτίζεται με τους κοινούς δεισιδαίμονες: εκείνος παρέχει στον φροϋδικό λόγο το μέσο για να *γενικεύσει* μια επιμέρους γνώση και να *εγγυηθεί* την εγκυρότητά της μέσω ολόκληρης της ιστορίας. Του δίνει την άδεια να ξεπεράσει τα όριά του – τα όρια μιας ψυχαναλυτικής ικανότητας περιγεγραμμένης σε μερικές θεραπείες, αλλά και ολόκληρης της γλώσσας, αποστερημένης καθώς είναι από το πραγματικό που αυτός θέτει ως αντικείμενο αναφοράς. Τον διαβεβαιώνει για τη διαφορετικότητά του (ο «φωτισμένος» λόγος παραμένει διακριτός από τον «κοινό») και συγχρόνως για την καθολικότητά του (ο φωτισμένος λόγος λέει και εξηγεί την κοινή εμπειρία). Όποια κι αν ενδέχεται να είναι η προσωπική γνώμη του Φρόυντ

για τον «συρφετό»,[8] ακριβώς το ανάποδο των αισιόδοξων απόψεων του Μισελέ για τον Λαό, ο συνηθισμένος άνθρωπος προσφέρει στον φροϋδικό λόγο την υπηρεσία να εμφανίζεται στους κόλπους του ως αρχή ολοποίησης και επικύρωσης της αλήθειας: του επιτρέπει να λέει «αυτό ισχύει για *όλους*» και «αυτή είναι η *πραγματικότητα* της ιστορίας». Λειτουργεί όπως ο Θεός τα παλιά τα χρόνια.

Στα γεράματά του όμως ο Φρόυντ το υποπτεύεται. Ειρωνεύεται και ο ίδιος το κείμενό του· το θεωρεί «εντελώς περιττό», έργο σχόλης («δεν γίνεται να καπνίζεις και να παίζεις χαρτιά όλη μέρα»), απασχόληση «για να περνά η ώρα» αφιερωμένη σε «ανώτερα θέματα», που τον κάνουν να επαναανακαλύπτει «τις πλέον κοινότοπες αλήθειες».[9] Το διακρίνει από τις «προηγούμενες εργασίες» του, που βασίστηκαν στους κανόνες μιας μεθόδου και δομήθηκαν με αφετηρία επιμέρους περιπτώσεις. Δεν πρόκειται πλέον για τον μικρό Χανς, την Ντόρα ή τον Σρέμπερ. Ο συνηθισμένος άνθρωπος αντιπροσωπεύει πρώτα απ' όλα τον ηθικολόγο πειρασμό του Φρόυντ, εθικές γενικότητες που επιστρέφουν στο επαγγελματικό πεδίο, κάτι περίσσιο ή κάτι λειψό σε σχέση με τις ψυχαναλυτικές διαδικασίες. Διατυπώνει έτσι ρητά μια αναστροφή της γνώσης. Στην πραγματικότητα, αν ο Φρόυντ διακωμωδεί αυτή την εισαγωγή σε μια μελλοντική «παθολογία των πολιτισμένων κοινωνιών», τη διακωμωδεί επειδή *εκείνος ο ίδιος* είναι ο συνηθισμένος άνθρωπος για τον οποίο μιλάει, εκείνος που έχει στα χέρια του μερικές πικρές, «κοινότοπες αλήθειες». Τελειώνει τους συλλογισμούς του με μια πιρουέτα. «Σκύβω το κεφάλι μπροστά στην κατηγορία ότι δεν πρόσφερα καμιά παρηγοριά»,[10] γιατί, όπως λέει, απλώς δεν έχει καμία. Είναι πιασμένος

στα ίδια δίχτυα με όλο τον κόσμο, και βάζει τα γέλια. Μια ειρωνική και σοφή τρέλα συνδέεται μ' αυτή τη στάση – να χάνεις τη μοναδικότητα μιας ικανότητας και να ξαναβρίσκεσαι, ένας οποιοσδήποτε ή κανένας, μέσα στην κοινή ιστορία. Στον *Πολιτισμό πηγή δυστυχίας*, ένα φιλοσοφικό παραμύθι στ' αλήθεια, ο ομιλητής είναι ο συνηθισμένος άνθρωπος. Είναι μέσα στον λόγο το σημείο σύζευξης του επιστήμονα με τον κοινό άνθρωπο – η επιστροφή του άλλου (όλοι και κανένας) στη θέση που ξεχώρισαν επιμελώς για εκείνον. Και πάλι περιγράφει εδώ ο Φρόυντ πώς η κοινοτοπία ξεχειλίζει πέρα από τα όρια της ειδικότητας και πώς η γνώση επαναφέρεται στη γενική προπαραδοχή της: σοβαρά δεν ξέρω τίποτα. Είμαι σαν όλο τον κόσμο.

«Στέρηση», «απώθηση», «*Έρως*», «*Θάνατος*» κ.λπ.: αυτά τα εργαλεία μιας τεχνικής εργασίας διαρθρώνουν στον *Πολιτισμό πηγή δυστυχίας* μια διαδρομή που οδηγεί από την κατακτητική Aufklärung στους κοινούς τόπους, πλην όμως η φροϋδική ανάλυση της κουλτούρας χαρακτηρίζεται πρώτα απ' όλα από την τροχιά της αναστροφής της γνώσης. Μια φαινομενικά μικρή και ωστόσο θεμελιώδης διαφορά διακρίνει το αποτέλεσμα αυτής της αναστροφής από τα τετριμμένα που διακινούν οι ειδικοί της κουλτούρας: τα τετριμμένα αυτά δεν προσδιορίζουν πια το *αντικείμενο* του λόγου, αλλά τη *θέση* του. Το τετριμμένο στον Φρόυντ δεν είναι πια το άλλο (ένα άλλο επιφορτισμένο να επιβεβαιώσει την εξαίρεση εκείνου που το σκηνοθέτησε), είναι η εμπειρία παραγωγής του κειμένου. Η προσέγγιση της κουλτούρας αρχίζει όταν ο συνηθισμένος άνθρωπος *γίνεται* ο αφηγητής, όταν προσδιορίζει τον (κοινό) τόπο του λόγου και τον (ανώνυμο) χώρο της ανάπτυξής του.

Η θέση αυτή δίνεται εξίσου στον ομιλητή του λόγου όσο και σε οποιονδήποτε άλλο. Είναι το σημείο απόληξης μιας τροχιάς. Δεν είναι μια κατάσταση, αρχικό ελάττωμα ή χάρισμα, αλλά κάτι που *έχει γίνει*, ένα *εγένετο*, το επακόλουθο μιας διεργασίας απόκλισης ως προς τις ρυθμισμένες και παραποιήσιμες πρακτικές, ένα ξεχείλισμα του κοινού έξω από τα εκάστοτε όρια σε μια ιδιαίτερη θέση. Αυτό συμβαίνει με τον Φρόυντ, όταν τελειώνει τους «άθλους» του (όπως τελειώνουν μ' έναν κατάδικο) με τους τελευταίους του μύθους για τον συνηθισμένο άνθρωπο: πραγμάτωση του πένθους με τη μετατροπή της γνώσης σε μυθοπλασία.[11]

Το σημαντικό είναι αυτή η υπέρβαση των ορίων την οποία *διενεργεί* η παρείσδυση του συνηθισμένου σε πεδία επιστημονικά συγκροτημένα. Το ζητούμενο δεν είναι να απονείμεις αυθαίρετα στον εαυτό σου το προνόμιο να μιλάει στο όνομα του συνηθισμένου (δεν είναι κάτι που μπορεί να ειπωθεί) ή να ισχυριστείς πως βρίσκεσαι σ' αυτή τη γενική θέση (κάτι που θα ήταν ψευδο-«μυστικισμός») ή, ακόμα χειρότερα, να προσφέρεις μια αγιογραφική καθημερινότητα για λόγους ηθικής διάπλασης, κάθε άλλο· το ζητούμενο είναι να ξαναδώσεις την ιστορικότητά της στην κίνηση που οδηγεί τις αναλυτικές διαδικασίες πίσω στα σύνορά τους, ώς το σημείο όπου μεταβάλλονται, και μάλιστα διασαλεύονται, από εκείνη την ειρωνική και τρελή κοινοτοπία η οποία τον 16ο αιώνα μιλούσε στο όνομα του *Καθενός*, στο όνομα *Κανενός*, και που επανήλθε στον τελειωμό της γνώσης του Φρόυντ. Θα ήθελα να περιγράψω τη διάβρωση η οποία αποκαλύπτει το συνηθισμένο μέσα σ' ένα σώμα τεχνικών ανάλυσης, να ανακαλύψω τα ανοίγματα που επισημαίνουν το ίχνος του στα ακραία όρια όπου κινητοποιείται μια επι-

στήμη, να υποδείξω τις μετατοπίσεις που οδηγούν προς τον *κοινό τόπο* όπου «ο οποιοσδήποτε» επιτέλους σωπαίνει, εκτός κι αν ξαναπεί (αλλά διαφορετικά) κοινοτοπίες. Το έργο αυτό, ακόμα και αν το απορροφά η ωκεάνια βουή του συνηθισμένου, δεν σχεδιάζει να την υποκαταστήσει με μια αναπαράσταση ή να τη σκεπάσει με γελοίες λέξεις, αλλά να δείξει πώς εισάγεται στις τεχνικές μας –όπως η θάλασσα έρχεται και ξανάρχεται στις γούβες της αμμουδιάς– και πώς μπορεί να αναδιοργανώσει τη θέση απ' όπου παράγεται ο λόγος.

Ο ειδήμονας και ο φιλόσοφος

Η επαναφορά των επιστημονικών πρακτικών και γλωσσών στη χώρα απ' όπου κατάγονται, την everyday life, την καθημερινή ζωή, συνιστά σε πρώτη προσέγγιση τον τεχνικό δρόμο που θα ακολουθήσουμε. Η επιστροφή αυτή, ολοένα πιο επίμονη σήμερα, παρουσιάζει το παράδοξο να είναι επίσης εξορία ως προς τους γνωστικούς κλάδους, η ακριβολογία των οποίων μετριέται με γνώμονα τον αυστηρό προσδιορισμό των ορίων της. Αφότου η επιστημονικότητα δημιούργησε για τον εαυτό της «ίδιους» τόπους, ιδιοποιήσιμους από ορθολογικά προτάγματα ικανά να καθορίζουν μέχρι γελοιότητας τις μεθόδους τους, τα τυπικά αντικείμενά τους και τις προϋποθέσεις της παραποίησής τους, αφότου θεμελιώθηκε ως πολλότητα περιορισμένων και διακριτών πεδίων, εν ολίγοις αφότου δεν είναι πια θεολογικού τύπου, συγκρότησε το *όλον* ως το *υπόλοιπό* της, και τούτο το υπόλοιπο έγινε ό,τι αποκαλούμε κουλτούρα.

Το σχίσμα αυτό οργανώνει τη νεωτερικότητα. Την περιτέμνει σε επιστημονικά, κυρίαρχα νησιωτικά συμπλέγ-

ματα, σ᾽ έναν ορίζοντα πρακτικών «αντιστάσεων» και εκσυμβολισμών μη αναγώγιμων στη σκέψη. Ακόμα και αν η φιλοδοξία της «επιστήμης» είναι να κατακτήσει αυτό το «υπόλοιπο» με ορμητήριο τους χώρους όπου ασκούνται οι εξουσίες των γνώσεών μας, ακόμα και αν, για να προετοιμάσουν την πλήρη πραγματοποίηση αυτής της αυτοκρατορίας, αναγνωριστικές αποστολές καταγράφουν ήδη τις παραμεθόριες περιοχές συνδέοντας έτσι τη σκιά με το φως (πρόκειται για τον γκρίζο λόγο μεικτών επιστημών, των λεγόμενων «ανθρωπιστικών» – αφηγήσεις εξερευνητικών αποστολών που επιδιώκουν να ανιχνεύσουν και να καταστήσουν αφομοιώσιμα, αν όχι διανοητά, τα σκότη της βίας, της δεισιδαιμονίας και της ετερότητας: ιστορία, ανθρωπολογία, παθολογία κ.λπ.), το ρήγμα που δημιούργησαν οι επιστημονικοί θεσμοί ανάμεσα στις τεχνητές γλώσσες μιας ρυθμισμένης τελεστικότητας και την πολυποίκιλη λαλιά του κοινωνικού σώματος δεν έπαψε ποτέ να είναι εστία πολέμων ή συμβιβασμών. Αυτή η διαχωριστική γραμμή, μεταβαλλόμενη άλλωστε, παραμένει στρατηγική στις μάχες για την αύξηση ή την αμφισβήτηση της εξουσίας των τεχνικών πάνω στις κοινωνικές πρακτικές. Διαχωρίζει γλώσσες τεχνητές, που διαρθρώνουν τις διαδικασίες μιας εξειδικευμένης γνώσης, και φυσικές, που οργανώνουν την κοινή σημαίνουσα δραστηριότητα.

Μπορούμε να συγκεκριμενοποιήσουμε μερικές από τις διαμάχες αυτές (που αφορούν ακριβώς τη σχέση κάθε επιστήμης με την κουλτούρα), αλλά και να υποδείξουμε την πιθανή έκβασή τους, χάρη σε δύο πρόσωπα που έρχονται αντιμέτωπα στο πλαίσιό τους, περιέργως συγγενή και αντινομικά: τον ειδήμονα και τον φιλόσοφο. Και οι δύο ενεργούν ως μεσολαβητές μεταξύ γνώσης και κοινω-

νίας, ο πρώτος καθόσον εισάγει την ειδικότητά του στην ευρύτερη και πολυσύνθετη περιοχή των κοινωνικοπολιτικών αποφάσεων, ο δεύτερος καθόσον αποκαθιστά, σε σχέση με μια ιδιαίτερη τεχνική (μαθηματικά, λογική, ψυχιατρική, ιστορία κ.λπ.), την καίρια σημασία γενικών ερωτημάτων. Στην περίπτωση του ειδήμονα, μια ικανότητα μεταλλάσσεται σε κοινωνική αυθεντία, σε κύρος· στην περίπτωση του φιλοσόφου, τα κοινότοπα ερωτήματα καθίστανται αρχή σκεπτικισμού σ' ένα τεχνικό πεδίο. Εξάλλου, η αμφίσημη σχέση που διατηρεί ο φιλόσοφος με τον ειδήμονα (άλλοτε σαγήνευσης και άλλοτε απόρριψης) μοιάζει να είναι συχνά το υπόβαθρο των διαβημάτων του: άλλοτε τα φιλοσοφικά εγχειρήματα επιδιώκουν ζηλόφθονα την πραγματοποίηση της παλιάς τους ουτοπίας από τον ειδήμονα (να στηρίξει στο όνομα μιας ειδικής επιστημονικότητας τη μετάβαση σε συνολικά προβλήματα), και άλλοτε, ηττημένα από την ιστορία αλλά ανυπότακτα, γυρίζουν την πλάτη σε ό,τι τους πήραν, για να συνοδεύσουν στην εξορία του (ω θύμησες!, ω συμβολικές παραβιάσεις των ορίων!, ω βασίλεια του ασυνειδήτου!) το Υποκείμενο, χθεσινό βασιλιά, σημερινό κυνηγημένο μιας τεχνοκρατικής κοινωνίας.

Είναι αλήθεια ότι ο ειδήμονας όλο και πληθαίνει σ' αυτή την κοινωνία, μέχρι του σημείου να έχει αποβεί η γενικευμένη μορφή της, τανυσμένος ανάμεσα σε δύο απαιτήσεις, μιας αυξανόμενης εξειδίκευσης και μιας ολοένα πιο αναγκαίας επικοινωνίας. Σβήνει (και κατά κάποιον τρόπο αντικαθιστά) τον φιλόσοφο, τον χθεσινό ειδικό τού καθόλου. Η επιτυχία του όμως δεν είναι τόσο θεαματική. Στο πρόσωπό του αντιπαλεύουν ο παραγωγιστικός νόμος μιας συγκεκριμένης ανάθεσης (συνθήκη αποτελεσματικότητας) και ο κοινωνικός νόμος μιας κυ-

κλοφορίας (μορφή της ανταλλαγής). Βέβαια, ολοένα περισσότερο κάθε ειδικός πρέπει να είναι *και* ειδήμονας, διερμηνέας δηλαδή και μεταφραστής της ικανότητάς του σ' ένα άλλο πεδίο. Κάτι έκδηλο ακόμα και στο εσωτερικό των εργαστηρίων: όταν πρέπει να ληφθούν αποφάσεις για στόχους, προαγωγές ή χρηματοδότηση, οι ειδήμονες παρεμβαίνουν «στο όνομα» της ιδιαίτερης πείρας τους – αλλά έξω από εκείνην. Πώς τα καταφέρνουν να περάσουν από την τεχνική τους –μια γλώσσα άριστα ελεγχόμενη και ρυθμιστική– στην κοινότερη γλώσσα μιας άλλης κατάστασης; Τα καταφέρνουν μέσω μιας περίεργης διεργασίας που «μετατρέπει» την ικανότητα σε αυθεντία. Η ικανότητα ανταλλάσσεται με αυθεντία. Στην οριακή περίπτωση, όσο μεγαλύτερη αυθεντία έχει ο ειδήμονας τόσο λιγότερη ικανότητα έχει, ώσπου το απόθεμά του εξαντλείται, σαν την ενέργεια που απαιτείται για την εκσφενδόνιση ενός κινητού σώματος. Στη διάρκεια αυτής της μετατροπής, δεν είναι μεν χωρίς ικανότητα (του χρειάζεται να έχει κάποια ή να κάνει τους άλλους να πιστέψουν πως έχει), αλλά εγκαταλείπει όποια ικανότητα κατέχει όσο περαιτέρω επεκτείνεται η αυθεντία του, υπερδιογκωμένη από το κοινωνικό αίτημα και/ή τις πολιτικές ευθύνες. Παράδοξο (γενικό;) της αυθεντίας: της πιστώνεται μια γνώση, η οποία ακριβώς της λείπει εκεί όπου ασκείται. Είναι αδιαχώριστη από μια «κατάχρηση γνώσης»[12] – όπου θα πρέπει ίσως να αναγνωρίσουμε το επακόλουθο του κοινωνικού νόμου ο οποίος αποστερεί το άτομο από την ικανότητά του, προκειμένου να εγκαθιδρύσει ή να αποκαταστήσει το κεφάλαιο μιας συλλογικής ικανότητας, δηλαδή μιας κοινής αληθοφάνειας.

Επειδή ο ειδήμονας αδυνατεί να περιοριστεί σε όσα ξέρει, αποφαίνεται με βάση τη *θέση* που του προσπόρισε

η ειδικότητά του. Έτσι, εγγράφεται και τον εγγράφουν σε μια *κοινή τάξη πραγμάτων*, όπου η εξειδίκευση έχει *αξία μύησης*, ως *κανόνας* και ιεραρχούσα *πρακτική* της παραγωγιστικής οικονομίας. Επειδή έχει υποβληθεί επιτυχώς σ᾽ αυτή τη μυητική πρακτική, μπορεί, σε ζητήματα ξένα προς την τεχνική του ικανότητα αλλά όχι και προς την εξουσία που έχει αποκτήσει μέσω εκείνης, να εκφέρει με αυθεντία έναν λόγο που δεν ανήκει πλέον στη γνώση, αλλά στην κοινωνικοοικονομική τάξη πραγμάτων. Μιλάει σαν συνηθισμένος άνθρωπος που μπορεί να «εισπράξει» αυθεντία με τη γνώση, όπως εισπράττεις την πληρωμή σου για τη δουλειά που έχεις κάνει. Εγγράφεται στην κοινή γλώσσα των πρακτικών, όπου άλλωστε μια υπερπαραγωγή αυθεντίας επιφέρει την υποτίμησή της, εφόσον προσπορίζεται κανείς διαρκώς περισσότερα με ίση ή κατώτερη ποσότητα ικανότητας. Όταν όμως εξακολουθεί να πιστεύει ή να κάνει τους άλλους να πιστεύουν ότι ενεργεί ως επιστήμονας, συγχέει κοινωνική *θέση* και τεχνικό *λόγο*. Εκλαμβάνει τη μεν για τον δε: πρόκειται για quid pro quo, άλλο αντί άλλου. Παραγνωρίζει την τάξη πραγμάτων που αντιπροσωπεύει. Δεν ξέρει πια τι λέει. Μόνο κάποιοι λίγοι, αφού πίστεψαν επί καιρό πως μιλούσαν ως ειδήμονες μια επιστημονική γλώσσα, ξυπνούν από τον ύπνο τους και αντιλαμβάνονται αίφνης ότι, όπως ο Φέλιξ ο Γάτος στην παλιά ταινία, εδώ και λίγη ώρα περπατούν στον αέρα, μακριά από το επιστημονικό έδαφος. Ο λόγος τους, εφοδιασμένος με εγκυρότητα από μια επιστήμη, δεν ήταν τίποτε άλλο από τη συνηθισμένη γλώσσα των παιχνιδιών τακτικής μεταξύ οικονομικών εξουσιών και συμβολικών Αρχών, βασισμένων στην αυθεντία.

Το μοντέλο της καθημερινής γλώσσας κατά Βιττγκενστάιν

Γι' αυτό ο «καθολικός» λόγος μιας παρελθούσας φιλοσοφίας δεν ανακτά τα δικαιώματά του. Καθόσον το φιλοσοφικό ζήτημα αφορά τη γλώσσα, θα έγκειται περισσότερο, στις τεχνικές κοινωνίες μας, στη διερεύνηση του μεγάλου διαμοιρασμού ανάμεσα στις μορφές διαλογικότητας που ρυθμίζουν την ειδικότητα (και διατηρούν κάποιους κοινωνικούς *λόγους* χάρη σε τελεστικούς διαχωρισμούς) και τις μορφές αφηγηματικότητας της μαζικοποιημένης ανταλλαγής (που πολλαπλασιάζουν τα τεχνάσματα, επιτρέποντας ή ανακόπτοντας μια *κυκλοφορία* μέσα σ' ένα δίκτυο εξουσιών). Ανεξάρτητα από τις αναλύσεις που επανέφεραν και τις μεν και τις δε στον κοινό τομέα των γλωσσικών *πρακτικών*[13] ή από τις έρευνες που αποκαλύπτουν είτε την παρείσδυση των δοξασιών, της αληθοφάνειας και των μεταφορών –δηλαδή του «κοινού» στοιχείου– στον επιστημονικό λόγο, είτε τις πολυσύνθετες λογικές που συνεπάγεται η συνηθισμένη γλώσσα[14] –απόπειρες επανένωσης των ασύνδετων και καταχρηστικά ιεραρχημένων κομματιών της γλώσσας–, μπορούμε επίσης να προστρέξουμε σε μια φιλοσοφία που παρέχει ένα «μοντέλο» της καθημερινής γλώσσας (όπως μιλάμε για μοντέλο αυτοκινήτου) και προβαίνει σε μια αυστηρή εξέτασή της: στη φιλοσοφία του Βιττγκενστάιν. Στην προοπτική όπου τοποθετούμαι, η φιλοσοφία αυτή μπορεί να θεωρηθεί ριζική κριτική του ειδήμονα. Αναγκαία συνεπαγωγή: είναι επίσης κριτική του φιλοσόφου ως ειδήμονα.

Όταν σκοπεύει ο Βιττγκενστάιν «να επαναφέρει τη γλώσσα από τη μεταφυσική της χρήση στην καθημερινή», στην everyday use,[15] σχέδιο που ανέπτυξε κυρίως

κατά την τελευταία του περίοδο, απαγορεύει στον εαυτό του, και απαγορεύει και στον φιλόσοφο, οποιοδήποτε μεταφυσικό ξεχείλισμα πέρα από τα όρια του τι *μπορεί* να πει η ομιλία. Αυτό είναι το σταθερότερο πρόγραμμά του: «Να μην πω τίποτα πέρα απ' ό,τι μπορεί να ειπωθεί... κι έπειτα, κάθε φορά που θα ήθελε κάποιος να πει κάτι μεταφυσικό, να του αποδεικνύω πως δεν σημασιοδότησε ορισμένα σημεία στις προτάσεις του».[16] Έταξε αποστολή του να είναι ο επιστήμονας της σημαίνουσας δραστηριότητας στους κόλπους της κοινής γλώσσας. Οτιδήποτε άλλο το αντιμετωπίζει ως γλώσσα μόνο κατ' αναλογία ή σε σύγκριση με «τον μηχανισμό της καθημερινής μας γλώσσας».[17] Το θέμα όμως είναι να την πραγματευθεί με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην εισηγηθεί τίποτα που να ξεπερνά την ικανότητα αυτής της γλώσσας, και άρα να μη γίνει ποτέ ο ειδήμονας ή ο διερμηνέας της σ' ένα άλλο γλωσσικό πεδίο (μεταφυσικό ή εθικό, για παράδειγμα), να μη μιλήσει ποτέ *αλλού* «στο όνομά της». Έτσι θα καταστεί θεωρητικά αδύνατη και η μετατροπή της ικανότητας σε αυθεντία.

Το συναρπαστικό στο εγχείρημα αυτού του Ηρακλή, που καθαρίζει τους στάβλους του Αυγεία της σύγχρονης διανοητικότητας, δεν είναι κατ' αρχάς οι περιοριστικές του μέθοδοι, αποτέλεσμα του πάθους για ακρίβεια το οποίο θέτει στην υπηρεσία μιας *αιδημοσύνης* καθώς αναλύει τη γλώσσα «της κάθε μέρας» (η γλωσσολογική προσέγγιση αντικατέστησε τον Everyman της αναγεννησιακής εθικής με τούτο το everyday, όμως κουβαλάει το ίδιο ζήτημα)· σ' ένα θεμελιακότερο επίπεδο, είναι το πώς ο Βιττγκενστάιν, σύμφωνα με μια δική του έκφραση, χαράζει «*από το εσωτερικό*» *αυτής της γλώσσας* τα όρια του καθετί, εθικού ή μυστικού, ξεχειλίζει πέρα από αυτήν.[18]

Βρίσκεται εντός, και αποκλειστικά από κει αναγνωρίζει ένα εκτός καθαυτό άλεκτο. Η εργασία του επομένως διενεργεί μια διπλή διάβρωση: μία που από το εσωτερικό της καθημερινής γλώσσας φέρνει στην επιφάνεια τα ακραία όριά της, και μία που καταγγέλλει τον απαράδεκτο χαρακτήρα (την έλλειψη νοήματος, την ανοησία) κάθε πρότασης που επιχειρεί έξοδο προς «ό,τι δεν μπορεί να ειπωθεί». Η ανάλυση εντοπίζει τις γούβες, τα κενά που υπονομεύουν τη γλώσσα και καταστρέφει τα εκφωνήματα που ισχυρίζονται πως τα γεμίζουν. Δουλεύει με ό,τι δείχνει (zeigen) η γλώσσα, χωρίς να μπορεί να το πει (sagen). Ο Βιττγκενστάιν εξετάζει μια διαπλοκή τοπικών και συνδυασμένων συντακτικών δομών, των οποίων οι βάσεις, η συνοχή και η συνολική σημασία υπάγονται σε καίρια ζητήματα, και είναι μάλιστα ουσιώδεις, αλλά δεν μπορεί κανείς να τις πραγματευθεί σ' έναν «ίδιο» τόπο, επειδή δεν θα ήταν δυνατόν η γλώσσα να καταστεί αντικείμενο ενός λόγου. «*Δεν έχουμε εποπτεία* της χρήσης των λέξεών μας».[19] Σπάνια πήρε κάποιος τόσο απολύτως στα σοβαρά την πραγματικότητα της γλώσσας, δηλαδή το *γεγονός* ότι προσδιορίζει την ιστορικότητά μας, ότι δεσπόζει επάνω μας και μας περιβάλλει με τη μορφή του συνηθισμένου και καθημερινού, ότι επομένως κανένας λόγος δεν μπορεί να «βγει» από κει, «να της ξεφύγει», και να τοποθετηθεί σε απόσταση για να την παρατηρήσει και να πει το νόημά της.

Με τον τρόπο αυτό ο Βιττγκενστάιν κρατιέται στο παρόν της ιστορικότητάς του, χωρίς να χρειάζεται να προσφύγει στο «παρελθόν» του ιστορικού. Θα απέρριπτε μάλιστα την ιστοριογραφία, επειδή χωρίζει το παρελθόν από το παρόν, πριμοδοτώντας έτσι στην ουσία έναν *ίδιο*, παραγωγό τόπο, απ' όπου ισχυρίζεται πως «έχει επο-

πτεία» των γλωσσικών γεγονότων (ή «ντοκουμέντων») και ότι διακρίνεται από το *δεδομένο*, *προϊόν* που αυτό και μόνο, υποτίθεται, υπόκειται στους κοινούς κανόνες. Ο Βιττγκενστάιν αναγνωρίζει πως έχει «πιαστεί» στα δίχτυα της *κοινής* γλωσσικής ιστορικότητας. Έτσι, δεν δέχεται να *εντοπίσει* την εξάρτηση αυτή στο αντι-κείμενο (με το όνομα «παρελθόν»), από το οποίο αποσπάται πλασματικά το ιστοριογραφικό εγχείρημα (με μια μυθοπλασία που είναι άλλωστε ο χώρος όπου παράγεται η επιστημονική πρόκληση καθοδήγησης της ιστορίας).[20] Στην πραγματικότητα η θέση του δεν παίζεται εκεί· παίζεται σε μια διπλή μάχη, η διάρθρωση της οποίας μας παρέχει ένα τυπικό σημείο αναφοράς για τη μελέτη της κουλτούρας. Αφενός, μάχεται την επαγγελματικοποίηση της φιλοσοφίας, δηλαδή την περιοριστική αναγωγή της στον τεχνικό (θετικιστικό) λόγο μιας ειδικότητας. Ευρύτερα, απορρίπτει την απολυμαντική διαδικασία η οποία, αποβάλλοντας την κοινή χρήση (την everyday language), και άρα τη θεμελιώδη, καθιστά δυνατές μόνο για την επιστήμη την παραγωγή και την κυριαρχία μιας τεχνητής γλώσσας. Αφετέρου, μάχεται την απληστία της μεταφυσικής ή την ανυπομονησία της εθικής, που έχουν πάντα την τάση να υπαγάγουν σ' εκείνες τους κανόνες της ορθότητας και να πληρώσουν με την ανοησία των εκφωνημάτων τους την αυθεντία του λόγου τους έναντι της γλώσσας της κοινής εμπειρίας. Τα βάζει με την έπαρση που οδηγεί τη φιλοσοφία να κάνει «σαν να» έδινε νόημα στη συνηθισμένη χρήση και να φαντάζεται πως διαθέτει έναν ιδιότοπο απ' όπου μπορεί και σκέφτεται το καθημερινό.

Είμαστε υποταγμένοι στην καθημερινή γλώσσα, αν και δεν ταυτιζόμαστε μαζί της. Όπως στο πλοίο των τρε-

λών, έχουμε επιβιβαστεί χωρίς τη δυνατότητα επισκόπησης ή ολοποίησης. Αυτή είναι η «πρόζα του κόσμου» για την οποία μιλούσε ο Μερλώ-Ποντύ. Περιλαμβάνει κάθε λόγο, ακόμα και αν οι ανθρώπινες εμπειρίες δεν περιστέλλονται σε ό,τι μπορεί να πει εκείνη γι' αυτές. Οι διάφορες μορφές επιστημονικότητας επιτρέπουν στον εαυτό τους να την *ξεχάσει* προκειμένου να συγκροτηθούν, και οι διάφορες μορφές φιλοσοφίας *νομίζουν πως την εξουσιάζουν*, για να αυτονομιμοποιηθούν να την πραγματευθούν. Από αυτή την άποψη, ούτε οι μεν ούτε οι δε αγγίζουν το φιλοσοφικό ζήτημα, που ξανανοίγει αδιάκοπα από τούτη την «ορμή» η οποία «ωθεί τον άνθρωπο να προσκρούσει στα όρια της γλώσσας» («an die Grenze der Sprache anzurennen»).[21] Ο Βιττγκενστάιν επανεισάγει αυτή τη γλώσσα *και* στη φιλοσοφία, η οποία την πήρε μεν ως τυπικό αντικείμενο, αλλά δίνοντας στον εαυτό της μια πλασματική κυριαρχία, *και* στις επιστήμες, που την απέκλεισαν προκειμένου να δώσουν στον εαυτό τους μια πραγματική κυριαρχία.

Αλλάζει έτσι τον *τόπο* της ανάλυσης, ο οποίος εφεξής προσδιορίζεται από μια *καθολικότητα* ταυτόσημη με την *υπακοή* στην κοινή χρήση. Αυτή η αλλαγή θέσης τροποποιεί την καταστατική θέση του λόγου. Ο φιλόσοφος, «πιασμένος στα δίχτυα» της καθημερινής γλώσσας, δεν έχει πια ίδιο ή ιδιοποιήσιμο τόπο. Του έχει αφαιρεθεί οποιαδήποτε κυριαρχική τοποθέτηση. Ο αναλυτής λόγος και το αναλυόμενο «αντικείμενο» έχουν ταυτόσημη καταστατική θέση: οργανώνονται από τη δουλειά την οποία μαρτυρούν, καθορίζονται από κανόνες που ούτε τους θεσπίζουν ούτε επισκόπησή τους έχουν, διασκορπίζονται εξίσου σε διαφοροποιημένες λειτουργίες (ο Βιττγκενστάιν θέλησε ακόμα και το έργο του να συντίθεται μονά-

χα από αποσπάσματα), εγγράφονται σ' έναν ιστό όπου το καθένα μπορεί εναλλάξ να «κάνει προσφυγή» στον άλλο βαθμό δικαιοδοσίας, να τον κλητεύσει, να τον παραθέσει και να αναφερθεί σ' εκείνον. Υπάρχει διαρκής ανταλλαγή διακριτών θέσεων. Το φιλοσοφικό ή επιστημονικό προνόμιο χάνεται μέσα στο συνηθισμένο. Το συνακόλουθο είναι να ακυρώνονται οι αλήθειες. Από ποιον προνομιακό τόπο θα μπορούσαν να σημανθούν; Συνεπώς, θα έχουμε *γεγονότα* που δεν είναι πλέον *αλήθειες*. Ο πληθωρισμός αληθειών ελέγχεται έτσι, αν όχι καταπνίγεται εν τη γενέσει του, από την κριτική των θέσεων αυθεντίας, όπου τα γεγονότα μετατρέπονται σε αλήθειες. Ανιχνεύοντας ο Βιττγκενστάιν αυτές τις αλήθειες σ' ένα μείγμα ανοησίας και εξουσίας, πασχίζει να τις αναγάγει σε γλωσσικά γεγονότα και σε ό,τι, *μέσα* σ' αυτά τα γεγονότα, παραπέμπει σε μια άλεκτη ή «μυστική» εξωτερικότητα της γλώσσας.

Μπορούμε να συνδέσουμε με την τοποθέτηση αυτή την αυξανόμενη σπουδαιότητα των γλωσσικών συμπεριφορών και χρήσεων στο έργο του Βιττγκενστάιν. Όταν πραγματεύεσαι τη γλώσσα «μέσα» στη συνηθισμένη γλώσσα, χωρίς να μπορείς «να έχεις εποπτεία της», χωρίς να μπορείς να τη δεις από έναν απομακρυσμένο τόπο, σημαίνει ότι τη συλλαμβάνεις ως σύνολο πρακτικών όπου κι εσύ εμπλέκεσαι και μέσω των οποίων λειτουργεί η πρόζα του κόσμου. Η ανάλυση θα είναι τότε «εξέταση εσωτερική στον τρόπο που λειτουργεί η γλώσσα μας» («eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache»).[22] Είναι έτσι καταδικασμένη να αναπαραγάγει τη διασπορά που κομματιάζει κάθε σύστημα. Καθώς όμως καταγίνεται να «συγκεκριμενοποιήσει τη μορφολογία χρήσης» των εκφράσεων, δηλαδή να εξετάσει τους «τομείς χρήσης» τους

και να «περιγράψει τις μορφές» τους,[23] μπορεί να «αναγνωρίσει» διαφορετικούς τρόπους καθημερινής λειτουργίας διεπόμενους από «πραγματολογικούς κανόνες», που εξαρτώνται με τη σειρά τους από «μορφές ζωής» (Lebensformen).[24]

Μια σύγχρονη ιστορικότητα

Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι η εκπόνηση αυτής της ανάλυσης, οι κοινωνιογλωσσολογικές ή «εθνομεθοδολογικές» αναπτύξεις της οποίας θα μας απασχολήσουν παρακάτω, οφείλει πολλά στη φιλοσοφική παράδοση που γνώρισε ο Βιττγκενστάιν στο Καίμπριτζ. Παράδοση που επικεντρώθηκε, από τον Κουκ Γουίλσον ώς τον Τζ. Ε. Μουρ και τον Τζ. Λ. Ώστιν, στους «τρόπους ομιλίας» (ways of speaking) της καθημερινής γλώσσας (ordinary ή everyday language), μέχρι τέτοιου σημείου μάλιστα, ώστε ο Ώστιν είχε το πρόγραμμα να «ιχνηλατήσει τις μικρολεπτομέρειες της καθημερινής γλώσσας» και τη φήμη τού «ευαγγελιστή της καθημερινής γλώσσας» (*TLS*, 16 Νοεμβρίου 1973). Πολλές αιτίες δόθηκαν γι' αυτό, που αφορούν κι εμάς. Έτσι, οι τρέχοντες τρόποι ομιλίας: 1) *δεν έχουν ισοδυναμίες* στον φιλοσοφικό λόγο και δεν είναι μεταφράσιμοι σ' εκείνον, επειδή σ' αυτούς ενυπάρχουν περισσότερα πράγματα απ' ό,τι σ' εκείνον· 2) συνιστούν ένα *απόθεμα* «διακρίσεων» και «συνδέσεων», συσσωρευμένων από την ιστορική εμπειρία και αποθηκευμένων στη γλώσσα που μιλάμε κάθε μέρα·[25] 3) ως γλωσσικές *πρακτικές*, εκδηλώνουν *πολυσύνθετες λογικές* που δεν τις υποψιάζονται καν οι επιστημονικές τυποποιήσεις.[26]

Ωστόσο, αυτές οι κατά κάποιον τρόπο επαγγελματικές ανταλλαγές δεν θα πρέπει να μας κάνουν να λησμο-

νήσουμε ένα πρώτο ιστορικό ρίζωμα. Επισημαίνω τρεις ιδιαίτερα ενδεικτικές πτυχές του. Κατ' αρχάς, υπάρχει στον Βιττγκενστάιν μια σχεδόν γιανσενιστική «βδελυγμία» για την «πλάνα» γοητεία και τη «δημοσιογραφική» λάμψη μιας «σάπιας κουλτούρας» ή για τα παρόμοιά τους «φληναφήματα»,[27] βδελυγμία παράλληλη με την αντίδραση η οποία εμπνέει στον Λόος το δοκίμιό του *Διακόσμηση και έγκλημα*, όπου προασπίζεται μια λειτουργιστική λιτότητα ενάντια στον διακοσμητικό εκφυλισμό της Βιέννης,[28] ή με την αντίδραση η οποία υποθάλπει στον Μούζιλ την κλινική ειρωνεία των παρατηρήσεών του στην Κακανία.[29] «Καθαρότητα»[30] και αιδημοσύνη σηματοδοτούν το ύφος μιας στράτευσης στη σύγχρονη ιστορία, μια φιλοσοφική πολιτική της κουλτούρας. Η κριτική επιστροφή του συνηθισμένου και καθημερινού, όπως την εννοεί ο Βιττγκενστάιν, θα πρέπει να καταστρέψει τις παντοειδείς ρητορικές λάμψεις εξουσιών που ιεραρχούν και ανοησιών που διαθέτουν αυθεντία.

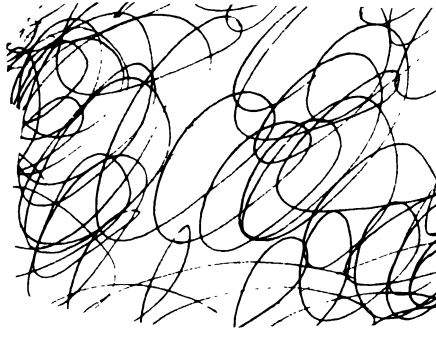
Έπειτα, υπάρχει και μια άλλη εξίσου χτυπητή αναλογία: ο Βιττγκενστάιν, με την εμπειρία του ως ανώτερος τεχνικός και κατόπιν μαθηματικός, γνώρισε «τη δεύτερη απόπειρα» του Ούλριχ, του ανθρώπου χωρίς ιδιότητες, καθώς και την τρίτη, «τη σπουδαιότερη». Κι εκείνος «κατείχε κλάσματα ενός νέου τρόπου του σκέπτεσθαι και [του] αισθάνεσθαι» και είχε δει «το αρχικά τόσο ρωμαλέο θέαμα του νέου» να χάνεται «σε λεπτομέρειες που πλήθαιναν συνέχεια». Κι εκείνος «θα μπορούσε να στραφεί πια μόνο προς τη φιλοσοφία», δεν του απέμενε τίποτε άλλο.[31] Αλλά, όπως και ο Ούλριχ, στο πεδίο της ορθής χρήσης των «ικανοτήτων» του (των γλωσσικών), διαφύλαξε τη «θαυμαστή διαύγεια»[32] που την είχε εκλεπτύνει η επιστημονικότητα – συνδυάζοντας έτσι την τε-

χνική αυστηρότητα με την υποταγή στο «αντικείμενό» του. Σε αντίθεση με τον λόγο του ειδήμονα, δεν πορίζεται οφέλη από τη γνώση, ανταλλάσσοντάς τη με το δικαίωμα να μιλάει στο όνομά της· κρατάει το αίτημά της, αλλά όχι την κυριαρχία.

Τέλος, αυτή η επιστήμη του συνηθισμένου προσδιορίζεται από μια τριπλή ξενότητα: του ειδικού (και του μεγαλοαστού) προς την κοινή ζωή, του επιστήμονα προς τη φιλοσοφία και, μέχρι τέλους, του Γερμανού προς την τρέχουσα αγγλική γλώσσα (στην οποία δεν εδραιώθηκε ποτέ «σαν στο σπίτι του»). Κατάσταση παρεμφερής με του εθνολόγου και του ιστορικού, αλλά ακόμα πιο ακραία. Διότι ο Βιττγκενστάιν σκέφτεται αυτούς τους τυχαίους τρόπους να είσαι ξένος *εκτός έδρας* (όπως ο ταξιδιώτης ή ο αρχειοθέτης) ως μεταφορές αναλυτικών εγχειρημάτων *ξένων προς το εσωτερικό* της ίδιας εκείνης γλώσσας που τα οριοθετεί. «Όταν φιλοσοφούμε [δηλαδή όταν δουλεύουμε στον μοναδικό τόπο που είναι "φιλοσοφικός", την πρόζα του κόσμου], είμαστε σαν τους άγριους, τους πρωτόγονους, που ακούνε τον τρόπο έκφρασης των πολιτισμένων ανθρώπων και τον ερμηνεύουν λάθος» κ.λπ.[33] Δεν πρόκειται πια για την τοποθέτηση των επαγγελματιών, που υποτίθεται πως είναι καλλιεργημένοι μεταξύ των αγρίων, αλλά για την τοποθέτηση κάποιου που είναι ξένος *εντός έδρας*, ένας «άγριος» εν τω μέσω της καθημερινής κουλτούρας, χαμένος στην πολυπλοκότητα του κοινού αυτονόητου και των εννοουμένων. Και εφόσον δεν «βγαίνεις» από τούτη τη γλώσσα, εφόσον δεν μπορείς να βρεις έναν άλλο τόπο απ' όπου να την ερμηνεύσεις, εφόσον επομένως δεν υπάρχουν λάθος ερμηνείες και σωστές αλλά μονάχα απατηλές, εφόσον, με δυο λόγια, *δεν υπάρχει διέξοδος*, παραμένει το γεγονός ότι είσαι *ξένος εντός*

αλλά χωρίς να υπάρχει εκτός και ότι μέσα στη συνηθισμένη γλώσσα «προσκρούεις στα όριά της» – κατάσταση παραπλήσια με τη φροϋδική τοποθέτηση, με τη διαφορά ότι ο Βιττγκενστάιν δεν προστρέχει σ' ένα ασυνείδητο αναφερόμενο για να ονομάσει αυτή την εντός έδρας ξενότητα.

Με όλα τα παραπάνω χαρακτηριστικά, αυτό το διασκορπισμένο και αυστηρό έργο μοιάζει να παρέχει έναν φιλοσοφικό σκελετό σε μια σύγχρονη επιστήμη του συνηθισμένου και καθημερινού. Χωρίς να υπεισέλθουμε στις λεπτομέρειες των θέσεών του, θα πάρουμε αυτό το μοντέλο ως θεωρητική υπόθεση και θα το αντιπαραβάλουμε με τις «θετικές» συμβολές «ανθρωπιστικών επιστημών» (κοινωνιολογίας, εθνολογίας, ιστορίας κ.λπ.) στη γνώση της συνηθισμένης κουλτούρας.



ΕΚΔΟΧΕΣ ΛΑΪΚΗΣ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑΣ

Όταν εγκαταλείπουμε τη Βιέννη ή το Καίμπριτζ, όταν εγκαταλείπουμε τα θεωρητικά κείμενα, δεν σημαίνει ότι αποχωριζόμαστε τον Βιττγκενστάιν, δάσκαλο σε μικρά χωριά από το 1920 ώς το 1926, αλλά ότι σαλπάρουμε για την ανοιχτή θάλασσα της κοινής εμπειρίας που περιβάλλει, διαπερνά και τελικά παρασέρνει μαζί της τους λόγους, αν πάντως δεν αρκεστούμε να υποκαταστήσουμε την επιστημονική ιδιοποίηση με μια πολιτική καθοδήγηση. Μου έρχονται θύμησες, τόποι αυτού του βουβαμού της μνήμης. Ας πούμε, εισαγωγή σ' ένα σεμινάριο για τη λαϊκή κουλτούρα στη βορειοανατολική Βραζιλία, περπάτημα μέσα στη θορυβώδη νύχτα του Σαλβαντόρ, προς την Ιγκρέζα ντου Πάσου. Σε οπτική αντίθεση με τα λεπτά θεατρικά στοιχεία της εκκλησίας της Μιζερικόρντια, η σκοτεινή πρόσοψη τιθασεύει μες στην αξιοπρέπειά της όλη τη σκόνη και τον ιδρώτα της πόλης. Στέκει πάνω απ' τις πολύβουες παλιές γειτονιές, τις γεμάτες διαδόσεις και φωνές, σαν το μνημειώδες, σιωπηλό μυστικό τους. Δεσπόζει στο στενό της Λαντέιρα ντου Πάσσου. Αρνιέται να φανερωθεί σε όσους την ψάχνουν, κι ας την έχουν εκεί μπροστά τους, όπως τους διαφεύγει και η λαϊκή γλώσσα, καθώς έρχεται από πάρα πολύ μακριά, από

πάρα πολύ παλιά, όταν τη ζυγώνουν. Αυτή η μαύρη πέτρα, τόσο διαφορετική από την καταγάλανη, ολάνοιχτη εκκλησία του Ρουζάριου, ορθώνει τη νυχτερινή όψη του χιούμορ που χαρακτηρίζει τους Μπαϊανούς. Βράχος απόρθητος μολονότι (ή καθότι) οικείος, απογυμνωμένος από κάθε επισημότητα, παρόμοιος με τα τραγούδια της βραζιλιάνικης saudade [νοσταλγίας]. Όταν επιστρέφεις από τούτο το προσκύνημα, τα πρόσωπα στους δρόμους, παρ' όλη την εύθυμη κινητικότητά τους, φαίνεται να πολλαπλασιάζουν στο διάβα τους το κοντινό κι ανεξιχνίαστο μυστικό του μνημείου.

Μια βραζιλιάνικη «τέχνη»

Η παρατήρηση επεκτείνεται. Προχωρεί ψηλαφητά, όπως κάναμε σε τοπικές διεπιστημονικές ομάδες, στο Ρίο, στο Σαλβαντόρ, στη Ρεσίφε (Βραζιλία) ή ακόμη στο Σαντιάγο και στην Κονσεπσιόν (Χιλή), στην Ποσάδας (Αργεντινή) και αλλού. Μία από τις αναλύσεις, παραδείγματος χάριν, ήταν αφιερωμένη στο πώς μιλούσαν οι χωρικοί του Περναμπούκου (στο Κράτου, στο Ζουαζέρου, στην Ιταπετίμ κ.λπ.) για την κατάστασή τους το 1974 και για τα σπουδαία κατορθώματα του Φρέι Νταμιάου, του χαρισματικού ήρωα της περιοχής.[1] Ο λόγος επιμέριζε τον χώρο έτσι που να τον διαστρωματώνει σε δύο επίπεδα. Από τη μια μεριά ένας κοινωνικοοικονομικός χώρος, οργανωμένος από μια πανάρχαιη πάλη ανάμεσα στους «ισχυρούς» και τους «φτωχούς», παρουσιαζόταν ως το πεδίο της μόνιμης νίκης των πλουσίων και των χωροφυλάκων αλλά και ως το βασίλειο του ψεύδους (δεν λέγονται αλήθειες εκεί, παρεκτός χαμηλόφωνα και μεταξύ χωρικών: «Agora a gente sabe, mas não pode dizer

alto»).* Εκεί οι ισχυροί κερδίζουν πάντα και οι λέξεις πάντα απατούν – εμπειρία που θα σμίξει αργότερα με τη διαπίστωση ενός συνδικαλιστή από το Μαγκρέμπ, στο παρισινό προάστιο της Μπιγιανκούρ: «Ό,τι και να γίνει, σε γαμάνε». Από την άλλη μεριά, διακριτός από αυτόν τον πολεμολογικό χώρο, που η οξυδέρκεια των αγροτών τον αντιλαμβανόταν ως ένα απειράριθμο δίκτυο συγκρούσεων κρυμμένο κάτω από το προκάλυμμα της γλώσσας, υπήρχε ένας ουτοπικός χώρος, όπου επιβεβαιωνόταν, σε θρησκευτικές αφηγήσεις, πως ήταν δυνατό κάτι εξ ορισμού θαυμαστό, ένα θαύμα. Ο Φρέι Νταμιάου ήταν το σχεδόν ακίνητο κέντρο του, και οι διαδοχικές ιστορίες για τις τιμωρίες εξ ουρανού που έπληττταν τους εχθρούς του τού έδιναν αδιάκοπα την πρόκριση.

Σε ό,τι αφορούσε λοιπόν τον πραγματικό συσχετισμό δυνάμεων, ένας λόγος πλήρης διαύγειας μετερχόταν τεχνάσματα με τις σημαδεμένες λέξεις και τα απαγορευμένα θέματα, προκειμένου να ξεσκεπάσει παντού μια αδικία – την αδικία όχι μόνο της εκάστοτε κατεστημένης εξουσίας, αλλά βαθύτερα της ιστορίας: αναγνώριζε σ' αυτή την αδικία μια τάξη πραγμάτων, χωρίς τίποτα να αφήνει ελπίδες πως μπορεί να άλλαζε. Πάντα έτσι είναι, το παρατηρούσες κάθε μέρα. Ωστόσο, καμία νομιμότητα δεν παραχωρούνταν σε τούτη τη γεγονοτική, ντε φάκτο κατάσταση. Ο συσχετισμός δυνάμεων ήταν μεν μια αδιάκοπα επαναλαμβανόμενη πραγματικότητα, αλλά αυτό δεν τον έκανε και πιο αποδεκτό. Το γεγονός δεν γινόταν δεκτό ως νόμος, μολονότι δεν έπαυε να είναι γεγονός. Η πεποίθηση αυτή, πιασμένη στα δίχτυα μιας

* «Τώρα ο κόσμος ξέρει, αλλά δεν μπορεί να το πει μεγαλόφωνα». (*Λ.Ζ.*)

εξάρτησης και αναγκασμένη να υποταχθεί στα γεγονότα, αντέτασσε ωστόσο μια άρνηση αποδοχής στην *καταστατική θέση* της τάξης που επιβαλλόταν ως φυσική, καθώς και μια *εθική* διαμαρτυρία στην εμφάνισή της ως μοιραίας (αν η επιστήμη μπορεί και επιτρέπει στον εαυτό της διαφορετικές επιλογές όσον αφορά τη σχέση γεγονότων και νόμων, τούτο συμβαίνει κατ' αρχάς επειδή δεν υπόκειται σ' αυτή την εξάρτηση). Για να επιβεβαιωθεί όμως το ασύμπτωτο γεγονότων και νοήματος, χρειαζόταν μια άλλη σκηνή, θρησκευτική, που να εισαγάγει και πάλι την ιστορική ενδεχομενικότητα αυτής της «φύσης», με όρους υπερφυσικών συμβάντων, και να δημιουργήσει μια θέση γι' αυτή τη διαμαρτυρία, χρησιμοποιώντας ουράνια σημεία αναφοράς. Αν και κατεστημένη, η τάξη δεν γινόταν αποδεκτή, κάτι που λεγόταν, και δικαίως, εν είδει θαύματος. Στη σκηνή αυτή, και σε μια γλώσσα κατ' ανάγκην ξένη προς την ανάλυση των κοινωνικοοικονομικών σχέσεων, ήταν δυνατόν να *συντηρηθεί* η ελπίδα πως ο ηττημένος της ιστορίας –σώμα που πάνω του εγγράφονται συνεχώς οι νίκες των πλουσίων ή των συμμάχων τους– θα μπορούσε, στο «πρόσωπο» του ταπεινωμένου «αγίου», του Νταμιάου, να εγερθεί ξανά, χάρη στα πλήγματα που καταφέρουν στους αντιπάλους του οι ουρανοί.

Οι αφηγήσεις θαυμάτων, χωρίς να αναιρούν το παραμικρό απ' όσα *βλέπουν όλοι* καθημερινά, απαντούν σ' αυτά διά της τεθλασμένης, σαν από «παραδίπλα», μ' έναν διαφορετικό λόγο που δεν μπορεί κανείς παρά να τον *πιστέψει* – όπως μια εθική αντίδραση θα πρέπει να πιστέψει πως η ζωή δεν περιστέλλεται σε ό,τι βλέπουμε από κείνην. Κατά τον ίδιο τρόπο και τα αναρχικά τραγούδια στο *La Cecilia* (την ταινία του Ζ.-Λ. Κομολλί)

αποτελούν την αντίστιξη στα συμβάντα που καταστρέφουν σταδιακά, στην πορεία της ανάπτυξής της, τη σοσιαλιστική κομμούνα που ίδρυσε στη Βραζιλία ο Τίτο Ρόσσι: παραμένουν άθικτα, εξακολουθούν δε, στο τέλος, να εγείρονται πάνω από τα ερείπια μιας ιστορίας που ανακλήθηκε στην τάξη, δραπετεύοντας από το κλειστό πεδίο της αποτυχίας, υψώνοντας τη φωνή που θα κάνει να γεννηθούν, αλλού, άλλα κινήματα:

Un 'idea l 'amante mia
A cui detti braccio e cuor...
Deh t 'affretta a sorgere
O sol dell 'avvenir
Vivere vogliam liberi
Non vogliam più servir.[2] *

Όπως συμβαίνει με τους *Λόα* του βουντού, «πνεύματα» και φωνές ενός άλλου συστήματος αναφοράς,[3] οι αφηγήσεις θαυμάτων είναι επίσης τραγούδια, όμως σοβαρά, που δεν σχετίζονται με εξεγέρσεις, αλλά με τη διαπίστωση της μόνιμης καταστολής τους. Παρ' όλα αυτά προσφέρουν στο *δυνατό* έναν τόπο απόρθητο, επειδή είναι ένας ου τόπος, μια ουτοπία. Δημιουργούν έναν χώρο άλλον, σε συνύπαρξη με τον χώρο μιας εμπειρίας χωρίς ψευδαισθήσεις. Λένε μια αλήθεια (το θαυμαστό) μη αναγώγιμη στις επιμέρους πίστεις που της χρησιμεύουν ως μεταφορές ή σύμβολα. Θα λέγαμε ότι βρίσκονται *δίπλα* στην ανάλυση των γεγονότων, *παραδίπλα*, αποτελώντας

* «Ο αγαπητικός μου είναι μια ιδέα / που της έδωσα την καρδιά μου και το χέρι μου... Να χαρείς, βιάσου να σηκωθείς, / ω ήλιε του μέλλοντος, / θέλουμε να ζούμε ελεύθεροι / δεν θέλουμε πια να υπηρετούμε». (*Λ.Ζ.*)

το ισοδύναμο των όσων εισάγει *μέσα* σ' αυτή την ανάλυση μια πολιτική ιδεολογία.

Οι «πιστοί» της υπαίθρου ματαιώνουν έτσι την εμφάνιση της κατεστημένης τάξης ως μοιραίας. Και το κάνουν αυτό χρησιμοποιώντας ένα πλαίσιο αναφοράς που κι εκείνο προέρχεται από μια εξωτερική εξουσία (τη θρησκεία που έχει επιβληθεί από τις ιεραποστολές). Επαναχρησιμοποιούν ένα σύστημα που κάθε άλλο παρά δικό τους είναι, που κατασκευάστηκε και διαδόθηκε από άλλους, και σημαδεύουν αυτή την αναχρησιμοποίηση με το «υπερ-φυσικό», με «δεισιδαιμονίες», αποφύσεις αυτού του θαυμαστού το οποίο οι θρησκευτικές και πολιτικές αρχές υποπτεύονταν πάντα, και δικαίως, πως αμφισβητεί τη «λογική» που διέπει τις ιεραρχίες της εξουσίας και της γνώσης. Μια («λαϊκή») χρήση της θρησκείας τροποποιεί τη λειτουργία της. Ένας τρόπος να μιληθεί αυτή η παραδεδεγμένη γλώσσα τη μεταβάλλει σε αντιστασιακό τραγούδι, χωρίς με τούτη την εσωτερική μεταμόρφωση να διακυβεύεται η ειλικρίνεια με την οποία ενδέχεται να την πιστεύουν ή η διαύγεια με την οποία βλέπουν κατά τα άλλα τους αγώνες και τις ανισότητες που κρύβονται κάτω από την κατεστημένη τάξη.

Γενικότερα, *ένας τρόπος χρησιμοποίησης* των επιβεβλημένων συστημάτων συνιστά αντίσταση τόσο στον ιστορικό νόμο μιας γεγονοτικής κατάστασης όσο και στην εκάστοτε δογματική νομιμοποίησή της. Μια πρακτική της οικοδομημένης από άλλους τάξης αναδιανέμει τον χώρο της, όπου τουλάχιστον δημιουργεί διάκενα αφήνοντας περιθώρια για παιχνίδι, για ελιγμούς ανάμεσα σε άνισες δυνάμεις και ουτοπικά σημεία αναφοράς. Εκεί θα μπορούσαμε να πούμε ότι εκδηλώνεται η σκιερότητα της «λαϊκής» κουλτούρας, η αδιαπέραστη υφή της – ο

μαύρος βράχος που εναντιώνεται στην αφομοίωση. Ό,τι στους κόλπους της αποκαλείται «σοφία» (sabedoria) ορίζεται ως στρατήγημα (trampolinagem, που ένα παιχνίδι λέξεων το συσχετίζει με τα ακροβατικά του σαλτιμπάγκου και την τέχνη του να πηδάει πάνω στο τραμπολίνο, trampolim) και ως «κατεργαριά» (trapaçaria, πανούργο τέχνασμα και απάτη στον τρόπο χρησιμοποίησης ή «στησίματος» των όρων των διαφόρων κοινωνικών συμβολαίων).[1] Χίλιοι τρόποι *να παίξεις / εμπαίξεις / χαλάσεις το παιχνίδι του άλλου*, δηλαδή τον χώρο που θεσπίζεται από άλλους, χαρακτηρίζουν την εύστροφη, ανυποχώρητη, αντιστεκόμενη δραστηριότητα ομάδων οι οποίες, μην έχοντας ιδιότοπο, οφείλουν να τα βγάλουν πέρα σ' ένα δίκτυο κατεστημένων δυνάμεων και παραστάσεων. Πρέπει να «τα φέρουν βόλτα» με την επιβεβλημένη τάξη. Σ' αυτά τα στρατηγήματα πολεμιστών, ενυπάρχει μια τέχνη των πανουργημάτων και των ευμήχανων κινήσεων, μια απόλαυση στη μεταστροφή και παράκαμψη των κανόνων ενός καταναγκαστικού χώρου. Θριαμβευτική, τακτικής φύσεως επιδεξιότητα μιας τεχνικότητας. Ο Σκαπίνος και ο Φιγκαρό είναι απλώς ο λογοτεχνικός αντίλαλός της. Μια μαεστρία σαν του οδηγού στους δρόμους της Ρώμης και της Νεάπολης, με τους ειδήμονες και την αισθητική της, εφαρμόζεται μες στον λαβύρινθο των εξουσιών, αναδημιουργεί ακατάπαυστα σκιερότητα και διφορούμενο –γωνιές σκιών και τεχνασμάτων– στο σύμπαν της τεχνοκρατικής διαφάνειας, χάνεται εκεί μέσα και ξαναβρίσκει την πορεία της, χωρίς να χρειάζεται να επωμιστεί τη διαχείριση μιας ολότητας. Ακόμα και το πεδίο της δυστυχίας αναπλάθεται με αυτόν τον συνδυασμό χειρισμού και απόλαυσης.

Η παροιμιακή εκφώνηση

Υπερβολικά βιαστική γενίκευση; Πρόκειται στην ουσία για υπόθεση εργασίας, που όμως βασίζεται στην εξέταση άλλων τομέων[5] και φυσικά τοποθετείται σ' ένα σύνολο προηγούμενων και παραπλήσιων ερευνών, όπως για παράδειγμα οι πρόσφατες εργασίες για την «πρακτική νοημοσύνη» (την *μῆτιν*) των αρχαίων Ελλήνων[6] ή για την «πρακτική αίσθηση» και τις «στρατηγικές» στην Καβυλία και στο Μπεάρν.[7]

Στην πραγματικότητα αυτή η προσέγγιση της λαϊκής κουλτούρας εμπνέεται από μια προβληματική της εκφώνησης στο πλαίσιο ενός τριπλού άξονα αναφοράς, τον οποίο οφείλουμε στην ανάλυση της επιτελεστικότητας από τον Ώστιν, στη δουλειά του Α. Ζ. Γκρεϊμάς για τη σημειωτική του χειρισμού και στη σημειολογία της Σχολής της Πράγας. Η προβληματική αυτή σχετιζόταν αρχικά με το *ομιλιακό ενέργημα* μέσω του οποίου ένας ομιλητής πραγματώνει και ιδιοποιείται τη γλώσσα σε μια ιδιαίτερη κατάσταση ανταλλαγής ή «συμβολαίου»,[8] μπορεί όμως να διευρυνθεί αγκαλιάζοντας το σύνολο της κουλτούρας, με βάση τις ομοιότητες ανάμεσα στις («εκφωνηματικές») *διαδικασίες* οι οποίες αρθρώνουν παρεμβάσεις είτε στο πεδίο της γλώσσας είτε στο δίκτυο των κοινωνικών πρακτικών. Διακρίνεται από τις παραδοσιακότερες μελέτες που εστιάζουν στα εκφωνήματα των θρύλων, των παροιμιών κ.λπ. ή ευρύτερα στην αντικειμενική μορφή των τελετουργιών και συμπεριφορών, επιδιώκοντας να συγκροτήσει ένα *ίδιον* corpus της λαϊκής κουλτούρας και να αναλύσει τους μεταβλητούς όρους αμετάβλητων λειτουργιών μέσα σε πεπερασμένα *συστήματα*. Οι δύο οπτικές αποκλίνουν ως προς τα αξιώματα και τις μεθό-

δους. Ενώ η μία πασχίζει να εντοπίσει τους τύπους *τελέσεων* που αφορμώνται από ιστορικές συγκυρίες, η άλλη προτιμά να ταυτοποιήσει τις *δομικές* ισορροπίες, η σταθερή παρουσία των οποίων εκδηλώνεται ποικιλοτρόπως σε κάθε κοινωνία.

Οι διαφορές δεν είναι προφανώς ούτε τόσο απλές ούτε τόσο αντινομικές. Έτσι, ο Πιερ Μπουρντιέ συνδυάζει τις δύο οπτικές σε μια «θεωρία της πρακτικής», στην οποία θα χρειαστεί να επανέλθουμε. Μπορούμε όμως να διευκρινίσουμε τι διακυβεύεται σ' αυτό το διάζευγμα ξεκινώντας από μια ιδιαίτερη περίπτωση, τις *παροιμίες*.

Μια μέθοδος είναι να απομονώσουμε πρώτα τις παροιμίες, να τις συλλέξουμε και να τις εναποθηκεύσουμε, όπως έκαναν για τα παραμύθια ο Άαρνε ή ο Προπ. Κατόπιν, είτε θα πραγματευθούμε το περιεχόμενο του συγκεντρωμένου υλικού, χωρισμένο σε labels ή σημασιολογικές ενότητες (δράσεις, θέματα, δράστες), που οι σχέσεις τους μπορούν να αναλυθούν με όρους δομών και οι αστερισμοί τους υποδεικνύουν την ιδιάζουσα ψυχονοητική γεωγραφία της τάδε ή της δείνα ομάδας,[9] είτε θα μελετήσουμε τους τρόπους παραγωγής του, παραδείγματος χάριν, τη μέθοδο η οποία στις παροιμίες (γενικά δίστιχες: «Από ρόδο βγαίνει αγκάθι, κι απ' αγκάθι βγαίνει ρόδο», «Σαν το λες και δεν το κάνεις, την υπόληψή σου χάνεις», «Συγκράτα τα γινάτια σου, να μη σου βγουν τα μάτια σου») ενισχύει τον αντίκτυπο του νοήματος μειώνοντας τις ηχητικές διαφορές (με την ομοιοκαταληξία, την παρήχηση κ.λπ.).[10] Ανιχνεύονται επομένως συστήματα, είτε σημασιολογικά είτε κατασκευαστικά. Αυτές οι μέθοδοι, έχοντας μια διπλή κυριαρχία, τόσο του corpus που οριοθετούν όσο και των πράξεων που διενεργούν εντός του, κατορθώνουν να προσδιορίσουν οι ίδιες το αντικείμε-

νό τους (τι είναι παροιμία;), να εξορθολογίσουν τη συλλογή του, να ταξινομήσουν τους τύπους και να μεταμορφώσουν το «δεδομένο» σε κάτι επιδεκτικό αναπαραγωγής (αν γνωρίζει κανείς τους κανόνες παραγωγής των παροιμιών, παραδείγματος χάριν, μπορεί να σκαρώσει τη μία μετά την άλλη). Οι τεχνικές αυτές, εξηγώντας τα κοινωνικά φαινόμενα, αποκτούν και την ικανότητα να τα *κατασκευάσουν*, ακριβώς όπως η βιολογία μπορεί και συνθέτει ινσουλίνη.

Η ανάλυση των μύθων, από τον Άαρνε μέχρι τον Λεβί-Στρως, ως περισσότερο ανεπτυγμένη από την ανάλυση των παροιμιών, έδειξε πώς μια επιστήμη αυτών των λόγων, απομονώνοντας και ξεδιαλέγοντάς τους, καθαρίζοντας από προσμείξεις τις ελάχιστες μονάδες που πραγματεύεται και τυποποιώντας τες,[11] κατόρθωσε να ταξινομήσει μια υποτίθεται ετερόκλητη φιλολογία, να αποκαλύψει μια «άγρια σκέψη» και μια λογική στα σώματα που συγκροτούσε ως «ξένα», και τελικά, με τον τρόπο αυτό, να ανανεώσει την ερμηνεία και την παραγωγή των δικών μας των λόγων.

Το πρόβλημα της μεθόδου, το οποίο συνιστά και τη συνθήκη της επιτυχίας της, είναι να αποσπάσει τα ντοκουμέντα από τα *ιστορικά* συμφραζόμενά τους και να απαλείψει τις *τελέσεις* των ομιλητών σε ιδιαίτερες συνθήκες χρόνου, τόπου και συναγωνισμού. Θα πρέπει να διαγραφούν οι καθημερινές γλωσσικές πρακτικές (καθώς και ο χώρος των τακτικών τους), ώστε να ασκηθούν οι επιστημονικές πρακτικές στο δικό τους πεδίο, το επιστημονικό. Δεν λαμβάνονται επομένως υπόψη οι χίλιοι τρόποι «εύθετης εφαρμογής» μιας παροιμίας, τη συγκεκριμένη στιγμή και μπροστά στον συγκεκριμένο συνομιλητή. Οι επινοητές αυτών των τρόπων αποβάλλονται από τα εργαστήρια και η τέχνη τους αποκλείεται, όχι μόνο

επειδή κάθε επιστημονικότητα απαιτεί οροθεσία και απλοποίηση των αντικειμένων της, αλλά και επειδή η συγκρότηση ενός επιστημονικού τόπου, προαπαιτούμενο κάθε ανάλυσης, συμβαδίζει με την αναγκαιότητα να *μεταφερθούν* εκεί τα προς μελέτη αντικείμενα. Πραγματεύσιμο είναι μόνο ό,τι μπορεί να μεταφερθεί. Ό,τι δεν μπορεί να ξεριζωθεί θα μείνει εξ ορισμού εκτός πεδίου. Εξ ου και η προνομιακή θέση που χορηγούν οι μελέτες αυτές στους *λόγους*, πράγμα του κόσμου που μπορείς πανεύκολα να το συλλάβεις, να το καταγράψεις, να το μεταφέρεις και να το πραγματευθείς σ' έναν σίγουρο τόπο, ενώ το ομιλιακό *ενέργημα* δεν μπορεί να αποσπαστεί από την περίσταση. Από τις ίδιες τις πρακτικές θα κρατηθούν μονάχα τα κινητά (εργαλεία και προϊόντα για να τοποθετηθούν σε προθήκες) ή κάποια περιγραφικά σχήματα (ποσοτικοποιήσιμες συμπεριφορές, στερεότυπα σκηνοθεσιών, τελετουργικές δομές), ενώ όλα τα ανεκρίζωτα στοιχεία μιας κοινωνίας, τρόποι μεταχείρισης των πραγμάτων ή κουβέντες ανάλογα με τις παρουσιαζόμενες ευκαιρίες, θα μείνουν στην μπάντα. Κάτι ουσιαστικό παίζεται σ' αυτή την καθημερινή *ιστορικότητα*, η οποία είναι αδιαχώριστη από την *ύπαρξη* των υποκειμένων που είναι οι δράστες και οι δημιουργοί συγκυριακών τελέσεων. Κι όμως, σαν τον Θεό του Σρέμπερ, που «συναλλάσσεται αποκλειστικά με πτώματα»,[12] φαίνεται πως οι γνώσεις μας μονάχα αδρανή αντικείμενα λαμβάνουν υπόψη και ανέχονται από ένα κοινωνικό σώμα.

Είναι μοιραίο; Θυμάμαι το θαυμάσιο μουσείο Σέλμπερν στο Βερμόντ των Ηνωμένων Πολιτειών, όπου, στα τριάντα πέντε σπίτια ενός ανακατασκευασμένου χωριού, εκτίθενται εν αφθονία όλα τα σημεία, εργαλεία και προϊόντα της καθημερινής ζωής του 19ου αιώνα, από τα μα-

γειρικά σκεύη και τους πάγκους του φαρμακοτρίφτη μέχρι τα όργανα της υφαντικής, τα είδη καλλωπισμού και τα παιδικά παιχνίδια. Η αναρίθμητη ποσότητα των οικείων πραγμάτων, που η χρήση τα είχε λειάνει, παραμορφώσει ή ομορφύνει, πολλαπλασίαζε επίσης τα σημάδια των δραστήριων χεριών και των φιλόπονων ή υπομονετικών σωμάτων, τα καθημερινά δίκτυα των οποίων συγκροτούνταν από τούτα τα πράγματα: έμμονη παρουσία απουσιών που τα ίχνη τους ήταν αποτυπωμένα παντού. Τουλάχιστον το χωριό αυτό, παραφορτωμένο καθώς ήταν με αντικείμενα που είχαν εγκαταλειφθεί κι ύστερα πάλι περισυλλεγεί, παρέπεμπε μέσω εκείνων στα τακτοποιημένα μουρμουρητά εκατό περασμένων ή δυνατών χωριών, και σ' έπιανε να ονειρεύεσαι χίλιους συνδυασμούς υπάρξεων μ' αυτά τα αλληλεπικαλυπτόμενα ίχνη. Όπως τα εργαλεία, έτσι και οι παροιμίες ή άλλοι λόγοι *σημαδεύονται από χρήσεις*· παρουσιάζουν στην ανάλυση τα *αποτυπώματα ενεργημάτων* ή διεργασιών εκφώνησης·[13] σημαίνουν τις *τελέσεις* αντικείμενο των οποίων στάθηκαν, τελέσεις που σχετίζονται με καταστάσεις και μπορούν να θεωρηθούν συγκυριακές *τροπίσεις* του εκφωνήματος ή της πρακτικής·[14] ευρύτερα επομένως, υποδεικνύουν μια κοινωνική *ιστορικότητα*, μέσα στην οποία τα συστήματα αναπαραστάσεων ή οι μέθοδοι κατασκευής δεν εμφανίζονται πια μόνο ως κανονιστικό πλαίσιο, αλλά ως *εργαλεία που τα χειρίζονται χρήστες*.

Λογικές: τα παιχνίδια, τα παραμύθια και η πολύτροπη τέχνη του λέγειν

Ξεκινώντας από αυτά τα αποτυπώματα στη γλώσσα, κάνουμε ήδη στροφή προς τους τρόπους του πράττειν

των τελεστών. Αλλά δεν αρκεί να περιγράψουμε καθ' έκαστον μηχανεύματα και τριχ. Προκειμένου να σκεφτούμε αυτούς τους τρόπους, πρέπει να υποθέσουμε ότι τους αντιστοιχούν διαδικασίες πεπερασμένου αριθμού (η επινόηση δεν είναι απεριόριστη, προϋποθέτει δε, όπως οι «αυτοσχεδιασμοί» στο πιάνο ή στην κιθάρα, γνώση και εφαρμογή κωδίκων) και ότι συνεπάγονται μια *λογική των παιχνιδιών τα οποία περιλαμβάνουν σειρά ενεργειών και σχετίζονται με τύπους περιστάσεων*. Σε αντίθεση με τη δυτική επιστημονικότητα, προπαιτούμενο αυτής της λογικής που αρθρώνεται πάνω στην *ευκαιρία* είναι η μη αυτονομία του πεδίου δράσης. Μια πλούσια διασάφησή της θα μπορούσαμε να βρούμε στην κινεζική σκέψη, αρχής γενομένης από το κανονικό *Βιβλίο των μεταβολών* ή την πραγματεία του Σουν Τζου για την *Τέχνη του πολέμου*,[15] ή ακόμα στην αραβική παράδοση του *Βιβλίου των τεχνασμάτων*.[16] Χρειάζεται όμως να γυρεύουμε πρότυπα τόσο μακριά; Κάθε κοινωνία δείχνει πάντα κάπου την τυπικότητα στην οποία υπακούουν οι πρακτικές της. Πού λοιπόν να την αναζητήσουμε στη Δύση, αφότου η επιστημονικότητά μας, αντικαθιστώντας τα πολυσύνθετα πεδία των κοινωνικών τεχνασμάτων με τους «ιδιοτόπους» της και τη συνηθισμένη γλώσσα με τις «τεχνητές» γλώσσες της,[17] επέτρεψε και επέβαλε στον ορθό λόγο μια λογική της κυριαρχίας και της διαφάνειας; Όπως το «κλεμμένο γράμμα» του Έντγκαρ Άλλαν Πόε, οι γραφές των διαφορετικών αυτών λογικών τοποθετούνται σε τόσο φανερά μέρη, ώστε δεν τις βλέπουμε. Χωρίς να επανέλθουμε στη συνηθισμένη γλώσσα, μπορούμε ήδη να εισηγηθούμε τρεις τόπους όπου εκτίθενται, κρυμμένες λόγω της προφάνειάς της, οι τυπικές προδιαγραφές αυτών των ευκαιριακών τρόπων του πράττειν.

Κατ' αρχάς τα ειδοποιά *παιχνίδια* κάθε κοινωνίας: αυτές οι διαζευκτικές τελέσεις[18] (οι οποίες παράγουν συμβάντα διαφοροποιητικά) παρέχουν έδαφος για χώρους όπου τα *μηχανεύματα* και *οι ευρηματικές κινήσεις* βρίσκονται σε αναλογία με τις *καταστάσεις*. Από το σκάκι, αριστοκρατική μορφή μιας «τέχνης του πολέμου» που ήρθε από την Κίνα και εισήχθη από τους Άραβες στη μεσαιωνική Δύση, όπου αποτέλεσε τον κορμό της παιδείας στα αρχοντικά της υπαίθρου, ώς την ξερή, το λότο ή το σκραμπλ, τα παιχνίδια *διατυπώνουν* (και ήδη τυποποιούν) τους *κανόνες* που οργανώνουν τις ευμήχανες κινήσεις, συγκροτώντας έτσι *μια μνήμη* (μια εναποθήκευση και μια ταξινόμηση) σχημάτων ενεργειών που συναρθρώνουν εύστοχες απαντήσεις με παρουσιαζόμενες ευκαιρίες. Ασκούν αυτή τη λειτουργία ακριβώς επειδή έχουν αποσπαστεί από τις καθημερινές μάχες που σου απαγορεύουν να «φανερώσεις το παιχνίδι σου», να ανοίξεις τα χαρτιά σου, και όπου το τίμημα της συμμετοχής, οι κανόνες και οι κινήσεις έχουν υπερβολικά μεγάλη πολυπλοκότητα. Η διάρρηση είναι πάντα αντιστρόφως ανάλογη προς την πρακτική εμπλοκή. Όταν εντοπίζουμε σ' αυτά τα παιχνίδια μια τυπικότητα των τακτικών (όπως έχει γίνει αναφορικά με το γκο)[19] ή όταν συγκρίνουμε με τα παιχνίδια την τεχνική μαντεία, το τυπικό πλαίσιο της οποίας έχει στόχο να προσαρμόσει μια απόφαση σε συγκεκριμένες καταστάσεις,[20] έχουμε ένα πρώτο υλικό για την ορθολογικότητα που προσιδιάζει στις πρακτικές χώρων – χώρων κλειστών και «ιστορικοποιημένων» χάρη στη μεταβλητότητα των προς πραγμάτευση συμβάντων.

Σε αυτά τα παιχνίδια αντιστοιχούν οι *αφηγήσεις* των παρτίδων. Ο ένας διηγείται στον άλλον την παρτίδα χαρ-

τιά του προηγούμενου βραδιού ή το μικρό σλεμ που έκανε στο μπριτζ τις προάλλες. Οι ιστορίες αυτές παρουσιάζουν μια διαδοχή συνδυασμών ανάμεσα σε όλους όσους καθιστά δυνατούς η συγχρονική οργάνωση ενός χώρου, ορισμένων κανόνων, κάποιων δεδομένων κ.λπ. Είναι οι παραδειγματικές (με τη γλωσσολογική έννοια) προβολές *μιας* επιλογής ανάμεσα σ' αυτές τις δυνατότητες – μιας επιλογής που αντιστοιχεί σε μια ιδιαίτερη πραγμάτωση (ή εκφώνηση). Όπως η κριτική παρουσίαση παρτίδων μπριτζ ή σκάκι στον *Monde*, θα μπορούσαν να αριθμηθούν, δηλαδή να καταδείξουν το γεγονός ότι κάθε συμβάν είναι μια καθ' έκαστον εφαρμογή του τυπικού πλαισίου. Οι ιστορίες αυτές όμως, ξαναπαίζοντας τις παρτίδες μέσω της αφήγησής τους, αποστηθίζοντάς τες, καταγράφουν συγχρόνως κανόνες και ευμήχανες κινήσεις. Προς απομνημόνευση αλλά και αξιομνημόνευτες, είναι *θεματολόγια σχημάτων ενεργειών* ανάμεσα σε συμπαίκτες. Μνημονεύσεις οι οποίες, με τη γοητεία που τους εισάγει το στοιχείο της έκπληξης, διδάσκουν ποιες τακτικές είναι δυνατές σ' ένα δεδομένο (κοινωνικό) σύστημα.

Παραμύθια και θρύλοι φαίνεται να έχουν τον ίδιο ρόλο.[21] Όπως και τα παιχνίδια, εκτυλίσσονται σ' έναν απομονωμένο χώρο έξω από τους καθημερινούς ανταγωνισμούς, τον χώρο του μαγικού, του παρελθόντος, των απαρχών, τον χώρο των θαυμάτων. Εκεί μπορούν ακόμα να εκτεθούν, ενδεδυμένα σαν θεοί ή σαν ήρωες, τα μοντέλα των καθημερινά χρησιμοποιήσιμων μηχανευμάτων και πανουργιών. Αυτά εξιστορούνται στα παραμύθια και τους θρύλους, όχι αλήθειες. Πρόκειται για πανοπλίες στρατηγικών, ένα παράδειγμα των οποίων μπορούμε ήδη να βρούμε στον Προπ, πρωτοπόρο που κατέληξε να γίνει η νέμεση των «τυποκρατικών» ερευνών γύρω από τα λαϊ-

κά παραμύθια, κάτι ανάλογο με το άγαλμα του Διοικητή στον *Ντον Τζιοβάνι*.[22] Ο Προπ ανήγαγε τα τετρακόσια μυθικά παραμύθια που εξέτασε σε «θεμελιώδεις ακολουθίες»[23] *λειτουργιών*, όπου η «λειτουργία» είναι «η δράση ενός προσώπου του μύθου, η οποία προσδιορίζεται από την άποψη της σημασίας της στην εκτύλιξη της πλοκής».[24] Όπως επισήμανε ο Α. Ρενιέ, δεν είναι σίγουρο πως η επικύρωση του τύπου αυτών των λειτουργιών είναι συνεκτική ούτε, όπως έδειξαν ο ένας μετά τον άλλο ο Λεβί-Στρως και ο Α. Ζ. Γκρεϊμάς, ότι οι μονάδες που απομονώθηκαν είναι σταθερές· αλλά η καινοτομία του Προπ, που εξακολουθεί να είναι καινοφανής, έγκειται στην ανάλυση των τακτικών που βρίσκονται απογραμμένες στα παραμύθια μαζί με τους ποικίλους συνδυασμούς τους, με βάση στοιχειώδεις μονάδες οι οποίες δεν είναι ούτε σημασίες ούτε κάποια όντα, αλλά ενέργειες σχετικές με συγκρουσιακές καταστάσεις. Η συγκεκριμένη ανάγνωση, μαζί με άλλες έκτοτε, μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε στους μύθους τους στρατηγικούς λόγους του λαού. Εξ ου και η προνομιακή θέση που απονέμουν στην υπόκριση/απόκρυψη.[25] Μια τυπικότητα των καθημερινών πρακτικών καταδεικνύεται σε τούτες τις ιστορίες, που αντιστρέφουν συχνά τον συσχετισμό δυνάμεων και, όπως οι αφηγήσεις θαυμάτων, εξασφαλίζουν στον κακότυχο τη νίκη σ' έναν θαυμαστό, ουτοπικό χώρο. Ο χώρος αυτός προστατεύει τα όπλα του αδυνάτου ενάντια στην πραγματικότητα της κατεστημένης τάξης. Τα κρύβει επίσης από τις κοινωνικές κατηγορίες, που από τη μεριά τους «φτιάχνουν την ιστορία» επειδή την εξουσιάζουν. Και εκεί όπου η ιστοριογραφία αφηγείται στο παρελθόν τις στρατηγικές θεσπισμένων εξουσιών, αυτές οι «θαυμα-στές» ιστορίες προσφέρουν στο κοινό τους (ο

έχων ώτα ακούειν ακουέτω) ένα σύνολο δυνατών τακτικών, διαθέσιμων για το μέλλον.

Τέλος, στα ίδια τα παραμύθια, τα υφολογικά εφέ –ρητορικά τερτίπια και «σχήματα» λόγου–, οι παρηχήσεις, οι αντιστροφές και τα λογοπαίγνια συμμετέχουν επίσης στο ανθολόγιο αυτών των τακτικών. Συνιστούν επίσης, πιο διακριτικά, τα ζωντανά μουσεία τους, σημεία αναφοράς μιας εκμάθησης. Τόσο η ρητορική όσο και οι καθημερινές πρακτικές μπορούν να οριστούν ως χειρισμοί εσωτερικοί σ' ένα σύστημα – στο σύστημα της γλώσσας ή της κατεστημένης τάξης. «Ευμήχανα γυρίσματα» και «τροπές» του λόγου (ή «ρητορικοί τρόποι») εγγράφουν στη συνηθισμένη γλώσσα τα τεχνάσματα, αντιμεταθέσεις, ελλειπτικά σχήματα κ.λπ., τα οποία απάλειψε από τους τελεστικούς λόγους ο επιστημονικός ορθολογισμός, προκειμένου να συγκροτήσει «κύριες» σημασίες. Ωστόσο, στις «λογοτεχνικές» ζώνες όπου απωθήθηκαν (όπως στο όνειρο όπου τα ξαναβρήκε ο Φρόυντ), παραμένει η πρακτική τους, μνήμη μιας κουλτούρας. Τα μηχανεύματα αυτά χαρακτηρίζουν μια λαϊκή *τέχνη του λέγειν*. Το αφτί του χωρικού ή του εργάτη, που με τόση ζωηράδα και οξυδέρκεια τα αναγνωρίζει στον παραμυθά και στον γυρολόγο, ξέρει να ανιχνεύει σ' έναν τρόπο να πεις κάτι έναν τρόπο χειρισμού της παραδεδεγμένης γλώσσας. Η αξιολόγησή του, απόρροια διασκέδασης ή φιλοτεχνίας, αφορά επίσης μια τέχνη του ζην στο πεδίο του άλλου. Διακρίνει σ' αυτές τις «τροπές» του λόγου ένα ύφος σκέψης και δράσης – μοντέλα πρακτικών.[20]

Μια πρακτική εκτροπής: ανάλωση εργασιακού χρόνου και υλικών προς ίδια χρήση

Με τα προηγούμενα παραδείγματα των τομέων όπου μπορούμε να εντοπίσουμε τις ειδικές τροπικότητες «εκφωνηματικών» πρακτικών –χειρισμούς χώρων επιβεβλημένων, τακτικές σχετιζόμενες με ιδιαίτερες καταστάσεις–, διανοίγεται η δυνατότητα να αναλύσουμε το ευρύ πεδίο μιας «τέχνης του πράττειν» διαφορετικής από τα μοντέλα που βασιλεύουν (θεωρητικά) από πάνω ώς κάτω στην κουλτούρα την οποία επικυρώνει η εκπαίδευση (από την ανώτατη ώς την πρωτοβάθμια), και όλα τους προβάλλουν ως αξίωμα τη συγκρότηση ενός ιδιότοπου (ενός επιστημονικού χώρου ή μιας λευκής σελίδας προς γράψιμο), ανεξάρτητου από τους ομιλητές και τις περιστάσεις, όπου θα πρέπει να κατασκευαστεί ένα σύστημα βάσει κανόνων που διασφαλίζουν την παραγωγή του, την επανάληψη και την επαλήθευσή του. Πλην όμως, δύο ερωτήματα επιβαρύνουν αυτή την έρευνα. Αφορούν άλλωστε τις δύο όψεις του ίδιου πολιτικού προβλήματος. Αφενός: στο όνομα τίνος πράγματος αποκαλούμε αυτή την «τέχνη» *διαφορετική*; Αφετέρου: *από πού* (από ποια διακριτή θέση) προβαίνουμε στην ανάλυσή της; Ίσως, αν προστρέξουμε ακριβώς στις μεθόδους της εν λόγω τέχνης, θα μπορέσουμε να αναθεωρήσουμε τόσο τον ορισμό της ως «λαϊκής» όσο και τη θέση μας ως παρατηρητών.

Βέβαια, ανάμεσα σε όσους μετέρχονται αυτά τα πανούργα τεχνάσματα (χωρικούς, εργάτες κ.ά.) και εμάς, τους αναλυτές, εξακολουθούν να υπάρχουν κάποιες διαφορές, κοινωνικές, οικονομικές και ιστορικές. Δεν είναι τυχαίο ότι ολόκληρη η κουλτούρα τους εκπονείται με όρους συγκρουσιακών ή ανταγωνιστικών σχέσεων ανάμεσα

στους δυνατούς και τους λιγότερο δυνατούς, χωρίς να μπορεί κανένας χώρος, μυθικός ή τελετουργικός, να εγκατασταθεί στην ασφάλεια μιας ουδετερότητας. Κάτι άλλωστε στο εσωτερικό της ίδιας της μελέτης είναι ενδεικτικό αυτής της διαφοράς: η τομή ανάμεσα στον χρόνο της αλληλεγγύης (της ευπείθειας και της ευγνωμοσύνης του ερευνητή ως φιλοξενούμενου απέναντι στους οικοδεσπότες του) και τον χρόνο της συγγραφής, όπου αποκαλύπτονται οι θεσμικές συμμαχίες (επιστημονικές, κοινωνικές) και το κέρδος (διανοητικό, επαγγελματικό, χρηματοοικονομικό κ.λπ.), για την επίτευξη του οποίου το μέσο είναι αντικειμενικά η εν λόγω φιλοξενία. Οι Μπορόρο κατέρχονται αργά αργά στον συλλογικό τους θάνατο, και ο Λεβί-Στρως εισέρχεται στην Ακαδημία. Ακόμα και αν είναι απαρηγόρητος για την αδικία, το γεγονός δεν αλλάζει. Η ιστορία αυτή δεν είναι μόνο η δική του, είναι και η δική μας. Από αυτή τη συγκεκριμένη σκοπιά (δείκτη άλλων σημαντικότερων), το λαϊκό τρέφει τους λογίους, σαν άλλους κληρικούς.

Χωρίς να επανέλθουμε στις κοινωνικοοικονομικές συνεπαγωγές του *τόπου* όπου παράγεται μια εθνολογική ή ιστορική μελέτη[27] ή στην πολιτική η οποία, από τις απαρχές κιόλας της σύγχρονης έρευνας, καταχώρισε την έννοια του *λαϊκού* σε μια προβληματική καταστολής,[28] θα πρέπει να αντιμετωπίσουμε ένα άλλο επιτακτικό ερώτημα: αν δεν περιμένει κανείς ότι μια επανάσταση θα μετασχηματίσει τους νόμους της ιστορίας, πώς ανατρέπεται σήμερα η κοινωνική ιεράρχηση η οποία οργανώνει την επιστημονική εργασία σχετικά με τις διάφορες εκδοχές λαϊκής κουλτούρας και επαναλαμβάνεται μέσα της; Η αναβίωση των «λαϊκών» πρακτικών στη βιομηχανική και επιστημονική νεωτερικότητα υποδεικνύει τόσο τους

δρόμους που μπορεί να πάρει ένας μετασχηματισμός του αντικειμένου της μελέτης μας όσο και τη θέση από την οποία το μελετάμε.

Δεν γίνεται να περιορίσουμε τα τελεστικά μοντέλα της λαϊκής κουλτούρας στο παρελθόν, στην ύπαιθρο ή στους πρωτόγονους. Υφίστανται στην καρδιά των προμαχώνων της σύγχρονης οικονομίας. Είναι η περίπτωση της ανάλωσης εργασιακού χρόνου και υλικών προς ίδια χρήση (perruque). Φαινόμενο που γενικεύεται παντού, κι ας το τιμωρούν τα στελέχη, κι ας «κλείνουν τα μάτια» για να μην ξέρουν τίποτα. Ο εργαζόμενος που κάνει κάτι τέτοιο κατηγορείται ότι κλέβει, ότι αξιοποιεί το υλικό προς ίδιον όφελος και χρησιμοποιεί τις μηχανές για λογαριασμό του· ξεκλέβει από το εργοστάσιο χρόνο (χρόνο και όχι τόσο αγαθά, εφόσον χρησιμοποιεί μόνο υπόλοιπα) για να τον διαθέσει σε μια ελεύθερη, δημιουργική εργασία, χωρίς κανένα κέρδος. Στους τόπους ακριβώς όπου βασιλεύει η μηχανή την οποία οφείλει να υπηρετεί, τεχνάζεται κόλπα για την απόλαυση να επινοεί ανωφελή προϊόντα, που προορίζονται απλώς να σημάνουν μια προσωπική τεχνογνωσία μέσω του *έργου* του και να ανταποκριθούν στην εργατική ή οικογενειακή αλληλεγγύη μέσω ενός *ξοδέματος*.[21] Με τη συνενοχή άλλων εργαζομένων (οπότε οδηγείται σε αποτυχία ο μεταξύ τους ανταγωνισμός που υποκινείται από το εργοστάσιο) σκαρώνει εύστοχα «μηχανεύματα» μέσα ακριβώς στο πεδίο της κατεστημένης τάξης. Η ανάλωση εργασιακού χρόνου και υλικών προς ίδια χρήση δεν συνιστά κατά κανέναν τρόπο παλινδρόμηση προς βιοτεχνικές ή ατομικές μονάδες παραγωγής: επανεισάγει στον βιομηχανικό χώρο (δηλαδή στην παρούσα τάξη) τις «λαϊκές» τακτικές άλλων καιρών, άλλων τόπων.

Εκατοντάδες παραδείγματα θα έδειχναν τη σταθερή παρουσία αυτών των πρακτικών στους κόλπους της πλέον κανονικοποιημένης νεωτερικότητας. Με παραλλαγές, πρακτικές ανάλογες με την ανάλωση εργασιακού χρόνου και υλικών προς ίδια χρήση αφθονούν στη δημόσια διοίκηση ή στις εμπορικές επιχειρήσεις, καθώς και στα εργοστάσια. Φαίνεται να είναι το ίδιο διαδεδομένες με άλλοτε (όμως εκκρεμεί η μελέτη τους), τις υποψιάζονται, τις καταστέλλουν ή τις αποσιωπούν εξίσου. Τις τιμωρούν ή θέλουν να τις ξεχάσουν όχι μόνο τα εργαστήρια και τα γραφεία, αλλά επίσης τα μουσεία και οι λόγιες επιθεωρήσεις. Οι θεσμικές αρχές της εθνολογικής ή φολκλορικής γνώσης παίρνουν από εκείνες υλικά ή γλωσσικά αντικείμενα, τους βάζουν ετικέτες κατά τόπο προέλευσης και θέμα, τα τοποθετούν σε βιτρίνες και τα εκθέτουν σε ανάγνωση, με προορισμό να συγκαλύψουν, κάτω από διάφορες «αξίες» της υπαίθρου που προσφέρονται στην ηθική διάπλαση ή στην περιέργεια των πολιτών, τη νομιμοποίηση μιας τάξης, η οποία λογίζεται ως προαιώνια και «φυσική» απ' όσους τη συντηρούν. Ή πάλι αποσπούν από μια *γλώσσα* κοινωνικών τελέσεων τα εργαλεία και τα προϊόντα της, για να στολίσουν τις προθήκες τεχνικών gadgets και να τα παρατάξουν, αδρανή, στις παρυφές ενός συστήματος που παραμένει άθικτο.

Η πραγματική τάξη έγκειται ακριβώς σε όσα εκτρέπουν από την πορεία τους προς ίδιους σκοπούς οι «λαϊκές» τακτικές, χωρίς την ψευδαίσθηση ότι πρόκειται να αλλάξει τίποτα τόσο γρήγορα. Ενώ αλλού την τάξη πραγμάτων είτε την εκμεταλλεύεται μια κυρίαρχη εξουσία είτε απλώς την αρνείται ένας ιδεολογικός λόγος, στην προκειμένη περίπτωση την *παίζει* μια τέχνη. Έτσι, στον προς υπηρέτηση θεσμό παρεισδύουν ένα ύφος κοινωνικών

ανταλλαγών, ένα ύφος τεχνικών επινοήσεων και ένα ύφος ηθικής αντίστασης, δηλαδή μια οικονομία του «*δώρου*» (γενναιοδωρία με προσεχή ανταπόδοση), μια αισθητική «μηχανευμάτων» (καλλιτεχνικές διεργασίες) και μια εθική της *ανυποχώρητης επιμονής* (χιλιάδες τρόποι να αρνηθείς στην κατεστημένη τάξη τη συνθήκη νόμου, νοήματος ή μοιραίου). Αυτό θα είναι η «λαϊκή» κουλτούρα, και όχι ένα σώμα θεωρούμενο ξένο, κομμένο σε κομμάτια προκειμένου να εκτεθεί, να μελετηθεί και να «παρατεθεί» από ένα σύστημα, που επεκτείνει και στα αντικείμενα την κατάσταση την οποία επιτάσσει στους ζωντανούς.

Ο προοδευτικός διαχωρισμός των τόπων και των χρόνων, διαζευκτική λογική της εξειδίκευσης μέσω της εργασίας και για την εργασία, δεν βρίσκει πια επαρκές αντιστάθμισμα στα ενωτικά τελετουργικά της μαζικής επικοινωνίας. Το *γεγονός* αυτό όμως δεν θα ήταν δυνατόν να καταστεί ο *νόμος* μας. Μπορεί να παρακαμφθεί χάρη σε υπηρεσίες οι οποίες, «συναγωνιζόμενες» τα δώρα των ευεργετών μας, τους προσφέρουν προϊόντα παρμένα από τα κεφάλαια του θεσμού που διαιρεί και μεταχειρίζεται τους εργαζόμενους. Αυτή η πρακτική της οικονομικής *εκτροπής*, *της υπεξαίρεσης*, συνιστά στην πραγματικότητα την επάνοδο μιας κοινωνικοπολιτικής εθικής σ' ένα οικονομικό σύστημα. Παραπέμπει πιθανότατα στο κατά Μως *πότλατς*, διαπλοκή οικειοθελών παροχών που στηρίζονται στην αμοιβαιότητα και οργανώνουν ένα κοινωνικό δίκτυο διαρθρωμένο από την «υποχρέωση του δούναι».[80] Η οικονομία των κοινωνιών μας δεν καθορίζεται πια από μια τέτοια «άμιλλα»: ο φιλελευθερισμός παίρνει ως βασική μονάδα το αφηρημένο άτομο και ρυθμίζει όλες τις ανταλλαγές ανάμεσα σε τούτες τις μονάδες σύμφωνα

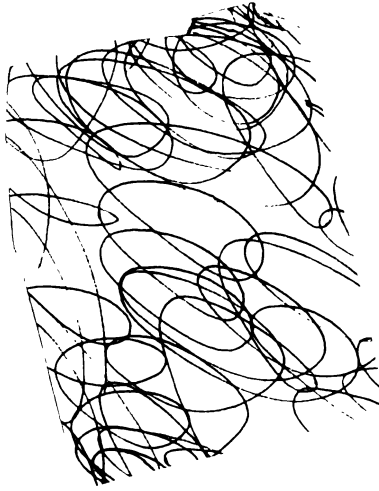
με τον κώδικα μιας γενικευμένης ισοδυναμίας – του νομίσματος. Σήμερα το ατομικιστικό αυτό αξίωμα μοιάζει να επανακάμπτει ακριβώς ως το ζήτημα που διασαλεύει ολόκληρο το φιλελεύθερο σύστημα. Το a priori μιας δυτικής ιστορικής επιλογής αποβαίνει το σημείο ενδόρρηξής της. Όπως και να είναι, το *πότλατς* φαίνεται να διατηρείται ως σήμα κατατεθέν μιας άλλης οικονομίας. Επιβιώνει στη δική μας, αλλά στις παρυφές ή στα διάκενά της. Αναπτύσσεται μάλιστα, αν και παράνομο, στους κόλπους του προηγμένου φιλελευθερισμού. Γι' αυτό και η πολιτική του «δώρου» αποβαίνει *επίσης* τακτική εκτροπής. Αντίστοιχα, η ζημία που ήταν οικειοθελής σε μια οικονομία του δώρου μετατρέπεται σε παράβαση στην οικονομία του κέρδους, όπου εμφανίζεται ως υπερβολή (σπατάλη), αμφισβήτηση (άρνηση του κέρδους) ή έγκλημα (προσβολή κατά της ιδιοκτησίας).

Ο δρόμος αυτός σχετίζεται μεν με την οικονομία μας, απορρέει όμως από μια άλλη οικονομία· αντισταθμίζει την πρώτη, παρότι είναι παράνομος στους κόλπους της και (από αυτή την άποψη) περιθωριακός. Ο ίδιος δρόμος μάς δίνει τη δυνατότητα να βρούμε στη μελέτη μια θέση η οποία να μην προσδιορίζεται πια μόνο από μια κεκτημένη εξουσία και από μια γνώση που να απορρέει από την παρατήρηση, με την προσθήκη ολίγης νοσταλγίας. Η μελαγχολία δεν αρκεί. Βέβαια, σε σύγκριση με τη γραφή που χωρίζει στο όνομα ενός καταμερισμού της εργασίας και αποκαλύπτει ταξικές συμμαχίες, θα ήταν «θαυμαστό» αν, όπως στις αφηγήσεις θαυμάτων, οι ομάδες που παλαιότερα μας έδωσαν δασκάλους και σήμερα κείτονται στα corpus μας σηκώνονταν για να ορίσουν οι ίδιες τα πηγαινέλα τους στα κείμενα που τις τιμούν θάβοντάς τες. Όμως αυτή η ελπίδα χάθηκε μαζί με τις πί-

στεις που από καιρό δεν ενοικούν πια τις πόλεις μας. Δεν υπάρχουν πια φαντάσματα να υπενθυμίζουν στους ζωντανούς την αμοιβαιότητα. Ωστόσο, μέσα στην τάξη την οποία οργανώνει η εξουσία της γνώσης (η δική μας), όπως και στην τάξη της υπαίθρου ή των εργοστασίων, παραμένει δυνατή μια πρακτική εκτροπής.

Έναντι του οικονομικού συστήματος, οι κανόνες και οι ιεραρχίες του οποίου επαναλαμβάνονται, όπως πάντα, στους επιστημονικούς θεσμούς, ας προσπαθήσουμε να ξεκλέψουμε εργασιακό χρόνο και υλικά για να φτιάξουμε κάτι για λογαριασμό μας. Στο πεδίο της επιστημονικής έρευνας (που προσδιορίζει την παρούσα τάξη της γνώσης), χρησιμοποιώντας τις μηχανές της και χάρη στα υπόλοιπά της, μπορούμε να εκτρέψουμε και να υπεξαιρέσουμε τον χρόνο που οφείλουμε στον θεσμό· να κατασκευάσουμε κειμενικά αντικείμενα που σημαίνουν μια τέχνη, καθώς και μια εκδοχή αλληλεγγύης· να παίξουμε αυτό το παιχνίδι της ανταλλαγής δίχως κέρδος, ακόμα κι αν τιμωρείται από αφεντικά και συναδέλφους, όταν δεν περιορίζονται να «κλείνουν τα μάτια»· να επινοήσουμε διαδρομές συνενοχών και δεξιοτεχνικά κόλπα· να απαντήσουμε στα δώρα χαρίζοντας· να ανατρέψουμε έτσι τον νόμο που στο επιστημονικό εργοστάσιο θέτει την εργασία στην υπηρεσία της μηχανής, εκμηδενίζοντας προοδευτικά, βάσει της ίδιας λογικής, το αίτημα του δημιουργείν και την «υποχρέωση του δούναι». Γνωρίζω ερευνητές εξασκημένους σ' αυτή την τέχνη της εκτροπής, που συνιστά την επιστροφή της εθικής, της απόλαυσης και της επινόησης στον επιστημονικό θεσμό. Χωρίς κέρδος (το κέρδος βρίσκεται από τη μεριά της εργασίας που εκτελείται για το εργοστάσιο), συχνά με ζημία, αφαιρούν κάτι από την τάξη της γνώσης, για να σκαλίσουν πάνω της καλλιτε-

χνικά «επιτεύγματα» και να χαράξουν τα γκράφιτι που αποτυπώνουν τις οφειλές τους, το όποιο χρέος τιμής. Όταν πραγματευόμαστε έτσι τις καθημερινές πρακτικές, ασκούμε μια «συνηθισμένη» τέχνη, βρισκόμαστε μέσα στην κοινή κατάσταση και μετατρέπουμε τη γραφή σ' έναν τρόπο για να φτιάξουμε κάτι για λογαριασμό μας, ξεκλέβοντας εργασιακό χρόνο και υλικά.



ΕΠΙΝΟΗΜΑΤΑ ΓΙΑ ΝΑ «ΤΑ ΦΕΡΕΙΣ ΒΟΛΤΑ» ΜΕ ΤΗΝ ΕΠΙΒΕΒΛΗΜΕΝΗ ΤΑΞΗ: ΧΡΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΤΑΚΤΙΚΕΣ

Παρά τα μέτρα που λαμβάνονται για να καταστείλουν ή να κρύψουν την ανάλωση εργασιακού χρόνου και υλικών προς ίδια χρήση, εκείνη (ή τα ισοδύναμά της) διηθείται παντού και κερδίζει έδαφος. Συνιστά μάλιστα απλώς μία επιμέρους περίπτωση ανάμεσα σε όλες τις πρακτικές οι οποίες εισάγουν *καλλιτεχνικά* μηχανεύματα και συναγωνισμούς *συνενόχων* στο σύστημα της αναπαραγωγής και του διαχωρισμού μέσω της εργασίας ή της σχόλης. Πού 'ν' το, πού 'ν' το το δαχτυλίδι, ψάξε, ψάξε, δεν θα το βρεις... Πώς να εντοπιστούν, πράγματι, οι χιλιάδες τρόποι που σκαρφίζεται κανείς για να τα «φέρει βόλτα» με την επιβεβλημένη τάξη;

Από αυτή την άποψη, η τομή δεν περνά πλέον ανάμεσα στην εργασία και τον ελεύθερο χρόνο. Οι δύο περιοχές δραστηριοτήτων ομογενοποιούνται. Υπάρχει μεταξύ τους επανάληψη και αλληλοενίσχυση. Στους τόπους εργασίας εξαπλώνονται οι πολιτιστικές τεχνικές που συγκαλύπτουν την οικονομική αναπαραγωγή με μυθοπλασίες περί έκπληξης («το συμβάν»), αλήθειας («η πληροφορία») ή επικοινωνίας («η δημιουργική ψυχαγωγία»). Και το αντί-

στροφο: η πολιτιστική παραγωγή προσφέρει ένα πεδίο επέκτασης στις ορθολογικές διεργασίες που επιτρέπουν τη διαχείριση της εργασίας, καταμερίζοντάς τη (ανάλυση), δομώντας τη ως τετραγωνισμένο, ελεγχόμενο πλέγμα (σύνθεση) και μαζικοποιώντας τη (γενίκευση). Επιβάλλεται μια άλλη διάκριση, πέρα από εκείνη που κατανέμει τις συμπεριφορές ανάλογα με τον *τόπο* τους (εργασίας ή σχόλης), και συνεπώς τις χαρακτηρίζει από το αν τοποθετούνται στο ένα ή στο άλλο τετραγωνίδιο της κοινωνικής σκακιέρας – στο γραφείο, στο εργαστήριο ή στον κινηματογράφο. Υπάρχουν άλλου τύπου διαφορές. Αφορούν την *τροπικότητα* της δράσης, την *τυπικότητα* των πρακτικών. Διασχίζουν τα σύνορα της κατάταξης είτε στην εργασία είτε στη σχόλη. Η ανάλωση εργασιακού χρόνου και υλικών προς ίδια χρήση, παραδείγματος χάριν, ενοφθαλμίζεται στο σύστημα της βιομηχανικής αλυσίδας (είναι η αντίστιξή της, στον ίδιο τόπο) ως παραλλαγή της δραστηριότητας που εκτός εργοστασίου (σ' έναν άλλο τόπο) παίρνει τη μορφή του μαστορέματος.

Αυτές οι εγκάρσιες *τακτικές*, μολονότι σχετίζονται με τις όποιες δυνατότητες προσφέρουν οι περιστάσεις, δεν υπακούουν στον νόμο του τόπου. Δεν προσδιορίζονται από εκείνον. Από αυτή την άποψη, δεν είναι περισσότερο εντοπίσιμες από τις διάφορες τεχνοκρατικές (και γραφικές) *στρατηγικές* που επιδιώκουν να δημιουργήσουν τόπους συμμορφωμένους με αφηρημένα μοντέλα. Εκείνο που διακρίνει τις μεν από τις δε είναι οι *τύποι τελέσεων* σ' αυτούς τους χώρους, τους οποίους η μεν στρατηγική είναι ικανή να παραγάγει, να δομήσει ως τετραγωνισμένο, ελεγχόμενο πλέγμα και να επιβάλει, ενώ η τακτική μπορεί μόνο να τους χρησιμοποιήσει, να τους χειριστεί και να τους εκτρέψει σε κάτι άλλο.

Πρέπει επομένως να εξειδικεύσουμε κάποια τελεστικά σχήματα. Όπως στη λογοτεχνία διαφοροποιούνται οι τρόποι γραφής, το «ύφος», έτσι μπορούμε να διακρίνουμε και «τρόπους του πράττειν», τρόπους να κάνει κανείς τα πράγματα – να περπατά, να διαβάζει, να παράγει, να ομιλεί κ.λπ. Οι ποικίλοι αυτοί τρόποι, το ύφος δράσης, παρεμβαίνουν σ' ένα πεδίο που τους ρυθμίζει μεν σ' ένα πρώτο επίπεδο (το σύστημα του εργοστασίου, παραδείγματος χάριν), όπου όμως εισάγουν μια μέθοδο να αποκομίζουν οφέλη η οποία υπακούει σε άλλους κανόνες και συνιστά κάτι σαν δεύτερο επίπεδο συνυφασμένο με το πρώτο (όπως η ανάλωση εργασιακού χρόνου και υλικών προς ίδια χρήση). Αυτοί οι «τρόποι του πράττειν», που μπορούν να εξομοιωθούν με τρόπους μεταχείρισης, κάτι σαν *οδηγίες χρήσης*, διαστρωματώνουν διαφορετικούς και αλληλοσυνδεόμενους τρόπους λειτουργίας, δημιουργώντας διάκενα που αφήνουν περιθώρια για παιχνίδι. Έτσι, κάποιος που κατάγεται από το Μαγκρέμπ και ζει στο Παρίσι ή στο Ρουμπαί εισάγει λαθραία τους τρόπους «κατοίκησης» (ενός σπιτιού ή μιας γλώσσας) οι οποίοι προσιδιάζουν στη γενέτειρά του, την Καβυλία, *μέσα* στο σύστημα που του επιβάλλει η δόμηση μιας εργατικής πολυκατοικίας ή της γαλλικής γλώσσας. Τους προσθέτει από πάνω, χάρη δε σ' αυτόν τον συνδυασμό δημιουργούνται διάκενα όπου παίζουν διάφοροι *τρόποι χρησιμοποίησης* της αναγκαστικής τάξης του τόπου ή της γλώσσας. Χωρίς να βγει από τα όρια της θέσης όπου είναι υποχρεωμένος να ζει και η οποία του υπαγορεύει έναν νόμο, εγκαθιδρύει κάποια *πολλότητα* και δημιουργικότητα. Με μια τέχνη να υπάρχει σε κάτι ενδιάμεσο, αντλεί απροσδόκητα αποτελέσματα.

Αυτές οι τελέσεις χρησιμοποίησης –ή μάλλον αναχρησιμοποίησης– πολλαπλασιάζονται με την επέκταση

των φαινομένων επιπολιτισμού, δηλαδή με τις μετακινήσεις που αντικαθιστούν την ταυτοποίηση μέσω του τόπου με διάφορους τρόπους ή «μεθόδους» διαμετακόμισης. Αυτό δεν τις εμποδίζει να αντιστοιχούν σε μια παλαιά τέχνη να «τα φέρνεις βόλτα» με την επιβεβλημένη τάξη. Τους δίνω το όνομα usages [χρήσεις/έθιμα], παρότι η λέξη δηλώνει ως επί το πλείστον στερεότυπες διαδικασίες τις οποίες δέχεται και αναπαράγει μια ομάδα, τα «ήθη και έθιμά» της. Το πρόβλημα έγκειται στην αμφισημία της λέξης, διότι ακριβώς το ζήτημα είναι σ' αυτές τις «χρήσεις» να αναγνωρίσουμε «ενέργειες» (με τη στρατιωτική έννοια της λέξης) οι οποίες έχουν τη δική τους τυπικότητα και επινοητικότητα και οργανώνουν υπόγεια την εργασία της κατανάλωσης, που θυμίζει τη δραστηριότητα των μυρμηγκιών.

Η χρήση ή η κατανάλωση

Ύστερα από τις συχνά αξιόλογες εργασίες που έχουν αναλύσει τα «πολιτιστικά εμπορεύματα», το σύστημα της παραγωγής τους,[1] τον χάρτη του επιμερισμού τους και την κατανομή των καταναλωτών στον χάρτη,[2] φαίνεται πως μπορούμε πλέον να θεωρήσουμε αυτά τα εμπορεύματα όχι πια μόνο ως δεδομένα προκειμένου να καταρτίσουμε τους στατιστικούς πίνακες της διακίνησής τους ή να ανιχνεύσουμε πώς λειτουργεί οικονομικά η διάχυσή τους, αλλά ως το θεματολόγιο βάσει του οποίου οι χρήστες προβαίνουν σε τελέσεις που τους προσιδιάζουν. Οπότε τα γεγονότα αυτά δεν είναι πια τα δεδομένα των υπολογισμών μας, αλλά το λεξικό των πρακτικών τους. Έτσι, αφού αναλυθούν οι εικόνες που διανέμονται από την τηλεόραση και ο χρόνος που περνά ο τηλεθεατής κα-

Θηλωμένος μπροστά στον δέκτη, απομένει να διερωτηθούμε τι *φτιάχνει* ο καταναλωτής με τις συγκεκριμένες εικόνες και στη διάρκεια αυτών των ωρών, τι *σκαρώνει*. Οι πεντακόσιες χιλιάδες αγοραστές του περιοδικού για την υγεία *Information-santé* ή οι πελάτες του σούπερ μάρκετ, οι χρήστες του αστικού χώρου ή οι καταναλωτές των δημοσιογραφικών αφηγήσεων και θρύλων, τι κατασκευάζουν με όσα «απορροφούν», δεξιώνονται και πληρώνουν; Τι τα κάνουν;

Αίνιγμα του καταναλωτή-Σφίγγας. Οι κατασκευές του διασπείρονται στο τετραγωνισμένο και ελεγχόμενο πλέγμα της τηλεοπτικής, πολεοδομικής και εμπορικής παραγωγής. Και είναι τόσο λιγότερο ορατές όσο πιο σφιχτοπλεγμένα, εύκαμπτα και ολοκληρωτικά γίνονται τα δίκτυα που τις πλαισιώνουν. Ως πρωτεϊκές μορφές λοιπόν, ή ως άχρωμες πινελιές συγχέμενες με το φόντο, εξαφανίζονται μέσα στους αποικιοκρατικούς οργανισμούς, τα προϊόντα των οποίων δεν αφήνουν πια χώρο για να μπορέσουν οι καταναλωτές να σημειώσουν τη δραστηριότητά τους. Το παιδί εξακολουθεί να μουντζουρώνει και να λερώνει το σχολικό του βιβλίο· ακόμα κι όταν τιμωρείται γι' αυτό το έγκλημα, φτιάχνει έναν χώρο για τον εαυτό του, του βάζει την υπογραφή του, υφίσταται ως δημιουργός. Ο τηλεθεατής δεν γράφει πια τίποτα στην οθόνη της τηλεόρασης. Είναι εκτοπισμένος από το προϊόν, αποκλεισμένος από τη διαδήλωση. Χάνει τα δικαιώματά του ως δημιουργός, τα «συγγραφικά» δικαιώματα, και γίνεται, θα έλεγε κανείς, σκέτος δέκτης, ο καθρέφτης ενός δράστη πολύμορφου και ναρκισσιστή. Στην οριακή περίπτωση, θα είναι η εικόνα μηχανισμών που δεν τον έχουν πια ανάγκη για να παραχθούν, θα είναι η αναπαραγωγή μιας «εργένισσας μηχανής».[3]

Στην πραγματικότητα, μια παραγωγή εξορθολογισμένη, επεκτατική, συγκεντρωτική, θεαματική και θορυβώδης έρχεται αντιμέτωπη με μια παραγωγή εντελώς διαφορετικού τύπου, η οποία προσδιορίζεται ως «κατανάλωση» και χαρακτηρίζεται από τα πανούργα τεχνάσματά της, τον κατακερματισμό της ανάλογα με τις παρουσιαζόμενες ευκαιρίες, τις λαθροθηρίες της, το ακούραστο μουρμουρητό της, τη λαθρόβια ύπαρξή της, με δυο λόγια τη σχεδόν αόρατη φύση της, εφόσον δεν δείχνεται και πολύ με δικά της προϊόντα (πού θα είχε θέση γι' αυτά;), αλλά με μια τέχνη να χρησιμοποιεί τα προϊόντα που της έχουν επιβάλει.

Έχουν προ πολλού μελετηθεί σε άλλες κοινωνίες οι διακριτικές και ωστόσο θεμελιώδεις ανατροπές που προκαλούσε η κατανάλωση. Έτσι, η χρήση του ισπανικού εποικισμού από τις ινδιάνικες εθνότητες εξέτρεπε τη θεαματική επιτυχία του, αλλάζοντάς της πορεία: συχνά αυτοί οι Ινδιάνοι, μολονότι υποταγμένοι ή και συναινούντες, χρησιμοποιούσαν τους νόμους, τις πρακτικές ή τις παραστάσεις που τους επιβάλλονταν διά της βίας ή με τη σαγήνη για διαφορετικούς σκοπούς από των κατακτητών· έκαναν κάτι άλλο μ' εκείνες· τις ανέτρεπαν εκ των έσω – όχι αποκρούοντας ή μετασχηματίζοντάς τες (μολονότι και αυτό συνέβαινε), αλλά με εκατοντάδες τρόπους να τις μεταχειρίζονται στην υπηρεσία κανόνων, εθίμων ή πεποιθήσεων ξένων προς τον εποικισμό που δεν μπορούσαν να αποφύγουν.[1] Έβαζαν την κυρίαρχη τάξη να λειτουργεί σε άλλη κλίμακα λόγου, την εκμεταφόριζαν. Παρέμεναν άλλοι, στο εσωτερικό του συστήματος που αφομοίωναν και που τους αφομοίωνε εξωτερικά. Το εξέτρεπαν από την πορεία του, δίχως να το εγκαταλείπουν. Σ' έναν χώρο οργανωμένο από τις δυνάμεις κατοχής,

κάποιες καταναλωτικές διαδικασίες διατηρούσαν τη διαφορά τους.

Ακραίο παράδειγμα; Όχι, ακόμα και αν θεμέλιο της ινδιάνικης αντίστασης ήταν μια μνήμη ανεξίτηλα σημαδεμένη από την καταπίεση, ένα παρελθόν εγγεγραμμένο στο σώμα.[3] Η ίδια διαδικασία συναντάται, σε μικρότερο βαθμό, στη χρήση στην οποία υποβάλλουν οι «λαϊκοί» κύκλοι την οποιαδήποτε κουλτούρα διαχέεται από τις «ελίτ» που παράγουν τη γλώσσα. Οι γνώσεις και η συμβολική που επιβάλλονται στους χρήστες, οι οποίοι δεν είναι οι κατασκευαστές τους, αποτελούν αντικείμενο χειρισμών εκ μέρους τους. Η γλώσσα που παράγεται από μια συγκεκριμένη κοινωνική κατηγορία διαθέτει τη δύναμη να επεκτείνει τις κατακτήσεις της στις αχανείς περιοχές που την περιβάλλουν, «ερήμους» όπου φαίνεται να μην υπάρχει τίποτα τόσο αρθρωμένο, πλην όμως πιάνεται στην παγίδα της αφομοίωσής της από έναν κυκεώνα διαδικασιών, τις οποίες οι νίκες της καθιστούν αόρατες στον κατακτητή. Όσο θεαματική κι αν είναι η επιτυχία της, το προνόμιό της κινδυνεύει να μην είναι παρά φαινομενικό, αν χρησιμεύει απλώς και μόνο ως πλαίσιο στις πείσμονες, πολυμήχανες, καθημερινές πρακτικές που τη χρησιμοποιούν. Τότε, ό,τι ονομάζεται «εκλαΐκευση» ή «υποβάθμιση» μιας κουλτούρας θα είναι μια παρωδιακή και μερική πτυχή της εκδίκησης την οποία παίρνουν οι τακτικές χρησιμοποίησης από την εξουσία που είναι κυρίαρχη της παραγωγής. Οπωσδήποτε πάντως, ο καταναλωτής δεν θα μπορούσε να ταυτοποιηθεί ή να χαρακτηριστεί ανάλογα με τα δημοσιογραφικά ή εμπορικά προϊόντα που αφομοιώνει: ανάμεσα σ' εκείνον (που τα μεταχειρίζεται) και τα προϊόντα (δείκτες της «τάξης» που του έχει επιβληθεί), υπάρχει η μεγαλύτερη ή μικρότερη απόκλιση της χρήσης που τους κάνει.

