



ΤΖΟΥΝΤΙΘ
ΜΠΑΤΛΕΡ

Λογοδοτώντας
για τον εαυτό

Μετάφραση: ΜΙΧΑΛΗΣ ΛΑΛΙΩΤΗΣ
Επιμέλεια, επίμετρο: ΑΘΗΝΑ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ

ΤΖΟΥΝΤΙΘ ΜΠΑΤΛΕΡ

ΛΟΓΟΔΟΤΩΝΤΑΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΕΑΥΤΟ

Μετάφραση: ΜΙΧΑΛΗΣ ΛΑΛΙΩΤΗΣ

Επιμέλεια, επίμετρο: ΑΘΗΝΑ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ

Εκδόσεις ΕΚΚΡΕΜΕΣ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Ευχαριστίες	9
Συνομογραφίες	11
1. Μια αφήγηση του εαυτού	13
2. Ενάντια στην ηθική βία	69
3. Ευθύνη	133
ΕΠΙΜΕΤΡΟ	211

Τίτλος πρωτοτόπου: *Giving an Account of Oneself*, 2005

© Fordham University Press

© για την ελληνική γλώσσα Εκδόσεις ΕΚΚΡΕΜΕΣ – Χριστίνα Ζήση

Εκδόσεις Εκκρεμές: Ιουλιανού 41-43, Αθήνα 104 33

Τηλ./Fax: 210 8220006

Βιβλιοπωλείο: Στοά του Βιβλίου, Πεσμαζόγλου 5, Αθήνα

Τηλ.: 210 3213583

Νοέμβριος 2009

ISBN 978-960-7651-76-1

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Τα κεφάλαια αυτού του βιβλίου εκφωνήθηκαν αρχικά στη σειρά «Διαλέξεις Σπινόζα» του Τμήματος Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Άμστερνταμ, την άνοιξη του 2002. Είμαι ευγνώμων στον Hent de Vries που παρέτεινε τη γενναιόδωρη αυτή πρόσκληση και μου έδωσε την ευκαιρία να επεξεργαστώ τμήμα του υλικού μαζί με τους φοιτητές στο Άμστερνταμ. Η εργασία αυτή ξεκίνησε ως αντικείμενο σεμιναρίου για το εκπαιδευτικό προσωπικό στο Πανεπιστήμιο Πρίνστον, το φθινόπωρο του 2001, όταν ήμουν εταίρος στο Humanities Council. Οι συζητήσεις μου με τους καθηγητές και τους φοιτητές εκεί ήταν εξαιρετικά επωφελείς. Τέλος, το υλικό παραδόθηκε σε αναθεωρημένη μορφή στις «Διαλέξεις Αντόρνο» για το Institut für Sozialforschung στη Φρανκφούρτη, το φθινόπωρο του 2002. Ευχαριστώ τον Axel Honneth για την ευκαιρία που μου έδωσε να επανεξετάσω και να χρησιμοποιήσω με νέους τρόπους τη δουλειά του Αντόρνο. Εξίσου ευγνώμων είμαι και για τις συζητήσεις που είχα την ευκαιρία να κάνω εκεί με πολλούς ανθρώπους οι οποίοι με προκάλεσαν έντονα σχετικά με τα ερωτήματα που θέτω. Το κείμενο αυτό κυκλοφόρησε σε πρώιμη και σημαντικά συντομευμένη μορφή στην Ολλανδία με τον τίτλο *Giving an Account of Oneself: A Critique of Ethical Violence* από τις εκδόσεις Van Gorcum Press (2003) και στη συνέχεια, πάλι σε συντομευμένη μορφή, στη Γερμανία με τον τίτλο *Kritik der Ethischen Gewalt* από τις εκδόσεις Suhrkamp Verlag, το 2003, σε πολύ καλή μετάφραση του Reiner Ansen. Μέρη του δεύτερου κεφαλαίου κυκλοφόρησαν υπό μορφή άρθρου με τον τίτλο «Giving an Account of Oneself» στο *Diacritics* 31.4:22-40.

Είμαι ευγνώμων σε πολλούς ανθρώπους οι οποίοι επεξεργάστη-

καν μαζί μου διάφορες ιδέες αυτού του χειρογράφου: Frances Bartkowski, Jay Bernstein, Wendy Brown, Michel Feher, Barbara Johnson, Debra Keates, Paola Marrati, Biddy Martin, Jeff Nunokawa, Denise Riley, Joan W. Scott, Annika Thiem και Niza Yanay. Είμαι επίσης ευγνώμων στους φοιτητές μου στο σεμινάριο συγκριτικής λογοτεχνίας του φθινοπώρου 2003, οι οποίοι διάβασαν μαζί μου τα περισσότερα κείμενα που εξετάζονται εδώ, θέτοντας υπό αμφισβήτηση τις απόψεις μου και διαφωνώντας έντονα για πολλά από τα θέματα που θίγονται σ' αυτά. Ευχαριστώ την Jill Stauffer που μου έδειξε τη σημασία του Λεβινάς για την ηθική σκέψη, και τους Coleen Pearl, Amy Jamgochian, Stuart Murray, James Salazar, Amy Huber και Annika Thiem για τη βοήθειά τους στην επιμέλεια και για τις προτάσεις τους σε διάφορα σημεία. Τέλος, ευχαριστώ την Helen Tartar, που είναι πρόθυμη να παλεύει με τις προτάσεις μου και στην οποία, όπως φαίνεται, επιστρέφει αυτό το βιβλίο. Αφιερώνεται στη φίλη και συνομιλήτριά μου Barbara Johnson.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

Στο κείμενο χρησιμοποιούνται οι παρακάτω συντομογραφίες:

- DF** Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, μτφρ. Sean Hand, Βαλτιμόρη: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- FS** Michel Foucault, *Fearless Speech*, επιμ. Joseph Pearson, Νέα Υόρκη: Semiotext(e), 2001.
- GH** Φρειδερίκος Νίτσε, *Η γενεαλογία της ηθικής*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας – Λίλα Τρουλινού, Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης (χ.χ.).
- H** Michel Foucault, «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self», μτφρ. Thomas Keenan και Mark Blasius, στο Michel Foucault, *Religion and Culture*, επιμ. Jeremy Carrette, Νέα Υόρκη: Routledge, 1999, 158-81.
- HDS** Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981-82*, Παρίσι: Gallimard, 2001.
- HM** Michel Foucault, «How Much Does It Cost for Reason to Tell the Truth?», στο *Foucault Live*, επιμ. Sylvère Lotringer, μτφρ. John Honston, Νέα Υόρκη: Semiotext(e), 1989.
- OB** Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or beyond Essence*, μτφρ. Alphonso Lingis, Χάγη: Martinus Nijhoff, 1981.
- PMP** Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, μτφρ. Rodney Livingstone, Στάνφορντ: Stanford University Press, 2001.
- S** «Substitution», πρώτη δημοσίευση στο *La Revue Philosophique du Louvain* 66 (1968), 487-508, μτφρ. Peter Atterton, Simon Critchley και Graham Noctor, στο *Emmanuel Levinas, Basic Philosophical Writings*, επιμ. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley και Robert Bernasconi, Μπλούμινγκτον: Indiana University Press, 1996, 79-96.
- SP** Michel Foucault, «Structuralisme et Poststructuralisme», στο

Foucault, *Dits et Ecrits, 1954-1988*, τόμ. 4, Παρίσι: Gallimard, 431-457. Οι μεταφράσεις που αναφέρονται ευθέως στο κείμενο αυτό είναι δικές μου.

ΧΑ Michel Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας: 2. Η χρήση των απολαύσεων*, μτφρ. Γιώργος Κωνσταντινίδης, Αθήνα: Κέδρος - Ράππα, 1989.

Στο βιβλίο αυτό χρησιμοποιώ την έννοια του «άλλου» με τη σημασία του συγκεκριμένου ανθρώπινου άλλου, εκτός από τις περιπτώσεις όπου, για τεχνικούς λόγους, ο όρος πρέπει να έχει μια σημασία ελαφρώς διαφορετική. Για παράδειγμα, στον Λεβινάς ο «Άλλος» δεν αναφέρεται μόνο στον ανθρώπινο άλλο αλλά δρα και ως αυτό που συγκρατεί τη θέση μιας άπειρης ηθικής σχέσης. Στην τελευταία περίπτωση χρησιμοποιώ τον όρο με κεφαλαίο Α.

1

ΜΙΑ ΑΦΗΓΗΣΗ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ

Η αξία της σκέψης μετριέται με την απόστασή της από τη συνέχεια του οικείου.

Adorno, *Minima Moralia*

Θα ήθελα να αρχίσω εξετάζοντας πώς θα ήταν δυνατόν να θέσουμε το ερώτημα της ηθικής φιλοσοφίας, ένα ερώτημα που έχει να κάνει με τη συμπεριφορά και επομένως με την πράξη μέσα σε ένα σύγχρονο κοινωνικό πλαίσιο. Το να θέτουμε αυτό το ερώτημα με τον τρόπο αυτό σημαίνει ότι ήδη δεχόμαστε μια προηγούμενη θέση, συγκεκριμένα, όχι μόνο ότι τα ηθικά ερωτήματα αναδύονται μέσα στο πλαίσιο των κοινωνικών σχέσεων, αλλά και ότι η μορφή που παίρνουν αυτά τα ερωτήματα αλλάζει ανάλογα με το πλαίσιο, και ακόμα ότι, με μια έννοια, το πλαίσιο ενυπάρχει στη μορφή του ερωτήματος. Στο *Προβλήματα της ηθικής φιλοσοφίας*, μια σειρά διαλέξεων που έδωσε το καλοκαίρι του 1963, ο Αντόρνο γράφει: «Μπορούμε μάλλον να πούμε ότι τα ηθικά ερωτήματα ανακύπτουν πάντα όταν τα ηθικά πρότυπα συμπεριφοράς έχουν πάψει να είναι αυταπόδεικτα και αδιαμφισβήτητα στη ζωή μιας κοινότητας». ¹ Φαίνεται ότι, κατά κάποιο τρόπο, ο ισχυρισμός αυτός προσπαθεί να περιγράψει τις συνθήκες υπό τις οποίες ανακύπτουν τα ηθικά ερωτήματα· ο

¹ Theodor Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, μτφρ. Rodney Livingstone (Στάνφορντ: Stanford University Press, 2001), 16· *Probleme der Moralphilosophie* (Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1997), 30. Στο εξής στο κείμενο παρατίθεται ως *PMP*, με αριθμούς σελίδων της αγγλικής έκδοσης.

Αντόρνο όμως αποσαφηνίζει ακόμα περισσότερο την περιγραφή αυτή. Κάνει τότε μια σύντομη κριτική στον Μαξ Σέλερ [Max Scheler], ο οποίος θρηνεί για την *Zersetzung* των ηθικών ιδεών, εννοώντας την αποσύνθεση ενός κοινού και συλλογικού ήθους της ηθικής.