Η *χρήση* επομένως πρέπει να αναλυθεί ξεχωριστά. Τα μοντέλα δεν λείπουν, προπαντός σε ό,τι αφορά τη γλώσσα, προνομιακό έδαφος για να ανιχνευθεί η ιδιαίτερη τυπικότητα των πρακτικών αυτών. Ο Γκίλμπερτ Ράυλ υιοθετεί τη σωσσυριανή διάκριση ανάμεσα στη «γλώσσα» (σύστημα) και την «ομιλία» (ενέργημα), συγκρίνει δε την πρώτη με ένα *κεφάλαιο* και τη δεύτερη με τις *πράξεις*, τις *τελέσεις* που αυτό επιτρέπει. Από τη μια πλευρά δηλαδή έχουμε ένα απόθεμα, από την άλλη συναλλαγές και χρήσεις.[6] Στην περίπτωση της κατανάλωσης, θα μπορούσαμε σχεδόν να πούμε ότι η παραγωγή παρέχει το κεφάλαιο, ενώ οι χρήστες, δίκην ενοικιαστών, αποκτούν το δικαίωμα να κάνουν ορισμένες πράξεις επί της περιουσίας αυτής, χωρίς να είναι οι ιδιοκτήτες. Η σύγκριση όμως ισχύει αποκλειστικά για τη σχέση ανάμεσα σε μια γνώση της γλώσσας και τα «ομιλιακά ενεργήματα» (speech acts). Από αυτή τη συγκεκριμένη σκοπιά ανακύπτουν ήδη μια σειρά ζητήματα και κατηγορίες που μας επέτρεψαν, προπαντός μετά τη δουλειά του Μπαρ-Χίλελ, να διανοίξουμε μέσα στη μελέτη της γλώσσας (semiosis ή semiotic [σημειωτική]) έναν ιδιαίτερο τομέα (αποκαλούμενο pragmatics [πραγματολογία]) αφιερωμένο στη χρήση ή στις indexical expressions [ενδεικτικές εκφράσεις], δηλαδή στις «λέξεις και φράσεις το πλαίσιο αναφοράς των οποίων δεν μπορεί να προσδιοριστεί χωρίς να γνωρίζουμε τα συμφραζόμενα της χρήσης».[7]

Παρακάτω θα επανέλθουμε σ' αυτές τις έρευνες που φωτίζουν μια ολόκληρη περιοχή καθημερινών πρακτικών (τη χρήση της γλώσσας)· προς το παρόν αρκεί να σημειώσουμε ότι στηρίζονται στην προβληματική της εκφώνησης.[8] Τα «συμφραζόμενα χρήσης» (contexts of use), καθώς τοποθετούν το ενέργημα στη σχέση του με τις

περιστάσεις, παραπέμπουν στα ειδικά γνωρίσματα που προσδιορίζουν το ενέργημα της ομιλίας (ή την πρακτική της γλώσσας) και είναι τα επακόλουθά του. Η εκφώνηση παρέχει μεν στα χαρακτηριστικά αυτά ένα μοντέλο, όμως τα ίδια απαντώνται και στη σχέση που διατηρούν άλλες πρακτικές (περπάτημα, κατοίκηση κ.λπ.) με μη γλωσσικά συστήματα. Η εκφώνηση στην ουσία προϋποθέτει: 1) *μια πραγμάτωση* του γλωσσικού συστήματος μέσω μιας ομιλίας που καθιστά ενεργές κάποιες δυνατότητές του (η γλώσσα είναι πραγματική μόνο στους κόλπους του ομιλιακού ενεργήματος)· 2) *μια ιδιοποίηση* της γλώσσας από τον ομιλητή που τη μιλάει· 3) την εισαγωγή ενός (πραγματικού ή πλασματικού) συνομιλητή και άρα τη σύσταση ενός σχεσιακού *συμβολαίου* ή μιας απεύθυνσης (μιλάω σε κάποιον)· 4) την εγκαθίδρυση ενός *παρόντος* μέσω του ενεργήματος του «εγώ» που ομιλεί και μαζί της, εφόσον «το παρόν είναι κυριολεκτικά η πηγή του χρόνου», την οργάνωση μιας χρονικότητας (το παρόν δημιουργεί ένα πριν και ένα μετά) και την ύπαρξη ενός «τώρα», που αποτελεί παρουσία στον κόσμο.[9]

Τα στοιχεία αυτά (πραγματοποιώ, ιδιοποιούμαι, εγγράφομαι σε σχέσεις, τοποθετούμαι στον χρόνο) μετατρέπουν την εκφώνηση, και δευτερευόντως τη χρήση, σε κόμβο περιστάσεων, σαν όζος αναπόσπαστος από τα «συμφραζόμενα» από τα οποία διακρίνεται αφηρημένα. Το ενέργημα της ομιλίας, αδιαχώριστο από την παρούσα *στιγμή*, τις *ιδιαίτερες* περιστάσεις και ένα *πράττειν* (όταν παράγω τη γλώσσα και τροποποιώ τη δυναμική μιας σχέσης), συνιστά χρήση *τής* γλώσσας και πράξη *επί* της γλώσσας. Μπορούμε να επιχειρήσουμε την εφαρμογή του μοντέλου του σε πολλές μη γλωσσικές τελέσεις, παίρνοντας

ως υπόθεση εργασίας ότι όλες αυτές οι χρήσεις υπάγονται στην κατανάλωση.

Και πάλι όμως θα πρέπει να συγκεκριμενοποιήσουμε τη φύση αυτών των τελέσεων από ένα άλλο πρίσμα, όχι πια ως προς τη σχέση που διατηρούν με ένα σύστημα ή μια τάξη πραγμάτων, αλλά καθόσον κάποιοι *συσχετισμοί δυνάμεων* ορίζουν τα δίκτυα στα οποία τούτες εγγράφονται και οριοθετούν τις περιστάσεις από τις οποίες μπορούν να επωφεληθούν. Πρέπει επομένως από ένα γλωσσολογικό πλαίσιο αναφοράς να περάσουμε σ' ένα πολεμολογικό. Πρόκειται για μάχες ή παιχνίδια ανάμεσα στον δυνατό και τον αδύνατο, πρόκειται για τις «ενέργειες» που παραμένουν εφικτές στον αδύνατο.

Στρατηγικές και τακτικές

Παραγωγοί παραγνωρισμένοι, ποιητές των υποθέσεών τους, επινοητές μονοπατιών στις ζούγκλες της λειτουργιστικής ορθολογικότητας, οι καταναλωτές παράγουν κάτι παρόμοιο με τις «γραμμές περιφοράς» για τις οποίες μιλάει ο Ντελινύ.[10] Διαγράφουν «απροσδιόριστες τροχιές»,[11] φαινομενικά χωρίς λογική, εφόσον δεν έχουν συνοχή με τον οικοδομημένο, γραπτό και προκατασκευασμένο χώρο όπου μετατοπίζονται. Είναι απρόβλεπτες φράσεις σ' έναν τόπο τακτοποιημένο από τις τεχνικές οργάνωσης συστημάτων. Αυτές οι «λοξές διαδρομές», μολονότι το υλικό τους είναι το *λεξιλόγιο* των παραδεδεγμένων γλωσσών (της τηλεόρασης, της εφημερίδας, του σούπερ μάρκετ ή των πολεοδομικών διατάξεων), μολονότι εξακολουθούν να πλαισιώνονται από κάποιο προδιαγεγραμμένο *συντακτικό* (χρονικοί όροι του ωραρίου, παραδειγματική οργάνωση των τόπων κ.λπ.), παραμέ-

νουν ετερογενείς ως προς τα συστήματα όπου διηθούνται και όπου διαγράφουν τα τεχνάσματα *διαφορετικών* ενδιαφερόντων και επιθυμιών. Κυκλοφορούν, πηγαινοέρχονται, ξεχειλίζουν, εκτρέπονται και ξεχύνονται σε μια επιβεβλημένη διαμόρφωση του εδάφους, αφρισμένα κύματα μιας θάλασσας που παρεισδύει ανάμεσα στους βράχους και τους δαιδάλους μιας κατεστημένης τάξης.

Οι στατιστικές δεν γνωρίζουν σχεδόν τίποτα γι' αυτά τα νερά, που θεωρητικά ρυθμίζονται από τη θεσμική τετραγωνισμένη δόμηση του χώρου, αλλά στην πραγματικότητα τη διαβρώνουν βαθμιαία και τη μετατοπίζουν. Στην ουσία δεν πρόκειται για υγρό που κυκλοφορεί στις χωροδιατάξεις του στερεού, αλλά για άλλες *κινήσεις*, οι οποίες χρησιμοποιούν τα στοιχεία του εδάφους. Οι στατιστικές περιορίζονται να ταξινομούν, να λογαριάζουν και να εκθέτουν σε πίνακες τούτα τα στοιχεία –«λεξικολογικές» μονάδες, διαφημιστικές λέξεις, τηλεοπτικές εικόνες, βιομηχανικά προϊόντα, δομημένους τόπους κ.λπ.–, το κάνουν δε αυτό εφαρμόζοντας κατηγορίες και ταξινομίες σύμφωνες με τις αντίστοιχες της βιομηχανικής ή διοικητικής παραγωγής. Έτσι, συλλαμβάνουν μόνο το υλικό που χρησιμοποιούν οι καταναλωτικές πρακτικές –ένα υλικό που είναι προφανώς όποιο επιβάλλει σε όλους η παραγωγή– και όχι την ιδιαίτερη *τυπικότητά* τους, τη λαθραία και πολυμήχανη «κίνησή» τους, δηλαδή ακριβώς το τι κάνουν οι καταναλωτές για να «τα φέρουν βόλτα» με την επιβεβλημένη τάξη. Η δύναμη τέτοιων υπολογισμών έγκειται στην ικανότητα να διαμερίζουν, αυτή όμως η ανα-λυτική ικανότητα καταργεί τη δυνατότητα να αναπαρασταθούν οι τροχιές τακτικής φύσεως, που σύμφωνα με δικά τους κριτήρια επιλέγουν θραύσματα από τα αχανή σύνολα της παρα-

γωγής, προκειμένου να συνθέσουν με αυτά πρωτότυπες ιστορίες.

Οι υπολογισμοί αφορούν το *τι* χρησιμοποιείται, όχι το *πώς* χρησιμοποιείται, τους *τρόπους* της μεταχείρισής του, που παραδόξως γίνονται αόρατοι μέσα στο σύμπαν της γενικευμένης κωδικοποίησης και διαφάνειας. Από αυτά τα νερά που παρεισδύουν παντού, μονάχα τα επακόλουθά τους γίνονται αντιληπτά (πόσα προϊόντα καταναλώνονται και πού). Κυκλοφορούν χωρίς να φαίνονται, εντοπίσιμα μονάχα στα αντικείμενα που μετακινούν εδώ κι εκεί, ώσπου να τα εξαφανίσουν. Οι καταναλωτικές πρακτικές είναι τα φαντάσματα της κοινωνίας που φέρει το όνομά τους. Όπως τα αλλοτινά «πνεύματα», συνιστούν το πολύμορφο και απόκρυφο αξίωμα της παραγωγικής δραστηριότητας.

Προκειμένου να ανιχνεύσω τις πρακτικές αυτές, προσέτρεξα στην κατηγορία της «τροχιάς».[12] Η τροχιά κανονικά ανακαλεί μια χρονική κίνηση στον χώρο, δηλαδή την ενότητα μιας διαχρονικής *διαδοχής* διανυμένων σημείων, και όχι το *σχήμα* το οποίο σχηματίζουν τα σημεία σ᾽ έναν τόπο που εικάζεται συγχρονικός ή αχρονικός. Στην πραγματικότητα αυτή η «παράσταση» είναι ανεπαρκής, ακριβώς επειδή η τροχιά διαγράφεται, οπότε ο χρόνος ή η κίνηση περιστέλλονται σε μια γραμμή που μπορεί να τη συλλάβει ως σύνολο το βλέμμα και να τη διαβάσει σε μια στιγμή: η διαδρομή ενός περιπατητή της πόλης προβάλλεται σ᾽ ένα επίπεδο. Όσο χρήσιμη κι αν είναι αυτή η δισδιάστατη έκθεση «επί χάρτου», μεταμορφώνει τη *χρονική* συνάρθρωση των τόπων σε *χωρική* ακολουθία σημείων. Μια γραφική παράσταση παίρνει τη θέση μιας τέλεσης. Ένα αντιστρέψιμο σημείο (η διαδρομή διαβάζεται αμφίδρομα από τη στιγμή που θα προβλη-

θεί σ' έναν χάρτη) υποκαθιστά μια πρακτική αδιαχώριστη από μοναδικές στιγμές και «ευκαιρίες», άρα αναντίστρεπτη (δεν γυρνάς πίσω τον χρόνο, δεν επανέρχεσαι στις χαμένες ευκαιρίες). Έτσι, ένα αποτύπωμα «επέχει *τόπο*» ενεργημάτων· είναι ένα ίχνος αντί για ενεργήματα, ένα λείψανο αντί για επιτελέσεις: είναι απλώς το υπόλοιπό τους, το σημάδι της εξάλειψής τους. Η προβολή αυτή θέτει ως δεδομένο ότι είναι δυνατόν να πάρουμε το ένα (το ιχνογράφημα) αντί του άλλου (τελέσεις βασισμένες σε ευκαιρίες). Πρόκειται για quid pro quo, για τυπικό λάθος των περιοριστικών αναγωγών τις οποίες οφείλει να διενεργήσει μια λειτουργιστική διαχείριση του χώρου, αν θέλει να είναι αποτελεσματική. Θα πρέπει να προσφύγουμε σε άλλο μοντέλο.

Η διάκριση ανάμεσα σε *στρατηγικές* και *τακτικές* φαίνεται να προσφέρει ένα προσφορότερο αρχικό σχήμα. Ονομάζω *στρατηγική* τον υπολογισμό (ή τον χειρισμό) του συσχετισμού δυνάμεων ο οποίος γίνεται εφικτός από τη στιγμή που μπορεί να απομονωθεί ένα υποκείμενο του βούλεσθαι και του δύνασθαι (επιχείρηση, στρατός, πολιτεία, επιστημονικό ίδρυμα), ένα υποκείμενο που να έχει τη βούληση και την εξουσία. Η στρατηγική θέτει ως αξίωμα έναν *τόπο* που να μπορεί να οριοθετηθεί ως *ένα ίδιον* και να αποτελέσει τη βάση απ' όπου θα γίνει η διαχείριση των σχέσεων με μια *εξωτερικότητα* συγκροτούμενη από στόχους ή απειλές (τους πελάτες ή τους ανταγωνιστές, τους εχθρούς, την ύπαιθρο γύρω από την πόλη, τους σκοπούς και τα αντικείμενα της έρευνας κ.λπ.). Όπως στο μάνατζμεντ, κάθε «στρατηγικός» εξορθολογισμός καταγίνεται πρώτα απ' όλα να διακρίνει από ένα «περιβάλλον» ένα «ίδιον», τον τόπο δηλαδή της ιδίας εξουσίας και βούλησης. Καρτεσιανή χειρονομία, αν θέλε-

τε: οριοθετώ έναν ιδιότοπο σ' έναν κόσμο βασκαμένο από τις αόρατες δυνάμεις του Άλλου. Χειρονομία της νεωτερικότητας – επιστημονικής, πολιτικής ή στρατιωτικής.

Η εγκαθίδρυση μιας τομής ανάμεσα σ' έναν ιδιοποιημένο τόπο και το άλλο του συνοδεύεται από σημαντικά επακόλουθα. Ας σημειώσουμε ευθύς αμέσως μερικά:

1. Το «ίδιον» συνιστά *νίκη του τόπου επί του χρόνου*. Επιτρέπει την κεφαλαιοποίηση των κεκτημένων πλεονεκτημάτων, την προετοιμασία μελλοντικών επεκτάσεων κι έτσι την εξασφάλιση μιας ορισμένης ανεξαρτησίας σε σχέση με τη μεταβλητότητα των περιστάσεων. Σημαίνει ότι έχω κυριαρχία του χρόνου μέσω της ίδρυσης ενός αυτόνομου τόπου.

2. Σημαίνει επίσης ότι έχω κυριαρχία των τόπων μέσω της όρασης. Ο μερισμός του χώρου επιτρέπει *μια πανοπτική πρακτική* με ορμητήριο έναν τόπο απ' όπου το βλέμμα μετασχηματίζει τις ξένες δυνάμεις σε αντικείμενα που μπορώ να τα παρατηρήσω και να τα μετρήσω, άρα να τα ελέγξω και να τα «συμπεριλάβω» στη θεασή μου.[13] Βλέπω (μακριά) θα σημαίνει επίσης προβλέπω, προπορεύομαι του χρόνου μέσω της ανάγνωσης ενός χώρου.

3. Θα ήταν θεμιτό να ορίσουμε *την εξουσία της γνώσης* με τούτη την ικανότητα μετασχηματισμού της πολύμορφης αβεβαιότητας της ιστορίας σε αναγνώσιμο χώρο. Είναι όμως ακριβέστερο να αναγνωρίσουμε σ' αυτές τις «στρατηγικές» έναν ειδικό τύπο γνώσης, εκείνον τον οποίο υποστηρίζει και καθορίζει η εξουσία της εξασφάλισης ενός ιδιότοπου. Άλλωστε οι στρατιωτικές ή επιστημονικές στρατηγικές εγκαινιάστηκαν πάντα χάρη στη συγκρότηση «ίδιων» πεδίων (αυτόνομων πολιτειών, «ουδέτερων» ή «ανεξάρτητων» θεσμών, «ανιδιοτελών» ερευνητικών εργαστηρίων κ.λπ.). Με άλλα λόγια, *μια*

ορισμένη εξουσία είναι προαπαιτούμενο αυτής της γνώσης, και όχι μόνο επακόλουθο ή κατηγόρημά της. Επιτρέπει τη διαμόρφωση των χαρακτηριστικών της και τα υπαγορεύει. Παράγεται στους κόλπους της.

Σε αντιδιαστολή με τις στρατηγικές (που οι διαδοχικές μορφές τους δίνουν κίνηση σ' αυτό το υπερβολικά τυπικό σχήμα, ενώ θα πρέπει επίσης να διευκρινιστεί ο δεσμός τους μ' ένα ιδιαίτερο ιστορικό μόρφωμα της ορθολογικότητας), ονομάζω *τακτική* την υπολογισμένη δράση που καθορίζεται από την απουσία ιδιότοπου. Άρα, καμία οριοθέτηση της εξωτερικότητας δεν παρέχει δυνατότητα αυτονομίας στην τακτική. Ο τόπος της είναι αποκλειστικά και μόνον ο τόπος του άλλου. Οφείλει επομένως να παίζει στο έδαφος που της επιβάλλεται, έτσι όπως το οργανώνει ο νόμος μιας ξένης ισχύος. Δεν έχει τα μέσα να *κρατηθεί* από μόνη της, σε απόσταση, σε στάση απόσυρσης, πρόβλεψης και συγκέντρωσης στον εαυτό της: είναι κίνηση «μέσα στο οπτικό πεδίο του εχθρού», όπως έλεγε ο Κ. φον Μπύλοφ,[14] και στον χώρο που ελέγχεται από εκείνον. Συνεπώς, δεν έχει τη δυνατότητα να καταστρώσει ένα σφαιρικό σχέδιο ή να ολοποιήσει τον αντίπαλο σ' έναν διακριτό, ορατό και αντικειμενοποιήσιμο χώρο. Κινείται αποσπασματικά, βλέποντας και κάνοντας. Εκμεταλλεύεται τις «ευκαιρίες» και εξαρτάται από εκείνες, χωρίς κάποια βάση όπου να δημιουργήσει αποθέματα κερδών, να αυξήσει έναν «ίδιον» και να προβλέψει εφορμήσεις. Ό,τι κερδίζει δεν διατηρείται. Αυτός ο ου τόπος τής επιτρέπει ασφαλώς κινητικότητα, πάντα όμως υπακούοντας στα γυρίσματα που φέρνει ο χρόνος, για να πιάσει στον αέρα τις δυνατότητες που προσφέρει η στιγμή. Πρέπει να είναι σε εγρήγορση, για να χρησιμοποιήσει τις ρωγμές τις οποίες ανοίγουν οι

ιδιαίτερες συγκυρίες στην επιτήρηση που ασκείται από την εξουσία του κυρίου του τόπου. Επιδίδεται στη λαθροθηρία. Κάνει αιφνιδιασμούς. Μπορεί και εμφανίζεται εκεί που δεν την περιμένεις. Είναι πανούργο επινόημα, είναι τέχνασμα.

Με δυο λόγια, είναι τέχνη του αδυνάτου. Ο Κλαούζεβιτς, στην πραγματεία του *Περί πολέμου*, το επισήμανε αυτό με αφορμή το τέχνασμα. Όσο μεγαλώνει μια δύναμη τόσο λιγότερο μπορεί να επιτρέψει στον εαυτό της να κινητοποιήσει ένα μέρος των μέσων της για να κατασκευάσει φαινόμενα που απατούν. Είναι όντως επικίνδυνο να χρησιμοποιείς σημαντικές δυνάμεις προς δημιουργία ψευδών εντυπώσεων, δεδομένου ότι αυτό το είδος «επίδειξης» είναι γενικά μάταιο, ενώ και «η σοβαρότητα της πικρής αναγκαιότητας καθιστά τόσο επείγουσα την άμεση δράση, ώστε δεν αφήνει χώρο για τέτοια παιχνίδια». Κατανέμεις τις δυνάμεις σου, δεν τις διακινδυνεύεις για προσποιήσεις. Η δύναμη δεσμεύεται από το γεγονός ότι είναι ορατή. Αντίθετα, το τέχνασμα είναι εφικτό στον αδύνατο, συχνά μάλιστα αυτό και μόνο, ως «ύστατη καταφυγή»: «Όσο ασθενέστερες είναι οι δυνάμεις που υπόκεινται στη στρατηγική διεύθυνση τόσο πιο προσιτή στο τέχνασμα θα είναι».[15] Μεταφράζω: τόσο περισσότερο μεταβάλλεται σε τακτική.

Ο Κλαούζεβιτς συγκρίνει επίσης το τέχνασμα με το ευφυολόγημα: «Όπως το ευφυολόγημα είναι μια ταχυδακτυλουργία που σχετίζεται με ιδέες και αντιλήψεις, το τέχνασμα είναι μια ταχυδακτυλουργία που σχετίζεται με ενεργήματα».[16] Έτσι υποδεικνύεται με ποιον τρόπο η τακτική, μια ταχυδακτυλουργία στην πραγματικότητα, εισάγεται δι' αιφνιδιασμού σε μια τάξη πραγμάτων. Η τέχνη τού να σκαρώνεις εύστοχα μηχανεύματα κερδίζο-

ντας «πόντους» είναι αίσθηση της ευκαιρίας. Με μεθόδους που διασαφηνίζει ο Φρόυντ αναφορικά με το ευφυολόγημα,[17] προβαίνει σε τολμηρούς συνδυασμούς στοιχείων για να εισαγάγει λαθραία την αναλαμπή κάποιου άλλου πράγματος στη γλώσσα ενός τόπου και να σαστίσει τον αποδέκτη. Αυλακώσεις, εκλάμψεις, ραγισματιές και ευρήματα στην τετραγωνισμένη δόμηση ενός συστήματος – οι τρόποι των καταναλωτών να κάνουν τα πράγματα είναι το πρακτικό ισοδύναμο των ευφυολογημάτων.

Χωρίς ιδιότοπο η τακτική, χωρίς σφαιρική θέαση, τυφλή και οξυδερκής όπως στη μάχη σώμα με σώμα δίχως απόσταση, στο έλεος των τυχαίων του χρόνου, καθορίζεται από *την απουσία εξουσίας*, όπως η στρατηγική οργανώνεται από το αξίωμα μιας εξουσίας. Από τη σκοπιά αυτή, η διαλεκτική της θα μπορούσε να φωτιστεί από την αρχαία τέχνη της σοφιστικής. Ο Αριστοτέλης, δημιουργός ενός μεγάλου «στρατηγικού» συστήματος, ενδιαφερόταν πολύ για τις μεθόδους του εχθρού αυτού, που θεωρούσε πως διέφθειρε την τάξη της αλήθειας. Παραθέτει μια συνταγή τούτου του πρωτεϊκού, γρήγορου, αιφνιδιαστικού αντιπάλου, η οποία διευκρινίζει τα ελατήρια της σοφιστικής και μπορεί τελικά να ορίσει την τακτική όπως την εννοώ εδώ: το θέμα είναι, έλεγε ο Κόραξ, «την ασθενέστερη θέση να τη μετατρέψεις στην ισχυρότερη».[18] Στην παράδοξη συνοπτικότητά της, η ρήση αυτή αναδεικνύει τον συσχετισμό δυνάμεων από τον οποίο εκπηγάζει μια διανοητική δραστηριότητα ανυποχώρητη όσο και λεπτοτεχνημένη, ακαταπόνητη, που κινητοποιείται για να αρπάξει όλες τις ευκαιρίες, που διασκορπίζεται στα εδάφη της κυρίαρχης τάξης, ξένη προς τους κανόνες τους οποίους καταρτίζει, ακολουθεί και επιβάλλει η ορθολογικότητα η θεμελιωμένη στο κεκτημένο δικαίωμα ενός «ίδιου».

Οι στρατηγικές επομένως είναι ενέργειες οι οποίες, χάρη στο αξίωμα ενός τόπου εξουσίας (την κυριότητα ενός ίδιου), επεξεργάζονται τόπους θεωρητικούς (ολοποιητικά συστήματα και λόγους), ικανούς να συναρθρώσουν ένα σύνολο φυσικών τόπων όπου είναι κατανεμημένες οι δυνάμεις. Συνδυάζουν αυτούς τους τρεις τύπους τόπου, επιδιώκοντας να αποκτήσουν την κυριαρχία του καθενός μέσω των άλλων. Συνεπώς, δίνουν προτεραιότητα στον συσχετισμό τόπων. Πασχίζουν αν μη τι άλλο να αναγάγουν τις χρονικές σχέσεις στις χωρικές, προσδίδοντας αναλυτικά μια ξεχωριστή θέση σε κάθε επιμέρους στοιχείο και οργανώνοντας συνδυαστικά τις ειδοποιούς κινήσεις σε μονάδες ή σύνολα μονάδων. Το μοντέλο ήταν στρατιωτικό προτού γίνει «επιστημονικό». Οι τακτικές είναι διαδικασίες που πορίζονται την αξία τους από την καίρια σημασία που δίνουν στον χρόνο – στις περιστάσεις, τις οποίες η συγκεκριμένη στιγμή μιας παρέμβασης μετατρέπει σε ευνοϊκή κατάσταση, στην ταχύτητα των κινήσεων που μεταβάλλουν την οργάνωση του χώρου, στις σχέσεις ανάμεσα στις διαδοχικές στιγμές μιας «ευμήχανης κίνησης», στις πιθανές διασταυρώσεις ανάμεσα σε ετερογενείς ρυθμούς και διάρκειες κ.λπ. Από αυτή την άποψη, η διαφορά μεταξύ στρατηγικής και τακτικής παραπέμπει σε δύο ιστορικές επιλογές σε επίπεδο δράσης και ασφάλειας (επιλογές που άλλωστε αντιστοιχούν περισσότερο σε καταναγκασμούς παρά σε δυνατότητες): οι στρατηγικές ποντάρουν στην αντίσταση την οποία προβάλλει στη φθορά του χρόνου η *εγκαθίδρυση ενός τόπου*· οι τακτικές ποντάρουν σε μια επιδέξια *χρησιμοποίηση του χρόνου*, των ευκαιριών που παρουσιάζει και επίσης των παιχνιδιών που εισάγει στα θεμέλια μιας εξουσίας. Ακόμα και αν οι μέθοδοι τις οποίες μετέρχεται η τέχνη

του καθημερινού πολέμου δεν εμφανίζονται ποτέ με τόσο ευδιάκριτη μορφή, δεν παύει να ισχύει ότι οι τρόποι ενέργειας διακρίνονται ανάλογα με το αν ποντάρουν στον τόπο ή στον χρόνο.

Ρητορικές των πρακτικών, τεχνάσματα χιλιετηρίδων

Ποικίλες θεωρητικές αναφορές θα μας επιτρέψουν να προσδιορίσουμε καλύτερα τα χαρακτηριστικά των τακτικών ή της πολεμολογίας του «αδυνάτου». Αυτό ισχύει ιδίως για τα «ευμήχανα γυρίσματα» του λόγου που αναλύονται από τη *ρητορική* – τα ρητορικά «σχήματα» και τερτίπια. Ο Φρόυντ άλλωστε τα είχε ήδη εντοπίσει, τα χρησιμοποίησε δε στις μελέτες του για το ευφυολόγημα και για τις μορφές που προσλαμβάνει, στο πεδίο μιας τάξης πραγμάτων, η επιστροφή του αποβεβλημένου: λεκτική οικονομία και συμπύκνωση, δισημίες και παρερμηνείες, μεταθέσεις και παρηχήσεις, πολλαπλή μεταχείριση του ίδιου υλικού κ.λπ.[19] Αυτή η ομολογία ανάμεσα στα πρακτικά τεχνάσματα και τις ρητορικές κινήσεις δεν έχει τίποτε αξιοπερίεργο. Σε αντιδιαστολή με τη νομιμότητα που χαρακτηρίζει το συντακτικό και την «κύρια» [propre] σημασία, δηλαδή σε αντιδιαστολή με τον γενικό ορισμό ενός «ίδιου» [propre] που διακρίνεται απ' ό,τι δεν είναι, τα κόλπα της ρητορικής και οι «τροπές» του λόγου παίζουν σ' έναν ξεχωριστό στίβο. Είναι χειρισμοί της γλώσσας σε σχέση με τις εκάστοτε ευκαιρίες και με σκοπό να σαγηνεύσουν, να αιχμαλωτίσουν ή να γυρίσουν ανάποδα τη γλωσσική τοποθέτηση του αποδέκτη.[20] Ενώ η γραμματική επιβλέπει την «κυριολεξία» των όρων, οι ρητορικές αλλοιώσεις (μεταφορικές παρεκκλίσεις, ελλειπτικές συμπυκνώσεις, μετωνυμικές σμικρύνσεις κ.λπ.)

σηματοδοτούν τη χρησιμοποίηση της γλώσσας από ομιλητές στην ιδιαίτερη κατάσταση κάποιας τελετουργικής ή πραγματικής γλωσσικής μάχης. Είναι δείκτες κατανάλωσης και ένδειξη για παιχνίδια δυνάμεων. Υπάγονται σε μια προβληματική της εκφώνησης. Αυτοί οι «τρόποι ομιλίας», μολονότι (ή καθότι) αποκλείονται κατά κανόνα από τον επιστημονικό λόγο, παρέχουν στην ανάλυση των «τρόπων του πράττειν» μια ολόκληρη γκάμα μοντέλων και υποθέσεων. Εντέλει, σε μια γενική σημειωτική των τακτικών, είναι απλώς παραλλαγές τους. Βέβαια, προκειμένου να εκπονήσουμε τη σημειωτική αυτή, θα έπρεπε να διατρέξουμε μια πολύτροπη τέχνη σκέψης και δράσης διαφορετική από την τέχνη την οποία θεμελίωσε η άρθρωση μιας ορθολογικότητας πάνω στην οριοθέτηση ενός «ίδιου», ενός «κύριου»: από τα εξήντα τέσσερα εξάγραμμα του κινεζικού *I-Τσινγκ*[21] ή από την ελληνική *μῆτις*[22] μέχρι την αραβική *ḥīla*,[23] διαφαίνονται άλλες «λογικές».

Ο λόγος μου δεν στοχεύει άμεσα στη συγκρότηση μιας σημειωτικής. Θέλει να εισηγηθεί μερικούς τρόπους να σκεφτούμε τις καθημερινές πρακτικές των καταναλωτών, ξεκινώντας από την υπόθεση ότι εμπίπτουν στις τακτικές. Κατοικώ, κυκλοφορώ, ομιλώ, διαβάζω, πηγαίνω στη λαϊκή ή μαγειρεύω, οι δραστηριότητες αυτές φαίνεται να αντιστοιχούν στα χαρακτηριστικά των τακτικών αιφνιδιασμών και τεχνασμάτων: πανουργήματα του «αδυνάτου» μέσα στην κατεστημένη από τον «δυνατό» τάξη, τέχνη του να σκαρώνεις εύστοχα μηχανεύματα μες στο πεδίο του άλλου, κατεργαριά κυνηγού, κινητικότητα πολύμορφη και ευκινησία στους ελιγμούς, θριαμβευτικά ευρήματα, ποιητικά όσο και πολεμικά.

Ίσως αυτές οι πρακτικές να αντιστοιχούν σε μια τέ-

χνη δίχως ηλικία, που δεν έχει διασχίσει μόνο τους θεσμούς διαδοχικών κοινωνικοπολιτικών συστημάτων, αλλά πηγαίνει πολύ πιο πίσω από τις ιστορίες μας και βρίσκει παράξενες αλληλέγγυες καταστάσεις πριν από τα σύνορα του ανθρώπινου είδους. Οι πρακτικές αυτές παρουσιάζουν πράγματι περίεργες αναλογίες, και κάτι σαν προαιώνιους κρυφούς δεσμούς, με τις προσποιήσεις, τα μηχανεύματα και τα κόλπα που εκτελούν με θαυμαστή δεξιοτεχνία ορισμένα ψάρια και φυτά. Συναντάμε τις μεθόδους αυτής της τέχνης στα απώτατα όρια του εμβίου όντος, θαρρείς και υπερπηδούν όχι μόνο τις στρατηγικές κατατμήσεις των ιστορικών θεσμών, αλλά και την τομή που εγκαθιδρύθηκε από αυτόν τούτο τον θεσμό της συνείδησης. Από τα βάθη των ωκεανών μέχρι τους δρόμους των μεγαπόλεών μας, εξασφαλίζουν τυπικές συνέχειες και τη σταθερή παρουσία μιας μνήμης δίχως γλώσσα.

Εν πάση περιπτώσει, στην κλίμακα της σύγχρονης ιστορίας φαίνεται επίσης ότι η γενίκευση και η εξάπλωση της τεχνοκρατικής ορθολογικότητας επέφεραν, ανάμεσα στους βρόχους του συστήματος, τον κατακερματισμό και τον ραγδαίο πολλαπλασιασμό των πρακτικών αυτών που ρυθμίζονταν άλλοτε από σταθερές τοπικές μονάδες. Ολοένα περισσότερο οι τακτικές χάνουν τον δρόμο τους. Εγκαταλείποντας το αγκυροβόλι των παραδοσιακών κοινοτήτων οι οποίες οριοθετούσαν τη λειτουργία τους, αρχίζουν να περιπλανώνται παντού σ' έναν χώρο που ομογενοποιείται και επεκτείνεται. Οι καταναλωτές μεταβάλλονται σε μετανάστες. Το σύστημα όπου κυκλοφορούν είναι τόσο αχανές που δεν μπορεί να τους καθηλώσει κάπου, αλλά και τόσο τετραγωνισμένα δομημένο, ώστε δεν μπορούν ποτέ να του ξεφύγουν και να αυτοεξοριστούν αλλού. Δεν υπάρχει πια αλλού. Έτσι, το «στρα-

τηγικό» μοντέλο μεταβάλλεται κι εκείνο, σαν χαμένο στην επιτυχία του: στηριζόταν στον ορισμό ενός «ίδιου» διακριτού από τα υπόλοιπα· γίνεται το όλον. Δεν αποκλείεται να εξαντλεί βαθμιαία τις ικανότητές του προς μετασχηματισμό, συγκροτώντας απλώς και μόνο τον χώρο (εξίσου ολοκληρωτικό όσο ο πάλαι ποτέ *κόσμος*) όπου θα δραστηριοποιούνταν μια κοινωνία κυβερνητικού τύπου, παραδομένη στις άτακτες κινήσεις Μπράουν αόρατων και αναρίθμητων τακτικών. Θα είχαμε τότε πολλαπλασιασμό τυχαίων και ανεξέλεγκτων χειρισμών στο εσωτερικό ενός τεράστιου τετραγωνισμένου πλέγματος κοινωνικοοικονομικών καταναγκασμών και ασφαλειών: μυριάδες κινήσεις σχεδόν αόρατες, που εκμεταλλεύονται τον ολοένα λεπτότερο ιστό ενός ομοιογενούς και συνεχούς τόπου, κατάλληλου ως ιδιότοπου για όλους. Να 'ναι ήδη το παρόν της μεγαλούπολης αυτό, ή είναι ακόμα το μέλλον της;

Ωστόσο, η μελέτη ορισμένων καθημερινών τακτικών του παρόντος, αφήνοντας κατά μέρος την αρχαιολογία των τεχνασμάτων, που μετράει πολλές χιλιετηρίδες, καθώς και το ενδεχόμενο τού σαν μυρμηγκιά μέλλοντός τους, δεν θα πρέπει να λησμονήσει τον ορίζοντα απ' όπου έρχονται ούτε, στο άλλο άκρο, τον ορίζοντα όπου θα μπορούσαν να πάνε. Η επίκληση αυτών των απώτατων ορίων, παρελθόντων ή μελλόντων, μας επιτρέπει τουλάχιστον να αντισταθούμε στα επακόλουθα της θεμελιακής, αλλά συχνά μονόπλευρης και ιδεοληπτικής ανάλυσης που καταγίνεται να περιγράψει τους θεσμούς και τους μηχανισμούς της *καταστολής*. Η προνομιακή θέση που κατέχει στο πεδίο των ερευνών η προβληματική της καταστολής δεν εκπλήσσει: οι επιστημονικοί θεσμοί ανήκουν στο σύστημα που μελετούν· καθώς το εξετάζουν, συμμορφώνο-

νται με το πασίγνωστο λογοτεχνικό είδος της οικογενειακής ιστορίας (η κριτική ιδεολογία δεν αλλάζει τίποτα στη λειτουργία του, απλώς η κριτική δημιουργεί την απατηλή εντύπωση μιας απόστασης στο εσωτερικό της κοινής ένταξης)· του προσθέτουν μάλιστα κι από πάνω την ανησυχητική γοητεία των διαβόλων ή των λυκανθρώπων, που τις ιστορίες τους τις αφηγούνται το βράδυ στο σπίτι. Αυτή όμως η διασάφηση του μηχανισμού από τον εαυτό του παρουσιάζει το μειονέκτημα ότι *δεν βλέπει* τις ετερογενείς ως προς εκείνον πρακτικές, τις οποίες ο ίδιος καταστέλλει ή νομίζει πως καταστέλλει. Κι όμως, έχουν κάθε πιθανότητα να επιβιώσουν ύστερα από εκείνον *επίσης*, και πάντως αποτελούν *επίσης* μέρος της κοινωνικής ζωής, είναι δε πολύ ανθεκτικές, καθότι εύκαμπτες και προσαρμοσμένες σε διηνεκείς μεταβολές. Όταν εξετάζουμε με προσοχή αυτή τη φευγαλέα, διαρκή πραγματικότητα, έχουμε την εντύπωση πως εξερευνούμε τη νύχτα των κοινωνιών, μια νύχτα μεγαλύτερη από τις μέρες τους, σκοτεινή επιφάνεια όπου ξεχωρίζουν διαδοχικοί θεσμοί, θαλάσσια απεραντοσύνη, όπου οι κοινωνικοοικονομικοί και πολιτικοί μηχανισμοί θα μοιάζουν με εφήμερα νησιωτικά συμπλέγματα.

Το φαντασιακό τοπίο μιας έρευνας δεν είναι άνευ αξίας, ακόμα κι αν δεν έχει ακρίβεια. Επαναφέρει στη θέση τους όσα υποδηλώνονταν μέχρι πρότινος με τον όρο «λαϊκή κουλτούρα», αλλά για να μεταβάλει σε μια κινούμενη απειρία τακτικών ό,τι παρουσιαζόταν ως γενεσιουργός δύναμη της ιστορίας. Διατηρεί επομένως παρούσα τη δομή ενός κοινωνικού φαντασιακού, απ' όπου το ζήτημα δεν παύει να ανακινείται, παίρνοντας συνεχώς διαφορετικές μορφές. Αποτρέπει επίσης τα επακόλουθα μιας ανάλυσης η οποία συλλαμβάνει αναγκαστικά τις πρακτικές

αυτές μόνο στις παρυφές ενός τεχνικού μηχανισμού, εκεί όπου αλλοιώνουν ή εκτροχιάζουν τα όργανά του. Άλλωστε και η ίδια η μελέτη είναι περιθωριακή σε σχέση με τα φαινόμενα που μελετά. Έτσι, το τοπίο που παρουσιάζει στη σκηνή, με όρους φαντασιακού, αυτά τα φαινόμενα έχει αξία διορθωτικού και σφαιρικής θεραπευτικής ενάντια στην περιοριστική αναγωγή τους από μια μονόπλευρη εξέταση. Εξασφαλίζει τουλάχιστον την παρουσία τους, σαν στοιχειά που όλο ξανάρχονται. Αυτή η επιστροφή σε μια άλλη σκηνή μάς υπενθυμίζει τη σχέση ανάμεσα στην εμπειρία των πρακτικών και το τι εκθέτει από αυτές μια ανάλυση. Είναι ο μάρτυρας της ασυμμετρίας ανάμεσα στις καθημερινές τακτικές και μια στρατηγική διασάφηση, και αυτός ο μάρτυρας δεν μπορεί παρά να είναι φανταστικός και όχι επιστημονικός. Απ' όλα όσα κάνει ο καθένας, πόσα γράφονται; Τη μεταξύ τους διαφορά τη διαφυλάσσει η εικόνα, φάντασμα του πολύπειρου και βουβού σώματος.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΘΕΩΡΙΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΠΡΑΤΤΕΙΝ

Οι καθημερινές πρακτικές υπάγονται σ' ένα αχανές σύνολο που δεν οριοθετείται εύκολα, το σύνολο των διαδικασιών, όπως θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε προσωρινά. Πρόκειται για τελεστικά σχήματα και τεχνικούς χειρισμούς. Βασιζόμενοι σε ορισμένες πρόσφατες, θεμελιώδεις αναλύσεις (Φουκώ, Μπουρντιέ, Βερνάν και Ντετιέν κ.ά.), μπορούμε, αν όχι να προσδιορίσουμε τις διαδικασίες αυτές, τουλάχιστον να διευκρινίσουμε τη λειτουργία τους σε σχέση με τον λόγο (ή με την «ιδεολογία», όπως λέει ο Φουκώ), με το κεκτημένο (το habitus [έξη] του Μπουρντιέ) και με μια μορφή του χρόνου, την ευκαιρία (ο καιρός για τον οποίο κάνουν λόγο ο Βερνάν και ο Ντετιέν). Διάφοροι τρόποι να ανιχνευθεί μια τεχνικότητα ιδιαίτερου τύπου και να τοποθετηθεί ταυτόχρονα η μελέτη της στη σημερινή γεωγραφία της έρευνας.

Όταν τοποθετώ το παρόν δοκίμιο σ' ένα ευρύτερο σύνολο και σ' έναν τομέα όπου υπάρχουν ήδη γραπτά κείμενα (παρά τη φαντασίωση της λευκής σελίδας, γράφουμε πάντα πάνω στα γραμμένα), δεν σκοπεύω να καταρτίσω έναν πίνακα, αναγκαστικά απατηλό, των θεωρητικών και περιγραφικών εργασιών που έχουν οργανώσει το ζήτημα ή το φωτίζουν παρεμπιπτόντως, αλλά

ούτε και απλώς να αναγνωρίσω τις οφειλές μου. Η διακύβευση αφορά την καταστατική θέση της ανάλυσης και τη σχέση της με το αντικείμενό της. Όπως στα ατελιέ ή στα επιστημονικά εργαστήρια, τα αντικείμενα που παράγονται από μια έρευνα απορρέουν από τη λίγο πολύ πρωτότυπη συμβολή της στο πεδίο όπου στάθηκε δυνατή η εκπόνησή της. Παραπέμπουν επομένως σε μια «κατάσταση του ζητήματος», δηλαδή σ' ένα δίκτυο ανταλλαγών, τόσο επαγγελματικών όσο και κειμενικών, στη «διαλεκτική» μιας εργασίας εν εξελίξει (αν με τον όρο «διαλεκτική» περιγράφουμε, όπως τον 16ο αιώνα, τις κινήσεις των σχέσεων ανάμεσα σε διαφορετικά εγχειρήματα στην ίδια σκηνή, και όχι την εξουσία που απονέμεται σε μία ιδιαίτερη θέση να ολοποιήσει ή να «υπερπηδήσει» τούτες τις διαφορές). Από αυτή την άποψη, τα «αντικείμενα» των ερευνών μας συνδέονται άρρηκτα με το πνευματικό και κοινωνικό «αλισβερίσι» που οργανώνει τις περιτμήσεις και τις μετατοπίσεις τους.

Όταν λοιπόν ένας «πνευματικός δημιουργός» «ξεχνά» τη συλλογική εργασία στην οποία εγγράφεται, όταν απομονώνει το αντικείμενο του λόγου του από την ιστορική του γένεση, απαρνείται την πραγματική κατάστασή του. Φτιάχνει τη μυθοπλασία μιας «ίδιας» θέσης. Ο παραμερισμός της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου ή λόγου-αντικειμένου, παρά τις όποιες αντίθετες ιδεολογίες μπορεί να τον συνοδεύουν, συνιστά την αφαίρεση που γεννά μια προσομοίωση «δημιουργού». Σβήνει τα ίχνη που δείχνουν ότι η έρευνα ανήκει σ' ένα δίκτυο, και τα οποία, είναι αλήθεια, θέτουν πάντα σε κίνδυνο τα συγγραφικά δικαιώματα. Καμουφλάρει τις συνθήκες παραγωγής του λόγου και του αντικειμένου του. Στη θέση αυτής της απαρνημένης γενεαλογίας μπαίνει

το θέατρο, που συνδυάζει ένα ομοίωμα αντικειμένου με ένα ομοίωμα δημιουργού. Ένας λόγος επομένως θα διατηρήσει κάποια σφραγίδα επιστημονικότητας, αν διατυπώσει ρητά τις συνθήκες και τους κανόνες της παραγωγής του, και πρώτα απ' όλα από ποιες σχέσεις γεννήθηκε.

Η παράκαμψη αυτή μας ξαναφέρνει στις οφειλές, αλλά πλέον ως στοιχείο ουσιαστικό σε κάθε νέο λόγο, και όχι ως δάνειο που θα μπορούσαμε να το εξορκίσουμε αποτίνοντας φόρο τιμής ή εκδηλώνοντας την αναγνώρισή μας. Λυρικός για μία φορά, ο Πανούργος του Ραμπελαί έβλεπε αυτή τη στάση ως ένδειξη οικουμενικής αλληλεγγύης. Κάθε «ίδια» θέση αλλοιώνεται απ' όσα βρίσκονται ήδη εκεί από τους άλλους. Γι' αυτό άλλωστε αποκλείεται και η «αντικειμενική» παρουσίαση των κοντινών ή μακρινών θέσεων που αποκαλούνται «επιρροές». Εμφανίζονται σ' ένα κείμενο (ή στον προσδιορισμό μιας έρευνας) μέσω των αλλοιώσεων και των διεργασιών που του έχουν επιφέρει. Οι οφειλές δεν μεταβάλλονται ούτε σε αντικείμενα. Κάθε ιδιαίτερη μελέτη είναι ένας εκατόφυλλος καθρέφτης των ανταλλαγών, αναγνώσεων και αντιπαραθέσεων που διαμορφώνουν τις συνθήκες δυνατότητάς της (άλλοι έρχονται και ξανάρχονται παντού σ' αυτόν τον χώρο), καθρέφτης όμως σπασμένος και παραμορφωτικός (οι άλλοι κομματιάζονται μέσα του και αλλοιώνονται).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

ΦΟΥΚΩ ΚΑΙ ΜΠΟΥΡΝΤΙΕ

1. ΔΙΑΣΠΑΡΤΕΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΕΣ: ΦΟΥΚΩ

Ευθύς εξαρχής τίθεται το πρόβλημα της σχέσης των διαδικασιών αυτών με τον λόγο. Δεν έχουν την επαναληπτική σταθερότητα των τελετουργιών, των εθίμων ή των ανακλαστικών – γνώσεων που δεν αρθρώνονται πια ή δεν αρθρώνονται ακόμα σε λόγο. Η κινητικότητά τους τις προσαρμόζει ακατάπαυστα σε μια ποικιλία στόχων και «μηχανευμάτων», αλλά είναι ανεξάρτητες από οποιαδήποτε λεκτική διασάφηση. Έχουν όμως αυτονομία; Όπως είδαμε, ορισμένες τακτικές μέσα στον λόγο μπορεί να είναι τυπικός δείκτης μη διαλογικών τακτικών.[1] Άλλωστε αυτοί οι τρόποι του σκέπτεσθαι που επενδύονται σε τρόπους του πράττειν συνιστούν μια παράξενη –και μαζική– περίπτωση των σχέσεων που διατηρούν οι πρακτικές με τις θεωρίες.

Ο Μισέλ Φουκώ, στο βιβλίο όπου μελετά πώς οργανώθηκαν στις αρχές του 19ου αιώνα οι «διαδικασίες» της σωφρονιστικής, σχολικής και ιατρικής «επιτήρησης», πολλαπλασιάζει τα συνώνυμα, λέξεις άστατες, διαδοχικές προσεγγίσεις ενός αδύνατου «ίδιου» ονόματος: «συστήματα λειτουργίας», «ενορχηστρώσεις», «τεχνικές»,

«μηχανισμοί», «μηχανές» κ.λπ.[2] Η αβεβαιότητα και η ασάφεια του πράγματος στη γλώσσα είναι ήδη ένδειξη. Αλλά και η ιστορία που διηγείται ο Φουκώ, η ιστορία ενός τεράστιου quid pro quo (άλλο αντί άλλου), θέτει ως δεδομένη τη διχοτομία ανάμεσα στις «ιδεολογίες» και τις «διαδικασίες», περιγράφοντας την ξεχωριστή εξέλιξή τους και τις διασταυρώσεις τους. Στην ουσία αναλύει την πορεία ενός χιασμού: η θέση την οποία κατείχαν στα τέλη του 18ου αιώνα τα μεταρρυθμιστικά σχέδια «εποικίστηκε», «βρικολάκιασε» από τις πειθαρχικές διαδικασίες που οργανώνουν έκτοτε τον κοινωνικό χώρο. Αστυνομική ιστορία υποκατάστασης του σώματος του εγκλήματος, που θα άρεσε ιδιαιτέρως στον Φρόυντ.

Στον Φουκώ το δράμα παίζεται, όπως πάντα, ανάμεσα σε δύο δυνάμεις, ο συσχετισμός των οποίων ανατρέπεται με το τέχνασμα του χρόνου. Από τη μια μεριά έχουμε την ιδεολογία του Διαφωτισμού, επαναστατική σε θέματα ποινικής δικαιοσύνης. Τα μεταρρυθμιστικά σχέδια του 18ου αιώνα επιδιώκουν να αφήσουν πίσω τους τα «βασανιστήρια» του Παλαιού Καθεστώτος, αιματηρό τελετουργικό της αντιπαράθεσης σώμα με σώμα που θεατρικοποιούσε τον θρίαμβο της βασιλικής τάξης επί εγκληματιών επιλεγμένων για τη συμβολική τους αξία, και να τα αντικαταστήσουν με ποινές εφαρμόσιμες σε όλους, ανάλογες προς τα εγκλήματα, χρήσιμες στην κοινωνία, διαπαιδαγωγικές για τους καταδίκους. Στην πραγματικότητα, κάποιες πειθαρχικές διαδικασίες που τελειοποιήθηκαν βαθμιαία στον στρατό και στο σχολείο επικράτησαν γρήγορα, εκτοπίζοντας το αχανές και πολύπλοκο δικαστικό σύστημα που είχε εκπονήσει ο Διαφωτισμός. Οι τεχνικές αυτές εκλεπτύνονται και επεκτείνονται χωρίς να προστρέχουν σε οποιαδήποτε ιδεολογία. Χρησιμο-

ποιώντας έναν τόπο-κελί του ίδιου τύπου για όλους (σπουδαστές, στρατιωτικούς, εργάτες, εγκληματίες ή αρρώστους), ολοκληρώνουν την ορατότητα αυτού του χώρου και την τετραγωνισμένη δόμησή του, προκειμένου να γίνει ένα εργαλείο ικανό να «κατεργαστεί» οποιαδήποτε ανθρώπινη ομάδα και να της επιβάλει την πειθαρχία διά της επιτήρησης. Πρόκειται για τεχνολογικές λεπτομέρειες, για διεργασίες πολύ μικρές αλλά αποφασιστικές, που υπερνικούν τη θεωρία: μέσω εκείνων επιβάλλεται η καθολίκευση μιας ομοιόμορφης ποινής, της φυλακής, η οποία ανατρέπει εκ των έσω τους επαναστατικούς θεσμούς και εγκαθιστά παντού το «σωφρονιστήριο» στη θέση της ποινικής δικαιοσύνης.

Ο Φουκώ διακρίνει έτσι δύο ετερογενή συστήματα. Εξιστορεί τα πλεονεκτήματα που κέρδισε η πολιτική τεχνολογία του σώματος έναντι της εκπόνησης ενός δογματικού corpus. Αλλά δεν αρκείται να διαχωρίσει δύο μορφές εξουσίας. Παρατηρώντας την εφαρμογή και τον νικηφόρο πολλαπλασιασμό αυτής της «ελάσσονος εργαλειακότητας», προσπαθεί να φέρει στο φως τα ελατήρια τούτης της σκοτεινής κι αδιαπέραστης εξουσίας δίχως νομέα και προνομιακό τόπο, χωρίς ανώτερους και κατώτερους, χωρίς κατασταλτική δραστηριότητα και δογματισμό, που είναι αποτελεσματική μ' έναν σχεδόν αυτόνομο τρόπο λόγω της τεχνολογικής ικανότητάς της να κατανέμει, να ταξινομεί, να αναλύει και να εξατομικεύει χωρικά το αντικείμενο των χειρισμών της. (Στο μεταξύ, όλο αυτό το διάστημα η ιδεολογία «φλυαρεί»!) Με διαδοχικούς κλινικούς πίνακες (επίσης θαυμάσια «πανοπτικούς»), προσπαθεί με τη σειρά του να ονοματίσει και να ταξινομήσει τους «γενικούς κανόνες», τις «συνθήκες λειτουργίας», τις «τεχνικές» και τις «μεθόδους», τις διακριτές «επιχειρή-

σεις», τους «μηχανισμούς», τις «αρχές» και τα «στοιχεία» που συνθέτουν μια «μικροφυσική της εξουσίας».[3] Η πινακοθήκη διαγραμμάτων έχει διπλή λειτουργία: να περιτμήσει ένα κοινωνικό στρώμα μη διαλογικών πρακτικών και να εγκαθιδρύσει έναν λόγο αναφορικά μ᾽ εκείνες.

Αλλά από τι είναι φτιαγμένο αυτό το επίπεδο αποφασιστικών πρακτικών το οποίο απομονώνει η ανάλυση; Με μια παράκαμψη χαρακτηριστική της στρατηγικής των ερευνών του, ο Φουκώ εντοπίζει σ᾽ αυτές τις πρακτικές *τη χειρονομία που οργάνωσε τον χώρο του λόγου* – όχι πια, όπως στην *Ιστορία της τρέλας*, την επιστημολογική και κοινωνική χειρονομία του εγκλεισμού ενός αποκλεισμένου, ώστε να δημιουργηθεί ο χώρος που καθιστά δυνατή την τάξη ενός ορθού λόγου, αλλά τη μικρότατη και παντού αναπαραγόμενη χειρονομία της τετραγωνισμένης δόμησης ενός ορατού τόπου, προκειμένου να εκτεθούν στην παρατήρηση και την «πληροφορία» όσοι τον καταλαμβάνουν. Οι διαδικασίες που επαναλαμβάνουν, διευρύνουν και τελειοποιούν τη χειρονομία αυτή οργάνωσαν τον λόγο που μορφοποιήθηκε ως ανθρωπιστικές επιστήμες. Έτσι ταυτοποιείται *μια μη διαλογική χειρονομία* η οποία, ευνοημένη από ιστορικές και κοινωνικές αιτίες που χρήζουν εξήγησης, αρθρώνεται μέσα στους λόγους της σύγχρονης επιστημονικότητας.

Αυτή η ανάλυση διανοίγει πολύ νέες προοπτικές,[4] απ᾽ όπου άλλωστε θα μπορούσε να προκύψει και μια άλλη θεωρία του «ύφους» (το ύφος είναι ένας τρόπος του πορεύεσθαι, μια μη κειμενική χειρονομία που οργανώνει το κείμενο μιας σκέψης). Ας προσθέσουμε και ορισμένα ζητήματα συναφή με την έρευνά μας:

1. Καθώς επιχειρεί ο Φουκώ μια αρχαιολογία των ανθρωπιστικών επιστημών (ρητός σκοπός του, αρχής γε-

νομένης από τις *Λέξεις και τα πράγματα*) και αναζητά μια «κοινή μήτρα», δηλαδή μια «τεχνολογία της εξουσίας», από την οποία θα προέρχονταν τόσο το ποινικό δίκαιο (η τιμωρία του ανθρώπου) όσο και οι ανθρωπιστικές επιστήμες (η γνώση του ανθρώπου), οδηγείται να κάνει μια *επιλογή* από το σύνολο των διαδικασιών που σχηματίζουν τον ιστό της κοινωνικής δραστηριότητας τον 18ο και 19ο αιώνα. Στο πλαίσιο αυτού του χειρουργικού εγχειρήματος, *αναπλέει την ιστορία* ξεκινώντας από ένα συνεχώς διευρυνόμενο σύγχρονο σύστημα –μια δικαστική και επιστημονική τεχνολογία–, *απομονώνει* από ολόκληρο το σώμα το καρκινικό μόρφωμα που το έχει κατακλύσει και *εξηγεί* την τωρινή λειτουργία του *μέσω της γένεσής του* στην πορεία των δύο προηγούμενων αιώνων. Από ένα τεράστιο ιστοριογραφικό υλικό (ποινικό, στρατιωτικό, σχολικό, ιατρικό), αποσπά τις οπτικές και πανοπτικές διαδικασίες που πληθαίνουν προοδευτικά, θεωρώντας τες ως τις αρχικά σκόρπιες ενδείξεις ενός μηχανισμού, τα στοιχεία του οποίου συγκεκριμενοποιούνται, συνδυάζονται και αναπαράγονται σταδιακά σε όλο το βάθος του κοινωνικού σώματος.

Αυτή η αξιοσημείωτη ιστοριογραφική «εγχείρηση» εγείρει δύο ζητήματα μαζί, τα οποία όμως δεν θα πρέπει να συγχέονται: αφενός τον αποφασιστικό ρόλο των τεχνολογικών διαδικασιών και συστημάτων λειτουργίας στην οργάνωση μιας κοινωνίας, αφετέρου την ασυνήθιστα μεγάλη ανάπτυξη μιας ιδιαίτερης κατηγορίας των συστημάτων αυτών. Οπότε αναρωτιόμαστε:

α) Πώς εξηγείται *η προνομιακή ανάπτυξη* αυτής της ιδιαίτερης σειράς – των πανοπτικών μηχανισμών;

β) Ποια είναι η καταστατική θέση τόσων άλλων σειρών, που ακολουθούν τα σιωπηλά δρομολόγιά τους χωρίς

να έχουν δώσει αφορμή ούτε για διαλογικά μορφώματα ούτε για τεχνολογικές συστηματοποιήσεις; Θα μπορούσαμε να τις θεωρήσουμε *τεράστιο απόθεμα* που συνιστά τις απαρχές ή τα ίχνη *διαφορετικών αναπτύξεων*.

Εν πάση περιπτώσει, είναι αδύνατον να αναγάγουμε τους τρόπους λειτουργίας μιας κοινωνίας σ' έναν κυρίαρχο τύπο διαδικασιών. Άλλοι τεχνολογικοί μηχανισμοί, καθώς και οι διαπλοκές τους με την ιδεολογία, έχουν ήδη εντοπιστεί από πρόσφατες μελέτες, οι οποίες έχουν επίσης υπογραμμίσει τον καθοριστικό τους χαρακτήρα, αν και σε διαφορετική προοπτική – παράδειγμα, οι έρευνες του Σερζ Μοσκοβιτσί, ιδίως για την πολεοδομική οργάνωση,[7] ή του Πιερ Λεζάντρ, για το μεσαιωνικό δικαστικό σύστημα.[8] Μηχανισμοί που φαίνεται να υπερισχύουν για ένα διάστημα κυμαινόμενης διάρκειας, για να ξανακυλήσουν έπειτα στη διαστρωματωμένη μάζα των διαδικασιών, ενώ άλλοι τους αντικαθιστούν στον ρόλο τους ως «πληροφορίας» που «διαμορφώνει» ένα σύστημα.

Μια κοινωνία φαίνεται πως συντίθεται από ορισμένες υπερδιογκωμένες πρακτικές, που οργανώνουν τους κανονιστικούς θεσμούς της, και από άλλες, αναρίθμητες πρακτικές, που έχουν παραμείνει «ελάσσονες» και, μολονότι δεν οργανώνουν λόγους, είναι πάντα παρούσες και διατηρούν τα πρώτα δείγματα ή τα υπολείμματα διαφορετικών θεωρητικών υποθέσεων (θεσμικών και επιστημονικών) για τούτη την κοινωνία ή για άλλες. Ακριβώς σ' αυτό το πολλαπλό και σιωπηλό «απόθεμα» διαδικασιών θα πρέπει να αναζητηθούν οι «καταναλωτικές» πρακτικές, που έχουν το εντοπισμένο από τον Φουκώ διπλό χαρακτηριστικό ότι μπορούν, άλλοτε σε πολύ μικρή και άλλοτε σε ευρύτατη κλίμακα, να οργανώσουν χώρους και ταυτόχρονα γλώσσες.

2. Το τελικό μόρφωμα (η σύγχρονη τεχνολογία παρατήρησης και πειθαρχίας), το οποίο παίρνει ως αφετηρία ο Φουκώ για να εφαρμόσει την αναδρομική του ιστορία, εξηγεί την εντυπωσιακή συνοχή των πρακτικών που επιλέγει και εξετάζει. Μπορούμε όμως να υποθέσουμε στο σύνολο των διαδικασιών την ίδια συνοχή; A priori, όχι. Η ασυνήθιστα μεγάλη, και μάλιστα καρκινική ανάπτυξη των πανοπτικών διαδικασιών φαίνεται αδιαχώριστη από τον ιστορικό ρόλο που τους ορίστηκε, να αποτελέσουν δηλαδή ένα όπλο για την καταπολέμηση και τον έλεγχο ετερογενών πρακτικών. Η συνοχή είναι το αποτέλεσμα μιας ιδιαίτερης επιτυχίας, και όχι το χαρακτηριστικό όλων των τεχνολογικών πρακτικών. Κάτω από τον μονοθεϊσμό, με τον οποίο θα μπορούσαμε να παρομοιάσουμε το προνόμιο που εξασφάλισαν οι πανοπτικοί μηχανισμοί, φαίνεται να επιβιώνει *ένας «πολυθεϊσμός» διάσπαρτων πρακτικών*, που κυριαρχούνται αλλά δεν εξαλείφονται από τη θριαμβευτική σταδιοδρομία μιας από αυτές.

3. Ποια είναι η καταστατική θέση ενός ιδιαίτερου συστήματος λειτουργίας, όταν μετατρέπεται σε οργανωτική αρχή μιας τεχνολογίας της εξουσίας; Ποιες *επιπτώσεις* έχει πάνω του *η υπερδιόγκωσή του*; Ποια νέα σχέση εγκαθιδρύεται με το σκόρπιο σύνολο των διαδικασιών, όταν μία απ' αυτές θεσμοθετείται ως σωφρονιστικό και επιστημονικό σύστημα; Ο μηχανισμός στον οποίο έχει δοθεί προνομιακή θέση θα μπορούσε κάλλιστα να χάσει την αποτελεσματικότητα που σύμφωνα με τον Φουκώ αντλεί από τις βουβές, μικρότατες τεχνικές προελάσεις του. Βγαίνοντας από το σκοτεινό στρώμα όπου τοποθετεί ο Φουκώ τους καθοριστικούς μηχανισμούς μιας κοινωνίας, θα βρισκόταν στη θέση των θεσμών που «εποικίζονται» βαθμιαία από διαδικασίες ακόμα σιωπηλές.

Ίσως στην πραγματικότητα (τουλάχιστον αυτή είναι μία από τις υποθέσεις εργασίας του παρόντος δοκιμίου) το σύστημα της πειθαρχίας και της επιτήρησης, που διαμορφώθηκε τον 19ο αιώνα βάσει προγενέστερων διαδικασιών, να έχει σήμερα και το ίδιο «βρικολακιάσει» από άλλες διαδικασίες.

4. Να προχωρήσουμε ακόμα παραπέρα; Ακριβώς το γεγονός ότι οι μηχανισμοί επιτήρησης, λόγω της εξάπλωσής τους, αποβαίνουν αντικείμενο διασάφησης, και άρα αποτελούν μέρος της γλώσσας του Διαφωτισμού, δεν είναι σημάδι ότι παύουν να καθορίζουν τους διαλογικούς θεσμούς; Ο λόγος, ως αποτέλεσμα οργανωτικών μηχανισμών, θα δήλωνε μέσω των όσων μηχανισμών μπορεί να πραγματευθεί εκείνους που δεν έχουν πλέον αυτόν τον ρόλο. Θα έπρεπε τότε να διερωτηθούμε μέσω ποιου άλλου τύπου μηχανισμών αρθρώνεται, χωρίς να μπορεί να τους καταστήσει αντικείμενό του. Εκτός κι αν ένας λόγος (του *Επιτήρηση και τιμωρία*, ίσως;), αναλύοντας τις πρακτικές στις οποίες υπάγεται και ο ίδιος, υπερπηδά τη διαίρεση που έθεσε ο Φουκώ ανάμεσα στις «ιδεολογίες» και τις «διαδικασίες».

Τα ερωτήματα αυτά μόνο παρακινδυνευμένες απαντήσεις μπορούν να έχουν προς το παρόν· αλλά τουλάχιστον υποδεικνύουν ποιες αλλαγές εισήγαγε ο Φουκώ στην ανάλυση των διαδικασιών και ποιες προοπτικές ανοίγονται μετά το έργο του. Δείχνοντας σε μία περίπτωση την ετερογένεια και τις διφορούμενες σχέσεις των μηχανισμών και των ιδεολογιών, συγκρότησε ως πραγματεύσιμο ιστορικό αντικείμενο αυτή τη ζώνη όπου κάποιες τεχνολογικές διαδικασίες επιφέρουν ειδικά *αποτελέσματα εξουσίας*, υπακούουν σε δικούς τους τρόπους *λογικής λειτουργίας* και μπορούν να προκαλέσουν μια θεμελιώδη

εκτροπή στους θεσμούς της τάξης και της γνώσης. Απομένει να διερωτηθούμε τι γίνεται με άλλες, επίσης απειροελάχιστες διαδικασίες, που δεν «ευνοήθηκαν» από την ιστορία και ωστόσο ασκούν αναρίθμητες δραστηριότητες ανάμεσα στους βρόχους των θεσπισμένων τεχνολογιών. Στην περίπτωση αυτή εντάσσονται ιδίως όσες διαδικασίες δεν διαθέτουν το προαπαιτούμενο που αξιώνεται παντού από τις διαδικασίες τις οποίες διασαφηνίζει ο Φουκώ, δηλαδή *έναν ιδιότοπο* όπου να μπορέσει να λειτουργήσει η πανοπτική μηχανή. Αυτές οι τεχνικές, που είναι επίσης τελεστικές χωρίς όμως να διαθέτουν αρχικά ό,τι δημιούργησε τη δύναμη των άλλων, είναι οι «τακτικές», οι οποίες, σύμφωνα με την υπόθεσή μου, παρέχουν έναν τυπικό δείκτη στις συνηθισμένες πρακτικές της κατανάλωσης.

2. Η «ΠΟΛΥΜΑΘΗΣ ΑΓΝΟΙΑ»: ΜΠΟΥΡΝΤΙΕ

Φαίνεται πως δεν μπορούμε να αναλύσουμε τις «τακτικές» μας αν δεν κάνουμε παράκαμψη από μια άλλη κοινωνία: τη Γαλλία του Παλαιού Καθεστώτος ή του 19ου αιώνα, στον Φουκώ· την Καβυλία ή το Μπεάρν, στον Μπουρντιέ· την αρχαία Ελλάδα, στους Βερνάν και Ντετιέν κ.λπ. Οι τακτικές μας μάς έρχονται από αλλού, λες και χρειάζεται μια άλλη σκηνή προκειμένου να βρουν έναν χώρο ορατότητας και διασάφησης, έτσι που τις έχει περιθωριοποιήσει η «δυτική» ορθολογικότητα. Άλλα μέρη μάς δίνουν πίσω ό,τι έχει αποκλείσει από τον λόγο της η κουλτούρα μας. Μα κι εκείνα δεν έχουν προσδιοριστεί απ' όσα εμείς έχουμε εξαλείψει ή χάσει; Όπως στους *Θλιμμένους Τροπικούς*,[7] τα ταξίδια μας μάς πηγαίνουν σε τό-

που μακρινούς, για να ανακαλύψουμε πράγματα που την παρουσία τους δεν μπορούμε πια να την αναγνωρίσουμε στα δικά μας τα μέρη. Σ' αυτά τα μηχανεύματα τακτικής και τα ρητορικά τεχνάσματα δεν αναγνωρίζεται καμία νομιμότητα από την επιστημονική οικογένεια, θετός γιος της οποίας επιδίωξε επί καιρό να γίνει ο Φρόυντ, μολονότι τα ξαναβρήκε τελικά και ο ίδιος επινοώντας και εξερευνώντας μια terra incognita, το ασυνείδητο. Εκείνου όμως του ήρθαν μάλλον από μια παλαιότερη και εγγύτερη περιοχή – από μια εβραϊκή ξενότητα, που για πολλά χρόνια την είχε απορρίψει, αλλά ξαναπροβάλλει μαζί του στον επιστημονικό λόγο, μεταμφιεσμένη πλέον σε όνειρα και γλωσσικές παραδρομές. Θα λέγαμε ότι ο φροϋδισμός είναι συνδυασμός ανάμεσα στις νόμιμες στρατηγικές που προέρχονται από την Aufklärung και τα «ευμήχανα γυρίσματα» που μας ξανάρχονται από πιο μακριά, υπό τον μανδύα του ασυνειδήτου.

Δύο μισά

Κάποια γνωρίσματα χαρακτηρίζουν ήδη τη θέση της πρακτικής στη θεωρία: ότι η Καβυλία είναι για τον Μπουρντιέ ο δούρειος ίππος μιας «θεωρίας της πρακτικής»· ότι τα τρία κείμενα που της αφιερώνει (τα ωραιότερα που έχει γράψει ποτέ, προπαντός το «Η κατοικία ή ο αντεστραμμένος κόσμος») χρησιμεύουν ως πληθυντική εμπροσθοφυλακή σ' έναν μακρύ επιστημολογικό λόγο· ότι αυτές οι «τρεις μελέτες εθνολογίας της Καβυλίας», δίκην ποιημάτων, επάγονται μια θεωρία (είδος σχολίου σε πρόζα), αποτελώντας γι' αυτήν ένα κεφάλαιο προς αιώνια άντληση παραθεμάτων σε θαυμάσιες εκλάμψεις· ότι στο τέλος, τη στιγμή που δημοσιεύει ο Μπουρντιέ τα τρία

«παλιά» του κείμενα, ο τόπος αναφοράς και ποιητικής τους απαλείφεται από τον τίτλο (που επανέρχεται στο σχόλιο: *μια θεωρία*) και η αρχική καβύλια προέλευση, διασκορπισμένη στα αποτελέσματα που επιφέρει στον λόγο αυθεντίας, σιγά σιγά εξαφανίζεται και η ίδια, σαν ήλιος που χάθηκε από το θεωρησιακό τοπίο, φωτίζοντάς το ακόμα.[8]

Δεν είναι τυχαίο. Οι εργασίες που από το 1972 και μετά έχουν αντικείμενο «την αίσθηση της πρακτικής»[9] οργανώνονται κατά τον ίδιο τρόπο, εκτός από το κείμενο «Ταξικό μέλλον και αιτιότητα του πιθανού».[10] Με μία παραλλαγή, ωστόσο: η μελέτη για τις «γαμικές στρατηγικές» στην Καβυλία (που πραγματεύεται ακριβώς τη γενεαλογική οικονομία) αντικαθίσταται από την αναφορά στο Μπεάρν.[11] Δύο τόποι αναφοράς λοιπόν. Μπορούμε άραγε να πούμε ποιος από τους δύο (το Μπεάρν ή η Καβυλία) είναι διπλοτυπία του άλλου; Εξεικονίζουν δύο εκδοχές «οικειότητας» που ελέγχονται –και στοιχειώνονται– η μία από την απομάκρυνση από τη γενέθλια γη, η άλλη από την ξενότητα της πολιτισμικής διαφοράς. Φαίνεται εντούτοις ότι το Μπεάρν, in-fans (*άγλωσσο*) όπως κάθε καταγωγή, για να γίνει λεκτό χρειάστηκε να βρει πρώτα τη διπλοτυπία μιας άλλης σκηνής, της Καβυλίας (τόσο συγγενούς με τη γενέτειρα, σύμφωνα με την ανάλυση που κάνει ο Μπουρντιέ). Έτσι γίνεται «αντικειμενοποιήσιμο», παρέχοντας το πραγματικό υπέρεισμα (αλλά και το μυθικό: πού είναι οι Μπεαρνέζοι της παλιάς εποχής;) για να εισαχθεί στις ανθρωπιστικές επιστήμες το *habitus*, το προσωπικό αποτύπωμα του Μπουρντιέ στη θεωρία. Οπότε η μερικότητα της καταγωγικής εμπειρίας χάνεται μέσα στη δύναμή της να αναδιοργανώσει τον γενικό λόγο.

Το *Σχεδίασμα για μια θεωρία της πρακτικής*, μοιρασμένο σε δύο μισά που το ένα καθιστά δυνατό το άλλο, είναι πρώτα απ' όλα μια πρακτική της διεπιστημονικότητας. Άρα μεταφορά, με την έννοια ότι υπάρχει μετάβαση από το ένα είδος στο άλλο: από την εθνολογία στην κοινωνιολογία. Για να πούμε την αλήθεια, το ζήτημα δεν είναι τόσο απλό. Το βιβλίο δεν τοποθετείται εύκολα. Να υπάγεται άραγε στις διεπιστημονικές αντιπαραθέσεις που εκθειάζονταν άλλοτε από τον Μπουρντιέ και οι οποίες, ξεπερνώντας το στάδιο της απλής ανταλλαγής «δεδομένων», στοχεύουν σε μια αμοιβαία διάρρηση των ιδιαίτερων προπαραδοχών της κάθε ειδικότητας;[12] Οι αντιπαραθέσεις αυτές επιζητούν μια επιστημολογική αλληλοδιασάφηση· αγωνίζονται να φέρουν το άρρητο υπόβαθρό τους στο *φως*, όπως είναι η φιλοδοξία και ο μύθος της γνώσης. Ίσως όμως το διακύβευμα να είναι άλλο, ίσως να παραπέμπει σε ό,τι διαφορετικό παρεμβαίνει ως απόρροια της χειρονομίας με την οποία ένας επιστημονικός κλάδος *στρέφεται προς τη νύχτα* που προηγείται από εκείνον και τον περιβάλλει – όχι για να την εξαλείψει, αλλά *επειδή* δεν μπορεί να εξαλειφθεί και είναι καθοριστική. Σ' αυτή την περίπτωση θα υπάρχει θεωρία, όταν μια επιστήμη προσπαθεί να σκεφτεί τη σχέση της με την εξωτερικότητα αυτή και δεν αρκείται να διορθώσει τους κανόνες παραγωγής της ή να καθορίσει τα όρια της εγκυρότητάς της. Αυτόν τον δρόμο παίρνει ο λόγος του Μπουρντιέ; Πάντως, τη σκιερή πραγματικότητα απ' όπου μπορεί να γεννηθεί ένα θεωρητικό ζήτημα οι πρακτικές τη διαμορφώνουν έξω από τα σύνορα κάθε πειθαρχίας και κάθε επιστημονικού κλάδου.

Οι «εθνολογικές μελέτες» του Μπουρντιέ έχουν προσωπικό ύφος. Είναι κάτι σαν μουσικό χόμπι του κοινω-

νιολόγου αλλά, όπως κάθε χόμπι, είναι ένα παιχνίδι πιο σοβαρό από το επάγγελμα. Τα κομμάτια εκτελούνται με σπάνια ακρίβεια. Ποτέ άλλοτε δεν είναι ο Μπουρντιέ τόσο σχολαστικός, τόσο οξυδερκής, τόσο δεξιοτέχνης. Τα κείμενά του μάλιστα εγγίζουν την αισθητική, καθόσον ένα «κλάσμα», μια μορφή *επιμέρους* και «απομονωμένη»,[13] γίνεται το σχήμα μιας *σφαιρικής* (και όχι γενικής) σχέσης του επιστημονικού κλάδου με μια πραγματικότητα ξένη και ταυτόχρονα αποφασιστική, πρωτόγονη. Αυτό το κλάσμα κοινωνίας και ανάλυσης είναι κατ' αρχάς *η κατοικία*, που είναι, όπως ξέρουμε, η αναφορά κάθε μεταφοράς.[14] Θα έπρεπε να πούμε: *μία* κατοικία. Με τις πρακτικές που αρθρώνουν τον εσωτερικό της χώρο, *αντιστρέφει* τις στρατηγικές του δημόσιου χώρου και *οργανώνει* σιωπηλά τη γλώσσα (λεξιλόγιο, παροιμίες κ.λπ.).[15] Αναποδογύρισμα της δημόσιας τάξης και γέννηση του λόγου: τα δύο αυτά γνωρίσματα καθιστούν επίσης την καβύλια κατοικία την αντιστροφή του γαλλικού *σχολείου*, αντικείμενο που το έκανε ειδικότητά του ο Μπουρντιέ και όπου δεν εντοπίζει τίποτε άλλο από «αναπαραγωγή» της εκάστοτε κοινωνικής ιεραρχίας και επανάληψη της ιδεολογίας της.[16] Σε σχέση λοιπόν με την κοινωνία την οποία πραγματεύεται η κοινωνιολογία, η κατοικία, τοποθετημένη πέρα μακριά, είναι μέσα στην ενικότητά της ένας αντίθετος και καθοριστικός τόπος. Ο συγγραφέας μάλιστα θεωρεί ότι η μελέτη της δεν είναι σύννομη ως προς μια κοινωνικοοικονομική κανονιστικότητα του κλάδου: ποντάρει υπερβολικά πολύ στη συμβολική κλίμακα.[17] Εν ολίγοις, συνιστά παραδρομή.

Η «θεωρία» θα καλύψει την απόσταση ανάμεσα στα σύννομα αντικείμενα της κοινωνιολογίας και τις εθνολογικές ιδιαιτερότητες. Η ορθολογικότητα ενός επιστημο-

νικού πεδίου και οι πρακτικές που ξεπροβάλλουν εκτός πεδίου θα αναδιαρθρωθούν. Το *Σχεδίασμα* (και τα μεταγενέστερα άρθρα) προβαίνει πράγματι στη σύζευξη των δύο στοιχείων. Λεπτός ελιγμός, με τον οποίο η «εθνολογική» εξαίρεση εγκιβωτίζεται σ' ένα κενό του κοινωνιολογικού συστήματος. Για να παρακολουθήσουμε τη διεργασία αυτή, πρέπει να εξετάσουμε πιο επισταμένως την ανάπτυξη του έργου: αφενός την ανάλυση των επιμέρους πρακτικών, αφετέρου τον ρόλο που τους ορίζεται στην κατασκευή μιας «θεωρίας».

Οι «στρατηγικές»

Στη μελέτη του ο Μπουρντιέ χαρακτηρίζει «στρατηγικές» τις πρακτικές που αφορούν το μπεαρνέζικο κληρονομικό σύστημα, την εσωτερική διάταξη της καβύλιας κατοικίας, την κατανομή των εργασιών και των περιόδων στη διάρκεια του καβύλιου έτους κ.λπ. Αυτά είναι λίγα μόνο από τα είδη ενός γένους που επρόκειτο να περιλάβει «στρατηγικές» γονιμότητας, κληρονομικής διαδοχής, εκπαίδευσης, προφυλακτικών μέτρων, κοινωνικής ή οικονομικής επένδυσης, γάμου κ.λπ., καθώς και στρατηγικές «αναμετατροπής», όταν υπάρχει διάσταση ανάμεσα στις πρακτικές και τις καταστάσεις.[18] Σε κάθε εξεταζόμενη περίπτωση, κάποιες διαφορές τού επιτρέπουν να εξειδικεύσει «ορισμένες ιδιότητες» μιας «λογικής της πρακτικής».

1. Οι γενεαλογικοί πίνακες ή τα γενεαλογικά «δέντρα», οι γραμμικοί κύκλοι των ημερολογίων, τα τοπογραφικά σχεδιαγράμματα και τα γεωμετρικά σχέδια των κατοικιών είναι ολοποιητικές, ομοιογενείς παραγωγές, επακόλουθα της απόστασης και της «ουδετεροποίησης»

του παρατηρητή ως προς τις ίδιες τις στρατηγικές, οι οποίες από την πλευρά τους συγκροτούν εν είδει *νησίδων* είτε τις συγγένειες που εφαρμόζονται πραγματικά καθότι χρήσιμες, είτε τους τόπους τους οποίους διακρίνουν οι αντεστραμμένες και διαδοχικές κινήσεις του σώματος, ή τέλος τη διάρκεια ενεργειών που εκτελούνται σταδιακά με τους ιδιαίτερους, και ασύμμετρους μεταξύ τους, ρυθμούς τους.[19] Εκεί όπου η συνοπτική παράσταση, εργαλείο συγκεφαλαίωσης και εποπτείας με το βλέμμα, εξομοιώνει και ταξινομεί όλα τα συλλεχθέντα «δεδομένα», η πρακτική οργανώνει ασυνέχειες, πυρήνες ετερογενών τελέσεων. Επομένως η συγγένεια, ο χώρος και ο χρόνος *δεν είναι τα ίδια* στη μία περίπτωση και στην άλλη.

(Θα προσθέσω ότι η διαφορά αυτή τοποθετείται στο σύνορο δύο τεχνασμάτων. Με τους συνθετικούς του πίνακες, ο επιστήμονας κρύβει τη διεργασία απόσυρσης και εξουσίας που τους καθιστά δυνατούς. Από την πλευρά τους οι χρήστες, παρέχοντας τα όποια «δεδομένα» ζητούν οι ερευνητές, αποσιωπούν κατ' ανάγκη την πρακτική διαφορά την οποία δημιουργούν ανάμεσα σ' αυτά τα δεδομένα οι τελέσεις που τα χρησιμοποιούν (ή δεν τα χρησιμοποιούν), συνεργαζόμενοι έτσι στην παραγωγή γενικών πινάκων, οι οποίοι κρύβουν από τον παρατηρητή τις τακτικές τους. Η γνώση των πρακτικών φαίνεται να είναι το αποτέλεσμα αυτής της διπλής εξαπάτησης.)

2. Η «στρατηγική» (για να παντρέψεις το παιδί σου, για παράδειγμα) είναι το ισοδύναμο ενός «*κόλπου* σε μια παρτίδα χαρτιά», μιας *ευμήχανης κίνησης που κερδίζει* «*πόντους*». Εξαρτάται από την «ποιότητα του παιχνιδιού», δηλαδή τόσο από το μοίρασμα (αν έχεις καλό χαρτί) όσο και από τον τρόπο παιξίματος (αν είσαι καλός παίκτης).[20] Η «ευμήχανη», εύστοχη «κίνηση» αφορά τα

αξιώματα που καθορίζουν έναν χώρο παιχνιδιού, τους *κανόνες* που δίνουν στο μοίρασμα μια αξία και στον παίκτη κάποιες δυνατότητες, τέλος δε μια *επιδεξιότητα* ελιγμών στις διαφορετικές συγκυρίες όπου εμπλέκεται το αρχικό κεφάλαιο. Αυτό το πολύπλοκο σύνολο είναι ένα πλέγμα ποιοτικά διακριτών λειτουργιών:

α) Υπάρχουν *άρρητες αρχές* ή αξιώματα (όπως για παράδειγμα, στον μπεαρνέζικο γάμο, το πρωτείο του άνδρα έναντι της γυναίκας ή του πρωτότοκου έναντι των μικρότερων αδελφών του – αρχές που εξασφαλίζουν την ακεραιότητα και τη διαφύλαξη της κληρονομιάς σε μια οικονομία κυριαρχούμενη από τη σπανιότητα του χρήματος), αλλά το γεγονός ότι δεν προσδιορίζονται (ότι δεν διατυπώνονται ρητά) δημιουργεί περιθώρια ανοχής και δυνατότητες προσφυγής στη μία εναντίον της άλλης.

β) Υπάρχουν *ρητοί κανόνες* (το adot, π.χ., «αντάλλαγμα που δίνεται στους δευτερότοκους επειδή παραιτήθηκαν από τη γη»), αλλά συνοδεύονται από ένα όριο που τους αντιστρέφει (π.χ., το tournadot, επιστροφή του adot σε περίπτωση γάμου χωρίς παιδιά). Συνεπώς, οποιαδήποτε χρησιμοποίηση των κανόνων πρέπει να λάβει υπόψη την πιθανότητα να γυρίσει εναντίον της αυτή η πάντα απειλητική, ως εξαρτημένη από τα απρόοπτα της ζωής, αντιστροφή.

γ) Οι *στρατηγικές*, πανέξυπνες «κομπίνες» («η δράση είναι πολύστροφη»), «πλοηγούνται» ανάμεσα στους κανόνες, «αξιοποιούν όλες τις δυνατότητες που προσφέρουν οι παραδόσεις», χρησιμοποιούν τη μεν παρά τη δε, αντισταθμίζουν τη μία με την άλλη. Εκμεταλλεύονται το μαλακό που κρύβει το σκληρό για να δημιουργήσουν μέσα σ' αυτό το δίκτυο τις δικές τους καίριες συνάφειες. Και μάλιστα, όπως σε μια σχολική τάξη όπου θα μπο-

ρούσε ο μαθητής να ποντάρει στη σφαιρικότητα των αποτελεσμάτων χωρίς να τον απασχολεί η βάση σε κάθε γνωστικό αντικείμενο, κινούνται και γλιστρούν από τη μία λειτουργία στην άλλη, βραχυκυκλώνοντας τις οικονομικές, κοινωνικές και συμβολικές διαιρέσεις: παραδείγματος χάριν, ο μικρός αριθμός παιδιών (ζήτημα γονιμότητας) αντισταθμίζει έναν κακό γάμο (γαμική αποτυχία)· ή πάλι, αν ο άγαμος δευτερότοκος κρατηθεί στο σπίτι δίκην «άμισθου υπηρέτη» (οικονομική επένδυση και περιορισμός της γονιμότητας), αποφεύγεται η υποχρέωση να του καταβληθεί το adot (γαμικό πλεονέκτημα). Οι στρατηγικές δεν «εφαρμόζουν» κάποιες αρχές ή κάποιους κανόνες. Διαλέγουν από το σύνολο των αρχών και κανόνων το θεματολόγιο των επιχειρήσεών τους.[21]

3. Οι πρακτικές αυτές, που μπορούν να εξομοιωθούν με *μεταβιβάσεις* και *εκμεταφορισμούς*, αδιάκοπα περάσματα από το ένα είδος στο άλλο, προϋποθέτουν μια «λογική». Ο Μπουρντιέ, πιο πολυμήχανος από ποτέ, πιο πολυμήχανος κι από κείνες για να τις συλλάβει στη λαβυρινθώδη εκτύλιξη των φράσεών του, αναγνωρίζει εν προκειμένω ορισμένες ουσιώδεις διαδικασίες:[22]

α) την *πολυθετική διάσταση*: το ίδιο πράγμα έχει χρήσεις και ιδιότητες που ποικίλλουν ανάλογα με τους συνδυασμούς όπου εισέρχεται·

β) την *εναλλαξιμότητα*: ένα πράγμα μπορεί πάντα να αντικατασταθεί από ένα άλλο, λόγω της συγγένειας του καθενός με τα άλλα μέσα στην ολότητα την οποία αντιπροσωπεύει το πράγμα·

γ) τον *εξευφημισμό*: πρέπει να αποκρυφθεί το γεγονός ότι οι ενέργειες συγκρούονται με τις διχοτομίες και αντινομίες που αντιπροσωπεύει το σύστημα των συμβόλων. Οι τελετουργικές ενέργειες προσφέρουν κατά τον

Μπουρντιέ το μοντέλο αυτού του «εξευφημισμού», συνενώνοντας τα αντίθετα.

Τελικά, η *αναλογία* θεμελιώνει όλες αυτές τις διαδικασίες που συνιστούν παραβιάσεις της συμβολικής τάξης και των όποιων ορίων εκείνη θέτει, αλλά παραβιάσεις συγκαλυμμένες, μεταφορές που γλιστρούν μέσα της κρυφά και σ' αυτόν ακριβώς τον βαθμό γίνονται αποδεκτές, λογιζόμενες θεμιτές, εφόσον πλήττουν μεν τις διακρίσεις που καθιερώνει η γλώσσα, αλλά τις σέβονται. Από αυτή την άποψη, άλλο είναι να αναγνωρίζεις την αυθεντία των κανόνων, και άλλο, το εντελώς αντίθετο, να τους εφαρμόζεις. Θεμελιώδης χιασμός που θα αντιστρεφόταν σήμερα, εφόσον οφείλουμε να εφαρμόζουμε νόμους στους οποίους δεν αναγνωρίζουμε πια αυθεντία. Όπως και να έχει, δεν είναι χωρίς ενδιαφέρον ότι ο Μπουρντιέ ξαναβρίσκει, ως ύστατο ελατήριο των πρακτικών αυτών, τη «χρήση της αναλογίας», την οποία θεωρούσαν την κίνηση ακριβώς της θεωρητικής δημιουργίας οι συγγραφείς των επιστημονικών κειμένων που ανθολογούσε το 1968 (Ντυέμ, Μπασελάρ, Κάμπελ κ.ά.).[24]

4. Τέλος, οι πρακτικές αυτές διέπονται όλες απ' ό,τι θα ονομάσω *οικονομία του ίδιου τόπου*. Στην ανάλυση του Μπουρντιέ, η οικονομία του ιδιότοπου εκφράζεται με δύο σχήματα εξίσου θεμελιώδη αλλά όχι συναρθρωμένα: αφενός τη μεγιστοποίηση του κεφαλαίου (υλικά και συμβολικά αγαθά) την οποία συνιστά στην ουσία *η κληρονομιά*· αφετέρου την ανάπτυξη του ατομικού και συλλογικού *σώματος*, γενεσιουργού διάρκειας (με τη γονιμότητά του) και χώρου (με τις κινήσεις του). Το σμήνος των τεχνασμάτων, με τις επιτυχίες ή αποτυχίες τους, παραπέμπει στην οικονομία που επιδιώκει να αναπαραγάγει και να κάνει να καρποφορήσουν αυτές οι δύο δια-

κριτές και ωστόσο συμπληρωματικές μορφές του «οίκου»:[24] τα αγαθά και το σώμα – η γη και οι απόγονοι. Παντού στις εν λόγω στρατηγικές λανθάνει μια πολιτική αυτού του «τόπου».

Εξ ου και τα δύο γνωρίσματα που καθιστούν εντελώς ιδιαίτερες τις πρακτικές στο κλειστό πεδίο όπου τις εξετάζει ο Μπουρντιέ και στο βλέμμα που στρέφει πάνω τους:

α) Υποθέτει πάντα τον διπλό δεσμό των πρακτικών αυτών με έναν ιδιότοπο (μια κληρονομιά) και με μια συλλογική αρχή διαχείρισης (την οικογένεια, την ομάδα). Τι συμβαίνει όταν τυχόν λείψει το διπλό αυτό αξίωμα; Ενδιαφέρουσα περίπτωση, η περίπτωση ακριβώς των τεχνοκρατικών κοινωνιών μας, ως προς τις οποίες τα ιδιοκτησιακά και οικογενειακά απομονωμένα νησιά των αλλοτινών καιρών ή των άλλων τόπων γίνονται οι ουτοπίες χαμένων κόσμων, αν όχι ροβινσωνάδες. Όταν όμως ο Μπουρντιέ συναντά τον ίδιο τύπο πρακτικών στους «μικροαστούς» ή στις νοικοκυρές της σήμερον ημέρας, οι πρακτικές αυτές δεν είναι πλέον τίποτε άλλο από «βραχυπρόθεσμες και κοντόφθαλμες στρατηγικές», «αναρχικές ανταπαντήσεις» που σχετίζονται με «ημιμάθεια και παράταιρες γνώσεις», μ' έναν «πολιτισμικό αχταρμά», με «φύρδην μίγδην έννοιες έξω από τα συμφραζόμενά τους».[25] Ωστόσο η ίδια πρακτική λογική δουλεύει και σ' αυτές, αλλά ανεξάρτητα από τον τόπο που έλεγχε τη λειτουργία τους στις παραδοσιακές κοινωνίες. Στο *Σχεδίασμα*, με άλλα λόγια, η προβληματική του τόπου μοιάζει να υπερισχύει της προβληματικής των πρακτικών.

β) Το ίδιο περιορισμένη είναι και η χρήση του όρου «στρατηγική». Δικαιολογείται από το γεγονός ότι οι πρακτικές δίνουν μια πρόσφορη απάντηση στις συγκυρίες.

Αλλά ταυτόχρονα ο Μπουρντιέ επαναλαμβάνει ότι, κυριολεκτικά μιλώντας, δεν πρόκειται για στρατηγικές: δεν υπάρχει επιλογή ανάμεσα σε περισσότερες δυνατότητες, άρα ούτε και «στρατηγική πρόθεση»· δεν υπάρχει εισαγωγή διορθωτικών κινήσεων που να οφείλονται σε καλύτερη πληροφόρηση, άρα ούτε και ο «παραμικρός υπολογισμός»· δεν υπάρχει πρόβλεψη, αλλά μόνο ένας «κόσμος εικαζόμενος» ως η επανάληψη του παρελθόντος. Εν ολίγοις, «ακριβώς επειδή τα υποκείμενα δεν ξέρουν, κυριολεκτικά μιλώντας, τι κάνουν, γι' αυτό και ό,τι κάνουν έχει περισσότερο νόημα απ' όσο ξέρουν».[26] «Πολυμαθής άγνοια»[27] λοιπόν, επιδεξιότητα που δεν έχει γνώθι σαυτόν.

Με τις «στρατηγικές» αυτές που διέπονται από τον τόπο, πολύγνωρες αλλά ανεπίγνωστες, κάνει την επάνοδό της η πιο παραδοσιοκρατική εθνολογία. Μια εθνολογία η οποία, στα ξεκομμένα νησιά όπου τις παρατηρούσε, θεωρούσε τα στοιχεία μιας εθνότητας *συνεκτικά* και *ασυνείδητα* – δύο πτυχές αδιαχώριστες. Προκειμένου να γίνει η συνοχή το αξίωμα μιας γνώσης, της θέσης που η ίδια έδινε στον εαυτό της και του μοντέλου στο οποίο αναφερόταν, έπρεπε αυτή η γνώση, η εθνολογική, να τεθεί σε απόσταση από την αντικειμενοποιημένη κοινωνία, άρα να υποτεθεί ξένη προς τη γνώση που έχει η ίδια η κοινωνία για τον εαυτό της και ανώτερη από εκείνην. Το ασυνείδητο τής υπό μελέτη ομάδας ήταν το αντίτιμο που έπρεπε να πληρωθεί (το αντίτιμο που έπρεπε εκείνη να πληρώσει) για τη συνοχή της. Μια κοινωνία μπορούσε να είναι σύστημα μόνο εν αγνοία της. Και η αναγκαία συνέπεια: χρειαζόταν ένας εθνολόγος για να της μάθει τι είναι χωρίς να το ξέρει. Στις μέρες μας ο εθνολόγος δεν θα τολμούσε πια να πει κάτι τέτοιο (αν όχι

να το σκεφτεί). Πώς και το διακινδυνεύει ο Μπουρντιέ στο όνομα της κοινωνιολογίας;

Η «θεωρία»

Καθόσον η κοινωνιολογία προσδιορίζει *αντικειμενικές δομές* με βάση «κανονικότητες» τις οποίες της προμηθεύουν οι στατιστικές (που και οι ίδιες στηρίζονται σε εμπειρικές έρευνες), καθόσον θεωρεί κάθε «κατάσταση» *ή αντικειμενική συγκυρία* ως «ιδιαίτερο τρόπο παρουσίας» μιας από τις δομές αυτές,[28] θα πρέπει να κατανοήσει την προσαρμογή των πρακτικών σ' αυτές τις αντικειμενικές δομές – ή την απόκλισή τους. Από πού προέρχεται η γενικά διαπιστωμένη συμφωνία ανάμεσα στις δομές (παρούσες διαμέσου των «ιδιαίτερων καταστάσεών τους», των συγκυριών) και τις πρακτικές; Οι απαντήσεις προστρέχουν άλλοτε σ' έναν ανακλαστικό αυτοματισμό των πρακτικών, άλλοτε σε μια υποκειμενική ιδιοφυΐα των αυτουργών τους. Για ευνόητους λόγους, ο Μπουρντιέ απορρίπτει και τις δύο υποθέσεις. Βάζει στη θέση τους τη «θεωρία» του, που επιδιώκει να εξηγήσει μέσω της *γένεσης* των πρακτικών την αντιστοιχία τους με τις δομές.

Θα μπορούσαμε να υπαινιχθούμε ότι οι όροι του προβλήματος είναι κατά τι στημένοι. Από τα τρία δεδομένα που λαμβάνονται υπόψη –δομές, καταστάσεις, πρακτικές–, *παρατηρούνται* μόνο τα δύο τελευταία (που αντιποκρίνονται τα μεν στα δε), ενώ το πρώτο, οι δομές, *συμπεραίνονται* βάσει στατιστικών και είναι *κατασκευασμένα μοντέλα*. Προτού δεχτεί κανείς να εγκλειστεί στο «θεωρητικό» πρόβλημα, θα επιβαλλόταν ένα διπλό επιστημολογικό προαπαιτούμενο, να διερευνήσει δηλαδή: α) την υποτιθέμενη «αντικειμενικότητα» αυτών των «δο-

μών», αντικειμενικότητα που υποστηρίζεται από την πεποίθηση ότι στον λόγο του κοινωνιολόγου λέγεται το πραγματικό αυτοπροσώπως· β) τα όρια των υπό παρατήρηση πρακτικών ή καταστάσεων, και κυρίως των στατιστικών παραστάσεών τους, σε σχέση με τη σφαιρικότητα την οποία ισχυρίζονται πως εξηγούν τα «δομικά» μοντέλα. Αλλά τα προαπαιτούμενα αυτά λησμονούνται στο όνομα της επείγουσας ανάγκης της θεωρίας.

Ο Μπουρντιέ, με τους όρους με τους οποίους του τίθεται το πρόβλημα, πρέπει να βρει *κάτι* που να προσαρμόζει τις πρακτικές στις δομές και ωστόσο να εξηγεί τις μεταξύ τους αποκλίσεις. Έχει ανάγκη ένα συμπληρωματικό τετραγωνίδιο στη σκακιέρα. Το εντοπίζει σε μια διαδικασία που είναι το προπύργιο της ειδικότητάς του ως κοινωνιολόγου της εκπαίδευσης, στην *κατάκτηση* γνώσεων: τούτη η κατάκτηση είναι η ζητούμενη μεσολάβηση ανάμεσα στις δομές, που την οργανώνουν, και τις «διαθέσεις», τις οποίες παράγει. Η «γένεση» αυτή συνεπάγεται εσωτερίκευση των δομών (μέσω της κατάκτησης) και εξωτερίκευση του κεκτημένου (*ή της έξης*) σε πρακτικές. Εισάγεται έτσι μια χρονική διάσταση: οι πρακτικές (που εκφράζουν το κεκτημένο) ανταποκρίνονται με πρόσφορο τρόπο στις καταστάσεις (που εκδηλώνουν τη δομή), εάν και μόνο εάν η δομή έχει παραμείνει σταθερή κατά τη διάρκεια της εσωτερίκευσης/εξωτερίκευσης· αν όχι, τότε οι πρακτικές παρουσιάζουν απόκλιση, καθώς εξακολουθούν να αντιστοιχούν σε ό,τι ήταν η δομή κατά την εσωτερίκευσή της μέσω της *έξης*.

Σύμφωνα με την ανάλυση αυτή, οι δομές μπορούν να μεταβληθούν και να αποβούν αρχή κοινωνικής κινητικότητας (είναι μάλιστα η μόνη). Το κεκτημένο, όχι. Δεν έχει δική του κίνηση. Είναι ο τόπος εγγραφής των δο-

μών, το μάρμαρο όπου σκαλίζεται η ιστορία τους. Οτιδήποτε συμβαίνει σ' εκείνες είναι αποτέλεσμα της εξωτερικότητάς του. Όπως στην παραδοσιακή εικόνα των πρωτόγονων και/ή αγροτικών κοινωνιών, τίποτα δεν κινείται, δεν υπάρχει ιστορία, υπάρχει μονάχα ό,τι χαράζει πάνω τους μια ξένη τάξη. Η ακινησία αυτής της μνήμης εγγυάται στη θεωρία ότι το κοινωνικοοικονομικό σύστημα θα αναπαραχθεί πιστά στις πρακτικές. Τον κεντρικό ρόλο μάλιστα εν προκειμένω δεν τον παίζει η κατάκτηση ή η εκμάθηση (φαινόμενα ορατά) αλλά το κεκτημένο, το *habitus* (*έξη*)[29]: σ' εκείνο στηρίζεται η εξήγηση μιας κοινωνίας μέσω των δομών. Αυτό όμως πληρώνεται. Για να υποθέσει κανείς πως το υπέρεισμα έχει τέτοια σταθερότητα, πρέπει να είναι ανεξέλεγκτο, αόρατο.

Εκείνο που ενδιαφέρει τον Μπουρντιέ είναι η γένεση, «ο τρόπος γέννησης των πρακτικών». Όχι τι παράγουν, όπως τον Φουκώ, αλλά τι τις παράγει. Υπάρχει επομένως μια μετατόπιση από τις «μελέτες εθνολογίας» που υποτίθεται πως τις εξετάζουν στην κοινωνιολογία που πλάθει τη θεωρία τους, μετατόπιση η οποία εκτοπίζει τον λόγο προς το *habitus*, με παράλληλο πολλαπλασιασμό των συνωνύμων του (*exis*, *ethos*, *modus operandi*, «κοινός νους», «δεύτερη φύση» κ.ά.), των ορισμών[30] και των αιτιολογήσεών του. Από τις εθνολογικές μελέτες μέχρι την κοινωνιολογία, ο ήρωας αλλάζει. Ένας παθητικός, νυχτερινός δράστης αντικαθιστά το πολυμήχανο πλήθος των στρατηγικών. Στο ασάλευτο αυτό μάρμαρο αποδίδονται τα φαινόμενα που διαπιστώνονται σε μια κοινωνία, σαν να ήταν ο δράστης τους.[31] Ουσιαστικό πρόσωπο του έργου, όντως, εφόσον επιτρέπει στη θεωρία την κυκλική της κίνηση: εφεξής περνάει από τις «δομές» στο *habitus* (το οποίο ο Μπουρντιέ γράφει πάντα με πλάγια

στοιχεία), και από το *habitus* στις «στρατηγικές», οι οποίες έχουν τέλεια προσαρμογή στις «συγκυρίες», που και οι ίδιες επανάγονται στις «δομές», των οποίων συνιστούν τα αποτελέσματα και τις ιδιαίτερες καταστάσεις.

Στην πραγματικότητα, ο κύκλος περνάει από ένα *κατασκευασμένο* μοντέλο (τη δομή) σε μια *υποθετική* πραγματικότητα (το *habitus*), και από εκεί σε μια ερμηνεία των *παρατηρούμενων* γεγονότων (στρατηγικών και συγκυριών). Εκείνο όμως που εντυπωσιάζει, περισσότερο και από τις ετερογενείς καταστατικές θέσεις κομματιών που τα βάζει να συνδέονται κυκλικά η θεωρία, είναι ο ρόλος τον οποίο αναθέτει στα εθνολογικά «κλάσματα»: να κλείσουν μια τρύπα στην κοινωνιολογική συνοχή. Ο *άλλος* (Καβύλος ή Μπεαρνέζος) παρέχει το στοιχείο που έλειπε από τη θεωρία για να «περπατήσει» και να «εξηγηθούν τα πάντα». Αυτός ο μακρινός ξένος έχει όλα τα χαρακτηριστικά που προσδιορίζουν το *habitus*: συνοχή, σταθερότητα, ασυνείδητο και εδαφικότητα (το κεκτημένο είναι το ισοδύναμο της κληρονομιάς). «Αντιπροσωπεύεται» από το *habitus*, αόρατο τόπο όπου οι δομές αντιστρέφονται καθώς εσωτερικεύονται, όπως στην καβύλια κατοικία, και όπου αυτή η γραφή γυρνάει και πάλι ανάποδα, καθώς εξωτερικεύεται εν είδει πρακτικών που έχουν την απατηλή εμφάνιση ελεύθερων αυτοσχεδιασμών. Ακριβώς η κατοικία, μνήμη σιωπηλή και καθοριστική, στεγάζεται στη θεωρία κάτω από τη μεταφορά του *habitus* και κομίζει επιπλέον στη θεωρητική υπόθεση ένα αντικείμενο αναφοράς, μια επίφαση πραγματικότητας. Αυτό το αντικείμενο αναφοράς ωστόσο, εξαιτίας του θεωρητικού εκμεταφορισμού του, είναι απλώς αληθοφανές. Η κατοικία δίνει στο *habitus* τη μορφή του, αλλά όχι και ένα περιεχόμενο. Άλλωστε, η επιχειρηματο-

λογία του Μπουρντιέ δεν καταγίνεται τόσο να υποδείξει αυτή την πραγματικότητα, όσο να καταδείξει την αναγκαιότητα και τα πλεονεκτήματα της υπόθεσής του για τη θεωρία. Έτσι, το *habitus* γίνεται ένας δογματικός τόπος, αν με τη λέξη δόγμα εννοούμε την καταδήλωση ενός «πραγματικού» που το έχει ανάγκη ο λόγος για να είναι ολοποιητικός. Ασφαλώς, όπως συμβαίνει με πολλά δόγματα, δεν παύει να έχει ευρετική αξία, μεταθέτοντας και ανανεώνοντας τις ερευνητικές δυνατότητες.

Τα κείμενα αυτά του Μπουρντιέ συναρπάζουν με τις αναλύσεις τους και επιτίθενται με τη θεωρία τους. Διαβάζοντάς τα, νιώθω αιχμάλωτος ενός πάθους που το διεγείρουν και το παροξύνουν. Είναι φτιαγμένα από αντιθέσεις. Εξετάζουν σχολαστικά τις πρακτικές και τη λογική τους –με τρόπο πιθανόν μοναδικό μετά τον Μως–, αλλά τελικά τις επανάγουν σε μια μυστική πραγματικότητα, το *habitus*, που προορίζεται να τις στοιχίσει κάτω από τον νόμο της αναπαραγωγής. Οι οξυδερκείς περιγραφές των μπεαρνέζικων ή καβύλιων τακτικών εκβάλλουν αίφνης σε αλήθειες καλοζυγισμένες σαν γροθιές, λες και μια πολυπλοκότητα που παρακολουθήθηκε κατά πόδας με τόση διαύγεια χρειαζόταν το βάναυσο αντιστάθμισμα μιας δογματικής ορθολογικότητας. Αντιθέσεις επίσης ύφους, πολύστροφου και λαβυρινθώδους στα κυνήγια του, μαζικά επαναληπτικού στις καταδηλώσεις του. Παράξενος συνδυασμός ενός «το ξέρω καλά» (σε σχέση με τον πολυμήχανο και παραβατικό πολλαπλασιασμό των τακτικών) και ενός «αλλά όμως» (*πρέπει* να υπάρχει ένα ολοποιητικό νόημα). Για να βγω από τούτη την επιθετική σαγήνη, υποθέτω (με τη σειρά μου) ότι σ' αυτή την αντίθεση *πρέπει* να παίζεται κάτι ουσιαστικό για την ανάλυση των τακτικών. Το κάλυμμα που ρίχνει πάνω

τους η «θεωρία» του Μπουρντιέ, σαν για να σβήσει τα φώτα τους βεβαιώνοντας την υπακοή τους στην κοινωνικοοικονομική ορθολογικότητα, ή σαν για να τις πενθήσει δηλώνοντάς τες ασυνείδητες, θα πρέπει να μας μάθει κάτι για τη σχέση τους με κάθε τυχόν θεωρία.

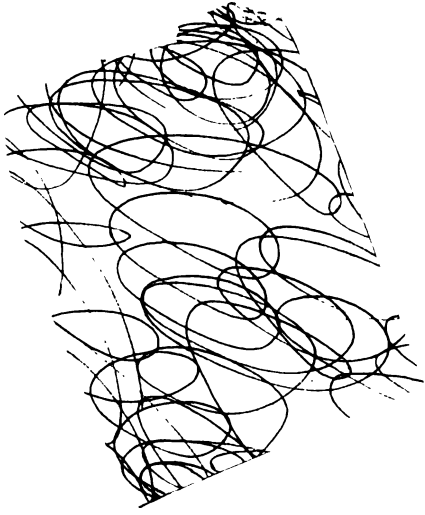
Οι τακτικές αυτές, μέσω των κριτηρίων και των διαδικασιών τους, υποτίθεται πως χρησιμοποιούν με τόσο αυτόνομο τρόπο τη θεσμική και συμβολική οργάνωση, ώστε, αν τις παίρναμε στα σοβαρά, η επιστημονική παράσταση της κοινωνίας θα χανόταν μέσα τους, με όλες τις έννοιες του όρου. Τα αξιώματα και οι φιλοδοξίες της δεν θα μπορούσαν να προβάλουν αντίσταση. Κανονικότητες, γενικότητες και περιτμήσεις θα υποχωρούσαν μπροστά στην εγκάρσια και «εκμεταφορίζουσα» ραγδαία πλήθυνση αυτών των *διαφορετικών* μικροδραστηριοτήτων. Τα μαθηματικά και οι θετικές επιστήμες εκλεπτύνουν ασταμάτητα τη λογική τους για να παρακολουθήσουν τις τυχαίες, μικροβιακές κινήσεις μη ανθρώπινων φαινομένων. Οι κοινωνικές επιστήμες έχουν ακόμα «λεπτότερο» αντικείμενο και απείρως χονδροειδέστερη σκευή, άρα δεν θα τους έμενε τίποτε άλλο από το να *υπερασπιστούν* τα μοντέλα τους (δηλαδή μια φιλοδοξία κυριαρχίας), εξορκίζοντας έναν τέτοιο άφθονο πολλαπλασιασμό. Και πράγματι, σύμφωνα με τις δοκιμασμένες μεθόδους του εξορκισμού, τον θεωρούν μοναδικό (τοπικό), ασυνείδητο (ξένο προς την αρχή που τον διέπει) και αποκαλυπτικό, εν αγνοία του, της γνώσης που έχει ο κριτής αυτών των τακτικών. Όταν ο «παρατηρητής» είναι αρκετά περιχαρακωμένος στον δικαστικό θεσμό του, άρα αρκετά τυφλός, όλα πάνε καλά. Ο λόγος τον οποίο παράγει φαίνεται να αντέχει.

Τίποτα τέτοιο δεν συμβαίνει με τον Μπουρντιέ. Βέ-

βαια, σ' ένα πρώτο επίπεδο (υπερβολικά εμφανές), κάνει πως *βγαίνει* (πως πηγαίνει σ' αυτές τις τακτικές), αλλά για να *ξαναμπεί μέσα* (να επιβεβαιώσει την επαγγελματική ορθολογικότητα). Μια ψευδής έξοδος και τίποτε άλλο, μια «στρατηγική» του κειμένου. Αυτή όμως η εσπευσμένη επιστροφή δεν είναι τάχα ένδειξη ότι εκείνος *γνωρίζει* τον ίσως θανάσιμο κίνδυνο τον οποίο αντιπροσωπεύουν για την επιστημονική γνώση τούτες οι υπερβολικά έξυπνες πρακτικές; Συνδυασμός (που θυμίζει κάτι από Πασκάλ) ανάμεσα στην αποδιοργάνωση του ορθού λόγου και μια δογματική πίστη. Ο Μπουρντιέ γνωρίζει πολλά για την επιστημονική γνώση και την εξουσία που τη θεμελιώνει, όπως άλλωστε και γι' αυτές τις τακτικές, που τα τεχνάσματά τους τα ξαναπαίζει στα κείμενά του με τόση δεξιοτεχνία. Θα εγκλείσει λοιπόν τα τεχνάσματα αυτά πίσω από το συρματόπλεγμα του ασυνειδήτου, αρνούμενος, μέσω του φετίχ του *habitus*, εκείνο που λείπει στον ορθό λόγο ώστε να είναι κάτι άλλο από τη λογική του ισχυροτέρου. Θα καταδηλώσει με το *habitus* το *αντίθετο* απ' όσα *ξέρει* –παραδοσιακή, δημοφιλής τακτική–, και αυτή η προστασία (φόρος τιμής στην αυθεντία του ορθού λόγου) θα του δώσει την επιστημονική δυνατότητα να παρατηρήσει τις εν λόγω τακτικές σε επιμελώς οριοθετημένους τόπους.

Αν αυτό ίσχυε (αλλά *ποιος* θα μπορούσε να το πει;), ο Μπουρντιέ θα μας μάθαινε πράγματα τόσο με τον «δογματισμό» του όσο και με τις «μελέτες» του. Ο λόγος που κρύβει όσα ξέρει (αντί να κρύψει όσα αγνοεί) θα είχε ακριβώς «θεωρητική» αξία, καθόσον *εφαρμόζει πρακτικά όσα ξέρει*. Θα ήταν το αποτέλεσμα μιας *συνειδητής* σχέσης με την ανεξάλειπτη εξωτερικότητά του, και όχι μόνο το θέατρο μιας διασάφησης. Θα συναντούσε άραγε

έτσι την «πολυμαθή άγνοια», που κατηγορείται ότι είναι πολύγνωρη εν αγνοία της, ακριβώς επειδή ξέρει και παραξέρει ό,τι δεν λέει κι ούτε μπορεί να πει;



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Η ΠΟΛΥΤΡΟΠΗ ΤΕΧΝΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

Ένα ιδιαίτερο πρόβλημα ανακύπτει όταν η θεωρία, αντί να είναι λόγος σχετικά με άλλους λόγους, όπως συμβαίνει συνήθως, αναλαμβάνει να προχωρήσει πάνω από μια περιοχή όπου δεν υπάρχουν πια λόγοι. Αιφνίδια απογείωση: το έδαφος της ρηματικής γλώσσας αρχίζει να χάνεται. Η επιχείρηση θεωρητικοποίησης βρίσκεται στα όρια του πεδίου όπου λειτουργεί κανονικά, σαν αυτοκίνητο στο χείλος του γκρεμού. Πέρα από κει, απλώνεται το πέλαγος.

Ο Φουκώ και ο Μπουρντιέ τοποθετούν το εγχείρημά τους σ' αυτό το χείλος, αρθρώνοντας έναν λόγο σχετικά με μη διαλογικές πρακτικές. Δεν είναι οι πρώτοι. Και δεν χρειάζεται να ανατρέξουμε ώς τον καιρό του Νώε: από τον Καντ και μετά, όλες οι θεωρητικές έρευνες υποχρεώθηκαν να εξηγήσουν, λίγο πολύ κατά μέτωπον, τη σχέση τους με αυτή τη δραστηριότητα δίχως λόγο, με τούτο το τεράστιο «υπόλοιπο» που αποτελείται απ' όσα στοιχεία της ανθρώπινης εμπειρίας δεν έχουν εξημερωθεί και συμβολιστεί στη γλώσσα. Μια επιμέρους επιστήμη αποφεύγει τέτοιες ευθείες αντιπαραθέσεις. Εξασφαλίζει a priori τις προϋποθέσεις ώστε να συναντήσει τα πράγματα αποκλειστικά σ' ένα δικό της, περιορισμένο πεδίο,

όπου τα «ρηματοποιεί». Τα περιμένει στο τετραγωνισμένο και ελεγχόμενο πλέγμα μοντέλων και υποθέσεων εργασίας όπου μπορεί να τα «κάνει να μιλήσουν», και αυτός ο ανακριτικός μηχανισμός, ίδιος με δόκανο, μετασχηματίζει τη βωβότητά τους σε «απαντήσεις», άρα σε γλώσσα: αυτό σημαίνει πειραματισμός.[1] Απεναντίας, η θεωρητική ερωτηματοθεσία *δεν λησμονεί*, δεν μπορεί να λησμονήσει ότι, πέρα από τη σχέση των επιστημονικών λόγων μεταξύ τους, υπάρχει και η κοινή τους σχέση με ό,τι φρόντισαν να αποκλείσουν από το πεδίο τους, προκειμένου να το συγκροτήσουν. Η θεωρητική ερωτηματοθεσία συνδέεται με το πλήθος όλων όσα δεν μιλούν (όχι ακόμα;) και εμφανίζονται, μεταξύ των άλλων, εν είδει «συνηθισμένων» πρακτικών. Είναι η *μνήμη αυτού του «υπολοίπου»*. Είναι η Αντιγόνη όσων δεν γίνονται δεκτά στα επιστημονικά δικαστήρια. Ξαναφέρνει διαρκώς αυτά τα αλησμόνητα στοιχεία στους επιστημονικούς τόπους, όπου οι τεχνικοί περιορισμοί καθιστούν «πολιτικά» (μεθοδολογικά και κατά βάση προσωρινά) αναγκαία τη λήθη. Πώς το κατορθώνει; Με ποιες φαεινές κινήσεις ή με τι τεχνάσματα; Ιδού η απορία.

Κόβετε γύρω γύρω, γυρίζετε ανάποδα: συνταγή θεωρίας

Ας επανέλθουμε στον Φουκώ και τον Μπουρντιέ. Είναι και οι δύο σημαντικοί, ωστόσο παρουσιάζουν μια εμφανή διαφορά, και ακριβώς γι' αυτό στεκόμαστε στις μελέτες τους στο κατώφλι ενός δοκιμίου που δεν έχει την αξίωση να αποτελέσει ιστορία των θεωριών σχετικά με τις πρακτικές. Τα δύο μνημειώδη έργα ορίζουν ένα ερευνητικό πεδίο, συνιστώντας σχεδόν τους δύο πόλους του. Εντού-

τοις, όσο μακριά κι αν είναι το ένα από το άλλο, φαίνεται να έχουν κατασκευαστεί με όμοια διαδικασία. Το ίδιο τελεστικό σχήμα διακρίνεται και στα δύο, παρά τη διαφορά στα υλικά που χρησιμοποιούν, στην προβληματική που εκθέτουν και στις προοπτικές που διανοίγουν. Είναι σαν να έχουμε δύο παραλλαγές ενός «τρόπου παρασκευής» της θεωρίας των πρακτικών. Όπως ένας τρόπος μαγειρέματος, μπορεί να εφαρμοστεί σε ετερογενείς περιστάσεις και με ετερογενή συμφέροντα· έχει τα δεξιοτεχνικά του κόλπα, επίσης ποικίλα, έχει τους καλούς ή κακούς παίκτες του· σου επιτρέπει επίσης να κάνεις ευμήχανες κινήσεις κερδίζοντας «πόντους». Αν θέλουμε να περιγράψουμε αυτή την επιχείρηση θεωρητικοποίησης με την προστακτική (ή το πρώτο ενικό πρόσωπο) που υπογραμμίζει τα βήματα μιας συνταγής, συνοψίζεται σε δύο στάδια: πρώτα κόβετε γύρω γύρω, έπειτα γυρίζετε ανάποδα. Πρώτα μια «εθνολογική» απομόνωση, έπειτα μια λογική αντιστροφή.

Στο πρώτο στάδιο *κόβω γύρω γύρω, περιτέμνω* ορισμένες πρακτικές μέσα σ' έναν αόριστο ιστό, ούτως ώστε να τις πραγματευθώ ως *ξεχωριστό πληθυσμό*, που σχηματίζει *ένα όλον συνεκτικό* μεν, αλλά *ξένο* προς τον τόπο όπου παράγεται η θεωρία. Παραδείγματος χάριν, οι «πανοπτικές» διαδικασίες του Φουκώ, που απομονώνονται μέσα σε πλήθος άλλων, ή οι «στρατηγικές» του Μπουρντιέ, που εντοπίζονται ειδικά στους Μπεαρνέζους ή στους Καβύλους. Έτσι, αποκτούν εθνολογική μορφή. Επιπλέον, και στις δύο περιπτώσεις, το είδος (Φουκώ) ή ο τόπος (Μπουρντιέ) που απομονώνεται θεωρείται η μετωνυμία ολόκληρου του γένους: ένα μέρος (οριοθετημένο, άρα παρατηρήσιμο) αντιπροσωπεύει την ολότητα των πρακτικών (που δεν είναι δυνατόν να προσδιοριστεί). Βέ-

βαια, στον Φουκώ η απομόνωση εδράζεται στη διασάφηση της ιδιαίτερης δυναμικής μιας τεχνολογίας, η περίτμηση δηλαδή είναι προϊόν ιστοριογραφικού λόγου. Στον Μπουρντιέ, υποτίθεται ότι προκύπτει από τον χώρο τον οποίο οργανώνει η υπεράσπιση μιας κληρονομιάς, λαμβάνεται δηλαδή ως κοινωνικοοικονομικό και γεωγραφικό δεδομένο. Όμως η εθνολογική και μετωνυμική περίτμηση είναι κοινό γεγονός στις δύο αναλύσεις, παρά τις ετερογενείς τροπικότητες του προσδιορισμού της.

Στο δεύτερο στάδιο *γυρνάω ανάποδα* την ενότητα που έχω περιτμήσει. Από σκοτεινή, σιωπηρή και μακρινή αντιστρέφεται και αποβαίνει το στοιχείο που φωτίζει τη θεωρία και υποστηρίζει τον λόγο. Στον Φουκώ, οι διαδικασίες που έχουν τρυπώσει στις λεπτομέρειες της σχολικής, στρατιωτικής ή νοσοκομειακής επιτήρησης, μικρομηχανισμοί χωρίς διαλογική νομιμότητα, τεχνικές ξένες προς τον Διαφωτισμό, γίνονται η λογική μέσω της οποίας φωτίζεται τόσο το κοινωνικό μας σύστημα όσο και το σύστημα των ανθρωπιστικών επιστημών. *Μέσω* εκείνων και *σε* εκείνες, του Φουκώ δεν του ξεφεύγει τίποτα. Επιτρέπουν στον λόγο του να είναι ο εαυτός του και θεωρητικά πανοπτικός, *να βλέπει τα πάντα*. Στον Μπουρντιέ, ο απόμακρος και σκιερός τόπος που οργανώνεται από πολυμήχανες, πολύμορφες «στρατηγικές», παραβατικές ως προς την τάξη του λόγου, επίσης αντιστρέφεται, προκειμένου να δώσει την προφάνειά της και τη βασική της διάρθρωση στη θεωρία που διαγιγνώσκει παντού την αναπαραγωγή της ίδιας τάξης. Δίχως να έχουν επίγνωση της γνώσης τους, οι στρατηγικές αυτές ανάγονται στην έξη [*habitus*] που εξωτερικεύεται στους κόλπους τους, δίνοντας έτσι στον Μπουρντιέ το μέσο για να εξηγήσει τα πάντα και να έχει επίγνωση των πά-

ντων. Ακόμα και αν ο Φουκώ ενδιαφέρεται για το ποια επίδραση έχουν σ' ένα σύστημα οι διαδικασίες του και ο Μπουρντιέ για τη «μοναδική αρχή» απ' όπου απορρέουν οι στρατηγικές του, εφαρμόζουν και οι δύο το ίδιο τέχνασμα, όταν μεταβάλλουν σε κεντρικό στοιχείο της θεωρίας τους κάποιες πρακτικές που απομονώθηκαν ως αφασικές και μυστικές, όταν αναγορεύουν αυτόν τον νυχτερινό πληθυσμό στον καθρέφτη όπου φεγγοβολά το αποφασιστικό στοιχείο του εξηγητικού τους λόγου.