Ο Αντόρνο αρνείται να θρηνήσει για την απώλεια αυτή, προβάλλοντας την ανησυχία ότι το συλλογικό ήθος είναι πάντα συντηρητικό, αφού θέτει ως αξίωμα μια ψευδή ενότητα μέσω της οποίας επιχειρεί να καταπνίξει τη δυσκολία και την ασυνέχεια που ενυπάρχει σε κάθε σύγχρονο ήθος. Το ζήτημα δεν είναι ότι κάποτε υπήρχε μια ενότητα η οποία στη συνέχεια αποσυντέθηκε, αλλά απλά ότι κάποτε υπήρχε μια εξιδανίκευση, στην πραγματικότητα ένας εθνικισμός, που δεν είναι πια, κι ούτε πρέπει να είναι, αξιόπιστος. Ως εκ τούτου, ο Αντόρνο προειδοποιεί ότι η καταφυγή στην ηθική υποκρύπτει ένα είδος καταπίεσης και βίας. Γράφει:

δεν υπάρχει τίποτα πιο εκφυλισμένο από εκείνη την ηθική [ethics] ή την ηθικότητα [morality] που επιβιώνει υπό τη μορφή συλλογικών ιδεών ακόμα και όταν έχουν πάψει να ενοικούνται από το Παγκόσμιο Πνεύμα – για να χρησιμοποιήσω κάπως στενογραφικά τον εγγεγραμμένο όρο. Όταν η κατάσταση της ανθρώπινης συνείδησης και η κατάσταση των κοινωνικών δυνάμεων της παραγωγής εγκαταλείπουν αυτές τις συλλογικές ιδέες, αυτές αποκτούν καταπιεστικές και βίαιες ιδιότητες. Κι αυτό που αναγκάζει τη φιλοσοφία να εισέλθει στο είδος των στοχασμών που εκφράζουμε εδώ είναι το στοιχείο του καταναγκασμού που μπορούμε να ανιχνεύσουμε στα παραδοσιακά έθιμα: αυτή ακριβώς η βία και το κακό είναι που φέρνουν αυτά τα έθιμα [Sitten] σε σύγκρουση με την ηθικότητα [Sittlichkeit] – και όχι η παρακμή των ηθών που θρηνούν οι θεωρητικοί της παρακμής. (PMP, 17)

Στην πρώτη περίπτωση, ο Αντόρνο ισχυρίζεται ότι τα ηθικά ερωτήματα προκύπτουν μόνο όταν το συλλογικό ήθος έχει χάσει την ισχύ του. Αυτό σημαίνει ότι για να μπορούν τα ηθικά ερωτήματα να λογίζονται ως τέτοια δεν είναι ανάγκη να προκύπτουν στη βάση ενός κοινά αποδεκτού ήθους: φαίνεται, για την ακρίβεια, ότι υπάρχει μια ένταση ανάμεσα στο ήθος και την ηθικότητα, έτσι ώστε η αποδυνάμωση του ενός να αποτελεί συνθήκη για την ενδυνάμωση της άλλης. Στη δεύτερη περίπτωση, κάνει σαφές ότι αν και το συλλογικό ήθος δεν είναι πλέον κοινό για όλους – για την ακρίβεια, ακριβώς επειδή το συλλογικό ήθος, που πρέπει τώρα να συνοδεύεται από εισαγωγικά, δεν είναι κοινό για όλους – μπορεί να επιβάλει την αξίωσή του για κοινή ισχύ μόνο με τη χρήση βίαιων μέσων. Με αυτή την έννοια, το συλλογικό ήθος εργαλειοποιεί τη βία προκειμένου να διατηρήσει την εμφάνιση της συλλογικής/κοινής του ισχύος. Επιπλέον, το ήθος αυτό γίνεται βία μόνο όταν έχει πλέον μετατραπεί σε αναχρονισμό. Αυτό που είναι παράξενο από ιστορική – αλλά και χρονική – σκοπιά σχετικά με αυτή τη μορφή ηθικής βίας είναι ότι αν και το συλλογικό ήθος έχει γίνει αναχρονιστικό δεν έχει γίνει παρελθόν: διατηρεί πεισματικά τον εαυτό του στο παρόν, ως αναχρονισμό. Το ήθος αρνείται να γίνει παρελθόν και η βία είναι το μέσο που χρησιμοποιεί για να επιβάλει τον εαυτό του στο παρόν. Για την ακρίβεια, δεν επιβάλλει απλώς τον εαυτό του στο παρόν, αλλά επίσης επιδιώκει να επισκιάσει το παρόν – και αυτό ακριβώς είναι ένα από τα βίαια αποτελέσματά του.

Ο Αντόρνο χρησιμοποιεί τον όρο *βία* σε σχέση με την ηθική στο πλαίσιο των αξιώσεων περί οικουμενικότητας. Προσφέρει μία ακόμα διατύπωση για την ανάδυση της ηθικότητας, η οποία είναι πάντοτε η ανάδυση ορισμένων ειδών ηθικής έρευνας, ηθικής διερώτησης: «Αυτό που τελικά συνθέτει το πρόβλημα της ηθικότητας είναι το κοινωνικό πρόβλημα της απόκλισης ανάμεσα στο οικουμενικό συμφέρον και το επιμέρους συμφέρον, τα

συμφέροντα των επιμέρους ατόμων» (PMP, 19). Υπό ποιες συνθήκες πραγματοποιείται αυτή η απόκλιση; Ο Αντόρνο αναφέρεται σε μια κατάσταση όπου «το οικουμενικό» δεν καταφέρνει να ικανοποιήσει ή να συμπεριλάβει το ατομικό, και όπου η ίδια η αξίωση της οικουμενικότητας παραβλέπει τα «δικαιώματα» του ατομικού. Μπορούμε, για παράδειγμα, να φανταστούμε την επιβολή κυβερνήσεων σε ξένες χώρες στο όνομα των οικουμενικών αρχών της δημοκρατίας, όπου η επιβολή μιας κυβέρνησης αναιρεί στην πράξη το δικαίωμα του πληθυσμού να εκλέγει τους αντιπροσώπους του. Θα μπορούσαμε, στο πλαίσιο αυτό, να σκεφτούμε την πρόταση του προέδρου Μπους για την Παλαιστινιακή Αρχή ή τις προσπάθειές του να αντικαταστήσει την κυβέρνηση του Ιράκ. Σε αυτές τις περιπτώσεις, για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Αντόρνο, «το οικουμενικό [...] εμφανίζεται σαν κάτι βίαιο και εξωτερικό, που δεν έχει καμία υλική πραγματικότητα για τους ανθρώπους» (PMP, 19). Αν και ορισμένες φορές ο Αντόρνο εναλλάσσει απότομα τους όρους ηθική και ηθικότητα, προτιμά για το έργο του τον όρο *ηθικότητα* [morality], που απηχείται αργότερα και στα *Minima Moralia*, και διατείνεται ότι κάθε σύνολο αρχών ή κανόνων πρέπει να μπορεί να γίνει αντικείμενο ιδιοποίησης από τα άτομα «με έναν βιώσιμο τρόπο» (PMP, 15). Αν και θα μπορούσε κανείς να επιφυλάξει τον όρο *ηθική* για το αδρό περίγραμμα αυτών των κανόνων και αρχών, ή για τη σχέση ανάμεσα σε εαυτούς που υποδηλώνεται από τέτοιους κανόνες, ο Αντόρνο επιμένει ότι μια ηθική νόρμα που δεν καταφέρνει να προσφέρει έναν τρόπο ζωής, ή που τελικά είναι αδύνατον να την ιδιοποιηθεί κανείς μέσα στις υπάρχουσες κοινωνικές συνθήκες, πρέπει να υπόκειται σε κριτική αναθεώρηση (PMP, 19). Εάν αγνοεί τις υπάρχουσες κοινωνικές συνθήκες, που είναι επίσης και οι συνθήκες υπό τις οποίες οποιοσδήποτε ηθικός κώδικας μπορεί να γίνει αντικείμενο ιδιοποίησης, το ήθος αυτό γίνεται βίαιο.

Σε αυτό το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου, θα ήθελα να επισημάνω αυτό που θεωρώ σημαντικό στη θεώρηση της ηθικής βίας από τον Αντόρνο, αν και μια πιο συστηματική εξέταση θα την αφήσουμε για το τρίτο κεφάλαιο. Στο εισαγωγικό μου κεφάλαιο, θέλω απλώς να τονίσω τη σημασία που έχει η διατύπωσή του για τις σύγχρονες διαμάχες σχετικά με τον ηθικό μηδενισμό και να δείξω με ποιο τρόπο ο μετατοπιζόμενος ιστορικός χαρακτήρας της ίδιας της ηθικής έρευνας καθιστά αναγκαίες κάποιες αλλαγές στο θεωρητικό του πλαίσιο. Με μια έννοια, είναι πιθανό ότι και ο ίδιος ο Αντόρνο θα συγχωρούσε αυτή τη μετακίνηση πέρα από το πλαίσιο της δικής του θεώρησης, αν λάβουμε υπόψη την αφοσίωσή του στην εξέταση της ηθικής μέσα στα μεταλλασσόμενα κοινωνικά συμφραζόμενα από τα οποία προκύπτει η ανάγκη για ηθική διερεύνηση. Το πλαίσιο δεν είναι εξωτερικό ως προς την ερώτηση: θέτει τις προϋποθέσεις για τη μορφή που θα πάρει η ερώτηση. Με αυτή την έννοια, οι ερωτήσεις που χαρακτηρίζουν την ηθική διερεύνηση διατυπώνονται ή μορφοποιούνται από τις ιστορικές συνθήκες που τις υποκινούν.

Θεωρώ ότι η κριτική του Αντόρνο για την αφηρημένη οικουμενικότητα ως βίαιη μπορεί να διαβαστεί συνδυαστικά με την κριτική του Χέγκελ για το είδος της αφηρημένης οικουμενικότητας που χαρακτηρίζει τον Τρόμο. Έχω γράψει αλλού για το ζήτημα αυτό,² και εδώ θα ήθελα απλώς να επισημάνω ότι το πρόβλημα δεν αφορά την οικουμενικότητα καθαυτή, αλλά μια ορισμένη λειτουργία της οικουμενικότητας, η οποία δεν είναι αποκρίσιμη στην πολιτισμική ιδιαιτερότητα και δεν καταφέρνει να αναδιαμορφωθεί προκειμένου να ανταποκριθεί στις κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες που περιλαμβάνει στην εμβέλεια των ενδεχόμενων εφαρμογών της. Όταν για κοινωνικούς λόγους

² Judith Butler, Ernesto Laclau και Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality* (Λονδίνο: Verso, 2000).

δεν μπορούμε να ενστερνιστούμε μια οικουμενική αρχή, ή όταν –επίσης για κοινωνικούς λόγους– πρέπει να την αρνηθούμε, τότε η ίδια αυτή οικουμενική αρχή γίνεται πεδίο διαμάχης, θέμα και αντικείμενο δημοκρατικής αντιδικίας. Χάνει, δηλαδή, το χαρακτήρα της ως προϋπόθεση της δημοκρατικής αντιδικίας· αν λειτουργούσε εκεί ως προϋπόθεση, ως εκ των ων ουκ άνευ της συμμετοχής, θα επέβαλλε τη βία της με τη μορφή ενός προληπτικού αποκλεισμού. Αυτό δεν σημαίνει ότι η οικουμενικότητα είναι εξ ορισμού βίαιη. Δεν είναι. Υπάρχουν όμως συνθήκες υπό τις οποίες μπορεί να ασκεί βία. Ο Αντόρνο μάς βοηθά να κατανοήσουμε ότι η βία της οικουμενικότητας συνίσταται εν μέρει στην αδιαφορία της απέναντι στις κοινωνικές συνθήκες υπό τις οποίες θα μπορούσε να γίνει δυνατή μια βιώσιμη ιδιοποίησή της. Αν μια βιώσιμη ιδιοποίηση δεν είναι δυνατή, αυτό φαίνεται να σημαίνει πως δεν μπορούμε να υπο-φέρουμε την ηθική αρχή παρά μόνο σαν κάτι θανάσιμο, σαν μια οδύνη που επιβάλλεται από ένα αδιάφορο έξω σε βάρος της ελευθερίας και της μερικότητας.

Ο Αντόρνο μοιάζει σχεδόν να ακολουθεί τον Κίρκεγκωρ όταν επιμένει στη θέση και το νόημα του υπαρκτού ατόμου, καθώς και στο αναγκαίο καθήκον της ιδιοποίησης της ηθικής αλλά και της εναντίωσης στις διάφορες μορφές ηθικής βίας. Φυσικά, όμως, προειδοποιεί για το σφάλμα που μπορεί να προκύψει στην αντίθετη θέση, όταν το «εγώ» νοείται διαχωρισμένο από τις κοινωνικές του συνθήκες, όταν υιοθετείται ως καθαρή αμεσότητα, αυθαίρετη ή συμπτωματική, αποσπασμένη από τις κοινωνικές και ιστορικές της συνθήκες – οι οποίες, τελικά, αποτελούν τις γενικές συνθήκες της ίδιας της ανάδυσης αυτού του «εγώ». Ο Αντόρνο είναι σαφής στη θέση του ότι δεν μπορεί να υπάρξει ηθική χωρίς ένα «εγώ», ωστόσο παραμένουν κάποια πιεστικά ερωτήματα: Σε τι συνίσταται αυτό το «εγώ»; Και με ποιους όρους αυτό μπορεί να ιδιοποιηθεί την ηθική ή, στην πραγματικότητα, να λογοδοτήσει για τον εαυτό του; Γράφει, για παράδειγμα: «θα σας

είναι εμφανές ότι όλες οι ιδέες περί ηθικής ή ηθικής συμπεριφοράς πρέπει να σχετίζονται με ένα “εγώ” που δρα» (PMP, 28). Δεν μπορεί ωστόσο να υπάρξει ένα «εγώ» εντελώς ξέχωρα από τις κοινωνικές συνθήκες της ανάδυσής του, ένα «εγώ» που να μην εμπλέκεται σε ένα σύνολο από προσδιοριστικές ηθικές νόρμες, οι οποίες, ως νόρμες, έχουν έναν κοινωνικό χαρακτήρα που υπερβαίνει το καθαρά προσωπικό ή ιδιοσυγκρασιακό νόημα.

Το «εγώ» δεν υπάρχει ξέχωρα από την κυρίαρχη διάρθρωση των ηθικών κανονιστικών προτύπων και τα συγκρουόμενα ηθικά συστήματα. Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι ότι η διάρθρωση αυτή αποτελεί επίσης τη συνθήκη για την ανάδυση του «εγώ», έστω κι αν το «εγώ» δεν προκύπτει αιτιακά από αυτές τις νόρμες. Δεν μπορούμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι το «εγώ» είναι απλώς το αποτέλεσμα ή το όργανο κάποιου προϋπάρχοντος ήθους ή κάποιου πεδίου συγκρουόμενων ή ασυνεχών κανονιστικών προτύπων. Όταν το «εγώ» θα επιχειρήσει να μιλήσει για τον εαυτό του, μπορεί να ξεκινήσει από αυτόν, για να ανακαλύψει όμως ότι αυτός ο εαυτός εμπλέκεται ήδη σε μια κοινωνική χρονικότητα που υπερβαίνει τις ικανότητες αφήγησης που διαθέτει· στην πραγματικότητα, όταν το «εγώ» επιζητεί να δώσει αναφορά για τον εαυτό του, μια αναφορά που θα πρέπει να περιλαμβάνει τις συνθήκες της ίδιας του της ανάδυσης, τότε θα πρέπει κατ’ ανάγκην να κάνει κοινωνική θεωρία.

Αυτό συμβαίνει επειδή το «εγώ» δεν έχει μια δική του ιστορία που να μην είναι ταυτόχρονα και η ιστορία μιας σχέσης –ή μιας συναρμογής σχέσεων– με ένα σύνολο από νόρμες. Αν και πολλοί σύγχρονοι κριτικοί ανησυχούν πως αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει μια έννοια του υποκειμένου που να μπορεί να λειτουργήσει ως βάση για την ηθική εμπρόθετη δράση και την ηθική υπευθυνότητα, ένα τέτοιο συμπέρασμα δεν προκύπτει κατ’ ανάγκην. Το «εγώ» είναι πάντοτε, σε κάποιο βαθμό, απαλλοτριωμένο από τις κοινωνικές συνθήκες της ανάδυσής

του.³ Αυτή η απαλλοτριώση δεν σημαίνει ότι η υποκειμενική βάση της ηθικής έχει χαθεί. Αντιθέτως, μπορεί κάλλιστα να αποτελεί τη συνθήκη της ηθικής διερεύνησης, τη συνθήκη υπό την οποία αναδύεται η ίδια η ηθική. Αν το «εγώ» δεν είναι ταυτισμένο με τις ηθικές νόρμες, αυτό μπορεί μόνο να σημαίνει ότι το υποκείμενο πρέπει να στοχαστεί πάνω στις νόρμες αυτές, και ότι αυτή η κατεύθυνση του στοχασμού θα αποφέρει μια κριτική κατανόηση της κοινωνικής τους γένεσης και νοηματοδότησης. Με αυτή την έννοια, η ηθική διαβούλευση είναι στενά συνυφασμένη με τη λειτουργία της κριτικής. Επιπλέον, η κριτική δεν είναι σε θέση να προχωρήσει χωρίς να λάβει υπόψη πώς συγκροτείται το στοχαζόμενο υποκείμενο και πώς ένα στοχαζόμενο υποκείμενο μπορεί πραγματικά να βιώνει ή να οικειοποιείται ένα σύνολο κανονιστικών προτύπων. Δεν είναι μόνο ότι η ηθική εμπλέκεται στο έργο της κοινωνικής θεωρίας, αλλά και ότι η κοινωνική θεωρία, αν ενδιαφέρεται να αποδώσει μη βίαια αποτελέσματα, οφείλει να βρει μια βιώσιμη θέση για αυτό το «εγώ».

Υπάρχουν πολλοί τρόποι να εκθέσουμε την ανάδυση του «εγώ» από τη μήτρα των κοινωνικών θεσμών, πολλοί τρόποι να τοποθετήσουμε την ηθική στα συμφραζόμενα των κοινωνικών της συνθηκών. Ο Αντόρνο τείνει να εντοπίζει τη λειτουργία κάποιας αρνητικής διαλεκτικής κάθε φορά που αποδεικνύεται ότι οι ισχυρισμοί περί συλλογικότητας δεν είναι συλλογικοί, ότι οι ισχυρισμοί περί οικουμενικότητας δεν είναι οικουμενικοί. Η απόκλιση βρίσκεται πάντα ανάμεσα στο οικουμενικό και το επιμέρους, και αποτελεί τη συνθήκη της ηθικής διε-

³ Για μια θαυμάσια και συναρπαστική ανάλυση της καταβύθισης και της αποστέρησης του «εγώ» στις κοινωνικές συμβάσεις, καθώς και για τις συνέπειες τόσο για τη λυρική ποίηση όσο και για τις κοινωνικές συλλογικότητες, βλ. Denise Riley, *Words of Selves: Identification, Solidarity, Irony* (Στάνφορντ: Stanford University Press, 2000).

ρώτησης. Το οικουμενικό δεν αποκλίνει απλώς από το επιμέρους, αλλά η ίδια αυτή η απόκλιση είναι αυτό που βιώνει το άτομο, αυτό που για το άτομο γίνεται η εναρκτήρια εμπειρία της ηθικής. Με αυτή την έννοια, η θεωρία του Αντόρνο συνηχεί με αυτή του Νίτσε, που υπογραμμίζει τη βία της «κακής συνείδησης», η οποία παράγει το «εγώ» ως συνέπεια μιας δυνητικά εκμηδενιστικής σκληρότητας. Το «εγώ» στρέφεται ενάντια στον εαυτό του, εξαπολύει την ηθικά καταδικαστική επιθετικότητα του ενάντια στον εαυτό του, εγκαινιάζοντας έτσι την αναστοχαστικότητα. Αυτή τουλάχιστον είναι η θεώρηση του Νίτσε για την κακή συνείδηση. Θα ήθελα να προτείνω ότι ο Αντόρνο υπαινίσσεται μια τέτοια αρνητική θεώρηση της κακής συνείδησης όταν υποστηρίζει ότι μια ηθική που τα άτομα αδυνατούν να την ιδιοποιηθούν με έναν «βιώσιμο τρόπο» υπό τις υπάρχουσες κοινωνικές συνθήκες «είναι η κακή συνείδηση της συνείδησης» (*PMP*, 15).

Πρέπει ωστόσο να αναρωτηθούμε αν το «εγώ» που καλείται να ιδιοποιηθεί ηθικές νόρμες με έναν βιώσιμο τρόπο ρυθμίζεται και το ίδιο από νόρμες, νόρμες που εδραιώνουν τη βιωσιμότητα του υποκειμένου. Άλλο πράγμα είναι να λέμε ότι ένα υποκείμενο πρέπει να είναι σε θέση να ιδιοποιείται νόρμες και άλλο να λέμε ότι πρέπει να υπάρχουν νόρμες που προετοιμάζουν μια θέση για το υποκείμενο εντός του οντολογικού πεδίου. Στην πρώτη περίπτωση, οι νόρμες βρίσκονται εκεί, εξωτερικά και σε απόσταση, και το έργο που έχει κανείς να επιτελέσει είναι να βρει έναν τρόπο να τις ιδιοποιηθεί, να τις ενστερνιστεί, να εγκαθιδρύσει μια βιώσιμη σχέση μαζί τους. Το επιστημολογικό πλαίσιο προϋποτίθεται σε αυτή τη συνάντηση, όπου το υποκείμενο συναντά ηθικές νόρμες και καλείται να ρυθμίσει την πορεία του μαζί τους. Αναλογίστηκε όμως ο Αντόρνο ότι οι νόρμες επίσης αποφασίζουν εκ των προτέρων ποιος θα γίνει υποκείμενο και ποιος όχι; Αναλογίστηκε τη λειτουργία που έχουν

οι νόρμες στην ίδια τη συγκρότηση του υποκειμένου, στη μορφοποίηση της οντολογίας του και στην εγκαθίδρυση ενός νέου πεδίου μέσα στη σφαίρα της κοινωνικής οντολογίας;

ΣΚΗΝΕΣ ΑΠΕΥΘΥΝΣΗΣ

Εκινάμε με μια απόκριση, ένα ερώτημα που απαντά σε έναν ήχο, και αυτό το κάνουμε στο σκοτάδι – δρώντας χωρίς ακριβώς να γνωρίζουμε, αρκούμενοι στο να μιλάμε. Ποιος είναι εκεί, ή εδώ, και ποιος έχει φύγει;

Thomas Keenan, *Fables of Responsibility*

Θα αφήσω, για την ώρα, αυτή τη συζήτηση σχετικά με το έργο του Αντόρνο, αν και παρακάτω θα επιστρέψω σε αυτό, προκειμένου να εξετάσω όχι τη σχέση που έχει ένα υποκείμενο με την ηθική, αλλά μια προγενέστερη σχέση: τη δύναμη της ηθικής στην παραγωγή του υποκειμένου. Το πρώτο ερώτημα είναι αποφασιστικής σημασίας και δεν εξαντλείται από την εξέταση που ακολουθεί, γιατί ένα υποκείμενο που παράγεται από την ηθική καλείται εντούτοις να ανακαλύψει τη δική του σχέση με την ηθική. Δεν μπορεί κανείς απλώς να αποφασίσει να μην ασχοληθεί με αυτή την παράδοξη για την ηθική διαβούλευση και για την εργασία της λογοδοσίας του εαυτού συνθήκη. Ακόμα κι αν η ηθική παρέχει ένα σύνολο από νόρμες που παράγουν ένα υποκείμενο καθιστώντας το διανοητό, παραμένει ωστόσο ένα σύνολο από νόρμες και κανόνες με τα οποία το υποκείμενο πρέπει να διαπραγματευτεί με βιώσιμο και αναστοχαστικό τρόπο.

Στη *Γενεαλογία της ηθικής*, ο Νίτσε προσφέρει μια αμφιλεγόμενη ερμηνεία του τρόπου με τον οποίο αποκτούμε αναστοχαστικότητα σχετικά με τις πράξεις μας και του τρόπου με τον οποίο περιερχόμαστε σε θέση να δώσουμε αναφορά για το τι έχουμε κάνει. Παρατηρεί ότι αποκτούμε συνείδηση του εαυτού

μας μόνο αφότου έχουμε υποστεί ορισμένα πλήγματα. Κάποιος ή κάποια πλήττεται ως συνέπεια μιας πράξης και το πληγωμένο πρόσωπο, ή μάλλον κάποιος που ενεργεί ως συνήγορός του μέσα σε ένα σύστημα δικαίου, προσπαθεί να εντοπίσει την αιτία αυτής της οδύνης και μας ρωτάει αν αυτή η αιτία μπορεί να είμαστε εμείς. Το ερώτημα απευθύνεται σε εκείνον ή εκείνη που ευθύνεται για μια επιβλαβή πράξη με στόχο την απονομή μιας δίκαιης τιμωρίας, και μέσω αυτού του ερωτήματος το συγκεκριμένο υποκείμενο βρίσκεται στη θέση να ρωτήσει τον εαυτό του. «Η τιμωρία», μας λέει ο Νίτσε, είναι «η κατασκευή μιας ανάμνησης».⁴ Το ερώτημα τοποθετεί τον εαυτό στη θέση της αιτιακής δύναμης, ενώ επιπλέον δημιουργεί το πρότυπο ενός συγκεκριμένου τρόπου υπευθυνότητας. Όταν μας ρωτούν αν προκαλέσαμε μια τέτοια οδύνη, κάποια εδραιωμένη αρχή μας ζητάει όχι μόνο να παραδεχτούμε μια αιτιώδη σύνδεση ανάμεσα στις δικές μας πράξεις και την οδύνη που τις ακολούθησε, αλλά επίσης και να αναλάβουμε την ευθύνη για αυτές τις πράξεις και τις συνέπειές τους. Σε αυτό το πλαίσιο, βρισκόμαστε στη θέση όπου πρέπει να δώσουμε λόγο για τον εαυτό μας.