Με το μηχάνευμα αυτό, η θεωρία ανήκει στις διαδικασίες που πραγματεύεται, μολονότι, καθώς εξετάζει μία μόνο κατηγορία του γένους, υποθέτοντας πως τούτη η απομονωμένη ομάδα διαθέτει μετωνυμική αξία και παραβλέποντας έτσι τις άλλες πρακτικές, ξεχνά όσες εξασφαλίζουν τη δική της την κατασκευή. Ότι ο λόγος καθορίζεται από διαδικασίες, αναλύεται ήδη από τον Φουκώ στην περίπτωση των ανθρωπιστικών επιστημών. Η ανάλυσή του όμως, επικυρωμένη από τον τρόπο παραγωγής τον οποίο μαρτυρεί, υπάγεται σ' ένα σύστημα λειτουργίας ανάλογο μ' εκείνα που εντοπίζει. Θα απέμενε να μάθουμε ποια διαφορά εισάγει, ως προς τις πανοπτικές διαδικασίες την ιστορία των οποίων γράφει ο Φουκώ, η διττή χειρονομία της οριοθέτησης ενός *ξένου* σώματος πρακτικών και της *αντιστροφής* του σκοτεινού περιεχομένου του σε φωτεινή γραφή.

Πρώτα όμως πρέπει να διευκρινίσουμε τη φύση αυτής της χειρονομίας και να μην περιορίσουμε την εξέτασή της σε δύο έργα, διογκώνοντάς τα για τις ανάγκες της υπόθεσης. Διότι προκύπτουν από μια διαδικασία κάθε άλλο παρά ασυνήθιστη. Πρόκειται μάλιστα για παλιά συνταγή, πολυχρησιμοποιημένη, γι' αυτό και αξίζει να τη μελετήσουμε περισσότερο. Αρκεί να υπενθυμίσουμε

δύο διάσημα παραδείγματά της, στις αρχές του 20ού αιώνα: τον Ντυρκέμ, στις *Στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής*, και τον Φρόυντ, στο *Τοτέμ και ταμπού*. Όταν κατασκευάζουν μια θεωρία των πρακτικών, τοποθετούν αρχικά τις πρακτικές σ' έναν «πρωτόγονο», κλειστό χώρο, εθνολογικό ως προς τις «φωτισμένες» κοινωνίες μας, και αναγνωρίζουν εκεί κάτω, σ' αυτόν το σκοτεινό τόπο, τον θεωρητικό τύπο της ανάλυσής τους. Ο Ντυρκέμ ανακαλύπτει την αρχή μιας σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας και εθικής στις θυσιαστήριες πρακτικές των Αρούντα της Αυστραλίας, εθνότητας εγγυημένα πρωτόγονης μεταξύ των «πρωτόγονων»: τα περισταλτικά μέτρα που αντιτίθενται (διά της θυσίας) στην αόριστη βούληση κάθε ατόμου αφενός κάνουν εφικτή κάποια συνύπαρξη, αφετέρου καθιστούν δυνατές ορισμένες συμβάσεις ανάμεσα στα μέλη μιας ομάδας. Με άλλα λόγια, η πρακτική της εκούσιας παραίτησης και αυταπάρνησης επιτρέπει πολλαπλότητα και συμβόλαια, δηλαδή μια κοινωνία: η αποδοχή του ορίου αποτελεί το θεμέλιο του κοινωνικού συμβολαίου.[2] Ο Φρόυντ, από την πλευρά του, αποκρυπτογραφεί στις πρακτικές της πρωτόγονης ορδής τις βασικές έννοιες της ψυχανάλυσης: αιμομιξία, ευνουχισμό, δόμηση του νόμου πάνω στον θάνατο του πατέρα.[3] Παρακαμπτήριοι εντυπωσιακές, πόσο μάλλον όταν δεν τις δικαιολογεί καμία άμεση εμπειρία. Ούτε ο ένας ούτε ο άλλος παρατήρησαν τις πρακτικές που πραγματεύονται. Δεν πήγαν ποτέ να δουν τι γίνεται εκεί κάτω, όπως άλλωστε ούτε ο Μαρξ πήγε ποτέ σε κανένα εργοστάσιο.[4] Προς τι λοιπόν η αναγόρευση των συγκεκριμένων πρακτικών σε ερμητικό αίνιγμα, όπου θα πρέπει να διαβάσουμε από την ανάποδη τη λέξη-κλειδί της θεωρίας;

Σήμερα αυτές οι πρακτικές που κρατούν το μυστικό της ορθολογικότητάς μας δεν φαίνονται πια τόσο μακρινές. Έχουν πλησιάσει με τον καιρό. Τώρα είναι ανώφελο να βαλθούμε να γυρεύουμε την εθνολογική πραγματικότητα στην Αυστραλία ή στην ανατολή των αιώνων. Ενοικεί στο σύστημά μας (οι πανοπτικές διαδικασίες) ή παραδίπλα, και αν όχι στις πόλεις μας (οι στρατηγικές των Μπεαρνών ή των Καβύλων), πάντως ακόμα πιο κοντά («το ασυνείδητο»). Αλλά, όσο κοντινό κι αν είναι το περιεχόμενό της, η «εθνολογική» *μορφή* της παραμένει. Το πρόβλημα επομένως είναι κατ' αρχάς ποια μορφή δίνεται στις πρακτικές αυτές, που ενοικούν μακριά από τη γνώση κι όμως κατέχουν το μυστικό της. Ένα σχήμα της νεωτερικότητας εμφανίζεται εν προκειμένω.

Εθνολογικοποίηση των «τεχνών»

Ο θεωρητικός στοχασμός δεν αποφασίζει να κρατήσει τις πρακτικές μακριά από τον τόπο του, ούτως ώστε να πρέπει να βγει από τα όριά του για να τις αναλύσει, αλλά μετά να του αρκεί να τις αναποδογυρίσει για να ξαναβρεθεί εντός έδρας. Την περίτμηση που πραγματοποιεί την επαναλαμβάνει ξανά και ξανά. Του επιβάλλεται από την ιστορία. Οι μη διαλογικές διαδικασίες συγκεντρώθηκαν και καθηλώθηκαν σε μια περιοχή οργανωμένη από το παρελθόν, που τους δίνει τον καθοριστικό για τη θεωρία ρόλο να αποτελούν άγρια «αποθέματα» για τη φωτισμένη γνώση.

Σιγά σιγά, καθώς ο ορθός λόγος που προήλθε από την Aufklärung καθόριζε τους επιστημονικούς του κλάδους και τη γνωστική πειθαρχία του, τα συνεκτικά του στοιχεία και τις εξουσίες του, οι μη διαλογικές διαδικασίες

προσέλαβαν αξία *συνόρου*. Εμφανίζονται τότε ως ετερότητες και «αντιστάσεις» έναντι των επιστημονικών γραφών, η ακριβολογία και η τελεστικότητα των οποίων συγκεκριμενοποιούνται από τον 18ο αιώνα και μετά. Στο όνομα της ίδιας προόδου, βλέπουμε να διαφοροποιούνται αφενός οι *τέχνες* (ή τρόποι) του πράττειν, με ολοένα περισσότερους τίτλους στη λαϊκή λογοτεχνία,[5] αντικείμενο αυξανόμενης περιέργειας εκ μέρους των «παρατηρητών του ανθρώπου»,[6] αφετέρου οι *επιστήμες*, που διαμορφώνονται από έναν νέο σχηματισμό της γνώσης.

Στην ουσία η διάκριση δεν αναφέρεται πλέον στο παραδοσιακό διώνυμο «θεωρίας» και «πρακτικής», όπως εξειδικεύθηκε με τον διαχωρισμό ανάμεσα στη «θεωρησιακή σκέψη», που αποκρυπτογραφεί το βιβλίο του κόσμου, και τις συγκεκριμένες «εφαρμογές», αλλά στοχεύει δύο διαφορετικές *διεργασίες*, τη μία διαλογική (εντός και μέσω της γλώσσας), την άλλη όχι. Από τον 16ο αιώνα, η ιδέα της *μεθόδου* ανατρέπει προοδευτικά τη σχέση μεταξύ γιγνώσκειν και πράττειν: με αφετηρία την πρακτική του δικαίου ή της ρητορικής, που μεταβάλλεται βαθμιαία σε διαλογική «δράση» ασκούμενη σε διαφοροποιημένους τομείς, και επομένως μετατρέπεται σε τεχνική μετασχηματισμού ενός περιβάλλοντος, επιβάλλεται το θεμελιώδες σχήμα ενός *λόγου* που οργανώνει τον τρόπο του *σκέπτεσθαι* ως τρόπο του *πράττειν*, ως ορθολογική διαχείριση μιας παραγωγής και ρυθμισμένη επιχείρηση σε ιδιοποιημένα πεδία. Αυτό είναι η «μέθοδος», σπέρμα της νεότερης επιστημονικότητας. Κατά βάθος, η μέθοδος συστηματοποιεί την *τέχνη*, την οποία ο Πλάτων τοποθετούσε ήδη στον αστερισμό της δραστηριότητας.[7] Για να διευθετήσει όμως μια τεχνογνωσία, χρησιμοποιεί ακριβώς έναν λόγο. Άρα το σύνορο δεν χωρίζει

πια δύο ιεραρχημένες γνώσεις, τη μία θεωρησιακή, την άλλη συνδεδεμένη με τα επιμέρους, τη μία να καταγίνεται με την ανάγνωση της τάξης του κόσμου, τη δεύτερη να βολεύεται με τις λεπτομέρειες των πραγμάτων στο πλαίσιο που της ορίζει η πρώτη, αλλά αντιπαραθέτει όσες πρακτικές αρθρώνονται διά του λόγου σε όσες δεν αρθρώνονται (ακόμα) έτσι.

Αυτή η «τεχνογνωσία» χωρίς λόγο περί της ίδιας, και ουσιαστικά χωρίς γραφή (γραφή και ταυτόχρονα επιστήμη είναι ο λόγος περί της μεθόδου), ποια καταστατική θέση θα έχει; Απαρτίζεται από πολλαπλές αλλά άγριες τελεστικότητες. Ο άφθονος αυτός πολλαπλασιασμός δεν υπακούει μεν στον νόμο του λόγου, υπακούει όμως ήδη στον νόμο της παραγωγής, έσχατη αξία της φυσιοκρατικής και κατόπιν κεφαλαιοκρατικής οικονομίας. Αμφισβητεί επομένως το προνόμιο της επιστημονικής γραφής να οργανώνει την παραγωγή. Εκνευρίζει και κεντρίζει εναλλάξ τους τεχνικούς της γλώσσας. Απαιτεί μια κατάκτηση, την κατάκτηση όχι αξιοκαταφρόνητων πρακτικών, αλλά αντίθετα γνώσεων «ευρηματικών», «πολυσύνθετων» και «τελεστικών». Από τον Μπέικον ώς τον Κρίστιαν Βολφ ή τον Ζαν Μπεκμάν, γίνεται μια γιγάντια προσπάθεια να αποικιστεί αυτό το τεράστιο απόθεμα «τεχνών» και «επιτηδευμάτων», που δεν μπορούν ακόμα να αρθρωθούν στο πλαίσιο μιας επιστήμης, αλλά μπορούν ήδη να εισαχθούν στη γλώσσα με μια *Περιγραφή*, αποκτώντας έτσι μεγαλύτερη *τελειότητα*. Με αυτούς τους δύο όρους –την «περιγραφή», που υπάγεται στην αφηγηματικότητα, και την «τελειότητα», που στοχεύει σε μια τεχνική βελτιστοποίηση– καθορίζεται η θέση των «τεχνών», πλησίον της επιστήμης αλλά εκτός του πεδίου της.[8]

Αποτέλεσμα και ταυτόχρονα σημαία της ανθολόγησης αυτής είναι η *Εγκυκλοπαίδεια: Έλλογον Λεξικόν Επιστημών, Τεχνών και Επιτηδευμάτων*. Τοποθετεί δίπλα δίπλα τις «επιστήμες» και τις «τέχνες», σε μια γειτνίαση που συνιστά επαγγελία προσεχούς εξομοίωσης: οι μεν είναι τελεστικές γλώσσες, η γραμματική και το συντακτικό των οποίων σχηματίζουν δομημένα και ελέγξιμα συστήματα, που άρα επιδέχονται γραφή· οι δε είναι τεχνικές εν αναμονή μιας φωτισμένης γνώσης που τους λείπει. Στο λήμμα *Τέχνη*, ο Ντιντερό προσπαθεί να διευκρινίσει τη σχέση ανάμεσα σ' αυτά τα ετερογενή στοιχεία. Έχουμε να κάνουμε με «τέχνη», γράφει, «αν το αντικείμενο εκτελείται»· με «επιστήμη», «αν το ενατενίζουμε». Διάκριση μεταξύ εκτέλεσης και θεωρησιακής σκέψης βακωνική μάλλον παρά καρτεσιανή, που επαναλαμβάνεται ακόμα και στο εσωτερικό της «τέχνης», ανάλογα με το αν την αναπαριστούμε νοερά ή την ασκούμε: «Κάθε τέχνη έχει τη θεωρησιακή και την πρακτική της πλευρά: η θεωρησιακή είναι απλώς η ανενεργή γνώση των κανόνων της τέχνης· η πρακτική, η συνηθισμένη χρήση των ίδιων κανόνων, που δεν έχει διέλθει από τον στοχασμό». Η τέχνη επομένως είναι μια γνώση που της λείπει ο φωτισμένος λόγος και ενεργεί έξω από εκείνον. Αυτή η *τεχνογνωσία* μάλιστα, λόγω της πολυπλοκότητάς της, έχει το προβάδισμα έναντι της φωτισμένης επιστήμης. Έτσι, ο Ντιντερό σημειώνει αναφορικά με τη «γεωμετρία των τεχνών»: «Είναι προφανές ότι τα στοιχεία της γεωμετρίας της ακαδημίας δεν είναι παρά μόνο τα απλούστερα και λιγότερο σύνθετα από τα στοιχεία της γεωμετρίας των εργαστηρίων». Παραδείγματος χάριν, σε πολλά προβλήματα σχετικά με μοχλούς, τριβή, τύλιγμα νημάτων, μηχανισμούς ρολογιών κ.λπ., ο

«υπολογισμός» είναι ακόμα ανεπαρκής. Η λύση θα είναι μάλλον «υπόθεση» παλαιότατων «πειραματικών και χειροπρακτικών μαθηματικών», έστω και αν η «γλώσσα» τους παραμένει ακαλλιέργητη λόγω «έλλειψης *ίδιων* λέξεων» και «αφθονίας συνωνύμων».[9]

Ακολουθώντας τον Ζιράρ, ο Ντιντερό ονομάζει *χειροπρακτικές* τις τέχνες που περιορίζονται να «προσαρμόσουν» τα υλικά κόβοντας, λαξεύοντας, συναρμόζοντας κ.λπ., χωρίς να τους δίνουν «νέο είναι» (με τη συγχώνευση, τη σύνθεση κ.λπ.), όπως κάνουν οι *χειροτεχνικές* τέχνες.[10] Δεν «πλάθουν» νέα προϊόντα, ακριβώς όπως δεν διαθέτουν και ιδιόγλωσσα. Μαστορεύουν. Αλλά η αναδιοργάνωση και η ιεράρχηση των γνώσεων σύμφωνα με το κριτήριο της παραγωγικότητας δίνουν σ' αυτές τις τέχνες αφενός αξία αναφοράς, εξαιτίας της τελεστικότητάς τους, αφετέρου αξία πρωτοπορίας, εξαιτίας της «πειραματικής και χειροπρακτικής» επιδεξιότητάς τους. Όντας ξένες προς τις επιστημονικές «γλώσσες», συνιστούν έξω από εκείνες ένα *από-λυτο* του πράττειν (μια αποτελεσματικότητα που έχει μεν λυθεί από τα δεσμά του λόγου, ωστόσο μαρτυρεί το παραγωγιστικό ιδεώδες του) και ένα *απόθεμα* γνώσεων οι οποίες θα πρέπει να απογραφούν στα «εργαστήρια» ή στην ύπαιθρο (ένας *Λόγος* είναι κρυμμένος στη βιοτεχνία, ψιθυρίζοντας ήδη τη μελλούμενη επιστήμη). Όροι καθυστέρησης εισάγονται στη σχέση της επιστήμης με τις τέχνες. Ένα *χρονικό μειονέκτημα* χωρίζει τις διάφορες μορφές τεχνογνωσίας από την προοδευτική διασάφησή τους από *επιστημολογικά ανώτερες* επιστήμες.

Έτσι, οι «παρατηρητές» σπεύδουν προς τις πρακτικές αυτές που είναι ακόμα μακριά από τις επιστήμες, αλλά προπορεύονται. Η παρότρυνση του Φοντενέλ χρονολογείται ήδη από το 1699: «Παντού στα εργαστήρια

των τεχνιτών σπινθηροβολούν το πνεύμα και η επινοητικότητα, χωρίς όμως να προσελκύουν καθόλου τα βλέμματά μας. Δεν υπάρχουν θεατές για εργαλεία και πρακτικές που ωστόσο έχουν μεγάλη χρησιμότητα και τα έχουν σοφιστεί με μεγάλη ευμηχανία...».[11] Οι «θεατές» αυτοί καταγίνονται με τη συλλογή, την περιγραφή, την ανάλυση. Μολονότι όμως αναγνωρίζουν πως στα εργαστήρια υπάρχει μια γνώση που προηγείται των επιστημόνων, παράλληλα πρέπει να την απαλλάξουν από την «ανοίκεια» γλώσσα της, την «ακυρολεξία» της, μεταστρέφοντας σ' έναν «κύριο», «ίδιο» λόγο τη λανθασμένη έκφραση των «θαυμάτων» που λαμβάνουν ήδη χώρα στην καθημερινή τεχνογνωσία. Απ' όλες αυτές τις Σταχτοπούτες, η επιστήμη θα φτιάξει πριγκίπισσες. Τίθεται έτσι η αρχή μιας εθνολογικής επιχείρησης με στόχο τις συγκεκριμένες πρακτικές: η *κοινωνική απομόνωσή* τους απαιτεί ενός είδους «αγωγή», κάποια «εκπαίδευση» η οποία, χάρη σε μια *γλωσσική αντιστροφή*, τις εισάγει στο πεδίο της επιστημονικής γραφής.

Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι, από τον 18ο αιώνα ώς τον 20ό, εθνολόγοι και ιστορικοί θεωρούν τις τεχνικές αξιοσέβαστες καθαυτές: οι ίδιοι απλώς επισημαίνουν τι *φτιάχνουν* εκείνες. Καμία ανάγκη ερμηνείας. Αρκεί η περιγραφή. Αντίθετα, θεωρούν «θρύλους» (που σημαίνουν κάτι άλλο απ' ό,τι λένε) τις ιστορίες με τις οποίες μια ομάδα τοποθετεί ή συμβολίζει τις δραστηριότητές της. Παράξενη ανομοιότητα ανάμεσα στην πραγμάτευση των πρακτικών και την πραγμάτευση των λόγων. Εκεί όπου η μία καταγράφει μια «αλήθεια» των έργων, η άλλη αποκρυπτογραφεί τα «ψεύδη» που περιέχουν τα λόγια. Άλλωστε οι σύντομες περιγραφές του πρώτου τύπου δημιουργούν έντονη αντίθεση με τις σχοινοτενείς ερ-

μηνείες οι οποίες έχουν μετατρέψει μύθους και θρύλους σε αντικείμενο ιδιαίτερα αγαπητό στους επαγγελματίες της γλώσσας, λογίους οι οποίοι, χρησιμοποιώντας ερμηνευτικές μεθόδους μεταβιβασμένες από τους νομικούς στους απανταχού καθηγητές και/ή εθνολόγους, έχουν προ πολλού εξασκηθεί στον σχολιασμό των ντοκουμέντων αναφοράς, στην εξήγησή τους και στη «μετάφρασή» τους σε επιστημονικά κείμενα.

Ο κύβος ερρίφθη. Ο βουβός τομέας δικαιοδοσίας των πρακτικών οριοθετήθηκε ιστορικά. Εκατόν πενήντα χρόνια αργότερα, ο Ντυρκέμ διορθώνει ελάχιστα αυτό τον «εθνολογικό» ορισμό –και μάλιστα για να τον ενισχύσει–, όταν θίγει το πρόβλημα της *τέχνης* (του πράττειν), το πρόβλημα δηλαδή του «τι είναι καθαρή πρακτική χωρίς θεωρία». Έχουμε εδώ το απόλυτο της τελεστικότητας μέσα στην «καθαρότητά» του. Γράφει: «Μια τέχνη είναι ένα σύστημα τρόπων του πράττειν, οι οποίοι προσαρμόζονται σε ειδικούς σκοπούς και αποτελούν προϊόν είτε μιας παραδοσιακής πείρας που μεταδίδεται μέσω της εκπαίδευσης, είτε της προσωπικής πείρας του ατόμου». Η τέχνη, εγκυστωμένη στη μερικότητα, χωρίς να διαθέτει γενικεύσεις που είναι αποκλειστικό προνόμιο του λόγου, δεν παύει ωστόσο να σχηματίζει ένα «σύστημα» και να οργανώνεται από «σκοπούς» – δύο αξιώματα που επιτρέπουν σε μια επιστήμη και σε μια εθική να εκφέρουν αντ' αυτής, *στη θέση της*, τον «ίδιο» λόγο που εκείνη στερείται, δηλαδή να γραφτούν στον τόπο και στο όνομα αυτών των πρακτικών.

Χαρακτηριστικό είναι επίσης το ενδιαφέρον το οποίο επέδειξε για την παραγωγή ή την κατάκτηση της τέχνης ο σπουδαίος αυτός πρωτοπόρος, που συνέδεσε τη θεμελίωση της κοινωνιολογίας με μια θεωρία της εκπαί-

δευσης: «Δεν μπορούμε να κατακτήσουμε την τέχνη, αν δεν σχετιστούμε με τα πράγματα στα οποία πρέπει να ασκηθεί η δράση και αν δεν την ασκήσουμε εμείς οι ίδιοι». Στην «αμεσότητα» της πράξης ο Ντυρκέμ δεν αντιπαραθέτει πια, όπως ο Ντιντερό, μια καθυστέρηση της θεωρίας σε σχέση με τη χειροπρακτική γνώση των εργαστηρίων. Μένει μόνο να διαγράφεται μια ιεραρχία δομημένη με βάση το κριτήριο της εκπαίδευσης. «Ενδέχεται να συμβεί», συνεχίζει ο Ντυρκέμ, «η τέχνη να είναι φωτισμένη (η λέξη-κλειδί του Διαφωτισμού) μέσω του στοχασμού, αλλά ο στοχασμός δεν είναι το ουσιώδες στοιχείο της, εφόσον τέχνη υφίσταται και χωρίς εκείνον. Όμως δεν υπάρχει ούτε μία τέχνη όπου τα πάντα να έχουν διέλθει από τον στοχασμό».[12]

Ώστε υπάρχει μια επιστήμη όπου «τα πάντα να έχουν διέλθει από τον στοχασμό»; Πάντως, σ' ένα λεξιλόγιο συγγενές ακόμα με της *Εγκυκλοπαίδειας* (που μιλούσε για «ενατένιση»), τάσσει στη θεωρία την αποστολή να «στοχαστεί» αυτό το «άπαν». Γενικότερα, για τον Ντυρκέμ η κοινωνία είναι μια γραφή που μονάχα εκείνος μπορεί να τη διαβάσει. Στην προκειμένη περίπτωση, μια γνώση είναι ήδη γραμμένη στις πρακτικές, αλλά δεν είναι ακόμα φωτισμένη. Η επιστήμη θα είναι ο καθρέφτης που την καθιστά αναγνώσιμη, ο «στοχαστικός» λόγος που «αντανακλά» μια τελεστικότητα άμεση και επακριβή αλλά στερημένη γλώσσας και συνείδησης, ήδη πολύγνωρη, αλλά ακόμα ακαλλιέργητη.

Αφηγήσεις του ανεπίγνωστου

Όπως η θυσία, η οποία «είναι πιο κοντά μας απ' όσο μπορεί να νομίζαμε ορμώμενοι από τη φαινομενική βα-

ναυσότητά της»,[13] η *τέχνη* είναι σε σύγκριση με την επιστήμη μια γνώση ουσιώδης καθαυτήν, που όμως δεν είναι αναγνώσιμη χωρίς εκείνη. Επικίνδυνη θέση για την επιστήμη, εφόσον της απομένει μονάχα η δυνατότητα να πει τη γνώση που η ίδια δεν διαθέτει. Εξάλλου, μεταξύ επιστήμης και τέχνης δεν θέλουν να βλέπουν διάζευγμα αλλά συμπληρωματικότητα και, ει δυνατόν, συνάρθρωση· δηλαδή, όπως πιστεύει ο Βολφ το 1740 (μετά τον Σβέντεμποργκ ή πριν από τον Λαβουαζιέ, τον Ντεζωντραί, τον Ωγκύστ Κοντ κ.ά.), «έναν *τρίτο άνθρωπο* που θα συνδύαζε επιστήμη και τέχνη, θεραπεύοντας την αναπηρία των θεωρητικών, απαλλάσσοντας τους εραστές των τεχνών από την προκατάληψη πως οι τέχνες θα μπορούσαν να τελειοποιηθούν χωρίς τη θεωρία...».[14] Αυτός ο μεσολαβητής ανάμεσα στον «άνθρωπο του θεωρήματος» και τον «άνθρωπο της εμπειρίας»[15] θα είναι ο *μηχανικός*.

Ο «τρίτος άνθρωπος» στοίχειωσε και εξακολουθεί να στοιχειώνει τον φωτισμένο λόγο (είτε φιλοσοφικό είτε επιστημονικό),[16] αλλά δεν εμφανίστηκε όπως τον περίμεναν. Η θέση που του είχε παραχωρηθεί (και σήμερα παρακάμπτεται βαθμιαία από τη θέση των τεχνοκρατών) σχετίζεται με τη διεργασία η οποία, σε όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα, αφενός απομόνωσε τις τεχνικές της τέχνης από την τέχνη, αφετέρου τις «γεωμετρικοποίησε» και τις μαθηματικοποίησε. Ξεχώρισαν σταδιακά μέσα στην τεχνογνωσία ό,τι μπορούσε να *αποσπαστεί* από την ατομική *επιτέλεση* και το «τελειοποίησαν» σε *μηχανές*, που συνιστούν ελέγξιμους συνδυασμούς μορφών, υλικών και δυνάμεων. Αυτά τα «τεχνικά όργανα» αποσύρθηκαν από τη χειρωνακτική ικανότητα (την ξεπερνούν, καθώς γίνονται μηχανές) και τοποθετήθηκαν σ'

έναν *ίδιο* χώρο, υπό τη δικαιοδοσία του μηχανικού. Υπάγονται πλέον σε μια τεχνολογία. Ως εκ τούτου, η τεχνογνωσία [savoir-faire] χάνει βαθμιαία όσα την άρθρωναν αντικειμενικά πάνω σε ένα *πράττειν* [faire]. Καθώς της αφαιρούνται σταδιακά οι τεχνικές της για να μετασχηματιστούν σε μηχανές, φαίνεται να αποτραβιέται σε μια υποκειμενική *γνώση* [savoir], διαχωρισμένη από τη γλώσσα των διαδικασιών της (που εφεξής τής επιστρέφονται και της επιβάλλονται ως μηχανές, προϊόντα μιας τεχνολογίας). Αποκτά χαρακτήρα «ενορατικής» ή «ανακλαστικής» ικανότητας, σχεδόν κρυφής και με μετέωρη καταστατική θέση. Η τεχνική βελτιστοποίηση του 19ου αιώνα, αντλώντας από τον θησαυρό των «τεχνών» και «επιτηδευμάτων» τα μοντέλα, τις προφάσεις ή τους καταναγκασμούς των μηχανικών επινοήσεών της, αφήνει εντέλει στις καθημερινές πρακτικές ένα έδαφος χωρίς δικά του μέσα και προϊόντα· το συγκροτεί ως φολκλορική ζώνη ή πάλι ως περιοχή δύο φορές σιωπηλή, χωρίς ρηματικό λόγο όπως άλλοτε, δίχως χειροπρακτική γλώσσα τώρα πλέον.

Κάποια «γνώση» παραμένει σε τούτα τα μέρη, αλλά χωρίς να διαθέτει πια την τεχνική σκευή της (αφού τη χρησιμοποίησαν για να φτιάξουν μηχανές) ή με τρόπους του πράττειν που στερούνται νομιμότητας έναντι μιας παραγωγιστικής ορθολογικότητας (καθημερινή τέχνη του μαγειρέματος, του καθαρίσματος, του ραψίματος κ.λπ.). Από την άλλη μεριά, αυτό το υπόλοιπο που άφησε ο τεχνολογικός αποικισμός αποκτά αξία «ιδιωτικής» δραστηριότητας, φορτώνεται με συμβολικές επενδύσεις σε επίπεδο καθημερινής ζωής και λειτουργεί στον αστερισμό της συλλογικής ή ατομικής ιδιαιτερότητας· γίνεται, με δυο λόγια, η μυθική και συγχρόνως ενεργητική ανά-

μνηση όλων όσα διατηρούνται στο περιθώριο ή στα διάκενα της κάθε είδους επιστημονικής ή πολιτιστικής ορθοπραξίας. Οι τρόποι του πράττειν, ως δείκτες τού καθ' έκαστον –ποιητικοί ή τραγικοί ψίθυροι του καθ' ημέραν–, εισάγονται μαζικά στο μυθιστόρημα ή στη νουβέλα. Και πρώτα πρώτα στο ρεαλιστικό μυθιστόρημα του 19ου αιώνα, όπου βρίσκουν έναν νέο χώρο αναπαράστασης, τη μυθοπλασία, η οποία κατακλύζεται από εκδοχές καθημερινής δεξιοτεχνίας, που η επιστήμη μεν δεν ξέρει τι να τις κάνει, αλλά αναγνωρίζονται μια χαρά από τους αναγνώστες, αποβαίνοντας οι υπογραφές των μικροϊστοριών όλου του κόσμου. Η *λογοτεχνία* μεταβάλλεται σε θεματολόγιο των πρακτικών αυτών που δεν διαθέτουν τεχνολογικό κοπιράιτ. Και οι ίδιες πάλι πρακτικές θα καταλάβουν σε λίγο προνομιακή θέση στις αφηγήσεις των πελατών στις αίθουσες των ψυχιατρικών ιδρυμάτων ή στα ιατρεία των ψυχαναλυτών.

Με άλλα λόγια, «ιστορίες» χαρίζουν στις καθημερινές πρακτικές το πολύτιμο πλαίσιο της *αφηγηματικότητας*. Βέβαια, οι μεν περιγράφουν τις δε αποσπασματικά και μόνο. Είναι απλώς μεταφορές τους. Παρ' όλες όμως τις ρήξεις ανάμεσα στα διαδοχικά μορφώματα της γνώσης, οι «ιστορίες» αντιπροσωπεύουν μια νέα παραλλαγή στη συνεχή σειρά αφηγηματικών ντοκουμέντων τα οποία, από τα λαϊκά παραμύθια –πανοπλίες σχημάτων δράσης–[17] μέχρι τις *Περιγραφές των Τεχνών* της κλασικής εποχής, παρουσιάζουν τους τρόπους του πράττειν υπό μορφή *αφηγήσεων*. Η ίδια σειρά επομένως περιλαμβάνει τόσο το σύγχρονο μυθιστόρημα όσο και τις μικρομυθιστορίες τις οποίες προσφέρουν πολύ συχνά οι εθνολογικές περιγραφές χειροτεχνικών, μαγειρικών κ.ά. τεχνικών. Μια τέτοια συνέχεια υποδηλώνει τη *θεωρητική* καίρια

σημασία της αφηγηματικότητας σε ό,τι αφορά τις καθημερινές πρακτικές.

Η «επιστροφή» των καθημερινών πρακτικών στην αφήγηση (θα πρέπει να εξετάσουμε την εμβέλειά τους και σε πολλά άλλα παραδείγματα) συνδέεται με ένα ευρύτερο φαινόμενο, λιγότερο προσδιορισμένο ιστορικά, το οποίο θα μπορούσε να περιγραφεί ως *αισθητικοποίηση της γνώσης* που εμπεριέχεται στην τεχνογνωσία. Η γνώση αυτή, αποσπασμένη από τις διαδικασίες της, περνάει για «καλαισθησία», «διακριτικότητα» («τακτ») ή και «ιδιοφυΐα». Της δίνουν τα χαρακτηριστικά μιας ενόρασης πότε καλλιτεχνικής και πότε ανακλαστικής. Είναι, λένε, γνώση που δεν ξέρει πως είναι γνώση. Ένα «γνωσιακό πράττειν», το οποίο όμως δεν συνοδεύεται από αυτοσυνειδησία, που θα το εφοδίαζε με κυριαρχία του αντικειμένου χάρη στην επανάληψη ή τον εσωτερικό «αναστοχασμό». Όντας μεταξύ πρακτικής και θεωρίας, η γνώση αυτή εξακολουθεί να καταλαμβάνει μια «τρίτη» θέση, όχι πια διαλογική αλλά πρωτόγονη. Αποτραβηγμένη και αρχέγονη, είναι σαν «πηγή» όλων όσα διαφοροποιούνται και διασαφηνίζονται στη συνέχεια.

Είναι *γνώση ανεπίγνωστη*. Έχει στις πρακτικές μια θέση ανάλογη μ' εκείνη που χορηγείται στα παραμύθια ή στους μύθους, ως έκφραση γνώσεων που δεν γνωρίζουν πως είναι γνώσεις. Πρόκειται και στις δύο περιπτώσεις για γνώση που δεν τη στοχάζονται τα υποκείμενα. Μαρτυρούν την ύπαρξή της, χωρίς να μπορούν να την ιδιοποιηθούν. Είναι τελικά μισθωτές της τεχνογνωσίας τους και όχι κύριοι. Το ζήτημα, σε ό,τι τους αφορά, δεν είναι *αν υπάρχει γνώση* – υποθέτει κανείς πως *θα πρέπει* να υπάρχει, αλλά είναι *εις γνώσιν* μόνο των άλλων, όχι των φορέων της. Όπως συμβαίνει και με τους ποιητές ή τους

ζωγράφους, θεωρείται πως την τεχνογνωσία των καθημερινών πρακτικών τη γνωρίζει μονάχα ο ερμηνευτής που τη φωτίζει στον διαλογικό καθρέφτη του, αλλά ούτε κι εκείνος την κατέχει. Άρα, δεν είναι κανενός. Κυκλοφορεί από το ασυνείδητο όσων την εφαρμόζουν στην πράξη στον στοχασμό όσων δεν την εφαρμόζουν, χωρίς να υπάγεται σε κανένα υποκείμενο. Είναι γνώση ανώνυμη και αναφορική, συνθήκη δυνατότητας για τις τεχνικές ή επιστημονικές πρακτικές.

Η φροϋδική ψυχανάλυση προσφέρει μια ιδιαίτερα αξιοσημείωτη εκδοχή αυτής της αποτραβηγμένης γνώσης, που δεν διαθέτει ούτε αναγνώσιμες διαδικασίες (δεν έχει πια δική της γλώσσα) ούτε νόμιμο κύριο (δεν έχει δικό της υποκείμενο). Τα πάντα λειτουργούν εδώ βάσει ενός αξιώματος που εκλαμβάνεται ως πραγματικότητα χάρη στα επακόλουθά του: υπάρχει *γνώση*, αλλά είναι *ασυνείδητη*· αντίστροφα, το ασυνείδητο είναι εκείνο που γνωρίζει.[18] Οι φροϋδικές αφηγήσεις πελατών και «ιστορίες ασθενών» (Krankengeschichten) αυτό εξιστορούν διά μακρών. Άλλωστε, μετά τον Φρόυντ, κάθε ψυχαναλυτής το έχει μάθει από την εμπειρία του: «οι άνθρωποι τα ξέρουν ήδη όλα» όσα εκείνος, από τη θέση του ως «υποθετικού γνώστη», μπορεί ή θα μπορούσε να τους δώσει τη δυνατότητα να αρθρώσουν. Έτσι τα «εργαστήρια» για τα οποία μιλούσε ο Ντιντερό μοιάζουν να έχουν γίνει η μεταφορά του απωθημένου και αναδιπλωμένου τόπου, στο βάθος του οποίου γνώσεις «πειραματικές και χειροπρακτικές» προηγούνται σήμερα του λόγου που εκφέρει γι' αυτές η θεωρία ή η ψυχαναλυτική «ακαδημία». Ο ψυχαναλυτής λέει συχνά για τους πελάτες του – και για όλους τους άλλους: «Κάπου το ξέρουν». «Κάπου», δηλαδή πού; Οι πρακτικές τους το ξέρουν – χειρονομίες, συμπεριφορά,

τρόπος ομιλίας ή βαδίσματος κ.λπ. Υπάρχει εκεί μέσα μια γνώση, αλλά τίνος; Είναι τόσο ακριβής και συγκεκριμένη, ώστε φαίνεται σαν να έχουν μετακομίσει προς τη μεριά αυτού του ασυνειδήτου όλες οι αξίες της επιστημονικότητας με όλο τους το βιος, έτσι που να μην απομένουν στη συνείδηση παρά μονάχα θραύσματα και επακόλουθα τούτης της γνώσης, τεχνάσματα και τακτικές ανάλογα με όποια χαρακτήριζαν προηγουμένως την «τέχνη». Με το αναποδογύρισμα αυτό, *λογική* έχει ό,τι δεν διέρχεται από τον στοχασμό και δεν μιλάει, το *ανεπίγνωστο* [insu] και το *άγλωσσο* [in-fans], ενώ η «φωτισμένη» συνείδηση είναι απλώς η «ανοίκεια» γλώσσα τούτης της γνώσης.

Ωστόσο, αυτή η αναστροφή περισσότερο στοχεύει το προνόμιο της συνείδησης παρά αλλάζει την κατανομή μεταξύ γνώσης και λόγου. Στα «εργαστήρια» των χειροτεχνών όπως και του ασυνειδήτου κείται μια θεμελιώδης, πρωτόγονη γνώση, που προπορεύεται του φωτισμένου λόγου, αλλά δεν διαθέτει δική της καλλιέργεια. Ο ψυχαναλυτής προσφέρει στη γνώση του ασυνειδήτου –όπως και των «τεχνών»– τη δυνατότητα «ίδιων» λέξεων και μιας διάκρισης ανάμεσα στα «συνώνυμα». Ένα μέρος απ' όσα αναδεύονται στον σκοτεινό βυθό αυτού του πηγαδιού της γνώσης, η στοχαζόμενη θεωρία το «ανανακλά» στο λαμπρό φως της «επιστημονικής» γλώσσας. Επί τρεις αιώνες, παρά τις ιστορικές μεταπτώσεις της συνείδησης και τους διαδοχικούς ορισμούς της γνώσης, μένει σταθερός ο συνδυασμός ανάμεσα σε δύο διακριτούς όρους, αφενός μια αναφορική και «ακαλλιέργητη» γνώση, αφετέρου έναν διασαφητικό λόγο που παράγει στο φως την αντεστραμμένη αναπαράσταση της σκιερής πηγής του. Ο λόγος αυτός είναι «θεωρία». Δια-

τηρεί την αρχαία και κλασική σημασία της λέξης: «ορώ/κάνω ορατό» ή «ενατενίζω» (*θεωρεῖν*). Είναι «φωτισμένος». Η πρωτόγονη γνώση, αποσυνδεδεμένη προοδευτικά από τις τεχνικές και τις γλώσσες που την αντικειμενοποιούσαν, γίνεται νόηση του υποκειμένου, η οποία δεν μπορεί εύκολα να προσδιοριστεί, εκτός μόνο μέσω ρηματικών εκφράσεων δίχως την κατηγορηματικότητα του οριστικού άρθρου (*έχω* όσφρηση, λεπταισθησία, γούστο, κρίση, ένστικτο κ.λπ.), που ταλαντεύονται ανάμεσα στο αισθητικό, το γνωσιακό και το ανακλαστικό, θαρρείς και η «τεχνογνωσία» ανάγεται σε μια άπιαστη αρχή της γνώσης.

Μια τέχνη του σκέπτεσθαι: Καντ

Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι ο Καντ πραγματεύεται τη σχέση ανάμεσα στην τέχνη του πράττειν (Kunst) και την επιστήμη (Wissenschaft), ή ανάμεσα στην τεχνική (Technik) και τη θεωρία (Theorie), στην πορεία μιας έρευνας η οποία, ύστερα από κάποιες πρώτες αναπτύξεις σχετικά με την καλαισθησία (το γούστο), μετατοπίζεται προς μια κριτική της κρίσης.[19] Συναντά την τέχνη σ' αυτή τη διαδρομή από την καλαισθησία στην κρίση. Αποτελεί παράμετρο μιας πρακτικής γνώσης αισθητικής μορφής, που υπερβαίνει τις γνώσεις. Εκεί ο Καντ εντοπίζει ό,τι ονομάζει ιδιοφυώς «λογική διακριτικότητα» (logische Takt). Εγγράφει την τέχνη του πράττειν στην τροχιά μιας αισθητικής, τοποθετώντας την έτσι στον αστερισμό της κρίσης, «α-λογικής» προϋπόθεσης της σκέψης.[20] Η οπτική του γωνία, αναγνωρίζοντας μια *τέχνη* στη ρίζα της σκέψης, αντιμετωπίζει την κρίση ως «μέσο όρο» (Mittelglied) ανάμεσα

στη θεωρία και την πράξη, ξεπερνώντας την παραδοσιακή αντινομία μεταξύ «τελεστικότητας» και «στοχασμού». Είναι μια τέχνη του σκέπτεσθαι που συγκροτεί μια συνθετική ενότητα των δύο όρων.

Τα καντιανά παραδείγματα αφορούν ακριβώς καθημερινές πρακτικές: «Η κριτική δύναμη ξεπερνά τη διάνοια. [...] Δύναμη να κρίνεις το ντύσιμο που πρέπει να έχει μια καμαριέρα. Δύναμη να κρίνεις την αξιοπρέπεια που αρμόζει σ' ένα κτίριο, τα διακοσμητικά στοιχεία που δεν πρέπει να έρχονται σε αντίθεση με τον επιδιωκόμενο σκοπό».[21] Η κρίση δεν αφορά μόνο το κοινωνικώς «πρέπον» (ελαστική ισορροπία ενός δικτύου σιωπηρών συμβολαίων), αλλά γενικότερα την *αναλογία* ανάμεσα σε πολυάριθμα στοιχεία, υφίσταται δε μόνο στο ενέργημα της συγκεκριμένης δημιουργίας ενός νέου συνόλου χάρη στην *πρέπουσα* συσχέτιση αυτής της αναλογίας με ένα επιπλέον στοιχείο, όπως προσθέτει κανείς κόκκινο ή ώχρα σ' έναν πίνακα, αλλάζοντάς τον χωρίς να τον καταστρέφει. Κατά τον Καντ, η μεταβολή μιας δεδομένης ισορροπίας σε μια άλλη χαρακτηρίζει την τέχνη.

Για να το διευκρινίσει αυτό παραπέμπει στη γενική αυθεντία του λόγου, που όμως είναι πάντα τοπική και συγκεκριμένη: στα «μέρη» μου, γράφει (in meinen Gegenden: στην περιοχή μου, στον «τόπο» μου), «ο συνηθισμένος άνθρωπος» (der gemeine Mann) λέει (sagt) ότι οι ταχυδακτυλουργοί (Taschenspieler) υπάγονται σε μια γνώση (μπορείτε να το κάνετε αν ξέρετε το κόλπο), ενώ οι σχοινοβάτες (Seiltänzer) σε μια τέχνη.[22] Σχοινοβατώ σημαίνει διατηρώ κάθε στιγμή μια *ισορροπία*, αναδημιουργώντας τη σε κάθε βήμα μέσω νέων επεμβάσεων· σημαίνει συντηρώ μια αναλογία που δεν κατακτιέται ποτέ, εφόσον μια ακατάπαυστη επινόηση την ανανεώνει,

δίνοντας την εντύπωση πως τη «φυλάει». Αξιοθαύμαστος ορισμός της τέχνης του πράττειν, πόσο μάλλον όταν στην πραγματικότητα ο πράττων αποτελεί κι εκείνος μέρος της ισορροπίας, τροποποιώντας τη χωρίς να τη βάζει σε κίνδυνο. Έτσι, η τέχνη του πράττειν, με αυτή της την ικανότητα να φτιάχνει ένα νέο σύνολο εκκινώντας από μια προϋπάρχουσα εναρμόνιση και να διατηρεί μια μορφική (τυπική) αναλογία παρότι παραλλάζουν τα στοιχεία, προσεγγίζει πολύ την καλλιτεχνική παραγωγή. Θα είναι η ακατάπαυστη επινοητικότητα μιας καλαισθησίας μέσα στην πρακτική εμπειρία.

Η τέχνη αυτή όμως υποδεικνύει και όλα όσα, στην επιστημονική εργασία την ίδια, δεν εξαρτώνται από την εφαρμογή κανόνων ή μοντέλων (η οποία πάντως είναι αναγκαία) και παραμένουν σε τελική ανάλυση, όπως θα πει και ο Φρόυντ, «θέμα διακριτικότητας» (eine Sache des Takts).[23] Όταν επανέρχεται στο σημείο αυτό ο Φρόυντ, έχει υπόψη του τη διάγνωση, δηλαδή ένα ζήτημα κρίσης, που σε μια πρακτική επέμβαση αφορά ακριβώς μια αναλογία ή ισορροπία ανάμεσα σε πλήθος στοιχείων. Για τον Φρόυντ, όπως και για τον Καντ, πρόκειται για αυτόνομη ικανότητα, που εκλεπτύνεται αλλά δεν μαθαίνεται: «Η έλλειψη κριτικής δύναμης», λέει ο Καντ, «είναι στην κυριολεξία αυτό που λέμε βλακεία, κι ένα τέτοιο ελάττωμα δεν έχει γιατρειά».[24] Και από το ελάττωμα αυτό ο επιστήμονας κινδυνεύει στον ίδιο βαθμό με τους άλλους.

Ώστε λοιπόν, η κριτική δύναμη είναι μια μορφική (τυπική) «διευθέτηση» ανάμεσα στη διάνοια που γνωρίζει και τη λογική που επιθυμεί, μια υποκειμενική «ισορροπία» φαντασίας και κατανόησης. Έχει μορφή *απόλαυσης*, που σχετίζεται όχι με μια εξωτερικότητα αλλά μ' έναν τρόπο εφαρμογής: εμπλέκει τη *συγκεκριμένη* εμπει-

ρία μιας καθολικής αρχής αρμονίας ανάμεσα στη φαντασία και τη νόηση. Είναι μια αίσθηση (Sinn), αλλά «κοινή», είναι δηλαδή ο κοινός νους (Gemeinsinn) ή η κρίση. Δεν θα χρονοτριβήσουμε στις λεπτομέρειες μιας θέσης που απορρίπτει την ιδεολογική διαίρεση ανάμεσα στις γνώσεις, άρα και την κοινωνική ιεράρχησή τους· ας συγκρατήσουμε όμως τουλάχιστον ότι η διακριτικότητα συνενώνει μια ελευθερία (*ηθική*), μια δημιουργία (*αισθητική*) και ένα ενέργημα (*πρακτική*) – τρία στοιχεία που εμφανίζονται ήδη σ' ένα σύγχρονο παράδειγμα καθημερινής τακτικής, στην ανάλωση εργασιακού χρόνου και υλικών προς ίδια χρήση.[25]

Πρόδρομοι αυτής της κριτικής δύναμης που επενδύεται σ' ένα εθικό και ποιητικό ενέργημα μπορούν ίσως να αναζητηθούν στην παλιά θρησκευτική εμπειρία (religion), όταν ήταν κι εκείνη «διακριτικότητα», η σύλληψη και δημιουργία μιας «αρμονίας» σε ιδιαίτερες πρακτικές, η εθική και ποιητική χειρονομία τού religare (συνάπτω) ή της εναρμόνισης μέσω μιας άπειρης ακολουθίας συγκεκριμένων ενεργημάτων. Ο Νιούμαν θα διαγνώσει και εδώ μια «διακριτικότητα». Λόγω όμως ιστορικών μετατοπίσεων που περιόρισαν ιδιαζόντως τις ισορροπίες τις εφικτές σε μια θρησκευτική τέχνη της «σχοινοβασίας», μια αισθητική πρακτική πήρε σιγά σιγά τη θέση της, αλλά κι εκείνη βαθμιαία απομονώθηκε μέχρι τέτοιου σημείου από την τελεστικότητα και την επιστημονικότητα, ώστε έγινε, για παράδειγμα, από τον Σλάιερμαχερ ώς τον Γκάνταμερ, η περιθωριακή εμπειρία την οποία επικαλείται ασταμάτητα μια «ερμηνευτική» παράδοση, προκειμένου να υποστηρίξει την κριτική της για τις αντικειμενικές επιστήμες. Ο Καντ, χάρη σε μια ιδιοφυΐα επικουρούμενη από τη συγκυρία (από την τέχνη του

Γ. Σ. Μπαχ ώς την τέχνη της Γαλλικής Επανάστασης), τοποθετείται σ' ένα σταυροδρόμι όπου από το συγκεκριμένο θρησκευτικό ενέργημα επιβιώνει μόνο η εθική και αισθητική μορφή (ενώ εξαφανίζεται το δογματικό περιεχόμενό του) και όπου η καλλιτεχνική δημιουργία διατηρεί ακόμα την αξία της ως ηθικό και τεχνικό ενέργημα. Αυτός ο μεταβατικός συνδυασμός, που ήδη στον Καντ ταλαντεύεται ανάμεσα σε μια «Κριτική του γούστου» και μια «Μεταφυσική των ηθών», παρέχει ένα νεότερο σημείο αναφοράς, θεμελιώδες για την ανάλυση της αισθητικής, εθικής και πρακτικής φύσης της καθημερινής τεχνογνωσίας.

Σ' ένα κείμενο φωτισμένης δημοσιογραφίας, που δημοσιεύτηκε μεσούσης της Γαλλικής Επανάστασης στην επιθεώρηση *Berlinische Monatsschrift* (Σεπτέμβριος 1793), ο Καντ πασχίζει και πάλι να προσδιορίσει αυτή τη διακριτικότητα με αφορμή ένα «γνωμικό» (Gemeinspruch): «Μπορεί να είναι σωστό στη θεωρία, αλλά είναι εντελώς άχρηστο για την πρακτική».[26] Πρόκειται για σπουδαίο θεωρητικό κείμενο, που έχει θέμα και τίτλο ένα ρητό και υιοθετεί τη γλώσσα του Τύπου (έκαναν λόγο για «λαϊκό έργο» του Καντ). Παρεμβαίνει σε μια διαμάχη όπου, μετά τις απαντήσεις του Καντ στις ενστάσεις του Κρίστιαν Γκάρβε (1792), τα άρθρα του Φρήντριχ Γκεντς και του Άουγκουστ Βίλχελμ Ρέμπεργκ συνεχίζουν στην ίδια επιθεώρηση το σχολιασμό του ρητού (Δεκέμβριος 1793 και Φεβρουάριος 1794 αντίστοιχα). Η εν λόγω «ρήση» είναι ένα Spruch, είναι δηλαδή ταυτόχρονα παροιμία (σοφία), απόφθεγμα (κρίση) και χρησμός (λόγια που επιτρέπουν γνώσεις). Να είναι άραγε επακόλουθο της Επανάστασης το γεγονός ότι μια παροιμία γίνεται φιλοσοφικά καίρια σαν εδάφιο (Spruch) ιερού κειμένου κινητοποιώντας την

εξηγητική γνώση των θεωρητικών, όπως οι παλιές εκδόσεις του Ταλμούδ, του Κορανίου ή της Βίβλου;[27] Η φιλοσοφική αυτή διαμάχη γύρω από μια παροιμία θυμίζει επίσης την ευαγγελική ιστορία του *Παιδιού* [*Infans*] που μιλάει με τους Ιουδαίους γραμματείς ή το λαϊκό θέμα του *Σοφού τρίχρονου παιδιού*.[28] Αλλά τώρα πια το ζήτημα δεν αφορά την παιδική ηλικία, ούτε βέβαια τη γεροντική (όπως βάζουν τον Καντ να λέει, μεταφράζοντας το Gemeinspruch ως vieux dicton ή Old Saw και συνδέοντάς το έτσι με τα σοφά γερατειά), αλλά τον οποιονδήποτε και τους πάντες, τον «κοινό» και «συνηθισμένο» άνθρωπο (gemein), που γι' άλλη μια φορά οι ρήσεις του *ανακρίνουν* το ιερατείο των λογίων, πληθαίνοντας τα σχόλιά τους.

Η κοινή «ρήση» δεν καταδηλώνει μια αρχή. Διαπιστώνει ένα γεγονός, το οποίο ο Καντ ερμηνεύει ως σημάδι είτε ανεπαρκούς ενδιαφέροντος του ανθρώπου της πρακτικής για τη θεωρία, είτε ανεπαρκούς ανάπτυξης της θεωρίας στον ίδιο τον θεωρητικό. «Όταν η θεωρία δεν λειτουργεί ακόμα πολύ (noch wenig) στην πράξη, δεν σημαίνει ότι φταίει η θεωρία, αλλά απεναντίας ότι *δεν υπάρχει αρκετή* (nicht genug) θεωρία που θα έπρεπε να την έχουμε μάθει από την εμπειρία...».[29] Ανεξάρτητα από τα παρεχόμενα παραδείγματα (ξαναβρίσκουμε το παραδοσιακό πρόβλημα της τριβής), ο Καντ οργανώνει την απόδειξή του ως τρίπρακτο έργο, όπου ο συνηθισμένος άνθρωπος εμφανίζεται εναλλάξ στον ρόλο τριών διαφορετικών προσώπων (ως επιχειρηματίας, πολιτικός και κοσμοπολίτης) τα οποία αντιπαρατίθενται σε τρεις φιλοσόφους (τον Γκάρβε, τον Χομπς και τον Μέντελσσον), δίνοντάς του τη δυνατότητα να αναλύσει διαδοχικά τα ζητήματα που σχετίζονται με την ηθική, τον συνταγματικό νόμο και τη διεθνή τάξη. Εν προκειμένω δεν ενδιαφέ-

ρουν τόσο αυτές οι παραλλαγές, όσο η αρχή μιας *τυπικής εναρμόνισης* των δυνάμεων στη διαμόρφωση της κρίσης – κρίσης που δεν εντοπίζεται ούτε στον επιστημονικό λόγο ούτε σε μια ιδιαίτερη τεχνική ούτε σε μια καλλιτεχνική έκφραση. Είναι μια τέχνη του σκέπτεσθαι που διέπει τις συνηθισμένες πρακτικές όσο και τη θεωρία. Όπως η δραστηριότητα του σχοινοβάτη, έχει εθική, αισθητική και πρακτική αξία. Δεν είναι επομένως αξιοπερίεργο ότι μια τέχνη οργανώνει τους λόγους που πραγματεύονται τις πρακτικές στο όνομα μιας θεωρίας, τους λόγους του Φουκώ ή του Μπουρντιέ, παραδείγματος χάριν. Έτσι όμως ανοίγει το όχι και τόσο καντιανό ζήτημα ενός λόγου που να είναι η τέχνη της λεκτικής διατύπωσης ή κατασκευής της θεωρίας και ταυτόχρονα η θεωρία αυτής της τέχνης, δηλαδή ένας λόγος που να είναι η μνήμη και η πρακτική, με δυο λόγια, *η αφήγηση της διακριτικότητας*.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

Ο ΚΑΙΡΟΣ ΤΩΝ ΙΣΤΟΡΙΩΝ

Όταν γυρνάς γύρω από αυτές τις πρακτικές, όταν τις διατρέχεις πάνω κάτω, κάτι ξεφεύγει διαρκώς, κάτι που δεν μπορεί να ειπωθεί με λόγια κι ούτε να «διδαχτεί», αλλά πρέπει να «εφαρμοστεί στην πράξη». Αυτό σκεφτόταν ο Καντ αναφορικά με την κριτική δύναμη ή τη διακριτικότητα. Τοποθετεί μεν το ζήτημα σ' ένα «υπερβατολογικό» επίπεδο ως προς την πρακτική και τη θεωρία (και όχι πια στη θέση ενός υπόλοιπου αναφοράς σε σχέση με τα «φώτα» του ορθού λόγου), αλλά δεν μας διευκρινίζει ποια θα μπορούσε να είναι η γλώσσα του. Γι' αυτό το θέμα χρησιμοποιεί το παράθεμα: κάποιο γνωμικό ή λόγια του «συνηθισμένου» ανθρώπου. Η μέθοδος αυτή, που είναι ακόμα δικανική (και ήδη εθνολογική), *βάζει στο στόμα του άλλου* το χωρίο που δίνεται προς ερμηνευτικό σχολιασμό. Ο λαϊκός «χρησμός» (Spruch) πρέπει να *μιλήσει* γι' αυτή την τέχνη, ενώ το σχόλιο μετά *θα εξηγήσει* τη «ρήση». Βέβαια, έτσι ο λόγος παίρνει στα σοβαρά τούτες τις κουβέντες (αντί να τις θεωρεί απατηλό κάλυμμα των πρακτικών), όμως τοποθετείται απέξω, στην απόσταση μιας εκτιμητικής παρατήρησης. Είναι λεγόμενα *σχετικά* με ό,τι λέει ο άλλος για την τέχνη του, δεν είναι λεγόμενα *της* τέχνης. Αν θεωρήσουμε

πως η «τέχνη» αυτή δεν μπορεί παρά να ασκείται στην πρακτική και ότι δεν έχει άλλο εκφώνημα πέρα από την άσκησή της, τότε η γλώσσα θα πρέπει να είναι επίσης η πρακτική της. Θα είναι μια τέχνη του λέγειν, όπου ασκείται ακριβώς η τέχνη του πράττειν στην οποία ο Καντ αναγνώριζε μια τέχνη του σκέπτεσθαι. Με άλλα λόγια, θα είναι αφήγηση. Αν η τέχνη του λέγειν είναι και τέχνη του πράττειν και τέχνη του σκέπτεσθαι, μπορεί να είναι ταυτόχρονα η πρακτική και η θεωρία της.

Μια τέχνη του λέγειν

Προς αυτή την κατεύθυνση δείχνουν οι προηγούμενες βολιδοσκοπήσεις. Διακρίνω ένα δεδομένο και μια υπόθεση εργασίας.

1) Πρώτα απ' όλα, ένα *γεγονός* είναι ενδεικτικό. Οι τρόποι του πράττειν δεν δηλώνουν μόνο δραστηριότητες τις οποίες μπορεί να πάρει ως αντικείμενο μια θεωρία. Οργανώνουν επίσης την κατασκευή της. Οι «διαδικασίες» του Φουκώ, οι «στρατηγικές» του Μπουρντιέ και γενικότερα οι τακτικές δεν βρίσκονται έξω από τη θεωρητική δημιουργία, στην πόρτα· διαμορφώνουν *ένα πεδίο τελέσεων, στο εσωτερικό του οποίου αναπτύσσεται επίσης η παραγωγή της θεωρίας*. Συναντάμε έτσι ξανά, αν και σε άλλον τομέα, τη θέση του Βιττγκενστάιν αναφορικά με τη «συνηθισμένη», καθημερινή γλώσσα.[1]

2) Για να αποσαφηνιστεί η σχέση της θεωρίας τόσο με τις διαδικασίες από τις οποίες προκύπτει όσο και με εκείνες που πραγματεύεται, προσφέρεται μια *δυνατότητα*: ένας λόγος σε αφηγήσεις. Η αφηγηματοποίηση των πρακτικών θα είναι ένας κειμενικός «τρόπος του πράττειν», με τις δικές του διαδικασίες και τακτικές. Από

τον καιρό του Μαρξ και του Φρόυντ (για να μην πάμε πιο παλιά), τα έγκυρα παραδείγματα δεν λείπουν. Άλλωστε και ο Φουκώ δηλώνει πως δεν γράφει τίποτε άλλο από «αφηγήσεις». Ο Μπουρντιέ, από την πλευρά του, αναγορεύει τις αφηγήσεις σε εμπροσθοφυλακή και άξονα αναφοράς του συστήματός του. Σε πολλές εργασίες, η αφηγηματικότητα παρεισδύει στον επιστημονικό λόγο ως η γενική σήμανσή του (ο τίτλος), ένα από τα μέρη του (αναλύσεις «περιπτώσεων», «ιστορίες ζωής», ιστορίες ομάδων κ.λπ.) ή η αντίστιξή του (παρατιθέμενα αποσπάσματα, συνεντεύξεις, «ρήσεις» κ.λπ.). Έρχεται και ξανάρχεται στην εκτύλιξή του σαν στοιχειό. Να μην της αναγνωρίσουμε *επιστημονική* νομιμότητα, υποθέτοντας ότι έχει κάποια αναγκαία λειτουργία στον λόγο, αντί να είναι ένα υπόλοιπο ανεξάλειπτο ή που δεν έχει ακόμα εξαλειφθεί, και *ότι μια θεωρία της αφήγησης είναι αδιαχώριστη από μια θεωρία των πρακτικών, ως η προϋπόθεση και ταυτόχρονα η παραγωγή της*;

Αυτό θα σήμαινε ασφαλώς ότι αναγνωρίζουμε τη θεωρητική αξία του μυθιστορήματος, που έχει γίνει ο ζωολογικός κήπος των καθημερινών πρακτικών από τότε που υπάρχει η νεότερη επιστήμη. Και κυρίως θα σήμαινε ότι αποκαθιστούμε την «επιστημονική» σπουδαιότητα της παραδοσιακής χειρονομίας (πρόκειται επίσης για έπος) που ανέκαθεν *αφηγείται* τις πρακτικές. Σ' αυτή την περίπτωση, τα λαϊκά παραμύθια προσφέρουν στον επιστημονικό λόγο ένα μοντέλο, και όχι πια μόνο κειμενικά αντικείμενα προς πραγμάτευση. Δεν έχουν πια την καταστατική θέση ενός ντοκουμέντου που δεν ξέρει τι λέει, ενώ το ξέρει η ανάλυση που το κλητεύει και το παραθέτει. Απεναντίας είναι μια «λογογνωσία» [«savoir-dire»] τέλεια προσαρμοσμένη στο αντικείμενό της, και

υπ' αυτήν την έννοια δεν είναι πλέον το άλλο της γνώσης, αλλά παραλλαγή του λόγου που γνωρίζει και αυθεντία στον τομέα της θεωρίας. Θα καταλαβαίναμε έτσι τις εναλλαγές και συνενοχές, τις ομόλογες διαδικασίες και κοινωνικές αλληλεπικαλύψεις που συνδέουν την «πολύτροπη τέχνη του λέγειν» με την «πολύτροπη τέχνη του πράττειν»: οι ίδιες πρακτικές θα παράγονταν άλλοτε σ' ένα ρηματικό πεδίο και άλλοτε σ' ένα χειρονομιακό· θα έπαιζαν από το ένα στο άλλο, εξίσου επιτήδειες στις τακτικές τους και στα δύο· θα έριχναν το μπαλάκι η μία στην άλλη – από τη δουλειά στο ξενύχτι, από τη μαγειρική στους θρύλους και στα κουτσομπολιά, από τα τεχνάσματα της βιωμένης ιστορίας στα τεχνάσματα της ιστορίας που αφηγούμαστε.

Μας επαναφέρει άραγε αυτή η αφηγηματικότητα στην «Περιγραφή» της κλασικής εποχής; Μια θεμελιώδης διαφορά χωρίζει τις δύο: στην αφήγηση το θέμα δεν είναι πια να αποδώσουμε όσο πιστότερα γίνεται μια «πραγματικότητα» (μια τεχνική διεργασία κ.λπ.) και να δώσουμε εγκυρότητα στο κείμενο μέσω του «πραγματικού» που εκθέτει. Αντίθετα, η ιστορία που αφηγούμαστε δημιουργεί έναν χώρο μυθοπλασίας. Απομακρύνεται από το «πραγματικό» – ή μάλλον καμώνεται πως κατορθώνει να ξεφύγει από τη συγκυρία: «Μια φορά κι έναν καιρό...». Χάρη σ' αυτό ακριβώς, πολύ περισσότερο από το να περιγράφει μια εύστοχη, «ευμήχανη κίνηση», την *κάνει*. Για να υιοθετήσουμε τις αναφορές του Καντ, η ιστορία που αφηγούμαστε είναι επίσης σχοινοβατική *πράξη*, εξισορροπητική χειρονομία στην οποία συμμετέχουν η περίσταση (τόπος, χρόνος) και ο ίδιος ο ομιλητής, ένας τρόπος να μάθουμε πώς να χειριζόμαστε, να διευθετούμε και να «τοποθετούμε στην κατάλληλη θέση» μια ρήση

μετατοπίζοντας ένα σύνολο, είναι, εν ολίγοις, «θέμα διακριτικότητας».

Η αφήγηση έχει βέβαια ένα περιεχόμενο, αλλά ανήκει κι εκείνο στην τέχνη των εύστοχων μηχανευμάτων: είναι παράκαμψη που περνάει από ένα παρελθόν («τις προάλλες», «τα παλιά τα χρόνια») ή από ένα παράθεμα (μια «ρήση», μια παροιμία), προκειμένου να αδράξει μια ευκαιρία και να τροποποιήσει δι' αιφνιδιασμού μια ισορροπία. Ο λόγος εν προκειμένω χαρακτηρίζεται περισσότερο από το πώς *ασκείται* παρά από το τι δείχνει. Πρέπει μάλιστα να καταλάβουμε κάτι άλλο από εκείνο που λέει. Παράγει επομένως αποτελέσματα, όχι αντικείμενα. Είναι αφήγηση, όχι περιγραφή. Πρόκειται για *τέχνη* του λέγειν. Το κοινό δεν ξεγελιέται. Διαφοροποιεί την τέχνη από το «τρικ» (ό,τι *αρκεί να ξέρεις* για να το κάνεις) –αλλά και από την αποκάλυψη/εκλαΐκευση (ό,τι αορίστως *πρέπει να ξέρεις*)–, όπως ακριβώς οι συνηθισμένοι άνθρωποι στους οποίους αναφέρεται ο Καντ (μα πού είναι ο ίδιος, τέλος πάντων;) ξεχωρίζουν εύκολα τον ταχυδακτυλουργό από τον σχοινοβάτη. Κάτι στην αφήγηση ξεφεύγει από την τάξη εκείνου που είναι αρκετό ή αναγκαίο να ξέρεις, κάτι που τα γνωρίσματά του το εντάσσουν στο *ύφος* των τακτικών.

Δεν θα δυσκολευόμασταν να αναγνωρίσουμε αυτή την τέχνη στον Φουκώ: τέχνη της εναγώνιας προσμονής, των παραθεμάτων, της ελλειπτικής διατύπωσης, της μετωνυμίας· τέχνη της συγκυρίας (η επικαιρότητα, το κοινό) και της κατάλληλης ευκαιρίας (επιστημολογικής, πολιτικής)· με δυο λόγια, τέχνη του να μηχανεύεσαι εύστοχες κινήσεις με μυθοπλασίες ιστοριών, κερδίζοντας «πόντους». Η αποτελεσματικότητα του Φουκώ δεν οφείλεται κατ' αρχάς στην πολυμάθειά του (τεράστια, ομο-

λογουμένως), αλλά σ᾽ αυτή την τέχνη του λέγειν που είναι τέχνη του σκέπτεσθαι και του πράττειν. Με τις πιο επιδέξιες μεθόδους της ρητορικής, με σοφή εναλλαγή παραστατικών πινάκων (παραδειγματικών «ιστοριών») και αναλυτικών πινάκων (θεωρητικών διακρίσεων), εξασφαλίζει την αποδοχή των λεγομένων του ως προφανών από το κοινό που στοχεύει, μετατοπίζει τα πεδία όπου παρεισδύει εναλλάξ, δημιουργεί μια νέα «διευθέτηση» του συνόλου. Αλλά, με την ιστοριογραφική «περιγραφή», αυτή η τέχνη της διήγησης υποδύεται το άλλο της, και τροποποιεί τον νόμο του χωρίς να τον αντικαθιστά με κανέναν διαφορετικό. Δεν έχει *ίδιο* λόγο. Δεν λέει τον εαυτό της. Εφαρμόζει τον ου τόπο: fort; da; Εκεί και όχι εκεί. Καμώνεται πως επισκιάζεται από την πολυμάθεια ή τις ταξινομίες, εντούτοις τις κάνει αυτή ό,τι θέλει. Σχοινοβάτης μεταμφιεσμένος σε αρχειοφύλακα. Το γέλιο του Νίτσε διατρέχει το κείμενο του ιστορικού.

Για να αντιληφθούμε τη σχέση της αφήγησης με τις τακτικές, θα πρέπει να βρούμε ένα πιο ρητό επιστημονικό μοντέλο, όπου η θεωρία των πρακτικών να έχει ακριβώς τη μορφή ενός τρόπου αφήγησής τους.

Διηγήσεις ευμήχανων κινήσεων: Ντετιέν

Ο Μαρσέλ Ντετιέν, ιστορικός αλλά και ανθρωπολόγος, επέλεξε σκόπιμα να αφηγηθεί. Δεν στήνει τις ελληνικές ιστορίες μπροστά του για να τις πραγματευθεί στο όνομα κάποιου άλλου πράγματος πέρα από τις ίδιες. Αρνείται την τομή που θα τις μετέτρεπε σε αντικείμενα γνώσης, αλλά και σε αντικείμενα που η γνώση τους εκκρεμεί, σπηλιές όπου κάποια φυλαγμένα «μυστήρια» θα περίμεναν από την επιστημονική έρευνα να τους δώσει

τη σημασία τους. Δεν υποθέτει ότι πίσω απ' όλες αυτές τις ιστορίες κρύβονται μυστικά, που η προοδευτική τους αποκάλυψη θα του έδινε, κάπου στην άκρη, τη δική του θέση, τη θέση της ερμηνείας. Για εκείνον οι μύθοι αυτοί, οι αφηγήσεις, τα ποιήματα και οι πραγματείες είναι ήδη πρακτικές. Λένε ακριβώς ό,τι κάνουν. Είναι η χειρονομία την οποία σημαίνουν. Καμία ανάγκη να τους προσθέσουμε ένα ερμηνευτικό σχόλιο που να ξέρει τι εκφράζουν δίχως να το ξέρουν ή να αναρωτηθούμε *τίνος πράγματος* είναι μεταφορά. Σχηματίζουν ένα δίκτυο τελέσεων, των οποίων οι τυπικές προδιαγραφές και τα εύστοχα μηχανεύματα διαγράφονται από χιλιάδες πρόσωπα.

Σ' αυτόν τον χώρο κειμενικών πρακτικών, όπως σ' ένα σκάκι όπου τα πιόνια, οι κανόνες και οι παρτίδες θα είχαν πολλαπλασιαστεί στην κλίμακα μιας λογοτεχνίας, ο Ντετιέν, καλλιτέχνης πραγματικός, γνωρίζει χίλια μηχανεύματα που έχουν ήδη δοκιμαστεί (η μνήμη των παλαιών ευμήχανων κινήσεων είναι ουσιώδης σε κάθε παρτίδα σκάκι), αλλά παίζει μ' εκείνα· κάνει άλλα με το ίδιο θεματολόγιο: *αφηγείται* με τη σειρά του. Η παράθεση αυτών των τακτικών ελιγμών διέρχεται από την επαναφήγησή τους. Κανένας άλλος λόγος πέρα από τις ίδιες δεν μπορεί να πει τι λένε. Ρωτάτε τι «θέλουν» να πουν; Θα σας τις αφηγηθώ ξανά. Λένε ότι ο Μπετόβεν, όταν τον ρωτούσε κανένας για το νόημα μιας σονάτας, του την ξανάπαιζε. Το ίδιο ισχύει για την απαγγελία της προφορικής παράδοσης, όπως την αναλύει ο Τζ. Γκούντυ: είναι ένας τρόπος να ξανα-πείς τις συνέπειες και τους συνδυασμούς τυπικών τελέσεων, και μαζί η τέχνη του «εναρμονισμού» τους με την εκάστοτε περίσταση και το κοινό.[2]

Η αφήγηση δεν εκφράζει μια πρακτική. Δεν αρκείται να πει μια κίνηση. Την *κάνει*. Την καταλαβαίνουμε λοι-

πόν, αν μπούμε στον χορό. Αυτό πράττει και ο Ντετιέν. Επαναφηγούμενος τις ελληνικές ιστορίες, λέει τις ελληνικές πρακτικές... «Μια φορά κι έναν καιρό...» *Ο κήπος του Άδωνι*, *Ο αρωματισμένος πάνθηρας*, *Η θανάτωση του Διονύσου*, *Η μαγειρική της θυσίας*: μύθοι ενός ζηλωτή παραμυθά.[3] Ιχνογραφεί τα ελληνικά μηχανεύματα, εκτελώντας ο ίδιος με τον τρόπο του τις αφηγήσεις τους στη σημερινή σκηνή. Τα προστατεύει από τη μουσειογραφική αλλοίωση με μια τέχνη την οποία χάνει σήμερα η ιστοριογραφία, αφού την είχε θεωρήσει επί καιρό ουσιώδη, και τον σημαντικό ρόλο της οποίας ανακαλύπτει ξανά στους άλλους η ανθρωπολογία, από τα *Μυθολογικά* του Λεβί-Στρως ώς το *Ethnography of Speaking*:[4] την τέχνη της αφήγησης ιστοριών. Παίζει επομένως ο Ντετιέν ανάμεσα σε ό,τι εφάρμοζε παλιά η ιστοριογραφία και ό,τι αναστηλώνει σήμερα η ανθρωπολογία ως ξένο αντικείμενο. Σ' αυτό το ενδιάμεσο, η απόλαυση της αφήγησης προσλαμβάνει αίφνης επιστημονική καίρια σημασία. Ο αφηγητής έχει τον αλέγρο βηματισμό των μύθων του. Ακολουθεί όλα τους τα γυρίσματα και τα μηχανεύματα, όλες τους τις καμπές, ασκώντας έτσι μια τέχνη του σκέπτεσθαι. Όπως το άλογο στο σκάκι, διασχίζει την τεράστια σκακιέρα της λογοτεχνίας με τον «καμπυλωτό» βηματισμό τούτων των ιστοριών, μίτος της Αριάδνης, μορφικά παιχνίδια των πρακτικών. Με αυτή του την κίνηση, «ερμηνεύει» τους μύθους, όπως κάνει ο πιανίστας. Τους εκτελεί, δίνοντας έμφαση σε δύο «σχήματα» όπου ασκούνταν ιδιαίτερα η ελληνική τέχνη του σκέπτεσθαι: τον χορό και τη μάχη, δηλαδή ακριβώς τα σχήματα που ενεργοποιεί η γραφή της αφήγησης.

Ο Ντετιέν έγραψε μαζί με τον Ζαν-Πιερ Βερνάν ένα βιβλίο για την αρχαιοελληνική *μῆτιν*.[5] Το βιβλίο τούτο

αποτελεί ακολουθία αφηγήσεων. Μελετά μια μορφή νόησης που είναι πάντα «βυθισμένη σε μια πρακτική» και όπου συνδυάζονται «όσφρηση, αγχίνοια, προβλεπτικότητα, ευστροφία, προσποίηση, καπατσοσύνη, επαγρύπνηση, αίσθηση της ευκαιρίας, ποικιλόμορφη επιτηδειότητα, μακρόχρονη πείρα».[6] Η *μῆτις*, εκπληκτικά «σταθερή» απ' άκρου εις άκρον του ελληνισμού, παρότι απουσιάζει από την εικόνα (και από τη θεωρία) που κατασκεύασε για τον εαυτό της η ελληνική σκέψη, είναι παραπλήσια των καθημερινών τακτικών τόσο με «τη μαεστρία, την επιδεξιότητα και τα στρατηγήματά της», όσο και με το φάσμα των συμπεριφορών που περιλαμβάνει, από την τεχνογνωσία ώς την πανουργία των τεχνασμάτων.

Στέκομαι περισσότερο σε τρία στοιχεία της ανάλυσής τους, επειδή διαφοροποιούν πιο ευδιάκριτα την *μῆτιν* από άλλες συμπεριφορές, αλλά και επειδή χαρακτηρίζουν εξίσου τις αφηγήσεις που μιλούν για εκείνη. Αναφέρομαι στην τριαδική σχέση που διατηρεί η *μῆτις* με την «ευκαιρία», τις μεταμφιέσεις και ένα παράδοξο αόρατο. Αφενός, η *μῆτις* βασίζεται στην «κατάλληλη στιγμή» (*καιρός*) και ποντάρει πάνω της: συνιστά πρακτική του χρόνου. Αφετέρου, πολλαπλασιάζει τις μάσκες και τις μεταφορές: συνιστά ακύρωση του ιδιότοπου. Τέλος, εξαφανίζεται μέσα ακριβώς στην πράξη της, σαν χαμένη σε ό,τι κάνει, χωρίς καθρέφτη που να την ανα-παριστά: δεν έχει αυτοεικόνα. Αυτά τα γνωρίσματα της *μήτιδος* μπορούν επίσης να αποδοθούν στην αφήγηση. Υποδεικνύουν έτσι ένα «συμπλήρωμα» στον Ντετιέν και τον Βερνάν: η μορφή πρακτικής νοημοσύνης που αναλύουν και ο τρόπος με τον οποίο την αναλύουν πρέπει να έχουν κάποιο θεωρητικό δεσμό μεταξύ τους, αν η μυθολόγος αφηγηματικότητα *είναι* επίσης κάτι σαν *μῆτις*.

Η τέχνη της μνήμης και η ευκαιρία

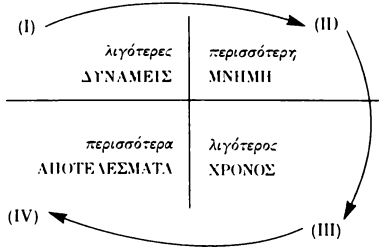
Η *μῆτις* είναι το «απόλυτο όπλο» στον συσχετισμό δυνάμεων όπου παρεμβαίνει, το όπλο στο οποίο οφείλει ο Δίας την επικυριαρχία του στους θεούς. Είναι αρχή οικονομίας: με το ελάχιστο των δυνάμεων επιτυγχάνει το μέγιστο των αποτελεσμάτων. Προσδιορίζει επίσης, όπως ξέρουμε, μια αισθητική. Για διαφορετικούς λόγους, ο πολλαπλασιασμός των αποτελεσμάτων με τη λιγόστευση των μέσων είναι ο κανόνας που οργανώνει τόσο μια τέχνη του πράττειν όσο και την ποιητική τέχνη της ομιλίας, της ζωγραφικής ή του τραγουδιού.

Η οικονομική σχέση μάλλον πλαισιώνει την *μῆτιν* παρά υποδεικνύει την περιοχή της δικαιοδοσίας της. Το «ευμήχανο γύρισμα», αναποδογύρισμα ή αντιστροφή που οδηγεί την επιχείρηση από την εκκίνησή της (*λιγότερες* δυνάμεις) στο τέρμα της (*περισσότερα* αποτελέσματα), προϋποθέτει πρώτα απ' όλα τη μεσολάβηση μιας *γνώσης*, μιας γνώσης όμως που έχει ως μορφή τη διάρκεια της απόκτησής της και την ατέρμονη συλλογή των επιμέρους γνώσεών της. Θέμα «ηλικίας», λένε τα κείμενα, αντιπαραθέτοντας στην «αστοχασιά της νιότης» την «πείρα του γήρατος». Η γνώση αυτή συντίθεται από πολλές στιγμές και πολλά ετερογενή πράγματα. Δεν έχει γενικό και αφηρημένο εκφώνημα, ούτε ιδιότοπο. Είναι *μνήμη*,[7] οι γνώσεις της οποίας είναι αναπόσπαστες από τη χρονική στιγμή της απόκτησής τους και αποτυπώνουν τη μοναδικότητα της κάθε στιγμής. Έχει διαπλαστεί από ένα πλήθος συμβάντων, όπου κυκλοφορεί χωρίς να τα κατέχει (όλα τους έχουν *παρέλθει*, καθένα τους είναι απώλεια τόπου αλλά κλάσμα χρόνου)· υπολογίζει επίσης και προβλέπει «τους πολλαπλούς δρόμους του μέλλο-

ντος», συνδυάζοντας τις προηγούμενες ή ενδεχόμενες ιδιαιτερότητες.[8] Μια διάρκεια εισάγεται έτσι στον συσχετισμό δυνάμεων και τον μεταβάλλει. Στην πραγματικότητα η *μῆτις* ποντάρει σ' έναν συσσωρευμένο χρόνο, που είναι ευνοϊκός για εκείνην, εναντίον μιας σύνθεσης τόπου, που είναι δυσμενής. Η μνήμη της όμως παραμένει κρυμμένη (δεν έχει εντοπίσιμο τόπο) μέχρι τη στιγμή που αποκαλύπτεται, την «εύθετη στιγμή», μ' έναν τρόπο που εξακολουθεί να είναι έγχρονος, μολονότι εναντιώνεται στο καταχώνιασμα στη διάρκεια. Η αναλαμπή αυτής της μνήμης φεγγοβολά στην *ευκαιρία*.

Η ευκαιρία είναι εγκυκλοπαιδική, χάρη στην ικανότητα της *μήτιδος* να σωρεύει σ' εκείνη περασμένες εμπειρίες και να καταγράφει ποικίλες δυνατότητες, στεγάζει δε όλη αυτή τη γνώση στον πιο περιορισμένο όγκο. Συγκεντρώνει *την περισσότερη δυνατή* γνώση στον *λιγότερο δυνατό* χρόνο. Όταν αυτή η συγκεκριμένη εγκυκλοπαίδεια περισταλεί στο πιο μικρό της σχήμα, σε μια πράξη που μεταμορφώνει την κατάσταση, έχει κάτι από τη φιλοσοφική λίθο! Θυμίζει άλλωστε ένα θέμα λογικής τάξης, την ταυτότητα μεταξύ περιφέρειας και σημείου. Μόνο που εδώ η έκταση είναι διάρκεια, ενώ η συγκέντρωση στιγμή. Ο χώρος μετατίθεται στον χρόνο, δίνοντάς μας το ενδεχόμενο θεωρητικό μοντέλο της ευκαιρίας: όταν η άπειρη περιφέρεια των εμπειριών συμπίπτει με τη σημειακή στιγμή της συγκεφαλαίωσής τους.

Αν περιοριστούμε σ' αυτά τα πρώτα στοιχεία, είναι δυνατή μια σχηματική παράσταση του «ευμήχανου γυρίσματος», από το αρχικό του σημείο (I) –λιγότερες δυνάμεις– μέχρι το τελικό (IV) – περισσότερα αποτελέσματα. Θα προέκυπτε κάτι τέτοιο:



Στο (I), οι δυνάμεις μειώνονται· στο (II), η γνώση-μνήμη αυξάνει· στο (III), ο χρόνος μειώνεται· στο (IV), τα αποτελέσματα αυξάνουν. Αυτές οι αυξομειώσεις συνδυάζονται αντιστρόφως ανάλογα. Έτσι, έχουμε τις ακόλουθες σχέσεις:

- από το (I) στο (II), όσο *λιγότερες* δυνάμεις υπάρχουν τόσο *περισσότερη* γνώση-μνήμη χρειάζεται·
- από το (II) στο (III), όση *περισσότερη* γνώση-μνήμη υπάρχει τόσο *λιγότερος* χρόνος χρειάζεται·
- από το (III) στο (IV), όσο *λιγότερος* χρόνος υπάρχει τόσο *σπουδαιότερα* είναι τα αποτελέσματα.

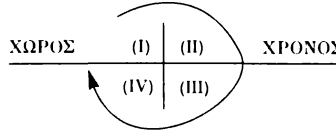
Η ευκαιρία είναι τόσο σημαντικό *κομβικό σημείο* σε όλες τις καθημερινές πρακτικές, όπως και στις συναφείς «λαϊκές» αφηγήσεις, ώστε θα πρέπει να σταθούμε λίγο, διευκρινίζοντας αυτό το πρώτο σχεδίασμα. Ωστόσο, η ευκαιρία διαφεύγει μονίμως τους ορισμούς, επειδή δεν μπορεί να απομονωθεί ούτε από μια συγκυρία ούτε από μια τέλεση. Δεν είναι κάτι που μπορεί να αποσπαστεί από το «ευμήχανο γύρισμα» που το παράγει. Όταν εγγραφεί σε μια ακολουθία στοιχείων, διαστρέφει τις σχέσεις τους. Μεταφράζεται σε *στρέψεις*, οι οποίες δημιουργού-

νται σε μια κατάσταση με τη συμπλησίαση *διαστάσεων ποιοτικά ετερογενών*, που δεν είναι πια μόνο αντιθέσεις οφειλόμενες σε εναντιότητες ή αντιφάσεις. Ενδείκτης αυτής της «πολύστροφης» διεργασίας είναι οι αντιστρόφως ανάλογες σχέσεις που προαναφέραμε: θα μπορούσαμε να τις συγκρίνουμε με τις αναλογίες και τις διαστρεβλώσεις οι οποίες, με παιχνίδια του καθρέφτη (αντεστραμμένες εικόνες, κυρτώσεις, σμικρύνσεις ή μεγεθύνσεις) ή της προοπτικής (όσο πιο μακριά, τόσο λιγότερο μεγάλο κ.λπ.), επιτρέπουν τη συμπαράθεση, στον ίδιο πίνακα, *διαφορετικών χώρων*. Όμως, στην ακολουθία όπου παρεισδύει η ευκαιρία, η συμπαράθεση ετερόνομων διαστάσεων αφορά τον χρόνο και τον χώρο ή την κατάσταση και τη δράση κ.λπ. Σηματοδοτείται από αντιστρόφως ανάλογες σχέσεις, ανάλογες μ' εκείνες που στον Πασκάλ διαρθρώνουν διαφορετικές «τάξεις» και είναι του τύπου: *τόσο περισσότερο* παρών, *όσο λιγότερο* ορατός· *τόσο λιγότερο* πολυάριθμος, *όσο περισσότερο* ευνοημένος από τη χάρη κ.λπ.[11] Από ποιοτική άποψη, υπάρχουν *μεταβάσεις στο άλλο*, μέσω «διάστροφων», «σκολιών» σχέσεων, μέσω διαδοχικών αναποδογυρισμάτων.

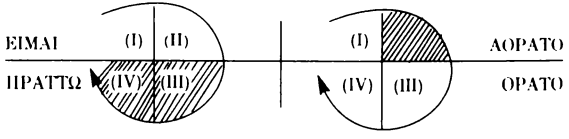
Από το σύνολο των ποιοτικών διαφορών που συνδέονται με αντιστρόφως ανάλογες σχέσεις, θα εστιάσω σε δύο τουλάχιστον είδη, που απαιτούν ξεχωριστές αναγνώσεις της σειραϊκής σύνδεσής τους:

1) Μια διαφορά μεταξύ *χώρου* και *χρόνου* δίνει την εξής παραδειγματική ακολουθία: στην αρχική σύνθεση τόπου (I), ο κόσμος της μνήμης (II) παρεμβαίνει τη «σωστή στιγμή» (III) και επιφέρει τροποποιήσεις του χώρου (IV). Σύμφωνα με αυτό τον τύπο διαφοράς, η σειρά έχει ως αρχή και τέλος μια χωρική οργάνωση· ο χρόνος είναι το ενδιάμεσο, κάτι ξένο που επέρχεται από αλλού και

επιφέρει το πέρασμα από τη μια κατάσταση των τόπων στην επόμενη. Ανάμεσα σε δύο «ισορροπίες», με δυο λόγια, έχουμε εισβολή ενός χρόνου:



2) Μια δεύτερη διαφορά συνδυάζεται με την πρώτη, ανάμεσα στο *είμαι* εγκατεστημένος (κατάσταση) και το *πράττω* (παραγωγή και μεταμόρφωση). Ποντάρει εξάλλου σε μια αντίθεση μεταξύ ορατού και αοράτου, χωρίς να της αντιστοιχεί επακριβώς. Σύμφωνα με αυτόν τον άξονα, έχουμε την εξής παραδειγματική ακολουθία: δεδομένης μιας ορατής εγκατάστασης των δυνάμεων (I) και δεδομένης της αόρατης κεκτημένης γνώσης της μνήμης (II), μια σημειακή δράση της μνήμης (III) επιφέρει ορατά αποτελέσματα στην κατεστημένη τάξη (IV). Το πρώτο μέρος της σειράς συντίθεται από δύο γεγονοτικές καταστάσεις, όπου η αόρατη γνώση ξεφεύγει από την ορατή εξουσία· κατόπιν έρχεται ένα τελεσιακό μέρος. Αν διακρίνουμε τους κύκλους είμαι/πράττω και ορατό/αόρατο, έχουμε:



Συγκεφαλαιώνοντας αυτά τα λίγα στοιχεία, προκύπτει ο ακόλουθος πίνακας:

	(I) τόπος	(II) μνήμη	(III) *καιρός*	(IV) αποτελέσματα
ΧΡΟΝΟΣ		+	+	
ΠΡΑΤΤΕΙΝ			+	+
ΦΑΙΝΕΣΘΑΙ	+		+	+

Η μνήμη μεσολαβεί χωρικές μεταμορφώσεις. Με όρους «εύθετης στιγμής» (*καιρός*), επιφέρει μια εγκαθιδρύουσα ρήξη. Η ξενότητά της καθιστά δυνατή μια παραβίαση του νόμου του τόπου. Από τα αβυθομέτρητα, κινούμενα μυστικά της ανακύπτει μια «ευμήχανη κίνηση» που τροποποιεί την τοπική τάξη. Ο τελικός σκοπός της σειράς επομένως είναι μια τέλεση που μετασχηματίζει την ορατή οργάνωση. Προϋπόθεση όμως αυτής της μεταβολής είναι οι αόρατοι πόροι ενός χρόνου, ο οποίος υπακούει σε άλλους νόμους και ξεκλέβει δι' αιφνιδιασμού κάτι από την κατανομή που έχει την κυριότητα του χώρου.

Το ίδιο σχήμα συναντάται σε πάμπολλες ιστορίες. Φαίνεται να είναι η *ελάχιστη μονάδα* τους. Μπορεί να έχει κωμική μορφή, όταν η μνήμη τη σωστή στιγμή αναποδογυρίζει μια κατάσταση, του τύπου: «Μα... είστε ο πατέρας μου! – Θεέ και Κύριε, η κόρη μου!». Πιρουέτα οφειλόμενη στην επιστροφή ενός χρόνου τον οποίο αγνοούσε η χωρική κατανομή των προσώπων. Υπάρχει επίσης η αστυνομική μορφή, όπου η αναδρομή στο παρελθόν ανατρέπει τα δεδομένα μιας ιεραρχικής τάξης: «Ώστε αυτός είναι ο δολοφόνος!». Αντίστοιχη δομή έχει και το θαύμα: από έναν άλλο χρόνο, από τον χρόνο που είναι άλλος, προβάλλει τούτος ο «θεός» που έχει τα χαρακτηρι-

στικά της μνήμης, βουβής εγκυκλοπαίδειας των ενικών πράξεων, η φυσιογνωμία του οποίου, στις θρησκευτικές αφηγήσεις, αναπαριστά τόσο πιστά τη «λαϊκή» μνήμη όσων δεν έχουν τόπο, αλλά έχουν χρόνο – «Υπομονή!». Κάθε φορά επαναλαμβάνεται με παραλλαγές η προσφυγή στον ξένο κόσμο απ᾽ όπου μπορεί, απ᾽ όπου πρέπει να έρθει η ευμήχανη κίνηση που θα αλλάξει την κατεστημένη τάξη. Ωστόσο, όλες αυτές οι παραλλαγές, μεγεθυσμένες σε συμβολικές και αφηγηματικές προβολές, θα μπορούσε κάλλιστα να μην είναι τίποτε άλλο από τις σκιές τις οποίες ρίχνει μια καθημερινή πρακτική, που συνίσταται στο να αρπάζεις την ευκαιρία και να μετατρέπεις τη μνήμη σε μέσο μετασχηματισμού των τόπων.

Μένει να ανιχνεύσουμε ένα τελευταίο σημείο, το πιο ουσιώδες: πώς αρθρώνεται ο χρόνος πάνω σ᾽ έναν οργανωμένο χώρο; Πώς πραγματοποιείται η «διάτρηση» που του επιφέρει, με όρους εύθετης στιγμής; Με δυο λόγια, ποια είναι η *εμφύτευση της μνήμης σ᾽ έναν τόπο* ο οποίος σχηματίζει ήδη σύνολο; Είναι η ώρα του ισορροπιστή, η στιγμή της τακτικής, η στιγμή της τέχνης. Αυτή η εμφύτευση ούτε εντοπίζεται ούτε καθορίζεται από τη μνήμη-γνώση. Η ευκαιρία δεν δημιουργείται· την ευκαιρία την «αρπάζεις». Την προσφέρει η συγκυρία, δηλαδή *εξωτερικές* περιστάσεις όπου, αν έχεις μάτι, ξέρεις να διακρίνεις το νέο, ευνοϊκό σύνολο που θα συγκροτήσουν με *μία επιπλέον λεπτομέρεια*. Μια πρόσθετη πινελιά, και όλα θα είναι «καλά». Για να υπάρξει πρακτική «αρμονία» λείπει ένα τίποτα, ένα κατιτί, ένα υπόλοιπο που έχει αποβεί πολύτιμο στη συγκεκριμένη περίσταση, και που θα το παράσχει ο αόρατος θησαυρός της μνήμης. Το θραύσμα όμως που θα ανασυρθεί από το κεφάλαιο αυτό μπορεί να παρεισδύσει μόνο σε μια διάταξη επιβεβλημέ-

νη από τα έξω, για να τη μεταβάλει σε ασταθή, αυτοσχέδια αρμονία. Η μνήμη, στην πρακτική μορφή της, δεν έχει προκατασκευασμένη οργάνωση να τοποθετήσει εκεί. Κινητοποιείται σε σχέση με ό,τι συμβαίνει – κάτι αιφνιδιαστικό, που έχει την επιδεξιότητα να το μεταμορφώσει σε ευκαιρία. Ενοικεί αποκλειστικά σε μια τυχαία συνάντηση, στον άλλο.

Όπως εκείνα τα πουλιά που γεννούν τα αυγά τους μονάχα στη φωλιά άλλων ειδών, η μνήμη παράγει σ' έναν τόπο που δεν είναι δικός της. Ξένες περιστάσεις της δίνουν τη μορφή και την εμφύτευσή της, έστω και αν το περιεχόμενο (η λεπτομέρεια που λείπει) προέρχεται από την ίδια. Η κινητοποίησή της είναι αδιαχώριστη από *μια αλλοί-ωση*. Και κάτι παραπάνω: τη δύναμη παρέμβασης που διαθέτει την οφείλει ακριβώς στην ικανότητά της να αλλοιώνεται – είναι μεταθέσιμη, κινούμενη, δίχως πάγιο τόπο. Σταθερό γνώρισμα: σχηματίζεται (και το «κεφάλαιό» της επίσης) *γεννώμενη από τον άλλο* (μια περίσταση) και *χάνοντάς* τον (δεν είναι πια τίποτε παραπάνω από μια ενθύμηση). Διπλή αλλοίωση, και της ίδιας, καθώς πρέπει κάτι να την αγγίξει για να λειτουργήσει, και του αντικειμένου της, που το συγκρατεί μόνο αν έχει πρώτα εξαφανιστεί. Η μνήμη φθίνει, όταν δεν είναι πια ικανή για αλλοίωση. Κατασκευάζεται από συμβάντα που δεν εξαρτώνται από εκείνη, συνδεδεμένη καθώς είναι με την προσδοκία πως θα προκύψει, ή θα πρέπει να προκύψει, κάτι ξένο ως προς το παρόν. Δεν είναι η λειψανοθήκη ή ο σκουπιδοτενεκές του παρελθόντος, κάθε άλλο· ζει *πιστεύοντας* στο δυνατό να συμβεί και περιμένοντάς το άγρυπνη, καιροφυλακτώντας.

Η «τέχνη» της μνήμης, που είναι για τον χρόνο κάτι ανάλογο με την «τέχνη» του πολέμου για τους χειρισμούς

του χώρου, αναπτύσσει την ικανότητα να είναι πάντα στον τόπο του άλλου, χωρίς όμως να τον κατέχει, και να επωφελείται από τούτη την αλλοίωση, χωρίς όμως να χάνεται μέσα της. Η δύναμη αυτή δεν είναι εξουσία (ακόμα και αν η αφήγησή της ενδέχεται να είναι). Της έχουν δώσει περισσότερο το όνομα *αυθεντία*, *αρχή* [autorité]: εκείνο που «αντλείται» από τη συλλογική ή ατομική μνήμη και «εγκρίνει» [autoriser] (καθιστά δυνατές) μια αναστροφή, μια μεταβολή τάξης ή τόπου, μια μετάβαση σε κάτι διαφορετικό, μια «μεταφορά» της πρακτικής ή του λόγου. Εξ ου και η τόσο επιδέξια μεταχείριση των «Αρχών» [autorités] σε κάθε λαϊκή παράδοση. Η μνήμη έρχεται από αλλού, είναι κάπου αλλού έξω από την ίδια και επιφέρει μετατοπίσεις. Οι τακτικές τής τέχνης της παραπέμπουν σ' εκείνο που είναι η ίδια και στην ανησυχητική οικειότητά της.

Τελειώνοντας, θα ήθελα να υπογραμμίσω ορισμένες διαδικασίες της μνήμης, και ιδίως όσες οργανώνουν την ευκαιρία στην καθημερινή συμπεριφορά: το παιχνίδι της αλλοίωσης, τη μετωνυμική πρακτική της ενικότητας και (αλλά κατά βάθος πρόκειται απλώς για γενικό φαινόμενο) μια κινητικότητα παραπλανητική και «πολύστροφη».

1) Η πρακτική μνήμη ρυθμίζεται από την πολλαπλή δράση της *αλλοίωσης*, όχι μόνο επειδή για να συγκροτηθεί θα πρέπει πρώτα να έχει σημαδευτεί από τις εξωτερικές συναντήσεις και να έχει αποθησαυρίσει τούτα τα διαδοχικά οικόσημα και τατουάζ του άλλου, αλλά και επειδή όλες αυτές οι αόρατες γραφές «ανακαλούνται» στο φως μόνο χάρη σε νέες περιστάσεις. Ο τρόπος της ανάκλησης αντιστοιχεί στον τρόπο της εγγραφής. Ίσως άλλωστε η μνήμη να είναι ακριβώς αυτή η «ανάκληση»

ή κλήση από τον άλλο, το αποτύπωμα του οποίου θα χαραζόταν σαν κάτι επιπρόσθετο σ' ένα σώμα που είναι από πάντα αλλοιωμένο, μα δίχως να το ξέρει. Αυτή η αρχέγονη και μυστική γραφή θα «έβγαινε» σιγά σιγά στην επιφάνεια εκεί όπου θα την έξυνε ένα άγγιγμα. Όπως και να έχει, οι χορδές της μνήμης πάλλονται με τις περιστάσεις, όπως το πιάνο «αποδίδει» τους ήχους με το άγγιγμα των δαχτύλων. Είναι αίσθηση του άλλου. Έτσι, αναπτύσσεται μαζί με τη σχέση –στις «παραδοσιακές» κοινωνίες καθώς και στον έρωτα–, ενώ ατροφεί όταν αυτονομούνται «ίδιοι» τόποι. Λειτουργεί περισσότερο ως απάντηση παρά ως καταγραφή, μέχρι τη στιγμή που χάνει την ευμετάβλητη ευθραυστότητά της και, ανίκανη πλέον για νέες αλλοιώσεις, δεν ξέρει να κάνει τίποτε άλλο παρά να επαναλαμβάνει τις πρώτες της απαντήσεις.

Αυτό το σύστημα απαντητικής αλλοίωσης οργανώνει, στιγμή τη στιγμή, τη διακριτικότητα (τακτ) που συνοδεύει την παρείσδυση σ' ένα περιστασιακό σύνολο. Θα λέγαμε πως η ευκαιρία, καθώς την αρπάζεις στον αέρα, είναι ακριβώς η μεταμόρφωση του αγγίγματος σε απάντηση, ένα «αναποδογύρισμα» του αναμενόμενου, αλλά απρόβλεπτου, αιφνιδιασμού: ό,τι εγγράφει το συμβάν, όσο φευγαλέο και γρήγορο κι αν είναι, γυρνάει ανάποδα, του γυρνάει πίσω ως λόγια ή χειρονομία. Μία σου και μία μου. Η ζωηράδα και η ευθυβολία της απόκρισης είναι αδιαχώριστες από μια εξάρτηση από τις στιγμές και από μια εγρήγορση που σημαδεύεται από εκείνες, και μάλιστα ακόμα περισσότερο, όσο λιγότερο υπάρχει ένας ιδιότοπος για να προστατευθείς από τα απρόοπτά τους.

2) Η απάντηση αυτή είναι *ενική*. Μέσα στο σύνολο όπου παράγεται, είναι απλώς *μία επιπλέον λεπτομέρεια* –μια χειρονομία, μια κουβέντα–, τόσο ταιριαστή, ώστε

αναποδογυρίζει την κατάσταση. Μα και τι άλλο θα μπορούσε να προσφέρει η μνήμη; Είναι φτιαγμένη από επιμέρους εκλάμψεις και θραύσματα. Μία λεπτομέρεια, πολλές λεπτομέρειες, αυτό είναι οι αναμνήσεις. Καθεμιά τους, όταν διαγράφεται στον ορίζοντα ενθηκευμένη στη σκιά, σχετίζεται μ' ένα σύνολο που της λείπει. Φεγγοβολά σαν μετωνυμία ως προς αυτό το όλον. Από έναν πίνακα, υπάρχει μονάχα τούτο το βαθύ μπλε, γλυκύτατη πληγή. Από ένα σώμα, η λάμψη ενός βλέμματος ή εκείνος ο κόκκος ο λευκός που μισοφάνηκε μέσ' από μια μπούκλα. Ιδιαιτερότητες με ισχύ δεικτικής αντωνυμίας: *εκείνος* ο τύπος μακριά που πήγαινε σκυφτός..., *αυτή* η μυρωδιά που ούτε κι η ίδια ξέρει πια από πού ερχόταν... Λεπτομέρειες σμιλεμένες, έντονα ενικά στοιχεία λειτουργούν ήδη στη μνήμη, όπως παρεμβαίνουν στην ευκαιρία. Η ίδια διακριτικότητα ασκείται και στη μεν και στη δε, η ίδια τέχνη του συσχετισμού μιας συγκεκριμένης λεπτομέρειας με μια συγκυρία, συσχετισμού που στη μνήμη υποδηλώνεται απλώς, ως ίχνος ενός συμβάντος, ενώ στην ευκαιρία διενεργείται, με την παραγωγή μιας πρέπουσας απάντησης ή μιας «αρμονίας».

3) Το παραδοξότερο είναι μάλλον η *κινητικότητα* τούτης της μνήμης, όπου οι λεπτομέρειες δεν είναι ποτέ αυτό που είναι: ούτε αντικείμενα, διότι ξεφεύγουν ως τέτοια· ούτε θραύσματα, διότι δίνουν επίσης το σύνολο που ξεχνούν· ούτε ολότητες, αφού δεν είναι αυτάρκεις· ούτε σταθερά πράγματα, αφού κάθε ανάκληση τις αλλοιώνει. Αυτός ο «χώρος» ενός κινούμενου ου τόπου είναι λεπτοτεχνημένος σαν κυβερνοκόσμος. Συνιστά πιθανόν (αλλά αυτή η αναφορά είναι περισσότερο ενδεικτική παρά διαφωτιστική, καθώς παραπέμπει σε κάτι που δεν ξέρουμε) το μοντέλο της τέχνης του πράττειν ή αυτής της *μήτιδος*

που αρπάζει τις ευκαιρίες, αναβιώνοντας έτσι ακατάπαυστα, στους τόπους όπου κατανέμονται οι εξουσίες, την ασυνήθιστη καίρια σημασία του χρόνου.

Ιστορίες

Όλα φαίνονται ίδια μέσα στη δομή όπου εισάγεται η λεπτομέρεια, η οποία ωστόσο της αλλάζει και τη λειτουργία και την ισορροπία της. Οι σύγχρονες επιστημονικές αναλύσεις που επαναφέρουν τη μνήμη στο «κοινωνικό της πλαίσιο»[10] ή οι τεχνικές του κλήρου που τον Μεσαίωνα τη μεταμόρφωσαν τόσο επιδέξια σε σύνθεση τόπων, προετοιμάζοντας έτσι τη νεωτερική μεταλλαγή του χρόνου σε ελέγξιμο χώρο,[11] ξεχνούν ή απορρίπτουν τις μεταστροφές της, ακόμα και αν παρουσιάζουν μείζον ενδιαφέρον, όταν δηλαδή εξηγούν με ποιες διαδικασίες και για ποιους νόμιμους στρατηγικούς λόγους η ευκαιρία –αυτή η αδιάκριτη στιγμή, τούτο το δηλητήριο– τέθηκε υπό έλεγχο με τη χωρικοποίηση του επιστημονικού λόγου. Αδιάκοπα η επιστημονική γραφή, ως συγκρότηση ενός ιδιότοπου, επανάγει τον χρόνο, τον φευγαλέο, στην κανονικότητα ενός παρατηρήσιμου και αναγνώσιμου συστήματος. Οπότε, τέρμα οι αιφνιδιασμοί. Η διατήρηση των τόπων ως έχουν αποκλείει αυτά τα βρόμικα κόλπα.

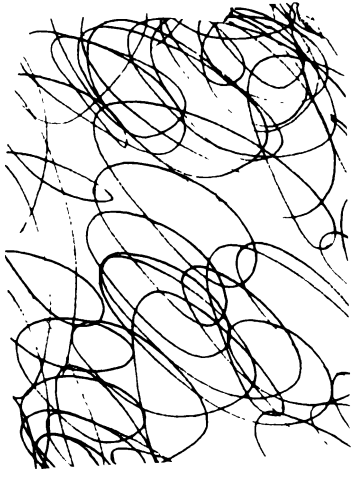
Μα εκείνα ξανάρχονται, όχι μόνο, λαθραία και σιωπηλά, στην επιστημονική δραστηριότητα την ίδια,[12] όχι μόνο στις πρακτικές της κάθε μέρας, που ναι μεν δεν έχουν πια λόγο, ωστόσο δεν έχουν πάψει να υφίστανται, αλλά και στις ιστορίες, ιστορίες φλύαρες, καθημερινές και πολυμήχανες. Για να τα διαγνώσουμε, φτάνει να μην περιοριστούμε να εξετάσουμε τις μορφές ή τις επαναλαμβανόμενες δομές τους (παρότι και αυτή η εργασία εί-

ναι αναγκαία). Μια τεχνογνωσία εφαρμόζεται εν προκειμένω, όπου εντοπίζονται όλα τα γνωρίσματα της τέχνης της μνήμης. Ένα μόνο παράδειγμα. Μια «περιστασιακή» λεπτομέρεια μπορεί να αναστρέψει την εμβέλεια μιας πασίγνωστης, άρα ταξινομήσιμης ιστορίας. Όταν την «επαναφηγούμαι», παίζω με αυτό το *επιπλέον* στοιχείο, που είναι κρυμμένο στη μακάρια στερεοτυπία του κοινού τόπου. Είναι «ένα τίποτα» τρυπωμένο στο πλαίσιο που του χρησιμεύει για υπέρεισμα, επιφέροντας σ' αυτόν τον τόπο την παραγωγή άλλων αποτελεσμάτων. Ο έχων ώτα ακούειν ακουέτω. Η οξυμμένη ακοή ξέρει να διακρίνει στη *ρήση* οτιδήποτε διαφορετικό τής αποτυπώνει *το ενέργημα του λέγειν* –όταν *τη* λέω, εδώ και τώρα– και δεν κουράζεται να προσέχει τούτη την πολύστροφη επιδεξιότητα του αφηγητή, του μυθολόγου.

Θα έπρεπε να δούμε πιο συγκεκριμένα τα ευμήχανα γυρίσματα που μεταβάλλουν τις ιστορίες της καθημερινής συζήτησης ή του συλλογικού θησαυρού των θρύλων σε ευκαιρίες και κατά μεγάλο μέρος υπάγονται, γι' άλλη μια φορά, στη ρητορική.[13] Ήδη όμως μπορούμε να ξεκινήσουμε από την υπόθεση ότι στην τέχνη της αφήγησης των τρόπων του πράττειν εφαρμόζονται αυτοί ακριβώς οι τρόποι. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Ντετιέν και ο Βερνάν έγιναν οι αφηγητές αυτής της «πολυδαίδαλης νοημοσύνης», όπως λέει εύστοχα η Φρανσουάζ Φροντιζί.[14] Η τέχνη της και ταυτόχρονα ο λόγος της είναι αυτή ακριβώς η διαλογική πρακτική της ιστορίας.

Κατά βάθος, όλα τούτα είναι πολύ παλιά ιστορία. Στα γεράματά του ο Αριστοτέλης, που δεν περνιέται ακριβώς για σχοινοβάτης, αρεσκόταν να χάνεται στους πιο λαβυρινθώδεις και λεπτοτεχνημένους λόγους. Βρισκόταν πια τότε στην ηλικία *τής μήτιδος*: «Όσο πιο μονήρης γίνο-

μαι και όσο πιο πολύ απομονώνομαι τόσο περισσότερο καταλήγουν να μου αρέσουν οι ιστορίες».[15] Είχε εξηγήσει με αξιοθαύμαστο τρόπο το γιατί· όπως και για τον Φρόυντ στα γεράματά του, ήταν ο θαυμασμός του γνώστη για τη διακριτικότητα που συνθέτει αρμονία και για την τέχνη της να το κάνει αυτό αιφνιδιαστικά: «όποιος τους μύθους αγαπά, είναι κατά κάποια έποψη φιλόσοφος· γιατί το περιεχόμενο του μύθου είναι θαυμαστά συμβεβηκότα».[16]



ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ

ΠΕΡΠΑΤΩΝΤΑΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΗ

Ηδονοβλεψίες ή περιπατητές

Από τον εκατοστό δέκατο όροφο του World Trade Center,* *να βλέπεις* το Μανχάτταν. Κάτω απ' την ομίχλη που την αναδεύουν οι άνεμοι, το αστικό νησί, θάλασσα στη μέση της θάλασσας, υψώνει τους ουρανοξύστες της Γουώλ Στρητ, χαμηλώνει στο Γκρήνουιτς, ορθώνει και πάλι τις κυματοκορφές της Μίντταουν, κοπάζει στο Σέντραλ Παρκ και αφρίζει τέλος πέρα από το Χάρλεμ. Φουσκοθαλασσιά κατακορύφων. Τα μάτια σταματούν για μια στιγμή τη θαλασσοταραχή. Η γιγάντια μάζα ακινητεί κάτω απ' το βλέμμα. Μεταβάλλεται σε κειμενολογικό ιστό, όπου συμπίπτουν τα άκρα της φιλοδοξίας και της κατάπτωσης, οι βίαιες αντιθέσεις φυλών και ύφους, το κοντράστ ανάμεσα στα buildings που χτίστηκαν μόλις χθες, αλλά έχουν μεταβληθεί κιόλας σε σκουπίδια, και τις σημερινές αστικές εισβολές, που φράζουν τον χώρο. Σε αντίθεση με τη Ρώμη, η Νέα Υόρκη δεν έμαθε ποτέ

---

* Το Παγκόσμιο Κέντρο Εμπορίου, οι Δίδυμοι Πύργοι που γκρεμίστηκαν με τις τρομοκρατικές ενέργειες της 11ης Σεπτεμβρίου 2001. (*Σ.τ.μ.*)

την τέχνη να γερνά αξιοποιώντας όλες τις φάσεις του παρελθόντος της. Επινοεί το παρόν της ώρα με την ώρα, πετώντας τα κεκτημένα και αψηφώντας τα μελλούμενα. Πόλη φτιαγμένη από παροξυσμικούς τόπους σε μνημειώδη ανάγλυφα. Ο θεατής μπορεί να διαβάσει μέσα τους ένα σύμπαν σε ηδονική κορύφωση. Εκεί γράφονται οι αρχιτεκτονικές φιγούρες τής coincidatio oppositorum που σχεδιαζόταν άλλοτε σε μινιατούρες και πλέξεις μυστικές. Σ' αυτή τη σκηνή από μπετόν, ατσάλι και γυαλί, που κρύα νερά την περιτέμνουν ανάμεσα σε δύο ωκεανούς (τον Ατλαντικό και τον αμερικανικό), τα ψηλότερα γραφικά σύμβολα της υδρογείου συνθέτουν μια γιγάντια ρητορική υπερβολής σε ανάλωση και παραγωγή.[1]

Με ποια ερωτική τέχνη της γνώσης να συναρτάται άραγε η έκσταση της ανάγνωσης ενός τέτοιου κόσμου; Καθώς τη χαίρομαι με βίαιη ηδονή, αναρωτιέμαι πού τάχα να έχει την πηγή της η απόλαυση της «θέασης του συνόλου», όταν βλέπεις από ψηλά, όταν ολοποιείς το πλέον άμετρο από τα ανθρώπινα κείμενα.

Το ανέβασμα στην κορυφή τού World Trade Center σημαίνει απαλλαγή από την επήρεια της πόλης. Το σώμα δεν είναι πια ζωσμένο απ' τους δρόμους που το στρίβουν και το γυρίζουν μπρος πίσω σύμφωνα μ' έναν ανώνυμο νόμο· ούτε κατακυριευμένο, παίκτης ή πιόνι, από τη βουή τόσων διαφορών και τη νευρικότητα της κίνησης στους νεοϋορκέζικους δρόμους. Όποιος ανεβεί εκεί ψηλά, βγαίνει από τη μάζα που συμπαρασύρει και ανακατεύει μέσα της οποιαδήποτε ταυτότητα δημιουργού ή θεατή. Ίκαρος πάνω από τα νερά αυτά, μπορεί να αγνοήσει τα πανούργα τεχνάσματα του Δαιδάλου σε κινητούς, ατέρμονους λαβυρίνθους. Η ανύψωσή του τον μεταμορφώνει σε ηδονοβλεψία. Τον τοποθετεί σε απόσταση. Με-

ταβάλλει σε κείμενο που απλώνεται μπροστά του, κάτω απ' το βλέμμα του, τον κόσμο που τον είχε μαγεμένο, «κατακυριευμένο». Του επιτρέπει να τον διαβάσει, να είναι ένας ηλιακός Οφθαλμός, ένα βλέμμα θεού. Έξαρση σκοπικής και γνωστικής ενόρμησης. Να μην είσαι τίποτ' άλλο πέρα από τούτο το βλέπον σημείο, αυτή είναι η μυθοπλασία της γνώσης.

Κι έπειτα; Θα πρέπει να ξαναπέσεις στον ζοφερό χώρο όπου κυκλοφορούν τα πλήθη που είναι ορατά από ψηλά, αλλά εκεί κάτω δεν βλέπουν; Πτώση του Ικάρου. Στον εκατοστό δέκατο όροφο μια αφίσα, σαν άλλη σφίγγα, απευθύνει ένα αίνιγμα στον πεζό, που για μια στιγμή μεταβάλλεται σε οπτασιαστή: It's hard to be down when you're up.*

Η επιθυμία του ανθρώπου να δει την πόλη γεννήθηκε προτού αποκτήσει τα μέσα για να την ικανοποιήσει. Οι πίνακες του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης απεικονίζουν την πόλη όπως τη βλέπει σε προοπτική ένα μάτι που ποτέ δεν είχε υπάρξει ακόμα.[2] Επινοούσαν ταυτόχρονα και την πτήση πάνω από την πόλη, και το πανόραμα που προέκυπτε. Η μυθοπλασία αυτή μεταμόρφωνε ήδη τον μεσαιωνικό θεατή σε ουράνιο οφθαλμό. Έφτιαχνε θεούς. Το ίδιο δεν έγινε και αφότου οι διάφορες τεχνικές διαδικασίες οργάνωσαν μια «εξουσία που τα πάνθ' ορά»;[3] Το ολοποιητικό μάτι που φαντάστηκαν οι αλλοτινοί ζωγράφοι επιβιώνει στα επιτεύγματά μας. Η ίδια σκοπική ενόρμηση κατατρύχει τους χρήστες των αρχιτεκτονικών παραγωγών, οι οποίες υλοποιούν σήμερα την ουτοπία που παλαιότερα απλώς ζωγραφιζόταν. Ο πύρ-

* Είναι δύσκολο να είσαι πεσμένος όταν είσαι ανεβασμένος (ψηλά). (*Σ.τ.μ.*)

γος των τετρακοσίων είκοσι μέτρων, η πλώρη του Μανχάτταν, εξακολουθεί να κατασκευάζει τη μυθοπλασία που δημιουργεί αναγνώστες, που μετατρέπει σε κάτι αναγνώσιμο την πολυσύνθετη υφή της πόλης και καθηλώνει σ᾽ ένα διαφανές κείμενο τη σκοτεινή κι αδιαπέραστη κινητικότητά της.

Ο τεράστιος κειμενολογικός ιστός που εκτείνεται κάτω απ᾽ το βλέμμα είναι τίποτ᾽ άλλο πέρα από μια παράσταση, ένα τέχνημα της οπτικής; Συνιστά κάτι ανάλογο με το πανομοιότυπο που φτιάχνουν, χάρη σε μια προβολή που τους τοποθετεί κατά κάποιο τρόπο σε απόσταση, ο χωροτάκτης, ο πολεοδόμος ή ο χαρτογράφος. Η πόλη-πανόραμα είναι ένα «θεωρητικό» (δηλαδή οπτικό) ομοίωμα, ένας πίνακας, με δυο λόγια, που για να καταστεί δυνατός προϋποθέτει τη λήθη και την παραγνώριση των πρακτικών. Δημιούργημα αυτής της μυθοπλασίας, ο ηδονοβλεψίας θεός που μονάχα τα πτώματα γνωρίζει, όπως ο θεός του Σρέμπερ,[1] οφείλει να αυτοεξαιρεθεί από το σκοτεινό σύμπλεγμα των καθημερινών συμπεριφορών, να γίνει ο ξένος.

«Κάτω» απεναντίας (down), πέρα από κατώφλια όπου παύει η ορατότητα – εκεί ζουν οι συνηθισμένοι χρήστες της πόλης. Στοιχειώδης μορφή της εμπειρίας αυτής, είναι περιπατητές, οδοιπόροι, Wandersmänner, το σώμα των οποίων υπακούει στην ανισόπαχη καλλιγραφία ενός αστικού «κειμένου», που το γράφουν χωρίς να μπορούν να το διαβάσουν. Είναι άνθρωποι της πρακτικής, που χρησιμοποιούν χώρους αθέατους· η γνώση τους για κείνους είναι τόσο τυφλή, όσο και στην ερωτική συνεύρεση των σωμάτων. Οι δρόμοι που αλληλοδιαπλέκονται σε τούτη τη συνύφανση, ανεπίγνωστα ποιήματα όπου κάθε σώμα είναι ένα στοιχείο υπογραμμένο από πολλά άλλα,

διαφεύγουν από την αναγνωσιμότητα. Θαρρείς και μια τύφλωση χαρακτηρίζει τις οργανωτικές πρακτικές της κατοικημένης πόλης.[5] Τα δίκτυα αυτών των γραφών που προχωρούν και διασταυρώνονται συνθέτουν μια πολλαπλή ιστορία, δίχως δημιουργό και θεατή, διαμορφωμένη από θραύσματα τροχιάς και αλλοιώσεις χώρων – μια ιστορία που, σε σχέση με τις παραστάσεις, παραμένει καθημερινά, επ' άπειρον, άλλη.

Υπάρχει μια ορισμένη ξενότητα του καθημερινού η οποία ξεφεύγει από τις φαντασιακές ολοποιήσεις του ματιού, χωρίς όμως να έρχεται στην επιφάνεια, ή έχοντας για επιφάνεια μονάχα ένα προχωρημένο όριο, μια άκρη που διαγράφεται στον ορίζοντα του ορατού. Μέσα σ' αυτό το σύνολο, θα ήθελα να ανιχνεύσω πρακτικές ξένες προς τον «γεωμετρικό» ή «γεωγραφικό» χώρο των οπτικών, πανοπτικών ή θεωρητικών κατασκευών. Πρακτικές του χώρου που παραπέμπουν σε μια ειδική μορφή *τελέσεων* (των «τρόπων του πράττειν»), σε μια «άλλη χωρικότητα»[6] (μια «ανθρωπολογική», ποιητική και μυθική εμπειρία του χώρου) και σε μια *σκοτεινή και τυφλή* κινητικότητα της κατοικημένης πόλης. Έτσι, στο σαφές κείμενο της σχεδιασμένης και αναγνώσιμης πόλης παρεισδύει μια πόλη που *μετακινείται σαν κοπάδι από βοσκή σε βοσκή*, μια πόλη μεταφορική.

1. ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΗΣ ΣΤΙΣ ΑΣΤΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ

Το World Trade Center είναι απλώς η μνημειωδέστερη μορφή της δυτικής πολεοδομίας. Η ατοπία-ουτοπία της οπτικής γνώσης τρέφει προ πολλού το σχέδιο να ξεπερά-

σει και να συναρθρώσει τις αντιφάσεις που γεννιούνται από την αστική συσσώρευση. Να διαχειριστεί, δηλαδή, την αύξηση της συλλογής ή συγκέντρωσης ανθρώπων. «Η πόλη είναι ένα μεγάλο μοναστήρι», έλεγε ο Έρασμος. Προοπτική θεώρηση και θεώρηση των προοπτικών συνιστούν τη διπλή προβολή ενός σκοτεινού παρελθόντος και ενός αβέβαιου μέλλοντος σε μια χειρίσιμη επιφάνεια. Εγκαινιάζουν (από τον 16ο αιώνα, ίσως;) τον μετασχηματισμό του αστικού *γεγονότος* σε *έννοια* της πόλης. Πολύ πριν η ίδια η έννοια οριοθετήσει μια ιδιαίτερη μορφή της Ιστορίας, υποθέτει ότι το γεγονός αυτό είναι πραγματεύσιμο ως μονάδα που εμπίπτει σε μια πολεοδομική ορθολογικότητα. Η επιγαμία πόλης και έννοιας ποτέ δεν τις ταυτίζει, εκμεταλλεύεται όμως την προοδευτική συμβίωσή τους: κάνω τον σχεδιασμό της πόλης σημαίνει *σκέφτομαι την πολλότητα* του πραγματικού και συγχρόνως *δίνω εμπράγματη υπόσταση* σ' αυτή τη σκέψη του πληθυντικού· σημαίνει ξέρω και μπορώ να συν/αρθρώσω.

Έννοια τελεστική;

Η «πόλη» που εγκαθιδρύθηκε από τον ουτοπικό και πολεοδομικό[7] λόγο προσδιορίζεται από τη δυνατότητα μιας τριπλής τέλεσης, η οποία περιλαμβάνει:

1. Την παραγωγή ενός *ίδιου* χώρου: η ορθολογική οργάνωση, επομένως, θα πρέπει να καταπνίξει όλες τις σωματικές, ψυχονοητικές ή πολιτικές μολύνσεις που θα μπορούσαν να την εκθέσουν σε κίνδυνο.