Αρχίζουμε να δίνουμε λόγο μόνο επειδή εγκαλούμαστε ως υποκείμενα που καθίστανται υπόλογα από ένα σύστημα δικαιοσύνης και τιμωρίας. Το σύστημα αυτό δεν υπάρχει εξ αρχής, αλλά εγκαθιδρύεται με την πάροδο του χρόνου και με μεγάλο κόστος για τις ανθρώπινες παρορμήσεις. Ο Νίτσε γράφει ότι,

⁴ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, μτφρ. Walter Kaufmann (Νέα Υόρκη: Random House, 1969), 80. *Zur Genealogie der Moral*, στο *Kritische Studienausgabe*, επιμ. Giorgio Colli καιazzino Montinari (Βερολίνο: de Gruyter, 1967-77) 5: 245-412 [ελλ. έκδ.: *Η γενεαλογία της ηθικής*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας – Λίλα Τρουλινού, Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης (χ.χ.)]. Στο εξής στο κείμενο παρατίθεται ως *GH* με αριθμούς σελίδων της ελληνικής έκδοσης.

κάτω από αυτές τις συνθήκες, οι άνθρωποι «ένιωθαν ανίκανοι να τα βγάλουν πέρα ακόμα και με τις πιο απλές ενέργειες· δεν είχαν πια, στον καινούργιο κόσμο, τους παλιούς οδηγούς τους, τα ρυθμιστικά, ασυνείδητα και αλάθητα ένστικτά τους: είχαν οδηγηθεί τα δύστυχα αυτά πλάσματα στο να σκέφτονται, να συμπεραίνουν, να υπολογίζουν, να συνάπτουν το αίτιο με το αποτέλεσμα· είχαν περιοριστεί στη “συνείδησή” τους, στο πιο αδύναμο και σφαλερό όργανό τους!» (ΓΗ, 144)

Αν λοιπόν ο Νίτσε έχει δίκιο, αρχίζω να δίνω λόγο επειδή κάποιος μου το ζητάει, και αυτός ο κάποιος είναι εξουσιοδοτημένος από ένα εδραιωμένο σύστημα δικαιοσύνης. Μου έχουν απευθυνθεί, ίσως και να μου αποδίδεται κάποια πράξη, και η ερώτηση/ανάκριση αυτή στηρίζεται από μια κάποια απειλή τιμωρίας. Και έτσι, αντιδρώντας με φόβο, προσφέρω τον εαυτό μου ως «εγώ» και προσπαθώ να αναπαραστήσω τις πράξεις μου, για να δείξω ότι η πράξη που μου καταλογίζεται βρίσκεται ή, μάλλον, δεν βρίσκεται ανάμεσά τους. Είτε ομολογώ αναγνωρίζοντας τον εαυτό μου ως αιτία μιας τέτοιας πράξης, πιστοποιώντας έτσι την αιτιώδη μου συμβολή, είτε υπερασπίζομαι τον εαυτό μου ενάντια στον καταλογισμό, εντοπίζοντας ενδεχομένως την αιτία κάπου αλλού. Αυτές είναι οι παράμετροι μέσα στις οποίες λαμβάνει χώρα ο λόγος που δίνω για τον εαυτό μου. Για τον Νίτσε, η δυνατότητα της λογοδοσίας προέρχεται μόνο από μια απόδοση κατηγορίας ή, τουλάχιστον, από έναν ισχυρισμό, ο οποίος προβάλλεται από κάποιον που είναι σε θέση να απονεμίσει τιμωρία αν η υπαιτιότητα αποδειχθεί. Και, επομένως, μπαίνουμε στη διαδικασία να αναστοχαζόμαστε μόνο μέσω του φόβου και του τρόμου. Στην πραγματικότητα, γινόμαστε ηθικά υπόλογοι ως συνέπεια του φόβου και του τρόμου.

Ας αναλογιστούμε, όμως, ότι η απεύθυνση από κάποιον άλλο μπορεί να συνδεθεί και με άλλες δυνάμεις εκτός από το φόβο. Μπορεί ασφαλώς να υπάρχει μια επιθυμία να γνωρίσουμε και να

κατανοήσουμε που να μην τροφοδοτείται από την επιθυμία να τιμωρήσουμε, καθώς και επιθυμία να εξηγήσουμε και να αφηγηθούμε που να μην υποκινείται από τον τρόπο της τιμωρίας. Ο Νίτσε κατάλαβε σωστά ότι η εξιστόρηση του εαυτού μου εκκινεί μόνο ενώπιον ενός «εσύ» που μου ζητάει να λογοδοτήσω. Μόνο μπροστά σε μια τέτοια διερώτηση ή καταλογισμό από κάποιον άλλο —«Εσύ ήσουν;»— αρχίζουμε να αφηγούμαστε τον εαυτό μας, ή ανακαλύπτουμε ότι, για λόγους επείγουσας ανάγκης, πρέπει να γίνουμε υποκείμενα που αφηγούνται τον εαυτό τους. Φυσικά, υπάρχει πάντοτε το ενδεχόμενο να παραμείνουμε σιωπηλοί μπροστά σε μια τέτοια ερώτηση, όπου η σιωπή αποτελεί την άρθρωση αντίστασης στην ερώτηση: «Δεν έχεις δικαίωμα να μου κάνεις αυτή την ερώτηση», ή, «Δεν πρόκειται να δώσω αξία σε αυτό τον ισχυρισμό απαντώντας», ή επίσης, «Ακόμα κι αν εγώ το έκανα, εσένα δεν σε αφορά». Σε αυτές τις περιπτώσεις, η σιωπή είτε αμφισβητεί τη νομιμότητα της εξουσίας που επικαλείται η ερώτηση και ο ερωτών, ή επιχειρεί να οριοθετήσει ένα πεδίο αυτονομίας που δεν μπορεί, ή δεν θα έπρεπε, να παραβιαστεί από τον ερωτώντα. Η άρνηση να αφηγηθούμε εξακολουθεί να είναι μια σχέση προς την αφήγηση και προς τη σκηνή της απεύθυνσης. Ως απαρνημένη αφήγηση, είτε αρνείται τη σχέση που ο ερωτών θεωρεί δεδομένη, είτε αλλάζει αυτή τη σχέση έτσι ώστε ο ερωτηθείς να αρνείται τον ερωτώντα.

Το να πούμε μια ιστορία για τον εαυτό μας δεν είναι το ίδιο με το να δίνουμε λόγο για τον εαυτό μας. Ωστόσο, μπορούμε να δούμε στο προηγούμενο παράδειγμα ότι το είδος της αφήγησης που απαιτείται προκειμένου να δώσουμε λόγο για τον εαυτό μας δέχεται ως δεδομένο ότι ο εαυτός μας έχει μια αιτιώδη σχέση με τον πόνο των άλλων (και τελικά, μέσω της κακής συνείδησης, με τον εαυτό). Σίγουρα δεν παίρνουν όλες οι αφηγήσεις αυτή τη μορφή, όμως μια αφήγηση που δίνεται ως απόκριση σε μια κατηγορία πρέπει να δέχεται εξαρχής ότι ο εαυτός φέρει την αι-

τιώδη δυνατότητα της υπαιτιότητας, ακόμα κι αν, σε μια δεδομένη περίπτωση, μπορεί ο εαυτός να μην ήταν η αιτία που προκάλεσε τον συγκεκριμένο πόνο.

Έτσι, η λογοδοσία παίρνει αφηγηματική μορφή, η οποία όχι μόνο εξαρτάται από την ικανότητα μεταβίβασης μιας σειράς διαδοχικών γεγονότων με ευλογοφανείς διασυνδέσεις, αλλά επίσης επιστρατεύει την αφηγηματική φωνή και αυθεντία, καθώς απευθύνεται σε ένα κοινό με σκοπό να το πείσει. Στη συνέχεια, η αφήγηση πρέπει να αποδειξει ότι ο εαυτός ήταν ή δεν ήταν η αιτία αυτού του πόνου, και επομένως να προσφέρει ένα πειστικό μέσο διά του οποίου μπορεί να κατανοηθεί η αιτιώδης υπαιτιότητα του εαυτού. Η αφήγηση δεν προκύπτει μετά το γεγονός της υπαίτιας δράσης, αλλά αποτελεί την προαπαιτούμενη συνθήκη για κάθε ενδεχόμενη λογοδοσία περί ηθικής εμπρόθετης δράσης. Με αυτή την έννοια, η αφηγηματική ικανότητα αποτελεί προϋπόθεση της δυνατότητάς μας να λογοδοτούμε για τον εαυτό μας και να αναλαμβάνουμε, με αυτό το μέσο, την ευθύνη για τις πράξεις μας. Φυσικά, μπορεί κανείς απλά να «γνέψει» ή να χρησιμοποιήσει κάποια άλλη εκφραστική χειρονομία προκειμένου να αναγνωρίσει ότι όντως εκείνος ήταν ο αυτουργός της προκειμένης πράξης. Το «νεύμα» λειτουργεί ως εκφραστική προϋπόθεση της αναγνώρισης. Μια παρόμοια μορφή εκφραστικής δύναμης διαδραματίζεται όταν κάποιος μένει σιωπηλός μπροστά στο ερώτημα, «Έχεις τίποτα να πεις για τον εαυτό σου;». Ωστόσο, και στα δύο παραδείγματα, η χειρονομία της αναγνώρισης αποκτά νόημα μόνο σε σχέση με μια υποδηλούμενη αφηγηματική γραμμή: «Ναι, εγώ ήμουν αυτή που βρισκόταν στη θέση του υπαίτιου δράστη μέσα στην αλληλουχία των γεγονότων στα οποία αναφέρεσαι».

Η πραγματέυση του Νίτσε δεν λαμβάνει συνολικά υπόψη τη σκηνή της απεύθυνσης μέσω της οποίας τίθεται το ερώτημα περί ευθύνης, που κατόπιν είτε γίνεται αποδεκτή είτε όχι. Υπο-

θέτει ότι το ερώτημα τίθεται μέσα από ένα νομικό πλαίσιο, στο οποίο η απειλή της τιμωρίας επισύρεται ως βλάβη ισοδύναμη με την αρχική βλάβη που προκλήθηκε. Δεν εκκινούν όμως όλες οι μορφές απεύθυνσης από αυτό το σύστημα και για αυτόν το λόγο. Το σύστημα τιμωρίας που περιγράφει βασίζεται στην εκδίκηση, ακόμα κι όταν αυτή αξιοδοτείται ως «δικαιοσύνη». Αυτό το σύστημα δεν λαμβάνει υπόψη ότι η ζωή συνεπάγεται κάποιες οδύνες και βλάβες που δεν μπορούν να εξηγηθούν πλήρως με την απόδοσή τους σε ένα υπαίτιο υποκείμενο. Για τον Νίτσε, μάλιστα, η επιθετικότητα είναι αναπόσπαστη από τη ζωή, σε τέτοιο βαθμό που αν θέλαμε να κηρύξουμε παράνομη την επιθετικότητα στην πράξη θα κηρύσσαμε παράνομη την ίδια τη ζωή. Γράφει ότι «η ζωή ενεργεί *ουσιαστικά*, δηλαδή στις βασικές της λειτουργίες, μέσω της βλάβης, της βιαιοπραγίας, της εκμετάλλευσης, της καταστροφής, και είναι εντελώς αδιανόητη χωρίς αυτά τα χαρακτηριστικά της» (ΓΗ, 133). «Οι νομικές συνθήκες», γράφει πιο κάτω, «αποτελούν έναν μερικό περιορισμό της θέλησης για ζωή», μιας θέλησης που καθορίζεται από τον αγώνα. Η νομική προσπάθεια να εξαλειφθεί ο αγώνας θα ήταν, με τα λόγια του Νίτσε, «μια απόπειρα δολοφονίας του μέλλοντος του ανθρώπου» (στο ίδιο).

Αυτό που διακυβεύεται, σύμφωνα με τον Νίτσε, δεν είναι απλώς η επικράτηση μιας ηθικής και έννομης τάξης με τις οποίες ο ίδιος είναι αντίθετος, αλλά ένα καταναγκαστικό πλαίσιο του «ανθρώπου» που βρίσκεται σε αντίθεση με την ίδια τη ζωή. Ωστόσο, η άποψή του για τη ζωή είναι ότι η επιθετικότητα είναι πιο πρωτογενής από τη γενναιοδωρία και ότι η μέριμνα για τη δικαιοσύνη προκύπτει από μια ηθική της εκδίκησης. Δεν εξετάζει τη σκηνή της συνομιλίας, όπου κάποιος ερωτάται τι έχει κάνει, ή μια περίπτωση κατά την οποία κάποιος προσπαθεί να εξηγήσει, σε κάποιον άλλο που θέλει να μάθει, τι έχει κάνει και για ποιο λόγο.