2. Την υποκατάσταση των άπιαστων, πεισμόνων αντιστάσεων των παραδόσεων από ένα συγχρονικό σύστημα ή από έναν *ου χρόνο*, μια *αχρονία*: έτσι, μονοσήμαντες

επιστημονικές στρατηγικές, που έχουν αποβεί δυνατές χάρη στην έκθεση επί χάρτου όλων των δεδομένων, πρέπει να αντικαταστήσουν τις τακτικές των χρηστών, οι οποίοι τεχνάζονται κόλπα με τις «ευκαιρίες» και, χάρη σ' αυτά τα συμβάντα-παγίδες, παραδρομές της ορατότητας, επανεισάγουν παντού τη σκοτεινή κι αδιαπέραστη υφή της ιστορίας.

3. Τέλος, τη δημιουργία ενός ανώνυμου *καθολικού υποκειμένου*, που είναι η ίδια η πόλη: όπως στο πολιτικό μοντέλο της, το κράτος του Χομπς, είναι δυνατόν να της προσδοθούν βαθμιαία όλες οι λειτουργίες και τα κατηγορήματα που μέχρι τότε ήταν σκόρπια και αποδίδονταν σε πολλαπλά πραγματικά υποκείμενα, ομάδες, συλλόγους ή άτομα. Έτσι «η πόλη», δίκην κύριου, ίδιου ονόματος, προσφέρει τη δυνατότητα διανοητικής σύλληψης και κατασκευής του χώρου με αφετηρία έναν πεπερασμένο αριθμό σταθερών ιδιοτήτων, απομονώσιμων και συναρθρώσιμων.

Σ' αυτόν τον τόπο που οργανώνεται από «θεωρησιακές» και ταξινομητικές τελέσεις,[8] η διαχείριση συνδυάζεται με την αποβολή. Από τη μια μεριά, διαφοροποιούνται και ανακατανέμονται τα τμήματα και οι λειτουργίες της πόλης, χάρη σε αντιστροφές, μετατοπίσεις, συσσωρεύσεις κ.λπ.· από την άλλη, απορρίπτονται όλα όσα δεν είναι χειρίσιμα και άρα συνιστούν τα «απόβλητα» μιας λειτουργιστικής διοίκησης (ανώμαλη ή παρεκκλίνουσα συμπεριφορά, ασθένεια, θάνατος κ.λπ.). Βέβαια, η πρόοδος επιτρέπει να επανεισαχθεί στα κυκλώματα της διαχείρισης μια αυξανόμενη αναλογία αποβλήτων και μετασχηματίζει ακόμα και τα ελλείμματα (στην υγεία, στην ασφάλεια κ.λπ.) σε μέσα για να γίνουν πυκνότερα τα δίκτυα της τάξης. Αλλά, στην πραγματικότητα, παράγει

συνεχώς αποτελέσματα αντίθετα από τη στόχευσή της: το σύστημα του κέρδους γεννάει μια απώλεια που εκδηλώνεται πολύμορφα, έξω από εκείνο μεν ως εξαθλίωση, μέσα του δε ως σπατάλη, αντιστρέφοντας διαρκώς την παραγωγή σε «ξόδεμα». Επιπλέον, ο εξορθολογισμός της πόλης συνεπιφέρει τη μυθοποίησή της στους στρατηγικούς λόγους, υπολογισμούς που βασίζονται στην υπόθεση ή στην αναγκαιότητα της καταστροφής της προκειμένου να φτάσουν σε μια τελική απόφαση.[11] Τέλος, η λειτουργιστική οργάνωση, δίνοντας έμφαση στην πρόοδο (τον χρόνο), διαγράφει από τη μνήμη τη συνθήκη που την καθιστά δυνατή, δηλαδή τον χώρο, ο οποίος γίνεται το άσκεπτο μιας επιστημονικής και πολιτικής τεχνολογίας. Έτσι λειτουργεί η Πόλη-έννοια, τόπος μετασχηματισμών και ιδιοποιήσεων, αντικείμενο παρεμβάσεων, αλλά και υποκείμενο που εμπλουτίζεται ακατάπαυστα με νέα κατηγορήματα: είναι ταυτόχρονα και η μηχανή της νεωτερικότητας και ο ήρωάς της.

Σήμερα, ανεξάρτητα από τις μεταπτώσεις της έννοιας αυτής, επιβάλλεται να διαπιστώσουμε ότι ναι μεν, μέσα στον λόγο, η πόλη χρησιμεύει στις κοινωνικοοικονομικές και πολιτικές στρατηγικές ως ολοποιητικό και σχεδόν μυθικό σημείο αναφοράς, ωστόσο ολοένα περισσότερο η ζωή στα αστικά κέντρα αφήνει περιθώρια για να βγουν ξανά στην επιφάνεια όσα είχε αποκλείσει το πολεοδομικό σχέδιο. Η γλώσσα της εξουσίας «αστικοποιείται», πλην όμως το «άστυ» είναι παραδομένο σε αντιφατικές κινήσεις, που αλληλοαντισταθμίζονται και συνδυάζονται έξω από την πανοπτική εξουσία. Η Πόλη γίνεται το κυρίαρχο θέμα των πολιτικών θρύλων, αλλά δεν είναι πια ένα πεδίο προγραμματισμένων και ελεγχόμενων τελέσεων. Κάτω από τους λόγους που την ιδεολο-

γικοποιούν, θρασομανούν τα τεχνάσματα και οι συνδυασμοί δυνάμεων χωρίς αναγνώσιμη ταυτότητα και ορθολογική διαφάνεια, χωρίς σημεία απ' όπου να μπορεί κανείς να τις πιάσει – δυνάμεων που η διαχείρισή τους είναι αδύνατη.

Η επιστροφή των πρακτικών

Η πόλη-έννοια φθίνει. Να σημαίνει άραγε αυτό πως οι αστικοί πληθυσμοί έχουν προσβληθεί κι εκείνοι από την ασθένεια από την οποία πάσχουν ο ορθός λόγος που την εγκαθίδρυσε και οι επαγγελματίες του; Ίσως οι πόλεις να παρακμάζουν ταυτόχρονα με τις διαδικασίες που τις οργάνωσαν. Πρέπει όμως να είμαστε δύσπιστοι με τις αναλύσεις μας. Οι θεράποντες της γνώσης υποθέτουν μονίμως πως το σύμπαν απειλείται από τις αλλαγές που κλονίζουν τις δικές τους ιδεολογίες και θέσεις. Μεταλλάσσουν τη δυστυχία των θεωριών τους σε θεωρίες της δυστυχίας. Όταν μετασχηματίζουν τις πλάνες τους σε «καταστροφές», όταν θέλουν να εγκλείσουν τον λαό στον «πανικό» των λόγων τους, πρέπει υποχρεωτικά, γι' άλλη μια φορά, να έχουν δίκιο;

Αντί να περιοριστούμε στο πεδίο ενός λόγου που διατηρεί το προνόμιό του αντιστρέφοντας το περιεχόμενό του (εφόσον μιλάει για καταστροφή και όχι πια για πρόοδο), ας επιχειρήσουμε έναν άλλο δρόμο: ας αναλύσουμε τις μικροβιακές πρακτικές, ενικές και πληθυντικές, τις οποίες επρόκειτο να διαχειριστεί ή να καταργήσει ένα πολεοδομικό σύστημα, αλλά επιβιώνουν και μετά τον μαρασμό του· ας παρακολουθήσουμε το ραγδαίο πλήθεμα αυτών των διαδικασιών, που όχι μόνο δεν ελέγχονται ή δεν εξαλείφονται από την πανοπτική διοίκηση, αλλά και

ενισχύονται μέσα σε μια πολλαπλασιαζόμενη παρανομία, αναπτύσσονται και παρεισδύουν στα δίκτυα της επιτήρησης, συνδυασμένες σύμφωνα με δυσανάγνωστες μεν, όμως σταθερές τακτικές, μέχρι του σημείου να συνιστούν εκδοχές καθημερινής ρύθμισης και λαθραίας δημιουργικότητας, τις οποίες κρύβουν μονάχα οι αποσυντονισμένοι σήμερα μηχανισμοί και λόγοι της βασισμένης στην παρατήρηση οργάνωσης.

Ο δρόμος αυτός θα μπορούσε να εγγραφεί ως συνέχεια της ανάλυσης του Μισέλ Φουκώ για τις δομές της εξουσίας, αλλά και ως το αντίστροφό της. Ο Φουκώ μετατόπισε την ανάλυση προς τους μηχανισμούς και τις τεχνικές διαδικασίες, «ελάσσονα εργαλειακότητα» που είναι ικανή, απλώς και μόνο οργανώνοντας («λεπτομέρειες»), να μεταμορφώσει ένα ετερόκλητο ανθρώπινο πλήθος σε «πειθαρχική» κοινωνία και να διαχειριστεί, να διαφοροποιήσει, να ταξινομήσει, να ιεραρχήσει όλες τις παρεκκλίνουσες συμπεριφορές στους τομείς της εκμάθησης, της υγείας, της δικαιοσύνης, του στρατού ή της εργασίας.[10] «Αυτά τα τεχνάσματα της πειθαρχίας που είναι συχνά πολύ μικρά», μηχανές «ελάσσονες αλλά χωρίς ρωγμές», αντλούν την αποτελεσματικότητά τους από μια σχέση ανάμεσα στις διάφορες διαδικασίες και τον χώρο που εκείνες αναδιανέμουν για να τον μετατρέψουν σε «τελεστή». Ποιες *πρακτικές του χώρου* αντιστοιχούν όμως σ᾽ αυτούς τους μηχανισμούς παραγωγής ενός πειθαρχικού χώρου, από τη μεριά εκείνων που παίζουν (με) την πειθαρχία; Στην παρούσα συγκυρία, όπου παρατηρείται μια αντίφαση ανάμεσα στον συλλογικό τρόπο της διαχείρισης και τον ατομικό τρόπο μιας επανιδιοποίησης, το ερώτημα δεν παύει να είναι ουσιαστικό, αν δεχτούμε ότι οι πρακτικές του χώρου υφαίνουν όντως τις συνθήκες

που καθορίζουν την κοινωνική ζωή. Θα ήθελα να παρακολουθήσω μερικές από τις –πολύμορφες και πολυμήχανες, αντιστεκόμενες και πείσμονες– διαδικασίες που ξεφεύγουν από την πειθαρχία, χωρίς ωστόσο να βρίσκονται έξω από το πεδίο όπου ασκείται, και οι οποίες θα μας οδηγήσουν ενδεχομένως σε μια θεωρία των καθημερινών πρακτικών, του βιωμένου χώρου και μιας ανησυχητικής οικειότητας της πόλης.

2. Η ΜΙΛΙΑ ΤΩΝ ΧΑΜΕΝΩΝ ΒΗΜΑΤΩΝ

«Η θεά αναγνωρίζεται από την περπατησιά της.»
Βιργίλιος, *Αινειάδα*, I, 405

Η ιστορία τους αρχίζει κάτω στο έδαφος, με βήματα. Τα βήματα είναι ο αριθμός, αλλά ένας αριθμός που δεν σχηματίζει σειρά. Δεν μπορούμε να τον μετρήσουμε, επειδή η κάθε μονάδα του έχει ποιοτικό χαρακτήρα: ένα ύφος απτικής πρόσληψης και κιναισθητικής ιδιοποίησης. Η συνεχής, βοερή τους κίνηση συγκροτείται από αναρίθμητες ενικότητες. Τα βήματα διαπλέκονται πλάθοντας χώρους. Υφαίνοντας τους τόπους. Από αυτή την άποψη, η πεζοπορική κινητικότητα σχηματίζει ένα από εκείνα τα «πραγματικά συστήματα, η ύπαρξη των οποίων δίνει πραγματική υπόσταση στην πόλη», αλλά που «δεν έχουν καμία υλική λεκάνη υποδοχής».[11] Δεν προσδιορίζεται τοπικά, απεναντίας, εκείνη χωρικοποιεί. Κι ούτε εγγράφεται σ' ένα περιέχον, παρόμοια με τους κινέζικους χαρακτήρες, που τις γραμμές τους τις σκιαγραφούν στο χέρι τους οι ομιλητές με το δάχτυλο.

Βέβαια, οι διεργασίες του περπατήματος στους δρό-

μους μπορούν να μεταφερθούν σε χάρτες της πόλης, ώστε να μεταγραφούν τα ίχνη τους (εδώ πυκνά, εκεί πολύ απαλά) και οι τροχιές τους (καθώς περνούν από δω κι όχι από κει). Αυτές όμως οι καμπύλες με την ανισόπαχη καλλιγραφία παραπέμπουν απλώς, σαν λέξεις, στην απουσία εκείνου που πέρασε. Η αποτύπωση της διαδρομής στον χάρτη χάνει το τι υπήρξε η διαδρομή αυτή: το ενέργημα ακριβώς του περνώ. Το περπάτημα, η περιπλάνηση ή το «σουλατσάρισμα στις βιτρίνες», η δραστηριότητα των περαστικών, με άλλα λόγια, μετατίθεται σε σημεία που συνθέτουν μια ολοποιητική, αναστρέψιμη γραμμή. Έτσι όμως, η πρόσληψη αφορά απλώς ένα λείψανο, τοποθετημένο στον ου χρόνο μιας επιφάνειας προβολής. Είναι ορατό, αλλά έχει συνέπεια να καθιστά αόρατη την τέλεση που το κατέστησε δυνατό. Οι καθηλώσεις αυτές συνιστούν διαδικασίες λήθης. Το ίχνος έχει υποκαταστήσει την πρακτική. Εκδηλώνει την (αδηφάγο) ιδιότητα του γεωγραφικού συστήματος να μπορεί να μετασχηματίζει τη δράση σε αναγνωσιμότητα, αλλά διαγράφοντας από τη μνήμη έναν τρόπο ύπαρξης στον κόσμο.

Πεζοπορικές εκφωνήσεις

Μια σύγκριση με το ομιλιακό ενέργημα μας επιτρέπει να προχωρήσουμε παραπέρα[12] και να μην περιοριστούμε στην κριτική των παραστάσεων γραφικής μορφής, αποσκοπώντας σ' ένα απρόσιτο επέκεινα, στις παρυφές της αναγνωσιμότητας. Το ενέργημα του περπατήματος είναι για το σύστημα του άστεος ό,τι είναι η εκφώνηση (το speech act [ομιλιακό ενέργημα]) για τη γλώσσα ή για τα προφερόμενα εκφωνήματα.[13] Και τούτο διότι, στο στοιχειωδέστερο επίπεδο, έχει μια τριπλή «εκφωνηματική»

λειτουργία: είναι διεργασία *ιδιοποίησης* του τοπογραφικού συστήματος από τον πεζό (όπως ο ομιλητής ιδιοποιείται και επωμίζεται τη γλώσσα)· είναι χωρική *πραγμάτωση* του τόπου (όπως το ομιλιακό ενέργημα είναι ηχητική πραγμάτωση της γλώσσας)· τέλος, συνεπάγεται *σχέσεις* μεταξύ διαφοροποιημένων θέσεων, δηλαδή πραγματολογικά «συμβόλαια» υπό μορφή κινήσεων (όπως η λεκτική εκφώνηση είναι «απεύθυνση», «στήνει τον άλλον απέναντι» από τον ομιλητή και βάζει στο παιχνίδι συμβόλαια μεταξύ συνομιλητών).[14] Το περπάτημα φαίνεται έτσι να βρίσκει έναν πρώτο ορισμό ως χώρος εκφώνησης.

Θα μπορούσαμε άλλωστε να επεκτείνουμε την προβληματική αυτή στη σχέση που διατηρεί το ενέργημα του γραψίματος με το γραπτό, ή πάλι να τη μεταθέσουμε στη σχέση της «πινελιάς» (της κίνησης και του έπους του πινέλου) με τον εκτελούμενο πίνακα (σχήματα, χρώματα κ.λπ.). Η εκφώνηση, απομονωμένη αρχικά στο πεδίο της λεκτικής επικοινωνίας, θα έχει εκεί μία μόνο από τις εφαρμογές της, ενώ και η γλωσσική τροπικότητά της θα είναι απλώς η πρώτη εντόπιση μιας πολύ γενικότερης διάκρισης ανάμεσα στους *τύπους που χρησιμοποιούνται* σ' ένα σύστημα και τους *τρόπους χρήσης* αυτού του συστήματος, δηλαδή ανάμεσα σε δύο «διαφορετικούς κόσμους», εφόσον «τα ίδια πράγματα» αντιμετωπίζονται σύμφωνα με αντίθετες τυπικές προδιαγραφές.

Όταν εξετάζουμε την πεζοπορική εκφώνηση υπ' αυτό το πρίσμα, παρουσιάζει τρία χαρακτηριστικά που τη διακρίνουν αυτομάτως από το χωρικό σύστημα: το παρόν, το ασυνεχές και το «φατικό».

Κατ' αρχάς, αν αληθεύει ότι μια χωρική τάξη οργανώνει ένα σύνολο δυνατοτήτων (παραδείγματος χάριν, με μια πλατεία όπου μπορείς να κυκλοφορήσεις) και απαγο-

ρεύσεων (μ᾽ έναν τοίχο που σε εμποδίζει να προχωρήσεις), ο περιπατητής πραγματώνει ενεργά ορισμένες μόνο. Με τον τρόπο αυτό, τους δίνει είναι και ταυτόχρονα φαίνεσθαι. Επίσης όμως τις μετατοπίζει και επινοεί άλλες, εφόσον οι λοξές, συντομευμένες διαδρομές, οι παρεκκλίσεις και οι αυτοσχεδιασμοί της πορείας ευνοούν, μεταβάλλουν ή εγκαταλείπουν χωρικά στοιχεία. Έτσι, ο Τσάρλι Τσάπλιν πολλαπλασιάζει τις δυνατότητες του μπαστουνιού του: κάνει άλλα πράγματα με το ίδιο πράγμα και ξεπερνά τα όποια όρια καθόριζαν στη μεταχείριση του αντικειμένου οι προσδιορισμοί του. Αντίστοιχα, ο περιπατητής μεταμορφώνει κάθε χωρικό σημαίνον σε κάτι άλλο. Και μπορεί μεν, από τη μια πλευρά, να καθιστά ενεργές μερικές μόνο από τις καθορισμένες από την οικοδομική τάξη δυνατότητες (πηγαίνει μόνο εδώ κι όχι εκεί), όμως από την άλλη αυξάνει τον αριθμό των δυνατών κινήσεων (δημιουργώντας, π.χ., συντομότερους ή παρακαμπτήριους δρόμους) και των απαγορεύσεων (αποφεύγοντας, π.χ., δρόμους που θεωρούνται θεμιτοί ή υποχρεωτικοί). Άρα, επιλέγει. «Ο χρήστης της πόλης αφαιρεί θραύσματα από το εκφώνημα για να τα πραγματώσει ενεργά στα κρυφά».[15]

Δημιουργεί έτσι ένα ασυνεχές, είτε κάνοντας διαλογή ανάμεσα στα σημαίνοντα της χωρικής «γλώσσας» είτε μετατοπίζοντάς τα με τη χρήση που τους επιφυλάσσει. Καταδικάζει ορισμένους τόπους στην αδράνεια ή στην αφάνεια, ενώ με άλλους συνθέτει «σπάνια», «τυχαία» ή αθέμιτα χωρικά «γυρίσματα». Αυτό όμως μας εισάγει ήδη σε μια ρητορική του περπατήματος.

Στο πλαίσιο της εκφώνησης, ο περιπατητής, ανάλογα με την τοποθέτησή του, συνιστά ένα κοντά και ένα μακριά, ένα *εδώ* και ένα *εκεί*. Στο γεγονός ότι τα επιρ-

ρήματα *εδώ* και *εκεί*, στη λεκτική επικοινωνία, είναι ακριβώς οι ενδείκτες του βαθμού δικαιοδοσίας του ομιλητή[16] –σύμπτωση που ενισχύει τον παραλληλισμό μεταξύ γλωσσικής και πεζοπορικής εκφώνησης–, ας προστεθεί ότι αυτή η εντόπιση (*εδώ-εκεί*), αναγκαίο επακόλουθο του περπατήματος που καταδεικνύει την παροντική ιδιοποίηση του χώρου από ένα «εγώ», έχει επίσης τη λειτουργία να εγκαθιστά τον άλλο σε σχέση με αυτό το «εγώ», εγκαθιδρύοντας έτσι μια συζευκτική και διαζευκτική διάρθρωση θέσεων. Θα επισημάνω κυρίως τη «φατική» της διάσταση, αν με τη λέξη εννοούμε μια λειτουργία που απομονώθηκε από τον Μαλινόφσκι και τον Γιάκομπσον: τη λειτουργία των όρων που εγκαθιστούν, διατηρούν ή διακόπτουν την επαφή, όπως «χαίρετε!», «για δες, για δες» κ.λπ.[17] Η πορεία, που εναλλάξ ακολουθεί έναν δρόμο και την ακολουθούν, δημιουργεί μια κινητή οργανικότητα του περιβάλλοντος, μια διαδοχή φατικών *τόπων*. Και αν η φατική λειτουργία, ως προσπάθεια να εξασφαλιστεί η επικοινωνία, χαρακτηρίζει ήδη τη γλώσσα των πουλιών που μιλούν, αποτελώντας επίσης «την πρώτη λεκτική λειτουργία την οποία κατακτούν τα παιδιά», δεν είναι παράξενο ότι και η ίδια, προγενέστερη της πληροφοριακής άρθρωσης του λόγου ή παράλληλή της, κάνει πηδηματάκια δω κι εκεί, μπουσουλάει, χορεύει και γυρνοβολά, βαριά ή ελαφριά, σαν διαδοχή από «χαίρετε!» σ' έναν λαβύρινθο με αντίλαλο.

Θα μπορούσαμε να αναλύσουμε τις τροπικότητες της πεζοπορικής εκφώνησης που προκύπτει έτσι από την αποτύπωσή της σ' έναν χάρτη, δηλαδή τους τύπους σχέσης που διατηρεί με τις διαδρομές (ή «εκφωνήματα»), προσδίδοντάς τους αξία αληθείας («αληθειακές» τροπικότητες του αναγκαίου, του αδύνατου, του δυνατού και του

ενδεχομενικού), αξία γνώσης («επιστημικές» τροπικότητες του βέβαιου, του αποκλεισμένου, του ευλογοφανούς και του αμφισβητήσιμου) ή, τέλος, μια αξία που αφορά ένα δέον πράττειν («δεοντικές» τροπικότητες του υποχρεωτικού, του απαγορευμένου, του επιτρεπτού ή του προαιρετικού).[18] Το περπάτημα επιβεβαιώνει, υποψιάζεται, αποτολμά, παραβαίνει, σέβεται κ.λπ. τις τροχιές τις οποίες «μιλά». Όλες οι τροπικότητες παίζουν, καθώς μεταβάλλονται από βήμα σε βήμα και ανακατανέμονται σε διάφορες αναλογίες, με ένταση και σε διαδοχή που ποικίλλουν ανάλογα με τις στιγμές, τις διαδρομές ή τους περιπατητές. Απεριόριστη ποικιλία των τελέσεων εκφώνησης. Δεν θα ήταν λοιπόν δυνατόν να αναχθούν περιοριστικά στο γραφικό τους ίχνος.

Οδοιπορικές ρητορικές

Οι πορείες που ακολουθούν οι περαστικοί εμφανίζουν μια σειρά στροφές και παρακάμψεις που μπορούν να εξομοιωθούν με «γυρίσματα» του λόγου ή «υφολογικά σχήματα». Υπάρχει μια ρητορική του περπατήματος. Η τέχνη τού να «τορνεύεις» φράσεις γυρίζοντάς τες από δω κι από κει ισοδυναμεί με μια τέχνη τού να κάνεις διαδρομές, στρίβοντας πότε δω, πότε κει. Η τέχνη αυτή, όπως και η συνηθισμένη γλώσσα,[19] προϋποθέτει και συνδυάζει ποικίλες εκδοχές ύφους και χρήσης. Το *ύφος* εξειδικεύει «μια γλωσσική δομή που εκδηλώνει σε συμβολικό επίπεδο [...] τον θεμελιώδη τρόπο ύπαρξης ενός ανθρώπου στον κόσμο»·[20] συνυποδηλώνει μια ενικότητα. Η *χρήση* προσδιορίζει το κοινωνικό φαινόμενο μέσω του οποίου ένα σύστημα επικοινωνίας εκδηλώνεται στην πράξη· παραπέμπει σ᾽ ένα κανονιστικό πρότυπο. Και τα δύο

στοχεύουν έναν «τρόπο του πράττειν», έναν τρόπο να κάνεις κάτι (να μιλάς, να περπατάς κ.λπ.), αλλά το μεν ύφος ως ενική επεξεργασία του συμβολικού, η δε χρήση ως στοιχείο ενός κώδικα. Διασταυρώνονται για να σχηματίσουν ένα ύφος χρήσης – τρόπο του είναι και τρόπο του πράττειν.[21]

Ένας γόνιμος δρόμος ανοίχτηκε από τον Α. Μεντάμ[22] και συστηματοποιήθηκε από τη Σ. Οστροβετσκύ[23] και τον Ζ.-Φρ. Ωγκογιάρ,[24] με την εισαγωγή της έννοιας «οικιστική ρητορική»: υποθέτουν πως οι «τρόποι» τους οποίους καταλογογραφεί η ρητορική προσφέρουν μοντέλα και υποθέσεις εργασίας στην ανάλυση των τρόπων ιδιοποίησης του τόπου. Η εγκυρότητα της εφαρμογής αυτής εξαρτάται, κατά τη γνώμη μου, από δύο αξιώματα: η πρώτη υπόθεση είναι ότι οι πρακτικές του χώρου αντιστοιχούν και αυτές σε χειρισμούς που αφορούν τα βασικά στοιχεία μιας οικοδομικής τάξης· η δεύτερη ότι, όπως οι ρητορικοί τρόποι, συνιστούν αποκλίσεις ως προς ενός είδους «κυριολεκτική σημασία», που ορίζεται από το πολεοδομικό σύστημα. Θα προέκυπτε έτσι ομολογία ανάμεσα σε σχήματα λόγου και σχήματα οδοιπορίας (μια στυλιζαρισμένη επιλογή των οποίων θα είχαμε ήδη με τις χορευτικές φιγούρες), καθόσον και τα μεν και τα δε συνίστανται σε «επεξεργασίες» ή τελέσεις που αφορούν απομονώσιμες μονάδες[25] καθώς και σε «αμφίσημες διευθετήσεις», που μεταστρέφουν και μετατοπίζουν τη σημασία προς κάτι διφορούμενο,[26] όπως μια κουνημένη εικόνα θολώνει και πολλαπλασιάζει το φωτογραφημένο αντικείμενο. Στο πλαίσιο των δύο αυτών υποθέσεων, η αναλογία είναι αποδεκτή. Θα προσθέσω ότι ο γεωμετρικός χώρος των πολεοδόμων και των αρχιτεκτόνων φαίνεται να λειτουργεί όπως η «κύρια σημασία» που κατασκευά-

ζεται από τους γραμματικούς και τους γλωσσολόγους, προκειμένου να έχουν διαθέσιμο ένα κανονικό και κανονιστικό επίπεδο στο οποίο να παραπέμπουν τις παρεκκλίσεις της «μεταφορικής» γλώσσας και των «σχημάτων» της. Στην πραγματικότητα, τούτο το «κύριο» (το «ίδιο») δεν μπορεί να βρεθεί στην τρέχουσα χρήση, είτε λεκτική είτε πεζοπορική· είναι απλώς η μυθοπλασία την οποία παράγει μια χρήση επίσης ιδιαίτερη, η μεταγλωσσική χρήση της επιστήμης, που αποκτά ενικά χαρακτηριστικά χάρη σ' αυτήν ακριβώς τη διάκριση.[27]

Το οδοιπορικό έπος παίζει με τη χωρική οργάνωση, όσο πανοπτική κι αν είναι: δεν είναι ούτε ξένο προς αυτήν (δεν λαμβάνει χώρα αλλού) ούτε σύμφωνο (δεν του δίνει εκείνη την ταυτότητά του). Δημιουργεί μέσα της σκιές και διφορούμενα. Της εισάγει λαθραία το πλήθος των αναφορών και παραθεμάτων του (κοινωνικά μοντέλα, πολιτιστικές χρήσεις, προσωπικούς συντελεστές). Συνιστά και το ίδιο αποτέλεσμα διαδοχικών συναντήσεων και ευκαιριών, που ακατάπαυστα το αλλοιώνουν και το μετατρέπουν στο οικόσημο του άλλου, δηλαδή σε γυρολόγο που έχει στην πραμάτεια του όλα όσα αιφνιδιάζουν, διαπερνούν ή σαγηνεύουν τις διαδρομές του. Οι ποικίλες αυτές πτυχές εγκαθιδρύουν μια ρητορική. Και μάλιστα την προσδιορίζουν.

Μέσα από τις αφηγήσεις χωρικών πρακτικών, ο Ζ.-Φρ. Ωγκογιάρ αναλύει αυτή τη «σύγχρονη τέχνη της καθημερινής έκφρασης»,[28] επισημαίνοντας προπάντων ως θεμελιώδη δύο σχήματα λόγου: τη συνεκδοχή και το ασύνδετο. Θεωρώ πως η πρωτοκαθεδρία των σχημάτων αυτών σχηματίζει, με βάση τους δύο συμπληρωματικούς της πόλους, μια τυπικότητα των χωρικών πρακτικών. *Συνεκδοχή* έχουμε όταν «μια λέξη χρησιμοποιείται με

μια σημασία που είναι ένα μέρος μιας άλλης σημασίας της ίδιας λέξης».[20] Στην ουσία, δηλώνει ένα μέρος αντί για το όλο στο οποίο τούτο εντάσσεται. Έτσι, το «κεφάλι» χρησιμοποιείται αντί για τον «άνθρωπο» όταν μιλάμε για το «πόσα κεφάλια» χωράει μια αίθουσα· αντίστοιχα, στην εξιστόρηση μιας τροχιάς, η λέξη «τραπέζια» χρησιμοποιείται αντί για υπαίθρια καφενεία, ή η λιμνούλα αντί για το πάρκο. *Ασύνδετο* έχουμε όταν καταργούμε τις συνδετικές λέξεις, συνδέσμους και επιρρήματα, σε μια περίοδο ή μεταξύ περιόδων. Έτσι και στο περπάτημα, το ασύνδετο επιλέγει και τεμαχίζει τον χώρο που διανύεται· πηδάει τις συνδέσεις του και ολόκληρα μέρη, παραλείποντάς τα. Από αυτή την άποψη, κάθε πορεία εξακολουθεί να πηδάει ή να κάνει πηδηματάκια δω κι εκεί, όπως τα παιδιά όταν παίζουν «κουτσό». Εφαρμόζει το σχήμα έλλειψης, παραλείποντας τους συνδετικούς τόπους.

Στην πραγματικότητα, τα δύο οδοιπορικά σχήματα παραπέμπουν το ένα στο άλλο. Το ένα διαστέλλει ένα χωρικό στοιχείο, για να το βάλει να παίξει τον ρόλο ενός «περισσότερου» (μιας ολότητας) και να το υποκαταστήσει (το προς πώληση ποδήλατο ή έπιπλο σε μια βιτρίνα αντιπροσωπεύουν έναν ολόκληρο δρόμο ή μια συνοικία). Το άλλο, μέσω έκθλιψης, δημιουργεί κάτι «λιγότερο», διανοίγει απουσίες σ' ένα χωρικό συνεχές και κρατά μόνο κάποια επιλεγμένα κομμάτια, δηλαδή λείψανα. Το ένα αντικαθιστά τις ολότητες με κλάσματα (κάτι λιγότερο στη θέση του περισσότερου)· το άλλο τις διαλύει, καταργώντας τα συνδετικά και συμπερασματικά στοιχεία (ένα τίποτα στη θέση κάποιου πράγματος). Το ένα είναι πυκνωτικό: διευρύνει τη λεπτομέρεια και δίνει στο σύνολο τις μικρότερες δυνατές διαστάσεις. Το άλλο κόβει: χα-

λάει τη συνέχεια και αποπραγματώνει την αληθοφάνειά της. Με την επεξεργασία αυτή και τη μεταστροφή που υφίσταται ο χώρος από τις πρακτικές, μεταμορφώνεται σε μεγεθυσμένες ενικότητες και χωριστές νησίδες.[30] Το φούσκωμα αυτό, η συρρίκνωση και ο τεμαχισμός, έργο ρητορικό, δημιουργούν ένα χωρικό φραζάρισμα ανθολογικού τύπου (με παραθέματα τοποθετημένα το ένα δίπλα στο άλλο) και ελλειπτικού (με κενά, παραδρομές και υπαινιγμούς). Τα οδοιπορικά σχήματα αντικαθιστούν το τεχνολογικό σύστημα ενός συνεκτικού και ολοποιητικού χώρου, «δεμένου» και ταυτόχρονου, με διαδρομές που έχουν δομή μύθου, αν τουλάχιστον με τον «μύθο» εννοούμε έναν λόγο που σχετίζεται με τον τόπο/ου τόπο (ή την καταγωγή) της συγκεκριμένης ύπαρξης, μια αφήγηση μαστορεμένη με στοιχεία αντλημένα από κοινές ρήσεις, μια υπαινικτική, αποσπασματική ιστορία, που τα κενά της συναρμόζονται με τις κοινωνικές πρακτικές τις οποίες συμβολίζει.

Τα σχήματα λόγου αυτής της υφολογικής μεταμόρφωσης του χώρου είναι χειρονομίες. Ή μάλλον, όπως λέει ο Ρίλκε, «δέντρα χειρονομιών» σε κίνηση. Κουνάνε ακόμα και τα μαρμαρωμένα, μηχανοποιημένα εδάφη του ιατροπαιδαγωγικού ινστιτούτου, όπου παιδιά με νοητική υστέρηση βρίσκουν ένα δωματιάκι για να παίξουν και να χορέψουν τις «χωρικές ιστορίες» τους.[31] Αυτά τα δέντρα από χειρονομίες σαλεύουν παντού. Τα δάση τους περπατούν στους δρόμους. Μεταμορφώνουν τη σκηνή, αλλά είναι αδύνατο να τα καθηλώσει σ' έναν τόπο η εικόνα. Αν παρ' όλα αυτά χρειαζόταν μια εξεικόνιση, θα την έδιναν οι εικόνες-τράνζιτ, καλλιγραφήματα πρασινοκίτρινα και σε μπλε μεταλλικό, που ουρλιάζουν δίχως να φωνάζουν και αυλακώνουν τα υπόγεια της πόλης, «κεντίδια» από

γράμματα και αριθμούς, τέλειες χειρονομίες μιας βίας ζωγραφισμένης με πιστόλι, εκφάνσεις του Σίβα σε γραφές, χορευτικά γραφήματα, με τον βρόντο των συρμών του μετρό να συνοδεύει τις φευγαλέες εμφανίσεις τους: τα γκράφιτι της Νέας Υόρκης.

Αν αληθεύει πως τα δάση χειρονομιών διαδηλώνουν, η πορεία τους δεν θα ήταν δυνατόν να ακινητοποιηθεί σ' έναν πίνακα, ούτε το νόημα των κινήσεών τους να περιοριστεί σ' ένα κείμενο. Η ρητορική μετακίνησή τους, σαν κοπάδι από βοσκή σε βοσκή, παρασέρνει μαζί της και εκτοπίζει τις αναλυτικές και συνεκτικές κύριες σημασίες της πολεοδομίας· είναι μια «περιπλάνηση του σημασιακού πεδίου»,[32] την οποία παράγουν μάζες που εξαφανίζουν την πόλη σε ορισμένες περιοχές της, τη μεγαλοποιούν σε άλλες, τη διαστρέφουν, την τεμαχίζουν και την εκτρέπουν από την παρ' όλα αυτά ακίνητη τάξη της.

3. ΜΕ ΜΥΘΟΥΣ ΠΟΡΕΥΟΜΑΣΤΕ

Τα σχήματα των κινήσεων αυτών (συνεκδοχή, έλλειψη κ.λπ.) χαρακτηρίζουν τόσο μια «συμβολική του ασυνειδήτου» όσο και «ορισμένες τυπικές μεθόδους της υποκειμενικότητας που εκδηλώνεται στον λόγο».[33] Η ομοιότητα μεταξύ «λόγου»[34] και ονείρου[35] έγκειται στη χρήση των ίδιων «υφολογικών μεθόδων», περιλαμβάνει επομένως και τις περιπατητικές πρακτικές. Ο «παλιός κατάλογος ρητορικών τρόπων», ο οποίος από τον Φρόυντ μέχρι τον Μπενβενίστ έχει προσφέρει μια απογραφή κατάλληλη για τη ρητορική των δύο πρώτων επιπέδων έκφρασης, ισχύει εξίσου και για το τρίτο. Παραλληλισμός υφίσταται όχι μόνο επειδή η εκφώνηση δεσπόζει στις

τρεις αυτές περιοχές, αλλά και επειδή η διαλογική της εκτύλιξη (εκφρασμένη με λόγια, με όνειρα ή με το περπάτημα) οργανώνεται ως σχέση ανάμεσα στον *τόπο* απ' όπου προέρχεται (μια καταγωγή) και τον *ου τόπο* τον οποίο παράγει (έναν τρόπο «περάσματος»).

Από τη σκοπιά αυτή, και αφού συγκρίναμε τις οδοιπορικές διεργασίες με τα γλωσσικά μορφώματα, μπορούμε τώρα να τις στρέψουμε προς τις ονειρικές απεικονίσεις, ή τουλάχιστον να ανιχνεύσουμε σ' αυτό το άλλο όριο ποια στοιχεία μιας πρακτικής του χώρου είναι αδιαχώριστα από τον τόπο του ονείρου. Περπατώ σημαίνει δεν έχω τόπο. Είναι η αόριστη διεργασία τού να είμαι απών και σε αναζήτηση ενός «ίδιου». Η περιπλάνηση, την οποία πολλαπλασιάζει και συγκεντρώνει η πόλη, μετατρέπει την πόλη τούτη σε μια απέραντη κοινωνική εμπειρία της στέρησης τόπου – μια εμπειρία, είναι αλήθεια, που, θρυμματισμένη σε αναρίθμητες, απειροελάχιστες εκτοπίσεις (πορείες και μετατοπίσεις), αντισταθμίζεται από τις σχέσεις και διασταυρώσεις των ομαδικών αυτών εξόδων οι οποίες συνυφαίνονται, δημιουργώντας έναν αστικό ιστό, και τοποθετείται στον αστερισμό εκείνου που θα έπρεπε να είναι εντέλει ο τόπος, αλλά είναι μονάχα ένα όνομα, η Πόλη. Η ταυτότητα που παρέχει αυτός ο τόπος είναι συμβολική (έχει ένα όνομα), πόσο μάλλον όταν, παρά την ανισότητα τίτλων και κερδών μεταξύ των πολιτών, υπάρχει μονάχα ένα αυξανόμενο πλήθος περαστικών, ένα δίκτυο κατοικιών που τις έχει καταλάβει για λίγο μια κυκλοφορία, ένα ποδοβολητό που διασχίζει τις φαινομενικές όψεις του «ίδιου», ένα σύμπαν από νοικιασμένα μέρη στοιχειωμένα από έναν ου τόπο ή από τόπους ονείρων.

Ονόματα και σύμβολα

Μια ένδειξη της σχέσης την οποία διατηρούν οι πρακτικές του χώρου με αυτή την απουσία ανευρίσκεται στο πώς παίζουν με τα «κύρια» ονόματα και ποντάρουν πάνω τους. Οι σχέσεις της κατεύθυνσης [sens] της οδοιπορίας με το νόημα [sens] των λέξεων τοποθετούν δύο είδη κινήσεων αντίθετων φαινομενικά, τη μία στον εξωτερικό χώρο (περπατάω σημαίνει μεταφέρομαι έξω), την άλλη εσωτερική (μια κινητικότητα κάτω από τη σταθερότητα του σημαίνοντος). Είναι γεγονός ότι το περπάτημα υπακούει σε σημασιολογικούς τροπισμούς· έλκεται ή απωθείται από ονομασίες με σκοτεινά νοήματα, ενώ και η πόλη μεταβάλλεται σε μεγάλο βαθμό σε «έρημο», όπου το χωρίς νόημα, το άλογο, δηλαδή το τρομαχτικό, δεν έχει πια τη μορφή σκιών αλλά, όπως στο θέατρο του Ζενέ, γίνεται αμείλικτο φως, παραγωγό τού δίχως σκοτεινότητα αστικού κειμένου που δημιουργείται παντού από μια τεχνοκρατική εξουσία και θέτει τον κάτοικο υπό επιτήρηση (τίνος πράγματος, κανείς δεν ξέρει): «Η πόλη μάς κρατάει κάτω απ' το βλέμμα της, που δεν μπορείς να τ' αντέξεις χωρίς να ζαλιστείς», γράφει μια κάτοικος της Ρουάν.[36] Μες στους χώρους που φωτίζονται βάναυσα από ξένους λόγους, τα κύρια ονόματα σκάβουν αποθέματα κρυμμένων, οικείων σημασιών. «Κάνουν νεύμα», «βγάζουν νόημα»· με άλλα λόγια, παρωθούν κινήσεις, εν είδει κλήσεων και καλεσμάτων που μεταστρέφουν ή εκτρέπουν το δρομολόγιο, δίνοντάς του νοήματα (ή κατευθύνσεις) απρόβλεπτα ώς τότε. Τα ονόματα αυτά δημιουργούν ου τόπο μες στους τόπους· τους μεταβάλλουν σε περάσματα.

Ένας φίλος που κατοικεί στη Σεβρ [Sèvres] παρεκ-

κλίνει από τον δρόμο του όταν βρίσκεται στο Παρίσι, και ενώ πηγαίνει να δει τη μητέρα του [mère] παρασύρεται σε μια άλλη συνοικία, στις οδούς Σαιν-*Περ* [Saints-Pères, Αγίων Πατέρων] και *Σεβρ*: τα ονόματα αυτά αρθρώνουν μια φράση που την κατασκευάζουν τα πόδια του, χωρίς εκείνος να την ξέρει. Οι αριθμοί (*112*ος δρόμος ή οδός Σαιν-Σαρλ *9*) μαγνητίζουν επίσης τροχιές, αλλά μπορεί και να στοιχειώνουν όνειρα. Μια άλλη φίλη απωθεί εν αγνοία της τους δρόμους που φέρουν κύρια ονόματα, διότι «σημαίνουν» για εκείνη τάξεις ή ταυτότητες, εν είδει προσκλήσεων και ταξινομήσεων· τραβάει από δρόμους δίχως όνομα, δίχως υπογραφή. Έστω και αρνητικά, και πάλι τα κύρια ονόματα καθορίζουν την πορεία της.

Μα τι συλλαβίζουν; Οι λέξεις αυτές (*Μπορεγό, Μπότσαρης, Μπουγκενβίλ*), τακτοποιημένες σε αστερισμούς που ιεραρχούν και διατάσσουν σημασιολογικά την επιφάνεια της πόλης, τελεστές χρονολογικών διευθετήσεων και ιστορικών νομιμοποιήσεων, χάνουν βαθμιαία, σαν φθαρμένα κέρματα, τη χαραγμένη πάνω τους αξία, αλλά η ικανότητά τους να σημαίνουν επιβιώνει πέρα από τον πρώτο καθορισμό της. *Άγιοι Πατέρες, Κοραντέν Σέλτον, Κόκκινη πλατεία*... Προσφέρονται στην πολυσημία που τους προσδίδουν οι περαστικοί και αποσπώνται από τα μέρη που ήταν υποτίθεται εντεταλμένες να προσδιορίζουν, μέρη που χρησιμεύουν ως φαντασιακά ραντεβού σε ταξίδια τα οποία καθορίζουν εκείνες, ως μεταφορές πλέον, για λόγους ξένους προς την αρχική τους αξία, που είναι όμως σε επίγνωση των περαστικών και ανεπίγνωστοι. Παράξενη τοπωνυμία, που έχει απογειωθεί από τους τόπους και, αιωρούμενη πάνω από την πόλη σαν νεφελώδης γεωγραφία «νοημάτων» και «κατευθύνσεων» εν αναμονή, καθοδηγεί από κει το σεργιάνισμα των σωμάτων:

Πλας ντε λ'Ετουάλ, Κονκόρντ, Πουασονιέρ [Πλατεία του Άστρου, Ομόνοια, Ιχθυοπώλισσα]... Οι αστερισμοί αυτοί μεσολαβούν την κυκλοφορία, άστρα που κατευθύνουν δρομολόγια. «Η πλατεία Ομονοίας δεν υπάρχει», έλεγε ο Μαλαπάρτε, «είναι μια ιδέα».[37] Είναι κάτι παραπάνω από «ιδέα». Θα έπρεπε να πολλαπλασιάσουμε τις συγκρίσεις, για να εξηγήσουμε τις μαγικές εξουσίες που διαθέτουν τα κύρια ονόματα. Θαρρείς και μεταφέρονται στα χέρια που ταξιδεύουν, καθοδηγώντας τα και στολίζοντάς τα.

Αυτές οι λέξεις, συνδέοντας χειρονομίες και βήματα, διανοίγοντας νοήματα και κατευθύνσεις, ενεργούν αδειάζοντας το περιεχόμενο της πρώτης αποστολής τους και καταφθείροντάς την. Γίνονται χώροι ελευθερωμένοι, καταλήψιμοι. Μέσω μιας σημασιολογικής αραίωσης, μια πλούσια απροσδιοριστία τούς απονέμει τη λειτουργία να αρθρώνουν μια δεύτερη γεωγραφία, ποιητική, πάνω στη γεωγραφία της απαγορευμένης ή επιτρεπτής κυριολεκτικής σημασίας. Παρεισάγουν άλλα ταξίδια στη λειτουργιστική και ιστορική τάξη της κυκλοφορίας. Το περπάτημα τις ακολουθεί: «Γεμίζω μ' ένα ωραίο όνομα αυτόν τον μεγάλο άδειο χώρο».[38] Πορευόμαστε με λείψανα νοημάτων, και μερικές φορές με τα απορρίμματά τους, τα αντεστραμμένα υπολείμματα μεγάλων φιλοδοξιών – αυτά καθορίζουν την πορεία μας.[39] Πράγματα μηδαμινά, ένα τίποτα, ή σχεδόν τίποτα, συμ-βολίζουν και προσανατολίζουν τα βήματα. Ονόματα που ακριβώς έπαψαν να είναι «κύρια», «ίδια».

Σ' αυτούς τους πυρήνες συμβολισμού σκιαγραφούνται (και ίσως θεμελιώνονται) τρεις διακριτοί (όμως αλληλένδετοι) τρόποι λειτουργίας των σχέσεων ανάμεσα σε χωρικές πρακτικές και σημαίνουσες πρακτικές: το *ικανό να*

εμπνεύσει πίστη, το *ικανό να μείνει στη μνήμη* και το *πρωτόγονο*. Προσδιορίζουν ό,τι «εγκρίνει» (ή καθιστά δυνατές ή αξιόπιστες) τις χωρικές ιδιοποιήσεις, ό,τι επαναλαμβάνεται (ή υπενθυμίζεται) μέσα τους από μια μνήμη σιωπηλή και αναδιπλωμένη, και ό,τι βρίσκεται εκεί δομημένο και δεν παύει να έχει την υπογραφή μιας καταγωγής πριν από τη γλώσσα [in-fans]. Αυτά τα τρία συμβολικά συστήματα λειτουργίας οργανώνουν τους *τόπους* του λόγου για την πόλη/της πόλης (ο θρύλος, η ανάμνηση και το όνειρο) μ' έναν τρόπο που επίσης ξεφεύγει από την πολεοδομική συστηματικότητα. Μπορούμε να τα αναγνωρίσουμε ήδη στις λειτουργίες των κυρίων ονομάτων: καθιστούν κατοικήσιμο ή αξιόπιστο τον τόπο που ενδύουν με ένα όνομα (καθώς χάνουν τη δύναμή τους να ταξινομούν, αποκτούν στη θέση της τη δύναμη να «επιτρέπουν» κάτι άλλο)· υπενθυμίζουν ή ανακαλούν τα φαντάσματα (νεκρούς υποτίθεται χαμένους διά παντός) που σαλεύουν ακόμα, κουρνιασμένα στις χειρονομίες και στα σώματα καθώς πορεύονται· και καθόσον ονοματίζουν, καθόσον δηλαδή επιβάλλουν μια εντολή προερχόμενη από τον άλλο (μια ιστορία) και αλλοιώνουν τη λειτουργιστική ταυτότητα με το να αποσπώνται από αυτήν, δημιουργούν μέσα στον ίδιο τον τόπο τούτη τη διάβρωση ή τον ου τόπο, που σκάβει εκεί ο νόμος του άλλου.

Αξιόπιστα και αξιόμνηστα: η κατοικησιμότητα

Με ένα παράδοξο που όμως είναι φαινομενικό, ο λόγος ο οποίος γίνεται πιστευτός είναι κι εκείνος που στερεί απ' όσα κελεύει ή που δεν δίνει ποτέ ό,τι υπόσχεται. Δεν εκφράζει ένα κενό, δεν περιγράφει μια έλλειψη, κάθε άλλο· τα δημιουργεί. Κάνει χώρο για το κενό. Έτσι, ανοίγει

χαραμάδες· «επιτρέπει» κάποιο παιχνίδι σ' ένα σύστημα προσδιορισμένων τόπων. «Εγκρίνει» την παραγωγή ενός χώρου ο οποίος αφήνει περιθώρια για παιχνίδι (Spielraum) σ' έναν άβακα που αναλύει και ταξινομεί ταυτότητες. Καθιστά κατοικήσιμο. Υπ' αυτή την έννοια, τον χαρακτηρίζω «τοπική Αρχή». Είναι μια ρωγμή στο σύστημα που γεμίζει μέχρι κορεσμού με σημασία τους τόπους και τους περιστέλλει σ' εκείνη, μέχρι του σημείου να τους καθιστά «αποπνικτικούς». Ενδεικτική τάση: ο λειτουργιστικός ολοκληρωτισμός (ακόμα και όταν προγραμματίζει παιχνίδια και γιορτές) επιδιώκει να καταργήσει αυτές τις τοπικές Αρχές, διότι εκθέτουν σε κίνδυνο τη μονοσημία του συστήματος. Τα βάζει με ό,τι πολύ σωστά ονομάζει super-stitiones [δεισιδαιμονίες]: πλεοναστικά σημασιολογικά στρώματα που παρεισδύουν «επιπλέον» ή «παραπανίσια»,[40] απαλλοτριώνοντας σ' ένα παρελθόν ή σε μια ποιητική ένα μέρος των εδαφών που κρατούν για τον εαυτό τους οι υπέρμαχοι της τεχνικής ορθολογικότητας και της αύξησης της χρηματοοικονομικής αποδοτικότητας.

Κατά βάθος, τα κύρια ονόματα είναι ήδη «τοπικές Αρχές» ή «δεισιδαιμονίες». Οπότε, τα αντικαθιστούν με αριθμούς: όχι πια συνοικία της *Όπερας*, αλλά 073· όχι πια νομός *Καλβαντός*, αλλά 14. Το ίδιο ισχύει για τις αφηγήσεις και τους θρύλους που στοιχειώνουν τον αστικό χώρο σαν επιπλέον κάτοικοι ή παραπανίσιοι. Εξαπολύεται εναντίον τους ένα κυνήγι μαγισσών απλώς εξαιτίας της λογικής τής τεχνοδομής. Η εξολόθρευσή τους όμως (όπως και η εξολόθρευση των δέντρων, των δασών και κάθε απόκρυφης γωνιάς όπου ζουν οι θρύλοι αυτοί)[41] μετατρέπει την πόλη σε μια «συμβολική σε εκκρεμότητα».[42] Η κατοικήσιμη πόλη ακυρώνεται. Τότε, όπως λέει

μια κάτοικος της Ρουάν: εδώ «όχι, δεν υπάρχει κανένα ιδιαίτερο μέρος, πέρα απ' το σπίτι μου, αυτό είναι όλο... Δεν υπάρχει τίποτα». Τίποτα το «ιδιαίτερο»: τίποτα που να το έχει σημαδέψει, να το έχει ανοίξει μια θύμηση ή ένα παραμύθι, τίποτα που να φέρει την υπογραφή ενός άλλου. Μονάχα το άντρο του σπιτιού παραμένει ικανό να εμπνεύσει πίστη, καθώς για ένα διάστημα ακόμα εξακολουθεί να έχει ανοιχτούς τους πόρους του για τους θρύλους [légendes], να είναι διάτρητο απ' τις σκιές. Πέρα από αυτό, σύμφωνα μ' έναν άλλο πολίτη, υπάρχουν μονάχα «τόποι όπου δεν μπορείς πια να πιστέψεις σε τίποτα».[41]

Οι τοπικοί θρύλοι (legenda: ό,τι πρέπει να διαβάσεις, αλλά και ό,τι μπορείς να διαβάσεις), χάρη ακριβώς στη δυνατότητα που προσφέρουν να εναποθηκεύουν πλούσιες σιωπές και να σοδιάζουν ιστορίες δίχως λόγια, ή μάλλον χάρη στην ικανότητά τους να δημιουργούν παντού κελάρια και σοφίτες, επιτρέπουν διεξόδους, τρόπους να βγεις και να ξαναμπείς μέσα, άρα χώρους κατοικησιμότητας. Φαίνεται πως η πεζοπορία και το ταξίδι αναπληρώνουν τις εξόδους, το φευγιό και τον γυρισμό που εξασφάλιζαν άλλοτε οι θρύλοι τους οποίους δεν διαθέτουν πια οι τόποι. Η κυκλοφορία των σωμάτων έχει τη λειτουργία των πλανόδιων «δεισιδαιμονιών», χθεσινών ή σημερινών. Το ταξίδι (όπως και το περπάτημα) είναι το υποκατάστατο των θρύλων που άνοιγαν τον χώρο στον άλλο. Τι παράγει εντέλει το ταξίδι, αν όχι, με ενός είδους αναποδογύρισμα, «μια εξερεύνηση των ερήμων της μνήμης μου», τον γυρισμό σ' έναν κοντινό εξωτισμό μέσα από μακρινούς παρακαμπτήριους δρόμους, «την επινόηση» λειψάνων και θρύλων («φευγαλέες εικόνες της γαλλικής υπαίθρου», «θραύσματα μουσικής και ποίησης»),[42] με δυο λόγια κάτι σαν «ξερίζωμα μέσα στις απαρχές μου» (Χάιντεγκερ):

Η οδοιπορική εξορία παράγει ακριβώς το στοιχείο του θρύλου που λείπει σήμερα από τον κοντινό τόπο· είναι μια μυθοπλασία, που έχει άλλωστε το διπλό χαρακτηριστικό να είναι αποτέλεσμα μεταθέσεων και συμπυκνώσεων, όπως το όνειρο ή η πεζοπορική ρητορική.[45] Μπορούμε επομένως να σταθμίσουμε πόσο σημαντικό ρόλο παίζουν αυτές οι σημαίνουσες πρακτικές (η διήγηση θρύλων στον εαυτό μας) ως πρακτικές επινόησης χώρων.

Από τη σκοπιά αυτή, το περιεχόμενό τους είναι εξίσου αποκαλυπτικό, και ακόμα περισσότερο η αρχή που τις οργανώνει. Οι αφηγήσεις τόπων είναι μαστορέματα. Είναι φτιαγμένες με απομεινάρια του κόσμου. Ακόμα και αν η λογοτεχνική μορφή και το δρωντικό [actantiel] σχήμα των «δεισιδαιμονιών» ανταποκρίνονται σε σταθερά μοντέλα, οι δομές και οι συνδυασμοί των οποίων έχουν αναλυθεί πολύ συχνά τα τελευταία τριάντα χρόνια, το υλικό τους (όλη η ρητορική λεπτομέρεια της «εκδήλωσης») τους παρέχεται από τα υπολείμματα ονομασιών, ταξινομιών, ηρωικών ή κωμικών κατηγορημάτων κ.λπ., δηλαδή από θραύσματα σκόρπιων σημασιολογικών τόπων. Αυτά τα ετερογενή ή και αντίθετα στοιχεία πληρούν την ομοιογενή μορφή της αφήγησης. Κάτι *επιπλέον* και κάτι *άλλο* (λεπτομέρειες και προσθήκες προερχόμενες από αλλού) παρεισδύουν στο παραδεδεγμένο πλαίσιο, την επιβεβλημένη τάξη. Προκύπτει έτσι η σχέση ακριβώς των πρακτικών του χώρου με την οικοδομική τάξη. Στην επιφάνειά της, η τάξη αυτή εμφανίζεται παντού διάστικτη και διάτρητη από παραλείψεις λέξεων, παρεκκλίσεις και διαφυγές του νοήματος: είναι μια τάξη-σουρωτήρι.

Τα λεκτικά λείψανα που συνθέτουν την αφήγηση, συνδεδεμένα με χαμένες ιστορίες και σκιερές χειρονομίες,

συμπαρατίθενται σ᾽ ένα κολάζ όπου οι συσχετισμοί τους δεν έχουν διέλθει από τη σκέψη και σχηματίζουν, γι᾽ αυτό τον λόγο, ένα συμβολικό σύνολο.[16] Αρθρώνονται χάρη σε κενά. Παράγουν επομένως, στον δομημένο χώρο του κειμένου, κάτι σαν ενάντια κείμενα, επακόλουθα απόκρυψης και φυγής, δυνατότητες περάσματος σε άλλα τοπία, όπως σε υπόγεια και θάμνους: «ω! ορεινοί όγκοι, ω! πληθυντικοί!».[17] Οι αφηγήσεις, με τις διεργασίες διασποράς που ανοίγουν, αντιτίθενται στην *πολύβουη φημολογία*, διότι πάντα η φημολογία επιτάσσει, εγκαθιδρύει και συνακολουθεί μια ισοπέδωση του χώρου, δημιουργεί κινήσεις κοινές σε όλους, που ενισχύουν μια τάξη προσθέτοντας στις ενέργειες που κάνουν τον κόσμο να κάνει κάτι τις ενέργειες που τον κάνουν να πιστέψει κάτι. Οι αφηγήσεις διαφοροποιούν, οι φήμες ολοποιούν. Και ναι μεν υπάρχει πάντα ταλάντωση από τις μεν στις δε, ωστόσο σήμερα φαίνεται να υπάρχει μάλλον διαστρωμάτωση: οι αφηγήσεις ιδιωτικοποιούνται και βυθίζονται στις απόκρυφες γωνιές των συνοικιών, των οικογενειών ή των ατόμων, ενώ η βουή των ΜΜΕ καλύπτει τα πάντα και υπό τη μορφή της *Πόλης*, κεντρική λέξη ενός ανώνυμου νόμου, υποκατάστατο όλων των κυρίων ονομάτων, εξαλείφει ή αντιμάχεται τις δεισιδαιμονίες, ένοχες επειδή ακόμα της αντιστέκονται.

Η διασπορά των αφηγήσεων υποδεικνύει ήδη τη διασπορά του αξιόμνηστου. Στην πραγματικότητα, η μνήμη είναι το αντι-μουσείο: δεν μπορεί να προσδιοριστεί τοπικά. Αναλαμπές της εμφανίζονται στους θρύλους. Τα αντικείμενα έχουν επίσης γούβες, κενά, όπως και οι λέξεις. Ένα παρελθόν κοιμάται μέσα τους, όπως στις καθημερινές μας χειρονομίες όταν περπατάμε, τρώμε ή ξαπλώνουμε, όπου υπνώττουν παλιές επαναστάσεις. Η ανά-

μνηση είναι απλώς και μόνο ένας περαστικός γοητευτικός πρίγκιπας, που ξυπνάει κάποια στιγμή τις Ωραίες Κοιμώμενες των ιστοριών μας δίχως λόγια. «*Εδώ* ήταν φούρνος»· «*εκεί* έμενε η κυρα-Ντυπυί». Είναι εντυπωσιακό το γεγονός ότι οι βιωμένοι τόποι είναι σαν παρουσίες απουσιών. Ό,τι φαίνεται δηλώνει ό,τι δεν υπάρχει πια: «*βλέπετε*, εδώ ήταν...», αλλά δεν το βλέπουμε πια. Τα δεικτικά λένε τις αόρατες ταυτότητες του ορατού· διότι ο ορισμός του τόπου είναι ακριβώς να συντίθεται από αυτές τις σειρές μεταθέσεων και αποτελεσμάτων ανάμεσα στα τεμαχισμένα στρώματα που τον συνθέτουν και να ποντάρει σ' αυτά τα κινούμενα βάθη.

«Οι αναμνήσεις μάς δένουν εκεί... Είναι προσωπική υπόθεση, δεν θα ενδιέφερε κανέναν, αλλά τελικά αυτό δημιουργεί το πνεύμα μιας γειτονιάς».[48] Δεν υπάρχει τόπος να μην είναι στοιχειωμένος από πολλά διαφορετικά πνεύματα, που είναι κουρνιασμένα μέσα του σιωπηλά και μπορούμε να τα «καλέσουμε» ή όχι. Μονάχα στοιχειωμένους τόπους κατοικούμε – σχήμα αντίστροφο από το *Πανοπτικόν*. Αλλά, σαν τα γοτθικά γλυπτά των βασιλιάδων της Παναγίας των Παρισίων, που είναι παραχωμένα εδώ και δύο αιώνες στο υπόγειο ενός κτιρίου της οδού Σωσέ ντ'Αντέν,[49] τούτα τα «πνεύματα», επίσης θραυσμένα, μήτε μιλούν μήτε βλέπουν. Είναι μια γνώση που σωπαίνει. Απ' όσα είναι γνωστά αλλά αποσιωπώνται, μονάχα κάτι μισόλογα περνούν «μεταξύ μας».

Οι τόποι είναι αποσπασματικές και αναδιπλωμένες ιστορίες, παρελθόντα κλεμμένα από τη δυνατότητα να διαβαστούν από τον άλλον, στοιβαγμένοι χρόνοι που μπορεί να ξετυλιχτούν, αλλά βρίσκονται εκεί περισσότερο σαν αφηγήσεις εν αναμονή, παραμένοντας σε γριφώδη κατάσταση, εκσυμβολισμοί, τέλος, εγκυστωμένοι στην

οδύνη ή στην ηδονή του σώματος. «Αισθάνομαι καλά εδώ»[50]: είναι μια πρακτική του χώρου αυτή η ευεξία που έχει αποσυρθεί στη γλώσσα, όπου διαγράφεται για μια στιγμή, σαν αναλαμπή.

Παιδική ηλικία και μεταφορά τόπων

«Μεταφορά είναι η μετάθεση σ' ένα πράγμα του ονόματος που υποδεικνύει ένα άλλο πράγμα.»
Αριστοτέλης, *Ποιητική*, 1457 b[1]

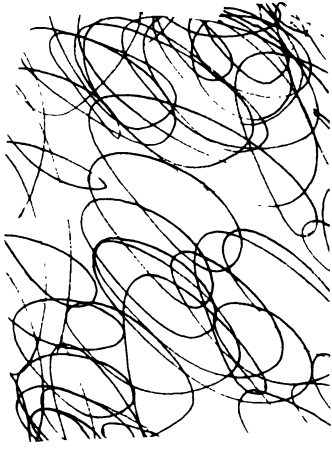
Το αξιόμνηστο είναι εκείνο που μπορούμε να ονειρευτούμε για έναν τόπο. Ήδη σ' αυτόν τον παλίμψηστο τόπο, η υποκειμενικότητα αρθρώνεται πάνω στην απουσία η οποία τη δομεί ως ύπαρξη και την κάνει να «είναι εκεί», Dasein. Αλλά, όπως είδαμε, αυτό το «είναι εκεί» εφαρμόζεται μόνο σε πρακτικές του χώρου, δηλαδή σε *τρόπους να περάσεις στον άλλο*. Πρέπει τελικά να αναγνωρίσουμε εν προκειμένω ότι επαναλαμβάνεται, σε ποικίλες μεταφορές, μια εμπειρία αποφασιστική και πρωταρχική, η διαφοροποίηση του παιδιού από το σώμα της μητέρας του. Εκεί εγκαινιάζεται η δυνατότητα του χώρου και μια εντόπιση (ένα «όχι όλα») του υποκειμένου. Δεν θα επανέλθουμε στην περίφημη ανάλυση που έκανε ο Φρόυντ γι' αυτή τη γενεσιουργό εμπειρία, καθώς παρακολουθούσε το παιχνίδι του εγγονού του, ηλικίας ενάμισι έτους, που έριχνε μακριά ένα καρούλι με ένα ω-ω-ω-ω ευχαρίστησης (fort, αντί για «εκεί πέρα», «έφυγε» ή «δεν μπόρεσε») και το ξανάφερνε στην άκρη του σπάγγου του μ' ένα χαρούμενο da (αντί για «εδώ», «ξανάρθε»).[51] Αρκεί να κρατήσουμε αυτή την (επικίνδυνη και ικανοποιημένη) εκρίζωση από την αδιαφοροποίηση μέσα

στο μητρικό σώμα, υποκατάστατο του οποίου είναι το καρούλι: η έξοδος από τη μητέρα (που πότε εξαφανίζεται μόνη της και πότε την εξαφανίζει το παιδί) συνιστά την εντόπιση και την εξωτερικότητα σ' έναν ορίζοντα απουσίας. Ο θριαμβευτικός χειρισμός που σου επιτρέπει «να κάνεις να φύγει» το μητρικό αντικείμενο και να εξαφανιστείς *ο ίδιος* (ως ταυτόσημος με αυτό το αντικείμενο), να είσαι *εκεί* (επειδή) *χωρίς* τον άλλο αλλά σε μια αναγκαία σχέση με τον εξαφανισμένο, είναι μια «αρχέγονη χωρική δομή».

Μπορούμε πολύ πιθανόν να πάμε πιο πίσω αυτή τη διαφοροποίηση, μέχρι την ονοματοδοσία η οποία ήδη αποκόβει από τη μητέρα του το έμβρυο που ταυτοποιείται ως αρσενικό (τι συμβαίνει όμως με το κορίτσι, που από τη στιγμή αυτή εισάγεται κιόλας σε μια άλλη σχέση με τον χώρο;). Το σημαντικό σ' αυτό το μυητικό ταξίδι, όπως και στη «θριαμβευτική πολυπραγμοσύνη» του παιδιού, που μπροστά στον καθρέφτη αναγνωρίζει τον εαυτό του ως *έναν* (είναι *εκείνος*, ολοποιήσιμος), όμως δεν είναι παρά ο *άλλος* (*αυτό*, μια εικόνα με την οποία ταυτίζεται),[52] είναι η διαδικασία αυτής της «χωρικής σύλληψης», που εγγράφει το πέρασμα στον άλλο ως τον νόμο τού είναι και τον νόμο του τόπου. Ώστε λοιπόν, χρησιμοποιώ στην πράξη τον χώρο σημαίνει επαναλαμβάνω τη θριαμβευτική και σιωπηλή εμπειρία της παιδικής ηλικίας· σημαίνει, μέσα στον τόπο, *είμαι άλλος και περνάω στον άλλο*.

Έτσι αρχίζει η πορεία την οποία συγκρίνει ο Φρόυντ με την ποδοπάτηση της μητρικής γης.[53] Η σχέση του εαυτού με τον ίδιο διέπει τις εσωτερικές αλλοιώσεις του τόπου (τα παιχνίδια ανάμεσα στα στρώματά του) ή τις πεζοπορικές εκδιπλώσεις των στοιβαγμένων σ' έναν τό-

πο ιστοριών (κυκλοφορίες και ταξίδια). Η παιδική ηλικία που καθορίζει τις πρακτικές του χώρου αναπτύσσει έπειτα τα αποτελέσματά της, φουντώνει, κατακλύζει τους ιδιωτικούς και δημόσιους χώρους, διαλύει τις αναγνώσιμες επιφάνειές τους και δημιουργεί μέσα στη σχεδιασμένη πόλη μια πόλη «μεταφορική» ή μετατοπιζόμενη, όπως την ονειρευόταν ο Καντίνσκυ: «μια μεγάλη πόλη, χτισμένη στέρεα σύμφωνα με όλους τους κανόνες της αρχιτεκτονικής, που σείεται ξαφνικά από μια ανυπολόγιστη δύναμη».[54]



ΠΛΟΥΣ ΦΥΛΑΚΙΣΜΕΝΟΥ

Εγκλεισμός ταξιδευτής. Ακίνητος στο βαγόνι, βλέπω ακίνητα πράγματα να γλιστρούν. Τι συμβαίνει, ποιος περνά; Τίποτα δεν κινείται, ούτε μες στο τρένο, ούτε απέξω.

Ο ταξιδιώτης, αμετάβλητος, είναι τακτοποιημένος σε τετραγωνίδια, αριθμημένος και ελεγχόμενος στον άβακα του βαγονιού, αυτή την τέλεια πραγμάτωση της ορθολογικής ουτοπίας. Η επιτήρηση και η τροφή κυκλοφορούν από το ένα τετραγωνίδιο στο άλλο. «Έλεγχος εισιτηρίων»... «Σάντουιτς, μπίρα, καφές...» Μονάχα οι τουαλέτες ανοίγουν μια φυγή στο κλειστό σύστημα. Είναι η φαντασίωση των ερωτευμένων, η διέξοδος των αρρώστων, η υπεκφυγή των παιδιών («πιπί!») – μια γωνιά ανορθολογικότητας, όπως οι έρωτες και οι υπόνομοι στις αλλοτινές *Ουτοπίες*. Αν αφήσουμε κατά μέρος τούτη την παραδρομή που έχει εγκαταλειφθεί στις παρεκτροπές, τα πάντα είναι δομημένα με τετραγωνισμένο τρόπο. Ένα εξορθολογισμένο κελί ταξιδεύει μονάχα. Μια φυσαλίδα πανοπτικής και ταξινομητικής εξουσίας, ένας θαλαμίσκος εγκλεισμού που επιτρέπει την παραγωγή μιας τάξης, μια κλειστή και αυτόνομη νησίδα – αυτό, μόνο αυτό μπορεί να διασχίσει τον χώρο και να ανεξαρτητοποιηθεί απ' το ριζοβόλημα στους τόπους.

Μέσα, η ακινησία μιας τάξης. Εδώ βασιλεύουν η ηρεμία και το όνειρο. Δεν υπάρχει τίποτα να κάνεις, είσαι στην *κατάσταση* του λόγου. Κάθε πράγμα είναι στη θέση του όπως στη *Φιλοσοφία του δικαίου* του Χέγκελ. Κάθε ον είναι τοποθετημένο σαν τυπογραφικός χαρακτήρας σε μια στρατιωτικά διευθετημένη σελίδα. Η τάξη αυτή, οργανωσιακό σύστημα, ησυχαστήριο ενός ορθού λόγου, είναι συνθήκη κυκλοφορίας για το βαγόνι, όπως και για το κείμενο.

Έξω, μια άλλη ακινησία, των πραγμάτων, ηγεμονικά βουνά, απέραντες εκτάσεις με πρασινάδα, χωριά εν στάσει, σειρές στοιχισμένων κτιρίων, μαύροι αστικοί όγκοι να διαγράφονται στο τριανταφυλλί απόβραδο, τρεμοφέγγισμα νυχτερινών φώτων σε μια θάλασσα που προηγείται ή έπεται των ιστοριών μας. Το τρένο γενικεύει τη *Μελαγχολία* του Ντύρερ, θεωρησιακή εμπειρία του κόσμου: να είμαστε έξω απ' αυτά τα πράγματα που μένουν εκεί, αποσπασμένα και αδιάφορα, απόλυτα, και μας εγκαταλείπουν δίχως να έχουν καμιά συμμετοχή σε τούτο τον χωρισμό· να τα αποστερούμαστε, ξαφνιασμένοι απ' την εφήμερη και ήρεμη ξενότητά τους. Κατάπληξη μες στην εγκατάλειψη. Κι ωστόσο, δεν σαλεύουν. Δεν έχουν άλλη κίνηση πέρα από εκείνη που προκαλούν ανάμεσα στις μάζες τους οι τροποποιήσεις της προοπτικής στιγμή τη στιγμή· μεταβολές-οφθαλμαπάτη. Όπως κι εγώ, δεν αλλάζουν θέση, μονάχα η όραση χαλάει και ξαναφτιάχνει αδιάκοπα τις σχέσεις που διατηρούν μεταξύ τους αυτά τα σταθερά πράγματα.

Ανάμεσα στην ακινησία τού μέσα και την ακινησία τού έξω, εισάγεται ένα quid pro quo, λεπτό ξυράφι που αντιστρέφει τη στασιμότητά τους. Ο χιασμός πραγματοποιείται από το τζάμι και τη σιδηροτροχιά. Δύο θέματα του Ιουλίου Βερν, αυτού του Βίκτωρος Ουγκώ των

ταξιδιών: το φινιστρίνι του *Ναυτίλου*, διαφανής τομή ανάμεσα στα κυμαινόμενα συναισθήματα του παρατηρητή και την κινητικότητα μιας ωκεάνιας πραγματικότητας· η σιδηροδρομική γραμμή, που με μια ευθεία τέμνει τον χώρο και μεταμορφώνει τη γαλήνια ταυτότητα του εδάφους σε ταχύτητα φυγής. Το τζάμι μάς επιτρέπει να *βλέπουμε*, η σιδηροτροχιά, να *διασχίζουμε*. Δύο συμπληρωματικοί τρόποι χωρισμού. Ο ένας δημιουργεί την απόσταση του θεατή: δεν θα αγγίξεις· όσο περισσότερο βλέπεις τόσο λιγότερο πιάνεις – το χέρι στερείται την κατοχή για μια μεγαλύτερη διαδρομή του ματιού. Ο άλλος χαράζει, επ' άπειρον, την εντολή να περάσεις· είναι η γραπτή τάξη, γραμμένη μονοκοντυλιά, αλλά ατέρμονη: πήγαινε, φύγε, τούτα δω δεν είν' τα μέρη σου, ούτε και τ' άλλα εκεί – προσταγή απόσπασης, αποκοπής, που σε αναγκάζει να πληρώσεις μια αφηρημένη οφθαλμική κυριαρχία του χώρου εγκαταλείποντας κάθε ιδιότοπο, χάνοντας το έδαφος κάτω απ' τα πόδια σου.

Η γυάλινη επιφάνεια και η σιδερένια ράγα κατανέμουν από τη μια μεριά την εσωτερικότητα του ταξιδιώτη, υποθετικού αφηγητή, κι απ' την άλλη την ισχύ μιας εξωτερικής σιωπής, τη δύναμη τού είναι που συγκροτείται ως αντικείμενο δίχως λόγο. Όμως, παραδόξως, ακριβώς η σιωπή αυτών των πραγμάτων που βρίσκονται σε απόσταση, πίσω απ' το τζάμι, δίνει από μακριά φωνή στις μνήμες μας ή ανασύρει απ' τη σκιά τα όνειρα των μυστικών μας. Το απομονωτήριο παράγει σκέψεις μαζί με χωρισμούς. Το γυαλί και το σίδερο φτιάχνουν θεωρησιακούς ή γνωστικιστές. Χρειάζεται αυτή η τομή, ώστε να γεννηθούν, έξω από τούτα τα πράγματα αλλά όχι δίχως εκείνα, τα άγνωστα τοπία και οι παράξενοι μύθοι των εσωτερικών ιστοριών μας.

Το μόνο που κάνει θόρυβο είναι ο μερισμός – μια παρτιτούρα, στ' αλήθεια. Όσο προχωρά δημιουργώντας δύο αντεστραμμένες σιωπές, η τομή χτυπάει τον ρυθμό, σφυρίζει ή βογκά. Κροτήματα οι ράγες, βιμπράτο τα τζάμια – τριβή χώρων στα σημεία του συνόρου τους που όλο και χάνονται. Ενώσεις δίχως τόπο, φανερωμένες με κραυγές περαστικές, με στιγμιαίους θορύβους. Τα σύνορα, δυσανάγνωστα, δεν μπορεί παρά να σμίγουν τους ήχους τους, ώσπου στο τέλος συγχέονται, τόσο συνεχές είναι το σχίσιμο που εκμηδενίζει τα σημεία απ' όπου περνά.

Ωστόσο, αυτοί οι θόρυβοι δείχνουν επίσης, όντας επακόλουθά της, την Πρώτη Αρχή η οποία αναλαμβάνει υπ' ευθύνη της όλη τη δράση που αφαιρέθηκε από τους ταξιδιώτες και ταυτόχρονα από τη φύση: τη μηχανή. Αόρατη σαν τα μηχανήματα του θεάτρου, η σιδηροδρομική μηχανή οργανώνει από μακριά όλους τους αντίλαλους της εργασίας της. Η ορχήστρα της, ακόμα και διακριτική, έμμεση, υποδεικνύει τι κάνει την ιστορία, εγγυώμενη, σαν πολύβουη φημολογία, πως υπάρχει ακόμα μια ιστορία. Και υπάρχει επίσης το τυχαίο. Τραντάγματα, φρεναρίσματα και αιφνιδιασμοί προέρχονται από αυτό τον κινητήρα του συστήματος. Υπόλειμμα συμβάντων υπαγόμενο στη δικαιοδοσία του ενός και μοναδικού, αόρατου δράστη, ο οποίος αναγνωρίζεται μονάχα στον ομαλό ρυθμό του μουρμουρητού του ή σε ξαφνικά θαύματα που διασαλεύουν την τάξη. Η μηχανή, πρώτο κινούν, είναι ο μοναχικός θεός απ' όπου εκπορεύεται όλη η δράση. Τελεστής της διαίρεσης ανάμεσα στους θεατές και τα όντα, επίσης τα συναρθρώνει, κινητό σύμ-βολο ανάμεσά τους, shifter που αλλάζει ακούραστα τα σκηνικά, επιφέροντας μεταβολές σχέσεων ανάμεσα στα ακίνητα στοιχεία.

Φυλακή εν πλω, ανάλογη με τα πλοία και τα υποβρύ-

χια του Ιουλίου Βερν, το βαγόνι συνταιριάζει το όνειρο και την τεχνική. Το «θεωρησιακό» επανέρχεται στην καρδιά της μηχανοκρατίας. Τα αντίθετα συμπίπτουν στη διάρκεια ενός ταξιδιού. Παράξενη στιγμή, όπου μια κοινωνία κατασκευάζει θεατές και παραβάτες χώρων, αγίους και μακαρίους, τοποθετημένους μες στα φωτοστέφανα-φατνία των βαγονιών της. Σ' αυτούς τους τόπους τεμπελιάς και σκέψης, παραδεισένιοι πλωτοί ναΐσκοι ανάμεσα σε δύο κοινωνικές συναντήσεις (δουλειές και οικογένειες, μορφές βίας δυσδιάκριτες), τελούνται λειτουργίες ατοπικές, παρενθέσεις προσευχών χωρίς αποδέκτες (σε ποιον να απευθύνονται τόσα ονειροπολήματα που ταξιδεύουν;). Οι συνάξεις δεν υπακούουν πια στην ιεραρχία μιας δογματικής τάξης· οργανώνονται από την τετραγωνισμένη δόμηση της τεχνοκρατικής πειθαρχίας, βουβός εξορθολογισμός του φιλελεύθερου ατομισμού.

Όπως πάντα, χρειάστηκε να πληρώσεις για να μπεις. Ιστορικό κατώφλι της μακαριότητας: ιστορία υπάρχει εκεί όπου υπάρχει μια τιμή να πληρώσεις. Γαλήνη βρίσκεις μόνο αν καταβάλεις τούτο τον φόρο. Και πάντως οι μακάριοι του τρένου είναι ταπεινοί σε σύγκριση με τους άλλους του αεροπλάνου, στους οποίους χορηγείται για περισσότερα χρήματα μια θέση πιο αφηρημένη (λεύκανση του τοπίου και κινηματογραφημένα ομοιώματα του κόσμου) και τελειότερη (αγάλματα καθηλωμένα σε εναέριο μουσείο), που όμως πλήττεται από μια υπερβολή, η οποία τιμωρείται με μείωση της («μελαγχολικής») απόλαυσης να βλέπεις όσα αποχωρίζεσαι.

Και όπως πάντα επίσης, πρέπει να βγεις: μονάχα χαμένοι παράδεισοι υπάρχουν. Το τέρμα είναι το τέλος μιας ψευδαίσθησης; Άλλο κατώφλι, καμωμένο από στιγμιαία ξεστρατίσματα μες στο αδιάκοπο άδειασμα και γέμισμα

των σταθμών. Η ιστορία ξαναρχίζει, πυρετώδης, τυλίγοντας με τα κύματά της τον σταματημένο οπλισμό του βαγονιού: ο επιθεωρητής εντοπίζει από τον ήχο του σφυριού του τις ραγισματιές των τροχών, ο αχθοφόρος σηκώνει τα δέματα, οι ελεγκτές πηγαινοέρχονται. Κασκέτα και στολές αποκαθιστούν μες στο πλήθος το δίκτυο μιας τάξης της εργασίας, ενώ το κύμα των ταξιδιωτών-ονειρευτών ρίχνεται στο δίχτυ που συνθέτουν πρόσωπα σε υπέροχη προσμονή ή σε προληπτική επίκριση. Θυμωμένες κραυγές. Φωνές που καλούν. Χαρές. Στον κινητό κόσμο του σταθμού, η ακινητοποιημένη μηχανή φαίνεται αίφνης μνημειώδης και σχεδόν ανάρμοστη, έτσι καθώς στέκει αδρανής σαν βουβό είδωλο, σαν παροπλισμένος Θεός.

Καθένας βρίσκεται πάλι να υπηρετεί στη θέση που του έχει οριστεί, στο γραφείο ή στο εργαστήριο. Τέλος οι διακοπές που σήμαινε ο εγκλεισμός. Την ωραία αφαίρεση της φυλακής την αντικαθιστούν οι συμβιβασμοί, οι σκιερές πτυχές και οι εξαρτήσεις ενός τόπου εργασίας. Ξαναρχίζει η αναμέτρηση σώμα με σώμα με μια πραγματικότητα που εκτοπίζει τον θεατή, αποστερημένο πια από ράγες και τζάμια. Έληξε η ροβινσωνάδα της ωραίας ταξιδεύτρας ψυχής, που μπορούσε να θεωρεί εαυτήν *άθικτη*, επειδή περιβαλλόταν από γυαλί και σίδερο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΑΤΟ

ΑΦΗΓΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ

«Την ανθρωπότητα τη δημιούργησε η αφήγηση.»
Πιερ Ζανέ,
Η εξέλιξη της μνήμης
και η έννοια του χρόνου,
1928, σ. 261

Στη σημερινή Αθήνα, τα μέσα που χρησιμοποιούνται για τη μετακίνηση προσώπων ή πραγμάτων από τόπο σε τόπο ονομάζονται *μεταφοραί* (*metaphorai*). Για να πας στη δουλειά ή να γυρίσεις σπίτι, παίρνεις ένα από τα μαζικά μέσα «μεταφορών», μια «μεταφορά» [«*métaphore*»] – το λεωφορείο, το τρένο. Και οι αφηγήσεις θα μπορούσαν να έχουν αυτό το ωραίο όνομα: κάθε μέρα διασχίζουν και οργανώνουν τόπους· τους επιλέγουν και τους συνδέουν· φτιάχνουν μ' εκείνους φράσεις και δρομολόγια. Διανύουν χώρους, είναι διαδρομές.

Από αυτή την άποψη, οι αφηγηματικές δομές λειτουργούν ως χωρικό συντακτικό. Με μια ολόκληρη πανοπλία κωδίκων, διατεταγμένων συμπεριφορών και ελέγχων, ρυθμίζουν τις αλλαγές στον χώρο (ή διακινήσεις) που πραγματοποιούν οι αφηγήσεις υπό μορφή τόπων τοποθε-

τημένων σε γραμμικές ή διαπλεκόμενες σειρές: από δω (από το Παρίσι) πηγαίνεις εκεί (στο Μονταρζί)· τούτο το μέρος (ένα δωμάτιο) περιλαμβάνει ένα άλλο (ένα όνειρο ή μια ανάμνηση) κ.λπ. Οι τόποι αυτοί μάλιστα, είτε αναπαριστώνται σε περιγραφές είτε εξεικονίζονται από δράστες (έναν ξένο, έναν πολίτη, ένα φάντασμα), συνδέονται μεταξύ τους σφιχτά ή χαλαρά σε κυμαινόμενο βαθμό, μέσα από «τροπικότητες» που συγκεκριμενοποιούν ποιος τύπος μετάβασης οδηγεί από τον ένα στον άλλο: η διαβίβαση μπορεί να αποδοθεί με μια τροπικότητα είτε «επιστημική», που αφορά τη γνώση (π.χ., «δεν είναι βέβαιο πως εδώ είναι η πλατεία Δημοκρατίας»), είτε «αληθειακή», που αφορά την ύπαρξη (π.χ., «η γη της Επαγγελίας είναι ένα απίθανο τέρμα»), ή τέλος «δεοντική», που αφορά την υποχρέωση (π.χ., «από τούτο το σημείο, πρέπει να περάσετε σ' εκείνο»)... Οι φράσεις αυτές, μεταξύ πολλών άλλων, απλώς και μόνο σκιαγραφούν με τι πολύπλοκο, λεπτοτεχνημένο τρόπο οι αφηγήσεις, καθημερινές ή λογοτεχνικές, είναι τα μαζικά μας μέσα μεταφορών, *αί μεταφοραί* μας.

Κάθε αφήγηση είναι αφήγηση ταξιδιού – είναι πρακτική του χώρου. Υπ' αυτή την έννοια, ενδιαφέρει τις καθημερινές τακτικές και αποτελεί μέρος τους, από το αλφαβητάρι της χωρικής ένδειξης («είναι στα δεξιά σας», «στρίβετε αριστερά»), απαρχή μιας αφήγησης που τα βήματά της γράφουν τη συνέχεια, μέχρι τα «νέα» της κάθε μέρας («Μάντεψε ποιον συνάντησα στον φούρνο!»), το τηλεοπτικό «δελτίο ειδήσεων» («Τεχεράνη: όλο και πιο απομονωμένος ο Χομεϊνί...»), τους θρύλους (οι Σταχτοπούτες στα φτωχόσπιτα) και τις ιστορίες που διηγούμαστε (αναμνήσεις και μυθιστορίες από ξένες χώρες ή από το παρελθόν, πρόσφατο ή μακρινό). Αυτές οι εξιστο-

ρούμενες περιπέτειες, που παράγουν γεωγραφίες ενεργειών απορρέοντας ταυτόχρονα από τους κοινούς τόπους μιας τάξης, δεν αποτελούν μόνο «συμπλήρωμα» στις πεζοπορικές εκφωνήσεις και τις οδοιπορικές ρητορικές. Δεν περιορίζονται να τις μετατοπίζουν και να τις μεταθέτουν στο πεδίο της γλώσσας. Στην πραγματικότητα οργανώνουν την πορεία. Κάνουν το ταξίδι, προτού ακόμα το πραγματοποιήσουν τα πόδια ή ενόσω το πραγματοποιούν.

Αυτό το πλήθος μεταφορών –λεγόμενα και αφηγήσεις που οργανώνουν τόπους χάρη στις μετατοπίσεις τις οποίες «περιγράφουν» (όπως «περιγράφεις» μια καμπύλη)– ποιον τύπο ανάλυσης επιδέχεται; Ακόμα και αν εστιάσουμε μόνο σε όσες μελέτες σχετίζονται με τις χωρικοποιούσες *τελέσεις* (και όχι με τα χωρικά συστήματα), πάμπολλες είναι οι εργασίες που παρέχουν μεθόδους και κατηγορίες. Από τις πιο πρόσφατες, ας επισημάνουμε ιδιαίτερα όσες αναφέρονται σε μια σημασιολογία του χώρου (όπως του Τζον Λάιονς, «Locative Subjects» και «Spatial Expressions»),[1] σε μια ψυχογλωσσολογία της αντίληψης (όπως των Μίλλερ και Τζόνσον-Λαιρντ για τη «θεωρητική υπόθεση εντόπισης»),[2] σε μια κοινωνιογλωσσολογία της περιγραφής τόπων (π.χ., Γουίλλιαμ Λαμπόφ),[3] σε μια φαινομενολογία των συμπεριφορών που οργανώνουν «επικράτειες» (π.χ., Άλμπερτ Ε. Σέφλεν και Νόρμαν Άσκραφτ),[4] σε μια «εθνομεθοδολογία» των ενδεικτών εντόπισης σε μια συζήτηση (π.χ., Εμάνουελ Σέγκλοφ),[5] σε μια σημειωτική που αντιμετωπίζει την κουλτούρα ως χωρική μεταγλώσσα (π.χ., η Σχολή του Τάρτου, κυρίως ο Γ. Μ. Λότμαν και ο Μπ. Α. Ουσπένσκι)[6] κ.ά. Όπως άλλοτε εξετάστηκαν πρώτα τα γλωσσικά συστήματα και μετά οι σημαίνουσες πρακτικές, που αφορούν τις πραγματώσεις της γλώσσας, έτσι και σήμε-

ρα η προσοχή στρέφεται στις πρακτικές χωρικοποίησης, αφού πρώτα μελετήθηκαν οι κώδικες και οι ταξινομίες της χωρικής τάξης. Η έρευνά μας υπάγεται ακριβώς στον «δεύτερο» χρόνο της ανάλυσης, όταν από τις δομές περνάμε στις ενέργειες. Από αυτό το απέραντο σύνολο, θα διερευνήσω μόνο *αφηγηματικές ενέργειες*. Θα μας επιτρέψουν να συγκεκριμενοποιήσουμε μερικές στοιχειώδεις μορφές των πρακτικών που οργανώνουν τον χώρο: το δίπολο «χάρτης»/«διαδρομή», τις διαδικασίες οριοθέτησης ή «οροθεσίας» και τις «εκφωνηματικές εστιάσεις» (δηλαδή τον ενδείκτη του σώματος μέσα στον λόγο).

«Χώροι» και «τόποι»

Ξεκινώντας θα οριοθετήσω ένα πεδίο, θέτοντας μια διάκριση μεταξύ χώρου και τόπου. *Τόπος* είναι η (οποιαδήποτε τυχόν) τάξη σύμφωνα με την οποία κατανέμονται τα στοιχεία στο πλαίσιο σχέσεων συνύπαρξης. Έτσι, δύο πράγματα αποκλείεται να βρίσκονται στην ίδια θέση. Στον τόπο βασιλεύει ο νόμος του «ίδιου»: τα στοιχεία είναι τα μεν *δίπλα* στα δε, και καθένα τοποθετείται σ' ένα «ίδιο», διακριτό μέρος, το οποίο και προσδιορίζει. Ένας τόπος επομένως είναι μια στιγμιαία διαμόρφωση θέσεων. Συνεπάγεται μια ένδειξη σταθερότητας.

Χώρος υπάρχει μόλις λάβουμε υπόψη διανύσματα διεύθυνσης, ποσά ταχύτητας και τη μεταβλητή του χρόνου. Ο χώρος είναι διασταύρωση κινητών πραγμάτων. Ζωογονείται κατά κάποιο τρόπο από το σύνολο των κινήσεων που εκτυλίσσονται στα όριά του. Χώρος είναι το αποτέλεσμα που παράγεται από τις τελέσεις οι οποίες τον προσανατολίζουν, τον τοποθετούν στις περιστάσεις, τον εγχρονίζουν και τον οδηγούν να λειτουργήσει ως πο-

λυδύναμη ενότητα αποτελούμενη από συγκρουσιακά προγράμματα ή συμβολαιικές εγγυήτητες. Θα λέγαμε ότι ο χώρος είναι για τον τόπο ό,τι γίνεται η λέξη όταν μιλιέται, δηλαδή όταν συλλαμβάνεται στην αμφισημία μιας πραγμάτωσης, όταν μεταβάλλεται σ' έναν όρο που υπάγεται σε πολλαπλές συμβάσεις, όταν τοποθετείται ως το ενέργημα ενός παρόντος (ή ενός χρόνου) και τροποποιείται από τους μετασχηματισμούς που οφείλονται σε διαδοχικές γειτνιάσεις. Άρα, σε αντίθεση με τον τόπο, δεν έχει ούτε τη μονοσημία ούτε τη σταθερότητα ενός «ίδιου».

Με δυο λόγια, *ο χώρος είναι ένας τόπος στην πρακτική του χρήση*. Έτσι, ο δρόμος που ορίζεται γεωμετρικά από την πολεοδομία μεταβάλλεται σε χώρο από τους περιπατητές. Αντίστοιχα, η ανάγνωση είναι ο χώρος που παράγεται από την πρακτική του τόπου τον οποίο συγκροτεί ένα σύστημα σημείων – ένα γραπτό κείμενο.

Ο Μερλώ-Ποντύ έκανε ήδη διάκριση ανάμεσα σ' έναν «γεωμετρικό» χώρο (μια «ομοιογενή και ισότροπη χωρικότητα» ανάλογη προς τον δικό μας «τόπο») και μια άλλη «χωρικότητα» που την ονόμαζε «ανθρωπολογικό χώρο». Η διάκρισή του απέρρεε από διαφορετική προβληματική, καθώς επιδίωκε να διαχωρίσει τη «γεωμετρική» μονοσημία από την εμπειρία ενός «εκτός», το οποίο δίνεται με τη μορφή του χώρου και για το οποίο «ο χώρος είναι υπαρκτικός» και «η ύπαρξη είναι χωρική». Η εμπειρία αυτή είναι σχέση με τον κόσμο· στο όνειρο και στην αντίληψη, και κατά κάποιο τρόπο προγενέστερη της διαφοροποίησής τους, εκφράζει «την ίδια ουσιώδη δομή τού είναι μας ως είναι τοποθετημένου σε σχέση με ένα περιβάλλον» – ενός είναι τοποθετημένου μέσω μιας επιθυμίας, αδιαχώριστου από μια «κατεύθυνση της ύπαρξης» και εμφυτευμένου στον χώρο ενός τοπίου. Από αυ-

τή την άποψη, «υπάρχουν τόσοι χώροι όσες και διακριτές χωρικές εμπειρίες».[7] Η προοπτική καθορίζεται από μια «φαινομενολογία» της ύπαρξης στον κόσμο.

Στο πλαίσιο της εξέτασης των καθημερινών πρακτικών που αρθρώνουν αυτή την εμπειρία, η αντίθεση μεταξύ «τόπου» και «χώρου» θα παραπέμπει περισσότερο, στις αφηγήσεις, σε δύο διαφορετικούς καθορισμούς: τον ένα μέσω αντικειμένων που θα ήταν εντέλει αναγώγιμα στο *ενθάδε είναι* ενός νεκρού σώματος, στον νόμο ενός «τόπου» (από το χαλίκι μέχρι το πτώμα, ένα αδρανές σώμα στη Δύση φαίνεται πάντα να θεμελιώνει έναν τόπο και να του δίνει μορφή μνήματος)· τον άλλο μέσω *τελέσεων* οι οποίες, είτε αποδίδονται σε μια πέτρα είτε σ' ένα δέντρο ή σ' ένα ανθρώπινο πλάσμα, εξειδικεύουν «χώρους» χάρη στις ενέργειες ιστορικών *υποκειμένων* (μια κίνηση φαίνεται πάντα να διέπει με τους όρους της την παραγωγή ενός χώρου και να τον συσχετίζει με μια ιστορία). Ανάμεσα σ' αυτούς τους δύο καθορισμούς υπάρχουν μεταβάσεις, όπως η θανάτωση (ή η ένθεση σ' ένα τοπίο) των ηρώων που παραβιάζουν σύνορα και οι οποίοι, ένοχοι απόπειρας εναντίον του νόμου του τόπου, προσφέρουν την αποκατάστασή του με τον τάφο τους· ή πάλι, αντίθετα, η αφύπνιση των αδρανών αντικειμένων (ενός τραπεζιού, ενός δάσους, ενός προσώπου του περίγυρου) τα οποία, βγαίνοντας από τη σταθερότητά τους, μεταβάλλουν τον τόπο όπου κείτονταν στην ξενότητα του δικού τους χώρου.

Οι αφηγήσεις επομένως πραγματοποιούν ένα έργο που μετασχηματίζει αδιάκοπα τόπους σε χώρους ή χώρους σε τόπους. Οργανώνουν επίσης την αλληλενέργεια των μεταβαλλόμενων σχέσεων που οι μεν διατηρούν με τους δε – παιχνίδια αναρίθμητα, σ' ένα φάσμα που εκτείνεται από την εφαρμογή μιας ακίνητης και σχεδόν ορυ-

κτολογικής τάξης (τίποτα δεν κινείται εκτός από τον λόγο, που διασχίζει το πανόραμα σαν να κάνει τράβελινγκ) μέχρι την επιταχυνόμενη διαδοχικότητα των ενεργειών που πολλαπλασιάζουν χώρους (όπως στο αστυνομικό μυθιστόρημα ή σε ορισμένα λαϊκά παραμύθια, πλην όμως αυτή η χωρικοποιούσα φρενίτιδα δεν παύει να οριοθετείται από τον κειμενικό τόπο). Θα ήταν δυνατόν να καταρτισθεί μια τυπολογία όλων αυτών των αφηγήσεων, βασισμένη σε ταυτοποιήσεις τόπων και πραγματώσεις χώρων. Για να εντοπιστούν όμως οι τρόποι με τους οποίους συνδυάζονται αυτές οι διακριτές τελέσεις, χρειάζονται κριτήρια και κατηγορίες ανάλυσης – αναγκαιότητα που μας επαναφέρει στις στοιχειωδέστερες ταξιδιωτικές αφηγήσεις.

Διαδρομές και χάρτες

Οι προφορικές περιγραφές τόπων, εξιστορήσεις για κατοικίες και αφηγήσεις για δρόμους, αντιπροσωπεύουν ένα πρώτο, τεράστιο corpus. Σε μια ακριβέστατη ανάλυση σχετικά με το πώς περιγράφουν τα διαμερίσματά τους οι κάτοικοι της Νέας Υόρκης, η Σ. Λιντ και ο Λαμπόφ διακρίνουν δύο διαφορετικούς τύπους· τον ένα τον αποκαλούν «χάρτη» (map), τον άλλο «διαδρομή», «γύρο» (tour). Το μοντέλο του πρώτου: «Δίπλα στην κουζίνα, είναι το δωμάτιο των κοριτσιών». Του δευτέρου: «Στρίβεις δεξιά και μπαίνεις στο καθιστικό». Στο νεοϋορκέζικο corpus, μόνο το τρία τοις εκατό των περιγραφών είναι του τύπου «χάρτης». Οι υπόλοιπες, σχεδόν όλες δηλαδή, είναι του τύπου «διαδρομή»: «Μπαίνεις από μια μικρή πόρτα» κ.λπ. Οι περιγραφές γίνονται στην πλειονότητά τους με όρους *τελέσεων* και δείχνουν «πώς μπαίνεις σε

κάθε δωμάτιο». Σχετικά με τον δεύτερο τύπο, οι συγγραφείς διευκρινίζουν ότι ένα κύκλωμα ή μια «διαδρομή» είναι ένα speech art (ένα εκφωνηματικό ενέργημα), που «προσφέρει μια ελάχιστη σειρά δρόμων μέσω των οποίων μπορείς να εισέλθεις σε κάθε δωμάτιο»· και ότι ο «δρόμος» (path) είναι μια σειρά μονάδων με μορφή διανυσμάτων, είτε «στατικών» («στα δεξιά», «μπροστά σας» κ.λπ.) είτε «κινητών» («στρίβετε αριστερά» κ.λπ.).[8]

Με άλλα λόγια, η περιγραφή ταλαντεύεται ανάμεσα στους όρους ενός διαζεύγματος: είτε *βλέπω* (και αυτό σημαίνει τη γνώση μιας τάξης των τόπων) είτε *πηγαίνω* (και αυτό σημαίνει ενέργειες χωρικοποίησης). Η περιγραφή είτε θα παρουσιάζει έναν *πίνακα* («υπάρχει, είναι»...) είτε θα οργανώνει *κινήσεις* («μπαίνεις, διασχίζεις, στρίβεις»...). Από αυτές τις δύο θεωρητικές υποθέσεις, οι επιλογές των Νεοϋορκέζων αφηγητών πριμοδοτούν μαζικά τη δεύτερη.

Αφήνοντας κατά μέρος τη μελέτη των Λιντ και Λαμπόφ (που στοχεύει κυρίως τους κανόνες των κοινωνικών διαδράσεων και συμβάσεων στους οποίους υπακούει η «φυσική γλώσσα», πρόβλημα που θα το ξανασυναντήσουμε αργότερα), θα ήθελα να προσπαθήσω να διευκρινίσω, μέσα από τις νεοϋορκέζικες αφηγήσεις –και άλλες παρόμοιες–,[9] τις σχέσεις ανάμεσα σε ενδείκτες «διαδρομών» και ενδείκτες «χάρτη», όταν συνυπάρχουν στην ίδια αφήγηση. Ποιος συντονισμός υπάρχει μεταξύ *πράττω* και *βλέπω* σε τούτη τη συνηθισμένη γλώσσα, όπου το πρώτο κυριαρχεί τόσο έκδηλα; Βάσει αυτών των καθημερινών διηγήσεων, το ερώτημα αφορά τελικά τη σχέση ανάμεσα στο δρομολόγιο (μια διαλογική σειρά τελέσεων) και τον χάρτη (μια δισδιάστατη προβολή που ολοποιεί παρατηρήσεις), δηλαδή ανάμεσα σε δύο συμβο-

λικές και ανθρωπολογικές γλώσσες του χώρου. Δύο πόλοι της εμπειρίας. Φαίνεται ότι, μεταβαίνοντας από τη «συνηθισμένη» κουλτούρα στον επιστημονικό λόγο, περνάμε από τον ένα στον άλλο.

Στις αφηγήσεις που αφορούν σπίτια ή δρόμους, υπερτερούν οι χειρισμοί του χώρου, οι «διαδρομές». Αυτή η μορφή περιγραφικού κώδικα προσδιορίζει τις περισσότερες φορές το όλο ύφος της διήγησης. Όταν παρεμβαίνει η άλλη μορφή, έχει το χαρακτηριστικό ότι είτε *καθορίζεται* είτε *προϋποτίθεται* από την πρώτη. Παραδείγματα διαδρομών που καθορίζουν έναν χάρτη: «Αν στρίψεις δεξιά, υπάρχει...» ή, παραπλήσιος τύπος, «Αν πας ευθεία, θα δεις...». Και στις δύο περιπτώσεις, το πράττω καθιστά δυνατό το βλέπω. Έχουμε όμως και την περίπτωση όπου μια διαδρομή εμπεριέχει μια ένδειξη τόπου: «Εκεί είναι μια πόρτα, εσύ παίρνεις την επόμενη» – ένα στοιχείο χάρτη αποτελεί το αξίωμα ενός δρομολογίου. Έτσι, ο αφηγηματικός ιστός όπου επικρατούν οι περιγραφές δρομολογίων στίζεται από λέξεις-κλειδιά του τύπου τού χάρτη, λειτουργία των οποίων είναι να υποδείξουν είτε ένα *αποτέλεσμα* που προκύπτει από τη διαδρομή («βλέπεις...»), είτε ένα *δεδομένο* που τίθεται αξιωματικά από τη διαδρομή ως το όριό της («υπάρχει ένας τοίχος»), η δυνατότητά της («υπάρχει μια πόρτα») ή μια υποχρέωση («υπάρχει ένας μονόδρομος») κ.λπ. Η αλυσίδα από τελέσεις χωρικοποίησης φαίνεται κατάστικτη από αναφορές σε ό,τι παράγει (μια αναπαράσταση τόπων) ή σε ό,τι συνεπάγεται (μια τοπική τάξη). Έχουμε επομένως τη δομή της ταξιδιωτικής αφήγησης: ιστορίες για πορείες και χειρονομίες σημαδεύονται στην εκτύλιξή τους από την «παράθεση» των τόπων οι οποίοι προκύπτουν από εκείνες ή τις καθιστούν δυνατές.

Μέσα από αυτό το πρίσμα, μπορούμε να συγκρίνουμε τον συνδυασμό των «διαδρομών» και των «χαρτών» στις καθημερινές αφηγήσεις με τον τρόπο με τον οποίο συνυφάνθηκαν και μετά σταδιακά διαχωρίστηκαν, τους πέντε τελευταίους αιώνες, στις λογοτεχνικές και επιστημονικές αναπαραστάσεις του χώρου. Ειδικότερα, αν πάρουμε τον «χάρτη» με τη σημερινή γεωγραφική του μορφή, φαίνεται ότι, στη διάρκεια της περιόδου που σηματοδοτείται από τη γέννηση του νεότερου επιστημονικού λόγου (15ος-17ος αιώνας), αποδεσμεύτηκε σταδιακά από τα δρομολόγια που ήταν προϋπόθεση για την κατάρτισή του. Οι πρώτοι μεσαιωνικοί χάρτες περιλάμβαναν μόνο τις ευθύγραμμες διαχαράξεις διαδρομών (επιτελεστικές ενδείξεις, οι οποίες άλλωστε αποσκοπούσαν κυρίως σε τόπους προσκυνήματος), ανέφεραν δε σταθμούς που έπρεπε να κάνει κανείς (πόλεις απ' όπου έπρεπε να περάσει, να σταματήσει, να καταλύσει, να προσευχηθεί κ.λπ.) και αποστάσεις μετρημένες σε ώρες ή μέρες, δηλαδή σε χρόνο πορείας.[10] Καθένας τους είναι ένα υπόμνημα που επιτάσσει ενέργειες. Η διαδρομή που θα πρέπει να γίνει κυριαρχεί. Περιλαμβάνει τα στοιχεία του χάρτη, όπως ακριβώς η περιγραφή ενός δρόμου που θα πρέπει να πραγματοποιηθεί συνοδεύεται σήμερα από ένα βιαστικό σχέδιο που αποτυπώνει ήδη στο χαρτί, παραθέτοντας τόπους, έναν χορό βημάτων διαμέσου της πόλης: «καμιά εικοσαριά βήματα ίσια, ύστερα στρίβετε αριστερά, ύστερα καμιά σαρανταριά βήματα...». Το σχέδιο συναρθρώνει πρακτικές χωρικοποίησης, όπως οι χάρτες αστικών δρομολογίων –τρόποι χειρονομιών και αφηγήσεις βημάτων– που χρησιμεύουν στους Ιάπωνες ως «κυρνέ διευθύνσεων»,[11] ή όπως ο αξιοθαύμαστος χάρτης των Αζτέκων (15ος αιώνας), ο οποίος περιγράφει την έξοδο των Τοτο-

μιχουάκας σ' ένα ιχνογράφημα που δεν είναι αποτύπωση «δρόμου» (δεν υπήρχαν τότε) αλλά «ημερολόγιο πορείας» – ιχνογράφημα διάστικτο από αποτυπώματα βημάτων με συμμετρικές αποστάσεις μεταξύ τους και από σχήματα που απεικονίζουν τα διαδοχικά συμβάντα στη διάρκεια του ταξιδιού (γεύματα, μάχες, πέρασμα ποταμών ή βουνών κ.λπ.): όχι «γεωγραφικός χάρτης», αλλά «βιβλίο ιστορίας».[12]

Από τον 15ο ώς τον 17ο αιώνα, ο χάρτης αυτονομείται. Το πλήθος των «αφηγηματικών» σχημάτων που τον κοσμούν επί καιρό (λογής λογής καράβια, ζώα και πρόσωπα) εξακολουθεί απ' ό,τι φαίνεται να έχει τη λειτουργία να υποδείξει τις πράξεις –ταξιδιωτικές, πολεμικές, οικοδομικές, πολιτικές ή εμπορικές– που καθιστούν δυνατή την κατασκευή ενός γεωγραφικού χάρτη.[13] Οι απεικονίσεις αυτές πόρρω απέχουν από το να είναι «εικονογράφηση», σχολιασμός του κειμένου με εικόνες· σαν θραύσματα αφηγήσεων, σημειώνουν στον χάρτη τις ιστορικές πράξεις απ' όπου προέκυψε. Έτσι, το ζωγραφισμένο στη θάλασσα ιστιοφόρο δηλώνει τη ναυτική αποστολή που επέτρεψε την αναπαράσταση των ακτών. Ισοδυναμεί με περιγραφικό κώδικα του τύπου «διαδρομή». Αλλά ο χάρτης κερδίζει προοδευτικά έδαφος έναντι αυτών των σχημάτων· εποικίζει τον χώρο τους· εξαλείφει σιγά σιγά τις ζωγραφικές απεικονίσεις των πρακτικών που τον παράγουν. Μεταμορφωμένος από την ευκλείδεια και κατόπιν περιγραφική γεωμετρία και συγκροτούμενος ως τυπικό σύνολο αφηρημένων τόπων, είναι ένα «θέατρο» (έτσι αποκαλούσαν τους άτλαντες), όπου το ίδιο σύστημα προβολής συμπαραθέτει παρ' όλα αυτά δύο πολύ διαφορετικά στοιχεία: τα δεδομένα που παρέχονται από μια παράδοση (τη *Γεωγραφία* του Πτολεμαίου, παραδείγ-

ματος χάριν) και τα δεδομένα που προέρχονται από θαλασσοπόρους (όπως οι πορτολάνοι). Ο χάρτης αντιπαραβάλλει στο ίδιο επίπεδο ετερογενείς τόπους, εκείνους *που έχουν παραδοθεί* από μια παράδοση κι εκείνους *που έχουν παραχθεί* από μια παρατήρηση. Αλλά το ουσιαστικό εν προκειμένω είναι η εξάλειψη των δρομολογίων τα οποία, προϋποθέτοντας τους πρώτους και καθορίζοντας τους δεύτερους, εξασφαλίζουν στην ουσία το πέρασμα από τους μεν στους δε. Ο χάρτης, ολοποιούσα σκηνή όπου στοιχεία ετερόκλητης προέλευσης συγκεντρώνονται για να σχηματίσουν τον πίνακα μιας «κατάστασης» της γεωγραφικής γνώσης, εξοβελίζει σε ό,τι προηγήθηκε εκείνου ή στη συνέχειά του, σαν σε παρασκήνια, τις πράξεις των οποίων είναι αποτέλεσμα ή συνθήκη δυνατότητας. Παραμένει μονάχος. Τα περιγραφικά κλειδιά των διαδρομών έχουν εξαφανιστεί.

Έτσι, η οργάνωση που μπορεί κανείς να διακρίνει σε όσες αφηγήσεις της καθημερινής κουλτούρας αναφέρονται σε χώρους αντιστρέφεται από τη διεργασία η οποία απομόνωσε ένα σύστημα γεωγραφικών τόπων. Η διαφορά ανάμεσα στις δύο περιγραφές δεν έγκειται προφανώς στην παρουσία ή την απουσία των πρακτικών (είναι σε λειτουργία παντού), αλλά στο γεγονός ότι οι χάρτες, καθώς συγκροτούνται ως ιδιότοποι όπου μπορούν να *εκτεθούν τα προϊόντα* της γνώσης, σχηματίζουν πίνακες *αναγνώσιμων* εξαγομένων. Απεναντίας, οι αφηγήσεις του χώρου επιδεικνύουν τις πράξεις οι οποίες, μολονότι λαμβάνουν χώρα σ' έναν τόπο καταναγκαστικό και όχι «ίδιο», επιτρέπουν το «αλώνισμα», όπως λέει μια κάτοικος για τα δωμάτια του διαμερίσματός της: «Μπορείς να τα αλωνίσεις».[14] Από τα λαϊκά παραμύθια μέχρι τις περιγραφές της κατοικίας, μια παρόξυνση τού «πράττω»

(και άρα της εκφώνησης) ζωογονεί τις αφηγήσεις που εξιστορούν διαδρομές σε τόπους οι οποίοι, από τον αρχαίο *κόσμο* ώς το διαμέρισμα της σύγχρονης εργατικής πολυκατοικίας, έχουν το χαρακτηριστικό ότι αποτελούν τις ποικίλες μορφές μιας επιβεβλημένης τάξης.

Σε μια προκατεστημένη γεωγραφία, η οποία εκτείνεται (αν παραμείνουμε στην κατοικία) από δωμάτια τόσο μικρά, ώστε «δεν μπορείς να κάνεις τίποτα εκεί μέσα», μέχρι τη θρυλική και εξαφανισμένη πλέον σοφίτα, που «μπορεί να χρησιμέψει για τα πάντα»,[15] οι καθημερινές αφηγήσεις διηγούνται τι μπορείς παρ' όλα αυτά να σκαρώσεις, τι να κάνεις μ' εκείνη, τι να την κάνεις. Συνιστούν τεχνουργίες χώρου.

Οροθεσίες

Οι αφηγήσεις, πέρα από το να είναι τελέσεις, πράξεις πάνω σε τόπους, ασκούν επίσης τον καθημερινό ρόλο μιας κινητής, δικαστικής δικαιοδοσίας σε θέματα οροθεσίας. Όπως πάντα, ο ρόλος αυτός εμφανίζεται περισσότερο στον δεύτερο βαθμό, όταν έχει γίνει ρητός και έχει αναπαραχθεί από τον δικαστικό λόγο. Σύμφωνα με την ωραία παραδοσιακή γλώσσα των δικαστικών πρακτικών, παλαιότερα οι δικαστικοί άρχοντες «μεταφέρονταν επί των τόπων» (μετακινήσεις και *μεταφορές* νομικού τύπου) προκειμένου να «ακούσουν» τα αλληλοσυγκρουόμενα *λεγόμενα* των αντιδίκων σχετικά με «επίδικα» σύνορα. Η «προδικαστική κρίση» τους, όπως λεγόταν, ήταν «πράξη οροθεσίας». Οι προδικαστικές αυτές κρίσεις, καλλιγραφημένες από τους γραμματείς σε περγαμηνές, όπου το γράψιμο μερικές φορές επεκτείνεται (ή μήπως εγκαινιάζεται;) σε σχεδιογραφήματα που αποτυ-

πώνουν σύνορα, δεν ήταν τελικά τίποτε άλλο από μεταφηγήσεις. Συνδύαζαν τις αντίπαλες ιστορίες που παρουσίαζε κάθε αντίδικος (εργασία γραφέων που αντιπαραβάλλουν παραλλαγές): «Ο κύριος Μυλατιέ μας δηλώνει ότι ο παππούς του φύτεψε αυτή τη μηλιά στην άκρη του χωραφιού του... Ο Ζανπιέρ μας υπενθυμίζει ότι ο κύριος Μπουβέ διατηρεί κοπριά σ' ένα κτήμα που λέει πως το έχει εξ αδιαιρέτου με τον αδελφό του, τον Αντρέ...». Γενεαλογίες τόπων, θρύλοι εδαφικών περιοχών. Ανάλογη με κριτική έκδοση, η διήγηση του δικαστικού άρχοντα συμφιλιώνει αυτές τις εκδοχές. «Καταρτίζεται» με βάση κάποιες «πρώτες» αφηγήσεις (του κυρίου Μυλατιέ, του Ζανπιέρ και πολλών άλλων) που λειτουργούν ήδη ως *χωρική νομοθεσία*, εφόσον καθορίζουν και κατανέμουν κτήματα μέσω «χειρονομιών» ή λόγων περί ενεργειών (φύτεμα μιας μηλιάς, διατήρηση κοπριάς κ.λπ.).

Οι «πράξεις οροθεσίας», αφηγηματικά συμβόλαια και ερανίσματα αφηγήσεων, συντίθενται με αποσπάσματα που αντλούνται από προηγούμενες ιστορίες και «μαστορεύονται» μαζί. Υπ' αυτή την έννοια, φωτίζουν τον σχηματισμό των μύθων, έχοντας επίσης τη λειτουργία να θεμελιώνουν και να συναρθρώνουν χώρους. Συγκροτούν, φυλαγμένη στα βάθη των αρχειοφυλακίων, μια τεράστια φιλολογία ταξιδιών, δηλαδή ενεργειών που οργανώνουν κοινωνικές και πολιτιστικές περιοχές κυμαινόμενης έκτασης. Αλλά κι αυτή η φιλολογία αντιπροσωπεύει απλώς ένα απειροελάχιστο μέρος (εκείνο που γράφεται σε επίδικα σημεία) της προφορικής διήγησης που ασταμάτητα, μόχθος ατέρμονος, συνθέτει χώρους, τους επαληθεύει, τους αντιπαραβάλλει και μετατοπίζει τα σύνορά τους.

Έτσι, αυτές οι «συμπεριφορές» αφήγησης, όπως έλεγε ο Πιερ Ζανέ,[10] προσφέρουν πλουσιότατο πεδίο στην

ανάλυση της χωρικότητας. Ανάμεσα στα ζητήματα που εμπίπτουν στο ίδιο πλαίσιο, ας διακρίνουμε όσα αφορούν τη διάσταση (εκτασιακότητα), τον προσανατολισμό (διανυσματικότητα), τη συνάφεια (ομογραφίες) κ.λπ. Θα εστιάσω μόνο σε κάποιες πτυχές που σχετίζονται με την ίδια την οριοθέτηση, πρωταρχικό και κυριολεκτικά «θεμελιώδες» ζήτημα: τον χώρο τον δομεί ο μερισμός του. Και πράγματι, όλα παραπέμπουν σ' αυτή τη διαφοροποίηση που επιτρέπει τα παιχνίδια χώρων, την αλληλενέργεια μεταξύ τους. Από τη διάκριση που διαχωρίζει ένα υποκείμενο από την εξωτερικότητά του μέχρι τις περιτμήσεις που δίνουν τοπικό προσδιορισμό σε αντικείμενα, από την κατοικία (που συγκροτείται με αφετηρία τον τοίχο) μέχρι το ταξίδι (που κατασκευάζεται με βάση την εγκαθίδρυση ενός γεωγραφικού «αλλού» ή ενός κοσμολογικού «επέκεινα»), και μέσα στη λειτουργία τόσο του αστικού δικτύου όσο και του αγροτικού τοπίου, δεν υπάρχει χωρικότητα που να μην την οργανώνει ο καθορισμός συνόρων.

Στην οργάνωση αυτή, η αφήγηση έχει αποφασιστικό ρόλο. Βέβαια, «περιγράφει». Αλλά «κάθε περιγραφή είναι κάτι παραπάνω από μια παγίωση», είναι «μια πολιτιστικά δημιουργός πράξη».[17] Έχει μάλιστα διανεμητική εξουσία και επιτελεστική ισχύ (κάνει ό,τι λέει), όταν συγκεντρωθεί ένα σύνολο περιστάσεων. Τότε θεμελιώνει χώρους. Αντίστροφα, εκεί όπου εξαφανίζονται οι αφηγήσεις (ή υποβαθμίζονται σε μουσειογραφικά αντικείμενα), ο χώρος χάνεται: όταν η ομάδα ή το άτομο αποστερείται τις διηγήσεις (όπως διαπιστώνουμε πότε στην πόλη και πότε στην ύπαιθρο), τότε πισωγυρίζει προς την ανησυχητική, μοιρολατρική εμπειρία μιας άμορφης, συγκεχυμένης, νυχτερινής ολότητας. Εξετάζοντας τον ρόλο της

αφήγησης στην οριοθέτηση, αναγνωρίζουμε κατ' αρχάς την πρώτιστη λειτουργία της, που είναι να *εγκρίνει* την εγκαθίδρυση, μετατόπιση ή υπέρβαση συνόρων, και, ως συνέπεια που λειτουργεί στο κλειστό πεδίο του λόγου, την αντίθεση δύο κινήσεων που διασταυρώνονται (θέτω το σύνορο και το διαβαίνω), ούτως ώστε να μετατρέψουν την αφήγηση σε κάτι σαν τα τετράγωνα του «σταυρόλεξου» (μια δυναμική τετραγωνισμένη δόμηση του χώρου), όπου το *σύνορο* και η *γέφυρα* φαίνεται να είναι τα ουσιώδη αφηγηματικά σχήματα.