Για τον Νίτσε, μια ζημιογόνος πράξη μπορεί να αποδοθεί στον εαυτό, ως «αίτιο» αυτής της πράξης, μόνο αναδρομικά – ο δράστης συνδέεται με την πράξη μόνο εκ των υστέρων. Για την ακρίβεια, ο δράστης γίνεται φορέας υπαιτιότητας της πράξης του μόνο μέσω ενός αναδρομικού καταλογισμού που αποβλέπει στη συμμόρφωση με μια ηθική οντολογία την οποία ορίζει ένα νομικό σύστημα, ένα σύστημα που εγκαθιδρύει τη λογοδοσία και τα κολάσιμα αδικήματα εκλαμβάνοντας έναν σχετιζόμενο με αυτά εαυτό ως αιτιακή αφετηρία του πόνου. Για τον Νίτσε, ο πόνος υπερβαίνει κάθε επενέργεια που μπορεί να προκαλέσει ένας οποιοσδήποτε εαυτός, και ενώ σίγουρα υπάρχουν περιπτώσεις όπου κανείς αφήνει την επιθετικότητά του να εκτονωθεί προς τα έξω, εναντίον κάποιου άλλου, προκαλώντας έτσι τον τραυματισμό ή την καταστροφή, υπάρχει ωστόσο κάτι «δικαιολογήσιμο» σε αυτό τον πόνο, στο βαθμό που είναι μέρος της ίδιας της ζωής και αποτελεί μέρος της «γοητείας» και της «ζωτικότητάς» της. Υπάρχουν πολλοί λόγοι για τους οποίους μπορεί κανείς να συγκρουστεί με αυτή την εκτίμηση, και στη συνέχεια θα ξεκαθαρίσω κάποιες από τις δικές μου απόψεις.

Είναι αξιοσημείωτο ότι η αντίληψη του Νίτσε για τη λογοδοσία περιορίζεται σε αυτό τον νομικά διαμεσολαβημένο και αναδρομικό καταλογισμό. Αδυνατεί προφανώς να κατανοήσει τις υπόλοιπες συνθήκες συνομιλίας στο πλαίσιο των οποίων ενδέχεται να ζητηθεί από κάποιον να δώσει λόγο για τον εαυτό του, και εστιάζει αντίθετα σε μια πρωτογενή επιθετικότητα, η οποία θεωρεί ότι ενυπάρχει σε κάθε άνθρωπο και, στην πραγματικότητα, είναι σύμφυτη με την ίδια τη ζωή. Η δίωξη της επιθετικότητας στο πλαίσιο ενός τιμωρητικού συστήματος θα εξάλειψε, κατά τη γνώμη του, αυτή την αλήθεια της ζωής. Ο θεσμός του νόμου εξαναγκάζει τον πρωτογενώς επιθετικό άνθρωπο να στρέψει αυτή του την επιθετικότητα «προς τα μέσα», να πλάσει έναν εσωτερικό κόσμο που αποτελείται από μια ένοχη συνείδη-

ση, και να εκτονώσει αυτή την επιθετικότητα ενάντια στον εαυτό του, στο όνομα της ηθικότητας: «μέσα σε αυτή την ψυχική σκληρότητα ελλοχεύει μια κάποια τρέλα της θέλησης, που δεν έχει όμοιά της: η *θέληση* του ανθρώπου να βρίσκει τον εαυτό του ένοχο και κατακριτέο σε σημείο που να μην μπορεί ποτέ να εξιλεωθεί» (ΓΗ, 156). Η επιθετικότητα αυτή, που ο Νίτσε τη θεωρεί έμφυτη σε κάθε ανθρώπινο ζώο και στη ζωή γενικότερα, στρέφεται ενάντια στη θέληση, για να αποκτήσει στη συνέχεια μια δεύτερη ζωή, καθώς καταρρέει προς τα μέσα κατασκευάζοντας μια συνείδηση που γεννά την αναστοχαστικότητα στο πρότυπο της αυτοεπιτίμησης. Η αναστοχαστικότητα αυτή είναι το παρακολούθημα του υποκειμένου, νοούμενου ως αναστοχαστικού όντος που μπορεί να εκλάβει, και όντως εκλαμβάνει, τον εαυτό του ως αντικείμενο στοχασμού.

Όπως ανέφερα και παραπάνω, ο Νίτσε δεν εξετάζει άλλες γλωσσικές διαστάσεις αυτής της κατάστασης. Αν τίθεται στη θέση να λογοδοτήσω μέσω ενός πλαισίου ηθικότητας, αυτό το πλαίσιο εξαρχής μου απευθύνεται, αρχίζει να ενεργεί επάνω μου μέσω της απεύθυνσης και της διερώτησης του άλλου. Πράγματι, δεν υπάρχει άλλος τρόπος να έρθω σε επαφή και να γνωρίσω αυτό το πλαίσιο. Αν δώσω λόγο για τον εαυτό μου απαντώντας σε μια τέτοια ερώτηση, τότε έχω εμπλακεί σε μια σχέση με τον άλλο ενώπιον του οποίου και προς τον οποίο μιλάω. Έτσι, αποκτώ υπόσταση ως αναστοχαστικό υποκείμενο στο πλαίσιο της εδραίωσης μιας αφήγησης που δίνει εξηγήσεις για τον εαυτό μου, όταν κάποιος μου έχει μιλήσει και εγώ καλούμαι να απευθυνθώ σε αυτόν που μου απευθύνθηκε.

Στο βιβλίο μου *Η ψυχική ζωή της εξουσίας*,⁵ είχα δεχτεί, ίσως υπερβολικά βιαστικά, αυτή την τιμωρητική σκηνή εναρκτήριας

⁵ Judith Butler, *The Psychic Life of Power* (Στάνφορντ: Stanford University Press, 1997).

συγκρότησης του υποκειμένου. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, ο θεσμός της τιμωρίας με προσδένει στην πράξη μου, και όταν τιμωρούμαι επειδή διέπραξα εκείνη ή την άλλη πράξη, αναδύομαι ως υποκείμενο της συνείδησης και, ως εκ τούτου, ως υποκείμενο που αναστοχάζεται με κάποιο τρόπο πάνω στον εαυτό του. Αυτή η άποψη για τη διαμόρφωση του υποκειμένου στηρίζεται στη θεώρηση ενός υποκειμένου που εσωτερικεύει το νόμο ή, το λιγότερο, την αιτιώδη πρόσδεση του υποκειμένου στην πράξη για την οποία ο τιμωρητικός θεσμός επιζητεί αποζημίωση.

Θα περίμενε κανείς ότι αυτή η νιτσεική ερμηνεία της τιμωρίας θα ήταν κομβική για την πραγμάτευση της πειθαρχικής εξουσίας στη φυλακή από τον Φουκώ. Σίγουρα ήταν, όμως ο Φουκώ διαφέρει σαφέστατα από τον Νίτσε, καθώς αρνείται να γενικεύσει τη σκηνή της τιμωρίας προκειμένου να εξηγήσει τον τρόπο ανάδυσης του αναστοχαστικού υποκειμένου. Η ανάδυση της αναστοχαστικότητας δεν εξηγείται από τον Φουκώ με τη στροφή ενάντια στον εαυτό που χαρακτηρίζει τυπικά την ανάδυση της νιτσεικής κακής συνείδησης. Στο έργο του *Η χρήση των απολαύσεων*, τον δεύτερο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*,⁶ ο Φουκώ, επικεντρώνοντας την ανάλυσή του σε προνεωτερικούς σχηματισμούς του υποκειμένου, εξετάζει τις συνθήκες υπό τις οποίες ο εαυτός μπορεί να αυτοθεωρηθεί αντικείμενο στοχασμού και καλλιέργειας. Ενώ ο Νίτσε πιστεύει ότι η ηθική μπορεί να συναχθεί από τον τρόπο μιας σκηνής τιμωρίας, ο Φουκώ, απομακρυνόμενος από τους τελικούς στοχασμούς στη

⁶ Michel Foucault, *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume Two* (Νέα Υόρκη: Random House, 1985) *Histoire de la sexualité 2: L' Usage des plaisirs* (Παρίσι: Gallimard, 1984) [ελλ. έκδ.: *Ιστορία της σεξουαλικότητας. 2. Η χρήση των απολαύσεων*, μτφρ. Γιώργος Κωνσταντινίδης, Αθήνα: Κέδρος – Ράππα, 1989]. Στο εξής στο κείμενο παρατίθεται ως ΧΑ με αριθμούς σελίδων της ελληνικής έκδοσης.

Γενεαλογία της ηθικής, εστιάζει στην ιδιάζουσα δημιουργικότητα με την οποία συνυφαίνεται η ηθικότητα, και συγκεκριμένα στον τρόπο με τον οποίο η κακή συνείδηση γίνεται το μέσο για την παραγωγή αξιών. Για τον Νίτσε, η ηθική αναδύεται ως απόκριση στον τρόπο της τιμωρίας. Εντούτοις, ο τρόμος αυτός αποδεικνύεται ασυνήθιστα γόνιμος: η ηθική και οι θεμελιώδεις αρχές της (η ψυχή, η συνείδηση, η κακή συνείδηση, η συνειδητότητα, ο αναστοχασμός και η εργαλειακή λογική) είναι διαποτισμένες από σκληρότητα και επιθετικότητα που έχει στραφεί ενάντια στον εαυτό της. Η επεξεργασία ενός συστήματος ηθικής –μιας συναρμογής κανόνων και ισοδυναμιών– είναι το μετουσιωμένο (και ανεστραμμένο) αποτέλεσμα αυτής της πρωταρχικής επιθετικότητας που έχει στραφεί ενάντια στον εαυτό, η εξιδανικευμένη συνέπεια της εναντίωσης στην επιθυμία για καταστροφή και, κατά τον Νίτσε, στις ίδιες τις ζωικές ορμές.

Πράγματι, ενώ ο Νίτσε θεωρεί ότι η ισχύς της τιμωρίας παίζει οργανικό ρόλο στην εσωτερίκευση της οργής και στην επακόλουθη παραγωγή της κακής συνείδησης (και άλλων ηθικών αρχών), ο Φουκώ στρέφεται όλο και περισσότερο προς τους κώδικες ηθικότητας, που τους κατανοεί ως κώδικες διαγωγής –και όχι πρωτίστως στους κώδικες τιμωρίας– για να εξετάσει τους τρόπους με τους οποίους συγκροτούνται τα υποκείμενα σε σχέση με τέτοιους κώδικες, που δεν στηρίζονται πάντα στη βία της απαγόρευσης και την εσωτερίκευση των αποτελεσμάτων της. Η δεξιοτεχνική ερμηνεία του Νίτσε στη *Γενεαλογία της ηθικής* μας δείχνει, για παράδειγμα, πώς η οργή και η αυθόρμητη θέληση εσωτερικεύονται για να παραγάγουν τη σφαίρα της «ψυχής» καθώς και μια σφαίρα ηθικής. Αυτή η διαδικασία εσωτερίκευσης πρέπει να γίνει κατανοητή σαν μια αναστροφή, σαν μια στροφή της πρωτογενώς επιθετικής ορμής ενάντια στον εαυτό της, που είναι και η εμβληματική πράξη της κακής συνείδησης. Για τον Φουκώ, η αναστοχαστικότητα αναδύεται κα-

τά την πράξη της ανάληψης μιας σχέσης με τους ηθικούς κώδικες, δεν βασίζεται όμως σε μια διάσταση εσωτερικευσης ή, γενικότερα, ψυχικής ζωής, και σίγουρα όχι στην αναγωγή της ηθικής στην κακή συνείδηση.