1. *Δημιουργία ενός θεάτρου ενεργειών.* Η αφήγηση έχει κατ' αρχάς μια λειτουργία έγκρισης, παροχής αδείας, ή ακριβέστερα *θεμελίωσης*. Κυριολεκτικά μιλώντας, η λειτουργία αυτή δεν είναι δικαστική, δεν σχετίζεται δηλαδή με νόμους και αποφάνσεις. Υπάγεται περισσότερο σε ό,τι αναλύει ο Ζωρζ Ντυμεζίλ στην ινδοευρωπαϊκή ρίζα dhē, «θέτω», μέσα από τα σανσκριτικά (dhātu) και λατινικά (fās) παράγωγά της. «Το fās», γράφει, «είναι κυριολεκτικά ο μυστικός θεμέλιος δόμος, στον αόρατο κόσμο, χωρίς τον οποίο όλες οι συμπεριφορές που διέπονται ή εγκρίνονται από το iūs [το ανθρώπινο δίκαιο], και γενικότερα όλες οι ανθρώπινες συμπεριφορές, είναι αβέβαιες, επικίνδυνες, ή και μοιραίες. Το fās δεν επιδέχεται ανάλυση ή περιπτωσιολογία, όπως το iūs: δεν τεμαχίζεται, ακριβώς όπως δεν κλίνεται και το όνομά του». Υπάρχει *θεμέλιο* ή δεν υπάρχει: fās est ή fās non est. «Ένας χρόνος, ένας τόπος λέγονται fasti ή nefasti [ευοίωνος ή δυσοίωνος / μέρα δικάσιμος ή αργία, αποφράς] ανάλογα με το αν δίνουν ή δεν δίνουν στην ανθρώπινη δράση αυτό το αναγκαίο θεμέλιο».[18]

Σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε στην αρχαία Ινδία (όπου τα ίδια πρόσωπα αναλάμβαναν εναλλάξ ποικίλους

ρόλους), στα δυτικά μέρη του ινδοευρωπαϊκού κόσμου αυτή η λειτουργία αποτέλεσε αντικείμενο ιδιαίτερης θεσμικής περίτμησης. «Δημιούργημα της Δύσης», ένα ιδιαίτερο τελετουργικό αντιστοιχεί στο fās, το οποίο εκτελούσαν στη Ρώμη ειδικευμένοι ιερείς, οι fētiāles. Το fās παρεμβαίνει «πριν από κάθε ενέργεια της Ρώμης απέναντι σ' έναν ξένο λαό», κήρυξη πολέμου, στρατιωτική αποστολή, συμμαχία μ' ένα άλλο έθνος. Είναι μια «πορεία», μια «πομπή» σε τρία φυγόκεντρα στάδια, το ένα στο εσωτερικό αλλά κοντά στα σύνορα, το άλλο στα σύνορα, το τρίτο στην ξένη χώρα. Η τελετουργική δράση πραγματοποιείται πριν από οποιαδήποτε ενέργεια, της πόλης ή του στρατού, επειδή προορίζεται να *δημιουργήσει το πεδίο* που είναι αναγκαίο για τις πολιτικές ή πολεμικές δραστηριότητες. Άρα είναι επίσης repetitio rerum, δηλαδή ταυτόχρονα: *ανανέωση* και επανάληψη αρχικών ιδρυτικών πράξεων, *απαγγελία* και παράθεση των γενεαλογιών που μπορούν να νομιμοποιήσουν το νέο εγχείρημα, *πρόρρηση* και επαγγελία επιτυχίας στην έναρξη μαχών, συμβολαίων ή κατακτήσεων. Σαν γενική πρόβα πριν από την πραγματική παράσταση, η τελετουργία, διήγηση χειρονομιακή, προηγείται της ιστορικής πραγμάτωσης. Ο γύρος ή η «πορεία» των fētiāles διανοίγει έναν χώρο και εξασφαλίζει ένα θεμέλιο στις επιχειρήσεις των στρατιωτικών, των διπλωματών ή των εμπόρων που ριψοκινδυνεύουν έξω από τα σύνορα. Έτσι, στις Βέδες, ο Βισνού «ανοίγει με τα βήματά του τη ζώνη του χώρου όπου θα πρέπει να εκτυλιχθεί η πολεμική δράση του Ίντρα». Πρόκειται για θεμελίωση. «Δίνει χώρο» στις ενέργειες που θα αναληφθούν· «δημιουργεί ένα πεδίο» που τους χρησιμεύει ως «βάση» και «θέατρο».[19]

Αυτός ακριβώς είναι και ο πρώτος ρόλος της αφήγη-

σης. Ανοίγει ένα *θέατρο* νομιμότητας σε πραγματικές *ενέργειες*. Δημιουργεί ένα πεδίο που εγκρίνει ριψοκίνδυνες και ενδεχομενικές κοινωνικές πρακτικές. Παρουσιάζει όμως μια τριπλή διαφορά σε σχέση με τη λειτουργία που τόσο επιμελώς απομόνωσε ο ρωμαϊκός μηχανισμός: εξασφαλίζει το fās υπό μορφή διάσπαρτη (και όχι πια μία και μοναδική), μικρογραφημένη (και όχι πια εθνική) και πολυδύναμη (όχι πια εξειδικευμένη). *Διάσπαρτη*, όχι μόνο εξαιτίας της διαφοροποίησης του κοινωνικού περιβάλλοντος, αλλά κυρίως εξαιτίας μιας αύξουσας ετερογένειας (ή μιας ετερογένειας που αποκαλύπτεται ολοένα περισσότερο) ανάμεσα στις εγκρίνουσες «αναφορές»: ο αφορισμός των εδαφικών «θεοτήτων», η αποϊεροποίηση των τόπων των στοιχειωμένων από το πνεύμα των αφηγήσεων και η επέκταση των ουδέτερων περιοχών, των αποστερημένων από οποιαδήποτε νομιμότητα, σημάδεψαν τη φυγή και τον κατατεμαχισμό των διηγήσεων που οργάνωναν σύνορα και ιδιοποιήσεις. (Εντούτοις, μια επίσημη ιστοριογραφία –βιβλία ιστορίας, τηλεοπτικά δελτία ειδήσεων κ.λπ.– πασχίζει να εξαναγκάσει όλους να πιστέψουν σ᾽ έναν εθνικό χώρο.) *Μικρογραφημένη*, επειδή ο κοινωνικοοικονομικός εκτεχνοκρατισμός επαναφέρει στην οικογενειακή ή ατομική μονάδα το παιχνίδι του fās ή του nefas, με τον πολλαπλασιασμό των «οικογενειακών ιστοριών», των «ιστοριών ζωής» και όλων των ψυχαναλυτικών διηγήσεων. (Ξεκομμένες βαθμιαία από τούτες τις ιδιαίτερες ιστορίες, διάφορες δημόσιες δικαιολογίες, μεταβεβλημένες σε τυφλές φήμες, συντηρούνται παρ᾽ όλα αυτά ή ξαναπροβάλλουν με αγριότητα στις ταξικές αντιπαραθέσεις ή στις φυλετικές συγκρούσεις.) *Πολυδύναμη*, τέλος, επειδή το ανακάτεμα τόσων μικροαφηγήσεων τους προσδίδει λειτουργίες μεταβαλλόμενες ανά-

λογα με τις ομάδες όπου κυκλοφορούν. Ωστόσο, η πολυδυναμία αυτή δεν θίγει τις σχεσιακές απαρχές της αφηγηματικότητας: το αρχαίο τελετουργικό που δημιουργεί πεδία ενεργειών είναι αναγνωρίσιμο σε «αναλαμπές», σε «θραύσματα» αφήγησης μπηγμένα γύρω από τα σκοτεινά κατώφλια των υπάρξεών μας· θραύσματα παραχωμένα, που αρθρώνουν εν αγνοία της τη «βιογραφική» ιστορία, τον χώρο της οποίας θεμελιώνουν.

Εξακολουθεί επομένως να αναπτύσσεται μια αφηγηματική δραστηριότητα εκεί όπου τίθεται ζήτημα συνόρων και σχέσεων με τον ξένο, έστω κι αν είναι πολύμορφη και όχι πια ενιαία. Διασπασμένη και διάσπαρτη, δεν παύει να πραγματοποιεί πράξεις οροθεσίας. Ενεργοποιεί και πάλι το fās, που «εγκρίνει» επιχειρήσεις και προηγείται από εκείνες. Όπως οι Ρωμαίοι fētiāles, αφηγήσεις «πορεύονται εν πομπή» πριν από τις κοινωνικές πρακτικές, για να τους ανοίξουν ένα πεδίο. Ακόμα και οι αποφάσεις ή οι νομικοί συνδυασμοί έρχονται κατόπιν, όπως αντίστοιχα οι ρήσεις και οι πράξεις του ρωμαϊκού δικαίου (iūs), συμφιλιώνοντας τις περιοχές δράσης που αναγνωρίζονταν στον καθένα, αποτελούσαν και οι ίδιες μέρος των συμπεριφορών στις οποίες έδινε «θεμέλιο» το fās. Σύμφωνα με τους ιδιαίτερους κανόνες τους, οι «προδικαστικές κρίσεις» των δικαστικών αρχόντων δρουν μέσα στη μάζα των ετερογενών χώρων που έχουν ήδη δημιουργηθεί και επικυρωθεί από τις αναρίθμητες εκφάνσεις μιας προφορικής αφηγηματικότητας η οποία απαρτίζεται από οικογενειακές ή τοπικές ιστορίες, εθιμικά ή επαγγελματικά «έπη», «αναπαραθέσεις» και «απαγγελίες» δρόμων και τοπίων. Τα θέατρα ενεργειών δεν τα δημιουργούν εκείνες· τα διαρθρώνουν και τα χειρίζονται. Προϋποθέτουν τις αφηγηματικές Αρχές τις οποίες οι δι-

καστικοί άρχοντες «ακούνε», αντιπαραβάλλουν και ιεραρχούν. Πριν από τη ρυθμιστική κρίση, υπάρχει η ιδρυτική αφήγηση.

2. *Σύνορα και γέφυρες.* Οι αφηγήσεις ζωογονούνται από μια αντίφαση την οποία εξεικονίζει η σχέση ανάμεσα στο σύνορο και τη γέφυρα, δηλαδή ανάμεσα σ' έναν (νόμιμο) χώρο και την (ξένη) εξωτερικότητά του. Για να το εξηγήσουμε αυτό, θα πρέπει να επανέλθουμε στις στοιχειώδεις μονάδες. Αν αφήσουμε κατά μέρος τη μορφολογία (που δεν είναι το θέμα μας εδώ) και τοποθετηθούμε στην προοπτική μιας πραγματολογίας, και ακριβέστερα ενός συντακτικού που καθορίζει «προγράμματα» ή σειρές πρακτικών μέσω των οποίων διενεργείται η ιδιοποίηση του χώρου, μπορούμε να πάρουμε ως αφετηρία τον ορισμό που έδωσαν ο Μίλλερ και ο Τζόνσον-Λαιρντ για τη βασική μονάδα την οποία αποκαλούν «περιοχή»: είναι, λένε, συνάντηση ανάμεσα σε προγράμματα δράσης. Η «περιοχή» είναι επομένως ο χώρος που δημιουργείται από μια διάδραση.[21] Έπεται ότι, στον ίδιο τόπο, υπάρχουν τόσες «περιοχές» όσες και διαδράσεις ή συναντήσεις ανάμεσα σε προγράμματα. Και επίσης ότι ο καθορισμός ενός χώρου είναι δυαδικός και τελεσιακός, άρα, σε μια προβληματική της εκφώνησης, σχετίζεται με μια «προδικαστική» διαδικασία.

Έτσι, εισάγεται μια δυναμική αντίφαση ανάμεσα σε κάθε οριοθέτηση και την κινητικότητά της. Αφενός, η αφήγηση δεν κουράζεται να θέτει σύνορα. Τα πολλαπλασιάζει, αλλά με όρους διαδράσεων ανάμεσα σε χαρακτήρες – πράγματα, ζώα, ανθρώπους: οι δρώντες μοιράζονται τόπους, και ταυτόχρονα κατηγορούμενα (καλός, πανούργος, φιλόδοξος, χαζός κ.λπ.) και κινήσεις (προχωρώ, υπεκφεύγω, εξορίζομαι, επιστρέφω κ.λπ.). Τα όρια

χαράζονται από τα σημεία συνάντησης ανάμεσα στις προοδευτικές ιδιοποιήσεις (την απόκτηση κατηγορημάτων στην πορεία της αφήγησης) και τις διαδοχικές μετατοπίσεις (εσωτερικές ή εξωτερικές κινήσεις) των δρώντων. Εμπίπτουν σε μια δυναμική κατανομή των δυνατών αγαθών και λειτουργιών, για να συγκροτήσουν ένα αυξανόμενης πολυπλοκότητας δίκτυο διαφοροποιήσεων, ένα συνδυαστικό σύστημα χώρων. Προκύπτουν από μια διεργασία της διάκρισης με αφετηρία συναντήσεις. Έτσι, μέσα στη νύχτα της απεριοριστίας τους, τα σώματα διακρίνονται μόνο εκεί όπου εγγράφονται πάνω τους τα «αγγίγματα» της ερωτικής ή πολεμικής πάλης τους. Παράδοξο του συνόρου: δημιουργημένα από επαφές, τα σημεία διαφοροποίησης ανάμεσα σε δύο σώματα είναι επίσης κοινά σημεία. Η σύζευξη και η διάζευξη είναι αδιαχώριστες. Από τα δύο σώματα σε επαφή, ποιο κατέχει το σύνορο που τα διακρίνει; Ούτε το ένα ούτε το άλλο. Δηλαδή κανένας;

Θεωρητικό και πρακτικό πρόβλημα του συνόρου: σε ποιον ανήκει; Ο ποταμός, ο τοίχος ή το δέντρο *φτιάχνουν* σύνορο. Δεν έχουν τον χαρακτήρα τού ου τόπου, όπως υποθέτει για το σύνορο το χαρτογραφικό σχεδιάγραμμα. Έχουν μεσολαβητικό ρόλο. Η διήγηση μάλιστα τους δίνει μιλιά: «Σταμάτα», λέει το δάσος απ' όπου έρχεται ο λύκος. «Στοπ!», λέει το ποτάμι, δείχνοντας τον κροκόδειλό του. Αυτός όμως ο δράστης, από το γεγονός και μόνο ότι είναι η ομιλία του συνόρου, δημιουργεί επικοινωνία όσο και διαχωρισμό· και μάλιστα το όριο το θέτει απλώς λέγοντας τι το διασχίζει, προερχόμενο από τον άλλο. Συναρθρώνει. Είναι *επίσης* πέρασμα. Στην αφήγηση το σύνορο λειτουργεί ως τρίτος. Είναι το «ενδιάμεσο» – ένας «χώρος μεταξύ των δύο», Zwischenraum, λέει

ένα θαυμάσιο, ειρωνικό ποίημα του Μόργκενστερν για τον «φράχτη» (Zaun), που ομοιοκαταληκτεί με τον «χώρο» (Raum) και το «κοιτάζω μέσα από κάτι» (hindurchschaun). Είναι η ιστορία ενός ξύλινου φράχτη με πασσάλους (Lattenzaun):

Es war einmal ein Lattenzaun
*mit Zwischenraum, hindurchzuschaun.**

Τρίτος τόπος, παιχνίδι διαδράσεων, κοιτάγματος κι ανταμώματος, το σύνορο είναι σαν ένα κενό, αφηγηματικό σύμ-βολο ανταλλαγών και συναντήσεων. Ένας αρχιτέκτονας που περνούσε από κει σπεύδει να καταλάβει αυτόν τον «ενδιάμεσο χώρο» για να χτίσει ένα μεγάλο σπίτι:

Ein Architekt, der dieses sah,
stand eines Abends plötzlich da –
und nahm den Zwischenraum heraus
und baute draus ein grosses Haus.

Μετατροπή του κενού σε πλήρες και του ενδιάμεσου σε κατεστημένο τόπο. Η συνέχεια εξυπακούεται. Η Γερουσία «πήρε επάνω της» το μνημείο –ο Νόμος εγκαθίσταται–, και ο αρχιτέκτονας το σκάει για την Αφρι-ή-Αμερική:

---

* «Ήταν κάποτε ένας φράχτης με σανίδια πλατιά / κι ενδιάμεσα κενά, για να ρίχνεις μια ματιά. / Ένας αρχιτέκτονας το διαπιστώνει / κι εμφανίζεται ένα βράδυ σαν κλεφτρόνι. / Βγάζει τα ενδιάμεσα κενά και μ' εκείνα / χτίζει σπιταρόνα φίνα. [...] / Τότε κι η Κυβέρνηση δημεύει τον φράχτη / όμως ο αρχιτέκτονας σκαστός αναχωρεί / για την Αφρι-ή-Αμερική». (Λ.Ζ.)

Drum zog ihn der Senat auch ein.
Der Architekt jedoch entfloh
nach Afri-od-Ameriko.[22]

Να τσιμεντάρει τον φράχτη, να γεμίσει και να χτίσει «τον ενδιάμεσο χώρο», αυτή είναι η παρόρμηση του αρχιτέκτονα. Είναι όμως και η αυταπάτη του· διότι, χωρίς να το ξέρει, δουλεύει για το πολιτικό πάγωμα των τόπων, όταν δε αντιλαμβάνεται τι έκανε, δεν του απομένει παρά να φύγει μακριά από τα μπλοκ του νόμου. Απεναντίας η αφήγηση, με τις ιστορίες διαδράσεων, ευνοεί μια «λογική της αμφισημίας». «Μεταστρέφει» το σύνορο σε σημείο διάβασης, τον ποταμό τον «γυρίζει» σε γέφυρα. Αφηγείται αντιστροφές και μετατοπίσεις: η πόρτα που κλείνει είναι ακριβώς εκείνη που ανοίγουμε· ο ποταμός, εκείνος που δίνει ελεύθερο πέρασμα· το δέντρο, εκείνο που σημαδεύει τα βήματα μιας προέλασης· ο φράχτης, σύνολο διάκενων όπου γλιστρά η ματιά.

Υπάρχει παντού αμφισημία της *γέφυρας*: εναλλάξ συνδέει και αντιπαραθέτει ξεκομμένα νησιά. Τα διακρίνει και τα απειλεί. Απελευθερώνει από τον εγκλεισμό και καταστρέφει την αυτονομία. Έτσι, παραδείγματος χάριν, παρεμβαίνει ως κεντρικός και αμφίθυμος χαρακτήρας στις αφηγήσεις των κατοίκων της νήσου Νουαρμουτιέ στα παράλια του Ατλαντικού, πριν, μετά, και κατά τη διάρκεια της κατασκευής, το 1972, μιας γέφυρας για τη σύνδεσή της με τη στεριά, ανάμεσα στη Λα Φος και τη Φρομαντίν.[23] Η γέφυρα [pont] διάγει διπλή ζωή σε αναρίθμητες μνήμες τόπων και καθημερινούς θρύλους, που συνοψίζονται συχνά από κάποια κύρια ονόματα – κρυμμένα παράδοξα, ελλειπτικές ιστορίες, αινίγματα προς αποκρυπτογράφηση: Πον-α-Μουσόν, Πον-Ωντμέρ, Πονσαρά,

Πονσατώ, Πον-Κρουά, Πον-ντε-Μπωβουαζέν, Πον-ντυ-Ντιάμπλ Πον-ντε-λ'Αρκ, Ποντ-ντε-Ρουάντ, κ.ά.[1]

Δικαίως η γέφυρα είναι παντού ενδείκτης του διαβολικού στους ζωγραφικούς πίνακες όπου ο Ιερώνυμος Μπος επινοεί τις χωρικές τροποποιήσεις του.[24] Ως παραβίαση του συνόρου και ανυπακοή στον νόμο του τόπου, απεικονίζει την αναχώρηση ή τη ζημία μιας κατάστασης, τη φιλοδοξία μιας κατακτητικής εξουσίας ή τη φυγή από μια εξορία, πάντως την «προδοσία» μιας τάξης πραγμάτων. Ταυτόχρονα όμως ορθώνει ένα αλλού το οποίο σε ξεστρατίζει, ενώ παράλληλα αφήνει ή οδηγεί την ξενότητα που ήταν υπό έλεγχο στο εσωτερικό να ξαναπροβάλει έξω από τα σύνορα και δίνει αντι-κειμενικότητα (δηλαδή έκφραση και ανα-παράσταση) στην ετερότητα που κρυβόταν εντεύθεν των ορίων, οπότε ο ταξιδιώτης, όταν διασχίζει ξανά τη γέφυρα και επιστρέφει μέσα, στον περίφραχτο χώρο, ξαναβρίσκει πια εκεί το αλλού που είχε πρώτα αναζητήσει φεύγοντας, και από το οποίο είχε δραπετεύσει γυρνώντας πίσω. Στο εσωτερικό των συνόρων, ο ξένος είναι ήδη εκεί, εξωτισμός ή σύναξη μαγισσών της μνήμης, ανησυχητική οικειότητα. Θαρρείς και η οροθεσία είναι ακριβώς η γέφυρα που ανοίγει το εντός στο άλλο του.

Παραβατική συμπεριφορά;

Εκεί όπου ο χάρτης περιτέμνει, η αφήγηση διασχίζει. Είναι *διήγησις*, λέει η ελληνική γλώσσα για να τη δηλώσει: εγκαινιάζει μια πορεία («ηγείται») και περνάει διαμέσου («δια/παραβαίνει»). Ο χώρος τελέσεων στον οποίο πατάει φτιάχνεται από κινήσεις: είναι *τοπολογικός*, εφόσον σχετίζεται με τις παραμορφώσεις σχημάτων, και

όχι *τοπικός*, αφού δεν προσδιορίζει τόπους. Το όριο σ' αυτόν τον χώρο οριοθετεί μεν, αλλά πάντα αμφίθυμα. Παίζει διπλό παιχνίδι. Κάνει το αντίθετο απ' ό,τι λέει. Παραδίδει τη θέση στον ξένο, δίνοντας παράλληλα την εντύπωση πως τον πετάει έξω. Ή πάλι, όταν σημειώνει μια παύση της κίνησης, η παύση αυτή δεν είναι σταθερή, παρά ακολουθεί τις παραλλαγές των συναντήσεων μεταξύ προγραμμάτων. Οι οροθεσίες είναι όρια μεταφέρσιμα και μεταφορές ορίων, είναι κι εκείνες *μεταφοραί*.

Στις διηγήσεις που οργανώνουν χώρους, οι οροθεσίες φαίνεται να έχουν τον ίδιο ρόλο με τα ελληνικά *ξόανα*, αγαλματίδια που η επινόησή τους αποδίδεται στον πανούργο Δαίδαλο: πολυμήχανα σαν κι εκείνον, δεν έθεταν όρια παρά μόνο καθώς μετατοπίζονταν, μετατοπίζοντας ταυτόχρονα και τα όρια. Οι δείκτες αυτοί σημάδευαν με όρθιους χαρακτήρες τις κυρτώσεις και κινήσεις του χώρου. Το επιμεριστικό έργο τους επομένως ήταν εντελώς διαφορετικό από τις κατεστημένες διαιρέσεις με σταθερούς πασσάλους και στύλους, που φυτεύονταν στο έδαφος για να περιτμήσουν και να συνθέσουν μια τάξη των τόπων.[25] Ήταν επίσης μεταφέρσιμα σύνορα. Οι αφηγηματικές πράξεις οροθεσίας αντικαθιστούν σήμερα τους αλλοτινούς αινιγματικούς περιγραφικούς κώδικες, όταν υπαινίσσονται την κινητικότητα μέσω ακριβώς της χειρονομίας της παγίωσης, στο όνομα της οριοθέτησης. Ο Μισελέ το είχε πει: όταν στα τέλη της Αρχαιότητας κατέρρευσε η αριστοκρατία των μεγάλων θεών του Ολύμπου, δεν παρέσυρε καθόλου στην πτώση της «το πλήθος των αυτόχθονων θεών, την πλέμπα των θεών που εξακολουθούσαν να έχουν στην κατοχή τους την απεραντοσύνη της εξοχής και των δασών, των βουνών και των πηγών, και συγχέονταν ενδόμυχα με τη ζωή του τόπου. Οι

θεοί αυτοί κατοικούσαν στην καρδιά μιας βαλανιδιάς, στα φευγαλέα, βαθιά νερά, και δεν γινόταν να εκδιωχθούν... Πού βρίσκονται; Στην έρημο, στους χερσότοπους, στα δάση; Ναι, αλλά κυρίως στο σπίτι. Διατηρούνται στα μύχια των οικιακών συνηθειών».[26] Αλλά επίσης στους δρόμους μας και στα διαμερίσματά μας. Ίσως τελικά να μην ήταν τίποτε άλλο από τους ευκίνητους μάρτυρες της αφηγηματικότητας, και της *παραβατικής* μορφής της. Δεν πα ν' αλλάζουν ονόματα (κάθε εξουσία είναι τοπωνυμική και εγκαθιδρύει τη δική της τάξη τόπων ονοματίζοντας), αυτό δεν αφαιρεί τίποτε από τούτη την πολλαπλή, ύπουλη, κινούμενη δύναμη, η οποία επιβιώνει των μεταπτώσεων της μεγάλης ιστορίας που τους μετονομάζει, ξαναβαφτίζοντάς τους.

Αν ο παραβάτης υπάρχει μόνο καθόσον μετατοπίζεται, αν έχει την ιδιαιτερότητα να ζει όχι στο περιθώριο αλλά στα διάκενα των κωδίκων τους οποίους χαλάει και μετατοπίζει, αν χαρακτηρίζεται από το προνόμιο της *διαδρομής* έναντι της *κατάστασης*, η αφήγηση είναι παραβατική. Η κοινωνική παραβατικότητα θα ήταν τότε να πάρεις την αφήγηση κατά γράμμα, να τη μετατρέψεις σε αρχή της σωματικής ύπαρξης εκεί όπου μια κοινωνία δεν προσφέρει πια σε υποκείμενα ή ομάδες συμβολικές διεξόδους και προσδοκίες χώρων, εκεί όπου δεν υπάρχει πια άλλο διάζευγμα από την πειθαρχική στοίχιση και την παρέκκλιση εκτός νόμου, δηλαδή η μία ή η άλλη μορφή φυλακής και η περιπλάνηση απέξω. Αντίστροφα, η αφήγηση είναι μια παραβατικότητα σε εφεδρεία, η οποία διατηρείται αλλά επίσης μετατοπίζεται και είναι συμβατή, στις παραδοσιακές κοινωνίες (αρχαίες, μεσαιωνικές κ.λπ.), με μια τάξη απαρασάλευτη μεν, όμως αρκετά εύκαμπτη ώστε να αφήνει ελεύθερο τον πολλαπλα-

σιασμό αυτής της αμφισβητητικής κινητικότητας που δεν σέβεται τους τόπους αλλά, πότε παιχνιδιάρα και πότε απειλητική, εκτείνεται από τις μικροβιακές μορφές της καθημερινής διήγησης ώς τις καρναβαλικές εκδηλώσεις του παλιού καιρού.[27]

Απομένει φυσικά να μάθουμε ποιες πραγματικές αλλαγές επιφέρει σε μια κοινωνία αυτή η παραβατική αφηγηματικότητα. Πάντως, μπορούμε ήδη να πούμε πως, σε ό,τι αφορά τον χώρο, η παραβατικότητα αρχίζει με την εγγραφή του σώματος στο κείμενο της τάξης. Ακριβώς η σκοτεινότητα του σώματος που βρίσκεται σε κίνηση, χειρονομεί, περπατά ή ηδονίζεται οργανώνει επ' άπειρον ένα *εδώ* σε σχέση με ένα *αλλού*, μια «οικειότητα» σε σχέση με μια «ξενότητα». Η αφήγηση χώρων είναι στον ελάχιστο βαθμό της μια *ομιλούμενη γλώσσα*, δηλαδή ένα γλωσσικό σύστημα που διανέμει τόπους, καθόσον *αρθρώνεται* από μια «εκφωνηματική εστίαση», από έναν τρόπο εφαρμογής του στην πράξη. Είναι το αντικείμενο της «σημειολογίας της απόστασης».[28] Προτού ξαναβρούμε τις ενδείξεις της στην οργάνωση της μνήμης, αρκεί να υπενθυμίσουμε ότι με αυτή την εστιάζουσα εκφώνηση ο χώρος εμφανίζεται και πάλι ως τόπος *στην πρακτική του χρήση*.

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ

ΧΡΗΣΕΙΣ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΚΑΤΟ

Η ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ ΤΗΣ ΓΡΑΦΗΣ

«Μονάχα λόγια που ταξιδεύουν
περνώντας από στόμα σε στόμα,
θρύλοι και τραγούδια, κρατούν ζωντανό τον λαό
μες στην ολόκληστη χώρα.»
Ν. Φ. Σ. Γκρούντβιχ[1]

Η αφιέρωση στον Γκρούντβιχ, Δανό ποιητή και προφήτη, οι δρόμοι του οποίου οδηγούν όλοι στη «ζωντανή ομιλία» (det levende ord), στο Γκράαλ της προφορικότητας, μας δίνει σήμερα την άδεια, όπως άλλοτε η επίκληση στις Μούσες, να αναζητήσουμε χαμένες φωνές, που όλο ξανάρχονται σαν στοιχειά στις «γραφικές» κοινωνίες μας. Προσπαθώ ν' ακούσω αυτές τις εύθραυστες απηχήσεις του σώματος στη γλώσσα, πολλαπλές φωνές αποδιωγμένες από τη θριαμβευτική conquista της οικονομίας, που από τη «νεωτερικότητα» και μετά (17ος-18ος αιώνας) αυτοεδραιώθηκε με τον τίτλο της γραφής. Το θέμα μου είναι η προφορικότητα, αλλά όπως έχει μεταβληθεί με τρεις-τέσσερις αιώνες δυτικής εργασίας. Δεν πιστεύουμε πια, όπως ο Γκρούντβιχ (ή ο Μισελέ), ότι πίσω από τις πύλες των πόλεών μας, στη μακρινή εγγύτητα της υπαίθρου, εκτείνονται αχανείς ποιητικοί και «ειδωλολα-

τρικοί» λειμώνες, όπου μιλούν ακόμα τα τραγούδια κι οι μύθοι και θεριεύει η βουή τής folkelighed (λέξη αμετάφραστη, επειδή το γαλλικό της ισοδύναμο, «popularité» [«λαϊκότητα»], απαξιώθηκε κι εκείνο από τη χρήση που του επιφυλάξαμε, ενώ είναι για τον «λαό» το ανάλογο της «εθνικότητας» για το «έθνος»). Οι φωνές αυτές ακούγονται πια μονάχα στο εσωτερικό των γραφικών συστημάτων όπου ξανάρχονται. Κυκλοφορούν στο πεδίο του άλλου, χορευτικές, περαστικές.

Η ανάπτυξη των γραφικών συστημάτων της νεότερης «πειθαρχίας», αδιαχώριστη από την «αναπαραγωγή» που έγινε εφικτή με την τυπογραφία, συνοδεύτηκε από τη διπλή απομόνωση του «Λαού» (ως προς την «αστική τάξη») και της «φωνής» (ως προς το γραπτό κείμενο). Εξ ου και η πεποίθηση πως κάπου μακριά, πάρα πολύ μακριά από τις οικονομικές και διοικητικές εξουσίες, «ο Λαός μιλάει». Ομιλία πότε σαγηνευτική και πότε επικίνδυνη, μοναδική, χαμένη (παρά ορισμένες βίαιες και σύντομες εισβολές της), που συγκροτήθηκε ως «Φωνή λαού» ακριβώς μέσω της καταστολής της – αντικείμενο νοσταλγίας και ελέγχου, αντικείμενο, κυρίως, της τεράστιας εκστρατείας που την ξαναπροσάρτησε στη γραφή μέσω του σχολείου. Σήμερα έχει «καταγραφεί» παντοειδώς, έχει κανονικοποιηθεί, μπορεί να ακουστεί παντού, αλλά μονάχα αφότου «εκτυπώθηκε», «ηχογραφήθηκε», άρα μεσολαβήθηκε από το ραδιόφωνο, την τηλεόραση ή τον δίσκο, και «καθαρίστηκε» χάρη στις τεχνικές της διάχυσής της. Κι όπου καταφέρνει από μόνη της να διηθηθεί, σαν βουή του σώματος, γίνεται συχνά η μίμηση των όσων από εκείνην παράγονται και αναπαράγονται από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης – γίνεται το αντίγραφο του τεχνουργήματός της.

Είναι λοιπόν ανώφελο να βαλθούμε να γυρεύουμε τούτη τη φωνή, που την έχει εποικίσει και ταυτόχρονα μυθοποιήσει η πρόσφατη δυτική ιστορία. «Καθαρή» φωνή άλλωστε δεν υπάρχει, εφόσον καθορίζεται πάντα από ένα σύστημα (οικογενειακό, κοινωνικό κ.λπ.) και κωδικοποιείται από μια δεξίωση. Ακόμα και αν οι φωνές κάθε ομάδας συνθέτουν ένα εύκολα αναγνωρίσιμο ηχητικό τοπίο –μια τοποθεσία ήχων–, μια διάλεκτος –μια ιδιοπροφορά– εντοπίζεται από τη διαδρομή της μες στη γλώσσα, σαν άρωμα· ακόμα και αν μια ιδιαίτερη φωνή διακρίνεται ανάμεσα σε χιλιάδες άλλες από το πώς χαϊδεύει ή εξάπτει το σώμα που την ακούει, μουσικό όργανο δονούμενο από αόρατο χέρι, και πάλι δεν υπάρχει μοναδικότητα ανάμεσα στους θορύβους παρουσίας που δίνει σε μια γλώσσα το εκφωνηματικό ενέργημα, καθώς τη μιλά. Πρέπει επομένως να παραιτηθούμε από τη μυθοπλασία που συγκεντρώνει όλους αυτούς τους θορύβους στον αστερισμό μιας «Φωνής», μιας *ίδιας* «κουλτούρας» – ή του μεγάλου Άλλου. Η προφορικότητα, όπως ένα από τα νήματα που την απαρτίζουν, παρεισδύει μάλλον στο δίκτυο –στην ατελείωτη ταπισερί– μιας οικονομίας της γραφής.

Για να εντοπιστούν οι φωνητικές παρεισδύσεις στο μεγάλο βιβλίο του νόμου μας, το σωστό είναι να ξεκινήσει κανείς αναλύοντας αυτή την οικονομία, την ιστορική εγκατάστασή της, τα εργαλεία επιτυχίας και τους κανόνες της – τεράστιο πρόγραμμα, που θα το αντικαταστήσω με ένα σκαρίφημα, κάτι σαν κόμικς! Απλώς δηλαδή θα σκιαγραφήσω το ιστορικό μόρφωμα που δημιουργήθηκε στην κοινωνία μας από τη διάζευξη μεταξύ γραφής και προφορικότητας, προκειμένου να υποδείξω ορισμένα επακόλουθα και να επισημάνω μερικές σημερινές μετατοπίσεις, που θα πρέπει να διερευνηθούν περαιτέρω.

Όταν αναφέρομαι στη γραφή και στην προφορικότητα, ας το διευκρινίσω ευθύς αμέσως, δεν λαμβάνω ως δεδομένους δύο ενάντιους όρους, που η αντιθετικότητά τους θα μπορούσε να ξεπεραστεί από έναν τρίτο, ή η ιεράρχησή τους να αντιστραφεί. Δεν τίθεται θέμα να επανέλθουμε σε μία από εκείνες τις «μεταφυσικές αντιθέσεις» (γραφή ή προφορικότητα, γλώσσα ή ομιλία κ.λπ.), για τις οποίες ο Ζακ Ντερριντά έλεγε σωστά πως «η έσχατη αναφορά τους είναι [...] η παρουσία μιας αξίας ή μιας *σημασίας* που θα ήταν προγενέστερη της διαφοράς».[3] Οι αντινομίες αυτές, στη σκέψη που τις θέτει, προβάλλουν ως αξίωμα την αρχή μιας ενιαίας καταγωγής (μια θεμελιώτρια αρχαιολογία) ή μιας τελικής συμφιλίωσης (μια τελεολογική έννοια), άρα έναν λόγο που υποστηρίζεται από αυτή την αναφορική ενότητα. Υποθέτω απεναντίας, χωρίς να είναι εδώ ο τόπος να επεκταθώ σε εξηγήσεις, ότι ο πληθυντικός είναι καταγωγικός· ότι η διαφορά συγκροτεί τους όρους του· και ότι η γλώσσα είναι ταγμένη να κρύβει επ' άπειρον, μέσα από μια συμβολική, τη δομητική διεργασία της διαίρεσης.

Άλλωστε, στην προοπτική μιας πολιτισμικής ανθρωπολογίας, δεν θα πρέπει να λησμονούμε ότι:

1) οι «μονάδες» αυτές (παραδείγματος χάριν, γραφή και προφορικότητα) είναι αποτέλεσμα αμοιβαίων διακρίσεων στο εσωτερικό διαδοχικών και αλληλοδιαπλεκόμενων ιστορικών μορφωμάτων. Γι' αυτό τον λόγο δεν μπορούν ούτε να απομονωθούν από τους ιστορικούς καθορισμούς ούτε να αρθούν στο επίπεδο γενικών κατηγοριών·

2) οι διακρίσεις αυτές εμφανίζονται ως η σχέση ανάμεσα στην εγκαθίδρυση ενός πεδίου (π.χ. της γλώσσας) ή ενός συστήματος (π.χ. της γραφής) από τη μια μεριά, και από την άλλη όσα τούτο συγκροτεί ως την εξωτερι-

κότητα ή το υπόλοιπό του (ομιλία ή προφορικότητα), όπου οι δύο όροι δεν είναι ίσοι ή συγκρίσιμοι ούτε σε ό,τι αφορά τη συνοχή τους (ο ορισμός του ενός θέτει τον άλλο ως αόριστο), ούτε σε ό,τι αφορά την τελεστικότητά τους (ο ένας, παραγωγικός, κυρίαρχος και διαρθρωμένος, εγκαθιστά τον άλλο σε θέση αδράνειας, υποτέλειας και σκοτεινής αντίστασης). Είναι επομένως αδύνατο να υποθέσουμε πως έχουν ομόλογες λειτουργίες, αρκεί μόνο να διενεργηθεί μια αντιστροφή σημείων. Η διαφορά τους είναι ποιοτική, δεν έχουν κοινό μέτρο σύγκρισης.

Γράφω: μια «νεότερη» μυθική πρακτική

Τους τέσσερις τελευταίους αιώνες η πρακτική της γραφής πήρε μυθική αξία, αναδιοργανώνοντας σταδιακά όλους τους τομείς όπου εκτεινόταν η φιλοδοξία της Δύσης να φτιάξει την ιστορία της, φτιάχνοντας έτσι και την ιστορία. Με τη λέξη «μύθος» εννοώ έναν αποσπασματικό λόγο που αρθρώνεται πάνω στις ετερογενείς πρακτικές μιας κοινωνίας και τις διαρθρώνει συμβολικά. Στη νεότερη Δύση, αυτό τον ρόλο δεν τον παίζει πια ένας παραδεδεγμένος λόγος, αλλά μια πορεία που συνιστά μια πρακτική: το γράψιμο. Η καταγωγή δεν είναι πλέον αυτό που αφηγούνται, αλλά η πολύμορφη, μουρμουριστή δραστηριότητα της παραγωγής του κειμένου και της παραγωγής της κοινωνίας ως κειμένου. Η «πρόοδος» είναι γραφικού τύπου. Κατά πολλούς και ποικίλους τρόπους επομένως, με την προφορικότητα (ή ως προφορικότητα) ορίζεται εκείνο από το οποίο πρέπει να διακριθεί μια «νόμιμη» πρακτική – επιστημονική, πολιτική, σχολική κ.λπ. «Προφορικό» είναι ό,τι δεν συμπράττει στην πρόοδο· αντίθετα, «γραφικό» είναι ό,τι διαχωρίζεται από

τον μαγικό κόσμο των φωνών και της παράδοσης. Ένα σύνορο (και ένα μέτωπο) της δυτικής κουλτούρας διαγράφεται με τούτο τον διαχωρισμό. Έτσι, στα αετώματα της νεωτερικότητας θα μπορούσαμε να διαβάσουμε επιγραφές όπως: «Εδώ, δουλεύω σημαίνει γράφω» ή «Εδώ, κατανοητό είναι μόνο ό,τι γράφεται». Αυτός είναι ο εσωτερικός νόμος εκείνου που έχει συγκροτηθεί ως «δυτικό».

Τι σημαίνει λοιπόν γράφω; Με τη λέξη «γράψιμο» δηλώνω μια συγκεκριμένη δραστηριότητα: να κατασκευάζω σ' έναν «ίδιο» χώρο, τη σελίδα, ένα κείμενο, που έχει εξουσία πάνω στην εξωτερικότητα απ' όπου αρχικά απομονώθηκε. Σ' αυτό το πρωτογενές επίπεδο, τρία στοιχεία είναι αποφασιστικά.

Πρώτα απ' όλα η *λευκή σελίδα*: ένας ιδιόχωρος οριοθετεί έναν τόπο παραγωγής για το υποκείμενο. Είναι ένας τόπος που δεν είναι πια βασκαμένος από τις αμφισημίες του κόσμου. Καθιστά δυνατή την απόσυρση και την απόσταση ενός υποκειμένου ως προς μια περιοχή δραστηριοτήτων. Προσφέρεται σε μια μερική αλλά ελέγξιμη επιχείρηση. Ένας διαχωρισμός περιτέμνει κομμάτια μέσα στον παραδοσιακό σύμπαντα κόσμο, όπου το υποκείμενο παρέμενε κατακυριευμένο από τις φωνές του κόσμου. Μια αυτόνομη επιφάνεια τοποθετείται μπροστά στα μάτια του υποκειμένου, που αποκτά έτσι το πεδίο ενός ίδιου πράττειν. Καρτεσιανή χειρονομία μιας τομής που εγκαθιδρύει, μαζί με έναν *τόπο* γραφής, την κυριαρχία (και την απομόνωση) ενός υποκειμένου μπροστά σ' ένα *αντικείμενο*. Μπροστά στη λευκή σελίδα του, κάθε παιδί βρίσκεται ήδη στη θέση του βιομηχάνου, του πολεοδόμου ή του καρτεσιανού φιλοσόφου – τη θέση εκείνου που έχει να διαχειριστεί έναν ίδιο, διακριτό χώρο, όπου θα εφαρμόσει μια ίδια βούληση.

Στη συνέχεια, *ένα κείμενο* χτίζεται σε τούτο τον τόπο. Γλωσσικά θραύσματα ή υλικά υφίστανται επεξεργασία (μηχανική κατεργασία, θα μπορούσαμε να πούμε) μέσα σ' αυτό τον χώρο, σύμφωνα με ρητά προσδιορίσιμες μεθόδους και ούτως ώστε να παραγάγουν μια τάξη. Μια ακολουθία συναρθρωμένων τελέσεων (χειρονομιακών και νοητικών) –αυτό σημαίνει στην κυριολεξία γράφω– χαράζει στη σελίδα τις τροχιές οι οποίες σχεδιάζουν λέξεις, φράσεις και, τελικά, ένα σύστημα. Με άλλα λόγια, μια πλανόδια, προοδευτική και συστηματοποιημένη πρακτική –μια πορεία– συνθέτει στη λευκή σελίδα το τεχνούργημα ενός άλλου «κόσμου», όχι πλέον παραδεδεγμένου αλλά κατασκευασμένου. Στον ου τόπο του χαρτιού γράφεται το μοντέλο ενός παραγωγού ορθού λόγου. Με πολλές διαφορετικές μορφές, αυτό το κείμενο το οικοδομημένο σ' έναν ιδιόχωρο είναι η θεμελιακή και γενικευμένη ουτοπία της νεότερης Δύσης.

Τρίτο στοιχείο: η κατασκευή αυτή δεν είναι μόνο παιχνίδι. Βέβαια, σε κάθε κοινωνία το παιχνίδι είναι ένα θέατρο όπου παρουσιάζεται η τυπικότητα των πρακτικών, αλλά έχει ως συνθήκη δυνατότητας την απόσπασή του από τις πραγματικές κοινωνικές πρακτικές. Απεναντίας το γραφικό παιχνίδι –παραγωγή ενός συστήματος, χώρος τυποποίησης– έχει το «νόημα» ότι παραπέμπει στην πραγματικότητα από την οποία είχε διακριθεί *με σκοπό να την αλλάξει*. Στοχεύει σε μια κοινωνική αποτελεσματικότητα. Ποντάρει στην εξωτερικότητά του. Το εργαστήρι της γραφής έχει «στρατηγική» λειτουργία: είτε μια πληροφορία που έχει έρθει από την παράδοση ή το εξωτερικό συλλέγεται εκεί, ταξινομείται, συνυφαίνεται σ' ένα σύστημα κι έτσι μετασχηματίζεται, είτε οι κανόνες και τα μοντέλα που έχουν εκπονηθεί σ' αυτό τον εξαιρού-

μενο χώρο επιτρέπουν την επενέργεια στον περίγυρο και τον μετασχηματισμό του. Το νησί της σελίδας είναι ο διαμετακομιστικός τόπος όπου διενεργείται μια βιομηχανική αντιστροφή: ό,τι εισέρχεται είναι «παραδεδεγμένο», ότι εξέρχεται είναι «προϊόν». Τα εισερχόμενα πράγματα είναι δείκτες της «παθητικότητας» του υποκειμένου απέναντι στην παράδοση· τα εξερχόμενα, τα σημάδια της δύναμής του να κατασκευάζει αντικείμενα. Η γραφική επιχείρηση μετασχηματίζει ή διατηρεί εντός ό,τι δέχεται από τα έξω και δημιουργεί στο εσωτερικό τα εργαλεία για την ιδιοποίηση του εξωτερικού χώρου. Εναποθηκεύει ό,τι ξεδιαλέγει, εξασφαλίζοντας τα μέσα για την εξάπλωσή της. Επειδή συνδυάζει τη δύναμη να *συσσωρεύει* το παρελθόν και τη δύναμη να *συμμορφώνει* προς τα μοντέλα της την ετερότητα του σύμπαντος, είναι κεφαλαιοκρατική και κατακτητική. Το επιστημονικό εργαστήριο και η βιομηχανία (το «βιβλίο» της «επιστήμης», όπως ορθά την ορίζει ο Μαρξ)[4] υπακούουν στο ίδιο σχήμα. Η σύγχρονη πόλη επίσης: είναι ένας περιγεγραμμένος χώρος, όπου πραγματοποιούνται η θέληση να συλλεγεί και να εναποθηκευτεί ένας πληθυσμός προερχόμενος από τα έξω και η θέληση να συμμορφωθεί η ύπαιθρος προς τα αστικά πρότυπα.

Ακόμα και η επανάσταση, αυτή η «νεότερη» ιδέα, αντιπροσωπεύει το γραφικό πρόταγμα στο επίπεδο μιας ολόκληρης κοινωνίας που φιλοδοξεί να *συγκροτηθεί* ως λευκή σελίδα σε σχέση με το παρελθόν, να γραφτεί από εκείνη την ίδια (δηλαδή να αυτοπαραχθεί ως *ίδιο* σύστημα) και να *ξαναφτιάξει την ιστορία* στο πρότυπο των κατασκευασμάτων της (αυτό θα είναι η «πρόοδος»). Προκειμένου να πραγματοποιηθεί το σχέδιο, θα χρειαστεί μονάχα τούτη η φιλοδοξία να πολλαπλασιάσει το

γραφικό εγχείρημα στα οικονομικά, διοικητικά ή πολιτικά πεδία. Σήμερα, με μια αντιστροφή που υποδεικνύει τη διάβαση ενός κατωφλιού σ' αυτή την εξέλιξη, το γραφικό σύστημα λειτουργεί αυτοκινούμενο· γίνεται αυτοκίνητο και τεχνοκρατικό· μεταβάλλει τα υποκείμενα που είχαν την κυριαρχία του σε εκτελεστές της μηχανής της γραφής, η οποία τους βάζει σε τάξη και τους χρησιμοποιεί. Κοινωνία της πληροφορικής.

Έχει επομένως τους λόγους του το γεγονός ότι επί τρεις αιώνες η εκμάθηση της γραφής ορίζει την κατεξοχήν μύηση σε μια κεφαλαιοκρατική και κατακτητική κοινωνία. Πρόκειται για τη θεμελιώδη μυητική *πρακτική* της. Έπρεπε να εμφανιστούν τα ανησυχητικά επακόλουθα μιας τόσο λαμπρής ανάπτυξης, για να δούμε με καχυποψία τη διάπλαση του σύγχρονου παιδιού από την πρακτική της γραφής.

Θα αναφέρω ένα μόνο παράδειγμα αυτής της δομούσας πρακτικής, επειδή έχει μυθική αξία. Είναι ένας από τους σπάνιους μύθους που στάθηκε ικανή να πλάσει η νεότερη δυτική κοινωνία (εφόσον αντικατέστησε τους μύθους των παραδοσιακών κοινωνιών με πρακτικές): *Ροβινσώνας Κρούσος*, του Ντάνιελ Ντιφόου. Το μυθιστόρημα συνδυάζει τα τρία στοιχεία που ξεχώρισα προηγουμένως: το νησί που περιτέμνει έναν ιδιότοπο, την παραγωγή ενός συστήματος αντικειμένων από ένα κυρίαρχο υποκείμενο και τον μετασχηματισμό ενός «φυσικού» κόσμου. Είναι το μυθιστόρημα της γραφής. Επιπλέον, στον Ντιφόου η αφύπνιση του Ροβινσώνα στην κεφαλαιοκρατική και κατακτητική εργασία της συγγραφής του νησιού του εγκαινιάζεται με την απόφαση να γράψει το ημερολόγιό του, να εξασφαλίσει έτσι έναν χώρο κυριαρχίας πάνω στον χρόνο και τα πράγματα και να συγκροτήσει για

τον εαυτό του, με τη λευκή σελίδα, ένα πρώτο νησί, όπου να επιτελέσει τα θέλω του. Δεν είναι αξιοπερίεργο ότι από τον καιρό του Ρουσσώ, που ήθελε μονάχα αυτό το βιβλίο για τον Αιμίλιό του, ο Ροβινσώνας στάθηκε η μορφή την οποία συνιστούσαν στους «μοντέρνους» παιδαγωγούς που προετοίμαζαν μελλοντικούς τεχνικούς δίχως φωνή, αλλά συγχρόνως και το όνειρο των παιδιών που λαχταρούσαν να δημιουργήσουν ένα σύμπαν δίχως πατέρα.

Όταν αναλύω το *γράψιμο*, αυτή τη νεότερη μυθική πρακτική, δεν αρνούμαι κατά κανέναν τρόπο όσα του οφείλουμε όλοι, ιδίως εμείς, οι λίγο πολύ λόγιοι, άρα παιδιά, επαγγελματίες και καρπωτές της γραφής σε μια κοινωνία που αντλεί τη δύναμή της από εκείνην. Θα ήθελα μάλιστα να επισημάνω και δύο άλλες πτυχές που θα συγκεκριμενοποιήσουν την εμβέλεια αυτής της δύναμης. Εμπίπτουν στο θέμα μου, επειδή αφορούν αφενός τη σχέση που διατηρεί η γραφή με την απώλεια μιας ταυτοδότριας Ομιλίας, αφετέρου μια νέα επεξεργασία της γλώσσας από το υποκείμενο, τον ομιλητή.

Η θεμελιώδης σχέση της Δύσης με ό,τι υπήρξε επί αιώνες η κατεξοχήν Γραφή, τη Βίβλο, παίζει πρωτεύοντα ρόλο. Αν απλοποιήσουμε την ιστορία (κατασκευάζω ένα τέχνημα, ξέροντας πως ένα μοντέλο δεν κρίνεται από τις αποδείξεις του, αλλά από τα αποτελέσματα που παράγει στην ερμηνεία), μπορούμε να πούμε ότι πριν από τη «νεότερη» εποχή, άρα μέχρι τον 16ο-17ο αιώνα, η Γραφή αυτή μιλάει. Το ιερό κείμενο είναι μια φωνή, διδάσκει (πρώτη έννοια τού documentum), είναι η έλευση ενός *θέλω να πω*, ενός *εννοώ* του Θεού, που προσμένει από τον αναγνώστη (από τον ακροατή, στην πραγματικότητα) ένα «θέλω να ακούσω», «να εννοήσω», από το

οποίο εξαρτάται η πρόσβαση στην αλήθεια. Για λόγους που αναλύθηκαν αλλού, η «νεωτερικότητα» διαμορφώνεται ανακαλύπτοντας σιγά σιγά ότι τούτη η Ομιλία δεν ακούγεται πια, ότι έχει αλλοιωθεί με τις παραφθορές του κειμένου και τις μεταπτώσεις της ιστορίας. Δεν μπορούμε να την ακούσουμε, να την εννοήσουμε. Η «αλήθεια» δεν εξαρτάται πια από την προσοχή ενός αποδέκτη ο οποίος αφομοιώνεται στο μεγάλο ταυτοποιητικό μήνυμα. Θα είναι αποτέλεσμα εργασίας – ιστορικής, κριτικής, οικονομικής. Υπάγεται σε ένα *θέλω να πράξω*. Η αλλοιωμένη ή σβησμένη σήμερα φωνή είναι πρώτα απ' όλα αυτή η μεγάλη κοσμολογική Ομιλία, που αντιλαμβανόμαστε πως δεν έρχεται πια: δεν διασχίζει πια την απόσταση των αιώνων. Έχουν εξαφανιστεί οι τόποι οι θεμελιωμένοι από μια ομιλία, έχουν χαθεί οι ταυτότητες που ο κόσμος πίστευε πως του έδινε μια ομιλία. Διεργασία πένθους. Στο εξής η ταυτότητα εξαρτάται από μια παραγωγή, από μια ατέρμονη πορεία (ή από την απόσπαση και την αποκοπή), που γίνονται αναγκαίες εξαιτίας αυτής της απώλειας. Το είμαι μετριέται με γνώμονα το πράττω.

Παράλληλα ανατρέπεται βαθμιαία και η γραφή. Μια άλλη γραφή επιβάλλεται σιγά σιγά, με επιστημονικές, ελλόγιμες ή πολιτικές μορφές: δεν είναι πια κάτι που μιλάει, αλλά κάτι που κατασκευάζεται. Η νέα αυτή γραφή συνδέεται μεν ακόμα με όσα εξαφανίζονται, έχει μεν ακόμα κάποια οφειλή απέναντι σε όσα απομακρύνονται ως παρελθόν αλλά παραμένουν ως καταγωγή, όμως πρέπει τώρα να είναι μια πρακτική, η επ' άπειρον παραγωγή μιας ταυτότητας που υποστηρίζεται μόνο από ένα πράττειν, μια πορεία που σχετίζεται πάντα με το όποιο άλλο προσφέρεται στην προέλασή της, στον βαθμό που η «ίδια» φωνή της χριστιανικής κουλτούρας γίνεται ο άλ-

λος της και η παρουσία που της είχε δοθεί μέσα στο σημαίνον (αυτός είναι ο ορισμός της φωνής) μεταβάλλεται σε παρελθόν. Η κεφαλαιοκρατική γραφική κατάκτηση αρθρώνεται πάνω σε τούτη την απώλεια και τη γιγάντια προσπάθεια των «νεότερων» κοινωνιών να επαναπροσδιοριστούν δίχως τη φωνή αυτή. Το επαναστατικό έργο είναι απλώς ένα μείζον επακόλουθο. Είναι αδιαχώριστο από το μήνυμα που μέχρι τότε είχε σημάνει πάντα στους άλλους πολιτισμούς το τέλος τους (κανένας τους δεν επιβίωσε μετά τον θάνατο των θεών του): «οι θεοί μας δεν μιλούν πια – ο Θεός πέθανε».

Ενώ μετασχηματιζόταν η γραφή, άλλαζε ταυτόχρονα και η σχέση με τη γλώσσα. Τα δύο είναι αλληλένδετα, όμως πρέπει να υπογραμμίσουμε κι αυτή τη δεύτερη πτυχή, ώστε να αντιληφθούμε στη συνέχεια με ποια μορφή επανέρχεται σήμερα η ομιλία. Ένα άλλο ιστορικό σκιαγράφημα μας δίνει μια ιδέα. Η καμπή της νεωτερικότητας χαρακτηρίζεται αρχικά, τον 17ο αιώνα, από την απαξίωση του εκφωνήματος και την προσήλωση στην εκφώνηση. Όταν υπήρχε βεβαιότητα για τον ομιλητή («ο Θεός μιλάει μέσα στον κόσμο»), η προσοχή στρεφόταν στην αποκρυπτογράφηση των εκφωνημάτων του, στα «μυστήρια» του κόσμου. Όταν όμως κλονίζεται αυτή η βεβαιότητα μαζί με τους πολιτικούς και θρησκευτικούς θεσμούς που την εγγυόνταν, η διερώτηση στρέφεται προς τη δυνατότητα να βρεθούν υποκατάστατα του ενός και μοναδικού ομιλητή: ποιος θα μιλήσει; Και σε ποιον; Η εξαφάνιση του Πρώτου ομιλητή δημιουργεί το πρόβλημα της επικοινωνίας, δηλαδή μιας γλώσσας που πρέπει να τη *φτιάξεις* και όχι πια μόνο να την *ακούσεις*, να την *εννοήσεις*. Στον ωκεανό της γλώσσας η οποία διασπείρεται προοδευτικά, κόσμος δίχως φράχτες κι

αραξοβόλια (γίνεται αμφίβολο και σύντομα απίθανο να ιδιοποιείται τη γλώσσα ένα Μοναδικό υποκείμενο για να την κάνει να μιλήσει), κάθε επιμέρους λόγος πιστοποιεί την απουσία της θέσης που οριζόταν παλαιότερα στο άτομο από την οργάνωση του σύμπαντος κόσμου, πιστοποιεί επομένως την αναγκαιότητα να λαξεύσει ο καθένας μια θέση για τον εαυτό του μέσα από έναν δικό του τρόπο να χειρίζεται έναν τομέα της γλώσσας. Με άλλα λόγια, το άτομο γεννιέται ως *υποκείμενο* ακριβώς επειδή χάνει τη θέση του. Ο τόπος τον οποίο του καθόριζε άλλοτε μια κοσμολογική γλώσσα, νοούμενος ως «κλίση» και τοποθέτηση στην τάξη του κόσμου, γίνεται ένα «τίποτα», κάτι σαν κενό, αναγκάζοντας το υποκείμενο να γίνει κύριος ενός χώρου, να τεθεί το ίδιο ως παραγωγός γραφής.

Εξαιτίας αυτής της απομόνωσης του υποκειμένου, η γλώσσα αντι-κειμενοποιείται και γίνεται ένα πεδίο που θα πρέπει περισσότερο να ξεχερσωθεί παρά να αποκρυπτογραφηθεί, μια άτακτη φύση που θα πρέπει να καλλιεργηθεί. Η κυρίαρχη ιδεολογία μεταλλάσσεται σε τεχνική, με βασικό πρόγραμμα να *φτιάξει* μια γλώσσα και όχι πια να τη *διαβάσει*. Η ίδια η γλώσσα πρέπει να κατασκευαστεί, να «γραφτεί». Η κατασκευή μιας επιστήμης και η κατασκευή μιας γλώσσας είναι για τον Κοντιγιάκ η ίδια δουλειά, όπως η επικράτηση της επανάστασης σημαίνει για τους ανθρώπους του 1790 τη σφυρηλάτηση και την επιβολή μιας εθνικής γαλλικής γλώσσας.[5] Αυτό συνεπάγεται αποστασιοποίηση από το βιωμένο σώμα (παραδοσιακό και ατομικό), άρα και από όλα όσα παραμένουν για τον λαό συνδεδεμένα με τη γη, τον τόπο, την προφορικότητα ή τα μη λεκτικά έργα. Η κυριαρχία της γλώσσας εγγυάται και απομονώνει μια νέα εξουσία,

«αστική», την εξουσία να φτιάχνεις την ιστορία κατασκευάζοντας γλώσσες. Η εξουσία αυτή, στην ουσία γραφική, δεν αμφισβητεί μόνο το προνόμιο της «γέννησης», δηλαδή των ευγενών· προσδιορίζει επίσης τον κώδικα της κοινωνικοοικονομικής προαγωγής και διαφεντεύει, ελέγχει ή επιλέγει σύμφωνα με τα κανονιστικά πρότυπά της όλους όσοι δεν διαθέτουν αυτή την κυριαρχία της γλώσσας. Η γραφή αποβαίνει αρχή κοινωνικής ιεράρχησης, που χθες έδινε προνομιακή θέση στον αστό, σήμερα στον τεχνοκράτη. Λειτουργεί όπως ο νόμος μιας οργανωμένης από την κυρίαρχη τάξη εκπαίδευσης, η οποία μπορεί να μετατρέψει τη γλώσσα (ρητορική ή μαθηματική) σε παραγωγικό της εργαλείο. Και πάλι ο Ροβινσώνας φωτίζει εδώ την κατάσταση: το υποκείμενο της γραφής είναι ο κύριος, ο αφέντης, ενώ ο εργάτης, που έχει άλλο εργαλείο από τη γλώσσα, θα είναι ο Παρασκευάς.

Εγγραφή του νόμου στο σώμα

Η ιστορική αυτή μεταβολή δεν μετασχηματίζει ολόκληρη την οργάνωση η οποία δομεί μια κοινωνία μέσω της γραφής. Εγκαινιάζει μια άλλη χρησιμοποίησή της. Είναι ένας νέος τρόπος χρήσης. Μια διαφορετική λειτουργία. Πρέπει επομένως να συνδεθεί η εδραίωσή της με μια οιονεί πανάρχαια διεργασία, που πασχίζει να θέσει το (κοινωνικό και/ή ατομικό) σώμα κάτω από τον νόμο μιας γραφής. Η διεργασία αυτή προηγήθηκε της ιστορικής μορφής που πήρε η γραφή στη νεωτερικότητα. Και θα επιβιώσει και ύστερα από εκείνη. Συνυφαίνεται μαζί της και την καθορίζει σαν μια διηνεκής αρχαιολογία, στην οποία δεν ξέρουμε τι όνομα και τι καταστατική θέση να δώσουμε. Η διακύβευση εν προκειμένω αφορά τη σχέση

του δικαίου με το σώμα – ένα σώμα που προσδιορίζεται και το ίδιο, οριοθετείται και διαρθρώνεται απ' ό,τι το γράφει.

Δεν υπάρχει δίκαιο που να μη γράφεται στα σώματα. Το δίκαιο ασκεί επιβολή στο σώμα. Ακόμα και η ιδέα ενός ατόμου απομονώσιμου από την ομάδα ανέκυψε μαζί με το γεγονός ότι η μεν ποινική δικαιοσύνη χρειαζόταν σώματα για να τα σημαδέψει με μια τιμωρία, το δε γαμικό δίκαιο, σώματα για να τα σημαδέψει με μια τιμή στις συναλλαγές ανάμεσα στις συλλογικότητες. Από τη γέννηση ώς το πένθος, το δίκαιο «αδράχνει» τα σώματα για να τα μετατρέψει σε κείμενό του. Με παντός είδους μύηση (τελετουργική, σχολική κ.λπ.) τα μεταμορφώνει σε δέλτους του νόμου, ταμπλό βιβάν κανόνων και εθίμων, ηθοποιούς ενός θεάτρου διοργανωμένου από την κοινωνική τάξη πραγμάτων. Για τον Καντ και τον Χέγκελ μάλιστα, δεν υπάρχει δίκαιο χωρίς θανατική ποινή, χωρίς δηλαδή να υπογράψει το σώμα με τον αφανισμό του, σε ακραίες περιπτώσεις, την απόλυτη εξουσία του γράμματος και του κανονιστικού προτύπου. Ισχυρισμός συζητήσιμος. Όπως και να έχει, το γεγονός είναι ότι ο νόμος γράφεται ακατάπαυστα στα σώματα. Χαράζεται σε περγαμηνές φτιαγμένες από το δέρμα όσων υπόκεινται σ' εκείνον. Τις συναρθρώνει σε νομικό corpus. Τις μετατρέπει στο βιβλίο του. Οι γραφές αυτές επιτελούν δύο συμπληρωματικές διεργασίες: από τη μια μεριά, μέσω εκείνων τα έμβια όντα «κειμενοθετούνται», μεταβεβλημένα σε σημαίνοντα των κανόνων (εγκειμένιση), από την άλλη ο ορθός λόγος ή ο *Λόγος* μιας κοινωνίας «γίνεται σάρκα» (ενσάρκωση).

Μια ολόκληρη παράδοση αφηγείται το ίδιο: το δέρμα του υπηρέτη είναι η περγαμηνή όπου γράφει το χέρι του κυρίου. Έτσι, στην *Κωμωδία των παρεξηγήσεων*, ο

σκλάβος, ο Ντρόμιο, λέει στον αφέντη του, τον Αντίφολο της Εφέσου: «If the skin were parchment and the blows you gave were ink...».[6] Με τον τρόπο αυτό ο Σαίξπηρ υποδείκνυε τον πρώτο τόπο της γραφής και τη σχέση κυριαρχίας που διατηρεί ο νόμος με όσους υπόκεινται σ' εκείνον, αφού μπορεί να τους κάνει να τον νιώσουν κατάσαρκα, «στο πετσί τους». Κάθε εξουσία, συμπεριλαμβανομένης της εξουσίας του δικαίου, χαράζεται πρώτα απ' όλα στην πλάτη των υπεξουσίων. Το ίδιο και η γνώση. Έτσι, η δυτική επιστήμη της εθνολογίας γράφεται στον χώρο που της παρέχει το σώμα του άλλου. Θα μπορούσαμε λοιπόν να υποθέσουμε ότι οι περγαμηνές και τα χαρτιά χρησιμοποιούνται αντί για το δέρμα μας και σε ευτυχισμένες περιόδους το υποκαθιστούν, σχηματίζοντας γύρω του ένα προστατευτικό ανάχωμα. Τα βιβλία είναι απλώς οι μεταφορές του σώματος. Σε περιόδους κρίσης όμως, το χαρτί δεν αρκεί πια στον νόμο, και τότε εκείνος χαράζεται ξανά στο σώμα. Το τυπωμένο κείμενο παραπέμπει σε όλα όσα αποτυπώνονται στο σώμα μας, το σημαδεύουν (με πυρωμένο σίδερο) με το Όνομα και τον Νόμο και εντέλει το αλλοι-ώνουν από τον πόνο και/ή την ηδονή, για να το μετατρέψουν σε σύμβολο του Άλλου, σ' έναν *λεγόμενο, κεκλημένο, ονοματισμένο*. Στη βιβλιακή σκηνή παρουσιάζεται μια κοινωνική όσο και ερωτική εμπειρία: να είσαι το γραμμένο κείμενο κάτι αταυτοποίητου. «Το σώμα μου δεν θα είναι πια τίποτε άλλο από το γράφημα που γράφεις πάνω του, σημαίνον που δεν μπορεί να το αποκρυπτογραφήσει άλλος από σένα. Τι είσαι όμως εσύ, Νόμε, που μετατρέπεις το σώμα σε σημείο σου;» Η οδύνη λόγω του ότι γράφεσαι από τον νόμο της ομάδας συνοδεύεται παραδόξως από ηδονή, την ηδονή ότι αναγνωρίζεσαι (αλλά δεν ξέρεις από τι), ότι

γίνεσαι μια λέξη ταυτοποιήσιμη και αναγνώσιμη σε μια κοινωνική γλώσσα, ότι έχεις μεταβληθεί σε απόσπασμα ενός ανώνυμου κειμένου, ότι εγγράφεσαι σε μια συμβολική δίχως ιδιοκτήτη και δημιουργό. Κάθε τυπωμένο κείμενο επαναλαμβάνει αυτή την αμφίθυμη εμπειρία του σώματος του γραμμένου από τον νόμο του άλλου. Ανάλογα με την περίπτωση, θα είναι είτε η μακρινή και φθαρμένη μεταφορά της, η οποία δεν ποντάρει πια στην ενσαρκωμένη γραφή, είτε η ζωντανή μνήμη της, όταν η ανάγνωση αγγίζει τις ουλές του άγνωστου κειμένου στο σώμα όπου έχει από καιρό αποτυπωθεί.

Προκειμένου να γραφτεί ο νόμος στα σώματα, χρειάζεται ένας μηχανισμός που να μεσολαβεί τη σχέση μεταξύ των δύο μερών. Από τα όργανα σκαριφισμού, δερματοστιξίας και πρωτόγονης μύησης μέχρι τα όργανα της δικαιοσύνης, εργαλεία οργώνουν το σώμα. Παλιά ήταν η βελόνα ή το μαχαίρι από πυρόλιθο. Σήμερα, τα σύνεργα εκτείνονται από το αστυνομικό κλομπ μέχρι τις χειροπέδες και το εδώλιο του κατηγορουμένου. Τα εργαλεία αυτά συνθέτουν μια σειρά αντικείμενα που προορισμός τους είναι να εγχαράξουν τη δύναμη του νόμου στον υπεξούσιο, να του σκαλίσουν το δέρμα με τατουάζ για να τον μετατρέψουν σε δεικτικό του κανόνα, να παραγάγουν ένα «αντίγραφο» που να καθιστά αναγνώσιμο το κανονιστικό πρότυπο. Η σειρά των εργαλείων διαμορφώνει έναν ενδιάμεσο χώρο· πλαισιώνει τον νόμο (τον οπλίζει) και στοχεύει τη σάρκα (για να τη σημαδέψει). Σύνορο επιθετικό, που οργανώνει τον κοινωνικό χώρο: χωρίζει κείμενο και σώμα αλλά και τα συναρθρώνει, επιτρέποντας τις χειρονομίες που θα μετατρέψουν την κειμενική «μυθοπλασία» στο πρότυπο που αναπαράγεται και πραγματώνεται από το σώμα.

Η πανοπλία από εργαλεία γραφής μπορεί να απομονωθεί. Την έχουν φυλαγμένη σε αποθήκες ή μουσεία. Μπορεί να συλλεγεί, πριν ή ύστερα από τη χρήση. Παραμένει εκεί, εν αναμονή ή σαν απομεινάρι. Τα σκληρά αυτά πράγματα μπορούν να χρησιμοποιηθούν σε άγνωστα σώματα που βρίσκονται ακόμα μακριά και να αναχρησιμοποιηθούν στην υπηρεσία άλλων νόμων, διαφορετικών απ' όποιους «εφαρμόστηκαν» χάρη σ' εκείνα. Τα αντικείμενα αυτά, που φτιάχτηκαν για να περισφίξουν, να ευθυγραμμίσουν, να κόψουν, να ανοίξουν ή να εγκλείσουν σώματα, εκτίθενται σε φανταστικές προθήκες: σίδερα ή ατσάλια αστραφτερά, συμπαγή ξύλα, στέρεα και αφηρημένα ψηφία τακτοποιημένα σαν τυπογραφικοί χαρακτήρες, εργαλεία κυρτά ή ίσια, κυκλωτικά ή μωλωπιστικά, τα οποία διαγράφουν τις κινήσεις μιας μετέωρης δικαιοσύνης και βάζουν ήδη σε καλούπι μέρη του σώματος που πρέπει να σημαδευτούν, αλλά ακόμα απουσιάζουν. Η πινακοθήκη αυτών των σταθερών εργαλείων διαστίζει τον χώρο ανάμεσα στους νόμους που αλλάζουν και τους ζώντες που περνούν, σχηματίζοντας δίκτυα και διακλαδώσεις νευρώνων, που παραπέμπουν αφενός στο συμβολικό corpus, αφετέρου στα ένσαρκα όντα. Όσο διασκορπισμένη κι αν είναι τούτη η πανοπλία (σαν τα κοκαλάκια ενός σκελετού), σχεδιογραφεί απτά τις σχέσεις μεταξύ κανόνων και σωμάτων, εξίσου ευμετάβλητων και κινητών. Χωρισμένη σε μεμονωμένα κομμάτια, είναι η μηχανή γραφής του Νόμου – το μηχανικό σύστημα μιας κοινωνικής άρθρωσης.

Από το ένα σώμα στο άλλο

Τα μηχανήματα αυτά μεταμορφώνουν τα ατομικά σώματα σε κοινωνικό σώμα. Αναγκάζουν τα σώματα να

παραγάγουν το κείμενο ενός νόμου. Άλλα μηχανήματα προστίθενται, παράλληλα με τα πρώτα, όμως ιατρικού ή χειρουργικού τύπου και όχι πια δικαστικού. Υπηρετούν μια ατομική και όχι πια συλλογική «θεραπευτική». Το σώμα που χειρίζονται διακρίνεται από την ομάδα. Αφού για καιρό δεν ήταν τίποτα περισσότερο από ένα «μέλος» –βραχίονας, κνήμη, κεφάλι– της κοινωνικής μονάδας ή ένας τόπος όπου διασταυρώνονταν κοσμικές δυνάμεις ή κοσμικά «πνεύματα», ξεχώρισε σιγά σιγά ως ολότητα, με *ίδιες* ασθένειες και ισορροπίες, *ίδιες* παρεκκλίσεις και ανωμαλίες. Απαιτήθηκε μακρά ιστορία, από τον 15ο ώς τον 18ο αιώνα, ώσπου να «απομονωθεί» αυτό το ατομικό σώμα, όπως «απομονώνουν» ένα σώμα στη χημεία ή στη μικροφυσική, ώσπου να γίνει η βασική μονάδα μιας κοινωνίας, έπειτα από μια μεταβατική εποχή όπου εμφανιζόταν ως μικρογράφηση της πολιτικής ή ουράνιας τάξης – ένας «μικρόκοσμος».[8] Όταν η μονάδα αναφοράς παύει προοδευτικά να είναι το κοινωνικό σώμα και γίνεται το ατομικό σώμα, ενώ τη βασιλεία μιας *δικαστικής* πολιτικής αρχίζει να τη διαδέχεται η βασιλεία μιας *ιατρικής* πολιτικής, βασιλεία δηλαδή της παράστασης, της διαχείρισης και της ευζωίας των ατόμων, τότε επέρχεται μια μεταβολή στα κοινωνικοπολιτιστικά αξιώματα.

Η ατομικιστική και ιατρική περίτμηση οριοθετεί έναν *ίδιο* «σωματικό» χώρο, όπου θα πρέπει να μπορούν να αναλυθούν ένα συνδυαστικό σύστημα στοιχείων και οι νόμοι των ανταλλαγών τους. Από τον 17ο ώς τον 18ο αιώνα, η ιατρική κατατρύχεται από την ιδέα μιας φυσικής των σωμάτων τα οποία είναι σε κίνηση μέσα σε τούτο το σώμα,[9] αλλά τον 19ο αιώνα αυτό το επιστημονικό μοντέλο αντικαταστάθηκε από ένα θερμοδυναμικό και χημικό σύστημα αναφοράς. Όνειρο περί μιας μηχανικής

διακριτών στοιχείων, που συνακολουθούνται από ενορμήσεις, πιέσεις, μεταβολές ισορροπίας και παντός είδους ελιγμούς. Η όπερα του σώματος: ένας πολύπλοκος μηχανισμός από αντλίες, φυσητήρες, φίλτρα και μοχλούς, όπου κυκλοφορούν διάφορα υγρά και αλληλοαντιδρούν διάφορα όργανα.[10] Η ταυτοποίηση των κομματιών και της αλληλενέργειάς τους επιτρέπει να αντικατασταθούν με τεχνητά στοιχεία όσα χαλάνε ή παρουσιάζουν ελάττωμα, και μάλιστα να κατασκευαστούν αυτόματα σώματα. Το σώμα επισκευάζεται. Εκπαιδεύεται. Ακόμα και κατασκευάζεται. Η πανοπλία των ορθοπεδικών οργάνων και των εργαλείων επέμβασης όλο και πληθαίνει, στον βαθμό που γινόμαστε πια ικανοί να αποσυναρμολογήσουμε και να επιδιορθώσουμε, να κόψουμε και να αντικαταστήσουμε, να αφαιρέσουμε ή να προσθέσουμε, να διορθώσουμε ή να ανατάξουμε. Το δίκτυο των εργαλείων επεκτείνεται, διαρκώς πολυπλοκότερο. Παραμένει ακόμα και σήμερα στη θέση του, μολονότι έχουμε περάσει σε μια χημική ιατρική και σε κυβερνητικά μοντέλα. Εκατοντάδες χαλυβδωμένα, λεπτοτεχνημένα σίδερα προσαρμόζονται στις αναρίθμητες δυνατότητες που τους προσφέρει η εκμηχάνιση του σώματος.

Τροποποίησε όμως το πλήθεμά τους τη λειτουργία τους; Η σκευή των εργαλείων αλλάζει μεν υπηρεσία, περνάει μεν από την «εφαρμογή» του δικαίου στην εφαρμογή μιας χειρουργικής και ορθοπεδικής ιατρικής, αλλά διατηρεί τη λειτουργία να σημαδέψει ή να συμμορφώσει τα σώματα εν ονόματι ενός νόμου. Μπορεί το *κειμενικό* corpus (επιστημονικό, ιδεολογικό και μυθολογικό) να μετασχηματίζεται, μπορεί τα σώματα να αυτονομούνται σε σχέση με τον σύμπαντα κόσμο και να μοιάζουν με μηχανικές συναρμολογήσεις, ωστόσο το θέμα είναι πάντα

να αρθρωθεί το μεν πάνω στα δε, έργο υπερδιογκωμένο πιθανότατα από τον πολλαπλασιασμό των εφικτών επεμβάσεων, που όμως εξακολουθεί να προσδιορίζεται από τη γραφή ενός κειμένου πάνω στα σώματα, από την ενσάρκωση μιας γνώσης. Σταθερότητα της ενοργάνωσης. Παράξενη λειτουργική αδράνεια αυτών των εργαλείων, που ωστόσο δραστήρια κόβουν, συμπιέζουν και διαμορφώνουν βάσει προτύπου τις σάρκες, οι οποίες προσφέρονται ατέρμονα σε μια δημιουργία που τις μετατρέπει σε σώματα μέσα σε μια κοινωνία.

Μια αναγκαιότητα (ένα πεπρωμένο;) φαίνεται να υποδεικνύεται από αυτά τα ατσάλινα και νικελένια αντικείμενα: η αναγκαιότητα που εισάγει διά σιδήρου τον νόμο στη σάρκα και εγκρίνει ή αναγνωρίζει ως σώματα, σε μια κουλτούρα, μονάχα όσες σάρκες έχουν γραφτεί από το εργαλείο. Ακόμα και όταν η ιατρική ιδεολογία αντιστρέφεται σιγά σιγά στις αρχές του 19ου αιώνα, όταν η θεραπευτική της εξαγωγής (το κακό είναι κάτι επιπρόσθετο –κάτι περισσότερο ή παραπανίσιο– που πρέπει να αφαιρεθεί από το σώμα με την αφαίμαξη, το καθάρσιο κ.λπ.) αντικαθίσταται ως επί το πλείστον από μια θεραπευτική της προσθήκης (το κακό είναι μια έλλειψη, ένα ελάττωμα, που πρέπει να αναπληρωθεί με δρόγες, βοηθήματα κ.λπ.), τα σύνεργα της *εργαλειακότητας* εξακολουθούν να ασκούν τον ρόλο τους, γράφοντας στο σώμα το νέο κείμενο της κοινωνικής γνώσης αντί για το παλιό, όπως η σβάρνα στη *Σωφρονιστική αποικία* παραμένει η ίδια, ακόμα κι αν μπορεί κανείς να αλλάξει το κανονιστικό χαρτί που εγχαράσσει στο σώμα του βασανιζόμενου.

Η μυθική μηχανή τού Κάφκα παίρνει πιθανότατα στο πέρασμα των αιώνων μορφές λιγότερο βίαιες – και ίσως επίσης λιγότερο ικανές να προξενήσουν την ύστατη λάμ-

ψη ηδονής που διακρίνει ο μάρτυρας της *Αποικίας* στο βλέμμα των ετοιμοθάνατων τους οποίους έχει τραυματίσει η γραφή του Άλλου. Τουλάχιστον η ανάλυση του συστήματος μας επιτρέπει να ανιχνεύσουμε τις παραλλαγές και τα συστήματα της μηχανής που μετατρέπει τα σώματα σε γκραβούρα ενός κειμένου και να διερωτηθούμε για ποιο μάτι προορίζεται τούτη η γραφή, που δεν είναι αναγνώσιμη από τους φορείς της.

Μηχανισμοί ενσάρκωσης

Μια μεγάλη φιλοδοξία προκύπτει από την κίνηση που τον 17ο αιώνα μετατόπισε το ενδιαφέρον τόσο των πουριτανών μεταρρυθμιστών όσο και των νομικών προς τις γνώσεις των ιατρών, οι οποίοι ονομάστηκαν, και δικαιολογημένα, physicians:[11] η φιλοδοξία να ξαναφτιάξουν την ιστορία με αφετηρία ένα κείμενο. Ο μύθος της Μεταρρύθμισης είναι ότι, μέσα σε μια κοινωνία διεφθαρμένη και μια Εκκλησία παρακμασμένη, οι Γραφές παρέχουν το μοντέλο για την ανα-μόρφωση και της μεν και της δε. Επιστροφή στις απαρχές, όχι μόνο της χριστιανικής Δύσης αλλά και του σύμπαντος, σε αναζήτηση μιας γένεσης που δίνει σώμα στον *Λόγο* και τον ενσαρκώνει έτσι που «να γίνει σάρκα», ξανά αλλά διαφορετικά. Παραλλαγές του ίδιου μύθου συναντώνται παντού αυτή την εποχή των Αναγεννήσεων, μαζί με την πεποίθηση, εναλλάξ ουτοπική, φιλοσοφική, επιστημονική, πολιτική ή θρησκευτική, πως ένας Ορθός Λόγος πρέπει να μπορεί να εγκαθιδρύσει ή να αναστηλώσει έναν κόσμο, και ότι το θέμα δεν είναι πια να διαβάσεις τα μυστικά μιας τάξης ή ενός κρυμμένου Δημιουργού, αλλά να *παραγάγεις* μια τάξη, για να τη *γράψεις* πάνω στο σώμα μιας άγριας ή

εξαχρειωμένης κοινωνίας. Η γραφή αποκτά δικαιώματα πάνω στην ιστορία, με απώτερο στόχο να την ευθυγραμμίσει, να την τιθασεύσει ή να την εκπαιδεύσει.[12] Γίνεται εξουσία στα χέρια μιας «αστικής τάξης», που αντικαθιστά με την οργανικότητα του γράμματος το προνόμιο της γέννησης, το οποίο συνδέεται με την υπόθεση ότι ο κόσμος όπως δίδεται είναι ορθός. Γίνεται επιστήμη και πολιτική, με τη βεβαιότητα, που δεν αργεί να μεταβληθεί σε «πεφωτισμένο» ή επαναστατικό αξίωμα, πως η θεωρία οφείλει να μετασχηματίσει τη φύση, με την εγγραφή της μέσα της. Γίνεται βία, που κόβει και πελεκά μέσα στην ανορθολογικότητα λαών βυθισμένων στις δεισιδαιμονίες ή περιοχών παραδομένων στα μάγια.

Η τυπογραφία εξεικονίζει αυτή την άρθρωση του κειμένου πάνω στο σώμα μέσω της γραφής. Η νοερή τάξη –το κείμενο που συλλαμβάνει ο νους– παράγεται σε σώματα –τα βιβλία– που την επαναλαμβάνουν, σχηματίζοντας καλντερίμια και δρομίσκους, δίκτυα ορθολογικότητας σ' ένα σύμπαν δίχως συνοχή. Η διαδικασία θα πολλαπλασιαστεί. Δεν είναι ακόμα τίποτε άλλο από τη μεταφορά των επιτυχέστερων τεχνικών του τεϊλορισμού, οι οποίες θα μεταμορφώσουν ακόμα και τους ζώντες σε έντυπες μορφές της τάξης. Όμως η θεμελιώδης ιδέα είναι ήδη παρούσα σ' αυτόν τον *λόγο* που γίνεται βιβλία και σε τούτα τα βιβλία που ο αιώνας των Φώτων υποθέτει πως θα ξαναφτιάξουν την ιστορία. Θα μπορούσε επίσης το σύμβολό της να είναι τα «συντάγματα» που πληθαίνουν μεταξύ 18ου και 19ου αιώνα: δίνουν στο κείμενο το κατάλληλο θεσμικό πλαίσιο, ώστε να καταστεί «εφαρμόσιμο» στα δημόσια ή ιδιωτικά σώματα και να τα προσδιορίσει, αποκτώντας έτσι αποτελεσματικότητα.

Αυτό το μεγάλο μυθικό και αναμορφωτικό-μεταρρυθ-

μιστικό πάθος λειτουργεί με βάση τρεις όρους που το χαρακτηρίζουν: αφενός ένα μοντέλο ή «μυθοπλασία», δηλαδή ένα *κείμενο*· αφετέρου τα όργανα της εφαρμογής ή της γραφής του, δηλαδή *εργαλεία*· τέλος το υλικό, που είναι ταυτόχρονα υπέρεισμα και ενσάρκωση του μοντέλου, δηλαδή μια φύση, στην ουσία μια *σάρκα*, που μέσω της γραφής μεταβάλλεται σε *σώμα*. Η κίνηση είναι η εξής: με τη χρήση εργαλείων, να συμμορφωθεί ένα σώμα με ό,τι ορίζει ως τέτοιο ένας κοινωνικός λόγος. Αφετηρία της είναι μια κανονιστική ιδέα, που διακινείται από έναν κώδικα οικονομικών ανταλλαγών ή από τις όποιες παραλλαγές του παρουσιάζουν οι αφηγήσεις του κοινού θησαυρού των θρύλων και οι δημιουργίες της γνώσης. Στην αρχή υπάρχει μια μυθοπλασία καθορισμένη από ένα «συμβολικό» σύστημα που αποτελεί νόμο, άρα μια παράσταση (ένα θέατρο) ή ένας μύθος (ένα «λεγόμενο», μια «ρήση») του σώματος. Δηλαδή ένα σώμα που τίθεται ως το σημαίνον (ο όρος) ενός *συμβολαίου*. Αυτή η διαλογική εικόνα θα πρέπει να διαμορφώσει ένα *άγνωστο* «πραγματικό», που προσδιοριζόταν άλλοτε ως «σάρκα». Η διαβίβαση από τη μυθοπλασία στο άγνωστο που θα της δώσει σώμα πραγματοποιείται με τη βοήθεια οργάνων, τα οποία πολλαπλασιάζονται και διαφοροποιούνται με τις απρόβλεπτες αντιστάσεις του προς διαμόρφωση (και συμμόρφωση) σώματος. Μια απεριόριστη κατάτμηση της μηχανικής σκευής είναι αναγκαία για να προσαρμόσει και να εφαρμόσει καθεμία από αυτές τις ρήσεις και/ή γνώσεις του σώματος, ενωτικά μοντέλα, στη σκοτεινή κι αδιαπέραστη σαρκική πραγματικότητα, που η πολύπλοκη οργάνωσή της αποκαλύπτεται στην πορεία των επεμβάσεων, καθώς τους αντιστέκεται. Ανάμεσα στο εργαλείο και τη σάρκα υπάρχει επομένως αλληλενέρ-

γεια, που μεταφράζεται αφενός με μια μεταβολή στη μυθοπλασία (μια διόρθωση της γνώσης), αφετέρου με την κραυγή, πόνος που δεν μπορεί να γίνει έναρθρος, άσκεπτο της σωματικής διαφοράς.

Ως προϊόντα χειροτεχνίας κι έπειτα βιομηχανίας, τα εργαλεία διαδίδονται γύρω από τις εικόνες τις οποίες υπηρετούν, και οι οποίες είναι τα άδεια κέντρα, τα καθαρά σημαίνοντα της κοινωνικής επικοινωνίας, ένα «τίποτα» – αντιπροσωπεύουν δε, απτά, τις πολύστροφες γνώσεις, τα διατρητικά τεχνάσματα, τις κοπτικές ελικοειδείς κινήσεις, τις συστροφές που κάνουν εντομές, όλα εκείνα που απαιτεί και παράγει η διείσδυση στο λαβυρινθώδες σώμα. Γίνονται έτσι το μεταλλικό λεξιλόγιο των γνώσεων που φέρνουν μαζί τους από τα ταξίδια αυτά. Είναι τα ψηφία μιας πειραματικής γνώσης κατακτημένης χάρη στον πόνο των σωμάτων, που μεταβάλλονται και τα ίδια σε γκραβούρες και χάρτες τούτων των κατακτήσεων. Τα ανδραγαθήματα όλων αυτών των εργαλείων, ηρώων άσηπτων, τα αφηγούνται οι κομμένες ή επαυξημένες, αποσυντεθειμένες ή ανασυντεθειμένες σάρκες. Για όσο διαρκεί μια ζωή ή μια μόδα, εξεικονίζουν τις ενέργειες του εργαλείου. Είναι οι ανθρώπινες, πλανόδιες, περαστικές αφηγήσεις του.

Όμως οι μηχανές έχουν οργανική αξία εάν και μόνο εάν μια «φύση» θεωρηθεί εξωτερική ως προς το μοντέλο, αν μια «ύλη» διακριθεί από τις διαμορφωτικές και αναμορφωτικές επιχειρήσεις. Ένα εκτός είναι αναγκαίο σ' αυτή τη γραφή. Όταν δεν υφίσταται διαχωρισμός ανάμεσα στο κείμενο που πρέπει να εγχαραχτεί και το σώμα που το ιστορικοποιεί, το σύστημα δεν λειτουργεί πια. Τη διαφορά αυτή τη θέτουν ακριβώς τα εργαλεία. Σηματοδοτούν την τομή χωρίς την οποία τα πάντα αποβαίνουν

σκόρπια γραφή, άπειρος συνδυασμός μυθοπλασιών και ομοιωμάτων, ή πάλι, αντίθετα, ένα συνεχές φυσικών δυνάμεων, λιδιβινικών ενορμήσεων και ενστικτικών ροών. Τελεστές της γραφής, τα εργαλεία είναι επίσης οι υπερασπιστές της. Προστατεύουν το προνόμιο που την οριοθετεί και τη διακρίνει από τα προς εκπαίδευση σώματα. Τα δίκτυά τους, εκτελεστές της κειμενικής δικαιοδοσίας, διατηρούν έναντί της ένα οντολογικό πλαίσιο αναφοράς –ή ένα «πραγματικό»–, το οποίο διαμορφώνουν. Αλλά τούτος ο φραγμός καταρρέει σιγά σιγά. Τα όργανα βαθμιαία υποχωρούν, εκτός λειτουργίας πια ή εκτός τόπου, σχεδόν αναχρονιστικά μέσα στη σύγχρονη τάξη, όπου η γραφή και η μηχανή, τελικά συνταυτισμένες, γίνονται οι τυχαίες τροπίσεις της προγραμματικής μήτρας που έχει σημαδευτεί από έναν γενετικό κώδικα,[13] και όπου πλέον το μόνο που απομένει από τη «σαρκική» πραγματικότητα, τη μέχρι χθες υποταγμένη στη γραφή, είναι ίσως η κραυγή –οδύνης ή ηδονής–, φωνή ανάρμοστη μέσα στην άπειρη συνδυαστικότητα των προσομοιώσεων.

Το τριαδικό σύστημα που συγκροτείται από το κείμενο, το εργαλείο και το σώμα έχει χάσει μεν τη (μυθική) ικανότητά του να οργανώνει το διανοητό, όμως εξακολουθεί να υφίσταται, αφανές. Επιβιώνει, αν και αθέμιτο από τη σκοπιά μιας κυβερνητικής επιστημονικότητας. Αποσπασματικό και διασπασμένο, στοιβάζεται πάνω σε πολλά άλλα. Ποτέ τα επιστημολογικά μορφώματα δεν αντικαταστάθηκαν από την εμφάνιση μιας νέας τάξης πραγμάτων, αντίθετα, διαστρωματώνονται για να σχηματίσουν το συμπαγές υπόστρωμα ενός παρόντος. Υπάρχουν παντού λείψανα και θύλακες του συστήματος του οργάνου, όπως εκείνοι οι αξιωματικοί της ναπολεόντειας αυτοκρατορίας οι οποίοι, αφού πρώτα συμβόλισαν ένα πολίτευ-

μα και μια αυτοκρατορική conquista, εξακολούθησαν να συγκροτούν δίκτυα και πυρήνες σπαρμένους στη Γαλλία της Παλινόρθωσης. Τα εργαλεία αρχίζουν και δείχνουν φολκλορικά. Αποτελούν κι εκείνα τους αξιωματικούς που έχει αφήσει πίσω της η εκλιπούσα αυτοκρατορία της μηχανικής. Οι πληθυσμοί οργάνων ταλαντεύονται ανάμεσα στη θέση τους ως αξιομνημόνευτων ερειπίων και μια έντονη καθημερινή δραστηριότητα. Σχηματίζουν μια ενδιάμεση τάξη αντικειμένων, που έχουν ήδη βγει στη σύνταξη (το μουσείο) και είναι ακόμα στη δουλειά (η τελεστικότητά τους σε πάμπολλες δευτερεύουσες χρήσεις).[14] Χίλια πεδία υπάρχουν γι' αυτή τη δραστηριότητα που θυμίζει τον μόχθο του μυρμηγκιού, από τα αποχωρητήρια μέχρι τα επιφανέστερα εργαστήρια, από τα εμπορομάγαζα μέχρι τα χειρουργεία. Τέκνα μιας άλλης εποχής, πολλαπλασιάζονται ωστόσο ραγδαία στους κόλπους της δικής μας, gadgets ή νυστέρια, διαμορφωτήρες σωμάτων.

Τα μηχανήματα της παράστασης

Δύο κεντρικές επιχειρήσεις χαρακτηρίζουν τις επεμβάσεις τους. Πρωταρχικός στόχος της μιας είναι είτε να *αφαιρέσει* από το σώμα ένα παραπανίσιο, άρρωστο ή ακαλαίσθητο στοιχείο, είτε να του *προσθέσει* κάτι που του λείπει. Τα εργαλεία διακρίνονται έτσι ανάλογα με τη δράση τους: κόψιμο, απόσπαση, εξαγωγή, αφαίρεση κ.λπ. ή ένθεση, τοποθέτηση, κόλλημα, επικάλυψη, συναρμολόγηση, συρραφή, συνάρθρωση κ.λπ. – χωρίς να μιλήσουμε για όσα υποκαθιστούν χαλασμένα ή ελλείποντα όργανα του σώματος, βαλβίδες και βηματοδότες, τεχνητά μέλη, καρφιά εμφυτευμένα στο μηριαίο οστό, τεχνητή ίριδα, υποκατάστατα οσταρίων κ.ά.

Από έξω ή από μέσα διορθώνουν ένα πλεόνασμα ή μια έλλειψη· αλλά σε σχέση με τι; Όπως γίνεται και με την αποτρίχωση των ποδιών ή το βάψιμο των βλεφαρίδων, το κόψιμο των μαλλιών ή τη μεταφύτευσή τους, τούτη η εξαγωγική ή προσθετική δραστηριότητα παραπέμπει σ' έναν κώδικα. Κρατάει τα σώματα μέσα σ' ένα κανονιστικό πρότυπο. Από αυτή την άποψη, ακόμα και τα ρούχα μπορεί να θεωρηθούν όργανα, χάρη στα οποία ένας κοινωνικός νόμος εξασφαλίζει τον έλεγχο στα σώματα και τα μέλη τους, ρυθμίζοντάς τα και εξασκώντας τα με τις αλλαγές της μόδας, όπως σε στρατιωτικά γυμνάσια. Το αυτοκίνητο, ίδιο με κορσέ, επίσης τα βάζει σ' ένα καλούπι και τα συμμορφώνει μ' ένα μοντέλο στάσης. Είναι ορθοπεδικό και ορθοπρακτικό όργανο. Τα τρόφιμα που έχουν επιλεγεί από την εκάστοτε παράδοση και πουλιούνται στις αγορές μιας κοινωνίας διαπλάθουν επίσης βάσει προτύπου τα σώματα, τρέφοντάς τα· τους επιβάλλουν ένα σχήμα κι έναν μυϊκό τόνο που λειτουργούν ως δελτίο ταυτότητας. Τα γυαλιά, το τσιγάρο, τα παπούτσια κ.λπ. αναπλάθουν με τον τρόπο τους το σωματικό «πορτραίτο»... Πού είναι το όριο των μηχανημάτων μέσω των οποίων μια κοινωνία αντιπροσωπεύεται από τους ζώντες και τους μετατρέπει σε παραστάσεις της; Πού σταματάει ο πειθαρχικός μηχανισμός,[15] ο οποίος, μέσα σ' αυτά τα εύπλαστα κάτω από την ενοργάνωση τόσων νόμων σώματα, μετατοπίζει και διορθώνει, προσθέτει ή αφαιρεί; Για να πούμε την αλήθεια, σώματα γίνονται μόνο μέσω της συμμόρφωσής τους σ' αυτούς τους κώδικες. Γιατί πού και πότε υπήρξε οτιδήποτε του σώματος που να μην έχει γραφτεί, αναπλαστεί, καλλιεργηθεί, ταυτοποιηθεί από τα εργαλεία μιας κοινωνικής συμβολικής; Ίσως, στο ακραίο σύνορο αυτών των ακαταπό-

νητων γραφών, ή όταν γίνουν διάτρητες από τις παραδρομές, ίσως να υπάρχει μονάχα η κραυγή· γιατί ξεφεύγει, τους ξεφεύγει. Από την πρώτη κραυγή ώς τη στερνή, κάτι άλλο εισβάλλει μαζί της, η διαφορά θαρρείς του σώματος, κάτι πότε in-fans και πότε ανάγωγο, ανυπόφορο στο παιδί, τη δαιμονισμένη, τον τρελό ή τον άρρωστο – μια έλλειψη «ευπρέπειας», όπως το ουρλιαχτό του μωρού στο *Jeanne Dielman* ή του αντιπρόξενου στο *India Song*.*

Συνεπώς, αυτή η πρώτη επιχείρηση αφαίρεσης ή πρόσθεσης είναι απλώς το συνακόλουθο μιας άλλης, γενικότερης επιχείρησης, που έχει στόχο να *επιβάλει στα σώματα να πουν τον κώδικα*. Όπως είδαμε, η εργασία αυτή «πραγματώνει» μια κοινωνική γλώσσα, της δίνει εμπράγματη παρουσία. Τεράστια δουλειά να «κατεργάζεσαι μηχανικά» τα σώματα για να τα βάλεις να συλλαβίσουν μια τάξη.[16] Η φιλελεύθερη οικονομία δεν είναι λιγότερο αποτελεσματική από τον ολοκληρωτισμό όσον αφορά την επίτευξη αυτής της άρθρωσης του νόμου από τα σώματα. Μόνο που ενεργεί με άλλες μεθόδους. Αντί να συνθλίψει τις ομάδες για να τις σημαδέψει με το ένα και μοναδικό πυρακτωμένο σίδερο μιας εξουσίας, πρώτα τις διασπά και πολλαπλασιάζει τα πυκνά δίκτυα των ανταλλαγών τα οποία συμμορφώνουν τις ατομικές μονάδες προς τους κανόνες (ή τις «μόδες») των κοινωνικοοικονομικών και πολιτιστικών συμβολαίων. Και στη μία περίπτωση και στην άλλη, η απορία είναι πώς και γιατί λειτουργεί το όλο σύστημα. Ποια επιθυμία ή ποια ανάγκη μάς οδηγεί να μετατρέψουμε τα σώματά μας σε εμ-

* Ταινίες που γυρίστηκαν από τη Σαντάλ Ακερμάν και τη Μαργκερίτ Ντυράς αντίστοιχα. (*Λ.Ζ.*)

βλήματα ενός ταυτοδότη νόμου; Οι υποθέσεις που απαντούν σ' αυτό το ερώτημα δείχνουν μ' έναν άλλο τρόπο τη δύναμη των δεσμών τους οποίους συνάπτουν τα εργαλεία ανάμεσα στην παιδική, άγλωσση [en-fantine] «φύση» μας και την κοινωνική διαλογικότητα.

Η *αξιοπιστία* του λόγου είναι κατ' αρχάς εκείνο που κινητοποιεί τους πιστούς. Παράγει ζηλωτές που τον εφαρμόζουν στην πράξη. Κάνω τον κόσμο να πιστέψει σημαίνει τον κάνω να πράξει. Όμως, με μια περίεργη κυκλικότητα, η ικανότητα να κινητοποιήσεις κατ' αυτό τον τρόπο –να γράψεις και να κατεργαστείς μηχανικά τα σώματα– είναι ακριβώς εκείνο που παράγει πίστη. Επειδή ο νόμος εφαρμόζεται ήδη με τα σώματα και πάνω τους, «ενσαρκωμένος» σε σωματικές πρακτικές, μπορεί να δώσει εγκυρότητα στον εαυτό του και να κάνει τον κόσμο να πιστέψει πως μιλάει στο όνομα του «πραγματικού». Γίνεται πειστικός όταν λέει: «Αυτό το κείμενο σας υπαγορεύτηκε από την ίδια την Πραγματικότητα». Πιστεύουμε ό,τι υποθέτουμε πως είναι πραγματικό, αλλά αυτό το «πραγματικό» προσδίδεται στον λόγο από μια πίστη, η οποία του δίνει ένα σώμα εγχαραγμένο από τον νόμο. Ο νόμος χρειάζεται αδιάκοπα μια «προκαταβολή» σωμάτων, ένα κεφάλαιο ενσάρκωσης, προκειμένου να τον πιστέψουν και να τον εφαρμόσουν στην πράξη. Άρα λοιπόν εγγράφεται εξαιτίας όλων όσα έχουν ήδη εγγραφεί – μαρτυρικούς μάρτυρες της ύπαρξής του ή παραδείγματα, που τον καθιστούν αξιόπιστο σε άλλους. Επιβάλλεται έτσι στους υποκειμένους του: «Αυτό έπρατταν οι παλιοί» ή «άλλοι το πίστεψαν και το έκαναν» ή «κι εσύ ο ίδιος φέρεις ήδη στο σώμα σου την υπογραφή μου».

Με άλλα λόγια, ο κανονιστικός *λόγος* θα «περπατή-

σει», θα λειτουργήσει, μόνο αν έχει ήδη γίνει *αφήγηση*, κείμενο που να αρθρώνεται πάνω στο πραγματικό και να μιλάει στο όνομά του, δηλαδή νόμος ιστορημένος και ιστορικοποιημένος, που τον αφηγούνται σώματα. Η αφηγηματοθεσία του είναι το προπαιτούμενο για να παραγάγει περαιτέρω αφηγήσεις, κι έτσι να γίνει πιστευτός. Και το εργαλείο εξασφαλίζει ακριβώς το πέρασμα από τον λόγο στην αφήγηση μέσω επεμβάσεων που ενσαρκώνουν τον νόμο, καθώς συμμορφώνουν προς εκείνον τα σώματα χαρίζοντάς του αξιοπιστία, εφόσον τον αφηγείται και τον αναπαραθέτει το ίδιο το πραγματικό. Από τις μυητικές τελετές ώς τα βασανιστήρια, κάθε κοινωνική ορθοδοξία χρησιμοποιεί όργανα για να πάρει μορφή ιστορίας και να παραγάγει την αξιοπιστία που συνδέεται μ' έναν λόγο αρθρωμένο από σώματα.

Μια άλλη δυναμική συμπληρώνει την πρώτη και συνυφαίνεται μαζί της· η δυναμική που ωθεί τους ζώντες να γίνουν σημεία, να βρουν σ' έναν λόγο το μέσο για να μεταβληθούν σε ενότητα νοήματος, σε ταυτότητα. Από αυτή τη σκιερή και διασκορπισμένη σάρκα, από τούτη την αλόγιστη και θολή ζωή, να περνάς επιτέλους στη διαύγεια μιας *λέξης*, να γίνεσαι ένα απόσπασμα της γλώσσας, ένα μόνο όνομα, αναγνώσιμο από άλλους, παραθέσιμο: αυτό το πάθος κατοικεί τον ασκητή, με την αρματωσιά από όργανα που μάχονται τη σάρκα του, ή τον φιλόσοφο, που κάνει το ίδιο με τη γλώσσα, «ψυχή τε και σώματι» όπως έλεγε ο Χέγκελ. Αλλά δεν έχει σημασία ποιος μαρτυρεί το πάθος αυτό,[2] λαχταρώντας να έχει ή να είναι επιτέλους ένα όνομα, να παραμείνει ένας κεκλημένος, να μεταμορφωθεί σε ένα λεγόμενο, σε μια *ρήση*, πληρώνοντας ακόμα και με τη ζωή του. Αυτή η εγκειμένιση του σώματος αντιστοιχεί στην ενσάρκωση

του νόμου· τη στηρίζει, μοιάζει μάλιστα να τη θεμελιώνει, οπωσδήποτε πάντως την υπηρετεί. Γιατί ο νόμος το εκμεταλλεύεται: «Δώσε μου το σώμα σου και σου δίνω νόημα, σε κάνω όνομα και λέξη του λόγου μου». Οι δύο προβληματικές αλληλοσυντηρούνται, και ίσως να μην είχε καμία εξουσία ο νόμος, αν δεν στηριζόταν στη σκοτεινή επιθυμία του ανθρώπου να ανταλλάξει τη σάρκα μ' ένα ένδοξο σώμα, να γραφτεί, θανάσιμα έστω, και να μεταβληθεί σε λέξη αναγνωρισμένη. Και πάλι, το μόνο που εναντιώνεται σε τούτο το πάθος να είσαι ένα σημείο είναι η κραυγή, απόκλιση ή έκσταση, εξέγερση ή φυγή εκείνων των στοιχείων του σώματος που ξεφεύγουν από τον νόμο του ονοματισμένου.

Ίσως όλη η εμπειρία που δεν είναι κραυγή ηδονής ή οδύνης να συλλέγεται από τον θεσμό. Όλη η εμπειρία που δεν μετατοπίζεται ή δεν διαλύεται από αυτή την έκσταση συλλαμβάνεται από την «αγάπη του λογοκριτή»,[17] συγκεντρώνεται και χρησιμοποιείται από τον λόγο του νόμου. Καναλιζάρεται και ενοργανώνεται. Γράφεται από το κοινωνικό σύστημα. Θα έπρεπε επομένως να αναζητήσουμε στην περιοχή των κραυγών ό,τι δεν «αναπλάθεται» από την τάξη της γραφικής εργαλειακότητας.

Οι «εργένισσες μηχανές»

Η εγκαινίαση μιας νέας γραφικής πρακτικής, που σημαδεύτηκε στον ορίζοντα του 18ου αιώνα από τη φιλόπονη απομόνωση του Ροβινσώνα Κρούσου στο νησί του, μπορεί τώρα να παραβληθεί με τη γενίκευσή της, όπως αντιπροσωπεύεται από τις φανταστικές μηχανές που εμφανίζονται γύρω στα 1910-1914 στα έργα του Αλφρέντ Ζαρρύ (*Το υπεραρσενικό*, 1902, *Ο δόκτωρ Φαουστρόλ*,

1911), του Ρεϋμόν Ρουσσέλ (*Εντυπώσεις από την Αφρική*, 1910, *Locus Solus*, 1914), του Μαρσέλ Ντυσάν (*Το μεγάλο γυαλί ή Η νύφη που ξεγυμνώνεται από τους εργένηδές της, ακόμα ακόμα*, 1911-1925), του Φραντς Κάφκα (*Η σωφρονιστική αποικία*, 1914)[18] κ.ά.: μύθοι ενός εγκλεισμού στις τελέσεις μιας γραφής που μηχανοποιείται επ' άπειρον και δεν συναντά ποτέ κανέναν άλλο πέρα από τον εαυτό της. Διέξοδοι υπάρχουν μονάχα σε μυθοπλασίες, ζωγραφιστά παράθυρα, τζάμια-καθρέφτες. Δεν υπάρχουν άλλα ανοίγματα και διατρήματα πέρα από γραπτά. Πρόκειται για κωμωδίες ξεγυμνωμάτων και βασανιστηρίων, για «αυτόματες» αφηγήσεις σχετικά με φυλλορροούντα νοήματα, για θεατρικές δηώσεις αποσυντεθειμένων προσώπων. Οι παραγωγές αυτές ανήκουν στο φανταστικό όχι λόγω της απροσδιοριστίας ενός πραγματικού το οποίο θα αναφαινόταν στα σύνορα της γλώσσας χάρη σ' εκείνες, *αλλά λόγω της σχέσης ανάμεσα στους μηχανισμούς παραγωγής ομοιωμάτων και την απουσία οτιδήποτε άλλου*. Αυτές οι μυθιστορηματικές ή εικονογραφικές μυθοπλασίες αφηγούνται πως για τη γραφή δεν υπάρχει ούτε είσοδος ούτε έξοδος, αλλά μονάχα το ατέρμονο παιχνίδι των κατασκευών της. Ο μύθος λέει τον ου τόπο του συμβάντος ή ένα συμβάν που δεν έχει τόπο – αν κάθε συμβάν αποτελεί είσοδο ή έξοδο. Η μηχανή παραγωγής της γλώσσας έχει καθαριστεί από οποιοδήποτε στοιχείο ιστορίας, έχει απαλλαγεί από τις απρέπειες ενός πραγματικού, είναι από-λυτη, λυτή, χωρίς σχέση με τον «εργένη» άλλο.

Πρόκειται για «θεωρητική μυθοπλασία», για να δανειστούμε την έκφραση του Φρόυντ, ο οποίος ήδη στα 1900 σχεδίασε ένα είδος εργένισσας μηχανής που κατασκευάζει όνειρα – την ημέρα προχωράει μπροστά, τη νύ-

χτα πηγαίνει πίσω.[19] Θεωρητική μυθοπλασία που γράφεται σε μια απάτριδα, ασώματη γλώσσα, με όλο το δραματολόγιο μιας μοιραίας εξορίας ή μιας ανέφικτης εξόδου. Χάρη στη μοναχική μηχανή λειτουργεί ο *Έρως* του νεκρού, όμως αυτό το τελετουργικό πένθους (δεν υπάρχει άλλο) είναι κωμωδία που παίζεται στον τάφο εκείνου/εκείνης που δεν είναι πια εδώ. Δεν υπάρχει νεκρός στο πεδίο των γραφικών και γλωσσικών τελέσεων. Το «μαρτύριο» του αποχωρισμού ή της θανάτωσης του σώματος παραμένει φιλολογικό. Πληγώνει, βασανίζει, σκοτώνει, αλλά εκτυλίσσεται στο εσωτερικό της σελίδας. Η εργένικη ζωή είναι γραφικού τύπου. Οι ήρωες, μεταμορφωμένοι σε κυλίνδρους, τύμπανα, συντρίμμια και σούστες που συναρμολογούνται και ζωγραφίζονται στο «γυαλί», όπου η προοπτική αναπαράστασή τους αναμειγνύεται με τα αντικείμενα που βρίσκονται από πίσω (το γυαλί είναι παράθυρο) και μπροστά (το γυαλί είναι καθρέφτης), δεν εξεικονίζουν μόνο, στη *Νύφη που ξεγυμνώνεται* του Ντυσάν, τούτο το painting-glass-mirror που είναι εγκατεστημένο στη βιβλιοθήκη του εξοχικού της Δίδος Ντράιερ,[20] τη διασπορά του ζωγραφικού θέματος, αλλά και το δέλεαρ της επικοινωνίας την οποία υπόσχεται η διαφάνεια του υαλοπίνακα. Κωμικοτραγωδία της γλώσσας: τα στοιχεία αυτά βρίσκονται εκεί αναμεμειγμένα χάρη σ' ένα οπτικό φαινόμενο, αλλά δεν είναι ούτε συνεκτικά ούτε συζευγμένα. Τα τυχαία βλέμματα των θεατών τα συσχετίζουν, αλλά δεν τα συναρθρώνουν. «*Ξεγυμνωμένη*» από μια μηχανικά οργανωμένη έλλειψη, *η νύφη* δεν παντρεύεται ποτέ με ένα πραγματικό ή με ένα νόημα.

Βέβαια, μονάχα μια ερωτική διάσταση, ο πόθος για τον απόντα άλλο, είναι ικανή να βάλει μπρος την παρα-

γωγό μηχανή· όμως στοχεύει κάτι άλλο που δεν θα είναι ποτέ *εκεί* και το οποίο κάνει φορτικό το βλέμμα του ηδονοβλεψία, καθώς συλλαμβάνεται από το Αντίγραφό του, που κινείται στο τζάμι-καθρέφτη ανάμεσα σε πράγματα προσφερόμενα ή όχι. Ο θεατής διακρίνει εκεί μέσα τον εαυτό του, διασκορπισμένο ανάμεσα σε άπιαστα πράγματα. Το γράφημα του Μαρσέλ Ντυσάν, ζωγραφισμένο στο γυαλί, σχεδιογραφεί την οφθαλμαπάτη του ξεγυμνώματος από και για ηδονοβλεψίες θεατές που θα είναι πάντα εργένηδες. Η όραση ενδεικνύει και ξεγελά την απούσα επικοινωνία. Άλλες εργένισσες μηχανές λειτουργούν παρόμοια, ταυτίζοντας το σεξουαλικό όργανο με τη μηχανική εικόνα του και τη σεξουαλικότητα με μια οπτική απάτη. Έτσι, στις *Ημέρες και νύχτες* του Αλφρέντ Ζαρρύ, μια επιγραφή επιστεγάζει το γυάλινο τείχος που περικυκλώνει το νησί της νηρηίδας, μιας γυναίκας που περιβάλλεται από γυαλί στη μέση ενός στρατιωτικού σκηνικού· η επιγραφή μιλάει για «εκείνον που φιλάει παθιασμένα το Αντίγραφό του μέσα από το γυαλί»: «Το γυαλί ζωντανεύει σε κάποιο σημείο και γίνεται σεξουαλικό όργανο, οπότε το ον και η εικόνα κάνουν έρωτα διαμέσου του τείχους».[21] Σ' αυτό το «νησί από λάγνο γυαλί», μια μηχανή κατασκευάζει σε κάθε φιλημένο σημείο ένα σεξουαλικό όργανο που είναι σκέτο ερζάτς. Αντίστοιχα, στο *Δέκα χιλιάδες μίλια* ένα τζάμι χωρίζει την κλεισμένη στο βαγόνι γυναίκα από τους άνδρες που με τα ποδήλατά τους συναγωνίζονται το τρένο.

Οι κωμικοτραγωδίες αυτές, θραύσματα μύθων, αναγνωρίζουν πως είναι αδύνατη η επικοινωνία, της οποίας επαγγελία και ταυτόχρονα φαντασίωση είναι η γλώσσα. Και πάλι μια ποιητική προπορεύτηκε της θεωρίας. Από τότε ο στοχασμός προχώρησε σ' αυτή την κατεύθυνση.

Στον Λακάν η κατηγορία της «lalangue» συνδέει την ομιλία με την αδυνατότητα του ανθρώπου να συζευχθεί («δεν υπάρχει σεξουαλική σχέση») και την ίδια τη δυνατότητα της γλώσσας με την αδυνατότητα της επικοινωνίας την οποία υποτίθεται πως παράγει. Ο γλωσσολόγος προσθέτει: «Όπως η γλώσσα του φιλοσόφου είναι ο τόπος του αδυνάτου της αμοιβαίας γνώσης, έτσι και η lalangue είναι ο τόπος του αδυνάτου της σεξουαλικής σχέσης».[22] Το μόνο που απομένει στους ερωμένους είναι να αγαπούν τη γλώσσα που παίρνει τη θέση της επικοινωνίας τους. Και ακριβώς ένα γλωσσικό μοντέλο παρέχει η μηχανή, καθώς είναι φτιαγμένη από διαφοροποιημένα και συνδυασμένα κομμάτια (όπως κάθε εκφώνημα) και αναπτύσσει, χάρη στην αλληλενέργεια των μηχανισμών της, τη λογική ενός εργένικου ναρκισσισμού.

«Το ζήτημα είναι να *εξαντλήσουμε* το νόημα των λέξεων, να παίξουμε με τις λέξεις ώσπου να τις βιάσουμε στα πιο κρυφά κατηγορήματά τους, να προφέρουμε τέλος το ολοκληρωτικό διαζύγιο ανάμεσα στον λεξικό όρο και το εκφραστικό περιεχόμενο που του αναγνωρίζουμε συνήθως».[23] Οπότε πια το σημαντικό δεν είναι το *λεγόμενο* (ένα περιεχόμενο) ή το *λέγειν* (ένα ενέργημα), αλλά ο *μετασχηματισμός* και η επινόηση μηχανισμών που ούτε καν τους υποψιαζόμαστε ακόμα, και οι οποίοι μας επιτρέπουν να πολλαπλασιάσουμε τους μετασχηματισμούς.[24]

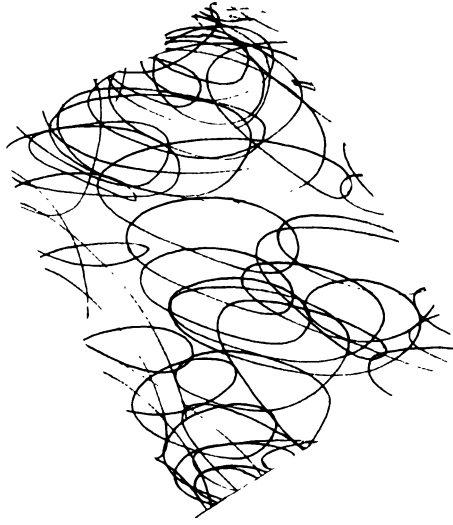
Τέρμα λοιπόν ο καιρός όπου το «πραγματικό» φαινόταν να εισέρχεται στο κείμενο για να υποβληθεί σε βιομηχανική κατεργασία και μετά να πάει για εξαγωγή. Τέρμα ο καιρός όπου η γραφή φαινόταν να κάνει έρωτα με τη βία των πραγμάτων και να τα στεγάζει στην τάξη ενός ορθού λόγου. Ο βερισμός ήταν φαινομενικότητα, το θέατρο ενός αληθοφανούς. Μετά τον Ζολά έρχονται ο

Ζαρρύ, ο Ρουσσέλ, ο Ντυσάν κ.ά., δηλαδή οι «θεωρητικές μυθοπλασίες» του αδύνατου άλλου και της γραφής που έχει παραδοθεί στους μηχανισμούς της ή στις μοναχικές στύσεις της. Το κείμενο μιμείται τον θάνατό του και τον διακωμωδεί. Κανένας σεβασμός δεν υπάρχει πια για το εξαίσιο πτώμα – τη γραφή. Δεν είναι τίποτα παραπάνω από τα ψευδαισθητικά άχραντα μυστήρια του πραγματικού, χώρος όπου γελούν με τα αξιώματα του πρόσφατου παρελθόντος. Εκεί εκτυλίσσεται η ειρωνική και σχολαστική διεργασία του πένθους.

Τα κεντρικά στοιχεία της κατακτητικής γραφής στον Ντιφόου διακυβεύονται: η λευκή σελίδα δεν είναι τίποτε άλλο από ένα γυαλί, όπου η παράσταση έλκεται απ' ό,τι απέκλειε· το γραπτό κείμενο, κλεισμένο στον εαυτό του, χάνει το αναφερόμενο που το καθιστούσε δυνατό· η επεκτατική ωφελιμότητα μεταστρέφεται στη «στείρα ανωφέλεια» του εργένη δον Ζουάν ή του «χήρου», χωρίς άλλους απογόνους πέρα από συμβολίζοντες, χωρίς γυναίκα και χωρίς φύση, χωρίς άλλον. Η γραφή είναι εδώ «επιγραφικό νησί», Locus Solus, «σωφρονιστική αποικία» – εργώδες όνειρο, κατειλημμένο από το αδύνατο στο οποίο ή για το οποίο νομίζει πως «μιλάει».

Ξεγυμνώνοντας έτσι τον νεωτερικό μύθο της γραφής, διακωμωδώντας τον, η εργένισσα μηχανή γίνεται βλάσφημη. Επιτίθεται στη δυτική φιλοδοξία να αρθρώσει πάνω σ' ένα κείμενο την πραγματικότητα των πραγμάτων και να την αναμορφώσει. «Απογυμνώνει» τη *φαινομενικότητα* ύπαρξης (περιεχομένου, νοήματος) που ήταν το ιερό μυστικό της Βίβλου, την οποία τέσσερις αιώνες αστικής γραφής έχουν μεταβάλει σε εξουσία του γράμματος και του αριθμού. Ίσως αυτός ο αντιμύθος να προηγείται πάντα της ιστορίας μας, ακόμα και αν έχει ήδη

επιβεβαιωθεί πολλαπλά με τη διάβρωση που επήλθε στις επιστημονικές βεβαιότητες, τη μαζική «ανία» των φοιτούντων στο σχολείο ή τον προοδευτικό εκμεταφορισμό του διοικητικού λόγου. Ίσως πάλι να τοποθετείται απλώς «παραδίπλα» σ' έναν καλπάζοντα εκτεχνοκρατισμό, σαν ένα ενδεικτικό παρά-δοξο, ένα άσπρο πετραδάκι.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΔΕΚΑΤΟ

ΠΑΡΑΘΕΣΕΙΣ ΦΩΝΩΝ

Vox...
*Nympha fugax**
Γκ. Κοσσάρ, *Orationes et Carmina*, 1675[1]

Ο Ροβινσώνας Κρούσος υπέδειξε ήδη πώς στο βασίλειό του, στην αυτοκρατορία της γραφής, διείσδυσε μια ρωγμή. Για ένα διάστημα το εγχείρημά του διακόπτεται και στοιχειώνεται από έναν απόντα που έρχεται και ξανάρχεται στις ακτές του νησιού. Πρόκειται για «το αποτύπωμα (the print) ενός γυμνού ανθρώπινου ποδιού στην άμμο». Αστάθεια της οροθεσίας: τα σύνορα καταρρέουν μπροστά σε κάτι ξένο. Στο περιθώριο της σελίδας, το χνάρι ενός αόρατου φαντάσματος (an apparition) διασαλεύει την τάξη που έχει κατασκευαστεί από μια κεφαλαιοκρατική, μεθοδική εργασία. Προκαλεί «τρελές σκέψεις» (fluttering thoughts) στον Ροβινσώνα, «παραξενιές» (whimsies) και τρόμο (terror).[2] Ο αστός κατακτητής μεταβάλλεται σ' έναν άνθρωπο «εκτός εαυτού» ο οποίος, εξαιτίας αυτού του (άγριου) ενδείκτη που δεν δείχνει τίποτα, γίνεται και ο ίδιος άγριος. Είναι σαν τρελός.

* *Φωνή... φευγαλέα νύμφη.* (*Λ.Ζ.*)

Τα όνειρά του, σκέτοι εφιάλτες. Χάνει τη σιγουριά του σ' έναν κόσμο που τον κυβερνά ο Μέγας Ωρολογοποιός, ο Ποιητής του παντός. Οι λόγοι που τον στήριζαν τον εγκαταλείπουν. Αναγκασμένος να βγει από την παραγωγική ασκητεία που επείχε για εκείνον θέση νοήματος, περνάει μέρες και μέρες διαβολικές, κατακυριευμένος από την ανθρωποφάγο επιθυμία να καταβροχθίσει τον άγνωστο ή από τον φόβο πως θα τον καταβροχθίσουν.

Στη γραμμένη σελίδα εμφανίζεται έτσι ένας λεκές, σαν τις μουντζούρες του παιδιού στο βιβλίο, που είναι η αυθεντία του τόπου, η Αρχή. Στη γλώσσα παρεισδύει μια παραδρομή. Η επικράτεια της ιδιοποίησης αλλοιώνεται από το ίχνος κάποιου πράγματος χωρίς τόπο, που δεν είναι εκεί και δεν λαμβάνει χώρα (σαν τον μύθο).[4] Ο Ροβινσώνας θα ξαναβρεί την εξουσία κυριαρχίας όταν θα αποκτήσει τη δυνατότητα να δει, δηλαδή να βάλει στη θέση του ενδείκτη μιας έλλειψης, μιας ανυπαρξίας, ένα χειροπιαστό ον, ένα ορατό αντικείμενο: τον Παρασκευά. Τότε θα ανακτήσει την τάξη του. Η αταξία οφείλεται στην ένδειξη ενός πράγματος περασμένου και περαστικού, στο «σχεδόν τίποτα» ενός περάσματος. Η βία, που ταλαντεύεται ανάμεσα στην ενόρμηση του Ροβινσώνα να καταβροχθίσει και τον τρόμο μήπως φαγωθεί, γεννιέται από κάτι το οποίο μπορούμε ακόμα να αποκαλέσουμε, ακολουθώντας τη Χάντεβιχ της Αμβέρσας, «παρουσία απουσίας». Εν προκειμένω ο άλλος δεν συγκροτεί ένα σύστημα, κρυμμένο τάχα κάτω από το σύστημα που γράφει ο Ροβινσώνας. Το νησί δεν είναι παλίμψηστο, όπου θα ήταν δυνατόν να αποκαλύψουμε, να αποκρυπτογραφήσουμε και να φέρουμε στο φως ένα σύστημα καλυμμένο από μια τάξη που του έχει επιπροστεθεί, αλλά είναι του ίδιου τύπου. Ό,τι αφήνει ίχνη και περνά δεν έχει «ίδιο» κείμενο.

Το ίδιο κείμενο λέγεται μονάχα από τον λόγο του ιδιοκτήτη και κατοικεί μονάχα στη θέση του. Η διαφορά δεν έχει άλλη γλώσσα από το ερμηνευτικό παραλήρημα –όνειρα και «παραξενιές»– του ίδιου του Ροβινσώνα.