Αν διαβάσει κανείς την κριτική του Νίτσε για την ηθική παράλληλα με την αποτίμηση της συνείδησης από τον Φρόντ στο έργο του *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, ή με τον τρόπο που παρουσιάζει την επιθετικότητα ως βάση της ηθικής στο *Τοτέμ και ταμπού*, μπορεί να καταλήξει σε μια εντελώς κυνική θεώρηση της ηθικής και να βγάλει το συμπέρασμα ότι η ανθρώπινη διαγωγή που επιδιώκει να ακολουθεί νόρμες με ρυθμιστική αξία δεν έχει σαν κίνητρο τόσο την επιθυμία να κάνει καλό, όσο τον τρόπο που της έχει εμψυχηθεί από την απειλή της τιμωρίας και τις τραυματικές της συνέπειες. Επιφυλάσσομαι για μια συγκριτική ανάγνωση σε άλλη περίπτωση. Εδώ μου φαίνεται σημαντικό να παρατηρήσω πόσο ήθελε ο Φουκώ να απομακρυνθεί από το συγκεκριμένο μοντέλο και συμπέρασμα όταν, στις αρχές της δεκαετίας του '80, αποφάσισε να σκεφτεί και πάλι πάνω στη σφαίρα της ηθικής. Το ενδιαφέρον του στράφηκε στην εξέταση των τρόπων με τους οποίους ορισμένοι ιστορικά καθιερωμένοι ρυθμιστικοί κώδικες επέβαλαν ένα ορισμένο είδος συγκρότησης του υποκειμένου. Ενώ στο προγενέστερο έργο του αντιμετωπίζει το υποκείμενο ως «αποτέλεσμα» του λόγου, στα τελευταία του γραπτά επεξεργάζεται διεξοδικότερα και εκλεπτύνει αυτή τη θέση ως εξής: Το υποκείμενο διαμορφώνει τον εαυτό του σε σχέση με ένα σύνολο από κώδικες, οδηγίες και νόρμες, κάτι που επιτελεί με τέτοιους τρόπους ώστε (α) η αυτοσυγκρότηση εμφανίζεται ως ένα είδος *ποιήσεως*,* αλλά και (β) η δημιουργία του εαυτού εδραιώνεται ως ευρύτερη λειτουργία της κριτικής. Όπως έχω υποστηρίξει

* Ελληνικά στο πρωτότυπο (Σ.τ.Μ.)

και αλλού,⁷ στον Φουκώ, η ηθική αυτοδημιουργία δεν είναι μια ριζική δημιουργία του εαυτού *εκ του μηδενός*, αλλά αυτό που ονομάζει μια διαδικασία «όπου το άτομο περιχαράζει το τμήμα του εαυτού του που αποτελεί το αντικείμενο της ηθικής αυτής πρακτικής» (ΧΑ, 37). Αυτή η εργασία πάνω στον εαυτό, αυτή η ενέργεια της οριοθέτησης, συμβαίνει μέσα στο πλαίσιο ενός συνόλου από νόρμες που προηγούνται του υποκειμένου και το υπερβαίνουν. Οι νόρμες αυτές είναι επενδυμένες με εξουσία και με απείθεια, θέτοντας έτσι τα όρια αυτού που μπορεί να θεωρηθεί μια διανοητή συγκρότηση του υποκειμένου μέσα σε μια δεδομένη ιστορική διάταξη των πραγμάτων. Δεν μπορεί να υπάρξει δημιουργία του εαυτού (*ποίησις*) έξω από έναν ορισμένο τρόπο υποκειμενοποίησης (*assujettissement*) και επομένως δεν μπορεί να υπάρξει αυτοδημιουργία έξω από τις νόρμες που ενορχηστρώνουν τις δυνατές μορφές που μπορεί να πάρει ένα υποκείμενο. Η άσκηση της κριτικής, λοιπόν, εκθέτει τα όρια της ιστορικής διάταξης των πραγμάτων, τον επιστημολογικό και οντολογικό ορίζοντα μέσα στον οποίο αναδύονται τα υποκείμενα. Το να δημιουργήσει κανείς τον εαυτό του με τέτοιο τρόπο ώστε να εκθέτει αυτά τα όρια σημαίνει ακριβώς να εμπλακεί σε μια αισθητική του εαυτού που βρίσκεται σε κριτική σχέση με τις υφιστάμενες νόρμες. Το 1978, στη διάλεξη του «Τι είναι η κριτική;» ο Φουκώ γράφει: «Η κριτική θα διασφάλιζε την άρση της καθυπόταξης του υποκειμένου κατά την πορεία αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε, με μια λέξη, πολιτική της αλήθειας».⁸

⁷ Βλ. Judith Butler, «What is Critique? On Foucault's Virtue», στο *The Political*, επιμ. David Ingram (Λονδίνο: Basel Blackwell, 2002), 212-26.

⁸ Michel Foucault, «What is Critique?», στο *The Political*, επιμ. David Ingram, 191-211, εδώ σ. 194. Το δοκίμιο αυτό ήταν αρχικά μια διάλεξη που δόθηκε στις 27 Μαΐου 1978 στη French Society of Philosophy· στη συνέχεια δημοσιεύτηκε στο *Bulletin de la Société Française de la philosophie* 84, no. 2 (1990): 35-63.

Στην εισαγωγή της *Χρήσης των απολαύσεων*, ο Φουκώ προσδιορίζει αυτή την πρακτική της τυποποίησης του εαυτού σε σχέση με τις νόρμες, όταν αποσαφηνίζει ότι η ηθική διαγωγή δεν είναι ζήτημα ούτε συμμόρφωσης με τις οδηγίες που συνεπάγεται ένας ορισμένος κώδικας, ούτε εσωτερίκευσης μιας πρωταρχικής απαγόρευσης ή αποτροπής. Γράφει:

μια συμπεριφορά για να ονομαστεί «ηθική» δεν πρέπει απλώς να περιορίζεται σε μια πράξη ή σε μια σειρά από πράξεις σύμφωνες προς έναν κανόνα, ένα νόμο ή μια αξία. Η αλήθεια είναι πως κάθε ηθική πράξη συνεπάγεται και μια σχέση της με το πραγματικό, όπου υλοποιείται, καθώς και μια σχέση [...] με τον εαυτό μας· η σχέση αυτή δεν είναι απλώς η «συνειδητοποίηση του εαυτού μας», αλλά και η συγκρότησή του ως «ηθικού υποκειμένου», όπου το άτομο περιχαράζει το τμήμα του εαυτού του που αποτελεί το αντικείμενο της ηθικής αυτής πρακτικής, προσδιορίζει τη θέση του αναφορικά με τις εντολές που ακολουθεί, και διαλέγει για τον ίδιο του τον εαυτό έναν καθορισμένο «τρόπο ζωής», που αντιστοιχεί στην ηθική του εκπλήρωση· και για να το κατορθώσει, δραστηριοποιείται, προσπαθεί να γνωρίσει τον εαυτό του, αυτοελέγχεται, αυτοϋποβάλλεται σε δοκιμασίες, αυτοτελειοποιείται και αυτομεταμορφώνεται. Δεν υπάρχει ιδιαίτερη ηθική πράξη που να μην αναφέρεται σε μια ενιαία ηθική διαγωγή· δεν υπάρχει ηθική διαγωγή που να μην βασίζεται στη συγκρότηση του εαυτού μας ως ηθικού υποκειμένου· ούτε και συγκρότηση ηθικού υποκειμένου χωρίς «τρόπους υποκειμενοποίησης» και χωρίς κάποια «ασκητική» ή «πρακτική του εαυτού μας» που να στηρίζει τα παραπάνω. Η ηθική πράξη είναι αδιαχώριστη από [αυτές] τις μορφές ενέργειας πάνω στον εαυτό μας. (ΧΑ, 37-8)

Για τον Φουκώ, όπως και για τον Νίτσε, η ηθική επιστρατεύει

εκ νέου μια δημιουργική ορμή. Ο Νίτσε θρηνεί επειδή η εσωτερίκευση της ηθικής διεξάγεται μέσω της καταρράκωσης της θέλησης, αν και κατανοεί ότι η εσωτερίκευση αυτή αποτελεί «τιμήτρα όλων των ιδεατών και φαντασιακών φαινομένων» (ΓΗ 87), στα οποία μπορούμε να υποθέσουμε ότι περιλαμβάνονται και τα δικά του φιλοσοφικά κείμενα και μαζί αυτή η συγκεκριμένη θεώρηση της ηθικής.

Για τον Φουκώ, η ηθικότητα είναι επινοητική, απαιτεί επινοητικότητα και, όπως θα δούμε αργότερα, έχει και ένα ορισμένο κόστος. Ωστόσο, το «εγώ» που γεννιέται από την ηθικότητα δεν συλλαμβάνεται σαν μια αυτοεπιτιμητική ψυχική εμπρόθετη δράση. Από την αρχή, η σχέση που θα αποκτήσει ο εαυτός με τον εαυτό του, ο τρόπος με τον οποίο θα πλάσει τον εαυτό του αποκρινόμενος σε μια προσταγή, ο τρόπος με τον οποίο θα διαμορφώσει τον εαυτό του, καθώς και η εργασία που θα επιτελέσει πάνω του, είναι μια πρόκληση, αν όχι και ένα ανοιχτό ερώτημα. Η προσταγή επιβάλλει την πράξη της δημιουργίας ή της κατασκευής του εαυτού, πράγμα που σημαίνει ότι δεν ενεργεί με τρόπο μονομερή ή ντετερμινιστικό πάνω στο υποκείμενο. Προετοιμάζει το σκηνικό για την αυτοκατασκευή του υποκειμένου, η οποία συμβαίνει πάντα σε σχέση με ένα επιβεβλημένο σύνολο από νόρμες. Η νόρμα δεν παράγει το υποκείμενο ως αναγκαίο της αποτελέσμα, ούτε όμως και το υποκείμενο είναι απόλυτα ελεύθερο να αγνοήσει τη νόρμα που εγκαινιάζει τη αναστοχαστικότητά του· τα υποκείμενα αγωνίζονται πάντοτε με τις συνθήκες της ίδιας τους της ζωής, τις οποίες δεν μπορούν να επιλέξουν. Αν υπάρχει κάποια λειτουργία εμπρόθετης δράσης ή ακόμα και ελευθερίας σε αυτό τον αγώνα, αυτή επιτελείται στο πλαίσιο ενός πεδίου καταναγκασμών, οι οποίοι ταυτόχρονα παρέχουν δυνατότητες αλλά και θέτουν περιορισμούς. Αυτή η ηθική εμπρόθετη δράση δεν είναι ούτε απολύτως προκαθορισμένη ούτε ριζικά ελεύθερη. Ο αγώνας ή το πρωταρχικό δίλημ

μα της ηθικής εμπρόθετης δράσης παράγεται από έναν κόσμο, έστω κι αν κανείς πρέπει με κάποιο τρόπο να παράγει τον εαυτό του. Αυτός ο αγώνας με τις μη επιλεγμένες συνθήκες της ζωής –ως εκφορά της εμπρόθετης δράσης– καθίσταται δυνατός, παραδόξως, και από την επιμονή αυτής της πρωτογενούς συνθήκης ανελευθερίας.

Ενώ πολλοί κριτικοί έχουν υποστηρίξει ότι η πραγμάτευση του υποκειμένου που προτείνεται από τον Φουκώ –και από άλλους μεταδομιστές– υπονομεύει τη δυνατότητα για διεξαγωγή ηθικών διαβουλεύσεων και για θεμελίωση της ανθρώπινης εμπρόθετης δράσης, ο Φουκώ, στα λεγόμενα ηθικά κείμενά του, στρέφει την προσοχή του τόσο προς την εμπρόθετη δράση όσο και προς τη διαβούλευση και προσφέρει μια αναδιτύπωση και των δύο που αξίζει να τη σκεφτούμε σοβαρά. Στο τελευταίο κεφάλαιο, θα αναλύσω διεξοδικότερα την προσπάθειά του να εξηγηθεί. Εδώ θα ήθελα να στραφώ σε ένα πιο γενικό ερώτημα: Άραγε, η υποθετική θεώρηση ενός υποκειμένου που δεν αυτοθεμελιώνεται, του οποίου, δηλαδή, οι συνθήκες ανάδυσης δεν μπορούν ποτέ να γίνουν αντικείμενο πλήρους απολογισμού, υπονομεύει τη δυνατότητα του υποκειμένου για ανάληψη ευθύνης, και πιο συγκεκριμένα, τη δυνατότητά του να δίνει λόγο για τον εαυτό του;

Αν πράγματι αληθεύει ότι είμαστε, ούτως ειπείν, διαιρεμένοι, αθεμελιώτοι, ασυνάρτητοι εξ αρχής, είναι ωστόσο αδύνατον να θεμελιωθεί μια έννοια προσωπικής ή κοινωνικής ευθύνης; Θα υποστηρίξω το αντίθετο, δείχνοντας πώς μια θεωρία περί συγκρότησης του υποκειμένου, η οποία αναγνωρίζει τα όρια της αυτοεπίγνωσης, μπορεί να θεθεί στην υπηρεσία μιας σύλληψης της ηθικής και, ακόμα, της ευθύνης. Αν το υποκείμενο είναι σκοτεινό για τον ίδιο του τον εαυτό, αν δεν είναι εντελώς διάφανο και αναγνωρίσιμο στον εαυτό του, δεν έπεται ότι έχει την άδεια να κάνει οτιδήποτε θέλει ή να αγνοεί τις υποχρεώσεις του

προς τους άλλους. Αναμφίβολα, ισχύει το αντίθετο. Η αδιαφάνεια του υποκειμένου μπορεί να είναι συνέπεια του ότι συλλαμβάνεται ως σχεσιακό ον, του οποίου οι πρώιμες και πρωτογενείς σχέσεις δεν είναι πάντα προσπελάσιμες από τη συνειδητή γνώση. Μέσα στο πλαίσιο των σχέσεων με τους άλλους τείνουν να εμφανίζονται στιγμές μη γνώσης του εαυτού, υποδηλώνοντας ότι οι σχέσεις αυτές ανακαλούν πρωτογενείς μορφές συσχέτισης που δεν είναι πάντοτε διαθέσιμες για ρητή και αναστοχαστική θεματοποίηση. Αν συγκροτούμαστε στο πλαίσιο σχέσεων τις οποίες στη συνέχεια δεν μπορούμε να ανακαλέσουμε πλήρως, τότε φαίνεται ότι αυτή η αδιαφάνεια είναι ενσωματωμένη στη συγκρότησή μας και είναι απόρροια της υπόστασής μας ως όντων που συγκροτούνται μέσα σε σχέσεις εξάρτησης.

Αυτή η αρχή της πρωτογενούς αδιαφάνειας προς τον εαυτό, ως αποτέλεσμα των σχέσεων που τον διαμορφώνουν, έχει συγκεκριμένες επιπτώσεις σε ό,τι αφορά μια ηθική στάση απέναντι στον άλλο. Πράγματι, αν κανείς είναι αδιαφανής στον εαυτό του εξαιτίας ακριβώς των σχέσεών του με τους άλλους, και αν αυτές οι σχέσεις με τους άλλους αποτελούν το πεδίο της ηθικής του υπευθυνότητας, προκύπτει τότε ασφαλώς ότι χάρη ακριβώς στην αδιαφάνεια απέναντι στον εαυτό του μπορεί το υποκείμενο να φέρει και να διατηρεί κάποιους από τους πιο σημαντικούς του ηθικούς δεσμούς.

Στη συνέχεια αυτού του κεφαλαίου, θα ξεκινήσω με την εξέταση της όψιμης θεωρίας του Φουκώ για τη συγκρότηση του υποκειμένου και θα διερευνήσω τους περιορισμούς που συναντά κανείς όταν προσπαθεί να τη χρησιμοποιήσει για να σκεφτεί τον άλλο. Στη συνέχεια θα προχωρήσω σε μια μεταεγελιανή θεώρηση της αναγνώρισης που στόχο έχει την εγκαθίδρυση της κοινωνικής βάσης για τη διαδικασία της λογοδοσίας του εαυτού. Στα συμφραζόμενα αυτά, θα διερευνήσω την κριτική του εγελιανού μοντέλου της αναγνώρισης, την οποία μας προ-

σφέρει η Αντριάνα Καβαρέρο [Adriana Cavarero], μια φεμινίστρια φιλόσοφος που εμπνέεται από το έργο του Λεβινάς και της Άρεντ.⁹ Στο δεύτερο κεφάλαιο, θα στραφώ στην ψυχανάλυση και στα όρια που θέτει το ασυνείδητο στην αφηγηματική αναδόμηση μιας ζωής. Αν και υποχρεωνόμαστε να λογοδοτήσουμε για τους διάφορους εαυτούς μας, οι δομικές συνθήκες αυτής της λογοδοσίας πρόκειται να καταστήσουν αδύνατη την πληρότητά της. Το μοναδικό σώμα στο οποίο αναφέρεται ένα αφήγημα δεν είναι δυνατό να συλληφθεί σε μια πλήρη αφήγηση, όχι μόνο επειδή το σώμα έχει μια διαμορφωτική ιστορία που παραμένει μη ανακτήσιμη διά του αναστοχασμού, αλλά και επειδή οι πρωτογενείς σχέσεις είναι διαμορφωτικές με τρόπους που παράγουν μια αναγκαία αδιαφάνεια στην κατανόηση του εαυτού μας. Μια αναφορά του εαυτού δίνεται πάντα σε κάποιον άλλο, είτε υποθετικό είτε υπαρκτό, και αυτός ο άλλος εγκαθιδρύει τη σκηνή της απεύθυνσης ως ηθική σχέση πιο πρωτογενή από την αναστοχαστική απόπειρα της αναφοράς του εαυτού. Επιπλέον, οι ίδιοι οι όροι με τους οποίους δίνουμε την αναφο-

⁹ Adrianna Cavarero, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, μτφρ. Paul A. Kottman (Λονδίνο: Routledge, 2000) *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (Μιλάνο: Giagiacomo Feltrinelli, 1997). Έχει ενδιαφέρον η σύγκριση του κειμένου της Cavarero όχι μόνο με το *Words of Selves* της Riley, αλλά και με το έργο του Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, μτφρ. Kathleen Blamey (Σικάγο: University of Chicago Press, 1992) *Soi-même comme un autre* (Παρίσι: Seuil, 1990) [ελλ. έκδ.: *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, μτφρ. Βίκυ Ιακώβου, Αθήνα: Πόλις, 2008]. Ο Ricoeur, όπως και η Cavarero, υποστηρίζει τόσο την καταστατική κοινωνικότητα του εαυτού όσο και την ικανότητα να παρουσιάζει τον εαυτό του μέσω της αφήγησης, αν και προσεγγίζουν το ζήτημα με εντελώς διαφορετικούς τρόπους. Η Riley εστιάζει στη λυρική ποίηση και στην καθημερινή χρήση της γλώσσας, υποστηρίζοντας ότι υπάρχει ένα μη αφηγηματικό πρόβλημα αναφορικότητας που δημιουργείται από την τυπική δομή των γλωσσικών συμβάσεων.

ρά, με τους οποίους γινόμαστε διανοητοί στον εαυτό μας και στους άλλους, δεν έχουν τεθεί από εμάς. Ο χαρακτήρας τους είναι κοινωνικός και εγκαθιδρύουν κοινωνικές νόρμες, μια σφαίρα ανελευθερίας και υποκαταστασιμότητας μέσα στην οποία λέγονται οι «μοναδικές» μας ιστορίες.

Σε αυτή την έρευνα αξιοποιώ εκλεκτικά το έργο διαφόρων φιλοσόφων και κριτικών θεωρητικών. Δεν είναι όλες αυτές οι θέσεις συμβατές η μία με την άλλη και δεν επιχειρώ εδώ να τις συνθέσω. Παρόλο όμως που ο στόχος μου δεν είναι η σύνθεση, θέλω ωστόσο να υποστηρίξω ότι η καθεμιά από αυτές τις θεωρίες εισηγείται κάτι σημαντικό από πλευράς ηθικής, το οποίο προκύπτει από την ενασχόληση με τα όρια που ρυθμίζουν τις προϋποθέσεις κάθε προσπάθειας που μπορεί να κάνουμε προκειμένου να δώσουμε λόγο για τον εαυτό μας. Ως συνέπεια αυτού, θα υποστηρίξω ότι αυτό που συχνά θεωρείται ηθική «ανεπάρκεια» μπορεί πιθανότατα να έχει ένα φορτίο και μια σημασία από την άποψη της ηθικής, που δεν έχουν αποτιμηθεί δίκαια από όσους σπεύδουν να εξισώσουν τον μεταδομισμό με τον ηθικό μηδενισμό.

Στο τρίτο κεφάλαιο, εξετάζω κάποιες διαχρονικές και συγχρονικές απόπειρες προσδιορισμού της ανάδυσης του υποκειμένου, συμπεριλαμβανομένων των ηθικών συνεπαγωγών που ενέχουν αυτές οι θεωρήσεις της συγκρότησης του υποκειμένου. Μελετώ επίσης τη συμβολή του Αντόρνο σε μια θεωρία της ευθύνης που μπορεί να διαπραγματεύεται τη θέση της ανάμεσα στις λεγόμενες ανθρώπινες και μη ανθρώπινες διαστάσεις των ηθικών προδιαθέσεων, εξετάζοντας τον τρόπο με τον οποίο η κριτική πολιτική σχετίζεται με την ηθική και, μάλιστα, με μια ηθικότητα που συχνά απαιτεί μια αφήγηση του εαυτού σε πρώτο πρόσωπο. Ελπίζω να μπορέσω να δείξω ότι η ηθικότητα δεν είναι ούτε σύμπτωμα των κοινωνικών της συνθηκών ούτε ένας τύπος υπέρβασής τους, αλλά ότι παίζει ουσιαστικό ρόλο στον

ορισμό της εμπρόθετης δράσης και της δυνατότητας για ελπίδα. Με τη συνδρομή της αυτοκριτικής του Φουκώ, θα καταστεί ίσως δυνατό να δείξω ότι το ζήτημα της ηθικής ανακόπτει ακριβώς στα όρια των ισχυόντων συστημάτων του διανοητού, στο πεδίο όπου αναρωτιόμαστε τι νόημα θα είχε να συνεχίσουμε ένα διάλογο στον οποίο δεν υπάρχει καμία κοινή βάση, όπου βρισκόμαστε, με άλλα λόγια, στα όρια όσων γνωρίζουμε, και παρ' όλα αυτά υπό τη δέσμευση του αιτήματος να προσφέρουμε και να λάβουμε αναγνώριση: υπό τη δέσμευση κάποιας άλλης που βρίσκεται εκεί για να της απευθυνθούν και που η απεύθυνσή της βρίσκεται εκεί για να γίνει δεκτή.

ΦΟΥΚΩΙΚΑ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΑ

Στη θεώρηση του Φουκώ για τη συγκρότηση του εαυτού, ζήτημα που κατέχει κεντρική θέση στο έργο του της δεκαετίας του 1980, οι όροι με τους οποίους καθίσταται δυνατή η αναγνώριση του εαυτού παρέχονται από ένα καθεστώς αλήθειας. Οι όροι αυτοί βρίσκονται, μέχρι ενός σημείου, έξω από το υποκείμενο, αλλά εκλαμβάνονται επίσης ως οι διαθέσιμες νόρμες μέσω των οποίων μπορεί να λάβει χώρα η αναγνώριση του εαυτού, έτσι ώστε αυτό που μπορώ να «είμαι», κυριολεκτικά, περιορίζεται εκ των προτέρων από ένα καθεστώς αλήθειας που αποφασίζει τι θα αποτελεί αναγνωρίσιμη μορφή ύπαρξης και τι όχι. Αν και το καθεστώς αλήθειας αποφασίζει εκ των προτέρων ποια μορφή μπορεί να πάρει η αναγνώριση, δεν περιορίζει εντελώς αυτή τη μορφή. Πράγματι, η λέξη *αποφασίζει* ίσως είναι υπερβολικά ισχυρή, μιας και το καθεστώς αλήθειας παρέχει το πλαίσιο για τη σκηνή της αναγνώρισης, σκιαγραφώντας ποιος ή ποια πιστοποιείται ως υποκείμενο αναγνώρισης και παρέχοντας τις διαθέσιμες νόρμες για την πράξη της αναγνώρισης. Κατά την

άποψη του Φουκώ, υπάρχει πάντοτε μια σχέση με αυτό το καθεστώς, ένας τρόπος κατεργασίας του εαυτού που συμβαίνει μέσα στο πλαίσιο που θέτουν οι συγκεκριμένες νόρμες και που, συγκεκριμένα, διαπραγματεύεται την απάντηση στο ερώτημα ποιο θα είναι το «εγώ» που σχετίζεται με αυτές τις νόρμες. Με αυτή την έννοια, δεν καθορίζομαστε ντετερμινιστικά από νόρμες, αν και αυτές όντως παρέχουν το πλαίσιο και το σημείο αναφοράς για κάθε σύνολο αποφάσεων που παίρνουμε στη συνέχεια. Αυτό δεν σημαίνει ότι ένα δεδομένο καθεστώς αλήθειας θέτει ένα αμετάβλητο και αδιαφοροποίητο πλαίσιο αναγνώρισης: σημαίνει ότι μόνο σε σχέση με αυτό το πλαίσιο μπορεί να λάβει χώρα η αναγνώριση, ή να αμφισβητηθούν και να μετασχηματιστούν οι νόρμες που ρυθμίζουν την αναγνώριση.