Το μυθιστόρημα του 1719 υποδεικνύει ήδη τον ου τόπο (ένα ίχνος που αποτυπώνεται στα ακραία όρια) και τη φανταστική τροπικότητα (μια ερμηνευτική τρέλα) εκείνου που θα παρέμβει ως φωνή στο πεδίο της γραφής, αν και ο Ντάνιελ Ντιφόου εξετάζει μόνο ένα σιωπηλό σημάδεμα του κειμένου από μια άκρη του σώματος (μια γυμνή πατούσα) και όχι αυτή καθαυτήν τη φωνή, που είναι σημάδεμα της γλώσσας από το σώμα. Και δίνεται ήδη ένα όνομα σε τούτη τη μορφή και τις τροπικότητες: υπάγονται, λέει ο Ροβινσώνας, σε κάτι «άγριο» (wild). Η ονοματοδοσία δεν «ζωγραφίζει» μια πραγματικότητα, ούτε εδώ ούτε πουθενά αλλού· είναι ένα επιτελεστικό ενέργημα που οργανώνει ό,τι εκφωνεί. «Κοινοποιεί» «σημαίνοντας» κάτι, όπως όταν κοινοποιείται σε κάποιον η απόλυσή του. Κάνει ό,τι λέει και συγκροτεί την αγριότητα την οποία δηλώνει. Όπως αφορίζουν ονοματίζοντας, το όνομα «άγριος» δημιουργεί και συγχρόνως προσδιορίζει όσα τοποθετεί η οικονομία της γραφής έξω από την ίδια. Αμέσως άλλωστε του αποδίδεται και το βασικό του κατηγόρημα: ο άγριος είναι περαστικός· αφήνει τα σημάδια του (λεκέδες, παραδρομές κ.λπ.), αλλά δεν γράφεται. Αλλοιώνει έναν τόπο (τον διασαλεύει), όμως δεν θεμελιώνει κανέναν.

Η «θεωρητική μυθοπλασία» την οποία επινόησε ο Ντάνιελ Ντιφόου σχεδιογραφεί έτσι μια *μορφή* της ετερότητας που σχετίζεται με τη γραφή, μια μορφή που θα επιβάλει την ταυτότητά της και στη φωνή, εφόσον ο Παρασκευάς, όταν αργότερα εμφανίζεται, θα αναγκαστεί

να αντιμετωπίσει ένα διάζευγμα που του μέλλεται ιστορία μακρά: είτε να φωνάξει («άγριο» ξέσπασμα που απαιτεί την ερμηνεία και τον σωφρονισμό μιας παιδαγωγικής –ή ψυχιατρικής– κατεργασίας-αγωγής) είτε να μετατρέψει το σώμα του σε πραγμάτωση της κυρίαρχης γλώσσας (με το να γίνει «η φωνή του κυρίου του», πειθήνιο σώμα που εκτελεί την τάξη, ενσαρκώνει έναν ορθό λόγο και του ορίζεται ως καταστατική θέση να είναι υποκατάστατο εκφώνησης, όχι πλέον το ενέργημα αλλά το *πράττειν* της «ρήσης» του άλλου). Με τη σειρά της η φωνή θα παρεισδύσει επίσης δίκην ίχνους στο κείμενο, αποτέλεσμα ή μετωνυμία του σώματος, παράθεση περαστική σαν τη «νύμφη» του Γκ. Κοσσάρ – Nympha fugax, διαβάτισσα φευγαλέα, αδιάκριτο στοιχειό, «ειδωλολατρική» ή «άγρια» μνήμη μες στην οικονομία της γραφής, ανησυχητικός θόρυβος μιας άλλης παράδοσης και προκειμενικό πρόσχημα [pré-texte] ατέρμονων ερμηνευτικών παραγωγών.

Θα πρέπει να προσδιορίσουμε μερικές από τις ιστορικές μορφές που επέβαλε στην προφορικότητα η αλλοτινή απομόνωσή της. Εξαιτίας αυτού του αποκλεισμού για λόγους οικονομικής καθαρότητας και αποτελεσματικότητας, η φωνή εμφανίζεται βασικά με τα σχήματα του *παραθέματος*, που στο πεδίο του γραπτού λόγου είναι ομόλογο με το χνάρι της γυμνής πατούσας στο νησί του Ροβινσώνα. Στη γραφική κουλτούρα, το παράθεμα συνδυάζει αποτελέσματα ερμηνείας (επιτρέπει την παραγωγή κειμένου) και αλλοίωσης (αν-ησυχεί το κείμενο). Κινείται ανάμεσα σ' αυτούς τους δύο πόλους που προσδιορίζουν τα σχήματα στα δύο άκρα του: αφενός το *προ-σχηματικό παράθεμα*, προ-κειμενικό υλικό που χρησιμεύει για να σχηματιστεί και να κατασκευαστεί το κείμενο

(το οποίο θεωρείται σχόλιο ή ανάλυση) με αφετηρία επιλεγμένα λείψανα μιας προφορικής παράδοσης που λειτουργεί ως αυθεντία· αφετέρου το *αναπολητικό παράθεμα*, που ιχνογραφείται στη γλώσσα από την ασυνήθιστη και αποσπασματική επιστροφή (σαν φωνές που εισβάλλουν κομματιαστά) προφορικών σχέσεων δομητικών, αλλά απωθημένων από το γραπτό κείμενο. Οριακές περιπτώσεις, καθώς φαίνεται, πέρα από τις οποίες δεν έχουμε πια να κάνουμε με φωνή. Στην πρώτη, τα παραθέματα γίνονται για τον λόγο το μέσο για τον άφθονο πολλαπλασιασμό του· στη δεύτερη, του ξεφεύγουν και τον κόβουν.

Σ' αυτές τις δύο παραλλαγές θα εστιάσω μόνο, ονομάζοντας τη μία «επιστήμη του μύθου» (από το όνομα που της δόθηκε τόσο συχνά τον 18ο αιώνα), την άλλη «ευμήχανα γυρίσματα φωνών» (εφόσον ο γυρισμός τους κάθε φορά, σαν των χελιδονιών την άνοιξη, συνοδεύεται από λεπτοτεχνημένες τροπικότητες και διαδικασίες, σαν τα μηχανεύματα ή τους τρόπους της ρητορικής, και μεταφράζεται σε διαδρομές που κάνουν κατάληψη ακατοίκητων τόπων, σε «κινηματογραφικές ταινίες για φωνές», όπως λέει η Μαργκερίτ Ντυράς, σε εφήμερους γύρους – «μια μικρή γύρα, κι έπειτα φεύγουν»). Η σκιαγράφηση των δύο σχημάτων θα χρησιμεύσει ενδεχομένως ως προκαταρκτικό στάδιο για την εξέταση των προφορικών πρακτικών, διευκρινίζοντας ορισμένες πτυχές του πλαισίου που εξακολουθεί να αφήνει στις φωνές τρόπους να μιλήσουν.

Η μετατοπισμένη εκφώνηση

Μια γενική προβληματική διαπερνά και καθορίζει αυτά τα σχήματα, και θα πρέπει να την υπενθυμίσουμε εισα-

γωγικά. Θα την προσεγγίσω από τη γλωσσολογική πλευρά της. Από τη σκοπιά αυτή, ο Ροβινσώνας συμμετέχει και αναφέρεται σε μια ιστορική μετατόπιση του προβλήματος της εκφώνησης, δηλαδή του «ομιλιακού ενεργήματος» ή speech act. Το ζήτημα του ομιλητή και της ταυτότητάς του οξύνθηκε με την κατάρρευση του υποτιθέμενου ομιλούμενου και ομιλούντος κόσμου: ποιος μιλάει, όταν δεν υπάρχει πια ένας θείος Ομιλητής, που θεμελιώνει κάθε επιμέρους εκφώνηση; Το θέμα είχε ρυθμιστεί φαινομενικά από το σύστημα που παρείχε στο υποκείμενο μια θέση εγγυημένη από τη γραφική παραγωγή του και μετρούμενη με γνώμονα εκείνη.[1] Σε μια φιλελεύθερη οικονομία, όπου διάφορες ανταγωνιστικές δραστηριότητες, αποκομμένες μεταξύ τους σαν νησιά, επρόκειτο υποτίθεται να συνδράμουν σε μια γενική ορθολογικότητα, ο μόχθος του γραψίματος φέρνει στον κόσμο το προϊόν και ταυτόχρονα τον δημιουργό του. Ως εκ τούτου, θεωρητικά, δεν υπάρχει πια ανάγκη φωνών σ' αυτά τα βιομηχανικά εργαστήρια. Έτσι, κατά την κλασική εποχή, πρώτη δουλειά της οποίας είναι να διαμορφώσει επιστημονικές και τεχνικές «γλώσσες» αποσυνδεδεμένες από τη φύση και προορισμένες για τον μετασχηματισμό της (μια κίνηση που συμβολίζεται από τη χειρονομία του Ροβινσώνα να εγκαινιάσει το εγχείρημά του συντάσσοντας το ημερολόγιό του, «βιβλίον έλλογον», όπως ονομαζόταν το οικογενειακό χρονικό-τεφτέρι), καθένα από αυτά τα συστήματα «γραφής» τοποθετεί πέραν πάσης αμφιβολίας τους «αστούς» παραγωγούς του, που εξασφαλίζουν έτσι τις κατακτήσεις τις οποίες τούτο το αυτόνομο όργανο τους επιτρέπει να κάνουν πάνω στο σώμα του κόσμου.

Ένας νέος βασιλιάς μεγαλώνει: το ατομικό υποκείμε-

νο, αφέντης άπιαστος. Στον άνθρωπο της παιδείας του Διαφωτισμού μεταβιβάζεται αίφνης το προνόμιο να είναι εκείνος ο ίδιος ο θεός που άλλοτε «χωριζόταν» από το έργο του και οριζόταν μέσω μιας *γένεσης*. Βέβαια, οι αστοί κληρονόμοι του ιουδαιοχριστιανικού Θεού κάνουν διαλογή των κατηγορημάτων του: ο νέος θεός γράφει, αλλά δεν μιλάει· είναι δημιουργός, αλλά δεν συλλαμβάνεται σώματι σε μια συνομιλία. Οπότε, η ανησυχία της εκφώνησης διαλύεται εκ των προτέρων, προτού επανέλθει σήμερα ως πρόβλημα της επικοινωνίας. Η αυξανόμενη κατασκευή αντικειμενικών οργανοδιαγραμμάτων, κάτω από τη σημαία της «προόδου», μπορεί επίσης να θεωρηθεί αυτοβιογραφική αφήγηση των πρωτεργατών της: στα επιτεύγματά τους αφηγούνται τον εαυτό τους. Η ιστορία που φτιάχνεται είναι η δική τους ιστορία. Και αυτό χάρη σε μια διπλή τομή, η οποία αφενός απομονώνει τις τελέσεις, που υπόκεινται στην εξουσία και τη γνώση, αφετέρου οδηγεί πάλι τη φύση να μην είναι τίποτε άλλο από το ανεξάντλητο υπόβαθρο όπου διαγράφονται κι απ' όπου αποσπώνται τα προϊόντα τους. Εξαίρεση των νέων δημιουργών μες στη μοναξιά τους και αδράνεια της φύσης που προσφέρεται στις εξερευνητικές αποστολές τους: αυτά τα δύο ιστορικά αξιώματα διέκοψαν κάθε προφορική επικοινωνία ανάμεσα στους κυρίους (δεν μιλούν) και το σύμπαν (δεν μιλά πια), και κατέστησαν δυνατή, επί τρεις αιώνες, την υπερδιογκωμένη εργασία που μεσολαβεί τις σχέσεις τους και η οποία, κατασκευάζοντας ανθρώπους-θεούς και μετασχηματίζοντας το σύμπαν, αποβαίνει η κεντρική και σιωπηλή στρατηγική μιας νέας ιστορίας.

Ωστόσο το ερώτημα που θεωρητικά απαλείφθηκε με την εργασία επανέρχεται: ποιος μιλάει; Και σε ποιον;

Επανεμφανίζεται όμως έξω από τη γραφή αυτή, που έχει μεταβληθεί σε μέσο και αποτέλεσμα της παραγωγής. Ξαναγεννιέται *παραδίπλα*, ερχόμενο από μακριά, πέρα από τα σύνορα όπου έχει φτάσει η εξάπλωση του γραφικού εγχειρήματος. «Κάτι» άλλο εξακολουθεί να μιλάει, κάτι που παρουσιάζεται στους κυρίους πρώτα με τα ποικίλα σχήματα της μη εργασίας –ο άγριος, ο τρελός, το παιδί ή και η γυναίκα–, έπειτα, συγκεφαλαιώνοντας συχνά τα προηγούμενα σχήματα, υπό τη μορφή μιας φωνής ή κραυγών του αποκλεισμένου από τον γραπτό λόγο Λαού, και τέλος στον αστερισμό του ασυνειδήτου, αυτής της γλώσσας που θεωρείται πως συνεχίζει να «μιλάει» μέσα στους αστούς και τους «διανοούμενους», αλλά εν αγνοία τους. Προβάλλει έτσι ή διατηρείται μια ομιλία, αλλά σαν κάτι που «ξεφεύγει» από την κυριαρχία μιας κοινωνικοπολιτιστικής οικονομίας, από την οργάνωση ενός ορθού λόγου, από τη σφαίρα επιρροής της σχολικής φοίτησης, από την εξουσία μιας ελίτ, από τον έλεγχο, τελικά, της φωτισμένης συνείδησης.

Σε κάθε μορφή αυτής της ξένης εκφώνησης αντιστοιχεί μια επιστημονική και κοινωνική κινητοποίηση: ο εκπολιτιστικός αποικισμός, η ψυχιατρική, η παιδαγωγική, η εκπαίδευση του λαού, η ψυχανάλυση κ.λπ. – αναστηλώσεις της γραφής σε χειραφετημένες περιοχές. Αλλά το σημαντικό εν προκειμένω είναι περισσότερο το γεγονός που λειτουργεί ως σημείο αφετηρίας (και σημείο φυγής) για όλες αυτές τις ανακατακτήσεις: η εκκεντρότητα του *λέγω* (ομιλία) και του *πράττω* (γραφή). *Η θέση απ᾽ όπου μιλάει κάποιος είναι εξωτερική ως προς τη γραφική επιχείρηση.* Η εκφορά του λόγου επισυμβαίνει έξω από τους τόπους όπου κατασκευάζονται τα συστήματα εκφωνημάτων. Για τη μία, την ομιλία, δεν ξέρουμε

πια από πού έρχεται· για την άλλη, τη γραφή, που διαρθρώνει την εξουσία, ξέρουμε ολοένα λιγότερο πώς θα μπορούσε να μιλήσει.

Το πρώτο θύμα αυτής της διχοτομίας φαίνεται πως ήταν η ρητορική: ισχυριζόταν ότι μετατρέπει την ομιλία σε κάτι το οποίο ποντάρει στη θέληση του άλλου, εγκαθιδρύει προσχωρήσεις και συμβόλαια, συντονίζει ή τροποποιεί τις κοινωνικές πρακτικές και άρα διαπλάθει την ιστορία. Όμως αποβλήθηκε σταδιακά από τα επιστημονικά πεδία. Και δεν είναι τυχαίο ότι την ξανασυναντάμε εκεί όπου ευδοκιμούν οι θρύλοι, και ότι ο Φρόυντ την αναστηλώνει στις εξόριστες, μη παραγωγικές περιοχές του ονείρου, όπου επιστρέφει μια ασυνείδητη «μιλιά». Ο διαχωρισμός αυτός, εμφανέστατος ήδη τον 18ο αιώνα στην αυξανόμενη αντίθεση ανάμεσα στις τεχνικές (ή τις επιστήμες) και την όπερα,[5] ή ειδικότερα στη γλωσσολογική διάκριση ανάμεσα στο σύμφωνο (που είναι γραπτή ορθολογικότητα) και το φωνήεν (που είναι ανάσα, ιδιάζον αποτέλεσμα του σώματος),[6] φαίνεται να έχει αποκτήσει εντέλει την επιστημονική της καταστατική θέση και νομιμότητα με την τομή που καθιέρωσε ο Σωσσύρ μεταξύ «γλώσσας» και «ομιλίας». Στο πλαίσιο αυτό, η «πρωταρχική θέση» (Χιέλμσλεφ) των *Μαθημάτων γενικής γλωσσολογίας* διαχωρίζει το «κοινωνικό» από το «ατομικό» και το «ουσιαστικό» απ' «ό,τι είναι δευτερεύον» και λίγο πολύ τυχαίο.[7] Υποθέτει επίσης ότι «η γλώσσα υπάρχει μόνο και μόνο για να διαφεντεύει την ομιλία».[8] Η θέση αυτή (που εξαρτάται και η ίδια από την «πρώτη αρχή» του Σωσσύρ, δηλαδή το αυθαίρετο του νοήματος) εξειδικεύεται από ορισμένα συνακόλουθα, που αντιπαραθέτουν το συγχρονικό στο συμβαντολογικό και υποδεικνύουν την παράδοση την οποία γενίκευσε ο Σωσσύρ αί-

ροντάς την στο επίπεδο της επιστημονικότητας και η οποία, μέσα σε δύο αιώνες ιστορίας, συγκρότησε ως αξίωμα του γραφικού έργου τη ρήξη μεταξύ εκφωνήματος (αντικειμένου που είναι δυνατόν να γραφτεί) και εκφώνησης (ενεργήματος του λέγειν). Αυτά, βέβαια, αφήνοντας κατά μέρος μια άλλη ιδεολογική παράδοση, εξίσου παρούσα στον Σωσσύρ, που αντιπαραθέτει τη «δημιουργικότητα» της ομιλίας στο «σύστημα της γλώσσας».[9]

Παρότι όμως μετατοπισμένη, η τοποθετημένη στην μπάντα –ή στα υπόλοιπα– εκφώνηση δεν γίνεται να αποσυνδεθεί από το σύστημα των εκφωνημάτων. Για να παραμείνουμε σε δύο μόνο κοινωνικοϊστορικές μορφές αυτής της ανα-συνάρθρωσης, μπορούμε να διακρίνουμε αφενός την εργώδη προσπάθεια της γραφής να αποκτήσει κυριαρχία της «φωνής» που η ίδια μεν δεν μπορεί να είναι, αλλά χωρίς την οποία δεν μπορεί να είναι, αφετέρου τις δυσανάγνωστες επιστροφές φωνών, που αυλακώνουν τα εκφωνήματα και διασχίζουν τη γη της γλώσσας σαν ξένες, τρελά γεννήματα του νου, φαντασίες.

Η επιστήμη του μύθου

Όταν εξετάζουμε πρώτα *την επιστήμη του μύθου*, θίγουμε όλες τις λόγιες ή ελιτίστικες ερμηνευτικές προσεγγίσεις της ομιλίας –ομιλίας άγριας, θρησκευτικής, τρελής, παιδικής ή λαϊκής–, όπως εκπονούνται δύο αιώνες τώρα μέσα από την εθνολογία, τη «θρησκειολογία», την ψυχιατρική, την παιδαγωγική και τις πολιτικές ή ιστοριογραφικές διαδικασίες που επιδιώκουν να εισαγάγουν στην έγκριτη γλώσσα τη «φωνή του λαού». Απέραντο πεδίο, από τις «εξηγήσεις» των αρχαίων ή εξωτικών «μύθων» τον 18ο αιώνα μέχρι το πρωτοπόρο έργο του

Όσκαρ Λιούις, «που έδωσε τον λόγο» στα *Παιδιά του Σάντσες* και αποτέλεσε αφετηρία για τόσες και τόσες «ιστορίες ζωής».[10] Οι διαφορετικές αυτές «ετερολογίες» (ή επιστήμες του άλλου) έχουν το κοινό γνώρισμα ότι προτίθενται να *γράψουν τη φωνή*. Εκείνο που μιλάει από μακριά πρέπει να βρει θέση στο κείμενο. Έτσι, η άγρια προφορικότητα θα πρέπει να γραφτεί στον εθνολογικό λόγο: η «ιδιοφυΐα» των «μυθολογιών» και των θρησκευτικών «μύθων» (όπως λέει η *Εγκυκλοπαίδεια*), στην ελλόγιμη γνώση, ή η «Φωνή του λαού», στην ιστοριογραφία του Μισελέ. Ό,τι μπορεί να ακουστεί, αλλά πέρα μακριά, θα μετασχηματιστεί σε κείμενα συμμορφωμένα με την επιθυμία της Δύσης να διαβάζει τα προϊόντα της.

Η ετερολογική διεργασία φαίνεται να στηρίζεται σε δύο προϋποθέσεις: ένα αντικείμενο, που ορίζεται ως «μύθος», και ένα όργανο, τη μετάφραση. Ορίζοντας κανείς ως *μύθο* (fable) τη θέση του άλλου (άγριου, θρήσκου, τρελού, παιδικού ή λαϊκού), δεν τον ταυτίζει μόνο με «εκείνο που μιλάει» (fari), αλλά και με μια ομιλία που «δεν ξέρει» τι λέει. Η φωτισμένη ή επιστημονική ανάλυση, όταν είναι σοβαρή, υποθέτει πως κάτι ουσιαστικό εξαγγέλλεται στον μύθο του αγρίου, στα δόγματα του πιστού, στην πολυλογία του παιδιού, στα λόγια του ονείρου ή στα γνωμικά του λαού, αλλά θεωρεί επίσης δεδομένο ότι οι κουβέντες αυτές δεν γνωρίζουν τι ουσιαστικό λένε. Ο «μύθος» επομένως είναι μεν πλήρης ομιλία, η οποία όμως οφείλει να περιμένει τους επιστημονικούς εξηγητές προκειμένου να γίνει «ρητό» ό,τι λέει «άρρητα». Με αυτό το τέχνασμα η έρευνα απονέμει από τα πριν στον εαυτό της, μέσα ακριβώς στο αντικείμενό της, μια αναγκαιότητα και μια θέση. Είναι σίγουρη ότι μπορεί πάντα να στεγάσει

την ερμηνεία στην αγνωσία που υπονομεύει τα λεγόμενα του μύθου. Η απόσταση απ' όπου έρχεται η ξένη φωνή μεταμορφώνεται λαθραία στο χάσμα που χωρίζει την κρυμμένη (ασυνείδητη) αλήθεια της φωνής από το δέλεαρ της φανέρωσής της. Η κυριαρχία της γραφικής εργασίας καταλήγει έτσι να θεμελιώνεται δικαίω από αυτή τη δομή «μύθου», η οποία είναι ωστόσο το ιστορικό προϊόν της.

Για να περάσει η κυριαρχία αυτή από τη θεωρία στην πράξη, και το δικαίω να γίνει έργω, υπάρχει ένα όργανο: *η μετάφραση*. Πρόκειται για μηχανισμό που τελειοποιήθηκε στο πέρασμα των γενεών. Επιτρέπει να περάσεις από τη μία γλώσσα στην άλλη, να απαλείψεις την εξωτερικότητα μεταφέροντάς την στην εσωτερικότητα και να μετασχηματίσεις σε «μηνύματα» (γραφικά, παράγωγα, «κατανοητά») τους ασυνήθιστους ή άλογους «θορύβους» που έρχονται από τις φωνές. Όπως διαπιστώνουμε και πάλι στον Χιέλμσλεφ, η μετάφραση προϋποθέτει κάποια «μεταφρασιμότητα» όλων των γλωσσών (εικονογραφικών, χειρονομιακών ή ηχητικών) στη «φυσική καθημερινή γλώσσα». Βάσει του αξιώματος αυτού, η ανάλυση μπορεί και επαναφέρει όλες τις εκφράσεις στη μορφή που έχει μεν εκπονηθεί σε ένα ιδιαίτερο πεδίο, αλλά η οποία υποθέτουν πως είναι «μη ειδική», προικισμένη με «καθολικό χαρακτήρα».[11] Οπότε νομιμοποιούνται κάποιες διαδοχικές διεργασίες: η μεταγραφή, που μετατρέπει το προφορικό σε γραπτό· η κατασκευή ενός μοντέλου, που συλλαμβάνει τον μύθο ως γλωσσικό σύστημα· η παραγωγή ενός νοήματος, που απορρέει από τη λειτουργία του μοντέλου αυτού πάνω σε ό,τι έχει μεταβληθεί σε κείμενο κ.λπ. Είναι αδύνατον να μελετήσουμε κάθε στάδιο της εργοστασιακής εργασίας η οποία μεταμορφώνει

σε γραπτά και ευανάγνωστα πολιτιστικά προϊόντα το υλικό που της παραδόθηκε ως «μύθος». Θα υπογραμμίσω μόνο τον σπουδαίο ρόλο της μεταγραφής, τρέχουσας πρακτικής που λογίζεται προφανής, διότι, αντικαθιστώντας πρώτα το προφορικό με ένα γραπτό (όπως γίνεται με τη μεταγραφή ενός λαϊκού θρύλου), μας επιτρέπει στη συνέχεια να πιστέψουμε πως το γραπτό προϊόν της ανάλυσης που έγινε πάνω σ' αυτό το έγγραφο ντοκουμέντο αφορά όντως την προφορική λογοτεχνία.

Ωστόσο, συνθήκη δυνατότητας αυτών των τεχνασμάτων, που εγγυώνται εκ των προτέρων επιτυχία στα γραφικά εγχειρήματα, είναι ένα παράδοξο γεγονός. Σε αντίθεση με τις λεγόμενες θετικές επιστήμες, η ανάπτυξη των οποίων υπακούει στην αυτονομία ενός πεδίου, οι «ετερολογικές» επιστήμες γεννούν τα προϊόντα τους χάρη στο πέρασμα από τον άλλο. Προάγονται σύμφωνα με μια «σεξουαλική» διαδικασία, που θέτει τον ερχομό του άλλου ως αναγκαία παρέκβαση για την πρόοδό τους. Στην προοπτική που υιοθετήσαμε εμείς εδώ, αυτό μεταφράζεται στο γεγονός ότι η προφορικότητα παραμένει επ' άπειρον μια εξωτερικότητα, χωρίς την οποία δεν λειτουργεί η γραφή. *Η φωνή μάς κάνει να γράφουμε.* Ακριβώς τέτοια σχέση διατηρεί η ιστοριογραφία του Μισελέ με «τη φωνή του λαού», τον οποίο εντούτοις, λέει, δεν «μπόρεσε» ποτέ «να τον κάνει να μιλήσει» – ή η ψυχαναλυτική γραφή του Φρόυντ με την ηδονή της Ντόρας, της πελάτισσάς του, που του «διέφυγε» σε όλη τη διάρκεια της προφορικής ανταλλαγής της θεραπευτικής αγωγής.

Από την εθνολογία ώς την παιδαγωγική, διαπιστώνουμε ότι η εξασφαλισμένη επιτυχία της γραφής αρθρώνεται πάνω σε μια αρχική αποτυχία και μια έλλειψη, θαρρείς και ο λόγος κατασκευάζεται ώστε να είναι το απο-

τέλεσμα και η απόκρυψη μιας απώλειας η οποία αποτελεί συνθήκη δυνατότητας γι᾽ αυτόν, θαρρείς και το νόημα όλων των γραφικών κατακτήσεων είναι να επιφέρουν τον πολλαπλασιασμό των προϊόντων που υποκαθιστούν μια απούσα φωνή, χωρίς ποτέ να κατορθώνουν να τη συλλάβουν, να την οδηγήσουν στη θέση του κειμένου, να την καταργήσουν ως ξένη. Με άλλα λόγια, η νεωτερική γραφή αδυνατεί να βρεθεί στον τόπο της παρουσίας. Η γραφική πρακτική, όπως είδαμε, γεννήθηκε ακριβώς από μια απόκλιση ανάμεσα στην παρουσία και το σύστημα. Διαμορφώθηκε βάσει ενός ρήγματος στην παλιά ενότητα της Γραφής που μιλούσε. Προϋπόθεσή της είναι η μη ταύτισή της με τον εαυτό της.

Συνεπώς, η όλη «ετερολογική» φιλολογία μπορεί να θεωρηθεί επακόλουθο αυτού του ρήγματος. Αφηγείται τι κάνει με την προφορικότητα (την αλλοι-ώνει) και ταυτόχρονα πώς παραμένει αλλοι-ωμένη από τη φωνή, και πάντα διψασμένη για κείνην. Τα κείμενα λένε έτσι μια φωνή αλλοιωμένη μες στη γραφή την οποία καθιστά αναγκαία η φωνή λόγω της ανυπέρβλητης διαφοράς της. Έτσι, με τη λογοτεχνία αυτή έχουμε ένα πρώτο σχήμα της φωνής που «παρατίθεται» (σαν να κλητεύεται σε δικαστήριο) και την ίδια στιγμή αλλοιώνεται – φωνής χαμένης, σβησμένης μέσα στο ίδιο εκείνο αντικείμενο (τον «μύθο»), τη γραφική κατασκευή του οποίου επιτρέπει. Αυτή όμως η «σεξουαλική» λειτουργία της ετερολογικής γραφής, λειτουργία που αποτυγχάνει μονίμως, τη μεταβάλλει σε ερωτική τέχνη: ακριβώς ο απρόσιτος χαρακτήρας του «αντικειμένου» της την ωθεί στην παραγωγή.

Θόρυβοι του σώματος

Θα κάνω διάκριση ανάμεσα σ' αυτό το μόρφωμα και ένα άλλο νεωτερικό σχήμα: τις «φωνές του σώματος». Η όπερα, που θεσπίστηκε προοδευτικά, ενόσω το γραφικό μοντέλο οργάνωνε τις κοινωνικές πρακτικές και τις τεχνικές τον 18ο αιώνα, μας προσφέρει ένα παράδειγμα αυτής της άλλης σκηνής. Ως χώρος για τις φωνές, η όπερα αφήνει ελεύθερη μια εκφώνηση να μιλήσει, η οποία στις ύψιστες στιγμές της αποσπάται από τα εκφωνήματα, διασαλεύει τη σύνταξη, κάνοντας παρεμβολές, και πληγώνει ή γεμίζει απόλαυση, στο κοινό, τους τόπους εκείνους του σώματος που επίσης δεν έχουν γλώσσα. Ας δούμε λόγου χάριν, στον *Μάκβεθ* του Βέρντι, το φινάλε της άριας της τρέλας της Λαίδης Μάκβεθ: η φωνή υποστηρίζεται αρχικά από την ορχήστρα, αλλά σε λίγο, όταν εκείνη βουβαίνεται, συνεχίζει μόνη, ακολουθεί μια στιγμή ακόμα την καμπύλη της μελωδίας, ταλαντεύεται, ξεστρατίζει σιγά σιγά, χάνει τον δρόμο της και σβήνει, τέλος, στη σιωπή. Μια φωνή ανάμεσα σε άλλες που διατρυπά τον λόγο, όπου συνιστά παρένθεση και ξεστράτισμα.

Στη νεωτερική σκηνή, οι προφορικές τροχιές είναι εξίσου ενικές με τα σώματα, σκοτεινές και αδιαπέραστες για το νόημα, που είναι πάντα γενικότητα. Έτσι, δεν μπορούμε να τις «καλέσουμε» (όπως τα «πνεύματα» και τις φωνές τα παλιά τα χρόνια), εκτός κι αν υιοθετήσουμε τον τρόπο της Μαργκερίτ Ντυράς όταν παρουσίασε «την κινηματογραφική ταινία των φωνών»: «Φωνές γυναικών... Έρχονται από έναν χώρο νυχτερινό, κάπως υπερυψωμένο, από ένα θεωρείο πάνω απ' το κενό, πάνω απ' τα πάντα. Συνδέονται μέσω της επιθυμίας. Ποθούνται...

Μας αγνοούν. Δεν ξέρουν πως ακούγονται». *Να καταστρέψεις, είπε εκείνη*: «Η γραφή σταμάτησε».[12]

Να ακούσει ξανά τούτες τις φωνές, δημιουργώντας έτσι έναν χώρο ακρόασης – γι' αυτό αγωνίζεται ακόμα και η φιλοσοφία, από τον *Αντι-Οιδίποδα* του Ντελέζ ώς την *Οικονομία της λιβιδούς* του Λυοτάρ. Πρόκειται για την αναστροφή που οδηγεί την ψυχανάλυση να περάσει από μια «επιστήμη των ονείρων» στην εμπειρία του τι αλλαγές επιφέρουν οι φωνές που ομιλούν μες στη νυχτερινή σπηλιά των σωμάτων που ακούνε. Το λογοτεχνικό κείμενο τροποποιείται, γίνεται το αμφίσημο βάθος όπου αναδεύονται ήχοι που δεν μπορούν να αναχθούν σε ένα νόημα. Ένα πληθυντικό σώμα όπου κυκλοφορούν εφήμεροι, προφορικοί λόγοι σαν βουή, σαν φημολογίες – αυτό γίνεται τούτη η ξεχαρβαλωμένη γραφή, «σκηνή για φωνές». Καθιστά αδύνατη την περιοριστική αναγωγή της ενόρμησης στο σημείο. Τείνει να δημιουργήσει, όπως ο Μωρίς Οανά στη σύνθεσή του, «κραυγές για δώδεκα μεικτές φωνές». Τότε δεν *ξέρεις* πια τι είναι αυτό, πέρα από φωνές αλλοιωμένες, που αλλοιώνουν.

Στους κόλπους της λόγιας γραφής, όλα αυτά δεν είναι στην ουσία τίποτε άλλο από την επιστροφή των φωνών μέσω των οποίων «μιλάει» το κοινωνικό σώμα σε παραθέματα, αποσπάσματα φράσεων, τονικότητες «λέξεων», θορύβους πραγμάτων. «Έτσι μιλάνε οι γονείς μου», λέει ο Ελιάς, «έτσι μιλάει ο πατέρας μου»[13]: ηχητική μαγεία συναρτώμενη με συντρίμμια εκφωνημάτων. Αυτή η διεσπαρμένη σε φωνητικά θραύσματα γλωσσολαλία εμπεριέχει λέξεις που ξαναγίνονται ήχοι: παραδείγματος χάριν, της Μαρί-Ζαν «της αρέσει να χρησιμοποιεί ορισμένες λέξεις ίσα ίσα για τον θόρυβο που θα κάνουν στο στόμα και στ' αφτιά της».[14] Ή θορύβους που γίνονται λέ-

ξεις, όπως «ο θόρυβος» που κάνει η «κουκουνάρα», όταν τη ρίχνουν κι αναπηδά σαν σβούρα.[15] Ή ομοιοκαταληξίες, ποιηματάκια με παρηχήσεις που λένε στα παιχνίδια τους τα παιδιά για να βρουν ποιος έχει σειρά, τραγούδια για παλιά τελετουργικά με χορούς και φαγοπότια (jibidis και jabadaos), ηχητικές κοσμηματοθήκες χαμένων νοημάτων και τωρινών ενθυμήσεων:

Αμπεμπαμπλόμ,
Τουκιθεμπλόμ...

Ανέβηκα σ' ένα βουνό
Και είδα μια ταμπέλα
Και η ταμπέλα μού 'γραφε
Μπουμ, τσικιμπούμ,
Τσικιμπούμ, μπουμ μπουμ...

Μέσα από θρύλους και φαντάσματα που εξακολουθούν να στοιχειώνουν την καθημερινή ζωή με ηχητικά παραθέματα, διατηρείται μια παράδοση του σώματος. Ακούγεται, αλλά δεν είναι ορατή.

Πρόκειται για αναπολήσεις σωμάτων, που εμφυτευμένα στην καθημερινή γλώσσα σημαδεύουν τον δρόμο της, άσπρα πετραδάκια στο δάσος των σημείων. Ερωτική εμπειρία, τελικά. Εγχαραγμένα στην πρόζα των ημερών, χωρίς δυνατό σχόλιο, χωρίς εφικτή μετάφραση, παραμένουν οι ποιητικοί ήχοι παρατιθέμενων αποσπασμάτων. «Υπάρχουν» παντού αυτές οι αντηχήσεις του αγγιγμένου σώματος, ίδιες με ερωτικούς «βόγκους» και θορύβους, κραυγές που θραύουν το κείμενο πληθαίνοντάς το γύρω τους, εκφωνηματικές παραδρομές σε μια συνταγματική οργάνωση εκφωνημάτων. Αποτελούν το γλωσσικό ανάλογο της στύσης, ή των πόνων δίχως όνομα, ή των

δακρύων: φωνές δίχως γλώσσα, εκφωνήσεις που ρέουν από το αναθυμούμενο, σκοτεινό κι αδιαπέραστο σώμα, όταν δεν διαθέτει πια τον χώρο τον οποίο προσφέρει η φωνή του άλλου στα λόγια του έρωτα ή των οφειλών. Κραυγές και δάκρυα: αφασική εκφώνηση όσων επέρχονται δίχως να ξέρεις από πού (από ποια σκοτεινή οφειλή ή γραφή του σώματος), δίχως να ξέρεις πώς θα γινόταν να ειπωθούν χωρίς τη φωνή του άλλου.

Αυτές οι φωνητικές παραδρομές χωρίς συμφραζόμενα, «απρεπή» παραθέματα σωμάτων στην «αντίπερα σκηνή», θόρυβοι εν αναμονή μιας γλώσσας, φαίνεται να πιστοποιούν, με μια «αταξία» που αναφέρεται κρυφά σε μια άγνωστη τάξη, πως υπάρχει κάτι άλλο. Ταυτόχρονα όμως αφηγούνται ατέρμονα (μουρμουρητό ασταμάτητο) την προσδοκία μιας αδύνατης παρουσίας, η οποία μεταβάλλει σε δικό της σώμα τα ίχνη που έχει αφήσει. Αυτά τα παραθέματα φωνών αποτυπώνουν τα σημάδια τους σε μια καθημερινή πρόζα, που δεν μπορεί παρά να παραγάγει αποτελέσματά τους, ως εκφωνήματα και συμπεριφορές.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΩΔΕΚΑΤΟ

ΤΟ ΔΙΑΒΑΣΜΑ ΩΣ ΛΑΘΡΟΘΗΡΙΑ

«Να ακινητήσει μια για πάντα το νόημα
των λέξεων, αυτό θέλει η Τρομοκρατία.»
Ζ.-Φ. Λυοτάρ, *Ειδωλολατρικά κατάλοιπα*

Πρότινος ο Άλβιν Τόφλερ εξήγγειλε τη γέννηση ενός «νέου ανθρώπινου είδους», απότοκου της μαζικής καλλιτεχνικής κατανάλωσης. Διακριτικό γνώρισμα του υπό διαμόρφωση είδους, που τριγυρίζει βόσκοντας αδηφάγα στους λειμώνες των μέσων μαζικής ενημέρωσης, είναι, λέει, η «αυτοκινητικότητά» του.[1] Επιστρέφει στον νομαδισμό της παλιάς εποχής, αλλά για να κυνηγήσει από δω και πέρα σε στέπες και δάση τεχνητά.

Πλην όμως, η προφητική αυτή ανάλυση αφορούσε αποκλειστικά το πλήθος που καταναλώνει «τέχνη». Και μια έρευνα που έγινε στη Γαλλία από τη Γραμματεία Πολιτισμού, τον Δεκέμβριο του 1974,[2] δείχνει μέχρι ποιου σημείου μόνο μια ελίτ ευεργετείται από τη συγκεκριμένη παραγωγή. Από το 1967 (χρονολογία μιας προηγούμενης έρευνας που διεξήγαγε το Εθνικό Ινστιτούτο Στατιστικής και Οικονομικών Μελετών), τα κρατικά κονδύλια που επενδύθηκαν στη δημιουργία και την ανάπτυξη πολιτιστικών κέντρων ενίσχυσαν την πολιτιστική ανισότη-

τα μεταξύ των Γάλλων. Πολλαπλασίασαν μεν τους τόπους έκφρασης και εκσυμβολισμού, όμως στην ουσία επωφελούνται οι ίδιες και οι ίδιες κατηγορίες: «το χρήμα πάει στο χρήμα» – αλλά και η κουλτούρα, εκεί πηγαίνει. Ο πολύς κόσμος δεν κυκλοφορεί ιδιαίτερα στους κήπους της τέχνης. Τον γραπώνουν όμως και τον μαζεύουν τα δίκτυα των ΜΜΕ, της τηλεόρασης (που τσακώνει 9 στους 10 Γάλλους), του Τύπου (8 στους 10), του βιβλίου (7 στους 10, από τους οποίους οι 2 διαβάζουν πολύ και οι 5, σύμφωνα με μια άλλη έρευνα που έγινε το φθινόπωρο του 1978, περισσότερο από άλλοτε)[4] κ.λπ. Αντί λοιπόν για νομαδισμό, φαίνεται πως έχουμε «περιορισμό» και μάντρωμα: η κατανάλωση οργανώνεται από αυτή την επεκτατική τετραγωνισμένη δόμηση, και οι καταναλωτές μοιάζουν σαν κοπάδι πρόβατα, με τη δραστηριότητά τους προοδευτικά ακινητοποιημένη και «κατεργασμένη» χάρη στην αυξανόμενη κινητικότητα των κατακτητών του χώρου, των ΜΜΕ. Καθήλωση των καταναλωτών και κυκλοφορία των ΜΜΕ. Στα πλήθη θα απομένει μονάχα η ελευθερία να βοσκήσουν τη μερίδα ομοιωμάτων που μοιράζει στον καθένα το σύστημα.

Ενάντια σ' αυτήν ακριβώς την ιδέα εξεγείρομαι: μια τέτοια αναπαράσταση των καταναλωτών δεν μπορεί να γίνει δεκτή.

Η ιδεολογία της «διαμόρφωσης» μέσω του βιβλίου

Γενικά αυτή η εικόνα του «κοινού» δεν διατυμπανίζεται. Ενοικεί ωστόσο την αξίωση των «παραγωγών» να *διαμορφώσουν* έναν πληθυσμό με τη διανομή *πληροφοριών*, δηλαδή να «δώσουν μορφή» στις κοινωνικές πρακτικές. Ακόμα και οι διαμαρτυρίες κατά της εκλαΐκευσης και

της χυδαιότητας των ΜΜΕ υπάγονται συχνά σε μια ανάλογη παιδαγωγική αξίωση: η ελίτ, τείνοντας να θεωρεί τα δικά της πολιτιστικά μοντέλα αναγκαία στον λαό για την πνευματική του μόρφωση και την ψυχική του ανάταση, ανήσυχη για το «χαμηλό επίπεδο» των φυλλάδων ή της τηλεόρασης, λαμβάνει πάντα ως δεδομένο ότι το κοινό διαπλάθεται από τα προϊόντα που του επιβάλλουν. Αυτό όμως αποτελεί πλάνη ως προς το ενέργημα του «καταναλώνω». Υποθέτουν ότι «αφομοιώνω» σημαίνει κατ' ανάγκη «γίνομαι όμοιος με» ό,τι απορροφώ και όχι το «καθιστώ όμοιο» με ό,τι είμαι, το κάνω δικό μου, το ιδιοποιούμαι ή το επανιδιοποιούμαι. Η επιλογή ανάμεσα σ' αυτές τις δύο δυνατές σημασίες είναι επιβεβλημένη, και πρώτα απ' όλα ενόψει μιας ιστορίας, τον ορίζοντα της οποίας θα πρέπει να σκιαγραφήσουμε εδώ. «Μια φορά κι έναν καιρό...»

Τον 18ο αιώνα η ιδεολογία του Διαφωτισμού ήθελε να πιστεύει ότι το βιβλίο ήταν ικανό να αναμορφώσει την κοινωνία, ότι η ευρεία εξάπλωση του σχολείου μπορούσε να μεταβάλει τα ήθη και έθιμα, ότι μια ελίτ είχε τη δύναμη να αναδιαπλάσει ολόκληρο το έθνος με τα προϊόντα της, αρκεί να διαδίδονταν σε όλη την επικράτεια. Αυτός ο μύθος της Εκπαίδευσης[4] ενέγραψε στις δομές της πολιτιστικής πολιτικής μια θεωρία της κατανάλωσης. Βέβαια η πολιτική αυτή, με τη λογική της τεχνικής και οικονομικής ανάπτυξης που κινητοποιούσε, οδηγήθηκε μέχρι το σημερινό σύστημα, το οποίο ανατρέπει την προηγούμενη ιδεολογία, με το μέλημά της να εξαπλώσει τα «Φώτα». Εφεξής τα μέσα διάχυσης είναι το πρώτο, και έπονται οι διακινούμενες ιδέες. Το μέσο αντικαθιστά το μήνυμα. Οι «παιδαγωγικές» διαδικασίες, φορέας των οποίων υπήρξε το εκπαιδευτικό δίκτυο, αναπτύχθηκαν

μέχρι του σημείου να εγκαταλείψουν ως άχρηστο ή να διαλύσουν το καθηγητικό «σώμα» που τις τελειοποίησε επί δύο αιώνες. Σήμερα απαρτίζουν τον μηχανισμό ο οποίος, εκπληρώνοντας το παλιό όνειρο να πλαισιώσει ελεγκτικά *όλους* τους πολίτες και *καθέναν* χωριστά, καταστρέφει σιγά σιγά τον σκοπό, τις πεποιθήσεις και τους εκπαιδευτικούς θεσμούς του Διαφωτισμού. Με δυο λόγια, αυτό που φαίνεται να συνέβη με την εκπαίδευση είναι ότι η *μορφή* της τεχνικής εφαρμογής της πραγματώθηκε υπέρμετρα, εξαλείφοντας το ίδιο εκείνο *περιεχόμενο* που την κατέστησε δυνατή, το οποίο πλέον χάνει την κοινωνική χρησιμότητά του. Ωστόσο, στην πορεία αυτής της εξέλιξης, η ιδέα να παραχθεί η κοινωνία από ένα «γραφικό» σύστημα δεν έπαψε να συνακολουθείται από την πεποίθηση ότι, με περισσότερη ή λιγότερη αντίσταση, το κοινό διαπλάθεται από το γραπτό κείμενο (λεξικό ή εικονογραφικό), ότι γίνεται όμοιο με όσα δεξιώνεται, ότι, τελικά, το *τυπωμένο* κείμενο που του επιβάλλουν του *εντυπώνεται* και του *αποτυπώνεται*.

Χθες, το κείμενο αυτό ήταν σχολικό. Σήμερα, το κείμενο είναι η κοινωνία η ίδια. Η μορφή του είναι πολεοδομική, βιομηχανική, εμπορική ή τηλεοπτική. Όμως η μεταβολή η οποία επέφερε τη μετάβαση από τη σχολική αρχαιολογία στην τεχνοκρατία των ΜΜΕ δεν κλόνισε το αξίωμα ότι η κατανάλωση χαρακτηρίζεται από παθητικότητα – αξίωμα ακριβώς που χρειάζεται συζήτηση. Μάλλον το ενίσχυσε: η μαζική καθιέρωση της τυποποιημένης διδασκαλίας έκανε ανέφικτες ή αθέατες τις διυποκειμενικές σχέσεις της παραδοσιακής εκμάθησης· με τη συστηματοποίηση των επιχειρήσεων, οι «διαμορφωτές» τεχνικοί μεταβλήθηκαν σε δημοσίους υπαλλήλους περιχαρακωμένους σε μια ειδικότητα, με αυξανόμενη άγνοια

σε ό,τι αφορά τους χρήστες· ακόμα και η παραγωγιστική λογική, απομονώνοντας τους παραγωγούς, τους οδήγησε στην υπόθεση πως δεν υπάρχει δημιουργικότητα στις γραμμές των καταναλωτών. Μια αμοιβαία τύφλωση προέκυψε από το σύστημα αυτό, με αποτέλεσμα και οι δύο πλευρές να θεωρούν πως η πρωτοβουλία ενοικεί αποκλειστικά στα τεχνικά εργαστήρια. Ακόμα και η ανάλυση της καταπίεσης που ασκούν οι μηχανισμοί αυτού του συστήματος πειθαρχικής πλαισίωσης εξακολουθεί να θέτει ως δεδομένο ένα κοινό παθητικό, «διαμορφωμένο», κατεργασμένο, σημαδεμένο και χωρίς ιστορικό ρόλο.

Η αποτελεσματικότητα της παραγωγής συνεπάγεται την αδράνεια της κατανάλωσης. Παράγει την ιδεολογία της κατανάλωσης ως λεκάνης υποδοχής. Ο θρύλος αυτός, απόρροια ταξικής ιδεολογίας και τεχνικής τύφλωσης, είναι αναγκαίος για το σύστημα που διακρίνει και τοποθετεί σε προνομιακή θέση πνευματικούς δημιουργούς, παιδαγωγούς ή επαναστάτες, με μια λέξη «παραγωγούς», έναντι όσων δεν έχουν αυτή την ιδιότητα. Αν όμως απορρίψει κανείς την «κατανάλωση» όπως τη συνέλαβαν και (φυσικά) την επιβεβαίωσαν αυτές οι «συγγραφικές» επιχειρήσεις, του δίνεται η ευκαιρία να ανακαλύψει μια δημιουργική δραστηριότητα εκεί όπου δεν αναγνωρίζεται και να σχετικοποιήσει την υπερβολική αξίωση που έχει *μία* παραγωγή (πραγματική αλλά επιμέρους) να φτιάξει την ιστορία, «διαμορφώνοντας» μέσω των «πληροφοριών» που διανέμει το σύνολο της χώρας.

Μια παραγνωρισμένη δραστηριότητα: η ανάγνωση

Η ανάγνωση είναι μια μερική μεν, αλλά θεμελιώδης πτυχή της κατανάλωσης. Σε μια κοινωνία ολοένα περισ-

σότερο γραπτή, οργανωμένη από την εξουσία τροποποίησης των πραγμάτων και αναμόρφωσης των δομών με βάση γραφικά μοντέλα (επιστημονικά, οικονομικά, πολιτικά) και μεταλλασσόμενη βαθμιαία σε συνδυασμένα «κείμενα» (διοικητικά, αστικά, βιομηχανικά κ.λπ.), μπορούμε συχνά να υποκαταστήσουμε το διώνυμο παραγωγή-κατανάλωση με το γενικό ισοδύναμό του και αποκαλυπτικό δείκτη του, το διώνυμο γραφή-ανάγνωση. Άλλωστε η εξουσία την οποία εγκαθίδρυσε η (εναλλάξ μεταρρυθμιστική, επιστημονική, επαναστατική ή παιδαγωγική) θέληση να ξαναφτιαχτεί η ιστορία, χάρη σε γραφικά εγχειρήματα πραγματοποιημένα κατ' αρχάς σε κλειστό πεδίο, έχει ως συνέπεια μια μείζονα διαίρεση μεταξύ διαβάζω και γράφω.

«Ο εκσυγχρονισμός, η νεωτερικότητα, είναι η γραφή», λέει ο Φρανσουά Φυρέ. Και πράγματι, η γενίκευση της γραφής προκάλεσε την αντικατάσταση του εθίμου από τον αφηρημένο νόμο, την υποκατάσταση των παραδοσιακών Αρχών που βασίζονταν στην αυθεντία από το κράτος και την αποσύνθεση της ομάδας προς όφελος του ατόμου. Ο μετασχηματισμός αυτός διενεργήθηκε ως γέννημα «διασταύρωσης» δύο διακριτών στοιχείων, του γραπτού και του προφορικού. Η πρόσφατη μελέτη των Φ. Φυρέ και Ζ. Οζούφ έδειξε ότι στις περιοχές της Γαλλίας με χαμηλό ποσοστό σχολικής φοίτησης υπάρχει «εκτεταμένος ημιαλφαβητισμός, που επικεντρώνεται στην ανάγνωση, υποθάλπεται από την Εκκλησία και τις οικογένειες και στοχεύει βασικά τα κορίτσια».[5] Μόνο το σχολείο ένωσε τις δύο ικανότητες, γραφής και ανάγνωσης, αλλά μ' έναν κρίκο που παρέμεινε συχνά πολύ εύθραυστος. Στο παρελθόν ήταν επί καιρό χωρισμένες, μέχρι αρκετά βαθιά μέσα στον 19ο αιώνα, ενώ και σήμερα η

ενήλικη ζωή των αποφοίτων του σχολείου αποσυνδέει ταχύτατα σε πολλούς το γράψιμο από το «σκέτο διάβασμα». Και πρέπει επίσης να διερευνήσουμε τι ιδιαίτερους δρόμους παίρνει η ανάγνωση εκεί ακριβώς όπου ζευγαρώνει με τη γραφή.

Οι έρευνες στην ψυχογλωσσολογία της κατανόησης, από την πλευρά τους, διακρίνουν στην ανάγνωση «λεξικολογικό» και «γραφικό» ενέργημα. Δείχνουν ότι το παιδί που πηγαίνει σχολείο μαθαίνει να διαβάζει *παράλληλα* με την εκμάθηση της αποκρυπτογράφησης και όχι χάρη σ' εκείνη: το διάβασμα του νοήματος και η αποκρυπτογράφηση των γραμμάτων αντιστοιχούν σε δύο διαφορετικές δραστηριότητες, ακόμα και αν διασταυρώνονται. Με άλλα λόγια, μόνο μια πολιτιστική μνήμη που έχει αποκτηθεί με το άκουσμα, με την προφορική παράδοση, επιτρέπει και εμπλουτίζει σιγά σιγά τις στρατηγικές σημασιολογικής διερεύνησης, τις προσδοκίες των οποίων εκλεπτύνει, συγκεκριμενοποιεί ή διορθώνει η αποκρυπτογράφηση ενός γραπτού κειμένου. Από το παιδί ώς τον επιστήμονα, πριν από την ανάγνωση και καθιστώντας τη δυνατή έρχεται η προφορική επικοινωνία, αναρίθμητη «αυθεντία» που σχεδόν ποτέ δεν μνημονεύεται στα κείμενα. Έτσι, η κατασκευή σημασιών, που μορφοποιείται ως προσμονή (προσδοκώ) ή προοικονόμηση (κάνω υποθέσεις) συνδεδεμένη με μια προφορική μεταβίβαση, είναι σαν ένας αρχικός συμπαγής όγκος, τον οποίο η αποκρυπτογράφηση των γραφικών υλικών σμιλεύει προοδευτικά, αναιρεί, επαληθεύει και εκθέτει λεπτομερώς, ώστε να ανοίξει δρόμο για αναγνώσεις. Το γράφημα δεν κάνει τίποτε άλλο από το να λαξεύει και να σκάβει μέσα στην προοικονόμηση.

Παρά τις εργασίες που φέρνουν στο φως κάποια αυ-

τονομία της αναγνωστικής πρακτικής κάτω από τον ιμπεριαλισμό της γραφής, πάνω από τρεις αιώνες ιστορίας έχουν δημιουργήσει μια ντε φάκτο κατάσταση. Η κοινωνική και τεχνική λειτουργία της σύγχρονης κουλτούρας ιεραρχεί τις δύο δραστηριότητες. Γράφω σημαίνει παράγω το κείμενο· διαβάζω σημαίνει το δέχομαι από τον άλλο χωρίς να σημαδεύω πάνω του τη θέση μου, χωρίς να το ξαναφτιάχνω. Από αυτή την άποψη, η ανάγνωση των κατηχητικών βιβλίων ή της Αγίας Γραφής που σύστηνε άλλοτε ο κλήρος στα κορίτσια και στις μητέρες, απαγορεύοντας τη γραφή σ' αυτές τις Εστιάδες ενός απρόσβλητου ιερού κειμένου, προεκτείνεται σήμερα με την «ανάγνωση» της τηλεόρασης, που προτείνεται σε «καταναλωτές» οι οποίοι αδυνατούν να χαράξουν τη δική τους γραφή στην οθόνη όπου εμφανίζεται η παραγωγή του Άλλου – της «κουλτούρας». «Ο δεσμός που υφίσταται μεταξύ ανάγνωσης και Εκκλησίας»[7] αναπαράγεται στη σχέση ανάμεσα στην ανάγνωση και την εκκλησία των ΜΜΕ. Με τον τρόπο αυτό, στην κατασκευή του κοινωνικού κειμένου από το ιερατείο των λογίων φαίνεται να εξακολουθεί να αντιστοιχεί η «δεξίωσή» του από πιστούς, που θα πρέπει να αρκεστούν στην αναπαραγωγή των όποιων προτύπων εκπονούν οι χειραγωγοί της γλώσσας.

Υπό ερώτηση δεν θα πρέπει να θέσουμε δυστυχώς αυτό τον καταμερισμό της εργασίας (παραείναι πραγματικός), αλλά την εξομοίωση της ανάγνωσης με μια παθητικότητα. Διότι διαβάζω σημαίνει περιδιαβάζω σ' ένα επιβεβλημένο σύστημα (στο σύστημα του κειμένου, που είναι ανάλογο με την οικοδομική τάξη μιας πόλης ή ενός σούπερ μάρκετ). Πρόσφατες αναλύσεις δείχνουν ότι «κάθε ανάγνωση τροποποιεί το αντικείμενό της»,[8] ότι (όπως

είχε ήδη πει ο Μπόρχες) «μια λογοτεχνία διαφέρει από την άλλη όχι τόσο από το κείμενο όσο από τον τρόπο με τον οποίο διαβάζεται»[9] και ότι τελικά ένα σύστημα λεξικών ή εικονογραφικών σημείων είναι ένα απόθεμα μορφών που προσμένουν το νόημά τους από τον αναγνώστη. Αν λοιπόν «το βιβλίο είναι αποτέλεσμα (κατασκευή) του αναγνώστη»,[10] πρέπει να θεωρήσουμε το εγχείρημά του ενός είδους lectio, παραγωγή που προσιδιάζει στον «αναγνώστη».[11] Ο οποίος δεν παίρνει ούτε τη θέση του πνευματικού δημιουργού ούτε μια συγγραφική θέση. Επινοεί μέσα στα κείμενα κάτι άλλο από εκείνο που ήταν η «πρόθεσή» τους. Τα αποχωρίζει από την (χαμένη ή δευτερεύουσα) καταγωγή τους. Συνδυάζει τα αποσπάσματά τους και δημιουργεί κάτι ανεπί-γνωστο μέσα στον χώρο τον οποίο οργανώνει η ικανότητά τους να επιτρέπουν άπειρη πολλότητα σημασιών. Αυτή η «αναγνωστική» δραστηριότητα ανήκει άραγε αποκλειστικά στον λογοτεχνικό κριτικό (στον οποίο οι μελέτες για την ανάγνωση δίνουν πάντα προνομιακή θέση), δηλαδή ξανά σε μια κατηγορία λογίων, ή μπορεί να επεκταθεί σε ολόκληρη την πολιτιστική κατανάλωση; Αυτό είναι το ερώτημα που θα έπρεπε να απαντηθεί στοιχειωδώς από την ιστορία, την κοινωνιολογία ή την παιδαγωγική.

Δυστυχώς, η άφθονη φιλολογία που είναι αφιερωμένη στην ανάγνωση παρέχει απλώς αποσπασματικές διευκρινίσεις για το ζήτημα ή εμπίπτει σε εγγράμματες εμπειρίες. Οι έρευνες αφορούν κυρίως τη διδασκαλία της ανάγνωσης.[12] Αποτολμούν πολύ διακριτικότερες αναδιφήσεις στον τομέα της ιστορίας και της εθνολογίας, όπου δεν έχει αφήσει ίχνη μια πρακτική η οποία γλιστρά μέσα από λογής λογής «γραφές» όχι ακόμα επαρκώς ανιχνευμένες (παραδείγματος χάριν, «διαβάζουμε» ένα τοπίο όπως

διαβάζουμε ένα κείμενο).[13] Είναι πολυπληθέστερες στην κοινωνιολογία, αλλά γενικά στατιστικού τύπου: περισσότερο υπολογίζουν τη συσχέτιση ανάμεσα στα αντικείμενα που διαβάζει κανείς, την κοινωνική υπαγωγή του και τους τόπους στους οποίους συχνάζει, παρά αναλύουν αυτή καθαυτήν τη διεργασία της ανάγνωσης, τις τροπικότητες και την τυπολογία της.[14]

Απομένει ο λογοτεχνικός τομέας, ιδιαίτερα πλούσιος σήμερα (από τον Μπαρτ ώς τον Ριφφατέρ ή τον Γιάους), που και πάλι τοποθετείται σε προνομιακή θέση από τη γραφή, αλλά παρουσιάζει υψηλό βαθμό εξειδίκευσης: οι «συγγραφείς» εξορίζουν τη «χαρά του διαβάσματος» στα μέρη όπου αρθρώνεται πάνω σε μια τέχνη της γραφής και σε μια απόλαυση του ξανα-διαβάσματος. Εκεί ωστόσο, πριν από τον Μπαρτ ή από εκείνον και μετά, η αφήγηση αφορά εκδοχές περιπλάνησης και επινοητικότητας που παίζουν με τις προσδοκίες, τις κατεργαριές και την κάθε είδους κανονιστικότητα του «διαβασμένου έργου»· εκεί εκπονούνται ήδη τα θεωρητικά μοντέλα που είναι σε θέση να δώσουν εξηγήσεις.[15] Παρ' όλα αυτά, η ιστορία των δρόμων του ανθρώπου μέσα από τα δικά του τα κείμενα παραμένει κατά μεγάλο μέρος άγνωστη.

Το «κυριολεκτικό» νόημα, προϊόν μιας κοινωνικής ελίτ

Από τις αναλύσεις που παρακολουθούν την αναγνωστική δραστηριότητα στις παρεκβάσεις της, παρεκκλίσεις στη διάπλευση της σελίδας, μεταμορφώσεις και αναμορφώσεις του κειμένου από τα ταξίδια του ματιού, πετάγματα της φαντασίας ή του στοχασμού ορμώμενα από λίγες λέξεις, αλληλεπικαλύψεις χώρων στις στρατιωτικά παρατεταγμένες επιφάνειες του γραπτού, εφήμερους χορούς –

από τις αναλύσεις αυτές προκύπτει σε πρώτη προσέγγιση, αν μη τι άλλο, ότι δεν είναι δυνατόν να διατηρηθεί ο μερισμός που χωρίζει το αναγνώσιμο κείμενο (βιβλίο, εικόνα κ.λπ.) από την ανάγνωση. Είτε πρόκειται για την εφημερίδα είτε για τον Προυστ, το κείμενο αποκτά σημασία από τους αναγνώστες του και μόνο· αλλάζει μαζί τους· διατάσσεται σύμφωνα με αντιληπτικούς κώδικες που του διαφεύγουν. Δεν γίνεται κείμενο παρά μόνο στο πλαίσιο της σχέσης του με την εξωτερικότητα του αναγνώστη, χάρη σε μια αλληλενέργεια συνεπαγωγών και τεχνασμάτων ανάμεσα σε δύο συνδυασμένα είδη «προσμονής»: το ένα οργανώνει έναν *αναγνώσιμο* χώρο (μια κυριολεκτικότητα), το άλλο, ένα εγχείρημα αναγκαίο για την *πραγμάτωση* του έργου (μια ανάγνωση).[16]

Είναι παράδοξο το γεγονός ότι η αρχή αυτής της αναγνωστικής δραστηριότητας είχε ήδη διατυπωθεί από τον Ντεκάρτ πριν από τρεις και πλέον αιώνες, με αφορμή εργασίες της εποχής για τα συνδυαστικά συστήματα και το παράδειγμα των «κρυπτογραφημάτων» ή κρυπτογραφημένων κειμένων: «Και αν κάποιος, για να μαντέψει ένα κρυπτογράφημα γραμμένο με συνηθισμένα γράμματα, σκέφτεται να διαβάζει Β παντού όπου υπάρχει Α και να διαβάζει Γ παντού όπου υπάρχει Β, και έτσι να βάλει στη θέση κάθε γράμματος το επόμενό του στην αλφαβητική σειρά, και αν διαβάζοντάς το μ' αυτό τον τρόπο βρίσκει λόγια που έχουν νόημα, δεν θα αμφιβάλλει καθόλου ότι είναι τούτο το αληθινό νόημα του κρυπτογραφήματος που θα έχει βρει έτσι, παρότι μπορεί κάλλιστα εκείνος που το έγραψε να του έχει βάλει ένα άλλο νόημα εντελώς διαφορετικό, δίνοντας σε κάθε γράμμα μια άλλη σημασία...».[17] Το εγχείρημα κωδικοποίησης, δομημένο πάνω σε σημαίνοντα, *φτιάχνει* το νόημα, που επομένως δεν

ορίζεται από μια κατάθεση, μια «πρόθεση» ή μια δραστηριότητα από την πλευρά του δημιουργού.

Από πού να γεννιέται το σινικό τείχος που οριοθετεί ένα «ίδιον» του κειμένου, απομονώνει από τα υπόλοιπα τη σημασιολογική αυτονομία του και το μετατρέπει στη μυστική τάξη ενός «έργου»; Ποιος υψώνει αυτό το φράγμα που συγκροτεί το κείμενο ως νησί, πάντα έξω από την εμβέλεια του αναγνώστη; Η μυθοπλασία αυτή καταδικάζει τους καταναλωτές στην υποταγή, εφόσον εφεξής είναι πάντα ένοχοι απιστίας ή άγνοιας μπροστά στον βουβό «πλούτο» του θησαυρού που έχει έτσι μπει στην άκρη. Τούτη η μυθοπλασία περί ενός «θησαυρού» κρυμμένου στο έργο, χρηματοκιβωτίου του νοήματος, δεν εδράζεται προφανώς στην παραγωγικότητα του αναγνώστη, αλλά στον *κοινωνικό θεσμό* που επικαθορίζει τη σχέση του με το κείμενο.[18] Η ανάγνωση αποφράζεται κατά κάποιον τρόπο από έναν συσχετισμό δυνάμεων (μεταξύ δασκάλων και μαθητών ή μεταξύ παραγωγών και καταναλωτών) και γίνεται όργανό του. Η χρησιμοποίηση του βιβλίου από προνομιούχους το αναγορεύει σε μυστικό, οι «αληθινοί» ερμηνευτές του οποίου είναι οι ίδιοι. Θέτει ανάμεσα στο κείμενο και τους αναγνώστες του σύνορα, τα διαβατήρια για τα οποία τα χορηγούν μονάχα αυτοί οι επίσημοι ερμηνευτές, μεταμορφώνοντας την ανάγνωσή τους (*επίσης* νόμιμη) σε ορθόδοξη «κυριολεκτικότητα», που υποβιβάζει τις άλλες αναγνώσεις (εξίσου νόμιμες) ως αιρετικές (όχι «σύμφωνες» με το νόημα του κειμένου) ή ασήμαντες (παραδομένες στη λήθη). Από τη σκοπιά αυτή, το «κυριολεκτικό» νόημα είναι ο ενδείκτης και το αποτέλεσμα μιας κοινωνικής εξουσίας, της εξουσίας μιας ελίτ. Το κείμενο, καθώς προσφέρεται αφ' εαυτού σε πληθυντική ανάγνωση, αποβαίνει πολιτι-

στικό όπλο, ιδιωτικός κυνηγότοπος, πρόσχημα ενός νόμου που νομιμοποιεί, ως «χυριολεκτική», την ερμηνεία *κοινωνικά* εξουσιοδοτημένων επαγγελματιών και λογίων.

Εξάλλου, αν η εκδήλωση των ελευθεριών του αναγνώστη στη διάπλευση του κειμένου γίνεται ανεκτή μεταξύ λογίων (πρέπει να είσαι ένας Μπαρτ για να την επιτρέψεις στον εαυτό σου), αντίθετα απαγορεύεται στους μαθητές (που επαναφέρονται σκαιά ή επιδέξια στο παχνί του «παραδεδεγμένου» από τους δασκάλους νοήματος) ή στο κοινό (που προειδοποιείται επιμελώς για το «τι πρέπει να σκεφτεί», ενώ οι επινοήσεις του θεωρούνται αμελητέες και φιμώνονται).

Επομένως, την πραγματικότητα της αναγνωστικής πρακτικής την κρύβει ή την καθιστά παραγνωρίσιμη η κοινωνική ιεράρχηση. Στο παρελθόν η Εκκλησία, θεσπίζοντας μια κοινωνική τομή μεταξύ κληρικών και «πιστών», διατηρούσε τη Γραφή στην καταστατική θέση ενός «Γράμματος» που ήταν υποτίθεται ανεξάρτητο από τους αναγνώστες του και στην ουσία το κατείχαν οι εξηγητές του: η αυτονομία του κειμένου ήταν η αναπαραγωγή των κοινωνικοπολιτιστικών σχέσεων στο εσωτερικό του θεσμού, οι επιτετραμμένοι του οποίου καθόριζαν τι έπρεπε να διαβάζει κανείς από εκείνο. Με την κάμψη του θεσμού, αναφάνηκε ανάμεσα στο κείμενο και τους αναγνώστες του η αμοιβαιότητα την οποία αυτός έκρυβε, θαρρείς και με την υποχώρησή του ερχόταν στο φως η απεριόριστη πολλότητα των παραγόμενων από τις αναγνώσεις «γραφών». Η δημιουργικότητα του αναγνώστη αυξάνει όσο φθίνει ο θεσμός που την έλεγχε. Η διαδικασία αυτή, ορατή από τη Μεταρρύθμιση και εξής, ανησυχούσε ήδη τους πάστορες του 17ου αιώνα. Σήμερα

έχουν έρθει οι κοινωνικοπολιτικοί μηχανισμοί του σχολείου, του Τύπου ή της τηλεόρασης, που απομονώνουν από τους αναγνώστες του το κείμενο το οποίο χειρίζεται ο δάσκαλος ή ο παραγωγός. Πίσω όμως από το θεατρικό σκηνικό αυτής της νέας ορθοδοξίας κρύβεται (όπως συνέβαινε και παλαιότερα)[19] η σιωπηλή, παραβατική, ειρωνική ή ποιητική δραστηριότητα των αναγνωστών (ή των τηλεθεατών), που διατηρούν τις αποστάσεις τους στον ιδιωτικό χώρο και εν αγνοία των «δασκάλων», των «κυρίων».

Η ανάγνωση επομένως φαίνεται να τοποθετείται στο σημείο σύζευξης μιας *κοινωνικής* διαστρωμάτωσης (των ταξικών σχέσεων) και *ποιητικών* τελέσεων (κατασκευή του κειμένου από τον χρήστη του): μια κοινωνική ιεράρχηση αγωνίζεται να συμμορφώσει τον αναγνώστη προς τη «διαμορφωτική πληροφορία» που διανέμεται από μια ελίτ (ή ημιελίτ)· οι αναγνωστικές τελέσεις μηχανεύονται τρόπους για να την αποφύγουν, εισάγοντας λαθραία την επινοητικότητά τους στις ρωγμές μιας πολιτιστικής ορθοδοξίας. Από αυτές τις δύο ιστορίες, η μία κρύβει ό,τι δεν συμμορφώνεται προς τους «κυρίους» και τους το καθιστά αόρατο· η άλλη το διασπείρει στα δίκτυα του ιδιωτικού. Συνεργάζονται επομένως και οι δύο ώστε να μετατρέψουν την ανάγνωση σ' έναν άγνωστο χ, απ' όπου προβάλλει από τη μια μεριά, θεατρικοποιημένη και κυρίαρχη, η *εγγράμματη* και μόνο εμπειρία, και από την άλλη, αραιές και αποσπασματικές, σαν φυσαλίδες που αναδύονται από τα βάθη του νερού, οι ενδείξεις μιας *κοινής* ποιητικής.

Η «ανάρμοστη απουσία», «άσκηση πανταχού παρουσίας»

Η αυτονομία του αναγνώστη εξαρτάται από έναν μετασχηματισμό των κοινωνικών σχέσεων που επικαθορίζουν τη σχέση του με τα κείμενα. Είναι αναγκαίο έργο ο μετασχηματισμός. Η επανάσταση αυτή όμως θα ήταν και πάλι ο ολοκληρωτισμός μιας ελίτ, που αξιώνει ως δικαίωμα να δημιουργεί διαφορετικούς τρόπους συμπεριφοράς και να βάζει μια άλλη κανονιστική Εκπαίδευση στη θέση της προηγουμένης, αν δεν μπορούσε να βασιστεί στο *γεγονός* ότι υπάρχει *ήδη*, πολύμορφη αν και λαθραία ή καταπιεσμένη, μια άλλη εμπειρία πέρα από την παθητικότητα. Συνεπώς, μια πολιτική της ανάγνωσης θα πρέπει να αρθρωθεί βάσει μιας ανάλυσης η οποία, περιγράφοντας πρακτικές προ πολλού πραγματικές, τις καθιστά πολιτικοποιήσιμες. Και η απλή ακόμα επισήμανση μερικών πτυχών της αναγνωστικής διεργασίας δείχνει πώς ξεφεύγει από τον νόμο της διαμόρφωσης μέσω της πληροφορίας.

«Διαβάζω και ονειρεύομαι... Η ανάγνωσή μου φαίνεται έτσι να είναι η ανάρμοστη απουσία μου. Να είναι τάχα η ανάγνωση άσκηση πανταχού παρουσίας;»[20] Εμπειρία αρχική, δηλαδή μυητική: διαβάζω σημαίνει είμαι αλλού, εκεί όπου *αυτοί* δεν είναι, σ' έναν άλλο κόσμο·[21] σημαίνει συγκροτώ μια μυστική σκηνή, έναν τόπο όπου μπαινοβγαίνω κατά βούληση· σημαίνει δημιουργώ γωνιές σκιάς και νύχτας μέσα σε μια ύπαρξη που υποβάλλεται στην τεχνοκρατική διαφάνεια και σ' εκείνο το αδυσώπητο φως, το οποίο υλοποιεί στον Ζενέ την κόλαση της κοινωνικής αλλοτρίωσης. Η Μαργκερίτ Ντυράς σημειώνει: «Ίσως να διαβάζουμε πάντα μες στη μαυρίλα... Η ανάγνωση υπάγεται στη σκοτεινιά της νύχτας. Ακό-

μα κι αν διαβάζουμε στο άπλετο φως της μέρας, έξω, γύρω από το βιβλίο πέφτει η νύχτα».[22]

Ο αναγνώστης παράγει κήπους που μικρογραφούν και ανθολογούν έναν κόσμο, Ροβινσώνας ενός νησιού προς ανακάλυψη, αλλά «κατακυριευμένος» επίσης από τη δική του καρναβαλική τρέλα, που εισάγει την πολλαπλότητα και τη διαφορά στο γραπτό σύστημα μιας κοινωνίας και ενός κειμένου. Δημιουργός μυθιστορηματικός, επομένως. Βγαίνει από τα όρια της επικράτειάς του, ταλαντευόμενος σ' έναν ου τόπο ανάμεσα σε ό,τι επινοεί και ό,τι τον αλλοιώνει. Άλλοτε, σαν τον κυνηγό στο δάσος, δεν αφήνει το γραπτό απ' τα μάτια του, ιχνηλατεί, γελάει, στήνει «μηχανές» ή, παίκτης σωστός, αφήνεται να παρασυρθεί, και άλλοτε χάνει εκεί μέσα την πολύμορφη πλασματική ασφάλεια της πραγματικότητας: οι φυγές του τον εξορίζουν από τις τόσες εκφάνσεις της σιγουριάς η οποία τακτοποιεί το εγώ στην κοινωνική σκακιέρα. *Ποιος* διαβάζει πράγματι; Εγώ είμαι τάχα, ή τι από μένα; «Δεν είμαι εγώ ως αλήθεια που διαβάζει αυτά τα κείμενα της απωλείας, αλλά εγώ ως αβεβαιότητα για το εγώ. Όσο περισσότερο τα διαβάζω τόσο λιγότερο τα καταλαβαίνω, κι όλα πάνε απ' το κακό στο χειρότερο».[23]

Κοινή εμπειρία, αν πιστέψω μαρτυρίες όχι ποσοτικοποιήσιμες ή παραθέσιμες και όχι μόνο εγγράμματες. Ισχύει επίσης για τους αναγνώστες και τις αναγνώστριες των περιοδικών *Εμείς οι δυο*, *Αγροτική Γαλλία* ή *Ο φίλος του κρεοπώλη*, ανεξάρτητα από τον βαθμό εκλαΐκευσης ή τεχνικότητας των χώρων που διασχίζουν οι Αμαζόνες και οι Οδυσσείς της καθημερινής ζωής.

Οι αναγνώστες, απέχοντας πολύ από το να είναι συγγραφείς, ιδρυτές ενός «ίδιου» τόπου, κληρονόμοι των αλλοτινών γεωργών αλλά στο έδαφος της γλώσσας, σκα-

φτιάδες πηγαδιών και κατασκευαστές σπιτιών, είναι ταξιδιώτες· κυκλοφορούν σε αλλότρια εδάφη, λαθροθήρες νομάδες σε πεδία που δεν τα έγραψαν αυτοί, αρπάζοντας τα αγαθά της Αιγύπτου για να τα απολαύσουν. Η γραφή συσσωρεύει, εναποθηκεύει, αντιστέκεται στον χρόνο χάρη στην εγκαθίδρυση ενός τόπου και πολλαπλασιάζει την παραγωγή της χάρη στον επεκτατισμό της αναπαραγωγής. Η ανάγνωση δεν εξασφαλίζεται ενάντια στη φθορά του χρόνου (ξεχνιέσαι και την ξεχνάς), δεν διατηρεί καθόλου τα κεκτημένα της ή πάντως όχι αρκετά, και καθένας από τους τόπους απ' όπου περνά είναι επανάληψη του χαμένου παραδείσου.

Διότι η ανάγνωση δεν έχει τόπο: ο Μπαρτ διαβάζει τον Προυστ στο κείμενο του Σταντάλ·[24] ο τηλεθεατής διαβάζει το τοπίο της παιδικής του ηλικίας στο ρεπορτάζ των ειδήσεων. Η γυναίκα που λέει για την τηλεοπτική εκπομπή που είδε την προηγουμένη: «Ήταν μια βλακεία και μισή κι όμως έκατσα και την είδα», από ποιον τόπο αιχμαλωτίστηκε, ο οποίος ήταν αλλά και δεν ήταν ο τόπος της εικόνας που έβλεπε; Το ίδιο και με τον αναγνώστη: ο τόπος του δεν είναι *εδώ ή εκεί*, τούτος ή ο άλλος, αλλά ούτε ο ένας ούτε ο άλλος, μέσα και συγχρόνως έξω, αφού χάνει και τον ένα και τον άλλο ανακατεύοντάς τους, συσχετίζοντας κείμενα που κείτονται αδρανή και τα οποία αφυπνίζει και φιλοξενεί αυτός, χωρίς να είναι ποτέ ο ιδιοκτήτης τους. Έτσι υπεκφεύγει τον νόμο τόσο κάθε κειμένου χωριστά όσο και του κοινωνικού περιβάλλοντος.

Χώροι για παιχνίδια και τεχνάσματα

Διάφορα μοντέλα προσφέρονται για τον χαρακτηρισμό της δραστηριότητας αυτής. Μπορεί να θεωρηθεί μορφή του

«μαστορέματος» το οποίο αναλύει ο Λεβί-Στρως στην «άγρια σκέψη», δηλαδή μια διευθέτηση φτιαγμένη «εκ των ενόντων», μια παραγωγή που «δεν σχετίζεται με κάποιο σχέδιο» και αναπροσαρμόζει «ό,τι έχει απομείνει από προηγούμενες κατασκευές και διαλύσεις».[25] Σε αντίθεση όμως με τους «μυθολογικούς κόσμους» του Λεβί-Στρως, η παραγωγή αυτή δεν σχηματίζει σύνολο, παρότι συνδιατάσσει επίσης διάφορα συμβάντα: είναι μια «μυθολογία» διασκορπισμένη στη διάρκεια, κομπολόι ενός χρόνου όχι συγκεντρωμένου αλλά διάσπαρτου σε επαναλήψεις και διαφορετικές εκδοχές απολαύσεων, σε μνήμες και διαδοχικές γνώσεις.

Άλλο μοντέλο: η επιδέξια τέχνη που διατυπώθηκε σε θεωρία από τους μεσαιωνικούς ποιητές και μυθιστοριογράφους, οι οποίοι εισάγουν λαθραία την καινοτομία ακόμα και στο κείμενο ή τους όρους μιας παράδοσης. Εκλεπτυσμένες μέθοδοι διηθούν χίλιες διαφορές στην έγκριτη γραφή που τους χρησιμεύει ως πλαίσιο, αλλά χωρίς να υπακούει το παιχνίδι τους στον καταναγκασμό του νόμου της. Τα ποιητικά αυτά τεχνάσματα, που δεν συνδέονται με τη δημιουρία ενός (γραπτού) ιδιότοπου, διατηρούνται διαμέσου των αιώνων ώς τη σύγχρονη ανάγνωση, αφού με την ίδια σβελτάδα εφαρμόζει κι εκείνη εκτροπές και εκμεταφορισμούς, που μόλις και μετά βίας επισημαίνονται καμιά φορά μ' ένα «α, μπα!».

Οι μελέτες του Μπόχουμ, που επεξεργάζονται μια Rezeptionsästhetik (αισθητική της δεξίωσης) και μια Handlungstheorie (θεωρία της δράσης), παρέχουν επίσης ποικίλα μοντέλα για τις σχέσεις των κειμενικών τακτικών με τις διαδοχικές «προσδοκίες» και υποθέσεις του δέκτη, που εκλαμβάνει το δράμα (ή το μυθιστόρημα) ως προμελετημένη δράση.[26] Αυτό το παιχνίδι κειμενικών

παραγωγών, που σχετίζονται με ό,τι παράγει ο αναγνώστης ωθούμενος από τις προσδοκίες του καθώς προχωρά προοδευτικά στην αφήγηση, παρουσιάζεται βέβαια με μια βαριά εννοιολογική σκευή, όμως εισάγει χορούς μεταξύ αναγνωστών και κειμένων εκεί όπου μια ορθόδοξη διδασκαλία, αλγεινό θέατρο, είχε στήσει το άγαλμα ενός «έργου» περιτριγυρισμένου από καταναλωτές συμμορφωμένους ή αδαείς.

Αυτές και πολλές άλλες έρευνες μας προσανατολίζουν προς μια ανάγνωση που δεν χαρακτηρίζεται πια μόνο από μια «ανάρμοστη απουσία», αλλά από προελάσεις και οπισθοχωρήσεις, τακτικές και παιχνίδια με το κείμενο. Μια ανάγνωση που πάει κι έρχεται, πότε συλλαμβάνεται (από τι όμως; τι αφυπνίζεται στον αναγνώστη και συγχρόνως μέσα στο κείμενο;), πότε το σκάει, πότε παιχνιδιάρα, πότε αμφισβητίας.

Θα έπρεπε να ξαναβρούμε τις κινήσεις της στο σώμα το ίδιο που, φαινομενικά υπάκουο και σιωπηλό, τη μιμείται με τον τρόπο του: η απόσυρση σε λογής λογής αναγνωστήρια-αναχωρητήρια (όπου και τα αποχωρητήρια) απελευθερώνει ανεπίγνωστες χειρονομίες, υποτονθορυσμούς, τικ, τεντώματα ή στριφογυρίσματα, ασυνήθιστους θορύβους, μια άγρια ενορχήστρωση του σώματος, εντέλει.[27] Κατά τα άλλα όμως η ανάγνωση, στο στοιχειωδέστερο επίπεδό της, έχει γίνει τους τελευταίους τρεις αιώνες το έπος του ματιού. Δεν συνοδεύεται πια, όπως άλλοτε, από τη βουή της φωνητικής άρθρωσης ή την κίνηση των στοματικών μυών. Το διάβασμα χωρίς να προφέρεις τις λέξεις μεγαλόφωνα ή χαμηλόφωνα είναι «νεότερη» εμπειρία, άγνωστη επί χιλιετίες. Άλλοτε ο αναγνώστης εσωτερίκευε το κείμενο· μετέτρεπε τη φωνή του στο σώμα του άλλου· ήταν ο δράστης του. Σήμε-

ρα το κείμενο δεν επιβάλλει πια τον ρυθμό του στο υποκείμενο, δεν φανερώνεται πια μέσω της φωνής του αναγνώστη. Αυτή η απόσυρση του σώματος, συνθήκη της αυτονομίας του, συνιστά αποστασιοποίηση από το κείμενο. Αποτελεί το habeas corpus του αναγνώστη.*

Επειδή το σώμα αποσύρεται από το κείμενο, επιστρατεύοντας πια μόνο μια κινητικότητα του ματιού,[28] η γεωγραφική διαμόρφωση του κειμένου οργανώνει ολοένα λιγότερο τη δραστηριότητα του αναγνώστη. Η ανάγνωση απελευθερώνεται από το έδαφος που την καθόριζε. Αποσπάται. Η αυτονομία του ματιού αναστέλλει τις συνενοχές του σώματος με το κείμενο· λύνει το σώμα από τον γραφικό τόπο· μεταβάλλει το γραπτό σε αντι-κείμενο και αυξάνει τις δυνατότητες κυκλοφορίας του υποκειμένου. Ένας ενδείκτης: οι μέθοδοι ταχείας ανάγνωσης.[29] Όπως το αεροπλάνο επιτρέπει αυξανόμενη ανεξαρτησία ως προς τους καταναγκασμούς που ασκεί η οργάνωση του εδάφους, οι τεχνικές ταχείας ανάγνωσης, αραιώνοντας τα σταματήματα του ματιού, επιτυγχάνουν επιτάχυνση των διαπλεύσεων, αυτονομία απέναντι στους καθορισμούς του κειμένου και πολλαπλασιασμό των διανυμένων χώρων. Χειραφετημένο από τους τόπους, το σώμα που διαβάζει είναι πιο ελεύθερο στις κινήσεις του. Εκφράζει έτσι χειρονομιακά την ικανότητα που έχει κάθε υποκείμενο να μετατρέψει το κείμενο μέσω της ανάγνωσης και να το «προσπεράσει», όπως προσπερνάς μέρη χωρίς να σταματήσεις.

Συνηγορώντας υπέρ της «ανάρμοστης στάσης» του

* Κεντρική έννοια του αγγλικού δικαίου (17ος αιώνας): εγγυάται την ελευθερία του ατόμου και το προστατεύει από αυθαίρετες συλλήψεις. (*Λ.Ζ.*)

αναγνώστη, παρέβλεψα πολλές πτυχές. Ο Μπαρτ διακρίνει τρεις τύπους ανάγνωσης: η πρώτη σταματά στην απόλαυση των λέξεων, η δεύτερη σπεύδει στο τέλος και «της έρχεται τρέλα με την αναμονή», η τρίτη καλλιεργεί την επιθυμία της γραφής.[30] Ανάγνωση ερωτική, κυνηγετική ή μυητική. Υπάρχουν κι άλλες που δεν μπορούμε να τις θίξουμε εδώ, στο όνειρο, στη μάχη, στην εμπειρία του αυτοδίδακτου... Πάντως, η αυξημένη αυτονομία του αναγνώστη δεν τον προφυλάσσει, διότι ακριβώς πάνω στο φαντασιακό του εκτείνεται η εξουσία των ΜΜΕ, δηλαδή πάνω σε όλα όσα αφήνει να ξεχυθούν από μέσα του στα δίχτυα του κειμένου – τους φόβους και τα όνειρά του, τις φαντασιωσικές και ελλείπουσες αυθεντίες του. Εκεί ποντάρουν οι εξουσίες, κατασκευάζοντας από τους αριθμούς και τα «γεγονότα» μια ρητορική που έχει στόχο αυτό το ελευθερωμένο ενδόμυχο στοιχείο.

Εκεί όμως που ο επιστημονικός μηχανισμός (ο δικός μας) κλίνει να συμμεριστεί την ψευδαίσθηση των εξουσιών με τις οποίες είναι αναγκαστικά αλληλέγγυος, δηλαδή να υποθέσει πως τα πλήθη μεταμορφώνονται από τις κατακτήσεις και τις νίκες μιας επεκτατικής παραγωγής, καλό είναι πάντα να θυμόμαστε πως δεν πρέπει να περνάμε τους ανθρώπους για βλάκες.

ΜΕΡΟΣ ΠΕΜΠΤΟ

ΤΡΟΠΟΙ ΠΙΣΤΗΣ



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΚΑΤΟ ΤΡΙΤΟ

ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

«Μου αρέσει η λέξη *πιστεύω*. Γενικά, όταν κάποιος λέει "ξέρω", δεν ξέρει, πιστεύει.»
Μαρσέλ Ντυσάν, *Duchamp du signe*
(εκδ. Flammarion, Παρίσι 1975, σ. 185)

Οι Εβραίοι, είπε κάποτε ο Λεόν Πολιακόφ, είναι Γάλλοι που, αντί να μην πηγαίνουν πια στην εκκλησία, δεν πηγαίνουν πια στη συναγωγή. Στη χιουμοριστική παράδοση της *Αγκαντά*,[1] το αστείο αυτό σήμαινε περασμένες πίστεις που δεν οργανώνουν πια πρακτικές. Τον ίδιο δρόμο φαίνεται να ακολουθούν σήμερα οι πολιτικές πεποιθήσεις. Είσαι σοσιαλιστής επειδή *υπήρξες κάποτε*, χωρίς να πηγαίνεις πια σε διαδηλώσεις και μαζώξεις, χωρίς να δίνεις εισφορές, χωρίς να πληρώνεις τίποτα, με δυο λόγια. Η «ένταξη σε ένα κόμμα», ως ευλαβικός σεβασμός μάλλον παρά ως απόκτηση ταυτότητας, σηματοδοτείται μόνο από την *ψήφο* [voix], απομεινάρι ομιλίας που έχει *φωνή* [voix] μία φορά τον χρόνο. Το κόμμα, βασίζοντας τη ζωή του σε μια φαινομενικότητα «εμπιστοσύνης», ανθολογεί επιμελώς τα λείψανα παλαιών πεποιθήσεων, χάρη δε στην πλασματική νομιμότητα που του δίνουν, τα καταφέρνει ωραιότατα και διαχειρίζεται τις υποθέσεις του.

Το μόνο που χρειάζεται να κάνει είναι να πολλαπλασιάζει με δημοσκοπήσεις και στατιστικές την κλήτευση αυτών των μαρτύρων-φαντασμάτων, να (ανα)παραθέτει και να απαγγέλλει το ίδιο πάντα τροπάριο.

Μια αρκετά απλή τεχνική φαίνεται να συντηρεί το θέατρο αυτής της πιστοδότησης. Αρκεί οι δημοσκοπήσεις να μην αφορούν το τι συνδέει ευθέως τα «μέλη» με το κόμμα, αλλά όσα δεν τα στρατολογούν αλλού – να μην αφορούν δηλαδή την ενεργητικότητα των πεποιθήσεων, αλλά την αδράνειά τους: «Αν είναι ψευδές ότι πιστεύετε σε κάτι άλλο, τότε είναι αληθές πως είστε ακόμα μαζί μας». Τα αποτελέσματα της επιχείρησης καταμετρούν επομένως υπολείμματα συστράτευσης – και βασίζονται πάνω τους. Ποντάρουν ακριβώς στη *φθορά* κάθε πεποίθησης, εφόσον τα υπολείμματα αυτά καταδεικνύουν ταυτόχρονα και την *υποχώρηση* όλων όσα πίστεψαν στο παρελθόν οι ερωτώμενοι και την *απουσία* κάτι άλλου με ισχυρότερη αξιοπιστία, που να τους οδηγήσει αλλού: οι «ψήφοι» δεν μεταναστεύουν, οι «φωνές» δεν αποδημούν· παραμένουν στη θέση τους· κείτονται εκεί που ήταν κάποτε, δίνοντας ωστόσο το ίδιο τελικό άθροισμα. Έτσι, η απαρίθμησή τους καταντάει παραμύθιασμα. Μυθοπλασία, που θα μπορούσε κάλλιστα να αποτελέσει παράρτημα στο «Esse est percipi» του Μπόρχες.[1] Απόλογος της διολίσθησης που πλήττει την πίστη, αλλά δεν την καταγράφουν οι αριθμοί.

Σε πρώτη προσέγγιση, με τη λέξη «πίστη» δεν εννοώ το αντικείμενο της πίστης (ένα δόγμα, ένα πρόγραμμα κ.λπ.), αλλά την επένδυση σε μια πρόταση εκ μέρους των υποκειμένων, το *ενέργημα* τού να την εκφωνούν θεωρώντας την αληθινή[2] – εννοώ, με άλλα λόγια, μια «τροπικότητα» της κατάφασης και όχι το περιεχό-

μενό της.[3] Στο πολιτικό πεδίο, τώρα, η ικανότητα προς πίστη μοιάζει παντού σε κάμψη. Παλαιότερα στήριζε τη λειτουργία του «αυθέντη». Από τον Χομπς και μετά η πολιτική φιλοσοφία, προπαντός στην αγγλική της παράδοση, θεώρησε θεμελιώδη τούτη τη συνάρθρωση.[4] Με τον δεσμό αυτό η πολιτική έδειχνε ρητά τη σχέση διαφοράς και συνέχειας που διατηρούσε με τη θρησκεία. Ωστόσο, και στις δύο περιπτώσεις, η θέληση να «κάνεις» τον κόσμο «να πιστέψει», βάσει της οποίας ζουν οι θεσμοί, παρείχε ένα συμπλήρωμα στην αναζήτηση αγάπης και/ή ταυτότητας.[5] Είναι επομένως σημαντικό να διερευνήσουμε τις μεταπτώσεις της πίστης στις κοινωνίες μας και τις πρακτικές που πηγάζουν από τις μετατοπίσεις αυτές.

Απαξίωση της πίστης

Για πολύ καιρό θεωρούσαν τα αποθέματα της πίστης απεριόριστα. Έπρεπε απλώς να δημιουργήσουν νησίδες ορθολογικότητας στον ωκεανό της ευπιστίας, να απομονώσουν και να διασφαλίσουν τις εύθραυστες κατακτήσεις της κριτικής. Τα υπόλοιπα λογίζονταν ανεξάντλητα, θεωρούσαν δε πως μπορούσαν να τα μεταφέρουν σε άλλα αντικείμενα και άλλους σκοπούς, όπως το νερό διοχετεύεται από τις υδατοπτώσεις για να χρησιμοποιηθεί στην παραγωγή ενέργειας. Πάσχιζαν να «αιχμαλωτίσουν» αυτή τη δύναμη μετακινώντας την από το ένα μέρος στο άλλο: από τις λεγόμενες ειδωλολατρικές κοινωνίες όπου κατοικούσε την οδηγούσαν στον χριστιανισμό προς υποστήριξή του· έπειτα, από τις Εκκλησίες την προωθούσαν σε μια μοναρχική πολιτική, στη συνέχεια δε, από μια παραδοσιοκρατική θρησκευτικότητα στους θεσμούς της

Δημοκρατίας, της εθνικής παιδείας ή των διαφόρων σοσιαλισμών. Με αυτές τις «μετατροπές» και τις «αλλαξοπιστίες» επιδίωκαν να αιχμαλωτίσουν την ενέργεια της πίστης, μεταφέροντάς την. Ό,τι δεν μπορούσε να μεταφερθεί ή δεν είχε ακόμα μεταφερθεί στις νέες περιοχές της προόδου εμφανιζόταν ως «δεισιδαιμονία»· ό,τι μπορούσε να χρησιμοποιηθεί από τη βασιλεύουσα τάξη ισοδυναμούσε με «πεποίθηση». Το υπέδαφος ήταν τόσο πλούσιο, ώστε με την εκμετάλλευσή του ξεχνούσαν πως ήταν αναγκαίο να το αναλύσουν. Εκστρατείες και σταυροφορίες αναλαμβάνονταν για να «τοποθετήσουν» την ενέργεια της πίστης σε σωστούς τόπους και σε σωστά αντικείμενα (προς πίστη).

Σταδιακά η πίστη μολύνθηκε, σαν τον αέρα ή το νερό. Άρχισε να εξαντλείται η κινητήρια ενέργεια, που εξακολουθούσε πάντα να προβάλλει αντίσταση, πλην όμως μπορούσαν να τη χειριστούν. Ταυτόχρονα αντιλαμβάνονται πως δεν ξέρουν τι ακριβώς είναι αυτή η ενέργεια. Παράξενο πράγμα: τόσες πολεμικές, τόσες σκέψεις για το τι ιδεολογικό περιεχόμενο και τι θεσμική πλαισίωση θα πρέπει να δοθεί στο ενέργημα του πιστεύω, και δεν συνοδεύτηκαν ποτέ από μια διασάφηση ως προς τη φύση του (με εξαίρεση την αγγλική φιλοσοφία, από τον Χιουμ ώς τον Βιττγκενστάιν, τον Χ. Χ. Πράις, τον Χίντικα ή τον Κουάιν). Σήμερα δεν αρκεί πια να χειραγωγούν την πίστη, να τη μεταφέρουν και να την εκλεπτύνουν· εφόσον θέλουν να την παραγάγουν τεχνητά, πρέπει να αναλύσουν τη σύνθεσή της. Προς το παρόν, το εμπορικό ή πολιτικό μάρκετινγκ καταγίνονται αποσπασματικά με το ζήτημα.[6] Υπάρχουν πλέον πάρα πολλά αντικείμενα προς πίστη, αλλά όχι αρκετή αξιοπιστία.

Τα πράγματα αντιστρέφονται. Οι παλιές εξουσίες

διαχειρίζονταν επιδέξια την «αυθεντία» τους, με το πελατειακό σύστημα, τις δηλώσεις υποτελείας, τη νομιμότητα της διαδοχής κ.λπ., αναπληρώνοντας έτσι την ανεπάρκεια του τεχνικού ή διοικητικού μηχανισμού τους. Επιζητούσαν ωστόσο να ανεξαρτητοποιηθούν περισσότερο από τα παιχνίδια τούτης της πίστης μέσω ενός εξορθολογισμού, ελέγχοντας και οργανώνοντας τον χώρο. Ως απόληξη αυτής της διεργασίας, οι εξουσίες των ανεπτυγμένων κοινωνιών μας διαθέτουν αρκετά λεπτές και σφικτές διαδικασίες για την επιτήρηση όλων των κοινωνικών δικτύων: τα διοικητικά και «πανοπτικά» συστήματα της αστυνομίας, του σχολείου, της υγείας, της ασφάλισης κ.λπ.[7] Αλλά βαθμιαία χάνουν κάθε αξιοπιστία. Διαθέτουν περισσότερες δυνάμεις και λιγότερο κύρος, λιγότερη αυθεντία.

Συχνά οι τεχνικοί δεν νοιάζονται καθόλου για όλα αυτά, απασχολημένοι καθώς είναι να επεκτείνουν και να κάνουν ολοένα πολυπλοκότερους τους μηχανισμούς συντήρησης και επιτήρησης. Απατηλή σιγουριά. Η περίτεχνη πολυπλοκότητα της πειθαρχίας δεν αντισταθμίζει την αποεπένδυση εκ μέρους των υποκειμένων. Στις επιχειρήσεις η αποκινητοποίηση των εργαζομένων, στόχος, πρόσχημα και επακόλουθο του αστυνομικού «χτενίσματος» του τετραγωνισμένα δομημένου χώρου, αυξάνεται ταχύτερα από εκείνο. Σπατάλη προϊόντων, υπεξαίρεση χρόνου, ανάλωση εργασιακού χρόνου και υλικών προς ίδια χρήση, εναλλαγή ή αδρανοποίηση των υπαλλήλων κ.λπ. υπονομεύουν εκ των έσω ένα σύστημα που τείνει να γίνει σωφρονιστικό, όπως στα εργοστάσια της Toyota,[8] προκειμένου να εμποδίσει οποιαδήποτε διαφυγή. Στις διοικήσεις, στα γραφεία, ακόμα και στα πολιτικά ή θρησκευτικά μορφώματα, μια καρκινική εξάπλωση του μηχανισμού απαντά στον αφανισμό των πεποιθήσεων. Αλ-

λά και τον προζενεί. Το συμφέρον δεν αναπληρώνει την πίστη."

Η πίστη εξαντλείται. Ή πάλι βρίσκει καταφύγιο στα ΜΜΕ και στις δραστηριότητες του ελεύθερου χρόνου. Πάει διακοπές· αλλά κι εκεί ακόμα δεν παύει να αποτελεί ένα αντικείμενο που το αιχμαλωτίζουν και το κατεργάζονται η διαφήμιση, το εμπόριο και η μόδα. Από την πλευρά τους οι επιχειρήσεις, για να πιάσουν αυτές τις πίστεις που φεύγουν και χάνονται, έχουν βαλθεί να κατασκευάσουν ομοιώματα αξιοπιστίας. Η Shell δημιουργεί το «Πιστεύω» των «αξιών» που «εμπνέουν» τη διεύθυνση και οφείλουν να τις υιοθετήσουν στελέχη και υπάλληλοι. Το ίδιο γίνεται και με εκατοντάδες άλλες επιχειρήσεις, έστω και αν κινούνται αργά, εξακολουθώντας να υπολογίζουν στο πλασματικό κεφάλαιο είτε ενός παλιού οικογενειακού «πνεύματος» είτε ενός «πνεύματος» που συσπείρωνε έναν εμπορικό οίκο ή μια περιφέρεια.

Πού άραγε μπορεί να βρεθεί το υλικό για την έγχυση αξιοπιστίας στους μηχανισμούς; Δύο παραδοσιακά ορυχεία υπάρχουν, το ένα πολιτικό, το άλλο θρησκευτικό. Στο πρώτο, η υπερανάπτυξη των διοικητικών οργάνων του και του στελεχικού δυναμικού του αντισταθμίζει την κινητικότητα ή την ύφεση των πεποιθήσεων στα στρατευμένα μέλη· στο δεύτερο αντίθετα, οι θεσμοί ξεχαρβαλώνονται ή αναδιπλώνονται στον εαυτό τους, με συνέπεια να διασκορπίζονται παντού οι πίστεις που πολύ καιρό εκείνοι σφυρηλατούσαν, συντηρούσαν και έλεγχαν.

Μια αρχαιολογία. Οι διαμετακομίσεις της πίστης

Οι σχέσεις των δύο «δεξαμενών» πίστης είναι παράξενες και παλιές.

1. Η *θρησκευτικότητα* φαίνεται να προσφέρεται περισσότερο για εκμετάλλευση. Τα πρακτορεία μάρκετινγκ ανακυκλώνουν με απληστία τα ξεφτίδια των πίστεων που παλαιότερα καταπολεμήθηκαν βίαια ως δεισιδαιμονίες. Η διαφήμιση γίνεται Ευαγγέλιο. Πάμπολλοι είναι οι διαχειριστές της οικονομικής και κοινωνικής τάξης που τους ανησυχεί το αργό ναυάγιο Εκκλησιών όπου κείτονται τα απομεινάρια «αξιών», τις οποίες επιδιώκουν να ξαναχρησιμοποιήσουν στην υπηρεσία τους, βαφτίζοντάς τες «επίκαιρες». Προτού καταποντιστούν αυτές οι πίστεις μαζί με τα καράβια που τις κουβαλούσαν, σπεύδουν να αποβιβαστούν σε επιχειρήσεις και διοικήσεις. Οι χρήστες τούτων των λειψάνων δεν πιστεύουν πια σ' εκείνα. Δεν παύουν ωστόσο να συγκροτούν, μαζί με παντός είδους ακεραιόφρονες, ποικίλους ιδεολογικούς και χρηματοοικονομικούς συλλόγους, για να μεταποιήσουν αυτούς τους ναυαγούς της ιστορίας και να μετατρέψουν τις Εκκλησίες σε μουσεία πίστεων δίχως πιστούς, απόθεμα προορισμένο για εκμετάλλευση από τον φιλελεύθερο καπιταλισμό.

Ο αναπροσανατολισμός αυτός λειτουργεί με βάση δύο πιθανόν εσφαλμένες υποθέσεις, που καθορίζουν η καθεμία και μία τακτική. Η πρώτη λαμβάνει ως δεδομένο ότι η πίστη παραμένει προσηλωμένη στα αντικείμενά της, οπότε, αν διαφυλάξεις τα μεν, περιφρουρείς τη δε. Στην πραγματικότητα (όπως δείχνουν η ιστορία και η σημειολογία), η επένδυση της πίστης περνά από μύθο σε μύθο, από ιδεολογία σε ιδεολογία ή από εκφώνημα σε εκφώνημα.[10] Έτσι, η πίστη αποσύρεται από έναν μύθο αφήνοντάς τον σχεδόν άθικτο, αλλά εκτός λειτουργίας, μεταλλαγμένο σε ντοκουμέντο.[11] Στην πορεία αυτών των διαμετακομίσεων, όση πεποίθηση παραμένει προσηλωμένη στα εδάφη που εγκαταλείπει βαθμιαία δεν αρκεί για να

καταπολεμήσει τις κινήσεις που τη μεταθέτουν αλλού. Δεν υπάρχει ισοδυναμία ανάμεσα στα αντικείμενα που την κρατούν ακόμα και όσα την κινητοποιούν για κάπου αλλού.

Η δεύτερη τακτική δεν υποθέτει πια πως η πίστη παραμένει συνδεδεμένη με τα πρώτα της αντικείμενα. Θεωρεί απεναντίας ότι θα μπορούσε να αποσπαστεί τεχνητά από εκείνα, ότι η φυγή της προς τις αφηγήσεις των ΜΜΕ ή τους «παραδείσους» των δραστηριοτήτων του ελεύθερου χρόνου, προς την απόσυρση στον ιδιωτικό χώρο ή στα ταξίδια κ.λπ. θα μπορούσε να ανακοπεί ή να εκτραπεί αλλού· ότι θα μπορούσαν επομένως να την ξαναχώσουν στο μαντρί, να την ξαναφέρουν στην πειθαρχική τάξη που έχει εγκαταλείψει. Ωστόσο, η πεποίθηση δεν φυτεύεται πάλι τόσο πρόθυμα στα χωράφια που έχει παρατήσει. Δεν την ξαποστέλνουν τόσο εύκολα σε διοικήσεις ή επιχειρήσεις που έχουν αποβεί «μη πιστευτές». Οι θρησκευτικού τύπου τελετές που σκοπεύουν να «εμψυχώσουν» και να «αναβαθμίσουν» τους τόπους εργασίας δεν αλλάζουν τη λειτουργία των τόπων αυτών. Οπότε, δεν δημιουργούν πιστούς. Το κοινό δεν είναι τόσο εύπιστο. Διασκεδάζει με τις γιορτές και τις παρωδίες. Δεν τα χάφτει κάτι τέτοια.

2. Οι *πολιτικές* οργανώσεις αντικατέστησαν βαθμιαία τις Εκκλησίες ως τόποι πρακτικών πίστης, όμως γι' αυτό τον λόγο φαίνεται να τις έχει στοιχειώσει μια πολύ παλιά (προχριστιανική) και πολύ «ειδωλολατρική» συμμαχία μεταξύ εξουσίας και θρησκευτικού. Μόλις έπαψε το θρησκευτικό να αποτελεί αυτόνομη εξουσία (η πνευματική εξουσία», έλεγαν), θαρρείς και το πολιτικό έγινε πλέον εκείνο θρησκευτικό. Ο χριστιανισμός είχε επιφέρει ρήγμα στη συνύφανση των ορατών αντικειμένων της πί-

στης (των πολιτικών Αρχών) και των αόρατων αντικειμένων της (θεών, πνευμάτων κ.λπ.). Για να μπορέσει όμως να διατηρήσει τη διάκριση, συγκρότησε μια κληρική, δογματική και ιεροτελεστική εξουσία στη θέση που είχε μείνει ελεύθερη από τον πρόσκαιρο ξεπεσμό του πολιτικού στα τέλη της Αρχαιότητας. Τον 11ο και τον 12ο αιώνα η εκκλησιαστική εξουσία, υπό τη σημαία της «ειρήνης του Θεού», επιβάλλει την «τάξη» της στις αντιμαχόμενες εξουσίες των πολιτών.[12] Τους επόμενους αιώνες παρακολουθούμε την προϊούσα φθορά αυτής της τάξης και την ενίσχυση των ηγεμόνων. Τον 17ο αιώνα, οι Εκκλησίες λαμβάνουν από τις μοναρχίες τα μοντέλα και τα δικαιώματά τους, ακόμα και αν εξακολουθούν να επιδεικνύουν μια «θρησκευτικότητα» που νομιμοποιεί την εξουσία και σιγά σιγά εγγράφεται στο ενεργητικό της. Με την κατάρρευση της εκκλησιαστικής εξουσίας πριν από τρεις αιώνες, οι πίστεις αναρρέουν προς το πολιτικό, χωρίς όμως να φέρνουν μαζί τους τις θείες ή ουράνιες αξίες τις οποίες οι Εκκλησίες είχαν βάλει στην άκρη, παίρνοντας στα χέρια τους τον έλεγχό τους.

Επακόλουθο αυτής της πολύπλοκης ταλάντωσης, που οδήγησε από το πολιτικό στο θρησκευτικό του χριστιανισμού και από εκείνο πάλι σε ένα νέο πολιτικό,[13] είναι η εξατομίκευση των πίστεων (καθώς το κοινό πλαίσιο αναφοράς κατακερματίζεται σε κοινωνικές «γνώμες» ή καθ' έκαστον «πεποιθήσεις») και η κινητικότητά τους σ' ένα όλο και πιο διαφοροποιημένο δίκτυο δυνατών αντικειμένων. Η ιδέα της δημοκρατίας αντιστοιχούσε στη βούληση διαχείρισης των πολλαπλασιασμένων αυτών πεποιθήσεων που αντικατέστησαν την πίστη στην οποία είχε θεμελιωθεί μια τάξη πραγμάτων. Το εντυπωσιακό είναι ότι ο χριστιανισμός, διαλύοντας το αρχαίο σύστημα, δη-

λαδή τη θρησκευτική αξιοπιστία του πολιτικού, έθεσε τελικά σε κίνδυνο την πιστότητα αυτού του θρησκευτικού το οποίο ο ίδιος είχε αποσπάσει από το πολιτικό, συνέβαλε στην απαξίωση εκείνου το οποίο είχε ιδιοποιηθεί για να το κάνει αυτόνομο και έτσι άνοιξε τον δρόμο για την επανάκαμψη των πίστεων προς τις πολιτικές Αρχές, οι οποίες όμως στο εξής αποστερήθηκαν (ή μήπως απελευθερώθηκαν;) από τούτες τις πνευματικές Αρχές απ' όπου πήγαζε άλλοτε κάποια σχετικοποίηση, αλλά και νομιμοποίηση. Έτσι, η επιστροφή ενός «ειδωλολατρικού» απωθημένου καθορίστηκε από την πτώση του «πνευματικού». Η διάβρωση του χριστιανισμού άφησε ανεξίτηλα ίχνη στη νεωτερικότητα: την «ενσάρκωση» ή ιστορικοποίηση, την οποία από τον 18ο αιώνα κιόλας ο Ρουσσώ ονομάζει «πολιτική θρησκεία»,[14] αντιπαραθέτοντας στο ειδωλολατρικό κράτος, που «δεν ξεχώριζε καθόλου τους θεούς του και τους νόμους του», μια «θρησκεία» του πολίτη, «ο καθορισμός των άρθρων πίστης της οποίας εναπόκειται στον ανώτατο άρχοντα». «Αν κάποιος, αφού αναγνωρίσει δημοσίως τα δόγματα αυτά, συμπεριφέρεται σαν να μην τα πιστεύει, θα τιμωρηθεί με θάνατο». Η πολιτική θρησκεία του *πολίτη* διακρινόταν από μια πνευματική θρησκεία του *ανθρώπου*, την ατομική, ακοινωνική και οικουμενική θρησκεία της *Ομολογίας πίστεως του βικάριου της Σαβοΐας*, στον *Αιμίλιο*. Η προφητική αυτή άποψη, πολύ περισσότερο συνεκτική απ' ό,τι είπαν, δομεί ήδη την ανάπτυξη μιας πολιτικής δογματικής του «πολίτη» πάνω στη ριζοσπαστικοποίηση μιας ατομικής συνείδησης *απαλλαγμένης* από κάθε δόγμα και στερημένης εξουσιών. Έκτοτε η κοινωνιολογική ανάλυση επιβεβαίωσε την ορθότητα της πρόβλεψης αυτής.[15]

Έτσι, η πίστη επενδύθηκε ξανά στο πολιτικό σύστημα και μόνο, καθόσον αποσυντονίζονται, διασκορπίζονται ή συρρικνώνονται οι «πνευματικές δυνάμεις» που είχαν εγγυηθεί τις εξουσίες των πολιτών στην Αρχαιότητα και είχαν έρθει σε ανταγωνισμό μαζί τους στη χριστιανική Δύση.

Από την «πνευματική» εξουσία στην αριστερή αντιπολίτευση

Εντούτοις, η αρχαιολογική σήμερα διάκριση μεταξύ κοσμικού και πνευματικού ως δύο μορφών δικαιοδοσίας παραμένει δομικά εγγεγραμμένη στη γαλλική κοινωνία, αλλά εφεξής *στο εσωτερικό* του πολιτικού συστήματος. Τους δύο τελευταίους αιώνες, η θέση την οποία κατείχε άλλοτε η Εκκλησία (ή οι Εκκλησίες) έναντι των καθεστημένων εξουσιών εξακολουθεί να είναι αναγνωρίσιμη στη λειτουργία μιας λεγόμενης αριστερής αντιπολίτευσης. Και στην πολιτική ζωή επίσης, οι μεταβολές ιδεολογικού περιεχομένου μπορεί να αφήσουν άθικτη μια κοινωνική «μορφή».[16] Μια ένδειξη αυτών των μεταβάσεων οι οποίες μετατοπίζουν τις πίστεις, αλλά στο ίδιο δομικό σχήμα, θα μπορούσε να είναι η ιστορία του ιανσενισμού: μια προφητική αντιπολίτευση (το Πορ-Ρουαγιάλ του 17ου αιώνα) μεταμορφώνεται τον 18ο σε πολιτική αντιπολίτευση ενός «φωτισμένου», κοινοβουλευτικού κύκλου. Ήδη διαφαίνεται ότι μια ιντελιγκέντσια λογίων ή προυχόντων θα πάρει τη σκυτάλη στον αντιπολιτευτικό αγώνα τον οποίο διεξήγαγε μια «πνευματική» εξουσία εναντίον (ή στο περιθώριο) των Αρχών, πολιτικών ή του «πολίτη».

Ό,τι και να έχει συμβεί στο παρελθόν, και αν αφήσου-

με κατά μέρος τις υπερβολικά εύκολες (και απολιτικές) συγκρίσεις ανάμεσα στα χαρακτηριστικά ψυχοκοινωνιολογικά γνωρίσματα κάθε τύπου στράτευσης,[17] απέναντι στην κατεστημένη τάξη υπάρχει *λειτουργική* συνάφεια ανάμεσα στις Εκκλησίες, που υπερασπίζονταν έναν *άλλο κόσμο*, και τα κόμματα της αριστεράς, που από τον 19ο αιώνα προωθούν ένα *διαφορετικό μέλλον*. Παρόμοια λειτουργικά χαρακτηριστικά εντοπίζονται και στις δύο περιπτώσεις: η ιδεολογία και το δόγμα έχουν μια σπουδαιότητα την οποία δεν τους δίνουν οι κάτοχοι της εξουσίας· το πρόταγμα μιας άλλης κοινωνίας έχει συνέπεια τον πρωταρχικό ρόλο του λόγου (μεταρρυθμιστικού, επαναστατικού, σοσιαλιστικού κ.λπ.), ενάντια στη μοιραία ή φυσιολογική επέλευση των γεγονότων· η νομιμοποίηση μέσω κάποιων εθικών αξιών, μιας θεωρητικής αλήθειας ή ενός μαρτυρολογίου πρέπει να αντισταθμίζει τη νομιμότητα την οποία μπορεί να εγγράψει στο ενεργητικό της κάθε εξουσία από το γεγονός και μόνο της ύπαρξής της· οι τεχνικές για να «κάνεις τον άλλο να σε πιστέψει» παίζουν αποφασιστικότερο ρόλο όταν πρόκειται για κάτι που δεν υπάρχει ακόμα·[18] έτσι, η δογματική αδιαλλαξία και οι διαγραφές είναι εντονότερες απ' ό,τι στους τόπους όπου η κεκτημένη εξουσία επιτρέπει και συχνά απαιτεί συμβιβασμούς· τέλος, με μια φαινομενικά αντιφατική λογική, κάθε μεταρρυθμιστική εξουσία μπαίνει στον πειρασμό να αποκτήσει πολιτικά πλεονεκτήματα, να μετατραπεί σε εκκλησιαστικού τύπου διοίκηση για να υποστηρίξει το σχέδιό της, να χάσει έτσι την αρχική της «καθαρότητα» ή να τη μεταβάλει σε απλό ντεκόρ του μηχανισμού, μεταμορφώνοντας τα στρατευμένα μέλη της σε δημοσίους υπαλλήλους ή κατακτητές.

Η αναλογία αυτή έχει δομικές αιτίες, που δεν σχετί-

ζονται άμεσα με μια ψυχολογία της στράτευσης ή μια κριτική κοινωνιολογία των ιδεολογιών, αλλά πρώτα απ' όλα με τη λογική μιας «θέσης» η οποία παράγει και αναπαράγει, ως επακόλουθά της, τις μαχητικές κινητοποιήσεις των στρατευμένων, τις τακτικές για να «κάνεις τον άλλο να σε πιστέψει» και εκκλησιαστικούς θεσμούς, που διατηρούν απέναντι στις κατεστημένες εξουσίες σχέση απόστασης, ανταγωνισμού και επερχόμενου μετασχηματισμού.

Οι διαμετακομίσεις από τους χριστιανισμούς στους σοσιαλισμούς, περνώντας από «αιρέσεις» ή σέχτες, αποτέλεσαν αντικείμενο πολυάριθμων εργασιών,[19] που προέβαιναν και οι ίδιες στις όποιες μεταβάσεις ανέλυαν. Και ναι μεν οι διαμετακομίσεις αυτές διοχετεύουν λείψανα θρησκευτικών πίστεων προς νέα πολιτικά μορφώματα, όμως δεν θα μπορούσαμε να συναγάγουμε από αυτό πως τα υπολείμματα εγκαταλελειμμένων πίστεων μας επιτρέπουν να αναγνωρίσουμε *στοιχεία* θρησκείας στα εν λόγω κινήματα. Θα καταλήγαμε αναγκαστικά σ' ένα τέτοιο συμπέρασμα, αν προβαίναμε σε μια αδικαιολόγητη ταύτιση των *πιστευόμενων* αντικειμένων με το ενέργημα του *πιστεύω*, καθώς και στη συνακόλουθη υπόθεση ότι *στοιχεία* θρησκείας διαθέτει κάθε ομάδα στην οποία λειτουργούν ακόμα στοιχεία που *υπήρξαν* θρησκευτικά.

Ένα άλλο μοντέλο ανάλυσης φαίνεται να συντονίζεται περισσότερο με τα δεδομένα της ιστορίας και της ανθρωπολογίας. Σύμφωνα με αυτό οι Εκκλησίες, ή και οι θρησκείες, δεν είναι μονάδες αναφοράς, αλλά κοινωνικές παραλλαγές των δυνατών σχέσεων μεταξύ του *πιστεύω* και του *πιστευόμενου*. Είναι ιδιαίτεροι ιστορικοί σχηματισμοί (και χειρισμοί) των ενδεχόμενων σχέσεων ανάμε-

σα στις (τυπικές) τροπικότητες του *πιστεύω* και του γνωρίζω και τις (οιονεί λεξιλογικές) σειρές του διαθέσιμου *περιεχομένου*. Σήμερα, το πιστεύω και το γνωρίζω κατανέμονται διαφορετικά απ' ό,τι στις θρησκείες του παλιού καιρού· το πιστεύω δεν διαμορφώνει πια τις τροπικότητες του πιστευόμενου σύμφωνα με τους ίδιους κανόνες· τέλος, τα αντικείμενα προς πίστη ή προς γνώση, ο τρόπος ορισμού τους, η καταστατική τους θέση και το απόθεμά τους έχουν κατά μεγάλο μέρος ανανεωθεί. Έτσι, δεν μπορούμε να απομονώσουμε και να εγγράψουμε σε μια συνέχεια δύο αστερισμούς «πίστεων», κρατώντας μόνο από την καθεμιά το κοινό δεδομένο ενός Belief [πιστεύειν], στοιχείου υποτίθεται αμετάβλητου.

Ώστε λοιπόν, για να αναλύσουμε τις σχέσεις λόγου και πίστης στη νέα, πολιτική και στρατευμένη παραλλαγή που παρουσιάζουν τα κόμματα της αριστεράς σε μια θέση η οποία εξακολουθεί να καθορίζεται ιστορικά από τον ρόλο των χθεσινών Εκκλησιών, πρέπει να εγκαταλείψουμε την αρχαιολογική προοπτική, να ανιχνεύσουμε με ποιους όρους αλληλοπροσδιορίζονται σήμερα το πιστεύω, το γνωρίζω και τα περιεχόμενά τους και έτσι να προσπαθήσουμε να συλλάβουμε πώς λειτουργεί η πίστη και η προσέλκυσή της μέσα στα πολιτικά μορφώματα όπου εκτυλίσσονται, στο εσωτερικό αυτού του συστήματος, οι τακτικές τις οποίες επιτρέπουν οι απαιτήσεις μιας τοποθέτησης και οι καταναγκασμοί μιας ιστορίας. Μια τέτοια προσέγγιση της επικαιρότητας μας δίνει τη δυνατότητα να διακρίνουμε τους δύο μηχανισμούς χάρη στους οποίους η όποια δογματική κατόρθωσε πάντα να γίνει πιστευτή: αφενός τον ισχυρισμό ότι *μιλάει στο όνομα ενός πραγματικού* υποτίθεται απρόσιτου, το οποίο είναι η αρχή που διέπει το τι πιστεύεται (ολοποίηση) αλ-

λά ταυτόχρονα και η αρχή που διέπει το ενέργημα του πιστεύω (κάτι πάντα ανεντόπιστο, ανεξακρίβωτο, απόν)· αφετέρου την ικανότητα που έχει ο λόγος ο εγκεκριμένος από ένα «πραγματικό» να κατανέμεται σε *στοιχεία που οργανώνουν πρακτικές*, δηλαδή σε «άρθρα πίστης». Ξαναβρίσκουμε σήμερα αυτά τα δύο παραδοσιακά μηχανεύματα στο σύστημα που συνδυάζει την αφηγηματικότητα των ΜΜΕ –μια θέσμιση του πραγματικού– με τον λόγο των προς κατανάλωση προϊόντων – έναν καταμερισμό αυτού του πραγματικού σε «είδη» που πρέπει να τα αγοράσουμε, δίκην «άρθρων» τα οποία πρέπει να πιστέψουμε. Ο δεύτερος μηχανισμός είναι αρκετά γνωστός, γι' αυτό είναι σημαντικό να επιμείνουμε στον πρώτο.

Η θέσμιση του πραγματικού

Τα ΜΜΕ μετέτρεψαν τη μεγάλη σιωπή των πραγμάτων στο αντίθετό της. Το πραγματικό, που χθες αποτελούσε κάτι κρυφό, σήμερα φλυαρεί. Παντού ειδήσεις και μόνο ειδήσεις, πληροφορίες, στατιστικές και σφυγμομετρήσεις. Ποτέ η ιστορία δεν μίλησε τόσο και δεν έδειξε τόσα. Ποτέ, πράγματι, οι θεράποντες των θεών δεν τους *έβαλαν να μιλούν* τόσο αδιάλειπτα, τόσο διεξοδικά και προστακτικά, όσο τους βάζουν σήμερα οι παραγωγοί αποκαλύψεων και κανόνων *στο όνομα* της επικαιρότητας. Οι αφηγήσεις για το «τι συμβαίνει» συνιστούν την ορθοδοξία μας. Οι διαμάχες για τους αριθμούς είναι οι θεολογικοί μας πόλεμοι. Οι αντιμαχόμενοι δεν κρατούν πια ιδεολογικά όπλα, επιθετικά ή αμυντικά. Προελαύνουν καμουφλαρισμένοι σε γεγονότα, δεδομένα και συμβάντα. Αυτοπαρουσιάζονται ως αγγελιαφόροι ενός «πραγματικού». Η στολή τους έχει το χρώμα του οικονομικού και κοι-

νωνικού εδάφους. Όταν προχωρούν, φαίνεται σαν να προελαύνει το ίδιο το έδαφος. Στην πραγματικότητα όμως εκείνοι το κατασκευάζουν, το απομιμούνται, μεταμφιέζονται σ᾽ αυτό, το πιστώνουν στο ενεργητικό τους, δημιουργώντας έτσι τη σκηνή για τον νόμο τους.

Μαλβίλ, Καλκάρ και το πρόβλημα των πυρηνικών, RAF και Κρουασάν, Μέτωπο Πολισάριο, Χομεϊνί και Κάρτερ...: θραύσματα ιστορίας που οργανώνονται σε άρθρα δόγματος. «Σωπάστε», λέει ο εκφωνητής ή ο πολιτικός υπεύθυνος: «Τα γεγονότα είναι αυτά. Ορίστε τα δεδομένα, οι περιστάσεις κ.λπ. Οφείλετε λοιπόν...».Το πραγματικό που αφηγούνται μας υπαγορεύει αδιάκοπα τι πρέπει να πιστέψουμε, τι πρέπει να κάνουμε. Και τι να αντιπαραθέσεις σε γεγονότα; Δεν μπορείς παρά να σκύψεις το κεφάλι και να υπακούσεις σε ό,τι «σημαίνουν», όπως στο μαντείο των Δελφών.[20] Η κατασκευή ομοιωμάτων παρέχει έτσι το μέσο παραγωγής πιστών και άρα ζηλωτών. Η θέσμιση του πραγματικού είναι η εμφανέστερη μορφή της δογματικής του καιρού μας. Επομένως είναι και η πιο διαφιλονικούμενη μεταξύ των κομμάτων.

Η θέσμιση αυτή δεν διαθέτει πια ιδιότοπο, ούτε έδρα ή καθέδρα. Η πληροφορία, κώδικας ανώνυμος, εννευρώνει και γεμίζει μέχρι κορεσμού το κοινωνικό σώμα. Από το πρωί ώς το βράδυ, χωρίς σταματημό, αφηγήσεις στοιχειώνουν τους δρόμους και τα κτίρια. Αρθρώνουν τις υπάρξεις μας, μαθαίνοντάς μας τι οφείλουν να είναι αυτές. «Καλύπτουν το γεγονός», δηλαδή *φτιάχνουν* από το γεγονός τους θρύλους μας (legenda, εκείνο που πρέπει να το διαβάσεις και να το πεις). Με το που θα ξυπνήσει ο ακροατής, τον γραπώνει το ραδιόφωνο (φωνή ίσον νόμος). Πορεύεται έπειτα ολημερίς μες στο δάσος της δημοσιο-

γραφικής, διαφημιστικής και τηλεοπτικής αφηγηματικότητας, που ακόμα και τη νύχτα ρίχνει τα ύστατα μηνύματα κάτω από τις πύλες του ύπνου. Οι ιστορίες αυτές έχουν μια λειτουργία πρόνοιας και προορισμού περισσότερο κι από τον Θεό που αφηγούνταν οι χθεσινοί θεολόγοι, οργανώνοντας εκ των προτέρων τις δουλειές μας, τις γιορτές μας, ακόμα και τα όνειρά μας. Η κοινωνική ζωή πολλαπλασιάζει τις χειρονομίες και τις συμπεριφορές που *εν-τυπώνονται* από τα διάφορα αφηγηματικά μοντέλα· αναπαράγει και στοιβάζει ακατάπαυστα τα «αντίγραφα» αφηγήσεων. Η κοινωνία μας έχει γίνει κοινωνία αφηγήσεων, παραθέσεων και αναπαραθέσεων: ορίζεται ταυτόχρονα από *αφηγήσεις* [récits] (τους μύθους των διαφημίσεων και των πληροφοριών μας), από *παραθέματα* τούτων των αφηγήσεων [citations] και από την ατέρμονη *αναπαράθεση* και *απαγγελία* τους [récitation].

Οι αφηγήσεις αυτές έχουν τη διπλή και παράξενη δύναμη να μεταλλάσσουν το βλέπω σε πιστεύω και να κατασκευάζουν το πραγματικό με φαινομενικότητες. Διπλή αντιστροφή. Από τη μια μεριά η νεωτερικότητα, απότοκος άλλοτε μιας θέλησης για παρατήρηση που αγωνιζόταν ενάντια στην ευπιστία και θεμελιωνόταν σ' ένα συμβόλαιο ανάμεσα στην όραση και το πραγματικό, μετασχηματίζει εφεξής αυτή τη σχέση και μας δίνει να *δούμε* ακριβώς ό,τι πρέπει να *πιστέψουμε*. Η μυθοπλασία προσδιορίζει το πεδίο, την καταστατική θέση και τα αντικείμενα της όρασης. Έτσι λειτουργούν τα ΜΜΕ, η διαφήμιση ή η πολιτική αντιπροσώπευση.

Βέβαια, και παλαιότερα υπήρχε μυθοπλασία, αλλά σε οριοθετημένους τόπους, αισθητικούς και θεατρικούς, όπου υποδείκνυε η ίδια την παρουσία της (χάρη στην προοπτική, για παράδειγμα, τέχνη της ψευδαίσθησης) προσφέ-

ροντας, με τους κανόνες λειτουργίας και τις συνθήκες παραγωγής της, τη δική της μεταγλώσσα.[21] Μιλούσε στο όνομα της γλώσσας και μόνο. Αφηγηματοποιούσε μια συμβολική, αφήνοντας την αλήθεια των πραγμάτων να αιωρείται, σχεδόν κρυφή. Σήμερα η μυθοπλασία φιλοδοξεί να παροντοποιήσει το πραγματικό, να μιλήσει στο όνομα των γεγονότων και άρα να μας παρουσιάσει ως στοιχείο αναφοράς τη φαινομενικότητα που παράγει. Έτσι, οι αποδέκτες (και πληρωτές) αυτών των θρύλων δεν υποχρεώνονται πια να πιστέψουν κάτι που δεν βλέπουν (παραδοσιακή τοποθέτηση), αλλά να πιστέψουν ό,τι βλέπουν (σύγχρονη τοποθέτηση).

Αυτή η αντιστροφή του πεδίου όπου αναπτύσσονται οι πίστεις απορρέει από μια μεταβολή στα παραδείγματα της γνώσης: η ορατότητα του πραγματικού αντικατέστησε το παλιό αξίωμα περί του αοράτου του. Η κοινωνικοπολιτιστική σκηνή της νεωτερικότητας παραπέμπει σ᾽ έναν «μύθο», ο οποίος ορίζει το κοινωνικό αναφερόμενο μέσω της ορατότητάς του (άρα μέσω της επιστημονικής ή πολιτικής αντιπροσωπευτικότητάς του) και αρθρώνει πάνω στο νέο αξίωμα (την πίστη πως το πραγματικό είναι ορατό) τη δυνατότητα των γνώσεων και των παρατηρήσεών μας, των αποδείξεων και των πρακτικών μας. Σ᾽ αυτή τη νέα σκηνή, επ᾽ άπειρον επεκτάσιμο πεδίο οπτικών ερευνών και μιας σκοπικής ενόρμησης, εξακολουθεί η παράξενη συμπαιγνία ανάμεσα στο *πιστεύω* και το ζήτημα του πραγματικού. Παίζεται όμως εφεξής μέσα στο στοιχείο εκείνου που έχει *ιδωθεί, παρατηρηθεί ή δειχτεί*. Το σύγχρονο «ομοίωμα»,[22] με δυο λόγια, είναι η τελευταία εντόπιση του πιστεύω στο βλέπω, είναι το *ιδωμένο*, που ταυτίζεται με ό,τι οφείλει κανείς να *πιστέψει* – από τη στιγμή που εγκαταλείφθηκε η

υπόθεση σύμφωνα με την οποία τα νερά ενός αόρατου ωκεανού (το Πραγματικό) στοιχειώνουν τις ακτές του ορατού και τις μετατρέπουν σε επακόλουθα, αποκρυπτογραφήσιμα σημεία ή απατηλές αντανακλάσεις της παρουσίας του. Ομοίωμα καταντάει η σχέση του ορατού με το πραγματικό, όταν καταρρέει το αξίωμα περί μιας αόρατης απεραντοσύνης τού Είναι (ή των όντων), κρυμμένης πίσω από τα φαινόμενα.

Κοινωνία αφηγήσεων και (ανα)παραθέσεων

Μπροστά στις αφηγήσεις με εικόνες, που στο εξής δεν είναι τίποτα παραπάνω από «μυθοπλασίες», ορατές και αναγνώσιμες παραγωγές, ο θεατής-παρατηρητής *ξέρει* καλά ότι πρόκειται για σκέτη «φαινομενικότητα», για αποτελέσματα χειρισμών –«*Το ξέρω καλά πως είναι μπούρδες*»–, *αλλά παρ' όλα αυτά* θεωρεί πως οι προσομοιώσεις αυτές έχουν υπόσταση πραγματικού[23]: μια πίστη επιβιώνει της διάψευσης που του κομίζουν όλα όσα ξέρουμε για τη χάλκευσή τους. Όπως έλεγε ένας τηλεθεατής, «αν ήταν ψέματα, *θα είχε μαθευτεί*». Το θεωρούσε δεδομένο πως υπήρχαν *άλλοι* κοινωνικοί τόποι ικανοί να εγγυηθούν ό,τι ο ίδιος ήξερε πως ήταν πλασματικό, και τούτο ακριβώς του επέτρεπε να το πιστεύει «παρ' όλα αυτά». Θαρρείς και η πίστη δεν μπορεί πια να εκφραστεί σε άμεσες πεποιθήσεις, αλλά μονάχα κάνοντας παράκαμψη από εκείνο που θεωρείται πως πιστεύουν άλλοι. Η πίστη δεν στηρίζεται πια σε μια αόρατη ετερότητα κρυμμένη πίσω από σημεία, αλλά σε ό,τι υποτίθεται πως είναι άλλες ομάδες, άλλα πεδία ή άλλοι γνωστικοί κλάδοι. Σε κάθε θέση, το «πραγματικό» είναι όλα όσα μας κάνει να πιστέψουμε η αναφορά σε κάποιον άλ-

λο. Αυτό μάλιστα συμβαίνει ακόμα και στους επιστημονικούς κλάδους. Παραδείγματος χάριν, οι σχέσεις μεταξύ πληροφορικής και ιστορίας λειτουργούν βάσει ενός εκπληκτικού quid pro quo: οι ιστορικοί ζητούν από την πληροφορική τη διαπίστευση μιας «επιστημονικής» εξουσίας που να μπορεί να δώσει τεχνική και πραγματική βαρύτητα στον λόγο τους, ενώ οι τεχνικοί της πληροφορικής ζητούν από την ιστορία να τους δώσει εγκυρότητα μέσω του «πραγματικού» το οποίο παρέχεται από το «συγκεκριμένο» της λογιοσύνης. Καθένας από την πλευρά του περιμένει από τον άλλο μια εγγύηση που να δώσει έρμα στο ομοίωμά του.[21]

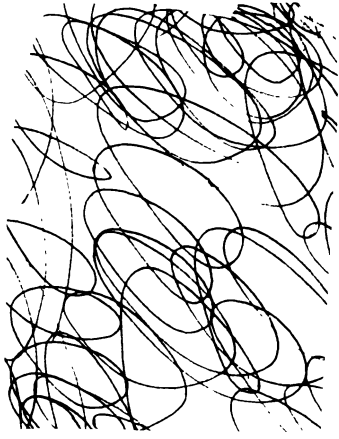
Το ίδιο ισχύει και στην πολιτική σφαίρα. Κάθε κόμμα αποκτά την αξιοπιστία του απ' όσα πιστεύει το ίδιο και κάνει και τους άλλους να πιστέψουν για το αναφερόμενό του (τα επαναστατικά «θαύματα» που επιτελέστηκαν στα ανατολικά κράτη;) ή για τον αντίπαλό του (τα ελαττώματα και τα παθήματα των κακών, των απέναντι). Κάθε πολιτικός λόγος αποκομίζει αποτελέσματα πραγματικού χάρη σε ό,τι υποθέτει και κάνει και τους άλλους να υποθέσουν για την οικονομική ανάλυση που τον υποστηρίζει (ενώ η ανάλυση επικυρώνεται και η ίδια μέσω αυτής της παραπομπής στο πολιτικό). Στο εσωτερικό κάθε κόμματος, οι επαγγελματικοί λόγοι των «υπευθύνων» αντέχουν χάρη στην ευπιστία που έχουν κατά την άποψή τους τα μέλη της βάσης ή οι ψηφοφόροι· και αντίστροφα, το «ξέρω καλά πως είναι μπούρδες» πολλών ψηφοφόρων βρίσκεται σε αντίστιξη με τις πεποιθήσεις ή τις γνώσεις τις οποίες θεωρούν δεδομένο ότι έχουν τα στελέχη του πολιτικού μηχανισμού. Η πίστη λειτουργεί έτσι στηριγμένη στην αξία του πραγματικού το οποίο «παρ' όλα αυτά» θεωρείς πως διαθέτει ο άλλος, ακόμα

και όταν «ξέρεις καλά», πάρα πολύ καλά μάλιστα, πόσο «σκατά» είναι η θέση που κατέχεις.

Το παράθεμα θα είναι επομένως το απόλυτο όπλο στην προσπάθεια να κάνεις τον άλλον να σε πιστέψει. Επειδή ποντάρει σε ό,τι υποτίθεται πως πιστεύει ο άλλος, είναι το μέσο με το οποίο θεσμίζεται το «πραγματικό». Παραθέτοντας τον άλλο υπέρ των ομοιωμάτων που παράγονται σε μια ιδιαίτερη θέση, τα καθιστάς πιστευτά. Οι «σφυγμομετρήσεις» της κοινής γνώμης έχουν αποβεί η στοιχειωδέστερη και παθητικότερη μέθοδος αυτής της παράθεσης. Η διηνεκής αυτοπαράθεση –ο πολλαπλασιασμός των σφυγμομετρήσεων– είναι η μυθοπλασία μέσω της οποίας η χώρα οδηγείται να πιστέψει αυτό που *είναι*. Κάθε πολίτης υποθέτει για όλους όσα μαθαίνει για την πίστη των άλλων, χωρίς να τα πιστεύει ο ίδιος. Τα παραθέματα, αντικαθιστώντας δόγματα που δεν είναι πλέον πιστευτά, επιτρέπουν στους τεχνοκρατικούς μηχανισμούς να γίνουν έμπιστοι στα μάτια του καθενός *στο όνομα των άλλων*. Παραθέτω σημαίνει δίνω πραγματικότητα στο ομοίωμα που παράγει μια εξουσία, κάνοντας τον κόσμο να πιστέψει πως άλλοι πιστεύουν σ' αυτό, αλλά χωρίς να παρέχω κανένα αντικείμενο άξιο να εμπνεύσει πίστη. Επίσης όμως σημαίνει υποδεικνύω τους «αναρχικούς» ή «παρεκκλίνοντες» (παραθέτοντάς τους, τους κλητεύω στο δικαστήριο της κοινής γνώμης)· σημαίνει καταδικάζω στη δημόσια επιθετικότητα όλους όσοι, δηλώνοντας με τις κινήσεις τους πως δεν πιστεύουν σε τούτο το ομοίωμα, γκρεμίζουν την πλασματική «πραγματικότητα» την οποία ο καθένας δεν μπορεί «παρ' όλα αυτά» να διατηρήσει παρά μόνο ως πεποίθηση των άλλων.

Καθόσον αυτό το όργανο που «διαμορφώνει την κοινή γνώμη» προσφέρεται για χειραγώγηση σε όσους το κα-

τέχουν, νομιμοποιείται κανείς να διερωτηθεί κατά πόσο τους δίνει την ικανότητα να μεταβάλουν την «πίστη» σε «δυσπιστία», «υποψία» ή και κατάδοση, καθώς και κατά πόσο έχουν οι πολίτες τη δυνατότητα να ελέγξουν πολιτικά κάτι που χρησιμεύει στην ίδια την πολιτική ζωή ως κυκλική και άνευ αντικειμένου πιστότητα.



ΤΟ ΑΚΑΤΟΝΟΜΑΣΤΟ: ΠΕΘΑΙΝΩ

Σε μια ακτίνα γύρω από τον ετοιμοθάνατο, το προσωπικό του νοσοκομείου αποσύρεται. «Σύνδρομο φυγής εκ μέρους ιατρών και νοσοκόμων».[1] Η αποστασιοποίηση συνοδεύεται από οδηγίες, το λεξιλόγιο των οποίων τοποθετεί ήδη τον ζωντανό σε κατάσταση νεκρού: «Έχει ανάγκη να *αναπαυθεί*... Αφήστε τον να *κοιμηθεί*». Ο ετοιμοθάνατος *πρέπει* να μείνει *ήρεμος*, σε *ανάπαυση*. Πέρα από τις φροντίδες και τα ηρεμιστικά που χρειάζεται ο ασθενής, οι οδηγίες αυτές εγκαλούν την αδυναμία του περίγυρου να *ανεχτεί την εκφώνηση* της αγωνίας, της απόγνωσης ή του πόνου: τέτοια πράγματα δεν πρέπει να *λέγονται*.

Οι ετοιμοθάνατοι είναι απόβλητοι (outcasts), επειδή είναι οι παρεκκλίνοντες του θεσμού που έχει οργανωθεί από και για τη διατήρηση της ζωής. Ένα «πρόωρο πένθος», φαινόμενο θεσμικής απόρριψης, τους τοποθετεί από τα πριν στον «νεκροθάλαμο»· τους τυλίγει με σιωπή ή ακόμα χειρότερα με ψέματα, προστατεύοντας τους ζωντανούς από τη φωνή που θα έσπαγε αυτόν τον φράχτη για να φωνάξει: «Θα πεθάνω». Κραυγή που θα δημιουργούσε έναν embarrassingly graceless dying.* Το ψέμα («μα

* «Έναν ενοχλητικά άκομψο θάνατο». (*Λ.Ζ.*)

όχι, όλα θα πάνε καλύτερα») είναι μια ασφάλεια ενάντια στον κίνδυνο της επικοινωνίας. Γιατί η απαγορευμένη κουβέντα, αν λεγόταν, θα πρόδινε τον αγώνα ο οποίος κινητοποιεί το νοσοκομείο και, υποθέτοντας ότι *φροντίζω* σημαίνει *θεραπεύω*, δεν θέλει να γνωρίζει αποτυχίες· θα ήταν κουβέντα βλάσφημη.

Μια αδιανόητη πρακτική

Επιπλέον ο ετοιμοθάνατος, νεκρός σε αναστολή, περιέρχεται έξω από το *διανοητό*, που ταυτίζεται μ' εκείνο που μπορεί κανείς να *πράξει*. Βγαίνοντας από το πεδίο που οριοθετείται από τις δυνατότητες παρέμβασης, εισέρχεται σε μια περιοχή απουσίας κάθε σημασίας. Τίποτα δεν μπορεί να λεχθεί εκεί όπου τίποτα πια δεν μπορεί να γίνει. Μαζί με τον αργόσχολο, περισσότερο κι από εκείνον, ο ετοιμοθάνατος είναι ο ανήθικος: ο ένας, υποκείμενο που δεν εργάζεται· ο άλλος, αντικείμενο που δεν προσφέρεται καν για κάποια εργασία. Κανένας τους δεν είναι ανεκτός σε μια κοινωνία όπου η εξαφάνιση των υποκειμένων αντισταθμίζεται παντού και συγκαλύπτεται από συνεχώς πολλαπλασιαζόμενες δουλειές. Έπρεπε να έρθει ο ναζισμός, λογικός μέσα στον τεχνοκρατικό ολοκληρωτισμό του, για να κατεργαστεί τους νεκρούς και να επιτύχει μεθόδους αποδοτικότερης εκμετάλλευσης, ικανές να διαβούν το όριο που τους αντιτάσσει το πτώμα, το αδρανές.

Σ' αυτόν τον συνδυασμό ανάμεσα σε υποκείμενα χωρίς δράση και πράξεις χωρίς δράστη, ανάμεσα στην αγωνία των ατόμων και τη διοίκηση των πρακτικών, ο ετοιμοθάνατος φέρνει το ζήτημα του υποκειμένου στο ακραίο σύνορο της αδράνειας, εκεί όπου είναι το πλέον ανοίκειο, το λιγότερο υποφερτό. Σ' εμάς, η απουσία εργασίας ταυ-

τίζεται με το χωρίς νόημα· πρέπει να την εξαλείψουμε, ώστε να εξακολουθήσει να ακούγεται ο λόγος που αρθρώνει ακούραστα εργασίες επί εργασιών και κατασκευάζει τη γνωστή δυτική αφήγηση ότι «υπάρχει πάντα κάτι να κάνεις». Ο ετοιμοθάνατος είναι η παραδρομή αυτού του λόγου. Είναι απρεπής, και δεν μπορεί παρά να βρίσκεται στην αντίπερα σκηνή. Συνεπώς τον λογοκρίνουμε, του στερούμε τη γλώσσα, τον τυλίγουμε σ᾽ ένα σάβανο σιωπής: είναι ακατονόμαστος.

Ούτε η οικογένεια έχει να πει τίποτα. Τον άρρωστο τής τον έχει πάρει ο θεσμός που δεν αναλαμβάνει υπ᾽ ευθύνη του το άτομο αλλά την πάθησή του, αντικείμενο το οποίο απομονώνουν, μετασχηματίζουν ή εξαλείφουν οι τεχνικοί, που αφοσιώνονται στην υπεράσπιση της υγείας όπως άλλοι προσηλώνονται στην υπεράσπιση της τάξης ή της καθαριότητας. Αποδιωγμένος από μια κοινωνία η οποία, πιστή στις αλλοτινές ουτοπίες, καθαρίζει τους δρόμους και τα σπίτια της απ᾽ όλα τα παράσιτα της ορθολογικότητας της εργασίας –απορρίμματα, εγκληματικότητα, αναπηρία, γηρατειά–, ο ασθενής οφείλει να ακολουθήσει την ασθένειά του εκεί όπου τη χειρίζονται μέσω της θεραπευτικής αγωγής, στις εξειδικευμένες επιχειρήσεις, όπου μεταβάλλεται αμέσως σε επιστημονικό και γλωσσικό αντικείμενο ξένο προς την καθημερινή γλώσσα και ζωή. Τον βάζουν στην άκρη σε μια από τις τεχνικές και μυστικές ζώνες (νοσοκομεία, φυλακές, χωματερές) που ανακουφίζουν τους ζωντανούς απ᾽ οτιδήποτε θα μπορούσε να φρενάρει την αλυσίδα παραγωγής και κατανάλωσης, εκείνες τις ζώνες οι οποίες, μες στη σκιά όπου κανένας δεν επιθυμεί να διεισδύσει, επιδιορθώνουν και ξεδιαλέγουν ό,τι μπορεί να σταλεί πίσω στην επιφάνεια της προόδου. Παγιδευμένος εκεί μέσα, γίνεται ένας

άγνωστος για τους δικούς του. Δεν βρίσκει πια στέγη μήτε στα σπίτια τους μήτε στις κουβέντες τους. Ίσως ο εξόριστος να γυρίσει κάποτε απ' την ξένη χώρα που μονάχα ξεχασμένη μπορεί να είναι, τη χώρα που τη γλώσσα της δεν την ξέρουν στον τόπο του. Αν όμως δεν γυρίσει, θα παραμείνει ένα αντικείμενο χωρίς καμία δυνατότητα να αποκτήσει κάποια σημασία, το μακρινό αντικείμενο μιας εργασίας και μιας αποτυχίας που είναι αδύνατο να αποτυπωθούν στον οικείο χώρο, στην οικεία γλώσσα.

Ο θάνατος, καθώς από τη μια μεριά λογίζεται αστόχημα ή προσωρινή παύση της ιατρικής μάχης, ένα χάσμα της, και από την άλλη απομακρύνεται από την κοινή εμπειρία, καθώς επέρχεται επομένως στο όριο της επιστημονικής εξουσίας και εκτός των οικείων πρακτικών, είναι *το αλλού*. Σε μια κοινωνία που δεν γνωρίζει επίσημα άλλη «ανάπαυση» από την αδράνεια ή τη σπατάλη, ο θάνατος εγκαταλείπεται, παραδείγματος χάριν, σε θρησκευτικές γλώσσες δίχως πέραση πια, παραδομένος σε τελετουργίες απογυμνωμένες εφεξής από την όποια πίστη τις κατοικούσε. Τον τοποθετούν σ' αυτούς τους παλαιικούς χώρους, που έχουν μεν κι εκείνοι «μετατοπιστεί» από την επιστημονική παραγωγικότητα, αλλά τουλάχιστον παρέχουν κάτι λίγα σημεία (δυσανάγνωστα τώρα πια) για να συλλαβίσουν αυτό το πράγμα που στερείται νοήματος. Θέαμα παραδειγματικό και εθνικό: η μεγαλοπρέπεια που περιέβαλε τον θάνατο του Ντε Γκωλ είχε θεωρηθεί «δεισιδαιμονία» από τα περισσότερα σημαίνοντα πρόσωπα που του εμπιστεύονταν τον θάνατό τους. Ό,τι αδυνατούσαν να κατονομάσουν, το ανέθεταν σε μια γλώσσα που αδυνατούσαν να την πιστέψουν. Στη θεματολογία της θρησκείας ή του διαβόλου, της φαντασίας ή

των μάγων και των μαγισσών –λεξιλόγια περιθωριοποιημένα–, εναποτίθεται κρυφά ή ξαναπροβάλλει μεταμφιεσμένος ο θάνατος, αυτός ο θάνατος που έχει γίνει αδιανόητος, ακατονόμαστος.[2]

Λέω σημαίνει πιστεύω

Ότι ο απωθημένος θάνατος επιστρέφει σε μια εξωτική γλώσσα (κάποιου παρελθόντος, αρχαίων θρησκειών ή μακρινών παραδόσεων)· ότι μονάχα σε ξένες διαλέκτους πρέπει να ανακαλείται· ότι είναι εξίσου δύσκολο να τον μιλήσεις στη γλώσσα σου όσο και να πεθάνεις «σπίτι σου», στην «έδρα» σου – όλα τούτα δείχνουν έναν αποκλεισμένο που θα πρέπει να μεταμφιεστεί για να επιστρέψει. Ως παράδοξο σύμπτωμα αυτού του θανάτου δίχως γλώσσα, μια ολόκληρη λογοτεχνία περιγράφει το σημείο όπου εστιάζονται οι σχέσεις με το άλογο. Το κείμενο όλο και πολλαπλασιάζεται γύρω από τούτη την πληγή ενός ορθού λόγου. Γι' άλλη μια φορά, συντηρείται απ' ό,τι μονάχα αποσιωπημένο μπορεί να είναι. Ο θάνατος – αυτό είναι το ζήτημα του υποκειμένου.

Ένας ενδείκτης: οι ψυχαναλυτικές θεραπείες δείχνουν μέχρι ποιου σημείου η εμπειρία αρθρώνεται πάνω στην τοποθέτηση του υποκειμένου απέναντι στον θανάτό του. Ο μελαγχολικός λέει: «Δεν μπορώ να πεθάνω»·[3] ο ψυχαναγκαστικός: «Δεν γίνεται να μην πεθάνω» («για να επιλύσουν τις συγκρούσεις τους οι ψυχαναγκαστικοί», λέει ο Φρόυντ, «έχουν πρώτα απ' όλα ανάγκη τη δυνατότητα του θανάτου»).[4] Αυτή όμως η τοποθέτηση του υποκειμένου, προτού εμφανιστεί στο πεδίο της ψυχαναλυτικής ανταλλαγής, υπάγεται στο οιδιπόδειο ζήτημα: «Ώστε λοιπόν, όταν δεν είμαι πια τίποτα, τότε γίνομαι

πραγματικά άνθρωπος;». Ο Ζακ Λακάν σχολιάζει: «Εκεί αρχίζει η συνέχεια της ιστορίας: το πέρα από την αρχή της ηδονής». Αλλά εκεί ακριβώς προστίθεται και μια τρίτη σιωπή στις σιωπές του εντεταλμένου θεσμού και της κοινής γλώσσας: η σιωπή του ίδιου του υποκειμένου. Που γυρεύει πάνω απ' όλα να *πει*. Λέει ο Μπορίς Βιαν:

Δεν θα 'θελα να ψοφήσω
όχι κύριε, όχι κυρία,
πριν δοκιμάσω πρώτα
τη γεύση που με τυραννάει,
τη γεύση την πιο δυνατή.
Δεν θα 'θελα να ψοφήσω
προτού πρώτα γευτώ
τη γεύση του θανάτου.

Ανάμεσα στο πεθαίνω και το ψοφάω σαν σκυλί, έμμονη ιδέα που υποβόσκει κάτω από τη γενικευόμενη στη Δύση struggle for life,* υπάρχει η διαφορά της *ομιλίας*, η οποία, πάνω στην κατάρρευση των παραστάσεων και του έχειν, αρθρώνει το ερώτημα «Τι σημαίνει *είμαι*;». Ερώτημα «αργόσχολο». Ομιλία που δεν λέει πια *τίποτα*, που δεν *έχει* τίποτε άλλο από την απώλεια απ' όπου σχηματίζονται τα λόγια. Ανάμεσα στη μηχανή που σταματάει ή ξοφλάει και το ενέργημα του πεθαίνω, υπάρχει η *δυνατότητα* να το πεις αυτό, να το μιλήσεις. Η *δυνατότητα του θνήσκειν* παίζεται σ' αυτόν τον ενδιάμεσο χώρο.

Σταματημένος στο κατώφλι της διαφοράς μεταξύ ψοφάω και πεθαίνω, ο ετοιμοθάνατος εμποδίζεται να πει αυτό το τίποτα που γίνεται ο ίδιος, ανίκανος για την πράξη εκείνη που δεν θα παρήγαγε παρά μονάχα την ερώτησή

* «Πάλη για τη ζωή». (*Λ.Ζ.*)

του. Θα του αρκούσε μάλιστα να έχει για θέση εκείνην που θα έπαιρνε στη γλώσσα του άλλου, τούτη τη στιγμή που δεν έχει πια να παρουσιάσει ούτε αγαθά ούτε αποδείξεις. Αν μονάχα τον καλούσαν –«Λάζαρε!»– και τον αποτύπωναν με το δικό του τ' όνομα στη γλώσσα μιας άλλης επιθυμίας, χωρίς τίποτα «ίδιο», στον θάνατο ή στη γέννησή του, να του δίνει το δικαίωμα για κάτι τέτοιο, θα σήμαινε μια επικοινωνία πέρα από την ανταλλαγή. Εκεί θα μπορούσε να ομολογηθεί η αναγκαία σχέση της επιθυμίας με ό,τι δεν μπορεί να έχει, με μια απώλεια. Θα σήμαινε ότι «συμβολίζουμε» τον θάνατο, ότι βρίσκουμε λόγια γι' αυτό (που δεν «αποδίδουν» κανένα περιεχόμενο), ότι ανοίγουμε στη γλώσσα της συνομιλίας την ανάσταση που δεν δίνει πίσω τη ζωή.

Τη θέση αυτή όμως την αρνούνται στον απομονωμένο. Η απώλεια των εξουσιών του και των κοινωνικών του προσώπων του απαγορεύει επίσης ό,τι φαινόταν να του επιτρέπει: την πρόσβαση στην αμοιβαία σχέση, που το λεξιλόγιό της ένα μόνο αφηγείται: «μου λείπεις».

Ωστόσο, για πρώτη και τελευταία φορά συμπίπτουν το πεθαίνω, το πιστεύω και το μιλώ. Γιατί σ' όλη μου τη ζωή δεν μπορώ τελικά να *πιστέψω* παρά μονάχα στον θάνατό μου, αν το «πιστεύειν» δηλώνει μια σχέση με *τον άλλο* που προηγείται από εμένα και δεν παύει να συμβαίνει. Δεν υπάρχει τίποτα τόσο «άλλο» όσο ο θάνατός μου, ευρετήριο κάθε ετερότητας. Αλλά και τίποτα δεν προσδιορίζει καλύτερα τη θέση απ' όπου να μπορώ να πω την επιθυμία μου για τον άλλο, την ευγνωμοσύνη μου που γίνομαι δεκτός –χωρίς να έχω να προσφέρω εγγυήσεις και αγαθά– στην ανίσχυρη γλώσσα της προσδοκίας μου για εκείνον. Το τι σημαίνει *μιλώ*, επομένως, τίποτα δεν το ορίζει ακριβέστερα από τον θάνατό μου.

Γράφω

Η «στερνή στιγμή» δεν είναι τίποτε άλλο από το έσχατο σημείο όπου καταφεύγει, οξύνεται και εκμηδενίζεται η επιθυμία του λέγειν. Πολύ πιθανόν να παρεισδύουν από πολύ πιο πριν στην κοινωνική ζωή τα στοιχεία εκείνα του θανάτου που έχουν μορφή προσδοκίας· όμως πρέπει πάντα να κρύβουν την απρέπειά τους. Το μήνυμά του προδίδεται στα πρόσωπα καθώς χαλάνε σιγά σιγά, αλλά μονάχα ψέματα έχουν για να πουν για εκείνο που εξαγγέλλουν (σωπάστε εσείς, αφηγήσεις γήρανσης που εξιστορούν οι ρυτίδες μου, τα μάτια μου, η δυσκινησία μου η πολύμορφη), και όλοι φροντίζουν να μην τα ωθήσουν να μιλήσουν (μη μας πείτε, πρόσωπα, ό,τι δεν θέλουμε να ξέρουμε).

Το *ανήθικο* μυστικό του θανάτου εναποτίθεται στις προστατευμένες σπηλιές που του επιφυλάσσει η ψυχανάλυση ή η θρησκεία. Ενοικεί τις αχανείς μεταφορές της αστρολογίας, της νεκρομαντείας ή της μαγείας, γλώσσες που γίνονται ανεκτές καθόσον συγκροτούν τις περιοχές του σκοταδισμού από τις οποίες «διακρίνονται» οι κοινωνίες της προόδου. Η αδυναμία του λέγειν ανάγεται επομένως πολύ πριν από τη στιγμή που οι προσπάθειες του ομιλητή εξουδετερώνονται μαζί του. Είναι εγγεγραμμένη σε όλες τις διαδικασίες που περιφράσσουν τον θάνατο ή τον διώχνουν έξω από τα σύνορα της πόλης, έξω από τον χρόνο, την εργασία και τη γλώσσα, προκειμένου να διαφυλάξουν μια θέση.

Φτιάχνοντας όμως τώρα εγώ την εικόνα του ετοιμοθάνατου, ενεργώ κατά τον ίδιο τρόπο. Συμμετέχω στην κοροϊδία που εντοπίζει τον θάνατο αλλού, στο νοσοκομείο ή στις στερνές στιγμές: τον μεταμορφώνω σε εικόνα του άλλου· ταυτίζοντάς τον με τον ετοιμοθάνατο, τον αναπα-

ριστώ ως το *μέρος όπου εγώ δεν είμαι*. Έτσι τον εξορκίζω, τον τοποθετώ στον διπλανό, τον εκτοπίζω σε μια στιγμή που το θεωρώ δεδομένο πως δεν είναι η δική μου. Προστατεύω τη θέση μου. Ο ετοιμοθάνατος για τον οποίο μιλώ παραμένει στην αντίπερα σκηνή, απρεπής, όσο δεν είμαι εγώ.

Η αναστροφή ξεκινά σ' αυτήν ακριβώς την εργασία της γραφής, ένα απλό αποτέλεσμα και/ή απόρριμμα της οποίας είναι οι αναπαραστάσεις. Αναρωτιέμαι τι κατασκευάζω, εφόσον το «νόημα» είναι εκεί, κρυμμένο στη χειρονομία, στο ενέργημα της γραφής. Γιατί γράφω, αν όχι λόγω μιας αδύνατης ομιλίας; Στο ξεκίνημα της γραφής υπάρχει μια απώλεια. Εκείνο που δεν μπορεί να λεχθεί –μια ανέφικτη αντιστοιχία ανάμεσα στην παρουσία και το σημείο– είναι το αξίωμα μιας εργασίας που ξαναρχίζει πάντα από την αρχή και εκπηγάζει από τον ου τόπο της ταυτότητας και τη θυσία του πράγματος. Η προσταγή του Τζέιμς Τζόυς, «*γράψ' το, που να πάρει, γράψε το!*»,[5] γεννιέται από μια παρουσία που έχει αφαιρεθεί από το σημείο. Η γραφή επαναλαμβάνει αυτή την έλλειψη με καθένα από τα γραφήματά της, λείψανα μιας πορείας διαμέσου της γλώσσας. Συλλαβίζει μια απουσία που είναι το προαπαιτούμενο και ο προορισμός της. Προχωρά εγκαταλείποντας διαδοχικά τις θέσεις που καταλαμβάνει και αρθρώνεται πάνω σε μια εξωτερικότητα η οποία της διαφεύγει, τον αποδέκτη της που έρχεται από αλλού, επισκέπτη αναμενόμενο, προσδοκώμενο, που όμως δεν ακούγεται ποτέ στους δρόμους της γραφής τους οποίους έχουν χαράξει στη σελίδα τα ταξίδια μιας επιθυμίας.

Η γραφή, πρακτική της απώλειας της ομιλίας, έχει νόημα μόνο έξω από τον εαυτό της, σε μια άλλη θέση, τη θέση του αναγνώστη, τον οποίο παράγει η ίδια ως την

αναγκαιότητά της, κατευθυνόμενη προς αυτή την παρουσία, χωρίς να μπορεί να τη φτάσει. Πηγαίνει προς μια ομιλία που δεν θα της δοθεί ποτέ, και η οποία γι' αυτό ακριβώς κατασκευάζει την κίνηση να είναι επ' άπειρον συνδεδεμένη με μια απάντηση λυτή, αποδεσμευμένη, από-λυτη, την απάντηση του άλλου. Από τούτη την απώλεια διαμορφώνεται η γραφή. Είναι χειρονομία ετοιμοθάνατου, αποσκίρτηση τού έχειν καθώς διασχίζει το πεδίο ενός γνωρίζειν, ταπεινή εκμάθηση τού πώς να «κάνεις νεύμα», να «βγάζεις νόημα».

Με τον τρόπο αυτό, ο θάνατος που δεν λέγεται μπορεί να γραφτεί και να βρει μια γλώσσα, ακόμα και αν, σ' αυτή την εργασία της ανάλωσης, επανέρχεται διαρκώς η ανάγκη να κατέχεις μέσω της φωνής, να αρνηθείς το όριο του ανυπέρβλητου που συναρθρώνει διαφορετικές παρουσίες, να ξεχάσεις μες στη γνώση την ευθραυστότητα την οποία εγκαθιδρύει σε κάθε θέση η σχέση της με άλλες.

Η θεραπευτική εξουσία και το αντίγραφό της

Η «λογοτεχνική» αυτή γραφή, κατασκευασμένη στο πλαίσιο μιας σχέσης με τον θάνατο, διακρίνεται από το «επιστημονικό» σύστημα (ένα «γραφικό» σύστημα επίσης), που ξεκινάει από μια τομή ανάμεσα στη ζωή και τον θάνατο και συναντά τον θάνατο ως αποτυχία της ζωής, πτώση ή απειλή της. Εδώ και τρεις αιώνες, χρειάστηκε τούτος ο διαχωρισμός της ζωής από τον θάνατο, ώστε να καταστούν δυνατοί οι λόγοι οι οποίοι, πλήρεις επιστημονικής φιλοδοξίας, έχουν την ικανότητα να κεφαλαιοποιούν την πρόοδο, χωρίς να υποφέρουν από την έλλειψη του άλλου. Εκείνο όμως που τους επέτρεψε να συγκροτηθούν ήταν η μετατροπή τους σε θεσμούς εξουσίας.

Έτσι, η τομή η οποία αντιπαρέθεσε στον θάνατο μια κατακτητική εργασία και η θέληση να καταληφθεί από μια οικονομική και θεραπευτική διοίκηση ο τεράστιος απέραντος άδειος χώρος της υπαίθρου του 18ου αιώνα –επικράτεια της δυστυχίας, νέα γη των ζωντανών νεκρών– οργάνωσαν τη γνώση σε συνάφεια με την εξαθλίωση. Η θεσμοθέτηση της ιατρικής γνώσης δημιούργησε τη μεγάλη ουτοπία μιας *θεραπευτικής πολιτικής* που να περιλαμβάνει, από το σχολείο ώς το νοσοκομείο, όλα τα μέσα πάλης κατά της διεργασίας του θανάτου στον κοινωνικό χώρο. Ένας γενικός μετασχηματισμός σε εξουσία έδωσε «ιατρική» φυσιογνωμία σε μια διοίκηση επιφορτισμένη με το έργο να *θεραπεύει*, και ακόμα περισσότερο να οργανώνει την *τάξη* ως *πρόληψη*.

Αποστολή αυτής της υγειονομικής εκστρατείας ήταν να φράξει όλες τις ρωγμές απ' όπου παρεισέδυε ο εχθρός. Καταχώριζε ακόμα και το σχολείο ως ιδιαίτερο τομέα μιας «ιατρικής αστυνομίας»· εισέβαλλε στις περιοχές της ιδιωτικής ζωής, για να κατακλύσει με υγειονομικά μέτρα όλους τους μυστικούς, ενδόμυχους δρόμους που ανοίγονται στο κακό, στη νόσο· θέσπιζε την υγιεινή ως εθνικό πρόβλημα στον αγώνα ενάντια στη βιολογική δυστυχία. Το ιατρικό αυτό μοντέλο της πολιτικής αναφερόταν αφενός στη δυτική φιλοδοξία μιας απεριόριστης *προόδου* του *σώματος* (σε μια οικονομία της πρόκλησης, που το σπορ της γινόταν η δημόσια σκηνή), αφετέρου στην έμμονη ιδέα ενός υπόγειου, διαρκούς εκφυλισμού (που εξέθετε σε κίνδυνο το βιολογικό κεφάλαιο όπου στηριζόταν η αποικιοκρατική επέκταση της χώρας).

Η *γραφή*, δυνατότητα να συντεθεί ένας χώρος συμμορφωμένος με ένα θέλω, αρθρωνόταν πάνω στο *σώμα* σαν σε μια κινητή, σκοτεινή, φευγαλέα σελίδα. Το βιβλίο

γινόταν το εργαστηριακό πείραμα αυτής της άρθρωσης στο πεδίο ενός οικονομικού, δημογραφικού ή παιδαγωγικού χώρου. Με την επιστημονική έννοια του όρου, το βιβλίο είναι «μυθοπλασία» του σώματος του επιδεκτικού γραφής· είναι ένα «σενάριο» κατασκευασμένο από τη θεώρηση προοπτικών, η οποία επιδιώκει να *μετατρέψει το σώμα σε όλα όσα μπορεί να γράψει μια κοινωνία*. Εφεξής δεν γράφουν πια *πάνω* στο σώμα. Το ίδιο το σώμα θα πρέπει να μεταμορφωθεί σε γραφή. Τούτο το σώμα-βιβλίο, σχέση της ζωής μ' εκείνο που γράφεται, πήρε βαθμιαία, από τη δημογραφία ώς τη βιολογία, επιστημονική μορφή, το αξίωμα της οποίας είναι παντού η πάλη ενάντια στο γήρας, που θεωρήθηκε πότε κάτι μοιραίο, πότε σύνολο ελέγξιμων παραγόντων. Η επιστήμη αυτή είναι το σώμα που έχει μεταβληθεί σε λευκή σελίδα, όπου μια γραφική τέλεση μπορεί επ' άπειρον να δημιουργεί την προέλαση μιας βούλησης για έργα, ενός «θέλω να πράξω», μιας προόδου.

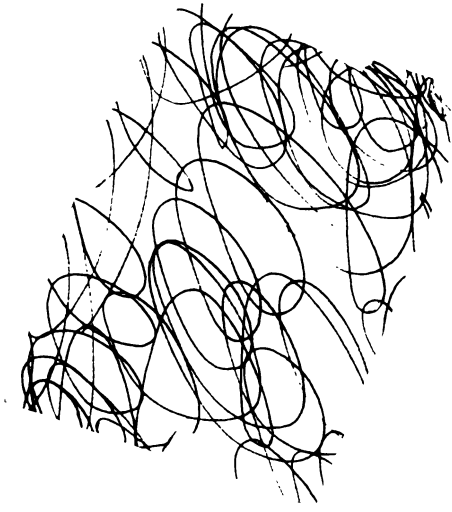
Αλλά, όπως το χαρτί για γράψιμο, το σώμα-φορέας φθείρεται κι αυτό. Ό,τι παράγεται ως διαχείριση ζωής, κυριαρχία ή γραφή του σώματος, μιλάει αδιάκοπα για τον θάνατο στην εργασία. Ό,τι ξεφεύγει ή επανέρχεται στον λόγο της επιστήμης, ομολογεί τον έμμονο αντίπαλο που ισχυρίζεται πως εξορκίζει. Και απ' όλες τις μεριές φουντώνει μια λογοτεχνία γύρω από τον πολιτικό και θεραπευτικό θεσμό. Ξαναφέρνει στην επιφάνεια τούτο τον διάβολο και αφηγείται την ανησυχητική εγγύτητα του εξόριστου. Από τον Νίτσε ώς τον Μπατάιγ, από τον Σαντ ώς τον Λακάν, η λογοτεχνία αυτή, την οποία η εγκαθίδρυση του «επιστημονικού» λόγου, από τον 18ο αιώνα και μετά, εκδίωξε από το «ίδιο» πεδίο του και τη συγκρότησε ως άλλο, σηματοδοτεί στη γλώσσα την επιστροφή

του απόβλητου. Σήμερα, αποτελεί επίσης την περιοχή της *μυθοπλασίας*. Ομολογεί τα στοιχεία εκείνα της γνώσης που η ίδια η γνώση αποσιωπά. Είναι «διαφορετική» μονάχα επειδή, παύοντας να πραγματεύεται αντικείμενα τα οποία παράγει η γραφική τέλεση, έχει πάρει ως θέμα αυτή την τέλεση· μιλάει για τη γραφή την ίδια, διεργασία του βιβλίου στο πεδίο του θανάτου· είναι η επιστροφή του γραφικού μύθου στον εαυτό του· είναι «μυθοπλασία», με την έννοια ότι, στον χώρο του βιβλίου, αφήνει να επανεμφανιστεί ο αδιάκριτος άλλος, τη θέση του οποίου ήθελε να πάρει το κοινωνικό *κείμενο*· ανεβάζει στη σκηνή, στον τόπο ακριβώς της αποβολής του, τον αχώριστο αποκλεισμένο, τη διερώτηση για τον οποίο επαναφέρουν εναλλάξ η σεξουαλικότητα και ο θάνατος. Ο γραφικός χώρος, απαντώντας στην επιστήμη με μια διακωμώδηση που εξακολουθεί να κατοικείται από το φανταστικό που εκείνη δημιούργησε ή με μια ποιητική της αλλοίωσης και της αποστέρησης από κάθε κτήμα, ερωτικοποιείται. Με τη μορφή του μύθου της προόδου –του Βιβλίου–, εξελίσσεται το επικίνδυνο παιχνίδι της αναδόμησης. Ακόμα και το σώμα *γράφεται* τελικά εκεί, αλλά ως έκσταση γεννημένη από την πληγή που προξενεί ο άλλος, «ξόδεμα» μιας απόλαυσης αδιαχώριστης από το εφήμερο, άπιαστο σημείο φυγής που συνδυάζει την «υπερβολή» με το φθαρτό.

Σε μια γραφική προβληματική που συνδέεται με την ικανότητα να μη χάνεις τίποτα από τον χρόνο που περνά, να τον μετράς και να τον συσσωρεύεις, να εκμεταλλεύεσαι αποδοτικά τα κεκτημένα για να μετατρέψεις το κεφάλαιο σε υποκατάστατο αθανασίας, το σώμα επιστρέφει σαν τη *στιγμή*, συγχρονία της ζωής και του θανάτου: και τα δύο στον ίδιο τόπο.[6]

σει ο εντοπισμός του θανάτου αλλού. Σημαίνει παράγω φράσεις με το λεξιλόγιο του φθαρτού, κοντά στον θάνατο, ακόμα και μέσα στον χώρο του. Σημαίνει *εφαρμόζω στην πράξη* τη συνάφεια μεταξύ απολαμβάνω και χειρίζομαι, σ' αυτό τον ενδιάμεσο χώρο όπου μια απώλεια (μια παραδρομή) της παραγωγής αγαθών δημιουργεί τη δυνατότητα μιας προσδοκίας (μιας πίστης) χωρίς ιδιοποίηση, αλλά ήδη γεμάτης ευγνωμοσύνη. Από τον Μαλλαρμέ και εξής, η γραφική εμπειρία εκτυλίσσεται με τους όρους της σχέσης ανάμεσα στο ενέργημα του προελαύνω και το θανατερό έδαφος όπου χαράζεται η περιδιάβασή της. Από αυτή την άποψη, ο συγγραφέας είναι κι εκείνος ένας ετοιμοθάνατος που γυρεύει να μιλήσει. Όμως, στον θάνατο που εγγράφουν τα βήματά του σε μια μαύρη (και όχι πια λευκή) σελίδα, ξέρει, μπορεί να πει την επιθυμία που προσδοκά από τον άλλο τη θαυμαστή και εφήμερη υπερβολή της επιβίωσης μέσα σε μια προσοχή που *αλλοιώνεται* από εκείνον.

ΑΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΤΕΣ ΣΥΝΑΡΤΗΣΕΙΣ



«Η αναρχία των φωτοσκιάσεων της καθημερινότητας.»
Λούκατς

Η *θεωρία* κηρύσσει μια πλουραλιστική επιστημολογία που συντίθεται από «πολλές διαφορετικές απόψεις, με την καθεμία να διαθέτει περίπου την ίδια ισχύ γενικότητας με τις άλλες». Κατ' αυτήν η πρόοδος, τέχνη της «κυκλοφορίας σε δρόμους και ίνες», τέχνη των μεταφορών και των αρμών, είναι «διασταύρωση», «συνύφανση». Σχετίζεται με την ιδιοσυστασία, οδηγώντας σε «μια φιλοσοφία της επικοινωνίας χωρίς υπόσταση, δηλαδή χωρίς σταθερό πλαίσιο, χωρίς σύστημα αναφοράς».[1]

Η ορθολογική *τεχνική* όμως είναι λιγότερο πρόθυμη να βγάλει απ' τη μέση τον δογματισμό. Αντιστέκεται στις αλληλοπαρεμβολές που δημιουργούν σκιερότητα και αμφισημία στους σχεδιασμούς, στις εκθέσεις επί χάρτου. Έχει το δικό της παιχνίδι: την *αναγνωσιμότητα* και τη *διάκριση* των λειτουργιών, στη σελίδα όπου θα τις *γράψει* πλάι πλάι, τη μία μετά την άλλη, ώστε να μπορέσει ύστερα να ξεπατικώσει αυτό τον πίνακα στο έδαφος ή στις προσόψεις των κτιρίων, σε πόλεις ή μηχανές.

Αναγνωσιμότητα των λειτουργικών σχέσεων μεταξύ

στοιχείων και *αναπαραγωγή* του μοντέλου σε μεγεθύνσεις και ανάγλυφα είναι οι δύο τελεστικές αρχές της τεχνικής. Βέβαια, έχουν πάρει έναν ατέρμονα δρόμο περίτεχνης πολυπλοκότητας σε αντιστοιχία με τη διαφοροποίηση της ζήτησης, που κι εκείνη άλλωστε περιλαμβάνεται στο σύστημα, καταγράφεται σε δελτία και κατανέμεται αναλυτικά σ' έναν χώρο, η ουσία του οποίου είναι (ακόμα και στο *κομπιούτερ*)[2] να αποτελεί ένα αναγνώσιμο τεχνούργημα, ένα αντικείμενο προσφερόμενο απ' άκρου εις άκρον στις διαδρομές ενός ασάλευτου ματιού. Παράξενος χιασμός: η θεωρία κατευθύνεται προς την απροσδιοριστία, ενώ η τεχνολογία προς τη λειτουργιστική διάκριση, έτσι δε μετασχηματίζει τα πάντα, και μετασχηματίζεται και η ίδια. Θαρρείς και η μία ακολουθεί με διαύγεια τα πολύστροφα μονοπάτια του *τυχαίου* και της μεταφοράς,[3] ενώ η άλλη αγωνίζεται μετά μανίας να παρουσιάσει ως «φυσικό» τον ωφελιμιστικό και *λειτουργιστικό* νόμο του δικού της του μηχανισμού.

Εδώ μας ενδιαφέρουν τα όσα συμβαίνουν κάτω από την τεχνολογία και διασαλεύουν τη λειτουργία της. Αυτά συνιστούν το όριό της, που έχει μεν εντοπιστεί προ πολλού, αλλά θα πρέπει να του δώσουμε μια άλλη εμβέλεια, διαφορετική από μιας no man's land. Διότι πρόκειται για πραγματικές πρακτικές. Οι επινοητές μηχανικοί γνωρίζουν καλά αυτή την κινητικότητα που διασαλεύει τους λειτουργιστικούς υπολογισμούς (ελιτίστικη μορφή μιας γραφειοκρατικής δομής), και στην οποία δίνουν το όνομα «αντιστάσεις». Δεν μπορεί να μην αντιλαμβάνονται τον πλασματικό χαρακτήρα που ενσταλάζει σε μια τάξη η συνάφειά της με την καθημερινή πραγματικότητα.[4] Αλλά *δεν* πρέπει *να το ομολογήσουν*. Είναι έγκλημα καθοσιώσεως να μιλάς ειρωνικά γι' αυτό το θέμα

στα γραφεία, και ο ένοχος θα καθαιρεθεί. Μη εγγίζετε, έργο τέχνης. Ας αφήσουμε λοιπόν αυτή τη λειτουργιστική ορθολογικότητα στο φούντωμα της ευλαλίας της, της ευφημίας[5] που είναι σαν παραμένον είδωλο παντού στο λόγο της διοίκησης και της εξουσίας, και ας επιστρέψουμε καλύτερα στη βουή των καθημερινών πρακτικών.

Οι καθημερινές πρακτικές δεν σχηματίζουν πια θύλακες μέσα στην οικονομική κοινωνία. Δεν έχουν καμία σχέση με την περιθωριακότητα στις διάφορες εκφάνσεις της, που δεν θα αργήσει να τις ενσωματώσει η τεχνική οργάνωση για να τις μετατρέψει σε ανταλλακτικά αντικείμενα και σημαίνοντα. Μέσω εκείνων, απεναντίας, μια ακωδικοποίητη διαφορά παρεισδύει στην ευτυχισμένη σχέση που θα ήθελε να έχει το σύστημα με τις τελέσεις, τη διαχείριση των οποίων απαιτεί να εξασφαλίσει. Δεν είναι μια τοπική, άρα ταξινομήσιμη εξέγερση η δική μας, κάθε άλλο· είναι μια ανατροπή κοινή και βουβή, σχεδόν σαν αναταραχή σ' ένα κοπάδι πρόβατα. Θα επισημάνω δύο μόνο συμπτώματά της: την «πανταχού παρουσία» του τόπου, τα χάσματα στον χρόνο. Εισηγούμαι δηλαδή αφενός ότι οι κοινωνικοί χώροι, όντας διαστρωματωμένοι, δεν μπορούν να αναχθούν περιοριστικά στην ελέγξιμη, κατασκευάσιμη επιφάνειά τους, και αφετέρου ότι ποικίλες μεταπτώσεις επανεισάγουν στον αυστηρά υπολογισμένο χρόνο το άσκεπτο μιας περιστασιακής συνθήκης. Μια μη αναγνωσιμότητα χαρακτηρίζει βάθη στον ίδιο τόπο, τεχνάσματα στη δράση και συμβεβηκότα της ιστορίας. Η γραφή αυτών των ανακλήσεων, ειρωνική και περαστική, χαράζεται σε γκράφιτι, θαρρείς και το ζωγραφισμένο στον τοίχο ποδήλατο, έμβλημα μιας κοινής μεταβίβασης, αποσπάται για να ριχτεί σε απροσδιόριστες διαδρομές.[6]

Διαστρωματωμένοι τόποι

Η διαφορά που προσδιορίζει κάθε τόπο δεν ανήκει στην κατηγορία της συμπαράθεσης, αλλά έχει τη μορφή αλληλεπικαλυπτόμενων στρώσεων. Τα απλωμένα στην ίδια επιφάνεια στοιχεία είναι καταμετρήσιμα· προσφέρονται στην ανάλυση· σχηματίζουν μια χειρίσιμη επιφάνεια. Κάθε πολεοδομική «ανακαίνιση» δεν παύει να προτιμά τον άγραφο χάρτη, για να γράψει πάνω του με τσιμέντο τη σύνθεση που έγινε στο εργαστήριο βάσει διακριτών «αναγκών», στις οποίες καλείται να δώσει λειτουργικές απαντήσεις. Τη δε ανάγκη, πρώτο «υλικό» αυτής της σύνθεσης, την παράγει επίσης το σύστημα, απομονώνοντάς τη. Μονάδα καθαρή σαν αριθμός. Και μάλιστα, η αίσθηση του ανικανοποίητου που προσδιορίζει κάθε ανάγκη απαιτεί και δικαιολογεί εκ των προτέρων την κατασκευή η οποία τη συνδυάζει με άλλες. Λογική της παραγωγής, που από τον 18ο αιώνα και εξής γεννά τον χώρο της, διαλογικό και πρακτικό, εκκινώντας από ορισμένα σημεία συγκέντρωσης – το γραφείο, το εργοστάσιο, την πόλη. Και αρνείται την καίρια σημασία όσων τόπων δεν δημιουργεί η ίδια.

Ωστόσο, κάτω από την καθολική, κατασκευάστρια γραφή της τεχνολογίας, εξακολουθούν να υπάρχουν κάποιοι σκοτεινοί κι αδιαπέραστοι, πείσμονες τόποι. Οι επαναστάσεις της ιστορίας, οι οικονομικές μεταβολές, οι δημογραφικές προσμείξεις παραμένουν εκεί διαστρωματωμένες, κουρνιασμένες στα έθιμα, τις τελετουργίες και τις πρακτικές του χώρου. Οι αναγνώσιμοι λόγοι που τις άρθρωναν άλλοτε έχουν εξαφανιστεί ή δεν έχουν αφήσει στη γλώσσα παρά μονάχα θραύσματα. Ο τόπος αυτός μοιάζει στην επιφάνειά του με κολάζ. Στην πραγματικό-

τητα, είναι πανταχού παρουσία μες στο βάθος. Στοίβαγμα ετερογενών στρωμάτων. Το καθένα, σαν φθαρμένη σελίδα βιβλίου, παραπέμπει σ' έναν διαφορετικό τρόπο εδαφικής ενότητας, κοινωνικοοικονομικής κατανομής, πολιτικών συγκρούσεων και ταυτοποιητικού εκσυμβολισμού.

Το σύνολο, καμωμένο από κομμάτια που δεν ανήκουν στη σύγχρονη εποχή και εξακολουθούν να συνδέονται με ολότητες που έχουν πλέον καταρρεύσει, διέπεται από λεπτές, αντισταθμιστικές ισορροπίες, οι οποίες εξασφαλίζουν σιωπηλά τη συμπληρωματικότητα. Απειροελάχιστες κινήσεις, πολύμορφες δραστηριότητες, ομόλογες με τον «χυλό» εκείνο με τον οποίο, κατά τον Ρενέ Τομ, αναπαριστά η φυσική θεωρία το σύμπαν, τον «χυλό ηλεκτρονίων, πρωτονίων, φωτονίων..., όλων αυτών των όντων με ασαφώς προσδιορισμένες ιδιότητες που βρίσκονται σε συνεχή διάδραση». Στη γειτονιά ή στο χωριό, οι κινήσεις αυτές δίνουν την ψευδαίσθηση της «ακινησίας». Ψευδής αδράνεια. Αόρατη γίνεται τούτη η διεργασία, μαζί με τα παιχνίδια της, μόνο από μία οπτική γωνία: όταν, μέσα στην απόσταση μιας τάξης που έχει «διακριθεί» απ' όλα τα υπόλοιπα, η παρατήρηση συλλαμβάνει αποκλειστικά τη σχέση ανάμεσα σε όσα θέλει να παραγάγει και όσα της αντιστέκονται. Άλλωστε, το χωριό, η γειτονιά, η πολυκατοικία δεν είναι τα μόνα που δίνουν τη δυνατότητα να λειτουργήσουν μαζί τα θραύσματα ετερογενών στρωμάτων. Η παραμικρή φράση της κοινής γλώσσας «πορεύεται» κατά τον ίδιο τρόπο. Η σημασιολογική της ενότητα ποντάρει σε επίσης λεπτές αντισταθμιστικές ισορροπίες, στις οποίες μια συντακτική ή λεξικολογική ανάλυση επιπροσθέτει ένα επιφανειακό πλαίσιο, το πλαίσιο μιας «ελίτ», που εκλαμβάνει τα μοντέλα της ως την πραγματικότητα. Θα ήταν προτιμότερο να επικαλεστούμε

ένα άλλο μοντέλο, ονειρικό αυτή τη φορά (αλλά θεωρητικό, εφόσον διαρθρώνει την πρακτική), εκείνο που αναφέρει ο Φρόυντ με αφορμή την πόλη της Ρώμης, όταν λέει πως οι εποχές της επιβιώνουν όλες στον *ίδιο* τόπο, άθικτες και ζωογονώντας η μία την άλλη.[7]

Ο τόπος είναι παλίμψηστο. Η επιστημονική ανάλυση γνωρίζει μονάχα το τελευταίο κείμενο· αλλά και πάλι, δεν είναι για εκείνην τίποτε άλλο από το αποτέλεσμα των επιστημολογικών της αποφάσεων, των κριτηρίων και των στόχων της. Δεν είναι αξιοπερίεργο ότι έχουν «πλασματικό» χαρακτήρα όσες επιχειρήσεις σχεδιάζονται σε συνάρτηση με την ανασύσταση αυτή και ότι οφείλουν την (πρόσκαιρη;) επιτυχία τους όχι τόσο στην οξυδέρκειά τους όσο στη δυνατότητά τους να καταπνίγουν την ιδιοσυστασία τούτης της αλληλενέργειας μεταξύ ανομοιογενών δυνάμεων και χρόνων.

Ο ρηγματώδης χρόνος

Άλλο σχήμα της μεταφοράς των σχεδιασμών προς κάτι που δεν καθορίζουν οι ίδιοι: το απρόβλεπτο. Ο χρόνος που περνά, κόβει ή συνδέει (και πολύ πιθανόν χωρίς ποτέ να τον σκεφτεί κανείς) δεν είναι ο προγραμματισμένος χρόνος. Τετριμμένη αλήθεια θα ήταν αυτό, αν δεν τον έβαζαν εντός παρενθέσεων οι προγραμματισμοί προοπτικών, ακόμα και όταν κατασκευάζουν πολλαπλές υποθέσεις. Ο ρηγματώδης χρόνος εμφανίζεται μονάχα σαν τη νύχτα που δημιουργεί «ρήγμα» και κενό στην παραγωγή. Είναι η παραδρομή του συστήματος, και ο διαβολικός αντίπαλός του· είναι όλα όσα επιφορτίζεται να εξορκίσει η ιστοριογραφία, αντικαθιστώντας αυτές τις ασχημοσύνες του άλλου με τη διαφανή οργανικότητα μιας επιστημονικής

σαφήνειας (συσχετίσεις, «αίτια» και αποτελέσματα, σειραϊκές συνέχειες κ.λπ.). Ό,τι δεν κάνουν οι αναλύσεις προοπτικών, το εξασφαλίζει η ιστοριογραφία, υπακούοντας στο ίδιο (θεμελιώδες) αίτημα: να καλύψει με την παραγωγή ενός (πλασματικού) «ορθού λόγου» την απρέπεια του απροσδιόριστου.

Στην πραγματική ζωή, αυτοί οι κατασκευασμένοι από τον λόγο χρόνοι εμφανίζονται με διακοπές και ανωμαλίες. Ο χρόνος της θεωρίας, καθώς υπόκειται σε «δουλείες» και εξαρτήσεις,[8] είναι στην πραγματικότητα ένας χρόνος *συνδεδεμένος* με το απίθανο, τις αποτυχίες, τις εκτροπές από την πορεία, άρα χρόνος μετατοπισμένος από το άλλο του. Είναι το ισοδύναμο εκείνου που κυκλοφορεί στη γλώσσα ως «χρονική μεταφορικότητα».[9] Χάρη δε σ' ένα περίεργο φαινόμενο, αυτή η σχέση του ελέγξιμου με τα χάσματα και τα αστοχήματα συνιστά ακριβώς τον εκσυμβολισμό, συνάρθρωση εκείνου που συνέχει χωρίς να είναι συνεκτικό, εκείνου που διασυνδέει χωρίς να είναι διανοητό.

Το αστόχημα ή η αποτυχία του *ορθού λόγου* είναι ακριβώς το τυφλό σημείο που του δίνει πρόσβαση σε μια *άλλη* διάσταση, σε μια *σκέψη*, η οποία αρθρώνεται πάνω στο διαφορετικό ως την άπιαστη αναγκαιότητά της. Το συμβολικό είναι αδιαχώριστο από το φιάσκο. Οι καθημερινές πρακτικές, θεμελιωμένες στη σχέση με την ευκαιρία, δηλαδή στον ρηγματώδη χρόνο, θα διασκορπίζονταν έτσι σε όλη τη διάρκεια, στην κατάσταση των *ενεργημάτων* σκέψης. Θα ήταν μόνιμες χειρονομίες της σκέψης.

Όταν λοιπόν εξαλείφω το απρόβλεπτο ή το πετάω έξω από τον υπολογισμό ως αθέμιτο συμβεβηκός, ως ρήγμα που χαλάει την ορθολογικότητα, σημαίνει ότι απαγορεύω τη δυνατότητα μιας ζωντανής και «μυθικής» πρα-

κτικής της πόλης. Σημαίνει ότι δεν αφήνω στους κατοίκους της παρά μονάχα τα κομμάτια ενός προγραμματισμού φτιαγμένου από την εξουσία του άλλου και αλλοιωμένου από το συμβάν. Ο ρηγματώδης χρόνος είναι εκείνο που εμφανίζεται ως αφήγηση στον πραγματικό λόγο της πόλης: ένας απροσδιόριστος μύθος, ο οποίος αρθρώνεται καλύτερα πάνω στις μεταφορικές πρακτικές και σε διαστρωματωμένους τόπους παρά στην αυτοκρατορία του προφανούς μέσα στη λειτουργιστική τεχνοκρατία.

ΙΣΤΟΡΙΑ ΜΙΑΣ ΕΡΕΥΝΑΣ*

1. Το έργο κατανέμεται σε δύο τόμους και τρεις συγγραφείς: *L'Invention du quotidien* (*Επινοώντας την καθημερινή πρακτική*). 1. Michel de Certeau, *Arts de faire* (*Η πολύτροπη τέχνη του πράττειν*)· 2. Luce Giard και Pierre Mayol, *Habiter, cuisiner* (*Κατοικώ, μαγειρεύω*), UGE, 10-18, Παρίσι 1980 (με τη συνεργασία της Marie Ferrier για τη συγκέντρωση ορισμένων συνεντεύξεων).

2. Πολλά αποσπάσματα από τους δύο τόμους δημοσιεύτηκαν στο *Traverses*, μεταξύ 1975 και 1979, και στο *Esprit*, το 1978 και 1979. Το σύνολο της έρευνας παρουσιάστηκε από τον Michel de Certeau και τον Luce Giard σε δύο κοινά άρθρα, «Manières de faire et pratiques quotidiennes» και «Pratiques culinaires: une mémoire», στο *Le Progrès scientifique* (επιθεώρηση της DGRST), τχ. 193, Μάρτιος-Απρίλιος 1978: 45-56.

i. Στην «υπόθεση των δαιμονισμένων» της πόλης Λουντέν καταδικάστηκε, βασανίστηκε και κάηκε στην πυρά το 1634 ο καθολικός ιερέας Υρμπαίν Γκραντιέ, ύστερα από καταγγελίες καλογραιών του τάγματος των Ουρσουλινών (που ακολουθήθηκαν από αθρόους εξορκισμούς) και μετά τη δημοσίευση ενός λιβέλου του εναντίον του Ρισελιέ. (*Σ.τ.μ.*)

3. Emmanuel Le Roy Ladurie, «Le diable archiviste», κριτική παρουσίαση που δημοσιεύτηκε στον *Monde* στις 12 Νοεμβρίου 1971 και αναδημοσιεύτηκε στη συλλογή *Le Territoire de l'historien*, Gallimard, Bibliothèque des histoires, Παρίσι 1973: 404-407. Ας διαβαστεί συγκριτικά με την εντελώς διαφορετική ανάλυση του Philippe Boutry, «De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances. *La Possession de Loudun*» (1970)», στο *Le Débat*, τχ. 49, Μάρτιος-Απρίλιος 1988: 85-96. Για τη θέση του Μισέλ Ντε Σερτώ μεταξύ των ιστορικών, βλ. Dominique Julia, «Une histoire en

* Μέσα σε αγκύλες σημειώνονται προσθήκες της μεταφράστριας.

actes», στο Luce Giard κ.ά., *Le Voyage mystique. Michel de Certeau*, Cerf και RSR, Παρίσι 1988: 103-123.

4. Για τη σχέση του με τον Φρόυντ και τον Λακάν, βλ. Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Folio, Παρίσι 1987, κεφ. 5 έως 8.

ii. Ο Γάλλος πολιτικός Εντγκάρ Φωρ, αμέσως μετά τα γεγονότα του Μάη του '68, ανέλαβε το υπουργείο Παιδείας και προετοίμασε το σχέδιο νόμου για την αυτονομία των πανεπιστημίων και τη συμμετοχή φοιτητών και διδασκόντων στη διοίκησή τους, το οποίο εγκρίθηκε από τη Βουλή τον Οκτώβριο του 1969. (*Σ.τ.μ.*)

5. Άρθρα δημοσιευμένα στο *Études* και στο *Esprit* μεταξύ Ιουνίου και Οκτωβρίου 1968 και αναδημοσιευμένα στο *La Prise de parole*, Desclée De Brouwer, Παρίσι 1968 (ο κολοφώνας γράφει 22 Οκτωβρίου).

6. *La Prise de parole*, ό.π.: 71.

7. «La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine» (1971), αναδημοσίευση στο Michel de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Seuil, Esprit, Παρίσι 1987: 183-226.

8. *La Prise de parole*, ό.π.: 10.

9. *Ό.π.*: 22.

10. *Ό.π.*: 133.

11. Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, UGE, 10-18, Παρίσι 1974· 2η έκδοση, Christian Bourgois, Παρίσι 1980. Τα κείμενα της Arc-et-Senans συνιστούν τα κεφάλαια 9 και 10.

12. *La Culture au pluriel*, 2η έκδ., ό.π.: 247-248.

13. Η διατύπωση χρησιμοποιήθηκε ως τίτλος σε μια ωραία μελέτη που γράφτηκε το 1970 μαζί με τον Dominique Julia και τον Jacques Revel και αναδημοσιεύτηκε στο *La Culture au pluriel*, ό.π., κεφ. 3.

14. *Ό.π.*: 241-243.

15. *Ό.π.*: 249.

16. Την καθοδήγηση και διαχείριση της δημόσιας έρευνας είχε αναλάβει τότε με σύμβαση η DGRST, που συνδεόταν απευθείας με τον πρωθυπουργό.

iii. Με το 7ο Σχέδιο (1976-1980) το βάρος της χρηματοδοτούμενης από το γαλλικό κράτος έρευνας μετατοπίστηκε στον αγρο-

νομικό και βιομηχανικό τομέα, σημαίνοντας το τέλος της «μετά το '68» περιόδου. (*Σ.τ.μ.*)

17. Η ομάδα συγκροτήθηκε από οικονομολόγους (Bernard Guibert, Claude Ménard, Alain Weil), τον Σερτώ και εμένα. Η εργασία κράτησε κάτι λιγότερο από έναν χρόνο, κατά τη διάρκειά της δε οι εξειδικευμένες δημοσιεύσεις σε θέματα μελέτης προοπτικών και «μελλοντολογίας» μας φαίνονταν πότε συναρπαστικές και πότε εξοργιστικές.

18. *Pratiques culturelles des Français*, Secrétariat d'Etat à la Culture, Service des études et recherches (SER), Παρίσι 1974, 2 τόμ. Αργότερα, το ίδιο Γραφείο έδωσε συνέχεια στην έρευνα, ανανεώνοντας την προοπτική: *Les Pratiques culturelles des Français*, 1973-1989, La Decouverte et La Documentation française, Παρίσι 1990.

19. Βλ. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 3η έκδ., Gallimard, Bibliothèque des histoires, Παρίσι 1984, κεφ. 1: 33-36 (αναφορικά με τη θρησκευτική κοινωνιολογία του Gabriel Le Bras), κεφ. 2: 84-92 (σχετικά με την προσφυγή στον ηλεκτρονικό υπολογιστή και με το τι λέει ο Φρανσουά Φυρέ για την ποσοτική ιστορία). [Ας σημειωθεί ότι από τα σχετικά με την ιστορία κείμενα του Σερτώ έχει εκδοθεί στα ελληνικά το «L'opération historique» στο Jacques Le Goff-Pierre Nora, *Faire de l'histoire. I. Nouveaux problèmes*: «Το ιστοριογραφικό έργο», στο Ζακ Λε Γκοφ -Πιερ Νορά, *Το έργο της ιστορίας*, μτφρ. Κλ. Μιτσοτάκη, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1975.]

20. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Bibliothèque des histoires, Παρίσι 1975. Ο κολοφώνας γράφει Φεβρουάριος [ελλ. έκδ.: *Επιτήρηση και τιμωρία*, μτφρ. Κ. Χατζηδήμου-Ι. Ράλλη, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989].

21. Michelle Perrot, «Mille manières de braconner», στο *Le Débat*, τχ. 49, Μάρτιος-Απρίλιος 1988: 118.

22. Βλ. *La Culture au pluriel*, ό.π., Συμπέρασμα. Επίσης «Actions culturelles et stratégie politique», στο *La Revue nouvelle* (Βρυξέλλες), Απρίλιος 1974: 351-360. Ο Μισέλ ντε Σερτώ είχε ιδιαίτερη αγάπη σ' αυτό το κείμενο, στο οποίο και παραπέμπει στις σελίδες που ακολουθούν (Εισαγωγή, σημ. 17· κεφ. 2, σημ. 5).

23. Το τέταρτο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο εξ ημισείας στους

δύο συγγραφείς. Για το πότε κάνει μνεία στον έναν και πότε στον άλλον, βλ. το Ευρετήριο στο τέλος του τόμου. Για τη σχέση με τον Φουκώ, βλ. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, κεφ. 1 έως 3.

24. Gilles-Gaston Granger, *Essai d'une philosophie du style*, 2η έκδ., Odile Jacob, Παρίσι 1988 και Gerald Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought. Kepler to Einstein*, Harvard University Press, Καίμπριτζ (Μασσαχουσέτης) 1973 (το βιβλίο μεταφράστηκε εν μέρει στο G. Holton, *L'Imagination scientifique*, Gallimard, Παρίσι 1981). Οι συγγραφείς αυτοί προσπάθησαν, ο καθένας με τον τρόπο του, να προσδιορίσουν τα χαρακτηριστικά ενός ύφους σκέψης, για το οποίο ο Σερτώ λέει: «το ύφος είναι ένας τρόπος του πορεύεσθαι, μια μη κειμενική χειρονομία που οργανώνει το κείμενο μιας σκέψης» (κεφ. 4: 164).

25. *La Culture au pluriel*, 2η έκδ., ό.π.: 244-245.

26. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, τ. 1, 2η έκδ., Gallimard, Tel, Παρίσι 1987: 282 και όλο το κεφ. 7.

27. Το κείμενο έχει τίτλο «Acteurs en quête d'une pièce (suite)» και χρονολογία 14 Ιουλίου 1974, τελειώνει δε με μια βιβλιογραφία που προτείνεται για ανάγνωση κατά τη διάρκεια του καλοκαιριού και περιλαμβάνει δύο μέρη, το ένα με «γενικά έργα για την κουλτούρα» (Pierre Bourdieu, Gérard Althabe, Pierre Legendre, Richard Hoggart κ.ά.), το άλλο με έργα για «τον αστικό χώρο και την κουλτούρα του» (το ειδικό τεύχος των *Annales ESC* του Ιουλίου 1970, και Castells, Cl. Soucy, Ch. Alexander και S. Chermayeff, R. Williams κ.ά.).

28. Αργότερα, ένας Βραζιλιάνος φοιτητής που είχε παρακολουθήσει το σεμινάριο συνέθεσε ένα θαυμάσιο πορτραίτο του «δασκάλου που δεν ήθελε να έχει μαθητές», σε μια μπροσούρα που κυκλοφόρησε στο Πανεπιστήμιο VII του Παρισιού.

29. Για τον τρόπο του να χειρίζεται τα πράγματα, βλ. Michel de Certeau, «Qu'est-ce qu'un séminaire?», στο *Esprit*, Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1978: 176-181.

30. Βλ. Paul Rabinow, «Un prince de l'exil» και Richard Terdiman, «Une mémoire d'éveilleur», στο Luce Giard (επιμ.), *Michel de Certeau*, Centre Georges Pompidou, Cahiers pour un temps, Παρίσι 1987: 39-43 και 91-96.

31. Ελπίζω να συγκεντρώσω κάποια στιγμή σ' ένα τομίδιο τα αποσπάσματα από το *Arts de dire* και τις άλλες εργασίες για τη συνηθισμένη κουλτούρα, που δημοσιεύσαμε μαζί μετά το 1980.

32. *L'Invention du quotidien*, τ. 2, *Habiter, cuisiner*: 235-271 για τη μαγειρική και 273-295 για τη γειτονιά.

33. Έτσι, εργάζεται στην Ιταλία κάθε χρόνο από το 1974 ώς το 1978· το 1975 στην Ισπανία, στην Αγγλία και στη Δανία· το 1977 και το 1978 στην Ελβετία. Εκτός Ευρώπης, βρίσκεται στο Κεμπέκ το 1974 και το 1975, στη Βραζιλία το 1974, στο Ισραήλ το 1976, στις ΗΠΑ το 1977 (στο Βέρμοντ) και επίσης το 1976 και το 1978 (στην Καλιφόρνια). Ξεχωριστή θέση έχουν οι τακτικές ανταλλαγές με το Βέλγιο, ο κύριος μοχλός των οποίων ήταν η Μαρί Μπωμόν και ο Ζωρζ Τιλ, στις Βρυξέλλες και στη Ναμύρ. Σ' αυτούς τους δύο ιδιαίτερα, στην αλησμόνητη γενναιοδωρία της Μαρί, στον δραστήριο και επινοητικό κύκλο που τους περιέβαλλε, έχει την πρόθεση να παραπέμψει το χωρίο για τη διεύρυνση της πρακτικής τής «perruque» [της ανάλωσης υλικών προς ίδια χρήση μέσα στον εργασιακό χρόνο] από τον εργατικό κόσμο ώς τα επιστημονικά ιδρύματα, εκεί όπου χαράζονται «καλλιτεχνικά "επιτεύγματα"» και «γκράφιτι που αποτυπώνουν τις οφειλές, το όποιο χρέος τιμής» (129).

34. François Hartog, «L'écriture du voyage», στο Luce Giard (επιμ.), *Michel de Certeau*, ό.π.: 123-132.

35. Françoise Choay, «Tours et traverses du quotidien», ό.π.: 85-90.

36. Michelle Perrot, *ό.π.*: 117.

37. Anne-Marie Chartier και Jean Hébrard, «*L'Invention du quotidien*. Une lecture, des usages», στο *Le Débat*, τχ. 49, Μάρτιος-Απρίλιος 1988: 97, 99, 100.

38. Για τον Σερτώ, βλ. την αφιερωματική συλλογή του Κέντρου Ζωρζ Πομπιντού (παραπάνω, σημ. 30), εν μέρει ένα τεύχος του Débat (παραπάνω, σημ. 37), καθώς και τη συλλογή *Le Voyage mystique* (παραπάνω, σημ. 3), για την οποία και έχω συντάξει την «πλήρη βιβλιογραφία» του (ό.π.: 191-243).

ΓΕΝΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Βλ. Michel de Certeau, *La prise de parole*, Desclée De Brouwer, Παρίσι 1968· *La Possesion de Loudun*, 3η έκδ., Gallimard, Archives, Παρίσι 1990· *L'Absent de l'histoire*, Mame, Παρίσι 1973· *La Culture au pluriel*, 2η έκδ., Christian Bourgois, Παρίσι 1980· *Une politique de la langue* (με τους Dominique Julia και Jacques Revel), Gallimard, Bibliothèque des histoires, Παρίσι 1975· κ.ά.

2. Από το ελληνικό *ποιεῖν*: «δημιουργώ, επινοώ, παράγω».

3. Βλ. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, τ. 1, Gallimard, Παρίσι 1966: 251-266.

4. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Παρίσι 1975 [ελλ. έκδ.: *Επιτήρηση και τιμωρία*, μτφρ. Κ. Χατζηδήμου-Ι. Ράλλη, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1976].

5. Από αυτή τη σκοπιά επίσης, θεμελιώδη πηγή αποτελούν οι εργασίες του Ανρί Λεφέβρ για την καθημερινή ζωή.

6. Για την τέχνη, από την Εγκυκλοπαίδεια ώς τον Ντυρκέμ, βλ. κεφ. 5, σ. 102-107.

7. Για τη λογοτεχνία αυτή, βλ. τους τίτλους που επισημαίνονται από το *Le livre dans la vie quotidienne*, Bibliothèque nationale, Παρίσι 1975· και από τη Geneviève Bollème, *La Bible bleu. Anthologie d'une littérature «populaire»*, Flammarion, Παρίσι 1975: 141-379.

8. Συντάκτης της μιας μονογραφίας ήταν ο Πιερ Μαγιόλ, της άλλης ο Λυς Ζιάρ (βάσει συνεντεύξεων που πήρε η Μαρί Φερριέ).

9. Από τον Erving Goffman, βλ. κυρίως *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Minuit, Παρίσι 1973· *Les Rites d'interaction*, 1974· *Frame Analysis*, Harper & Row, Νέα Υόρκη 1974. Από τον Pierre Bourdieu, βλ. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Γενεύη 1972· «Les stratégies matrimoniales», στο *Annales ESC*, τ. 27, 1972: 1105-1127· «Le langage autorisé», στο *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, τχ. 5-6, Νοέμβριος 1975: 184-190 [αναδημοσιεύτηκε στο *Ce que parler veut dire*, *Fayard*, Παρίσι 1982: 103-119 καθώς και στο *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, points essais, Παρίσι 2001: 159-173 και εκδόθηκε στα ελληνικά στο Pierre Bourdieu, *Γλώσσα και συμβολική εξουσία*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, εισ.

Ν. Παναγιωτόπουλος, Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1999, «Η έγκυρη γλώσσα»: 155-167]· «Le sens pratique», *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, τχ. 1, Φεβρουάριος 1976: 43-86. Από τον Marcel Mauss, βλ. κυρίως «Techniques du corps», στη συλλογή του *Sociologie et anthropologie*, PUF, Παρίσι 1950 [ελλ. έκδ.: *Κοινωνιολογία και ανθρωπολογία*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2004]. Από τους Marcel Detienne και Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Flammarion, Παρίσι 1974 [ελλ. έκδ.: *Μήτις. Η πολύτροπη νόηση στην αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Ι. Παπαδοπούλου, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1993]. Από τον Jeremy Boissevain, *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*, Blackwell, Οξφόρδη 1974. Από τον Edward O. Laumann, *Bonds of Pluralism. The Form and Substance of Urban Social Networks*, John Wiley, Νέα Υόρκη 1973.

10. Joshua A. Fishman, *The Sociology of Language*, Newbury, Ράουλυ (Μασσαχουσέτης) 1972. Βλ. επίσης David Sudnow (επιμ.), *Studies in Social Interaction*, Free Press, Νέα Υόρκη 1972· William Labov, *Sociolinguistique*, Minuit, Παρίσι 1976 κ.ά.

11. Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Hermann, Παρίσι 1972· David K. Lewis, *Convention: a Philosophical Study*, Harvard University Press, Καίμπριτζ (Μασσαχουσέτης) 1974, καθώς και το *Counterfactuals*, ό.π., 1973.

12. Georg H. von Wright, *Norm and Action*, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο 1963· *Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, North Holland, Άμστερνταμ 1968· *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ιθάκη (Νέας Υόρκης) 1971. Επίσης A.C. Danto, *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1973· Richard J. Bernstein, *Praxis and Action*, Duckworth, Λονδίνο 1972· Paul Ricœur και Dorian Tiffeneau (επιμ.), *La Sémantique de l'action*, CNRS, Παρίσι 1977.

13. A. N. Prior, *Past, Present and Future: a Study of «Tense Logic»*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1967· και *Papers on Tense and Time*, ό.π., 1968· N. Rescher και A. Urquhart, *Temporal Logic*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1975.

14. Alan R. White, *Modal Thinking*, Cornell University Press, Ιθάκη (Νέας Υόρκης) 1975· G. H. Hugues και M. J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1973· I. R. Zeeman, *Modal Logic*, ό.π., 1975· S. Haacker, *Deviant Logic*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1976· H. Parret (επιμ.), *Discussing Language with Chomsky, Halliday, etc.*, Mouton, Χάγη 1975.

15. Jacques Sojcher, *La Démarche poétique*, UGE, 10-18, Παρίσι 1976: 145.

16. Βλ. Fernand Deligny, *Les Vagabonds efficaces*, Maspero, Παρίσι 1970· *Nous et l'innocent*, ό.π., 1977· κ.ά.

17. Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*: «Des espaces et des pratiques»: 233-251· «Actions culturelles et stratégie politique», στο *La Revue nouvelle*, Απρίλιος 1974: 351-360.

18. Η ανάλυση των αρχών της περίτμησης επιτρέπει την απάλυνση και ταυτόχρονα τη συγκεκριμενοποίηση αυτής της κριτικής. Βλ. τη συλλογή *Pour une histoire de la statistique*, τ. 1, INSEE, Παρίσι 1978, και ιδίως Alain Desrosières, «Eléments pour l'histoire des nomenclatures socioprofessionnelles»: 155-231.

19. Με τις εργασίες του Pierre Bourdieu, του Marcel Detienne και του Jean-Pierre Vernant διευκρινίζεται η έννοια της «τακτικής», κάτι στο οποίο συμβάλλουν επίσης οι κοινωνιογλωσσολογικές έρευνες του H. Garfinkel, του H. Sacks κ.ά. (βλ. παραπάνω, σημ. 9 και 10).

20. Marcel Detienne και Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence* [*Μήτις...*, ό.π.].

21. Βλ. S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1958· Ch. Perelman και L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation, Université libre*, Βρυξέλλες 1970· Jean Dubois et al., *Rhétorique générale*, Larousse, Παρίσι 1970· κ.ά.

22. Αριστοτέλης, *Ρητορική*, II, 24, 1402a [«*καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἐστίν*»]. Βλ. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1971: 178-179 [ελλ. έκδ.: *Οι σοφιστές*, μτφρ. Δ. Τσεκουράκης, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1991].

23. Sun Tzu, *L'Art de la guerre*, Flammarion, Παρίσι 1972

[ελλ. έκδ.: Σουν Τζου, *Η τέχνη του πολέμου*, μτφρ. Ε. Καλλιφατίδη, Οξύ, Αθήνα 2008].

24. R. K. Khawam (επιμ.), *Le Livre des ruses. La stratégie politique des Arabes*, Phébus, Παρίσι 1976.

25. Βλ. Jean Baudrillard, *Le Système des objets*, Gallimard, Παρίσι 1968· *La Société de consommation*, Denoël, Παρίσι 1970 [ελλ. έκδ.: *Η καταναλωτική κοινωνία. Οι μύθοι της οι δομές της*, μτφρ. Β. Τομανάς, Νησίδες, Αθήνα 2000]· *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, Παρίσι 1972.

26. Guy Debord, *La Société du spectacle*, Buchet-Chastel, Παρίσι 1967 [ελλ. έκδ.: *Η κοινωνία του θεάματος*, μτφρ. Π. Τσαχαγέας-Ν. Αλεξίου, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 2006· μτφρ. Β. Τομανάς, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1986].

27. Roland Barthes, *Le Plaisir du texte*, Seuil, Παρίσι 1973: 58 [ελλ. έκδ.: *Η απόλαυση του κειμένου*, μτφρ. Φ. Χατζιδάκη-Γ. Κρητικός, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1977: 59-60].

28. Βλ. Gérard Mordillat και Nicolas Philibert, *Ces Patrons éclairés qui craignent la lumière*, Albatros, Παρίσι 1979.

29. Βλ. H. Sacks, E. A. Schegloff και άλλους προαναφερθέντες.

30. Βλ. παρακάτω κεφ. 7 έως 9.

31. Στις πρακτικές αυτές έχουμε αφιερώσει μονογραφίες, όπου ανευρίσκεται η συνεχώς αυξανόμενη και διάσπαρτη βιβλιογραφία για το θέμα. Βλ. τ. 2: *Habiter, cuisiner*, από τον Luce Giard και τον Pierre Mayol.

32. Βλ. λ.χ. A. Lipietz, «Structuration de l'espace, problème foncier et aménagement du territoire», στο *Environment and Planning*, A, 1975, τ. 7: 415-425 και «Approches théoriques des transformations de l'espace français», στο *Espaces et Sociétés*, τχ. 16, 1975: 3-14.

33. Η έρευνα για τις μελέτες προοπτικών βασίστηκε στην ανάλυση της σειράς *Travaux et recherches de prospective*, Documentation française, Παρίσι, ιδίως τ. 14, 59, 65 και 66, κυρίως δε στις εργασίες του Yves Barel και του Jacques Durand.

34. Witold Gombrowicz, *Cosmos*, Gallimard, Folio, Παρίσι 1971: 165-168.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. ΕΝΑΣ ΚΟΙΝΟΣ ΤΟΠΟΣ: Η ΣΥΝΗΘΙΣΜΕΝΗ ΓΛΩΣΣΑ

1. Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, μτφρ. Philippe Jaccottet, Gallimard, Folio, Παρίσι, τ. 1: 21 [ελλ. έκδ.: *Ο άνθρωπος χωρίς ιδιότητες*, μτφρ. Τ. Σιετή, Οδυσσέας, Αθήνα 1992: 15-16].

2. Robert Klein, *La Forme et l'intelligible*, Gallimard, Παρίσι 1970: 436-444. Βλ. επίσης Enrico Castelli-Gattinara, «Quelques considérations sur le Niemand et... Personne», στο *Folie et déraison à la Renaissance*, Université libre, Βρυξέλλες 1976: 109-118.

3. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Λονδίνο, τ. XIV: 431-432. Σ' αυτό το κείμενο, *Malaise dans la civilisation*, § 1, ο Φρόυντ παραπέμπει στο *L'Avenir d'une illusion*, το οποίο πράγματι στην § 1 εκκινεί επίσης από την αντίθεση ανάμεσα σε μια «μειονότητα» και την «πλειονότητα» (τα «πλήθη»), από την οποία ορμάται η ανάλυσή του [ελλ. έκδ.: *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας, το μέλλον μιας αυταπάτης. Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, μτφρ. Γ. Βαμβαλής, Επίκουρος, Αθήνα ²1994].

4. *L'Avenir d'une illusion*, μτφρ. Marie Bonaparte, PUF, Παρίσι 1971, § 7: 53 [ελλ. έκδ.: *Το μέλλον μιας αυταπάτης*, μτφρ. Δ. Νταβέας, Printa, Αθήνα 2003].

5. *Gesammelte Werke*, τ. XIV: 431.

6. Βλ. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 3η έκδ., Gallimard, Bibliothèque des histoires, Παρίσι 1984: 7-8.

7. *Gesammelte Werke*, τ. XIV: 431.

8. Freud, γράμμα στη Λου Αντρέας-Σαλομέ, 28 Ιουλίου 1929, στο Lou Andreas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud*, Gallimard, Παρίσι 1970: 225.

9. *Ό.π.*

10. *Gesammelte Werke*, τ. XIV: 506.

11. Βλ. *L'Écriture de l'histoire*, «La fiction de l'histoire. L'écriture de Moïse et le monothéisme», ό.π.: 312-358.

12. Βλ. την ανάλυση του ειδήμονα στην οποία είναι αφιερωμένος ο συλλογικός τόμος *Abus de savoir*, Desclée De Brouwer, Παρίσι 1977.

13. Βλ. παρακάτω το Τέταρτο Μέρος: «Χρήσεις της γλώσσας».

14. Βλ. τον δεύτερο τόμο: *Habiter, cuisiner*, από τους Luce Giard και Pierre Mayol.

15. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Backwell, Οξφόρδη 1976, § 116: 48 [ελλ. έκδ.: *Φιλοσοφικές έρευνες*, εισ.-μτφρ.-σχ. Π. Χριστοδουλίδης, εκδ. Παπαζήση 1977, 76: «Αυτό που *εμείς* κάνουμε είναι να οδηγούμε τις λέξεις πίσω, από τη μεταφυσική στην καθημερινή τους χρήση»].

16. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο 1961, § 6.53: 150-151 [ελλ. έκδ., *Tractatus logico-philosophicus*, μτφρ. Θ. Κιτσόπουλος, Παπαζήσης, Αθήνα 1978, 131: «Η σωστή μέθοδος της φιλοσοφίας θα ήταν στην πραγματικότητα αυτή: Να μη λέμε τίποτα εκτός από αυτό που μπορεί να ειπωθεί, δηλαδή προτάσεις των φυσικών επιστημών [...], και κάθε φορά που κάποιος άλλος θα ήθελε να πει κάτι μεταφυσικό, να του υποδείχνουμε πως άφησε ορισμένα σημεία στις προτάσεις του χωρίς να τους προσδώσει μια σημασία. Αυτή η μέθοδος δε θα ικανοποιούσε τον άλλο [...] αλλά αυτή θα ήταν η μόνη αυστηρά σωστή μέθοδος»].

17. *Philosophical Investigations*, § 494: 138 [*Φιλοσοφικές έρευνες*, ό.π.: 175: «Θέλω να πω: εκείνο που λέμε "γλώσσα" είναι πρώτ' απ' όλα ο μηχανισμός της κοινής μας γλώσσας, της γλώσσας των λέξεων· και ύστερα, τα άλλα κατά την αναλογία ή τη δυνατότητα σύγκρισής τους με αυτήν»].

18. Βλ. την επιστολή στον Φίκερ σχετικά με τον *Tractatus*: «Το βιβλίο μου χαράζει τα όρια της σφαίρας της εθικής κατά κάποιον τρόπο εκ των έσω, είμαι δε πεπεισμένος ότι αυτός είναι ο μοναδικός ακριβής τρόπος για τη χάραξή τους» (παράθεμα στο Allan Janick και Stephen Toulmin, *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, PUF, Παρίσι 1978: 165). Έτσι, λέει ο Wittgenstein, ο *Tractatus* περιλαμβάνει δύο μέρη, το ένα, το βιβλίο που έχει γραφτεί, και το άλλο, το ουσιώδες, που δεν γράφτηκε και ούτε μπορεί να γραφτεί, με θέμα ακριβώς την εθική.

19. *Philosophical Investigations*, § 122: 49 [*Φιλοσοφικές έρευνες*, ό.π.: 77: «Μια από τις κύριες πηγές της ακατανοησίας μας είναι πως δεν έχουμε *εποπτεία* της χρήσης των λέξεων. – Στη γραμματική μας λείπει η εποπτικότητα»]. Βλ. Jacques Bouveresse, *La Parole malheureuse*, Minuit, Παρίσι 1971, «Langage ordinaire et philosophie»: 299-348.

20. Γι' αυτή την πτυχή της ιστορίας, βλ. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*: 63-122, και «Écriture et histoire», στο *Politique aujourd'hui*, Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1975: 65-77. Αφήνω κατά μέρος τις φιλοσοφικές διαμάχες σχετικά με τον Μαρξ και τον Βιττγκενστάιν (ο Βιττγκενστάιν άλλωστε ήθελε να πάει να εργαστεί στη Σοβιετική Ένωση). Βλ. τις μελέτες του F. Rossi-Landi («Per un uso marxiano di Wittgenstein»), του Tony Manser («The End of Philosophy: Marx and Wittgenstein», University of Southampton, 1973) ή του Ted Benton («Winch, Wittgenstein and Marxism», στο *Radical Philosophy*, τχ. 13, 1976: 1-6). Θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε στον «μπουρζουά» Βιττγκενστάιν έναν ιδιαίτερο ιστορικό υλισμό, αλλά καμία «επιστήμη» (με τη μαρξιστική έννοια) της ιστορίας.

21. Βλ. Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations*, Gallimard, Παρίσι 1971: 154-155. Βλ. επίσης τις παρατηρήσεις που παραθέτει ο Νόρμαν Μάλκολμ σχετικά με τον άνθρωπο ο οποίος, για να βγει από ένα δωμάτιο όπου νομίζει πως είναι κλειδωμένος, θα άρχιζε να πηγαίνει «τοίχο τοίχο» (στο Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier Brun*, με επίμετρο του Νόρμαν Μάλκολμ, *Ludwig Wittgenstein*, Gallimard, Παρίσι 1965: 369 [ελλ. έκδ.: *Το μπλε και το καφέ βιβλίο. Προεισαγωγικές μελέτες για τις φιλοσοφικές έρευνες*, μτφρ. Κ. Κωβαίος, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1984· αγγλικό κείμενο, Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1959].

22. *Philosophical Investigations*, § 109: η αγγλική μετάφραση λέει «looking into the workings of our language»: 47 [*Φιλοσοφικές έρευνες*, ό.π.: 75: «όταν ρίξουμε μια ματιά στον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η γλώσσα μας». Το κείμενο, πάντα σε μετάφραση Π. Χριστοδουλίδη, έχει ως εξής: «Όλες οι *εξηγήσεις* πρέπει να παραμεριστούν, και στη θέση τους να μπει μονάχα η περιγραφή. Και αυτή η περιγραφή δέχεται το φως της, δηλαδή τον σκοπό της, από τα φιλοσοφικά προβλήματα. Αυτά φυσικά, δεν είναι εμπειρικά προβλήματα· αλλά λύνονται όταν ρίξουμε μια ματιά στον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η γλώσσα μας, και, αυτό, έτσι που να τον αναγνωρίζουμε: ενάντια στην παρόρμηση να τον παρανοούμε»].

23. Παρατίθεται από τον Νόρμαν Μάλκολμ, στο Ludwig

Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier Brun*, ό.π.: 367-368.

24. Η λέξη αυτή, βιεννέζικης προέλευσης, δηλώνει «όλους τους δυνατούς τύπους σκέψης, χαρακτήρα και γλώσσας» (βλ. A. Janick και S. Toulmin, *ό.π.*: 198) ή γενικότερα τις *γεγονοτικές* (ιστορικές) δομήσεις της ύπαρξής μας.

25. Βλ. π.χ. J. L. Austin, *Philosophical Papers*, 2η έκδ., Oxford University Press, Οξφόρδη 1969: 181-182.

26. Σχετικά με αυτή την αγγλική παράδοση, βλ. G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, 2η έκδ., Oxford University Press, Οξφόρδη 1969: 19-20, 100-102 κ.ά. Και κυρίως βλ. Charles E. Caton (επιμ.), *Philosophy and Ordinary Language*, Ουρμπάνα (Ιλλινόις) 1963, και V. C. Chapel (επιμ.), *Ordinary Language*, Prentice Hall, Ίνγκλγουντ Κλιφς (Νιου Τζέρσυ) 1964.

27. Η λέξη «βδελυγμία» χαρακτηρίζει την αλλεργία του σε ένα ύφος σκέψης. Βλ. π.χ. *Leçons et conversations*: 63-64· και Jacques Bouveresse, «Les derniers jours de l'humanité», στο *Critique*, τχ. 339-340 με τίτλο *Vienne, début d'un siècle*, Αύγουστος-Σεπτέμβριος 1975: 753-805.

28. Βλ. τη μετάφραση του κειμένου του Adolf Loos στο *Traverses*, τχ. 7, 1976: 15-20.

29. R. Musil, *L'Homme sans qualités*, ό.π. [*Ο άνθρωπος χωρίς ιδιότητες*, ό.π.].

30. Βλ. τον πρόλογο στο Ludwig Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, Gallimard, Παρίσι 1975: 11 [ελλ. έκδ.: *Φιλοσοφικές παρατηρήσεις*, μτφρ. Κ. Κωβαίος, Γνώση, Αθήνα 1993, 63: «ο συγγραφέας [...] δεν μπορεί να αποκαθάρει [το βιβλίο] από τέτοιους είδους συστατικά [ματαιοδοξία κ.λπ.], περισσότερο απ' ό,τι ο ίδιος κατάφερε να απαλλαγεί απ' αυτά»].

31. *L'Homme sans qualités*, ό.π., τ. 1: 74-75 [*Ο άνθρωπος χωρίς ιδιότητες*, ό.π.: 55-56].

32. *Ό.π.*: 75 [ό.π.: 56].

33. *Philosophical Investigations*, § 194: 79. [*Φιλοσοφικές έρευνες*, ό.π.: 109: «Όταν φιλοσοφούμε, είμαστε σαν άγριοι, πρωτόγονοι άνθρωποι που ακούνε τις εκφράσεις των πολιτισμένων ανθρώπων, τις παρερμηνεύουν και, από την ερμηνεία τους, βγάζουν τα πιο περίεργα συμπεράσματα».]

2. ΕΚΔΟΧΕΣ ΛΑΪΚΗΣ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑΣ

1. Το σεμινάριο βασίστηκε σε μια έρευνα που είχε διεξαχθεί ήδη από το 1971 και σε μια πρώτη έκθεση, πολυγραφημένη (*Frei Damião: sim ou não? E os impasses da religião popular*, Ρεσίφε)· τα συγκεντρωμένα ντοκουμέντα δεν κυκλοφόρησαν στο σύνολό τους. Μια ομοειδής ανάλυση αφορούσε μια έρευνα για το δημοφιλέστατο προσκύνημα του Senhor do Bonfim (Σαλβαντόρ, Βραζιλία). Βλ. Fenando Silveira Massote, *Esplosione sociale del Sertão Brasiliano*, διδακτορική διατριβή, Ουρμπίνο 1978: 74-183, σε σχέση με τη θρησκεία.

2. Οι δύο πρώτοι στίχοι προέρχονται από το αναρχικό τραγούδι *Amore ribelle*, όπου η «ιδέα» είναι η εξισωτική κοινωνία· οι επόμενοι προέρχονται από το *Canto dei Malfattori*. Τα δύο κείμενα παρατίθενται από τον Jean-Louis Comolli, *La Cecilia*, Daniel et Cie, Παρίσι 1976: 99, 103. Για την κινηματογραφική ταινία, βλ. Michel de Certeau, Jacques Revel et al., στο *Ça cinéma*, τχ. 10-11, 1976: 38-44.

3. Βλ. Willy Apollon, *Le Vaudou. Un espace pour les «voix»*, Galilée, Παρίσι 1976.

4. Π.χ., Tomé Cabral, *Dictionário de têrmos e expressões populares*, Universidade federal do Ceará, Φορταλέζα 1972.

5. Βλ. Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, 2η έκδ., Christian Bourgois, Παρίσι 1980: «Χώροι και πρακτικές»: 233-251· «Actions culturelles et stratégie politique», στο *La Revue nouvelle*, Απρίλιος 1974: 351-360· κ.ά.

6. Marcel Detienne και Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis de Grecs*, Flammarion, Παρίσι 1974 [*Μήτις. Η πολύτροπη νόηση στην αρχαία Ελλάδα*, ό.π.].

7. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Γενεύη 1972· κυρίως δε «Le sens pratique», στο *Actes de la recherche en sciences sociales*, τχ. 1, Φεβρουάριος 1976: 43-86. [Για τον P. Bourdieu, πρωταρχικά πεδία μελέτης αποτέλεσαν το Μπεάρν στη νοτιοδυτική Γαλλία, γενέτειρά του, και η Καβυλία της Αλγερίας, τόπος της στρατιωτικής του θητείας.]

8. Βλ. παρακάτω το Τέταρτο Μέρος: «Χρήσεις της γλώσσας».

9. Όπως οι έρευνες των A. Charraud, F. Loux, Ph. Richard και M. de Virville στο Κέντρο Γαλλικής Εθνολογίας: βλ. την αναφορά τους *Analyse de contenu de proverbes médicaux*, MSH, Παρίσι 1972, ή το άρθρο της Françoise Loux στο *Ethnologie française*, τχ. 3-4, 1971: 121-126. Οι ίδιες μέθοδοι είχαν εφαρμοστεί προηγουμένως στο *Essai de description des contes populaires*, MSH, Παρίσι 1970.

10. Βλ. λ.χ. Alberto Mario Cirese, *I Proverbi: struttura delle definizioni*, Ουρμπίνο 1972, αναφορικά με τις παροιμίες της Σαρδηνίας.

11. Αυτές οι μονάδες ήταν εναλλάξ οι «τύποι» (Aarne), τα «επαναλαμβανόμενα θέματα» (Thompson), οι «λειτουργίες» (Propp), οι «δοκιμασίες» (Meletinsky) κ.λπ.

12. Daniel Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Seuil, Παρίσι 1975: 60.

13. Όπως ξέρουμε, το επακριβές αντικείμενο της γλωσσολογίας της εκφώνησης είναι να αναλύσει «το αποτύπωμα της διεργασίας της εκφώνησης στο εκφώνημα». Βλ. Oswald Ducrot και Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, Παρίσι 1972: 405.

14. Για την τροπικότητα με την οποία ο ομιλητής προσδίδει μια καταστατική θέση (που αφορά την ύπαρξη, τη βεβαιότητα, την υποχρέωση κ.λπ.) στο εκφώνημά του (dictum ή lexis), βλ. π.χ. *Langages*, τχ. 43, Σεπτέμβριος 1976, και τη βιβλιογραφία: 116-124.

15. Sun Tzu, *L'Art de la guerre*, Flammarion, Παρίσι 1972, έργο που χρονολογείται από τον 4ο π.Χ. αιώνα [ελλ. έκδ.: *Η τέχνη του πολέμου*, ό.π.].

16. R. K. Khawam (επιμ.), *Le livre des ruses. La stratégie politique des Arabes*, Phébus, Παρίσι 1976.

17. Από αυτή την άποψη, η επιστημονικότητα θα ήταν η γενίκευση ενός πανουργήματος: το τέχνασμα δεν τοποθετείται πια στη χρήση της συνηθισμένης γλώσσας (με τα χιλιάδες ρητορικά «τερτίπια» της) αλλά στην παραγωγή ιδιαίτερων γλωσσών (τεχνητών γλωσσών που εξασφαλίζουν τη μονοσήμαντη και διαφανή χρησιμοποίηση κατασκευασμένων όρων).

18. Ο Lévi-Strauss αντιδιαστέλλει το παιχνίδι, που είναι «διαζευκτικό», καθώς παράγει διαφορές ανάμεσα σε στρατόπεδα ίσα

στην αρχή, προς την τελετουργία, το τυπικό, που είναι «συνδετικό», καθώς εγκαθιδρύει ή αποκαθιστά την ένωση. Βλ. *La Pensée sauvage*, Plon, Παρίσι 1962: 44-47 [ελλ. έκδ.: *Άγρια σκέψη*, Παπαζήση, μτφρ. Ε. Καλπουρτζή, εισ.-σχ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, Αθήνα 1977: 128-130].

19. Βλ. Roger J. Girault, *Traité du jeu de go*, Flammarion, Παρίσι 1977, 2 τ.

20. Βλ. Robert Jaulin, *La Géomancie. Analyse formelle*, Plon, Παρίσι 1966· A. Ader και A. Zempleni, *Le Bâton de l'aveugle*, Hermann, Παρίσι 1972· Jean-Pierre Vernant et al., *Divination et Rationalité*, Seuil, Παρίσι 1974· κ.λπ.

21. Η αμοιβαιότητα μεταξύ παιχνιδιών και παραμυθιών θα μπορούσε να αναλυθεί στο φως των ερευνών της Nicole Belmont για τις σχέσεις μεταξύ λαϊκών «καθιερωμένων συνηθειών», που έχουν να κάνουν με την τήρηση άγραφων κανόνων, και «δοξασιών»: «Les croyances populaires comme récit mythologique», στο *L'Homme*, τ. 10/2, 1970: 94-108.

22. Vladimir Propp, *Morphologie du conte* (1928), Gallimard και Seuil, Παρίσι 1970 [ελλ. έκδ.: *Μορφολογία του παραμυθιού. Η διαμάχη του Κλωντ Λεβί-Στρως με τον Β. Γ. Προπ και άλλα κείμενα*, μτφρ. Α. Παρίση, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1991] και επίσης, *Le radici storiche dei raconti di fate*, Einaudi, Τορίνο 1949. Για τον Προπ, βλ. κυρίως A. Dundes, *The Morphology of North-American Indian Folktales*, Academia scientiarum fennica, Ελσίνκι, 1964· A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Larousse, Παρίσι 1966: 172-213 [ελλ. έκδ.: *Δομική σημασιολογία. Αναζήτηση μεθόδου*, μτφρ. Γ. Παρίσης, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2005]· Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Παρίσι 1973: 139-173· André Régnier, «La morphologie selon V. J. Propp», στο *La Crise du langage scientifique*, Anthropos, Παρίσι 1974 και «De la morphologie selon V. J. Propp à la notion de système préinterprétatif», στο *L'Homme et la Société*, τχ. 12: 171-189.

23. Η έκφραση είναι του Régnier, «De la morphologie selon V. J. Propp...», ό.π.: 172.

24. *Morphologie du conte*, ό.π.: 31.

25. Έτσι, στα τσιγγάνικα παραμύθια ο ήρωας δεν ψεύδεται

μεν, αλλά ξέρει να μεταστρέφει υπέρ του τις εντολές που του δίνουν, *κάνοντάς τες να σημαίνουν κάτι άλλο* από εκείνο που νόμιζαν πως του έλεγαν ο αφέντης ή ο ισχυρός. Βλ. επίσης Denise Paulme και Claude Bremond, *Typologie des contes africains du décepteur. Principes d'un index des ruses*, Ουρμπίνο 1976· ή, από θεωρητική σκοπιά, Louis Marin, *Sémiotique de la Passion*, συνέκδ. Aubier κ.ά., Παρίσι 1971, «Sémiotique du traître»: 97-186.

26. Μάλιστα, για τον Roman Jakobson, οι μεταβολές και συνάφειες φωνημάτων στη γλωσσολαλία και στις «προφητείες γλώσσας» –λόγοι στερημένοι νοήματος που συνιστούν μια «αφηρημένη λαϊκή τέχνη»– υπακούουν σε τόσο αυστηρούς κανόνες, ώστε μπορούμε βάσει αυτών να αναζητήσουμε τις περισσότερο πολύπλοκες «συνθετικές αρχές» (compositional principles) διαστρωματωμένων δειγμάτων (ηχητικών και σημασιακών) της προφορικής παράδοσης (*Selected Writings*, Mouton, τ. 6, Χάγη 1966: 642). Έτσι, σ' αυτές τις στερεότυπες φράσεις χωρίς σημασία (του τύπου Am stram gram...), τα παιχνίδια με τα γράμματα θα λειτουργούν ως αλγεβρικοί τύποι, που υποδεικνύουν τις τυπικές δυνατότητες παραγωγής κειμένων. Θα μπορούσε άραγε να εγγραφεί μια τυποποίηση σ' αυτή την «αφηρημένη» λογοτεχνία και να παράσχει λογικά μοντέλα για τις πρακτικές κατασκευής λαϊκών «γλωσσικών εκδηλώσεων»;

27. Βλ. τις κριτικές αναλύσεις των: Pierre Bourdieu, *Le Métier de sociologue*, 2η έκδ. Mouton, Χάγη 1973, πρόλογος [ελλ. έκδ.: *Η τέχνη του κοινωνιολόγου*, μτφρ. Ε. Γιαννοπούλου-Δ. Φιλιππουπολίτης, πρόλ. Ν. Παναγιωτόπουλος, Μεταίχμιο, Αθήνα 2009]· Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Παρίσι 1973 [ελλ. έκδ.: *Μαρξιστικοί ορίζοντες στην κοινωνική ανθρωπολογία*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Gutenberg, τ. 2, Αθήνα 1988, 1992]· κ.λπ.

28. Βλ. Michel de Certeau, «La beauté du mort», στο *La Culture au pluriel* (σε συνεργασία με τον Dominique Julia και τον Jacques Revel): 49-80.

29. Miklos Haraszti, *Salaire aux pièces*, Seuil, Παρίσι 1976: 136-145. Για τα «bousillés», γυαλικά που φτιάχνουν για λογαριασμό τους οι εργάτες της υαλουργίας, βλ. Louis Mériaux, «Retrouvailes

chez les verriers», στο *Le Monde*, 22-23 Οκτωβρίου 1978. Και M.-J. και J.-R. Hissard, «Henri H. perruquiste», στο *Autrement*, τχ. 16, Νοέμβριος 1978: 75-83.

30. Marcel Mauss, «Essai sur le don», στο *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Παρίσι 1966: 145-279 [ελλ. έκδ.: *Το δώρο. Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής στις αρχαϊκές κοινωνίες*, μτφρ. Λ. Σταματοπούλου-Παραδέλλη, Καστανιώτης, Αθήνα 1999].

3. ΕΠΙΝΟΗΜΑΤΑ ΓΙΑ ΝΑ «ΤΑ ΦΕΡΕΙΣ ΒΟΛΤΑ» ΜΕ ΤΗΝ ΕΠΙΒΕΒΛΗΜΕΝΗ ΤΑΞΗ: ΧΡΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΤΑΚΤΙΚΕΣ

1. Βλ. ιδίως A. Huet et al., *La Marchandise culturelle*, CNRS, Παρίσι 1977, ο οποίος δεν περιορίζεται να αναλύσει προϊόντα (τη φωτογραφία, τον δίσκο του πικάπ, τα χαρακτικά), αλλά αναλύει επίσης ένα σύστημα εμπορικής επανάληψης και ιδεολογικής αναπαραγωγής.

2. Βλ. π.χ. *Pratiques culturelles des Français*, Secrétariat d'État à la culture, Service des études et recherches, Παρίσι 1974, 2 τ. Η μελέτη του Alvin Toffler, *The Culture Consumers*, Penguin, Βαλτιμόρη 1965, παραμένει θεμελιώδης και πρωτοπόρα, παρότι δεν βασίζεται ιδιαίτερα στη στατιστική και περιορίζεται στη μαζική τέχνη [ελλ. έκδ.: *Κουλτούρα και κατανάλωση*, μτφρ. Χ. Σακελαροπούλου, Κάκτος, Αθήνα 1992].

3. Για το πρόδρομο θέμα της «εργένισσας μηχανής» στην τέχνη (Μαρσέλ Ντυσάν, κ.ά.) ή στη λογοτεχνία (από τον Ιούλιο Βερν ώς τον Ρεϋμόν Ρουσσέλ) των αρχών του 20ού αιώνα, βλ. Jean Clair et. al., *Junggesellen Maschinen. Les Machines célibataires*, Alfieri, Βενετία 1975.

4. Βλ. π.χ., αναφορικά με τους Αϋμάρα του Περού και της Βολιβίας, J. E. Monast, *On les croyait chrétiens: les Aymaras*, Cerf, Παρίσι 1969.

5. Βλ. Michel de Certeau, «La longue marche indienne», επίμετρο στο Yves Materne (επιμ.), *Le Réveil indien en Amérique latine*, Cerf, Παρίσι 1977: 121-135.

6. G. Ryle, «Use, Usage and Meaning», στο G. H. R. Parkinson (επιμ.), *The Theory of Meaning*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1968: 109-116. Μεγάλο μέρος του τόμου είναι αφιερωμένο στη χρήση.

7. Richard Montague, «Pragmatics», στο Raymond Klibansky (επιμ.), *La Philosophie contemporaine*, La Nuova Italia, Φλωρεντία 1968, τ. 1: 102-122. Ο Μπαρ-Χίλλελ υιοθετεί έναν όρο του Σ. Τζ. Πηρς, που αντιστοιχεί στα «egocentric particulars» του Ράσσελ, στις «token-reflexive expressions» του Ράιχενμπαχ, τις «indicator words» του Γκούντμαν, στις «non eternal sentences» του Κουάιν κ.λπ. Μια ολόκληρη παράδοση εγγράφεται σ' αυτή την προοπτική. Στην ίδια υπάγεται και ο Βιττγκενστάιν, αυτός που το σύνθημά του ήταν η αναζήτηση όχι του νοήματος αλλά της χρήσης («Don't ask for the meaning, ask for the use»), αναφερόμενος εξάλλου στην κανονική χρήση, που ρυθμίζεται από τη γλώσσα, δηλαδή τον θεσμό.

8. Βλ. παραπάνω «Η παροιμιακή εκφώνηση»: 112.

9. Βλ. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Παρίσι 1974, τ. 2: 79-88.

10. Ο Fernand Deligny, *Les Vagabonds efficaces*, Maspero, Παρίσι 1970, ονομάζει έτσι τις διαδρομές των νεαρών αυτιστικών με τους οποίους ζει, γραφές μέσα από δάση, περιπλανήσεις κάποιου ανήμπορου πια να χαράξει έναν δρόμο στον χώρο της γλώσσας.

11. Βλ. παρακάτω «Απροσδιόριστες συναρτήσεις»: 431.

12. *Ό.π.*

13. Για τους John von Neumann και Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, 3η έκδ., John Wiley, Νέα Υόρκη 1964, «στρατηγική υπάρχει μόνο όταν συμπεριλαμβάνεται και η στρατηγική του άλλου».

14. «Η στρατηγική είναι η επιστήμη των πολεμικών κινήσεων έξω από το οπτικό πεδίο του εχθρού· η τακτική, στο εσωτερικό αυτού του πεδίου» (von Bülow).

15. Karl von Clausewitz, *De la guerre*, Minuit, Παρίσι 1955: 212-213 [ελλ. έκδ.: *Περί του πολέμου*, μτφρ. Ν. Ξεπουλιά, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1999]. Την ίδια ανάλυση άλλωστε βρίσκουμε και σε πολλούς άλλους θεωρητικούς, από τον Μακιαβέλλι και με-

τά. Βλ. Y. Delahaye, «Simulation et dissimulation», στο *La Ruse* (*Cause commune*, 1977/1), UGE, 10-18, Παρίσι: 55-74.

16. Clausewitz, *ό.π.*: 212.

17. Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Gallimard, Idées, Παρίσι 1969.

18. Αριστοτέλης, *Ρητορική*, II, 24, 1402a: «το ασθενέστερο από δύο επιχειρήματα να το κάνεις το ισχυρότερο» [*καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἐστίν*] (μτφρ. M. Dufour, Les Belles Lettres, Budé, Παρίσι 1976, τ. 2: 131). Το ίδιο «εύρημα» ο Πλάτων το αποδίδει στον Τισία, *Φαίδρος*, 237b-c (Platon, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, Παρίσι 1950, τ. 2: 72-73). Βλ. επίσης W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1971: 178-179. Για την *τέχνη* του Κόρακος, που αναφέρεται από τον Αριστοτέλη με αφορμή τους «τόπους προφανών ρητορικών συλλογισμών» [*ενθυμήματα*], βλ. Ch. Perelman και L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Université libre, Βρυξέλλες 1970: 607-609.

19. Freud, *Le Mot d'esprit*: 19-173, σχετικά με τις τεχνικές του ευφυολογήματος.

20. Βλ. S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1958· Ch. Perelman και L. Olbrechts-Tyteca, *ό.π.*· Jean Dubois et al., *Rhétorique générale*, Larousse, Παρίσι 1970· κ.λπ.

21. Βλ. *I Τσινγκ (Chou-I)*, το *Βιβλίο των αλλαγών*, που παρουσιάζει με 64 εξάγραμμα (τα οποία σχηματίζονται από έξι ενιαίες ή διακεκομμένες γραμμές) όλες τις δυνατές καταστάσεις των όντων στην πορεία των μεταβολών του σύμπαντος.

22. Marcel Detienne και Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Flammarion, Παρίσι 1974.

23. Βλ. Maxime Rodinson, *Islam et Capitalisme*, Seuil, Παρίσι 1972 [ελλ. έκδ.: *Ισλάμ και καπιταλισμός*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Κάλβος, Αθήνα 1980].

4. ΦΟΥΚΩ ΚΑΙ ΜΠΟΥΡΝΤΙΕ

1. Βλ. παραπάνω, κεφ. 2: 119, αναφορικά με τις τακτικές, για τις οποίες οι λαϊκοί θρύλοι και η λαϊκή τέχνη του λέγειν προσφέρουν «πανοπλίες», τοποθετημένες όμως σε κάποιο κρυφό μέρος.

2. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Παρίσι 1975. Για το προγενέστερο έργο του Foucault, βλ. Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Folio, Παρίσι 1987, κεφ. 1.

3. M. Foucault, ό.π.: 28, 96-102, 106-116, 143-151, 159-161, 185, 189-194, 211-217, 238-251, 274-275, 276 κ.α.: μια σειρά θεωρητικοί «πίνακες» διαστίζουν το βιβλίο, περιτέμνοντας ένα ιστορικό αντικείμενο και επινοώντας έναν πρόσφορο λόγο σχετικά με αυτό.

4. Βλ. ιδίως Gilles Deleuze, «Écrivain, non: un nouveau cartographe», στο *Critique*, τχ. 343, Δεκέμβριος 1975: 1207-1227.

5. Serge Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Flammarion, Παρίσι 1968 [ελλ. έκδ.: *Τεχνική και φύση στον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Δοκίμιο για την ανθρώπινη ιστορία της φύσης*, μτφρ. Π. Κονδύλης, Νεφέλη, Αθήνα 1998].

6. Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Seuil, Παρίσι 1974.

7. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, Παρίσι 1958, ιδίως οι σελίδες για την «επιστροφή», στοχασμοί γύρω από το αντεστραμμένο ταξίδι, που έχει μεταβληθεί σε διερεύνηση της μνήμης [ελλ. έκδ.: *Θλιβεροί τροπικοί*, μτφρ. Β. Λούβρου, Χατζηνικολή, Αθήνα 2000: 336-354].

8. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Γενεύη 1972. Το βιβλίο υιοθετεί τον τίτλο του δεύτερου μέρους, του θεωρητικού. Οι γαλλικές κριτικές για τον Μπουρντιέ δεν είναι πάρα πολλές, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει για τον Φουκώ. Να είναι άραγε επακόλουθο του φόβου και συγχρόνως του θαυμασμού που εμπνέει η αυτοκρατορία του Μπεάρν; Τον «ιδεολογικό» χαρακτήρα των θέσεων του Μπουρντιέ έχει επικρίνει ο Raymond Boudon (*L'Inégalité des chances*, Armand Colin, Παρίσι 1973· *Effets pervers et ordre social*, PUF, Παρίσι 1977). Σε μια μαρξιστική προοπτική: Christian Baudelot και Roger Establet, *L'École capitaliste en*

France, Maspero, Παρίσι 1974· Jacques Bidet, «Questions à P. Bourdieu», στο *Dialectiques*, τχ. 2· Louis Pinto, «La théorie de la pratique», στο *La Pensée*, Απρίλιος 1975· κ.ά. Από μια επιστημολογική σκοπιά, Louis Marin, «Champ théorique et pratique symbolique», στο *Critique*, τχ. 321, Φεβρουάριος 1974. Ο W. Paul Vogt παρουσίασε τις θέσεις του Μπουρντιέ: «The Inheritance and Reproduction of Cultural Capital», στο *The Review of Education*, Καλοκαίρι 1978: 219-228. Επίσης J.-M. Geng, *L'Illustre Inconnu*, UGE, 10-18, Παρίσι 1978: 53-63, σχετικά με την «κοινωνιολογική ολοποίηση» στον Μπουρντιέ και την παραγωγή μιας «κοινωνιολογικής πίστης», κριτική στην οποία ο Μπουρντιέ απάντησε ταχύτατα με το «Sur l'objectivation participante», στο *Actes de la recherche en sciences sociales*, τχ. 23, Σεπτέμβριος 1978: 67-69.

9. Pierre Bourdieu, «Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction», στο *Annales ESC*, τ. 27, 1972: 1105-1127· «Le langage autorisé», στο *Actes de la recherche en sciences sociales*, τχ. 5-6, Νοέμβριος 1975: 183-190 [*Γλώσσα και συμβολική εξουσία*, ό.π.: «Η έγκυρη γλώσσα»: 155-167]· «Le sens pratique», *Actes...*, τχ. 1, Φεβρουάριος 1976: 43-86 [πρβλ. την ελληνική έκδοση του βιβλίου *Le sens pratique*: Pierre Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, επίμετρο Κανάκης Λελεδάκης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006]. Βλ. επίσης την κοινωνική εποποιία του «γούστου», *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Παρίσι 1979, κυρίως κεφ. 2 και 3: 109-248 [ελλ. έκδ.: *Η διάκριση. Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, εισ. Ν. Παναγιωτόπουλος, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2001: 143-269].

10. Στο *Revue française de sociologie*, τ. 15, 1974: 3-42.

11. Βλ. «Les stratégies matrimoniales», ό.π.

12. Αυτήν ακριβώς την αντιπαράθεση επιθυμούσαν οι Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron και Jean-Claude Chamboredon στο *Le Métier de sociologue*, 2 έκδ., Mouton, Χάγη 1973: 108-109 [ελλ. έκδ.: *Η τέχνη του κοινωνιολόγου*, μτφρ. Ε. Γιαννοπούλου-Δ. Φιλιππουπολίτης, πρόλ. Ν. Παναγιωτόπουλος, Μεταίχμιο, Αθήνα 2009].

13. *Esquisse d'une théorie...*, ό.π.: 11

14. Βλ. Jacques Derrida, «La mythologie blanche», στο *Marges de la philosophie*, Minuit, Παρίσι 1972: 247-324 [ελλ. έκδ.: *Η λευκή μυθολογία. Η μεταφορά μέσα στο φιλοσοφικό κείμενο*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2004].

15. Βλ. την ανάλυση του Bourdieu, *Esquisse d'une théorie*, ό.π.: 45-69.

16. Pierre Bourdieu και Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers*, Minuit, Παρίσι 1964 [ελλ. έκδ.: P. Bourdieu & Cl. Passeron, *Οι κληρονόμοι. Οι φοιτητές και η κουλτούρα*, μτφρ. Ν. Παναγιωτόπουλος-Μ. Βιδάλη, εισ. Ν. Παναγιωτόπουλος, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1996]· *La Reproduction*, Minuit, Παρίσι 1970· κ.λπ.

17. Βλ. τις επικρίσεις που εκφέρει ο Μπουρντιέ γι' αυτή τη μελέτη, όταν την αναδημοσιεύει το 1972 (*Esquisse d'une théorie...*, ό.π.: 11).

18. «Avenir de classe», στο *Revue française de sociologie*, τ. 15, 1974: 22, 33-34, 42 κ.α.

19. *Esquisse d'une théorie...*, ό.π.: 211-227· «Les stratégies matrimoniales», *ό.π.* 1107-1108· «Le sens pratique», *ό.π.* 51-52· κ.α.

20. «Les stratégies matrimoniales», *ό.π.* 1109· κ.α.

21. *Ό.π.*

22. Βλ. ιδίως «Le sens pratique», *ό.π.*, κυρίως δε: 54-75.

23. *Le métier de sociologue*, ό.π.: 257-264.

24. Είναι γνωστό ότι στις παραδοσιακές κοινωνίες ο «οίκος» δηλώνει και την κατοικία (την περιουσία) και την οικογένεια (το γενεαλογικό σώμα).

25. «Avenir de classe», *ό.π.* 11-12. Ο Μπουρντιέ άλλωστε δεν λαμβάνει υπόψη τις μελέτες για τις ατομικές στρατηγικές των καταναλωτών στις κοινωνίες μας· *ό.π.*: 8, σημ. 11, αναφορικά με το Albert O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty*, Harvard University Press, Καίμπριτζ (Μασσαχουσέτης) 1970 [ελλ. έκδ.: *Αποχώρηση, διαφωνία και αφοσίωση. Αντιδράσεις στην παρακμή επιχειρήσεων, οργανώσεων και κρατών*, μτφρ. Τ. Πλυτά, Παπαζήσης, Αθήνα 2002].

26. *Esquisse d'une théorie...*, ό.π: 175-177, 182· «Avenir de classe», ό.π: 28-29· κ.α.

27. *Esquisse d'une théorie...*, ό.π: 202.

28. *Ό.π.*: 177-179.

29. Η ιδέα και ο όρος της exis, το *habitus*, προέρχονται από το Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Παρίσι 1966: 368-369· από την πλευρά του ο Πανόφσκυ, σε διάσημα κείμενα απ' όπου άλλωστε παραθέτει ο Μπουρντιέ, είχε υπογραμμίσει τη θεωρητική και πρακτική σημασία τού *habitus* στη μεσαιωνική κοινωνία (βλ. *Le Métier de sociologue*, ό.π: 253-256). Στον Μπουρντιέ η ιδέα είναι παλιά. Βλ. *Le Métier du sociologue*, ό.π.: 16, 84 κ.α., ως προς τα «σχήματα» του κοινωνιολόγου· ή *L'Amour de l'art*, Minuit, Παρίσι 1969: 163, ως προς το «γούστο». Η ίδια ιδέα υποστηρίζεται σήμερα από μια εντυπωσιακή σκευή σχολαστικών όρων και αξιωμάτων, πολύ ενδιαφέρουσες ενδείξεις της δυνατότητας να διαγνώσουμε στη σύγχρονη τεχνοκρατία την επιστροφή της μεσαιωνικής τάξης.

30. *Esquisse d'une théorie...*, ό.π.: 175, 178-179· «Avenir de classe», ό.π.: 28-29· *La Distinction*: 189-195 [*Η διάκριση*, ό.π.: 214-222].

31. Βλ. το εγκώμιο του ήρωα, στο «Avenir de classe», *ό.π.*: 28 κ.ε. Έτσι, μπορούμε πλέον να μελετήσουμε «τις στρατηγικές τής έξης», *ό.π.*: 30 (υπογραμμίζω αυτό το «της»).

5. Η ΠΟΛΥΤΡΟΠΗ ΤΕΧΝΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

1. Όπως έλεγε ήδη ο Καντ στην *Κριτική του καθαρού λόγου* (*Kritik der reinen Vernunft*), ο επιστήμονας είναι ένας «δικαστής που υποχρεώνει τους μάρτυρες να απαντήσουν στις ερωτήσεις που διατύπωσε ο ίδιος» [ελλ. έκδ.: *Κριτική του καθαρού λόγου*, μτφρ. Α. Γιανναράς, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, 1979].

2. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Παρίσι 1968. Βλ. επίσης W. S. F. Pickering, *Durkheim on Religion*, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο 1975.

3. Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Payot, Παρίσι 1951 [ελλ. έκδ.: *Τοτέμ και ταμπού*, μτφρ. Χρ. Αντωνίου, Επίκουρος, Αθήνα 1978].

4. Βλ. Fritz Raddatz, *Karl Marx, une biographie politique*, Fayard, Παρίσι 1978.

5. Βλ. τον κατάλογο της έκθεσης *Le Livre dans la vie quotidienne*, Bibliothèque nationale, Παρίσι 1975.

6. Η Εταιρεία Παρατηρητών του Ανθρώπου ιδρύθηκε το 1799 από τον Louis-François Jouffret.

7. Πλάτων, *Γοργίας*, 465a. Βλ. Guiseppe Cambiano, *Platone e le technice*, Einaudi, Τορίνο 1971.

8. Στο Jacques Guillerme και Jan Sebestik, «Les commencements de la technologie», στο *Thalès*, τ. 12, 1966: 1-72, υπάρχουν πολλά παραδείγματα αυτής της ενδιάμεσης θέσης: οι τέχνες είναι αντικείμενο *Περιγραφών* (2, 4, 32, 37, 41, 46-47 κ.α.) και πρέπει να τελειοποιηθούν, εφόσον θεωρούνται ημιτελείς (8, 14, 29, 33 κ.α.).

9. *Encyclopédie*, Pellet, Γενεύη 1773, τ. 3, λήμμα «Art»: 450-455.

10. *Ό.π.*, λήμμα «Catalogue» (από τον David, βάσει ενός χειρογράφου του Girard). Βλ. J. Guillerme και J. Sebestik, *ό.π.*: 23.

11. Fontenelle, «πρόλογος» στο *Histoire de l'Académie royale pour 1699*, όπου βρίσκουμε και το *Sur la description des arts*. Παράθ. στο J. Guillerme και J. Sebestik, *ό.π.*: 33, σημ. 1.

12. Émile Durkheim, *Éducation et sociologie*, Alcan, Παρίσι 1922: 87 κ.ε. Ο Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Γενεύη 1972: 211, αναγνωρίζει στο συγκεκριμένο κείμενο μια «τέλεια περιγραφή» της «πολυμαθούς άγνοιας» (docta ignorantia).

13. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires...*, *ό.π.*: 495.

14. Christian Wolff, «Πρόλογος» στη γερμανική μετάφραση του Belidor, *Architecture hydraulique* (1740), χωρίς σελιδαρίθμηση. Παράθ. στο J. Guillerme και J. Sebestik, *ό.π.*: 23, σημ. 2.

15. H. de Villeneuve, «Sur quelques préjugés des industriels» (1832). Παράθ. στο J. Guillerme και J. Sebestik, *ό.π.*: 24.

16. Από πολλές απόψεις, η θέση του ειδήμονα αποτελεί παραλλαγή αυτού του «τρίτου ανθρώπου». Βλ. παραπάνω, κεφ. 1: 89.

17. Βλ. παραπάνω. «Λογικές: τα παιχνίδια, τα παραμύθια και η πολύτροπη τέχνη του λέγειν», κεφ. 2: 116.

18. Σταθερό θέμα στον Φρόυντ, παρότι η καταστατική θέση αυτής της «γνώσης» παραμένει θεωρητικά αμφίρροπη.

19. Για την εξέλιξη αυτή, από το σχέδιο για μια *Κριτική του*

γούστου (1787) μέχρι τη σύνταξη της *Κριτικής της κριτικής δύναμης* (1790), βλ. Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, PUF, Παρίσι 1969: 416-422. Το κείμενο του Kant βρίσκεται στο *Kritik der Urteilskraft*, Λ 43, «Von der Kunst überhaupt» (*Werke*, έκδ. W. Weischedel, Insel-Verlag, τ. 5, 1957: 401-402)· ή *Critique de la faculté de juger*, μτφρ. Philonenko, Vrin, Παρίσι 1979: 134-136 [ελλ. έκδ.: *Κριτική της κριτικής δύναμης*, «Περί της τέχνης εν γένει», μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002: 235-237]. Η κριτική της καντιανής αισθητικής από τον Μπουρντιέ, θεμελιώδης («μια αποποιημένη κοινωνική σχέση») αλλά πραγματοποιημένη με κοινωνιολογικό μαχαίρι, τοποθετείται σε άλλη προοπτική από τη δική μου, παρότι αφορά την καντιανή διάκριση μεταξύ «ελεύθερης» και «αναγκαίας» τέχνης (*La Distinction*, Minuit, Παρίσι 1979: 565-583) [ελλ. έκδ.: *Η διάκριση. Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης*, ό.π.: 516-537].

20. Βλ. A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, Παρίσι 1968: 19-24· Jürgen Heinrichs, *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, Bouvier, Βόννη 1968: 34-43 («Inneres Sinn und Bewusstsein»)· Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Harvard University Press, Καίμπριτζ (Μασσαχουσέτης) 1979: 120-165 («A Universal Voice»), 331-350 («The Metaphysics of Taste»).

21. Παράθεμα στο A. Philonenko, *Théorie et praxis*, ό.π.: 22, σημ. 17.

22. Kant, *Kritik der Urteilskraft* Λ 43 [*Κριτική της κριτικής δύναμης*, ό.π.].

23. Freud, *Gesammelte Werke*, τ. XIII: 330· τ. XIV: 66, 250 κ.α.

24. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, παράθ. στο A. Philonenko, *Théorie et praxis*, ό.π.: 21.

25. Βλ. παραπάνω κεφ. 2: 122.

26. *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Το κείμενο (Kant, *Werke*, έκδ. W. Weischedel, τ. 6, 1964: 127 κ.ε.) επανεκδόθηκε σε επιμέλεια του Dieter Heinrich, μαζί με όλη τη διαμάχη που έλαβε χώρα στα τέλη του 1793 και στις αρχές του 1794 για τη σχέση θεωρίας/πράξης: Kant, Gentz, Rehberg, *Über Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1967. Θα

αντλήσω παραθέματα από αυτή την αξιόλογη συλλογή. Βλ. επίσης την πολύτιμη αγγλική μετάφραση σε χωριστό τόμο (και δικαιολογημένα): Kant, *On the Old Saw: That May Be Right in Theory, but it Won't Work in Practice*, εισ. G. Miller, μτφρ. E. B. Ashton, University of Pennsylvania, Φιλαδέλφεια 1974. Βλ. στα γαλλικά: Kant, *Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie...*, μτφρ. I. Guillermit, Vrin, Παρίσι 1967.

27. Για τον Καντ και την Επανάσταση, βλ. L. W. Beck, «Kant and the Right of Revolution», στο *Journal of the History of Ideas*, τ. 32, 1971: 411-422· κυρίως δε, L. W. Beck (επιμ.), *Kant on History*, Library of Liberal Arts, Νέα Υόρκη 1963.

28. *Κατά Λουκάν* 2, 41-50, για τον Ιησού παιδί, που τον βρήκαν στον ναό «καθισμένον ανάμεσα στους νομοδιδασκάλους, να τους ακούει και να τους κάνει ερωτήσεις» [*Η Αγία Γραφή*, Ελληνική Βιβλική Εταιρία, Αθήνα 1997, «Η Καινή Διαθήκη»: 85]. Το θέμα επανέρχεται στη λογοτεχνία που διακινείται από πλανόδιους εμπόρους με το *L'Enfant sage à trois ans*, κείμενο που έχει ήδη αναλυθεί από τον Charles Nisard, *Histoire des livres populaires*, Amyot, Παρίσι 1854, τ. 2: 16-19 και παρατίθεται από την Geneviève Boltème, *La Bible bleue*, Flammarion, Παρίσι 1975: 222-227.

29. Kant et al., *Über Theorie und Praxis*: 41. Η υπογράμμιση είναι του Καντ.

6. Ο ΚΑΙΡΟΣ ΤΩΝ ΙΣΤΟΡΙΩΝ

1. Βλ. παραπάνω κεφ. 1: 94.

2. Jack Goody, «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec ou sans écriture: la transmission du Bagre», στο *L'Homme*, τ. 17, 1977: 29-52. Και του ίδιου συγγραφέα, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1977.

3. Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, Gallimard, Παρίσι 1972· *Dionysos mis à mort*, Gallimard, Παρίσι 1977· Detienne et al., *La Cuisine du sacrifice*, Gallimard, Παρίσι 1979.

4. Βλ. Richard Bauman και Joel Sherzer (επιμ.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, Καί-

μπριτζ 1974· David Sudnow (επιμ.), *Studies in Social Interaction*, Free Press, Νέα Υόρκη 1972.

5. Marcel Detienne και Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Flammarion, Παρίσι 1974.

6. *Ό.π.*: 9-10 [*Μήτις...*, ό.π.: 12, με μικρές τροποποιήσεις].

7. «Μνήμη» με την αρχαία έννοια του όρου, που δηλώνει μια παρουσία στην πληθυντικότητα των χρόνων και άρα δεν περιορίζεται στο παρελθόν.

8. Σε εισαγωγικά, εκφράσεις ή προτάσεις που τις έχω δανειστεί από το Detienne και Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, ό.π.: 23-25 [*Μήτις...*, ό.π.: 26-27, με μικρές τροποποιήσεις].

9. Βλ. Michel de Certeau, «L'étrange secret. "Manière d'écrire" pascalienne», στο *Rivista di storia e letteratura religiosa*, τ. 13, 1977: 104-126.

10. Βλ. Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Mouton, Χάγη 1975.

11. Βλ. Frances A. Yates, *L'Art de la mémoire*, Gallimard, Παρίσι 1975.

12. Βλ. παρακάτω Τέταρτο Μέρος: «Χρήσεις της γλώσσας».

13. Βλ. παρακάτω· αλλά και παραπάνω κεφ. 2: «Λογικές: τα παιχνίδια, τα παραμύθια και η πολύτροπη τέχνη του λέγειν»: 116.

14. Françoise Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Maspero, Παρίσι 1975 [ελλ. έκδ.: *Ο Δαίδαλος. Η μυθολογία του βιοτέχνη στην αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Χ. Δ. Μεράντζας, Ολκός, Αθήνα 2002].

15. Αριστοτέλης, *Fragmenta*, έκδ. Rose, Teubner, Λειψία 1886, απόσπ. 668.

16. Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, Α, 2, 982b 18 [στη μετάφραση του Κ.Δ. Γεωργούλη, Παπαδήμα, Αθήνα 1992 (1η έκδ. 1935)].

7. ΠΕΡΠΑΤΩΝΤΑΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΗ

1. Βλ. Alain Médam, «New York City», στο *Les Temps modernes*, Αύγουστος-Σεπτέμβριος 1976: 15-33, ένα θαυμάσιο κείμενο· επίσης το βιβλίο του *New York Terminal*, Galilée, Παρίσι 1977.

2. Βλ. Henri Lavedan, *Les Représentations des villes dans l'art du Moyen Age*, Van Oest, Παρίσι 1942· Rudolf Wittkower, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, Norton, Νέα Υόρκη 1962· Louis Marin, *Utopiques: jeux d'espace*, Minuit, Παρίσι 1973· κ.ά.

3. Michel Foucault, «L'oeil du pouvoir», στο Jeremy Bentham, *Le Panoptique* (1791), Belfond, Παρίσι 1977: 16 [ελλ. έκδ.: *Το μάτι της εξουσίας*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2007].

4. Daniel Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Seuil, Παρίσι 1975: 41, 60 κ.α.

5. Ήδη ο Ντεκάρτ, στους *Regulae*, καθιστούσε τον τυφλό εγγυητή της γνώσης των πραγμάτων και των τόπων ενάντια στις οφθαλμαπάτες και το ξεγέλασμα του ματιού.

6. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Tel, Παρίσι 1976: 332-333.

7. Βλ. Françoise Choay, «Figures d'un discours inconnu», στο *Critique*, Απρίλιος 1973: 293-317.

8. Μπορούμε να συνδέσουμε τις πολεοδομικές τεχνικές, που ταξινομούν τα πράγματα χωρικά, με την παράδοση της «τέχνης της μνήμης» (βλ. Frances A. Yates, *L'Art de la mémoire*, Gallimard, Παρίσι 1975). Η ικανότητα κατασκευής μιας χωρικής οργάνωσης της γνώσης (με «τόπους» να ορίζονται για κάθε τύπο «σχήματος» ή «λειτουργίας») αναπτύσσει τις μεθόδους της με αφετηρία αυτή την «τέχνη». Προσδιορίζει τις ουτοπίες και αυτοαναγνωρίζεται ακόμα και στο *Πανοπτικό* τού Μπένθαμ. Μορφή σταθερή παρά την ποικιλία περιεχομένου (παρελθόν, μέλλον, παρόν) και προτάγματος (διατήρηση ή δημιουργία), που σχετίζονται με τη διαδοχική καταστατική θέση της γνώσης.

9. Βλ. André Glucksmann, «Le totalitarisme en effet», στο *Traverses*, τχ. 9, με τίτλο *Ville-panique*, 1977: 34-40.

10. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Παρίσι 1975.

11. Ch. Alexander, «La cité semi-treillis, mais non arbre», στο *Architecture, Mouvement, Continuité*, 1967.

12. Βλ. τις επισημάνσεις του Roland Barthes, στο *Architecture d'aujourd'hui*, τχ. 153, Δεκέμβριος 1970-Ιανουάριος 1971: 11-13:

«Μιλάμε την πόλη μας [...] απλώς με το να την κατοικούμε, να τη διατρέχουμε, να την κοιτάζουμε»· και Claude Soucy, *L'image du centre dans quatres romans contemporains*, CSU, Παρίσι 1971: 6-15.

13. Βλ. τις πολυάριθμες μελέτες που αφιερώθηκαν στο θέμα, αρχής γενομένης από το John Searle, «What is a Speech Act?», στο Max Black (επιμ.), *Philosophy in America*, Allen & Unwin, Λονδίνο και Cornell University Press, Ιθάκη (Νέας Υόρκης) 1965: 221-239.

14. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Παρίσι 1974, τ. 2: 79-88 κ.α.

15. Roland Barthes, *ό.π.*· Claude Soucy, *ό.π.*: 10.

16. «Τα επιρρήματα *εδώ* και *τώρα* οριοθετούν τον χωρικό και χρονικό βαθμό δικαιοδοσίας, ίσης έκτασης και συγκαιρινό με τον παρόντα βαθμό δικαιοδοσίας του λόγου ο οποίος περιέχει το εγώ» (E. Benveniste, *ό.π.*, τ. 1, 1966: 253).

17. Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Seuil, Παρίσι 1970: 217.

18. Για τις τροπικότητες, βλ. Hermann Parret, *La Pragmatique des modalités*, Ουρμπίνο 1975· A. R. White, *Modal Thinking*, Cornell University Press, Ιθάκη (Νέας Υόρκης) 1975.

19. Βλ. τις αναλύσεις του Paul Lemaire, *Les Signes sauvages. Une philosophie du langage ordinaire*, Université d'Ottawa και Université Sain-Paul, Οττάβα 1981, ιδίως την εισαγωγή.

20. A. J. Greimas, «Linguistique statistique et linguistique structurale», στο *Le Français moderne*, Οκτώβριος 1962: 245.

21. Για ένα γειτονικό πεδίο, τη ρητορική και την ποιητική στη νοηματική γλώσσα των κωφαλάλων, βλ. E. S. Klima και U. Bellugi, «Poetry and Song in a Language without Sound», working paper, UCSD, Σαν Ντιέγκο (Καλιφόρνιας) 1975· και E. S. Klima, «The Linguistic Symbol with and without Sound», στο J. Kavanagh και J. E. Cuttings (επιμ.), *The Role of Speech in Language*, MIT, Καίμπριτζ (Μασσαχουσέτης) 1975.

22. Alain Médam, *Conscience de la ville*, Anthropos, Παρίσι 1977.

23. Sylvie Ostrowetsky, «Logiques du lieu», στο *Sémiotique de l'espace*, Denoël-Gonthier, Médiations, Παρίσι 1979: 155-173.

24. Jean-François Augoyard, *Pas à pas. Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, Seuil, Παρίσι 1979.

25. Ο Πιερ Μπουρντιέ, στην ανάλυσή του για τις μαγειρικές πρακτικές, θεωρεί αποφασιστικής σημασίας όχι τα συστατικά αλλά την κατεργασία τους («Le sens pratique», στο *Actes de la recherche en sciences sociales*, τχ. 1, Φεβρουάριος 1976: 77).

26. J. Sumpf, *Introduction à la stylistique du français*, Larousse, Παρίσι 1971: 87.

27. Για τη «θεωρία του ιδίου», βλ. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Παρίσι 1972: «La mythologie blanche»: 247-324 [*Η λευκή μυθολογία*..., ό.π.: ιδίως 80 κ.ε.].

28. J.-F. Augoyard, *ό.π.*

29. Tzvetan Todorov, «Synecdoques», στο *Communications*, τχ. 16, 1970: 30. Βλ. επίσης Pierre Fontanier, *Les Figures du discours*, Flammarion, Παρίσι 1968: 87-97· και Jean Dubois et al., *Rhétorique générale*, Larousse, Παρίσι 1970: 102-112.

30. Γι' αυτό τον χώρο που οργανώνεται σε «νησίδες» από τις πρακτικές, βλ. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Γενεύη 1972: 215 κ.α.· «Le sens pratique», *ό.π.*: 51-52.

31. Βλ. Anne Baldassari και Michel Joubert, *Pratiques relationnelles des enfants à l'espace et institution*, Crecele-Cordes, Παρίσι 1976· και από τους ίδιους συγγραφείς, «Ce qui se trame», στο *Parallèles*, τχ. 1, Ιούνιος 1976.

32. J. Derrida, *ό.π.*: 278, σε σχέση με τη μεταφορά [*Η λευκή μυθολογία*, ό.π.: 70, «περιπλάνηση του νοήματος»].

33. É. Benveniste, *ό.π.*, τ. 1, 1966: 86-87.

34. Ο «λόγος» (discours) για τον Μπενβενίστ «είναι η γλώσσα καθόσον την επωμίζεται ο άνθρωπος που ομιλεί και σε συνθήκες διυποκειμενικότητας» (*ό.π.*: 266).

35. Βλ. λ.χ. Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, PUF, Παρίσι 1973: 240-300, για τη συμπύκνωση και τη μετάθεση, «μεθόδους απεικόνισης» που χαρακτηρίζουν τη «διεργασία του ονείρου» [ελλ. έκδ.: *Η ερμηνεία των ονείρων*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Επίκουρος, Αθήνα 1993].

36. Ph. Dard, F. Desbons et al., *La Ville, symbolique en souffrance*, CEP, Παρίσι 1975: 200.

37. Βλ. επίσης, π.χ., το μότο στο Patrick Modiano, *Place de l'Étoile*, Gallimard, Παρίσι 1968.

38. Joachim du Bellay, *Regrets*, 189.

39. Π.χ. η Σαρσέλ, όνομα μιας μεγάλης πολεοδομικής φιλοδοξίας, απέκτησε συμβολική αξία για τους κατοίκους της, καθώς έγινε για ολόκληρη τη Γαλλία το παράδειγμα μιας ολοκληρωτικής αποτυχίας. Η ακραία αυτή μετάπτωση περιέβαλε τελικά τους κατοίκους της με το «γόητρο» μιας σπάνιας ταυτότητας, έξω από τα συνηθισμένα. [Το μεγάλο οικιστικό σύμπλεγμα της Σαρσέλ, στα βόρεια περίχωρα του Παρισιού, χτισμένο στα τέλη του '60, κατάντησε «υπνωτήριο».]

40. Superstare: υπερίσταμαι, στέκομαι πάνω από κάτι, με την έννοια του περισσότερου ή του παραπανίσιου.

41. F. Lugassy, *Contribution à une psychosociologie de l'espace urbain. L'habitat et la forêt*, Recherche urbaine, Παρίσι 1970.

42. Ph. Dard et al., *ό.π.*

43. *Ό.π.*: 174, 206.

44. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, Παρίσι 1955: 434-436 [*Θλιβεροί τροπικοί*, ό.π.: 337-338].

45. Το ίδιο θα μπορούσαμε να πούμε και για τις φωτογραφίες που φέρνουμε από τα ταξίδια, οι οποίες υποκαθιστούν τους θρύλους του τόπου αναχώρησης (και μεταβάλλονται σ' αυτούς).

46. Οι όροι των οποίων οι σχέσεις δεν διέρχονται από τη σκέψη αλλά τίθενται ως αναγκαίες μπορούν να ειπωθούν συμβολικοί. Γι' αυτό τον ορισμό του συμβολισμού ως γνωσιακού μηχανισμού που χαρακτηρίζεται από ένα «έλλειμμα» σκέψης, βλ. Dan Sperber, *Le Symbolisme en général*, Hermann, Παρίσι 1974.

47. Francis Ponge, *La Promenade dans nos serres*, Gallimard, Παρίσι 1967.

48. Μια κάτοικος της συνοικίας Κρουά-Ρους στη Λυών (σε συνέντευξη που πήρε ο Πιερ Μαγιόλ)· βλ. δεύτερος τόμος, *Habiter, cuisiner*, από τους Luce Giard και Pierre Mayol.

49. *Le Monde*, 4 Μαΐου 1977.

50. Βλ. παραπάνω, σημ. 48.

i. «*Μεταφορὰ δέ ἐστιν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον.*» (*Σ.τ.μ.*)

51. Βλ. τις δύο αναλύσεις στην *Ερμηνεία των ονείρων* [ό.π.] και στο *Πέραν της αρχής της ηδονής* [ελλ. έκδ.: μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Επίκουρος, Αθήνα 2001]. Επίσης Sami-Ali, *L'Espace imaginaire*, Gallimard, Παρίσι 1974: 42-64.

52. Jacques Lacan, «Le stade du miroir», στο *Écrits*, Seuil, Παρίσι 1966: 93-100.

53. Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, PUF, Παρίσι 1968.

54. W. Kandinsky, *Du spirituel dans l'art*, Denoël, Παρίσι 1969: 57 [ελλ. έκδ.: *Για το πνευματικό στην τέχνη*, μτφρ. Μ. Παράσχης, Νεφέλη, Αθήνα 1981: 53, με μικρές τροποποιήσεις].

9. ΑΦΗΓΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ

1. John Lyons, *Semantics*, Cambridge University Press, τ. 2, Καίμπριτζ 1977: 475-481 («Locative Subjects»), 690-703 («Spatial Expressions»).

2. George A. Miller και Philip N. Johnson-Laird, *Language and Perception*, Harvard University Press, Καίμπριτζ (Μασσαχουσέτης) 1976.

3. Βλ. παρακάτω: 289.

4. Albert E. Scheflen και Norman Ashcraft, *Human Territories. How we Behave in Space-Time*, Prentice Hall, Ίνγκλγουντ Κλιφς (Νιου Τζέρσυ) 1976.

5. E. A. Schegloff, «Notes on a Conversational Practice: Formulating Place», στο David Sudnow (επιμ.), *Studies in Social Interaction*, Free Press, Νέα Υόρκη 1972: 75-119.

6. Βλ. π.χ. Σχολή του Τάρτου [École de Tartu], *Travaux sur les systèmes de signes*, επιμ. Y. M. Lotman και B. A. Ouspenski, Complexe, Βρυξέλλες και PUF, Παρίσι 1976: 18-39, 77-93 κ.α.· Iouri Lotman, *La Structure du texte artistique* [*Kunst als Sprache*], Gallimard, Παρίσι 1973: 309 κ.ε., κ.α.

7. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Tel, Παρίσι 1976: 324-344.

8. Charlotte Linde και William Labov, «Spatial Networks as a

Site for the Study of Language and Thought», στο *Language*, τ. 51, 1975: 924-939. Για τη σχέση ανάμεσα στο *πράττειν* και τον *χώρο*, βλ. επίσης την ομάδα 107 (M. Hammad κ.ά.), *Sémiotique de l'espace*, έκθεση DGRST, Παρίσι 1973: 28 κ.ε.

9. Βλ. π.χ. Catherine Bidou και Francis Ho Tham Kouie, *Le Vécu des habitants dans leur logement à travers soixante entretiens libres*, έκθεση Cerebe, Παρίσι 1974· Alain Médam και Jean-François Augoyard, *Situations d'habitat et façons d'habiter*, École spéciale d'architecture, Παρίσι 1976· κ.ά.

10. Βλ. George H. T. Kimble, *Geography in the Middle Ages*, Methuen, Λονδίνο 1938· κ.ά.

11. Roland Barthes, *L'Empire des signes*, Skira, Γενεύη 1970: 47-51 [ελλ. έκδ.: *Η επικράτεια των σημείων*, μτφρ. Κ. Παπαϊακώβου, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1983: 47-51].

12. Τον χάρτη αναδημοσίευσε και ανέλυσε ο Pierre Janet, *L'Evolution de la mémoire et la notion du temps*, A. Chahine, Παρίσι 1928: 284-287. Το πρωτότυπο φυλάσσεται στην Κουαουτιντσάν (Πουέμπλα, Μεξικό).

13. Π.χ., Louis Marin, *Utopiques: jeux d'espace*, Minuit, Παρίσι 1973: 257-290 («Le portrait de la ville dans ses utopiques»), για τη σχέση ανάμεσα στα σχήματα (που είναι «λόγος-διαδρομή») και τον χάρτη (ένα «σύστημα-κείμενο») σε τρεις αναπαραστάσεις της πόλης τον 17ο αιώνα – σχέση μεταξύ «αφηγηματικού» και «γεωμετρικού».

14. Παράθ. στο C. Bidou και F. H. Tham Kouie, *ό.π.*: 55.

15. *Ό.π.*: 57, 59.

16. Pierre Janet, *L'Evolution de la mémoire*, ιδίως οι διαλέξεις για τις «μεθόδους της αφήγησης» και την «κατασκευή»: 249-294. Οι A. Médam και J.-F. Augoyard, *ό.π.*: 90-95, προσδιόρισαν βάσει αυτής της μονάδας το υλικό της έρευνάς τους.

17. Y. M. Lotman, στο École de Tartu, *Travaux sur les systèmes de signes*: 89.

18. Georges Dumézil, *Idées romaines*, Gallimard, Παρίσι 1969: 61-78, για το «Iūs fetiale».

19. *Ό.π.*

20. *Ό.π.*: 31-45.

21. G. Miller και Ph. N. Johnson-Laird, *ό.π.*: 57-66, 385-390, 564 κ.α. [«*région*»]

22. Christian Morgenstern, «Der Lattenzaun», στο *Gesammelte Werke*, R. Piper, Μόναχο 1965: 229.

23. Βλ. Nicole Brunet, *Un pont vers l'acculturation. Ile de Noirmoutiers*, μεταπτυχιακή διατριβή εθνολογίας, Πανεπιστήμιο Παρισιού VII, 1979.

i. Γέφυρα των Μουσώνων, της Λίμνης, των Κάρων, του Πύργου, του Σταυρού, του Καλού Γείτονα, του Διαβόλου, Αψιδωτή, Απότομη. (*Σ.τ.μ.*)

24. Βλ. Michel de Certeau, *La Fable mystique XVIe-XVIIe siècle*, 2η έκδ., Gallimard, Tel, Παρίσι 1987, τ. 1, κεφ. 2, «Le Jardin: délires et délices de Jérôme Bosch»: 71-106.

25. Βλ. Françoise Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Maspero, Παρίσι 1975: 104, 100-101, 117 κ.α., σχετικά με την *κινητικότητα* αυτών των *άκαμπτων* αγαλμάτων [*Ο Δαίδαλος...*, ό.π.: 110-111, 113, 115 κ.α.].

26. Jules Michelet, *La Sorcière*, Calmann-Lévy, Παρίσι χ.χ.: 23-24.

27. Βλ. π.χ., σχετικά με αυτή την αμφισημία, Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, Gallimard, Παρίσι 1979.

28. Βλ. Paolo Fabbri, «Considérations sur la proxémique», στο *Langages*, τχ. 10, Ιούνιος 1968: 65-75. Ο E. T. Hall, «Proxemics: The Study of Man's Spatial Relations», στο I. Gladston (επιμ.), *Man's Image in Medecine and Anthropology*, International Universities Press, Νέα Υόρκη 1963, όριζε τα proxemics ως «the study of how man unconsciously structures spaces – the distance between men in the conduct of daily transactions, the organization of space in his houses and buildings, and ultimately the lay out of his towns» [«η μελέτη του τρόπου με τον οποίο ο άνθρωπος δομεί ασύνειδα χώρους – η απόσταση μεταξύ των ανθρώπων στη διεξαγωγή των καθημερινών συναλλαγών, η οργάνωση του χώρου στα σπίτια και τα κτίριά του, και τελικά η διάταξη των πόλεών του»].

10. Η ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ ΤΗΣ ΓΡΑΦΗΣ

1. Μετάφραση του Grundtvig, *Budstikke i Hoimorden* (1864), 31 X 527, παράθ. στο Erica Simon, *Réveil national et culture populaire en Scandinavie. La genèse de la Hojskole nordique, 1844-1878*, Κοπεγχάγη 1960: 59.

2. E. Simon, *ό.π.*: 54-59.

3. Jacques Derrida. *Positions*, Minuit, Παρίσι 1972: 41 [ελλ. έκδ.: *Θέσεις*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2006].

4. Karl Marx, «Manuscrits de 1844», στο Marx και Engels, *Werke*, έκδ. Dietz, Βερολίνο 1961, τ. 1: 542-544 [ελλ. έκδ.: *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*, μτφρ. Μπ. Γραμμένος, Γλάρος, Αθήνα 1975].

5. Michel de Certeau et al., *Une politique de la langue*, Gallimard, Bibliothèque des histoires, Παρίσι 1975.

6. Shakespeare, *The Comedy of Errors*, III, 1, 13 [«Αν το δέρμα ήταν περγαμηνή και τα χτυπήματα που έδωσες μελάνι...», σε μετάφραση των Β. Ρώτα-Β. Δαμιανάκου, στο *Η κωμωδία με πλάνες*, Επικαιρότητα, Αθήνα 1989].

7. Βλ. Lucette Finas, *La Crue*, Gallimard, Παρίσι 1972, πρόλογος, αναφορικά με την ανάγνωση που είναι εγγραφή του κειμένου στο σώμα.

8. Γι' αυτή την ιστορία, A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, Basil Blackwell, Οξφόρδη 1978· και ήδη C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1964.

9. Βλ. κυρίως Charles Webster, *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform, 1626-1660*, Duckworth, Λονδίνο 1975: 246-323.

10. Jean-Pierre Peter, «Le corps du délit», στο *Nouvelle Revue de psychanalyse*, τχ. 3, 1971: 71-108. Τα τρία διαδοχικά σχήματα του σώματος που διακρίνει ο J.-P. Peter θα ήταν δυνατόν να συσχετιστούν με τα τρία παραδείγματα της φυσικής, καθώς αποτελούν παραλλαγές και εφαρμογές τους, δηλαδή της φυσικής των κρούσεων (17ος αιώνας), της φυσικής της εξ αποστάσεως ενέργειας (18ος) και της θερμοδυναμικής (19ος).

11. Ch. Webster, *ό.π.*, «Conclusions»: 484-520.

12. Γι' αυτή τη νέα εξουσία της γραφής πάνω στην ιστορία, βλ. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 3η έκδ., Gallimard, Bibliothèque des histoires, Παρίσι 1984.

13. Βλ. τις αναλύσεις του Jean Baudrillard, *L'Échange symbolique et la mort*, Gallimard, Παρίσι 1976, «L'ordre des simulacres»: 75-95. Και *Traverses*, τχ. 10 με τίτλο «Le Simulacre», Φεβρουάριος 1978.

14. Αμφιταλαντεύονται έτσι, απλωμένα στο παπιέ γκλασέ, στο ωραίο βιβλίο των André Velter και Marie-José Lamothe, *Les Outils du corps*, φωτογραφίες του Jean Marquis, Hier et demain, Παρίσι 1978. Κατακλύζουν όμως και τους τεχνικούς καταλόγους, π.χ., *Chirurgie orthopédique*, Chevalier Frères, Παρίσι, πλατεία του Οντεόν 5-7.

15. Αναφορά στον Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Παρίσι 1975, οι αναλύσεις του οποίου ανοίγουν ένα ευρύ πεδίο προς εξερεύνηση και καταγραφή, και πέρα ακόμα από τους πανοπτικούς μηχανισμούς.

16. Ήταν ιδέα του Ντυρκέμ ότι ο κοινωνικός κώδικας εγγράφεται στην ατομική φύση, ακρωτηριάζοντάς την. Πρώτη μορφή επομένως της *γραφής* θα είναι ο *ακρωτηριασμός*, που της δίνει εμβληματική δύναμη. Βλ. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Παρίσι 1968.

17. Βλ. Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Seuil, Παρίσι 1974.

18. Michel Carrouges, *Les Machines célibataires*, Arcanes, 1954 (και την αναθεωρημένη και επαυξημένη επανέκδοση του 1975)· Jean Clair et al., *Junggesellen Maschinen. Les Maschines célibataires*, Alfieri, Βενετία 1975.

19. *Die Traumdeutung*, κεφ. 7, σχετικά με τον psychischen Apparat. Η έκφραση theoretische Fiktion παραπέμπει ειδικά στη «μυθοπλασία ενός πρωτόγονου ψυχικού μηχανισμού» [*Η ερμηνεία των ονείρων*, ό.π.].

20. Βλ. Katherine S. Dreier και Matta Echaurren, «Duchamp's Glass "La Mariée mise à nu par ses célibataires, même". An Analytical Reflexion» (1944), στο *Selected Publications*. III. *Monographs and Brochure*, Arno Press, Νέα Υόρκη 1972.

21. Alfred Jarry, *Les Jours et les Nuits* (1897), Gallimard, Παρίσι 1981.

22. Jean-Claude Milner, *L'Amour de la langue*, Seuil, Παρίσι 1978: 98-112.

23. Michel Sanouillet, στο Marcel Duchamp, *Duchamp du signe. Écrits*, έκδ. M. Sanouillet, Flammarion, Παρίσι 1975: 16.

24. Βλ. Jean-François Lyotard, *Les Transformateurs Duchamp*, Galilée, Παρίσι 1977: 33-40.

11. ΠΑΡΑΘΕΣΕΙΣ ΦΩΝΩΝ

1. Vox, εγκώμιο της φωνής, στην ποιητική συλλογή με τίτλο *Ingenii familia*, που περιλαμβάνει *Ingenium*, *Liber*, *Vox*, *Memoria*, *Oblivio*, στο Gabriel Cossart, *Orationes et Carmina*, Cramoisy, Παρίσι 1675: 234.

2. Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, Penguin, Χάρμοντσγουορθ 1975: 162 [ελλ. έκδ.: *Ρόμπινσον Κρούζο*, μτφρ. Μ. Βαϊνάς, εισ. Στ. Σταμάτης, Αιγόκερως, 81/2, Αθήνα 1988: 193-194, με τροποποιήσεις].

3. Γι' αυτή την πτυχή του μύθου, βλ. Claude Rabant, «Le mythe à l'avenir (re)commence», στο *Esprit*, Απρίλιος 1971: 631-643.

4. Βλ. παραπάνω κεφ. 10: 318.

5. Βλ. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 3η έκδ., Gallimard, Bibliothèque des histoires, Παρίσι 1984: 197 κ.ε., για τις «δύο πρακτικές της γλώσσας» και για το θέμα «γραφή και προφορικότητα».

6. Michel de Certeau, «Théorie et fiction» και «Le monde de la voyelle», στο Michel de Certeau et al., *Une politique de la langue*, Gallimard, Bibliothèque des histoires, Παρίσι 1975: 82-98, 110-121.

7. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, έκδ. Tullio de Mauro, Payot, Παρίσι 1974: 30 [ελλ. έκδ.: *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας*, μτφρ. Φ. Αποστολόπουλος, Παπαζήσης, Αθήνα 1979: 49].

8. *Ό.π.*, σημείωση του T. de Mauro: 420.

9. *Ό.π.*: 138-139 [ελλ. έκδ.: *ό.π.*: 172]. Βλ. επίσης Claudine

Haroche et al., «La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours», στο *Langages*, τχ. 24, 1971: 93-106.

10. Βλ. D. Bertaux, *Histoires de vies ou récits de pratiques? Méthodologies de l'approche biographique en sociologie*, έκθεση Cordes, Παρίσι 1976.

11. Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Minuit, Παρίσι 1968: 139-142.

12. Marguerite Duras, *Nathalie Granger*, Gallimard, Παρίσι 1973, εισαγωγή στο «La femme du Gange»: 105· βλ. επίσης τη συνέντευξή της στον Benoît Jacquot, στο *Art Press*, Οκτώβριος 1973.

13. Pierre Jakez Hélias, *Le Cheval d'orgueil*, Plon, Παρίσι 1975: 27, 41.

14. *Ό.π.*: 54.

15. *Ό.π.*: 55.

16. *Ό.π.*: 69-75.

12. ΤΟ ΔΙΑΒΑΣΜΑ ΩΣ ΛΑΘΡΟΘΗΡΙΑ

1. Alvin Toffler, *The Culture Consumers*, Penguin, Βαλτιμόρη 1965: 33-52, βάσει των ερευνών του Emanuel Demby [*Κουλτούρα και κατανάλωση*, ό.π.: 43-62, «αυτοκίνηση»].

2. *Pratiques culturelles des Français*, Secrétariat d'Etat à la Culture, Service des études et recherches (SER), 2 τ., Παρίσι 1974.

3. Σύμφωνα με μια δημοσκόπηση του Ινστιτούτου Louis Harris (Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 1978), ο αριθμός των αναγνωστών αυξήθηκε κατά 17% στη Γαλλία τα τελευταία είκοσι χρόνια: το ποσοστό εκείνων που διαβάζουν πολύ παρέμεινε το ίδιο (22%), αλλά εκείνων που διαβάζουν μέτρια ή λίγο αυξήθηκε. Βλ. Janick Jossin, στο *L'Express*, 11 Νοεμβρίου 1978.

4. Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France pendant la première moitié du XVIIIe siècle*, Sepven, Παρίσι 1963, «Naissance d'un mythe: l'Education»: 753-767.

5. François Furet και Jacques Ozouf, *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Minuit, Παρίσι 1977, τ. 1: 349-369, και «lire seulement»: 199-228.

6. Βλ. λ.χ., Jacques Mehler και G. Noizet, *Textes pour une psycholinguistique*, Mouton, Χάγη 1974· επίσης Jean Hébrard, «École et aplhabétisation au XIXe siècle», ανακοίνωση στο Συνέδριο *Lire et écrire*, MSH, Παρίσι, Ιούνιος 1979.

7. F. Furet και J. Ozouf, *ό.π.*: 213.

8. Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, Seuil, Παρίσι 1977: 83.

9. Jorge Louis Borges, παράθ. στο Gérard Genette, *Figures*, Seuil, Παρίσι 1966: 123.

10. M. Charles, *ό.π.*: 61.

11. Ξέρουμε ότι κατά τον Μεσαίωνα ο «αναγνώστης» [«lecteur»] είναι τίτλος διδάσκοντος σε εκπαιδευτικό ίδρυμα. [Πρβλ. λέκτωρ (λέκτορας), βαθμίδα πανεπιστημιακού καθηγητή.]

12. Βλ. κυρίως Alain Bentolila (επιμ.), *Recherches actuelles sur l'enseignement de la lecture*, Retz, Παρίσι 1976· Jean Foucambert και J. André, *La Manière d'être lecteur. Apprentissage et enseignement de la lecture de la maternelle au CM2*, Sermap, OCDL, Παρίσι 1976· Laurence Lentin, *Du parler au lire. Interaction entre l'adulte et l'enfant*, ESF, Παρίσι 1977· κ.ά. Θα πρέπει να προσθέσουμε τουλάχιστον την άφθονη «made in USA» φιλολογία: Jeanne Sternlicht Chall, *Learning to Read: the Great Debate... 1910-1965*, McGraw Hill, Νέα Υόρκη 1967· Dolores Durkin, *Teaching Them to Read*, Allyn & Bacon, Βοστώνη 1970· Eleanor Jack Gibson και Harry Levin, *The Psychology of Reading*, MIT, Καίμπριτζ (Μασσαχουσέτης) 1975· Milfred Robeck και John A. R. Wilson, *Psychology of Reading: Foundations of Instruction*, John Wiley, Νέα Υόρκη 1973· Lester και Muriel Tarnopol (επιμ.), *Reading* Disabilities. *An International Perspective*, University Park Press, Βαλτιμόρη 1976· κ.ά., μαζί με τρεις σημαντικές επιθεωρήσεις: *Journal of Reading*, από το 1957 (Purdue University, Departement of English), *The Reading Teacher* από το 1953 (Chicago International Reacing Association) και *Reading Research Quarterly* από το 1965 (International Reading Association, Νιούαρκ, Ντέλαγουερ).

13. Βλ. τη βιβλιογραφία στο F. Furet και J. Ozouf, *ό.π.*, τ. 2: 358-372. Βλ. επιπλέον, Mitford McLeod Mathews, *Teaching to Read, Historically Considered*, University of Chicago Press, Σικάγο 1966. Οι εργασίες τού Jack Goody διανοίγουν πολλούς δρόμους για

μια εθνοϊστορική ανάλυση (*Literacy in a Traditional Society*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1968· *La Raison graphique*, Minuit, Παρίσι 1979· κ.λπ.).

14. Πέρα από τις στατιστικές έρευνες, βλ. επιπροσθέτως J. Charpentreau et al., *Le livre et la lecture en France*, Éd. ouvrières, Παρίσι 1968.

15. Roland Barthes, βεβαίως: *Le Plaisir du texte*, Seuil, Παρίσι 1973 [ελλ. έκδ.: *Η απόλαυση του κειμένου*, μτφρ. Φ. Χατζιδάκη-Γ. Κρητικός, Κέδρος-Ράππας, Αθήνα 1995]· και «Sur la lecture», στο *Le Français aujourd'hui*, τχ. 32, Ιανουάριος 1976: 11-18. Ας προσθέσω, λίγο στην τύχη, Tony Duvert, «La lecture introuvable», στο *Minuit*, τχ. 1, Νοέμβριος 1972: 2-21· Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire*, Seuil, Παρίσι 1979: 202-217, για την «ανάγκη ερμηνείας»· Michel Mougenot, «Lecture/écriture», στο *Le Français aujourd'hui*, τχ. 30, Μάιος 1975· Victor N. Smirnoff, «L'oeuvre lue», στο *Nouvelle Revue de psychanalyse*, τχ. 1, 1970: 49-57· Tzvetan Todorov, Poétique de la prose, Seuil, Παρίσι 1971, με το «comment lire?»: 241 κ.ε.· Jean Verrier, «La ficelle», στο *Poétique*, τχ. 30, Απρίλιος 1977· *Littérature*, τχ. 7 με τίτλο *Le discours de l'école sur les textes*, Οκτώβριος 1972· *Esprit*, τα δύο τεύχη με τίτλο *Lecture I*, Δεκέμβριος 1974 και *Lecture II*, Ιανουάριος 1976· κ.λπ.

16. Βλ. π.χ. τις «προτάσεις» του M. Charles, *ό.π.*

17. Descartes, *Principes*, IV, 205.

18. Pierre Kuentz, «La tête à texte», στο *Esprit*, Δεκέμβριος 1974: 946-962· «L'envers du texte», στο *Littérature*, τχ. 7, Οκτώβριος 1972.

19. Ορισμένα ντοκουμέντα, δυστυχώς σπανιότατα, ανοίγουν κάποιες χαραμάδες που φωτίζουν την αυτονομία των διαδρομών, ερμηνειών και πεποιθήσεων των καθολικών αναγνωστών της Βίβλου. Βλ. αναφορικά με τον «γεωργό» πατέρα του, Rétif de la Bretonne, *La Vie de mon père* (1778), Garnier, Παρίσι 1970: 29, 131-132 κ.α.

20. Guy Rosolato, *Essais sur le symbolique*, Gallimard, Παρίσι 1969: 288.

21. Η Αγία Τερέζα της Άβιλας θεωρούσε την ανάγνωση προσευχή, ανακάλυψη ενός άλλου χώρου όπου μπορείς να αρθρώσεις

την επιθυμία. Το ίδιο σκέφτονται και εκατοντάδες άλλοι συγγραφείς βιβλίων για την πνευματική ζωή, ενώ τα παιδιά το ξέρουν ούτως ή άλλως.

22. Marguerite Duras, *Le Camion*, Minuit, Παρίσι 1977· «Entretien à Michèle Porte», παράθ. στο *Sorcières*, τχ. 11, Ιανουάριος 1978: 47.

23. Jacques Sojcher, «Le professeur de philosophie», στο *Revue de l'université de Bruxelles*, τχ. 3-4, 1976: 428-429.

24. R. Barthes, *Le Plaisir du texte*: 58 [*Η απόλαυση του κειμένου*, ό.π.: 59-60].

25. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, Παρίσι 1962: 3-47 [*Άγρια σκέψη*, ό.π.: 97-130, ιδίως δε: 115]. Στο «μαστόρεμα» του αναγνώστη, τα στοιχεία που αναχρησιμοποιεί, αντλημένα όλα από επίσημα και παραδεδεγμένα corpus, ενδέχεται να μας *κάνουν να πιστέψουμε* πως τίποτα καινούργιο δεν υπάρχει στην ανάγνωση.

26. Βλ. ιδίως Hans Ulrich Gumbrecht, «Die dramenschliessende Sprachhandlung im Aristotelischen Theater und ihre Problematisierung bei Marivaux» και Karlheinz Stierle, «Das Liebesgeständnis in Racines *Phèdre* und das Verhältnis von (Sprach)-Handlung und Tat», και οι δύο μελέτες στο *Poetica* (Μπόχουμ), 1976.

27. Ο Georges Perec, «Lire: esquisse sociophysiologique», στο *Esprit*, Ιανουάριος 1976: 9-20, μίλησε θαυμάσια για το ζήτημα [ελλ. έκδ., «Το διάβασμα και το σώμα», καθώς και αποσπάσματα από το παρόν κεφάλαιο «Το διάβασμα: μια λαθροθηρία», μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, στο Γ. Κουζέλης κ.ά. (επιμ.), *Γραφή και ανάγνωση. Για τη χρήση της γλώσσας στις επιστήμες*, τοπικά γ', μτφρ. πολυπρόσωπη, νήσος, EMEA, Αθήνα 2001: 29-34, 43-47].

28. Ξέρουμε ωστόσο ότι οι τείνοντες και οι σφιγκτήρες μύες των φωνητικών χορδών και της γλωττίδας παραμένουν ενεργοί κατά την ανάγνωση.

29. Βλ. François Richaudeau, *La Lisibilité*, CEPL, Παρίσι 1969· Georges Rémond, «Apprendre la lecture silencieuse à l'école primaire», στο A. Bentolila (επιμ.), *Recherches actuelles*: 147-161.

30. R. Barthes, «Sur la lecture», *ό.π.*: 15-16.

13. ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

i. Αγκαντά (Hagadah): Προφορική παράδοση που αρδεύει το Ταλμούδ. Πρόκειται για ηθοπλαστικές αφηγήσεις αναφορικά με τον Δημιουργό και τη Δημιουργία, τον κόσμο και τον άνθρωπο, τον λαό του Ισραήλ και τους άλλους λαούς κ.ά. (*Σ.τ.μ.*)

1. Jorge Luis Borges και Adolfo Bioy Casares, *Chroniques de Bustos Domecq*, Denoël, Παρίσι 1970, για το κεφάλαιο «Esse est percipi» (υπάρχω, σημαίνει είμαι αντιληπτός): 139-144 [ελλ. έκδ.: *Αφηγήσεις του Μπούστος Ντομέκ*, μτφρ. Τ. Δενέγρης, Ύψιλον, Αθήνα 1989: 91-94].

2. Βλ. τις επισημάνσεις των W. V. Quine και J. S. Ullian, *The Web of Belief*, Random House, Νέα Υόρκη 1970: 4-6 [ελλ. έκδ.: (από την αναθεωρημένη 2η έκδ. του 1978): *Ο ιστός της πεποίθησης*, μτφρ. Σ. Ψύλλος-Ε. Αγαλοπούλου, Leader Books, Αθήνα 2002: 11-12].

3. Βλ. για το θέμα Jaakko Hintikka, *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Cornell University Press, Ιθάκη (Νέας Υόρκης) 1969· Rodney Needham, *Belief, Language and Experience*, Basil Blackwell, Οξφόρδη 1972· Ernest Gellner, *Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1974· John M. Vickers, *Belief and Probability*, Reidel, Ντόρντρεχτ 1976· *Langages*, τχ. 43 με τίτλο *Modalités*, Σεπτέμβριος 1976· κ.ά.

4. Βλ. λ.χ. R. S. Peters και Peter Winch, «Authority», στο Anthony Quinton (επιμ.), *Political Philosophy*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1973: 83-111.

5. Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Seuil, Παρίσι 1974: 28.

6. Βλ. λ.χ. Dale Carnegie, *Public Speaking and Influencing Men in Business*, Association Press, Νέα Υόρκη 1931· κυρίως δε, Martin Fishbein και Icek Ajzen, *Belief, Attitude, Intention and Behavior*, Addison-Wesley, Ρήντινγκ (Μασσαχουσέτης) 1975.

7. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Παρίσι 1975· κ.ά.

8. Kamata Satoshi, *Toyota, l'usine du désespoir*, Éd. ouvrières, Παρίσι 1976: ένα «παλαιοτεχνικό» σύστημα, όπου το θέμα είναι

να ελέγχουν όλες τις δραστηριότητες και όχι ακόμα να τις προσαρτούν μέσω αξιών που αποσκοπούν στην παραγωγή πιστών. Βλ. Miklos Haraszti, *Salaire aux pièces*, Seuil, Παρίσι 1976 [ελλ. έκδ.: *Μισθός με το κομμάτι*, μτφρ. Λ. Ρούσσος, Στοχαστής, Αθήνα 1981].

9. Ο Pierre Grémion διαπιστώνει επίσης στην τοπική αυτοδιοίκηση και ιδίως στο αστικό υποσύστημα ότι «δεν υπάρχουν πια» οι νομιμοποιητικοί μηχανισμοί. Βλ. το έργο του *Le Pouvoir périphérique. Bureaucrates et notables dans le système politique français*, Seuil, Παρίσι 1976: 416 κ.ε.

10. Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, 2η έκδ., Christian Bourgois, Παρίσι 1980, «Les révolutions du croyable»: 15-32. Σε μια προοπτική στο πλαίσιο της λογικής, οι Quine και Ullian (*ό.π.*: 8-9) [ελλ. έκδ.: *ό.π.*: 17-19] αφιερώνουν τις πρώτες τους αναλύσεις ακριβώς σ' αυτές τις μετατοπίσεις του πιστεύειν (Belief) από εκφώνημα σε εκφώνημα.

11. Στην ανάλυση των ταξιδιών που οδηγούν τον μύθο από φυλή σε φυλή και σιγά σιγά τον «εξαντλούν», μετατρέποντάς τον σε θρυλική παράδοση, μυθιστορηματική επεξεργασία ή πολιτική ιδεολογία (βλ. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Παρίσι 1973, «comment meurent les mythes»: 301-315), θα πρέπει να προστεθεί η ανάλυση της βραδείας αποεπένδυσης, μέσω της οποίας η πίστη αποσύρεται από έναν μύθο.

12. Βλ. Georges Duby, *Guerriers et Paysans*, Gallimard, Παρίσι 1976: 184 κ.ε.

13. Βλ. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 3η έκδ., Gallimard, Παρίσι 1984, «La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVIIe-XVIIIe siècle)»: 152-212.

14. Jean-Jacques Rousseau, *Le Contrat social*, IV, 8 [ελλ. έκδ.: Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου-Αλ. Σταϊνχάουερ, Πόλις, Αθήνα 2004: 202-216] [*religion civile*].

15. Βλ. Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper & Row, Νέα Υόρκη 1970: 168-189, σχετικά με την «πολιτική θρησκεία» στις ΗΠΑ.

16. Ο Maurice Agulhon το αποδεικνύει αυτό αναλύοντας τη σταθερή παρουσία μιας «μορφής» μεσαιωνικής κοινωνιακότητας παρά το μεταβαλλόμενο περιεχόμενό της, που γίνεται διαδοχικά θρήσκο (16ος-17ος αιώνας), ελευθεροτεκτονικό (18ος) και σοσιαλιστικό (19ος), στο *Pénitents et Francs-maçons de l'ancienne Provence*, PUF, Παρίσι 1968.

17. Μομφή που μπορούμε να προσάψουμε στις λεπτές αναλύσεις του Yvon Bourdet, καθώς είναι υπέρμετρα επικεντρωμένες στην ψυχολογία ή στην ηθική της μαχητικής στράτευσης, σχήμα απομονωμένο από τον ιστορικό τόπο όπου παράγεται: *Qu'est-ce qui fait courir les militants?*, Stock, Παρίσι 1976.

18. Ο Daniel Mothé, στο *Le Métier de militant*, Seuil, Παρίσι 1973, επισημαίνει ότι ο στρατευμένος είναι πεσιμιστής ως προς το παρόν και οπτιμιστής ως προς το μέλλον.

19. Βλ. ιδίως τις πολυάριθμες μελέτες του Henri Desroche.

20. *Σημαίνω* με την έννοια του αποσπάσματος από τον Ηράκλειτο: «Το μαντείο που βρίσκεται στους Δελφούς ούτε λέει, ούτε κρύβει, (επι)σημαίνει» (Diels, απόσπ. 93).

21. Βλ. Erwin Panofsky, *La Perspective comme forme symbolique*, Minuit, Παρίσι 1975· E. H. Gombrich, *L'Art et l'Illusion*, Gallimard, Παρίσι 1971: 255-360 [ελλ. έκδ.: *Τέχνη και ψευδαίσθηση. Μελέτη για την ψυχολογία της εικαστικής*, μτφρ. Α. Παππάς, Νεφέλη, Αθήνα 1995]· Robert Klein, *La Forme et l'intelligible*, ό.π., 1970.

22. Για το ομοίωμα, βλ. Jean Baudrillard, *L'Échange symbolique et la mort*, Gallimard, Παρίσι 1976, «L'ordre des simulacres»: 75-128· και του ιδίου, «La précession des simulacres», στο *Traverses*, τχ. 10, 1978: 3-37.

23. Βλ. Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire*, Seuil, Παρίσι 1969, «je sais bien mais quand même»: 9-33 (σχετικά με την πίστη).

24. Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Folio, Παρίσι 1987, κεφ. IV, «L'histoire, science et fiction».

14. ΤΟ ΑΚΑΤΟΝΟΜΑΣΤΟ: ΠΕΘΑΙΝΩ

1. Maurice Berger και Françoise Hortala, *Mourir à l'hôpital*, Centurion, Παρίσι 1974: 155.

2. Βλ. Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Mame, Παρίσι 1973.

3. Βλ. Guy Le Gaufey, «La douleur mélancolique, la mort impossible et le réel», στο *Lettres de l'École freudienne*, τχ. 13, Δεκέμβριος 1974: 38-49.

4. Βλ. Serge Leclaire, *Démasquer le réel*, Seuil, Παρίσι 1971, «Jérôme ou la mort dans la vie de l'obsédé»: 121-146.

5. James Joyce, *Giacomo Joyce*, Gallimard, Παρίσι 1973: 16 [ελλ. έκδ.: *Giacomo Joyce*, μτφρ. Α. Μαραγκόπουλος, Σμίλη, Αθήνα 1994: 65].

6. Γι' αυτή την τοπολογική δομή τού «*δύο στην ίδια θέση*», δομή του διχασμένου υποκειμένου, βλ. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 3η έκδ., Gallimard, Bibliothèque des histoires, Παρίσι 1984: 337-352.

7. François Jacob, *La Logique du vivant*, Gallimard, Παρίσι 1970: 331-332 [ελλ. έκδ.: *Η λογική του ζώντος. Ιστορία της κληρονομικότητας*, μτφρ. Γ. Χατζόπουλος, Κέδρος-Ράππα, Αθήνα 1991].

8. Robert Jay Lifton, *Death in Life. The Survivors of Hiroshima*, Νέα Υόρκη 1968, παράθ. στο A. Alvarez, *Le Dieu sauvage. Essai sur le suicide*, Mercure de France, Παρίσι 1972: 281.

ΑΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΤΕΣ ΣΥΝΑΡΤΗΣΕΙΣ

1. Michel Serres, *Hermès II. L'interférence*, Minuit, Παρίσι 1972: 12-13.

2. Manuel Janco και Daniel Furjot, *Informatique et capitalisme*, Maspero, Παρίσι 1972: 117-127.

3. Gerald Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought. Kepler to Einstein*, Harvard University Press, Καίμπριτζ (Μασσαχουσέτης) 1974, κυρίως: 91-161, σχετικά με τις φαντασιακές προπαρα-

δοχές της επιστήμης και τη «συμπληρωματικότητα» η οποία αρθρώνει μια λογική ακριβολογία πάνω σε φαντασιακές δομές. Βλ. επίσης, σχετικά με τον ρόλο της μεταφοράς στην επιστημονική συλλογιστική, Mary Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, Macmillan, Λονδίνο 1974, πρώτο και τελευταίο κεφάλαιο.

4. Π.χ., για τις *πραγματικές* διαδρομές που οδηγούν ένα σχέδιο σε μια απόφαση, θα χρειάζονταν πολλές (εποικοδομητικές) «αφηγήσεις», παρόμοιες με όσες δημοσίευσε ο Lucien Sfez, εν περιλήψει δυστυχώς, στο «Παράρτημα» του βιβλίου του *Critique de la décision*, Armand Colin, Παρίσι 1973: 353-356. Μπορεί όμως να ομολογηθεί κάτι τέτοιο;

5. Ο Benveniste αντιπαραθέτει στη «βλασφημία» (που «αφήνει να της ξεφύγει» το κλειδί της υπόθεσης και περισσότερο «προδίδει» παρά αποκαλύπτει) την «ευφημία» (όπως η γαλλική έκφραση «για τ' όνομα της πίπας» αντί «για τ' όνομα του Θεού»), που «υπαινίσσεται μια γλωσσική ιεροσυλία χωρίς να την ολοκληρώνει» (*Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Παρίσι 1974, τ. 2: 254-257). Καλοδεχούμενη έννοια.

6. Βλ. το γκράφιτι του Ernest Berringer στη Νέα Υόρκη.

7. Βλ. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 3η έκδ., Gallimard, Bibliothèque des histoires, Παρίσι 1984: 312-358.

8. Τους όρους τους χρησιμοποιεί ο Jean-Claude Perrot στη λαμπρή μελέτη του *Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIIIe siècle*, Mouton, Παρίσι 1975: 54-98, προκειμένου να περιγράψει τη σχέση των «θεωριών» για την εξέλιξη της πόλης με την πραγματικότητα της ανάπτυξης.

9. Βλ. Harald Weinrich, *Le Temps*, Seuil, Παρίσι 1973: 225-258. [«*métaphorique temporelle*»]

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΡΙΑΣ

Λίγα λόγια θα πρέπει να ειπωθούν για ορισμένες μεταφραστικές επιλογές.

1) Ο τίτλος. Όπως περιγράφεται με λεπτομέρειες στην «Ιστορία μιας έρευνας» του Λυς Ζιάρ (βλ. επίσης σ. 441, σημ. 1), και όπως αναφέρει και ο Μισέλ ντε Σερτώ στην εισαγωγή του, το *Επινοώντας την καθημερινή πρακτική* (*L'invention du quotidien*) αποτελείται από δύο τόμους, 1 και 2, με την αρίθμηση να εμφανίζεται και στα εξώφυλλά τους. Στην παρούσα έκδοση ο τίτλος του τόμου (*1. arts de faire*) τέθηκε ως υπότιτλος (*Η πολύτροπη τέχνη του πράττειν*), σε αντίθεση με την αγγλική και τη γερμανική έκδοση, παραδείγματος χάριν, που επέλεξαν τη σύμπτηξη: *The Practice of Everyday Life* (Η πρακτική της καθημερινής ζωής) και *Kunst des Handelns* (Η τέχνη του πράττειν). Αυτό έγινε αφενός επειδή δεν προβλέπεται προς το παρόν η έκδοση του δεύτερου τόμου, οπότε ο αριθμός 1 θα ήταν παραπλανητικός, αφετέρου για να κρατηθεί παρ' όλα αυτά ανοιχτό το ενδεχόμενο μιας μελλοντικής έκδοσής του, υπό τη σκέπη πάντα του υπέρτιτλου *Επινοώντας την καθημερινή πρακτική*, σύμφωνα με το πνεύμα και τη ρητή επιθυμία του συγγραφέα/των συγγραφέων.

2) art: τέχνη, arts: πολύτροπη τέχνη. Η έννοια του τρόπου (manière) περιλαμβάνεται στη λέξη art, ιδίως στον πληθυντικό. Το επίθετο πολύτροπος («αυτός που μηχανεύεται πολλούς τρόπους, τεχνάσματα, για να αντιμετωπίσει δυσκολίες», *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας* του Γ. Μπαμπινιώτη) έχει το προσόν να εμπεριέχει ακριβώς αυτό τον πληθυντικό, αποδίδοντας συγχρόνως τη θέση του συγγραφέα περί της επινοητικότητας που χαρακτηρίζει την καθημερινή πρακτική. Άλλωστε, όπως γράφει ο Σερτώ,

όταν αναζητάμε τους «κανόνες στους οποίους υπακούουν» οι καθημερινές πρακτικές, τη «λογική» δηλαδή που τις διέπει, «επανερχόμαστε στο παλιό πρόβλημα σχετικά με το τι είναι μια *τέχνη* ή ένας "τρόπος του πράττειν ή του ποιείν"» (σ. 60). Έτσι, το arts de faire μεταφράζεται ως «πολύτροπη τέχνη του πράττειν», ενώ το manières de faire ως «τρόποι του πράττειν» (ή «τρόποι να κάνεις κάτι»).

3) faire. Περιλαμβάνει τις έννοιες του «πράττειν», του «ποιείν» και βέβαια του «κάνω». Ο Σερτώ αναφέρεται ρητά στην ποιητική και το ποιείν (σ. 54 και 446, σημ. 2). Σε ένα κείμενο αφιερωμένο στην πρακτική, όπως το παρόν, το faire δεν μπορεί παρά να μεταφραστεί βασικά ως «πράττω». Ωστόσο, το προηγούμενο χωρίο σχετικά με την τέχνη: «τι είναι μια *τέχνη* ή ένας "τρόπος του πράττειν ή του ποιείν"» (un *art* ou «manière de faire», σ. 60) ήταν μια καλή ευκαιρία να προστεθεί το «ποιείν» ως υπενθύμιση ακριβώς της παρουσίας και αυτής της σημασίας (πρβλ. H. G. Liddell-R. Scott, *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης*, λήμμα «τέχνη», ορισμός III: «τέχνη ως σύστημα κανόνων, συστηματική μέθοδος του ποιείν τι ή του πράττειν [...]». Ούτως ή άλλως, η πολυσημία και η ευρύτατη χρήση του faire δεν μπορεί να αποδοθεί με την ίδια πάντα λέξη στα ελληνικά, με αποτέλεσμα να χάνονται πολύτιμοι συνειρμοί.

4) action: δράση, actions: ενέργειες. Η μετάφραση ως «ενέργειες» καθορίστηκε από την επισήμανση του Σερτώ: «το ζήτημα είναι σ' αυτές τις "χρήσεις" να αναγνωρίσουμε "ενέργειες" (με τη στρατιωτική έννοια της λέξης)» (σ. 134)· «είναι αναγκαίο να διαφοροποιήσουμε τις "ενέργειες" (με τη στρατιωτική έννοια του όρου) που πραγματοποιεί το σύστημα των προϊόντων στο εσωτερικό του τετραγωνισμένου πλέγματος των καταναλωτών» (σ. 64).

5) opération, opérations: πράξη (και διεργασία, εγχείρημα, επιχείρηση, εγχείρηση), τέλεση, τελέσεις. Η μεταπήδηση της λέξης «τέλεση» από τα μαθηματικά και τη λογική στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών φάνηκε να είναι η λύση για να εκφραστεί η ιδιαίτερη χρήση της από τον Σερτώ, ο οποίος, γράφοντάς την πολύ συχνά με πλάγια στοιχεία (και σχεδόν πάντα στον πληθυντικό) και εντάσσοντάς την στην πολύτροπη τέχνη του πράττειν, την αναγορεύει σε κεντρική έννοια που διατρέχει ολόκληρη τη μελέτη του: η

έρευνά του «γεννήθηκε από μια διερώτηση σχετικά με τις *τελέσεις των χρηστών*, που είναι υποτίθεται καταδικασμένοι στην παθητικότητα και την πειθαρχία» (σ. 53). «Οι "διαδικασίες" του Φουκώ, οι "στρατηγικές" του Μπουρντιέ και γενικότερα οι τακτικές δεν βρίσκονται έξω από τη θεωρητική δημιουργία, στην πόρτα· διαμορφώνουν *ένα πεδίο τελέσεων, στο εσωτερικό του οποίου αναπτύσσεται επίσης η παραγωγή της θεωρίας*» (σ. 218). Στην επιλογή συνέτεινε σε μεγάλο βαθμό η εξοικείωση με τις επιτελέσεις (performances), καθώς και η ευχέρεια στον σχηματισμό παραγώγων (τελεστικός κ.λπ). Εννοείται ότι σε διαφορετικά συμφραζόμενα οι opérations μεταφράζονται κατά το εκάστοτε σύνηθες, π.χ., στο νομικό πεδίο ως «πράξεις» («πράξεις οροθεσίας», σ. 296).

6) propre. Η πολυσημία της λέξης (κύριον, ίδιον, οικείον) και της αριστοτελικής της προέλευσης αναλύεται διεξοδικά στη *Λευκή μυθολογία* του Ντερριντά, στην οποία παραπέμπει και ο Σερτώ (σ. 260 και 471, σημ. 27· βλ. επίσης σ. 149, 200). Το «ίδιος», που προκρίθηκε τις περισσότερες φορές στην παρούσα μετάφραση, χρησιμοποιήθηκε συχνά σε σύνθετη μορφή, χάριν ευελιξίας του λόγου, κυρίως για τον *ίδιο τόπο*: *ιδιότοπος* (κατά το ιδιόβουλος, ιδιοπροφορά, ιδιοχρησία κ.ά.).

7) texturologie: κειμενολογικός ιστός. Λέξη κατασκευασμένη από τον Σερτώ, την οποία χρησιμοποιεί αναφερόμενος στη Νέα Υόρκη, όπως απλώνεται κάτω από το βλέμμα κάποιου ανεβασμένου στην κορυφή του Παγκόσμιου Κέντρου Εμπορίου (σ. 243-246). Πρόκειται για μείξη των λέξεων textologie (κειμενολογία), και texture (ύφανση, υφή και κατ' επέκταση πλέξη, πλοκή, διάρθρωση, ιστός). Παρότι οι λέξεις σε -logie (-λογία) αναφέρονται σε επιστήμη, στην προκειμένη περίπτωση η λέξη δηλώνει όχι τον ίδιο τον λόγο αλλά το αντικείμενό του, το «αστικό νησί» με τις «μυστικές πλέξεις» (textures, σ. 244) των δρόμων και των αρχιτεκτονημάτων του.

8) informer: διαμορφώνω (μέσω της πληροφορίας) και information: διαμορφωτική πληροφορία. Ο Σερτώ τονίζει μεν συχνά με εισαγωγικά ή με πλάγια στοιχεία τις δύο λέξεις, υποδεικνύοντας την πρωταρχική ερμηνεία τους ή και επισημαίνοντάς τη ρητά: «η αξίωση των "παραγωγών" να *διαμορφώσουν* [informer] έναν πληθυσμό με τη διανομή *πληροφοριών*, δηλαδή να "δώσουν μορφή"

[donner forme] στις κοινωνικές πρακτικές» (σ. 370), όμως ταυτόχρονα παραπέμπει και στην τρέχουσα έννοια της πληροφορίας, η οποία είναι αυτονόητη για τον Γάλλο αναγνώστη: «μια κοινωνική ιεράρχηση αγωνίζεται να συμμορφώσει τον αναγνώστη προς τη "διαμορφωτική πληροφορία" ["information"] που διανέμεται από μια ελίτ (ή ημιελίτ)» (σ. 382 κ.α.).

9) Η παύλα που χωρίζει την πρόθεση από το σώμα της λέξης χρησιμοποιείται ευρέως στον σύγχρονο δοκιμιακό λόγο, αναδεικνύοντας σημασίες κρυμμένες στο σύνθεμα. Στην παρούσα μετάφραση έχουμε:

α. citation: παράθεμα και ré-citation: απαγγελία, (ανα)παράθεση (σ. 394 κ.α). Εδώ συνδυάζονται και με το récit: αφήγηση. Βλ. κυρίως σ. 409 και 411, για τη νεότερη κοινωνία που είναι récitée με τριπλή έννοια, όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Σερτώ.

β. prétexte: πρόφαση, πρόσχημα και pré-texte: πρό-σχημα, προ-κείμενο, προ-κειμενικό πρόσχημα (σ. 354).

γ. obscène: αισχρός, απρεπής και ob-scène: στην αντίπερα σκηνή (σ. 368, και κυρίως ως χαρακτηρισμός του ετοιμοθάνατου, κεφ. 14) (βλ. και ob-jet, αντι-κείμενο).

δ. infans (enfant): παιδί, νήπιο και in-fans (en-fantin): που δεν μιλάει, άγλωσσος, πριν από τη γλώσσα (σ. 171, 208, 214, 268).

ε. Για το superstitions: δεισιδαιμονίες και super-stitions μιλάει ο ίδιος ο Σερτώ (σ. 269 και 472, σημ. 40).

στ. Μια παύλα αποτολμήθηκε κάποιες φορές και στα ελληνικά: 1) «εν-τυπώνονται» (σ. 409), διότι απλώς η πλαγιογράμματη γραφή (όπως του πρωτοτύπου, *imprimer*) δεν θα παρέπεμπε στις δύο έννοιες του ρήματος, τυπώνω και εντυπώνω (αποτυπώνω)· 2) «αλλοί-ωση» (σ. 233 κ.α.), για να υποβοηθηθεί ο συνειρμός με τον άλλο (τον έτερο, τον ξένο).

Οι μεταφράσεις του τόμου στα αγγλικά και δευτερευόντως στα γερμανικά με βοήθησαν να αποφύγω πολλές κακοτοπιές και μου έδωσαν το έναυσμα να σκεφτώ διεξοδικότερα τη χρήση και το εύρος των βασικών εννοιών που διαρθρώνουν το έργο του Μισέλ ντε Σερτώ: *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, μτφρ. St. Rendall, 1984 και *Kunst des Handelns*, Merve Verlag, μτφρ. R. Vouillé, Βερολίνο 1988.

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΡΙΑΣ

Αμέτρητες φορές, όλα τα χρόνια της δραστηριότητάς μου ως μεταφράστριας, προσέτρεξα στο τεράστιο οπλοστάσιο γνώσεων και την ακριβέστατη αντίληψη της γαλλικής γλώσσας του αδελφού μου Βασίλη Καψαμπέλη, αυτή τη φορά όμως το παράκανα. Και όσο και αν οι πολύωρες συζητήσεις μας για την επίλυση των μεταφραστικών μου προβλημάτων είναι πάντα και ένας τρόπος να καταλυθεί η απόσταση ανάμεσα στο Παρίσι και την Κρήτη, του είμαι βαθιά ευγνώμων για τη σταθερή του διαθεσιμότητα και την ενίσχυσή του.

Πολλές ευχαριστίες οφείλω επίσης στους εκδότες μου, τη Μαρία και τον Χρήστο Κουτσιαύτη, για τη μεγάλη εμπιστοσύνη και υπομονή που επέδειξαν, αφήνοντάς με ανενόχλητη να παλεύω με το κείμενο όσο καιρό χρειάστηκα.

Από δω και πέρα, θα ήταν ευχής έργον αν οδηγηθούν οι αναγνώστες, όπως έγραφε ο Σερτώ προλογίζοντας την αμερικανική έκδοση του βιβλίου, «να ανακαλύψουν για τον εαυτό τους, στη δική τους την κατάσταση, τις δικές τους τακτικές, τις δικές τους δημιουργίες και τις δικές τους πρωτοβουλίες».

Γωνιά Ρεθύμνου. 2009



acculturation: επιπολιτισμός
actant: δρων
actantiel: δρωντικός
acteur: δράστης
actuer: καθιστώ ενεργό
anticipation: προοικονόμηση

découpage: περίτμηση
– découper: περιτέμνω
discours: λόγος
– discursif: διαλογικός
– discursiveté: διαλογικότητα

effectif: πραγματικός
– effectivité: εμπράγματη υπόσταση
– effectuation: πραγμάτωση
éthique (la): εθική
– éthique: εθικός
explicitation: διάρρηση
extensionnalité: εκτασιακότητα

formalité: τυπικότητα
– formalités: τυπικές προδιαγραφές

identificateur: ταυτοδότης
– identificatoire: ταυτοποιητικός/ταυτοδότης
illimitation: απεριοριστία

impensé: άσκεπτο
in-fans (en-fantin): άγλωσσος, πριν από τη γλώσσα
instrument: όργανο
– instrumental: οργανικός
– instrumentalité: οργανικότητα
– instrumentation: ενοργάνωση
– instrumenter: ενοργανώνω
intégriste: ακεραιόφρων
intextuation: εγχειμένιση

manouvrier: χειροπρακτικός
manufacturier: χειροτεχνικός
mémorable: αξιόμνηστος (και αξιομνημόνευτος)
métaphoriser: εκμεταφορίζω
– métaphorisation: εκμεταφορισμός
mettre en texte: κειμενοθετώ
mise en récit: αφηγηματοθεσία
modalisation: τρόπιση

norme: κανονιστικό πρότυπο
– normatif: κανονιστικός
– normaliser: κανονικοποιώ (και τυποποιώ)

opération: τέλεση (και πράξη, διεργασία, εγχείρημα, επιχείρηση)
– opérationnel: τελεσιακός

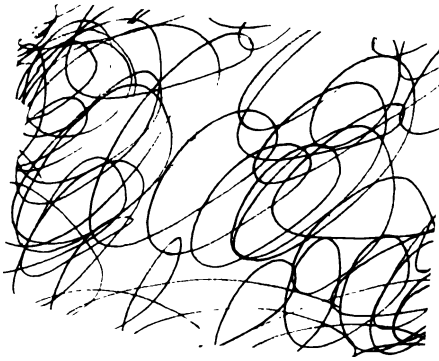
– opératif/opératoire: τελεστικός
– opérativité: τελεστικότητα
– opérateur: τελεστής
outil: εργαλείο
– outilité: εργαλειακότητα

performance: επιτέλεση
– performatif: επιτελεστικός
propre: ίδιος/κύριος
– propre, lieu: ίδιος τόπος, ιδιότοπος
– propre, espace: ίδιος χώρος, ιδιόχωρος

réceptacle: λεκάνη υποδοχής
relationnel: σχεσιακός

scripturaire: γραφικός/της γραφής
socialite: κοινωνιακότητα
symboliser: εκσυμβολίζω
symbolisation: εκσυμβολισμός

technocratisation: εκτεχνοκρατισμός
temporel: έγχρονος
– temporaliser: εγχρονίζω
– temporalisation: εγχρονισμός



ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

Το ευρετήριο αφορά το κείμενο του Μισέλ ντε Σερτώ μαζί με τις σημειώσεις και έχει βασιστεί στο αντίστοιχο ευρετήριο του γαλλικού πρωτοτύπου. Στην παρούσα έκδοση περιλαμβάνονται επίσης τα ονόματα συγγραφέων που εμφανίζονται στον πρόλογο του Λυς Ζιάρ.

Άαρνε, Άντι [Aarne, Antti], 113, 114, 455 σ.

Αγκυλόν, Μωρίς [Agulhon, Maurice], 485 σ.

Άιτζεν, Άιτσεκ [Ajzen, Icek], 483 σ.

Ακερμάν, Σαντάλ [Akerman, Chantal], 341 σ.

Άλβαρες, Α. [Alvarez, A.], 486 σ.

Αλεξάντερ, Κ. [Alexander, Ch.], 444 σ., 469 σ.

Αλμπβάξ, Μωρίς [Halbwachs, Maurice], 468 σ.

Αλτουσσέρ, Λουί [Althusser, Louis], 12

Αμμάντ, Μ. [Hammad, M.], 474 σ.

Άντερ, Α. [Ader, A.], 456 σ.

Αντρέ, Ζ. [André, J.], 480 σ.

Αντρέας-Σαλομέ, Λου [Andreas-Salomé, Lou], 450 σ.

Άπολλον, Γουίλλυ [Apollon, Willy], 454 σ.

Αριστοτέλης, 44, 147, 238, 274, 448 σ. 460 σ. 468 σ.

Αρός, Κλωντίν [Haroche, Claudine], 479 σ.

Αρτόγκ, Φρανσουά [Hartog, François], 445 σ.

Άσκραφτ, Νόρμαν [Ashcraft, Norman], 473 σ.

Βάινριχ, Χάραλντ [Weinrich, Harald], 487 σ.

Βελτέ, Αντρέ [Velter, André], 477 σ.

Βερνάν, Ζαν-Πιερ [Vernant, Jean-Pierre], 44, 157, 169, 225, 238, 447 σ., 448 σ., 454 σ., 456 σ., 460 σ., 468 σ.

Βέρντι, Τζουζέππε [Verdi, Giuseppe], 365

Βερριέ, Ζαν [Verrier, Jean], 481 σ.

Βιαν, Μπορίς [Vian Boris], 420

Βίκερς, Τζον Μ. [Vickers, John M.], 483 σ.

Βιλνέβ, Α. ντε [Villeneuve, H. de], 465 σ.

Βιρβίλ, Μ. ντε [Virville, M. de], 455 σ.

Βιργίλιος, 253

Βιττκόβερ, Ρούντολφ [Wittkower, Rudolf], 469 σ.

Βιττγκενστάιν, Λούντβιχ [Wittgenstein, Ludwig], 7, 34, 37, 44, 45, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 218, 396, 451 σ., 452 σ., 453 σ.

Βογκτ, Πωλ Γ. [Vogt, Paul W.], 462 σ.

Βολφ, Κρίστιαν [Wolff, Christian], 465 σ.

Γέιτς, Φράνσις Α. [Yates, Frances A.], 468 σ., 469 σ.
Γιάκομπσον, Ρόμαν [Jakobson, Roman], 257, 457 σ., 470 σ.
Γιάους, Χανς Ρόμπερτ [Jauss, Hans Robert], 378
Γκάθρι, Γ. Κ. Τσ. [Guthrie, W. K. C.], 448 σ., 460 σ.
Γκάιερ, Πωλ [Guyer, Paul], 466 σ.
Γκάνταμερ, Χανς Γκέοργκ [Gadamer, Hans Georg], 212
Γκάρβε, Κρίστιαν [Garve, Christian], 213, 214
Γκαρφίνκελ, Χ. [Garfinkel, H.], 61, 448 σ.
Γκέλλνερ, Έρνεστ [Gellner, Ernest], 483 σ.
Γκενγκ, Ζ.-Μ. [Geng, J.-M.], 462 σ.
Γκεντς, Φρήντριχ [Gentz, Friedrich], 213, 466 σ.
Γκιγιέρμ, Ζακ [Guillerme, Jacques], 465 σ.
Γκίμπσον, Ελεάνορ Τζακ [Gibson, Eleanor Jack], 480 σ.
Γκλάντστον, Ι. [Gladston, I.], 475 σ.
Γκλυκσμάν, Αντρέ [Glucksmann, André], 469 σ.
Γκόμπριχ, Ε. Χ. [Gombrich, E. H.], 485 σ.
Γκόμπροβιτς, Βίτολντ [Gombrowicz, Witold], 76, 449 σ.
Γκοντελιέ, Μωρίς [Godelier, Maurice], 457 σ.
Γκούμπρεχτ, Χανς Ούλριχ [Gumbrecht, Hans Ulrich], 482 σ.
Γκούντμαν, Νέλσον [Goodman, Nelson], 459 σ.
Γκούντυ, Τζακ [Goody, Jack], 223, 467 σ., 480 σ.
Γκόφμαν, Ίρβινγκ [Goffman, Erving], 61, 446 σ.
Γκρεϊμάς, Α. Ζ. [Greimas, A. J.], 15, 112, 120
Γκρεμιόν, Πιερ [Grémion, Pierre], 484 σ.
Γκρούντβιχ, Ν. Φ. Σ. [Grundtvig, N. F. S.], 313, 476 σ.
Γκύντερ, Τόμας [Gunther, Thomas], 31
Γουάιτ, Άλαν Ρ. [White, Alan R.], 62, 448 σ., 470 σ.
Γουέμπστερ, Τσαρλς [Webster, Charles], 476 σ.
Γουίλσον, Κουκ [Wilson, Cook], 100
Γουίλσον, Τζον Α. Ρ. [Wilson, John A. R.], 480 σ.
Γουίντς, Πήτερ [Winch, Peter], 452 σ., 483 σ.
Γουόρνοκ, Τζ. Τζ. [Warnock, G. J.], 453 σ.

Δάντης, 45

Ελιάς, Πιερ Ζακέζ [Hélias, Pierre Jakez], 479 σ.
Εμπράρ, Ζαν [Hébrard, Jean], 445 σ. 480 σ.
Ένγκελς Φρήντριχ [Engels, Friedrich], 476 σ.
Εράρ, Ζαν [Ehrard, Jean], 479 σ.
Έρασμος, 248
Εταμπλέ, Ροζέ [Establet, Roger], 461 σ.
Ετσαουρέν, Μάτα [Echaurren, Matta], 477 σ.

Ζακό, Μπενουά [Jacquot, Benoît], 479 σ.
Ζακάμπ, Φρανσουά [Jacob, François], 486 σ.

Ζαχς, Χ. [Sachs, H.], 61
Ζανέ, Πιερ [Janet, Pierre], 283, 296
Ζανκό, Μανυέλ [Janco, Manuel], 486 σ.
Ζαρρύ, Αλφρέντ [Jarry, Alfred], 344, 347, 349
Ζεμπλενί, Α. [Zempleni, A.], 456 σ.
Ζενέ, Ζαν [Genet, Jean], 265, 383
Ζενέτ, Ζεράρ [Genette, Gérard], 480 σ.
Ζήμαν, Ι. Ρ. [Zeeman, I. R.], 448 σ.
Ζιάρ, Λυς [Giard, Luce], 7, 48, 446 σ., 489 σ.
Ζιράρ, Γκαμπριέλ (αββάς) [Girard, Gabriel], 199, 465 σ.
Ζιράρ, Ωγκυστέν [Girard, Augustin], 19, 20, 22
Ζιρώ, Ροζέ [Girault, Roger], 456 σ.
Ζολά, Εμίλ [Zola, Émile], 348
Ζοσσέν, Ζανίκ [Jossin, Janick], 479 σ.
Ζουμπέρ, Μισέλ [Joubert, Michel], 471σ.
Ζουφρέ, Λουί-Φρανσουά [Jouffret, Louis-François], 465 σ.
Ζυλιά, Ντομινίκ [Julia, Dominique], 31, 441 σ., 442 σ., 446 σ., 457 σ.
Ζωλέν, Ρομπέρ [Jaulin, Robert], 456 σ.

Ηράκλειτος, 44, 485 σ.

Ισσάρ, Μ.-Ζ. και Ζ.-Ρ. [Hissard, M.-J. και J.-R.], 458 σ.

Κάβαναγκ, Τζ. [Kavanagh, J.], 470 σ.
Κάμπελ, Ν. Ρ. [Campbell, N. R.], 178
Καμπιάνο, Τζουζέππε [Cambiano, Giuseppe], 465 σ.
Καμπράλ, Τομέ [Cabral, Tomé], 454 σ.
Καντ, Ιμμάνουελ [Kant, Immanuel], 214, 466 σ., 467 σ.
Καντίνσκυ, Βασσίλι [Kandinsky, Vassili], 276, 473 σ.
Κάουαν, Ρ. Κ. [Khawam, R. K.], 449 σ., 455 σ.
Κάρνετζι, Ντέιλ [Carnegie, Dale], 483 σ.
Καρρούζ, Μισέλ [Carrouges, Michel], 477 σ.
Καστέλλι-Γκαττινάρα, Ενρίκο [Castelli-Gattinara, Enrico], 450 σ.
Κάττινγκς, Τζ. Ε. [Cuttings, J. E.], 470 σ.
Κάφκα, Φραντς [Kafka, Franz], 333, 345
Κέιτον, Τσαρλς Ε. [Caton, Charles E.], 453 σ.
Κιμπλ, Τζωρτζ Χ. Τ. [Kimble, George H. T.], 474 σ.
Κλάιν, Ρόμπερτ [Klein, Robert], 450 σ., 485 σ.
Κλαιρ, Ζαν [Clair, Jean], 458 σ., 477 σ.
Κλαούζεβιτς, Καρλ φον [Clausewitz, Karl von], 146, 459 σ., 460 σ.
Κλίμα, Ε. Σ. [Klima, E. S.], 470 σ.
Κλιμπάνσκυ, Ρέυμοντ [Klibansky, Raymond], 459 σ.
Κομολλί, Ζαν-Λουί [Comolli, Jean-Louis], 108, 454 σ.
Κοντ, Ωγκύστ [Comte, Auguste], 203
Κοντιγιάκ [Condillac], 44, 325
Κόραξ, 147
Κοσσάρ, Γκαμπριέλ [Cossart, Ga-

briel], 354, 478 σ.
Κουάιν, Γ. Β. [Quine, W. V.], 45, 396, 483 σ., 484 σ.
Κουίντον, Άντονυ [Quinton, Anthony], 483 σ.
Κρέσγουελ, Μ. Τζ. [Cresswell, M. J.], 62, 448 σ.
Κυέντζ, Πιερ [Kuentz, Pierre], 481 σ.
Κυριάν, Ύμπέρ [Curien, Hubert], 20

Λαβεντάν, Ανρί [Lavedan, Henri], 469 σ.
Λαβουαζιέ, Αντουάν [Lavoisier, Antoine], 203
Λάιονς, Τζον [Lyons, John], 285, 473 σ.
Λακάν, Ζακ [Lacan, Jacques], 12, 15, 348, 420 σ., 426 σ., 442 σ., 473 σ.
Λαμόθ, Μαρί-Χοσέ [Lamothe, Mari-José], 477 σ.
Λαμπόφ, Γουίλλιαμ [Labov, William], 61, 285, 289, 290, 447 σ., 473 σ.
Λαντέν, Λωράνς [Lentin, Laurence], 480 σ.
Λε Γκωφέ, Γκυ [Le Gaufey, Guy], 486 σ.
Λε Ρουά Λαντυρί, Εμμανυέλ [Le Roy Ladurie, Emmanuel], 14, 441 σ., 475 σ.
Λέβιν, Χάρρυ [Levin, Harry], 480 σ.
Λεβί-Στρως, Κλωντ [Lévi-Strauss, Claude], 12, 44, 114, 120, 123, 224, 386, 455 σ., 456 σ., 461 σ., 472 σ., 482 σ., 484 σ.
Λεζάντρ, Πιερ [Legendre, Pierre], 166, 444 σ., 461 σ., 477 σ., 483 σ.
Λεκλαίρ, Σερζ [Leclaire, Serge], 486 σ.
Λεμαίρ, Πωλ [Lemaire, Paul], 470 σ.
Λεφέβρ, Ανρί [Lefebvre, Henri], 446 σ.
Λιντ, Σαρλότ [Linde, Charlotte], 289, 290, 473 σ.
Λιούις, Ντέιβιντ Κ. [Lewis, David K.], 62, 447 σ.
Λιούις, Όσκαρ [Lewis, Oscar], 361
Λιπιέτς, Α. [Lipietz, A.], 449 σ.
Λίφτον, Ρόμπερτ Τζέυ [Lifton, Robert Jay], 486 σ.
Λογιόλα, Ιγνάτιος ντε [Loyola, Ignacio de], 29
Λόος, Άντολφ [Loos, Adolf], 101, 453 σ.
Λότμαν, Γιούρι [Lotman, Iouri ή Y. M.], 285, 473 σ., 474 σ.
Λου, Φρανσουάζ [Loux, Françoise], 455 σ.
Λούκατς, Γκέοργκ [Lukács, Georg], 433
Λυγκασσύ, Φ. [Lugassy, F.], 472 σ.
Λυοτάρ, Ζαν-Φρανσουά [Lyotard, Jean-François], 45, 366, 369, 478 σ.
Λώμαν, Έντουαρντ Ο. [Laumann, Edward O.], 61, 447 σ.

Μαγιόλ, Πιερ [Mayol, Pierre], 36, 39, 441 σ., 449 σ., 450 σ., 472 σ.
Μάθιους, Μίτφορντ ΜακΛέοντ [Mathews, Mitford McLeod], 480 σ.
Μακιαβέλλι, Νικκολό [Macchiavelli, Niccolo], 459 σ.
Μακφάρλεϊν, Α. [Macfarlane, A.], 476 σ.
Μακφέρσον, Κ. Μπ. [Macpherson, C. B.], 476 σ.

Μαλαπάρτε, Κούρτσιο [Malaparte, Kurzio], 267
Μαλινόφσκι, Μπρόνισλαβ [Malinowski, Bronislaw], 257
Μάλκολμ, Νόρμαν [Malcolm, Norman], 452 σ.
Μαλλαρμέ, Στεφάν [Mallarmé, Stéphane], 429
Μαννονί, Οκτάβ [Mannoni, Octave], 481 σ., 485 σ.
Μάνσερ, Τόνυ [Manser, Tony], 452 σ.
Μαρέν, Λουί [Marin, Louis], 457 σ., 462 σ., 474 σ.
Μαρξ, Καρλ [Marx, Karl], 194, 219, 452 σ., 464 σ., 476 σ.
Μασσότε, Φερνάντο Σιλβέιρα [Massote, Fernando Silveira], 454 σ.
Ματέρν, Υβ [Materne, Yves], 458 σ.
Μελέρ, Ζακ [Mehler, Jacques], 480 σ.
Μελετίνσκυ, Ελεάζαρ [Meletinsky, Eleazar], 455 σ.
Μεντάμ, Αλαίν [Médam, Alain], 259, 468 σ., 470 σ., 474 σ.
Μέντελσσον, Μόζες [Mendelssohn, Moses], 214
Μεριώ, Λουί [Mériaux, Louis], 457 σ.
Μερλώ-Ποντύ, Μωρίς [Merleau-Ponty, Maurice], 45, 98, 287, 469 σ., 473 σ.
Μίλλερ, Τζωρτζ Α. [Miller, George A.], 285, 302, 467 σ., 473 σ., 475 σ.
Μιλνέρ, Ζαν-Κλωντ [Milner, Jean-Claude], 478 σ.
Μινιόν, Πατρίκ [Mignon, Patrick], 31, 33
Μισελέ, Ζυλ [Michelet, Jules], 85, 86, 307, 313, 361, 475 σ.
Μισλέν, Πιερ [Michelin, Pierre], 31
Μονάστ, Ζ.-Ε. [Monast, J.-E.], 458 σ.
Μονζέν, Ολιβιέ [Mongin, Olivier], 31, 33
Μόνταγκ, Ρίτσαρντ [Montague, Richard], 459 σ.
Μοντιανό, Πατρίκ [Modiano, Patrick], 472 σ.
Μόργκενστερν, Κρίστιαν [Morgenstern, Christian], 304, 475 σ.
Μόργκενστερν, Όσκαρ [Morgenstern, Oskar], 459 σ.
Μορντιγιά, Ζεράρ [Mordillat, Gérard], 449 σ.
Μοσκοβιτσί, Σερζ [Moscovici, Serge], 166, 461 σ.
Μοτέ, Ντανιέλ [Mothé, Daniel], 485 σ.
Μουζενό, Μισέλ [Mougenot, Michel], 481 σ.
Μούζιλ, Ρόμπερτ [Musil, Robert], 76, 450 σ., 453 σ.
Μουρ, Τζ. Ε. [Moore, G. E.], 100
Μπαλντασσαρί, Αν [Baldassari, Anne], 471 σ.
Μπαντολιλά, Αλαίν [Bentolila, Alain], 480 σ., 482 σ.
Μπάουμαν, Ρίτσαρντ [Bauman, Richard], 467 σ.
Μπαρέλ, Υβ [Barel, Yves], 449 σ.
Μπαρτ, Ρολάν [Barthes, Roland], 71, 378, 381, 385, 389, 449 σ., 469 σ., 470 σ., 474 σ., 481 σ., 482 σ.
Μπαρ-Χίλλελ, Γιεοσούα [Bar-Hillel, Yehoshua], 138
Μπασελάρ, Γκαστόν [Bachelard, Gaston], 178

Μπατάιγ, Ζωρζ [Bataille, Georges], 426
Μπαχ, Γιόχαν Σεμπάστιαν [Bach, Johann Sebastian], 213
Μπέικον, Φράνσις [Bacon, Francis], 480 σ.
Μπεκ, Λ. Γ. [Beck, L. W.], 467 σ.
Μπεκμάν, Ζαν [Beckmann, Jean], 197
Μπέλλα, Ρόμπερτ Ν. [Bellah, Robert N.], 484 σ.
Μπελλαί, Γιοαχίμ ντυ [Bellay, Joachim du], 472 σ.
Μπελλούτζι, Ου. [Bellugi, U.], 470 σ.
Μπελμόν, Νικόλ [Belmont, Nicole], 456 σ.
Μπενβενίστ, Εμίλ [Benveniste, Émile], 263, 446 σ., 459 σ., 470 σ., 471 σ., 487 σ.
Μπένθαμ, Τζέρεμυ [Bentham, Jeremy], 469 σ.
Μπέντον, Τεντ [Benton Ted], 452 σ.
Μπερζέ, Μωρίς [Berger, Maurice], 486 σ.
Μπερνστάιν, Ρίτσαρντ Τζ. [Bernstein, Richard J.], 62, 447 σ.
Μπέρριντζερ, Έρνεστ [Berringer, Ernest], 487 σ.
Μπερτώ, Ντ. [Bertaux, D.], 479 σ.
Μπετόβεν, Λούντβιχ βαν [Beethoven, Ludwig van], 223
Μπιντέ, Ζακ [Bidet, Jacques], 462 σ.
Μπιντού, Κατρίν [Bidou, Catherine], 474 σ.
Μπιόι Κασάρες, Αντόλφο [Bioy Casares, Adolfo], 483 σ.
Μπλακ, Μαξ [Black, Max], 470 σ.
Μπολλέμ, Ζενεβιέβ [Bollème, Geneviève], 446 σ.
Μποντλό, Κριστιάν [Baudelot, Christian], 461 σ.
Μπόρχες, Χόρχε Λουίς [Borges, Jorge Luis], 394, 480 σ., 483 σ.
Μπος, Ιερώνυμος [Bosch, Jérôme], 306, 475 σ.
Μπουασσεβαίν, Ζερεμύ [Boissevain, Jeremy], 61, 447 σ.
Μπουβρές, Ζακ [Bouveresse, Jacques], 451 σ., 453 σ.
Μπουντόν, Ρεϋμόν [Boudon, Raymond], 461 σ.
Μπουργκουά, Κριστιάν [Bourgois, Christian], 11, 442 σ., 446 σ., 454 σ., 484 σ.
Μπουρντέ, Υβόν [Bourdet, Yvon], 485 σ.
Μπουρντιέ, Πιερ [Bourdieu, Pierre], 8, 61, 215, 444 σ., 446 σ., 448 σ., 454 σ., 457 σ., 461 σ., 462 σ., 463 σ., 465 σ., 471 σ.
Μπρεμόν, Κλωντ [Bremond, Claude], 457 σ.
Μπρυνέ, Νικόλ [Brunet, Nicole], 475 σ.
Μπύλοφ, Κ. φον [Bülow, K. von], 145, 459 σ.
Μπωντριγιάρ, Ζαν [Baudrillard, Jean], 449 σ., 477 σ., 485 σ.
Μως, Μαρσέλ [Mauss, Marcel], 61, 126, 185, 447 σ., 458 σ., 464 σ.

Νήνταμ, Ρόντνεϋ [Needham, Rodney], 483 σ.
Νιζάρ, Σαρλ [Nisard, Charles], 467 σ.
Νιούμαν, Τζον φον [Neumann, John von], 212, 459 σ.
Νίτσε, Φρήντριχ [Nietzsche, Friedrich], 45, 222, 426
Νουαζέ, Ζ. [Noizet, G.], 480 σ.
Ντάντο, Α. [Danto, A.], 62, 447 σ.

Νταρντ, Φ. [Dard, Ph.], 471 σ., 472 σ.
Ντε Μάουρο, Τούλλιο [De Mauro, Tullio], 478 σ.
Ντεζωντραί-Γκωγιάρ Σαρλ [Désaudray-Gaullard Charles], 203
Ντεκάρτ, Ρενέ [Descartes, René], 44, 379, 469 σ., 481 σ.
Ντελααί, Υ. [Delahaye, Y.], 460 σ.
Ντελέζ, Ζιλ [Deleuze, Gilles], 45, 366, 461 σ.
Ντελινύ, Φερνάν [Deligny, Fernand], 65, 140, 448 σ., 459 σ.
Ντελουβριέ, Πωλ [Delouvrier, Paul], 20
Ντελμπός, Βικτόρ [Delbos, Victor], 466 σ.
Ντεμπόρ, Γκυ [Debord, Guy], 449 σ.
Ντεμπύ, Εμανυέλ [Demby, Emanuel], 479 σ.
Ντέντες, Α. [Dundes, A.], 456 σ.
Ντέρκιν, Ντολόρες [Durkin, Dolores], 480 σ.
Ντεροζιέρ, Αλαίν [Desrosières, Alain], 448 σ.
Ντερός, Ανρί [Desroche, Henri], 485 σ.
Ντερριντά, Ζακ [Derrida, Jacques], 45, 316, 463 σ., 471 σ., 476 σ., 491 σ.
Ντεσμπόν, Φ. [Desbons, F.], 471 σ.
Ντετιέν, Μαρσέλ [Detienne, Marcel], 447 σ., 448 σ., 454 σ., 460 σ., 467 σ., 468 σ.
Ντιντερό, Ντενί [Diderot, Denis], 44, 198, 199, 202, 207
Ντιφόου, Ντάνιελ [Defoe, Daniel], 321, 349, 353, 478 σ.
Ντράιερ, Κάθριν Σ. [Dreier, Katherine S.], 346, 477 σ.
Ντυβέρ, Τονύ [Duvert, Tony], 481 σ.
Ντυέμ, Πιερ [Duhem, Pierre], 178
Ντυκρό, Οσβάλντ [Ducrot, Oswald], 62, 447 σ., 455 σ.
Ντυμεζίλ, Ζωρζ [Dumézil, Georges], 298, 474 σ.
Ντυμπουά, Ζαν [Dubois, Jean], 448 σ., 460 σ., 471 σ.
Ντυμπύ, Ζωρζ [Duby, Georges], 484 σ.
Ντυπυί, Μαρί-Πιερ [Dupuy, Marie-Pierre], 31, 273
Ντυράν, Ζακ [Durand, Jacques], 449 σ.
Ντυράς, Μαργκερίτ [Duras, Marguerite], 355, 365, 383, 479 σ., 482 σ.
Ντύρερ, Άλμπρεχτ [Dürer, Albrecht], 278
Ντυρκέμ, Εμίλ [Durkheim, Émile], 60, 194, 201, 202, 446 σ., 464 σ., 465 σ., 477 σ.
Ντυσάν, Μαρσέλ [Duchamp, Marcel], 345, 346, 347, 349, 393, 458 σ., 477 σ., 478 σ.

Οανά, Μωρίς [Ohana, Maurice], 366
Οζούφ, Ζακ [Ozouf, Jacques], 374, 479 σ., 480 σ.
Όλμπρεχτς-Τυτέκα, Λ. [Olbrechts-Tyteca, L.], 448 σ., 460 σ.
Οργκογκοζό, Ιζαμπέλ [Orgogozo, Isabelle], 31
Ορταλά, Φρανσουάζ [Hortala, Françoise], 486 σ.
Οστροβετσκύ, Συλβί [Ostrowetsky, Sylvie], 259, 470 σ.
Ουγκώ, Βίκτωρ [Hugo, Victor], 278
Ούλλιαν, Τζ. Σ. [Ullian, J. S.], 483 σ., 484 σ.

Ούρκχαρτ, Α. [Urquhart, A.], 62, 447 σ.
Ουσπένσκι, Μπ. Α. [Ouspenski, B. A.], 285, 473 σ.

Παιόνι, Πίνο [Paioni, Pino], 15
Πανόφσκυ, Έρβιν [Panofsky, Erwin], 464 σ., 485 σ.
Πάρκινσον, Τζ. Χ. Ρ. [Parkinson, G. H. R.], 459 σ.
Πάρρετ, Χέρμαν [Parret, Hermann], 448 σ., 470 σ.
Πασκάλ, Μπλαιζ [Pascal, Blaise], 44, 187, 229
Πασσερόν, Ζαν-Κλωντ [Passeron, Jean-Claude], 462 σ., 463 σ.
Περέκ, Ζωρζ [Perec, Georges], 482 σ.
Πέρελμαν, Χ. [Perelman, Ch.], 448 σ., 460 σ.
Περρό, Ζαν-Κλωντ [Perrot, Jean-Claude], 443 σ., 445 σ., 487 σ.
Πετέρ, Ζαν-Πιερ [Peter, Jean-Pierre], 476 σ.
Πηρς, Τσ. Σ. [Peirce, Ch. S.], 45, 459 σ.
Πήτερς, Ρ. Σ. [Peters, R. S.], 483 σ.
Πίκερινγκ, Γ. Σ. Φ. [Pickering, W. S. F.], 464 σ.
Πιντό, Λουί [Pinto, Louis], 462 σ.
Πλάτων, 44, 196, 460 σ., 465 σ.
Πόε, Έντγκαρ Άλλαν [Poe, Edgar Allan], 117
Πολιακόφ, Λεόν [Poliakov, Léon], 393
Πονζ, Φρανσίς [Ponge, Francis], 472 σ.
Πόππερ, Καρλ [Popper, Karl], 34
Πράιορ, Α. Ν. [Prior, A. N.], 62, 447 σ.
Πράις, Χ. Χ., [Price H. H.], 396
Προπ, Βλαντιμίρ [Propp, Vladimir], 43, 119, 120, 455 σ., 456 σ.
Προυστ, Μαρσέλ [Proust, Marcel], 71, 379, 385
Πτολεμαίος, 293
Πωλμ, Ντενίζ [Paulme, Denise], 457 σ.

Ράιτ, Γκέοργκ Χ. φον [Wright, Georg H. von], 62, 447 σ.
Ράιχενμπαχ, Χανς [Reichenbach, Hans], 459 σ.
Ραμπάν, Κλωντ [Rabant, Claude], 478 σ.
Ράντατς, Φριτς [Raddatz, Fritz], 464 σ.
Ράσσελ, Μπέρτραντ [Russell, Bertrand], 459 σ.
Ράυλ, Γκίλμπερτ [Ryle, Gilbert], 138, 459 σ.
Ρεβέλ, Ζακ [Revel, Jacques], 442 σ., 446 σ., 454 σ., 457 σ.
Ρεμόν, Ζωρζ [Rémond, Georges], 482 σ.
Ρέμπεργκ, Άουγκουστ Βίλχελμ [Rehberg, August Wilhelm], 213, 466 σ.
Ρενιέ, Αντρέ [Régnier, André], 120, 456 σ.
Ρεσέ, Ν. [Rescher, N.], 447 σ.
Ρετίφ ντε λα Μπρετόν [Rétif de la Bretonne], 481 σ.
Ρικέρ, Πωλ [Ricœur, Paul], 447 σ.
Ρίλκε, Ράινερ Μαρία [Rilke, Rainer Maria], 262
Ρισάρ, Φ. [Richard, Ph.], 455 σ.
Ρισωντώ, Φρανσουά [Richaudeau, François], 482 σ.
Ριφφατέρ, Μισέλ [Riffaterre, Michel], 378

Ροζολατό, Γκυ [Rosolato, Guy], 481 σ.
Ρόμπεκ, Μίλφρεντ [Robeck, Milfred], 480 σ.
Ρόντινσον, Μαξίμ [Rodinson, Maxime], 460 σ.
Ρόσσι-Λάντι, Φ. [Rossi-Landi, F.], 452 σ.
Ρουσσέλ, Ρεϋμόν [Roussel, Raymond], 345, 349
Ρουσσώ, Ζαν Ζακ [Rousseau, Jean Jacques], 44, 322, 402, 484 σ.

Σάιμον, Έρικα [Simon, Erica], 476 σ.
Σαίξπηρ, Ουίλλιαμ [Shakespeare, William], 328, 476 σ.
Σαλ, Ζαν Στέρνλιχτ [Chall, Jeanne Sternlicht], 480 σ.
Σαμί-Αλί [Sami-Ali], 473 σ.
Σαμπορντόν, Ζαν-Κλωντ [Chamboredon, Jean-Claude], 462 σ.
Σανουιγιέ, Μισέλ [Sanouillet, Michel], 478 σ.
Σαντ [Sade], 426
Σαρλ, Μισέλ [Charles, Michel], 266, 480 σ., 481 σ.
Σαρπαντρώ, Ζ. [Charpentreau, J.], 481 σ.
Σαρρώ, Α. [Charraud, A.], 455 σ.
Σατόσι, Καμάτα [Satoshi, Kamata], 483 σ.
Σβέντεμποργκ, Εμάνουελ [Swedenborg, Emanuel], 203
Σέγκλοφ, Εμάνουελ Α. [Schegloff, Emanuel A.], 61, 285, 449 σ., 473 σ.
Σεμπέστικ, Γιαν [Sebestik, Jan], 465
Σεμπφ, Τζ. [Sumpf, J.], 471
Σερ, Μισέλ [Serres, Michel], 486 σ.
Σέρτσερ, Τζόελ [Sherzer, Joel], 467 σ.
Σερτώ, Μισέλ ντε [Certeau, Michel de], 6, 10, 13, 14, 16, 18, 19-31, 33-37, 40, 42, 43, 44, 46, 47, 441-446 σ., 448 σ., 489 σ., 450 σ., 452 σ., 454 σ., 457 σ., 458 σ., 461 σ., 468 σ., 475 σ., 476 σ., 477 σ., 478 σ., 484 σ., 485 σ., 486 σ., 487 σ., 490 σ., 491 σ., 492 σ., 493 σ.
Σέφλεν, Άλμπερτ Ε. [Scheflen, Albert E.], 285, 473 σ.
Σηρλ, Τζον [Searle, John], 470 σ.
Σλάιερμαχερ, Φρήντριχ [Schleiermacher, Friedrich], 212
Σμιρνόφ, Βίκτορ Ν. [Smirnoff, Victor N.], 481 σ.
Σοαί, Φρανσουάζ [Choay, Françoise], 445 σ., 469 σ.
Σόιχερ, Ζακ [Sojcher, Jacques], 448 σ., 482 σ.
Σουν Τζου [Sun Tzu], 69, 117, 448 σ., 449 σ., 455 σ.
Σουσύ, Κλωντ [Soucy, Claude], 444 σ., 470 σ.
Σπέρμπερ, Νταν [Sperber, Dan], 472 σ.
Σρέμπερ, Ντάνιελ Πάουλ [Schreber, Daniel Paul], 86, 115, 246, 455, σ., 469 σ.
Σταντάλ [Stendhal], 71, 385
Στήρλε, Καρλχάιντς [Stierle, Karlheinz], 482 σ.
Σύντνοου, Ντέιβιντ [Sudnow, David], 447 σ., 468 σ., 473 σ.
Συρέν, Ζαν-Ζοζέφ [Surin, Jean-Joseph], 15, 27, 47
Σφεζ, Λυσιέν [Sfez, Lucien], 487 σ.
Σωσσύρ, Φερντινάν [Saussure, Ferdinand], 359, 360, 478 σ.

Τάρνοπολ, Λέστερ και Μύριελ [Tarnopol, Lester et Muriel], 480 σ.
Τερέζα της Άβιλας, αγία, 481 σ.
Τζάνικ, Άλλαν [Janick, Allan], 451 σ.
Τζόνσον-Λαιρντ, Φίλιπ [Johnson-Laird, Philip], 285, 302, 473 σ., 475 σ.
Τζόυς, Τζέιμς [Joyce, James], 423, 486 σ.
Τισίας, 460 σ.
Τιφφενώ, Ντοριάν [Tiffeneau, Dorian], 447 σ.
Τομ, Ρενέ [Thom, René], 437
Τόμσον, Στιθ [Thompson, Stith], 455
Τοντόροφ, Τσβετάν [Todorov, Tzvetan], 455 σ., 471 σ., 481 σ.
Τούλμιν, Στήβεν [Toulmin, Stephen], 448 σ., 451 σ., 453 σ., 460 σ.
Τόφλερ, Άλβιν [Toffler, Alvin], 369, 458 σ., 479 σ.
Τσάπελ, Β. [Chapel, V.], 453 σ.
Τσάπλιν, Τσάρλι [Chaplin, Charlie], 256
Τσιρέζε, Μάριο Αλμπέρτο [Cirese, Mario Alberto], 455 σ.
Τσόμσκυ, Νόαμ [Chomsky, Noam], 12, 62, 448 σ.

Υέ, Α. [Huet, A.], 458 σ.

Φάμπρι, Πάολο [Fabbri, Paolo], 475 σ.
Φερριέ, Μαρί [Ferrier, Marie], 31, 36, 39, 441 σ., 446 σ.
Φίκερ, Λούντβιχ φον [Ficker, Ludwig von], 451 σ.
Φίλιμπερτ, Νίκολας [Philibert, Nicolas], 449 σ.
Φιλονενκό, Α. [Philonenko, A.], 466 σ.
Φινάς, Λυσέτ [Finas, Lucette], 476 σ.
Φίσμαν, Τζόσουα Α. [Fishman, Joshua A.], 61, 447 σ.
Φισμπάιν, Μάρτιν [Fishbein, Martin], 483 σ.
Φοντανιέ, Πιερ [Fontanier, Pierre], 471 σ.
Φοντενέλ [Fontenelle], 199, 465 σ.
Φουκαμπέρ, Ζαν [Foucambert, Jean], 480 σ.
Φουκώ, Μισέλ [Foucault, Michel], 8, 12, 14, 24, 25, 44, 58, 59, 157, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 183, 189, 190, 191, 192, 193, 215, 218, 219, 221, 252, 443 σ., 444 σ., 446 σ., 461 σ., 469 σ., 477 σ., 483 σ., 491 σ.
Φροντιζί-Ντυκρού, Φρανσουάζ [Frontisi-Ducroux, Françoise], 468 σ., 475 σ.
Φρόυντ, Σίγκμουντ [Freud, Sigmund], 7, 12, 14, 44, 45, 76, 84, 85, 86, 87, 88, 121, 147, 149, 162, 170, 194, 207, 211, 219, 239, 263, 274, 275, 345, 359, 363, 419, 428, 438, 442 σ., 450 σ., 460 σ., 464 σ., 465 σ., 466 σ., 471 σ., 473 σ.
Φυρέ, Φρανσουά [Furet, François], 374, 443 σ., 479 σ., 480 σ.
Φυρζό, Ντανιέλ [Furjot, Daniel], 486 σ.
Φωρ, Εντγκάρ [Faure, Edgar], 15, 442 σ.

Χάακερ, Σ. [Haacker, S.], 448 σ.

Χάινριχ, Ντήτερ [Heinrich, Dieter], 466 σ.
Χάινριχς, Γιούργκεν [Heinrichs, Jürgen], 466 σ.
Χάιντεγκερ, Μάρτιν [Heidegger, Martin], 45
Χάντεβιχ της Αμβέρσας [Hadewijch], 352
Χαράζτι, Μίκλος [Haraszti, Miklos], 457 σ., 484 σ.
Χέγκελ, Γκ. Β. Φ. [Hegel, G. W. F.], 34, 45, 278, 327, 343
Χέσσε, Μαίρη [Hesse, Mary], 487 σ.
Χιέλμσλεφ, Λούις [Hjelmeslev, Louis], 359, 362
Χίντικα, Τζάακο [Hintikka, Jaakko], 37, 396, 483 σ.
Χιουζ, Τζ. Ε. [Hughes, G. E.], 62
Χιουμ, Ντέιβιντ [Hume, David], 396
Χίρσμαν, Άλμπερτ Ο. [Hirschman, Albert O.], 463 σ.
Χο Ταμ Κουί, Φρανσίς [Ho Tham Kouie, Francis], 474 σ.
Χολ, Ε.Τ. [Hall, E. T.], 475 σ.
Χόλτον, Τζέραλντ [Holton, Gerald], 444 σ., 486 σ.
Χομπς, Τόμας [Hobbes, Thomas], 44, 214, 249, 395, 476 σ.

Ωγκογιάρ, Ζαν-Φρανσουά [Augoyard, Jean-François], 259, 260, 471 σ., 474 σ.
Ωστιν, Τζ. Λ. [Austin, J. L.], 100, 112, 453



ΕΡΓΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΜΙΣΕΛ ΝΤΕ ΣΕΡΤΩ

Le Mémorial de Pierre Favre, Desclée De Brouwer, Παρίσι 1960.

Guide spirituel de Jean-Joseph Surin, Desclée de Brouwer, Παρίσι 1963.

Correspondance de Jean-Joseph Surin, Desclée de Brouwer, Bibliothèque européenne, Παρίσι 1966.

La Prise de parole (1968), αναδημοσίευση στο *La prise de parole et autres écrits politiques*, Seuil, Points, Παρίσι 1994.

L'Étranger (ou l'union dans la différence) (1966), νέα έκδ.: Desclée De Brouwer, Παρίσι 1991.

La Possesion de Loudun (1970), νέα έκδ.: Gallimard, Archives, Παρίσι 1980.

L'Absent de l'histoire, Mame, Repères, 1973.

La Culture au pluriel (1974), νέα έκδ.: Seuil, Points, Παρίσι 1993.

Le Christianisme éclaté (σε συνεργασία με τη Jean-Marie Domenach), Seuil, Παρίσι 1974.

Une Politique de la langue. La révolution française et les patois (σε συνεργασία με τους Dominique Julia και Jacques Revel), Gallimard, Bibliothèque des histoires, Παρίσι 1975· Folio Histoire αρ. 117, 2002.

L'Écriture de l'histoire (1975), 3η έκδ., Gallimard, Bibliothèque des histoires, Παρίσι 1975· Folio Histoire, αρ. 115, 2002.

L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire (1980), νέα έκδ.: Gallimard, Folio Essais, αρ. 146, Παρίσι 1990.

L'Invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner (1980) (σε συνεργασία με τους Luce Giard και Pierre Mayol), νέα έκδ. αναθεωρημένη και επαυξημένη, Gallimard, Folio, Essais, αρ. 238, Παρίσι 1994.

La Fable mystique XVIe-XVIIe siècle, τ. 1 (1982), 2η έκδ.: Gallimard, Tel, Παρίσι 1987.

L'Ordinaire de la communication (σε συνεργασία με τον Luce Giard), Dalloz, Παρίσι 1983.

Histoire et psychanalyse entre science et fiction (1987), νέα έκδ. αναθεωρημένη και επαυξημένη: Gallimard, Folio Histoire, αρ. 116, Παρίσι 2002.

La Faiblesse de croire, Seuil, Esprit, Παρίσι 1987.