Ωστόσο, ο Φουκώ δεν υποστηρίζει απλώς ότι υπάρχει πάντα μια σχέση με τέτοιες νόρμες, αλλά ότι οποιαδήποτε σχέση με το καθεστώς της αλήθειας θα είναι ταυτόχρονα και μια σχέση προς τον εαυτό. Χωρίς αυτή την αναστοχαστική διάσταση η λειτουργία της κριτικής δεν μπορεί να υπάρξει. Το να αμφισβητήσω ένα καθεστώς αλήθειας, όταν αυτό το καθεστώς αλήθειας ρυθμίζει την υποκειμενοποίηση, σημαίνει ότι αμφισβητώ την αλήθεια του εαυτού μου και, ακόμα, ότι αμφισβητώ την ικανότητά μου να λέω την αλήθεια για τον εαυτό μου, να δίνω λόγο για τον εαυτό μου.

Έτσι, αν αμφισβητήσω το καθεστώς αλήθειας, αμφισβητώ επίσης και το καθεστώς μέσω του οποίου προσδιορίζεται η ίδια η ύπαρξη και η οντολογική μου υπόσταση. Η κριτική δεν ανήκει απλώς σε μια δεδομένη κοινωνική πρακτική ή σε έναν ορισμένο ορίζοντα διανοητότητας εντός του οποίου εμφανίζονται πρακτικές και θεσμοί, υποδηλώνει επίσης ότι γίνομαι αντικείμενο αμφισβήτησης για τον εαυτό μου. Η αυτοαμφισβήτηση γίνεται για τον Φουκώ ηθική συνέπεια της κριτικής, όπως το δείχνει καθαρά στο «What is Critique?». Φαίνεται επίσης ότι αυτού του

είδους η αυτοαμφισβήτηση σημαίνει ότι βάζω τον εαυτό μου σε κίνδυνο, ότι θέτω υπό διακύβευση την ίδια τη δυνατότητα αναγνώρισής μου από τους άλλους, αφού το να αμφισβητώ τις νόρμες της αναγνώρισης που ρυθμίζουν αυτό που μπορώ να είμαι, το να διερωτώμαι τι αφήνουν απέξω αυτές οι νόρμες, ή τι μπορεί να αναγκάζονται να συμπεριλάβουν, σημαίνει, σε σχέση με το συγκεκριμένο καθεστώς αλήθειας, ότι διακινδυνεύω να χάσω την αναγνωρισιμότητά μου ως υποκείμενο, ή τουλάχιστον ότι γίνομαι η ευκαιρία για να τεθούν τα ερωτήματα ποια είναι (ή μπορεί να είναι) και αν είμαι αναγνωρίσιμη ή όχι.

Τα ερωτήματα αυτά συνεπάγονται δύο τουλάχιστον κατευθύνσεις έρευνας για την ηθική φιλοσοφία. Πρώτον, τι είναι αυτές οι νόρμες, στις οποίες είναι παραδομένη η ίδια μου η ύπαρξη, και οι οποίες έχουν τη δύναμη να με εγκαθιστούν στη θέση του αναγνωρίσιμου υποκειμένου ή, ακόμα περισσότερο, να με εκτοπίζουν από αυτήν; Δεύτερον, πού βρίσκεται και ποιος είναι αυτός ο άλλος, και μπορεί άραγε η έννοια του άλλου ή της άλλης να εμπεριέχει το πλαίσιο αναφοράς και τον κανονιστικό ορίζοντα που ελέγχουν και μου απονέμουν τη δυνατότητα να γίνω αναγνωρίσιμο υποκείμενο; Φαίνεται ότι μπορούμε δικαιολογημένα να ασκήσουμε κριτική στον Φουκώ για το ότι στη μελέτη του για την ηθική δεν προέβλεψε περισσότερο χώρο που θα προοριζόταν ρητά για τον άλλο ή την άλλη. Ίσως αυτό να συμβαίνει επειδή η δυαδική σκηνή του εαυτού και του άλλου δεν μπορεί να περιγράψει επαρκώς τις κοινωνικές διεργασίες της κανονιστικότητας που ρυθμίζουν τόσο τη συγκρότηση του υποκειμένου όσο και τη διυποκειμενική αλληλεπίδραση. Αν συμπεράνουμε ότι η παράλειψη του Φουκώ να σκεφτεί τον άλλο είναι αποφασιστικής σημασίας, θα έχουμε ίσως παραβλέψει το γεγονός ότι η ίδια η ύπαρξη του εαυτού είναι εξαρτημένη, όχι απλώς από την ύπαρξη του άλλου στην ενικότητά της (όπως θα το ήθελε ο Λεβινάς), αλλά επίσης από την κοινωνική διάσταση

της κανονιστικότητας που ρυθμίζει τη σκηνή της αναγνώρισης.¹⁰ Αυτή η κοινωνική διάσταση της κανονιστικότητας προηγείται και ρυθμίζει κάθε δυαδική συνάντηση, ακόμα κι αν φαίνεται ότι η επαφή μας με τούτη τη σφαίρα της κανονιστικότητας επιτελείται ακριβώς στο πλαίσιο διυποκειμενικών συναντήσεων τέτοιας εγγύτητας.

Οι νόρμες με τις οποίες αναγνωρίζω κάποιον άλλο, ή ακόμα και τον εαυτό μου, δεν είναι αποκλειστικά δικές μου. Λειτουργούν στο βαθμό που είναι κοινωνικές, υπερβαίνοντας κάθε δυαδική συνάντηση που ρυθμίζουν. Ωστόσο, η κοινωνικότητά τους δεν μπορεί να εννοηθεί ούτε ως μια δομιστική ολότητα, ούτε ως μια υπερβατική ή οιονεί υπερβατική αμεταβλητότητα. Κάποιοι αναμφίβολα θα υποστήριζαν ότι κάποιες νόρμες πρέπει να βρίσκονται ήδη σε ισχύ προκειμένου να είναι δυνατή η αναγνώριση, και σίγουρα υπάρχει κάποια αλήθεια σε αυτό τον ισχυρισμό. Είναι επίσης αλήθεια ότι ορισμένες πρακτικές αναγνώρισης ή, ακόμα, ορισμένες αστοχίες των πρακτικών αναγνώρισης σηματοδοτούν ένα σημείο διάρρηξης εντός του ορίζοντα της κανονιστικότητας, και θέτουν υπόρρητα την ανάγκη να θεσπιστούν καινούργιες νόρμες, αμφισβητώντας τη δεδομένη υπόσταση του ισχύοντος κανονιστικού ορίζοντα. Ο κανονιστικός ορίζοντας μέσα στον οποίο βλέπω τον άλλο ή, ακόμα, μέσα στον οποίο ο άλλος βλέπει και ακούει και γνωρίζει και αναγνωρίζει υπόκειται κι αυτός σε κριτική διάνοιξη.

Δεν θα ήταν λοιπόν ορθό να συμπτύξουμε τον άλλο ή την άλλη στην κοινωνικότητα της νόρμας και να ισχυριστούμε ότι είναι υπόρρητα παρών ή παρούσα μέσα στις νόρμες διά των

¹⁰ Βλ. Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or beyond Essence*, μτφρ. Alphonso Lingis (Χάγη: Martinus Nijhoff, 1981): *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence* (Χάγη: Martinus Nijhoff, 1974). Στο εξής στο κείμενο παρατίθεται ως *OB* με αριθμούς σελίδων της αγγλικής έκδοσης.

οποίων απονέμεται η αναγνώριση. Ενίοτε, η ίδια η μη αναγνωρισιμότητα του άλλου/της άλλης προκαλεί κρίση στις νόρμες που ρυθμίζουν την αναγνώριση. Αν και όταν, κατά τη διάρκεια μιας ολοένα αποτυχημένης προσπάθειας να αποδώσω ή να λάβω αναγνώριση, αμφισβητήσω τον κανονιστικό ορίζοντα εντός του οποίου λαμβάνει χώρα η αναγνώριση, η αμφισβήτηση αυτή αποτελεί τμήμα της επιθυμίας για αναγνώριση, μιας επιθυμίας ανικανοποίητης, της οποίας το ανικανοποίητο εγκαθιδρύει ένα κείμενο σημείο εκκίνησης απ' όπου μπορώ να διερευνήσω κριτικά τις νόρμες που μου είναι κοινωνικά διαθέσιμες.

Σύμφωνα με τον Φουκώ, η διάνοιξη αυτή του κανονιστικού ορίζοντα θέτει υπό αμφισβήτηση τα όρια των εδραιωμένων καθεστώτων αλήθειας, και στο σημείο εκείνο μια ορισμένη διακινδύνευση του εαυτού γίνεται, όπως ισχυρίζεται, ένδειξη αρετής.¹¹ Αυτό που δεν λέει ο Φουκώ είναι ότι ορισμένες φορές όταν θέτω υπό αμφισβήτηση το καθεστώς αλήθειας μέσω του οποίου καθιερώνεται και η δική μου αλήθεια έχω σαν κίνητρο την επιθυμία να αναγνωρίσω ή να με αναγνωρίσουν. Το γεγονός ότι αυτό είναι αδύνατο μέσα στις υπάρχουσες νόρμες με υποχρεώνει να τηρήσω κριτική στάση απέναντι στις νόρμες αυτές. Για τον Φουκώ, το καθεστώς αλήθειας τίθεται υπό αμφισβήτηση επειδή «εγώ» δεν μπορώ να αναγνωρίσω τον εαυτό μου, ή δεν θέλω να αναγνωρίσω τον εαυτό μου, με τους όρους που μου έχουν διατεθεί. Στην ουσία, το ερώτημά του παραμένει, «Ποιος ή ποια μπορώ να είμαι, με δεδομένο το καθεστώς αλήθειας που καθορίζει την οντολογία μου;» Δεν θέτει το ερώτημα «Ποιος/ποια είσαι εσύ;» ούτε και ανιχνεύει τον τρόπο με τον οποίο θα μπορούσαμε να επεξεργαστούμε μια κριτική οπτική για τις νόρμες, ξεκινώντας με κάποιο από αυτά τα ερωτήματα. Πριν αναλογιστούμε τις συνέπειες αυτής της παράλειψης, θα ήθελα να

¹¹ Foucault, «What is Critique?», 192.

υποδείξω ένα τελευταίο ζήτημα σχετικά με τον Φουκώ, αν και θα επιστρέψω σε αυτόν αργότερα.

Όταν θέτω το ηθικό ερώτημα, «Πώς πρέπει να φέρομαι στον άλλο ή στην άλλη;», βρίσκομαι αμέσως μέσα στη σφαίρα της κοινωνικής κανονιστικότητας, μιας και ο άλλος/η άλλη μου παρουσιάζεται, λειτουργεί ως άλλος/άλλη για εμένα, μόνο αν υπάρχει ένα πλαίσιο μέσα στο οποίο μπορώ να δω και να συλλάβω τον άλλο/την άλλη ως διαχωρισμένο/η και εξωτερικό/ή. Έτσι, αν και μπορεί να σκέφτομαι την ηθική σχέση ως δυαδική ή ακόμα και ως προκοινωνική, όταν θέτω, σε όλη του την αμεσότητα και την απλότητα, το ηθικό ερώτημα, «Πώς πρέπει να φερθώ σε εσένα;», δεν βρίσκομαι απλώς μέσα στη σφαίρα της κανονιστικότητας αλλά και μέσα στην προβληματική της εξουσίας. Αν το «εγώ» και το «εσύ» πρέπει πρώτα να υπάρξουν και αν για την ανάδυση και τη συνάντησή τους είναι απαραίτητο ένα κανονιστικό πλαίσιο, τότε οι νόρμες δεν έχουν σαν λειτουργία μόνο να κατευθύνουν τη διαγωγή μου, αλλά και να ρυθμίζουν τη δυνατότητα για την ανάδυση μιας συνάντησης ανάμεσα σε μένα και τον άλλο/την άλλη.

Η οπτική του πρώτου προσώπου που υιοθετεί το ηθικό ερώτημα καθώς και η άμεση απεύθυνση σε ένα «εσύ» αποπροσανατολίζονται από αυτή τη θεμελιώδη εξάρτηση της ηθικής σφαίρας από το κοινωνικό. Είτε ο άλλος είναι μοναδικός είτε όχι, λαμβάνει και παρέχει αναγνώριση μέσω μιας σειράς από νόρμες που ρυθμίζουν την αναγνωρισιμότητα. Έτσι, ενώ ο άλλος μπορεί να είναι μοναδικός, αν όχι και ριζικά προσωπικός, οι νόρμες είναι σε κάποιο βαθμό απρόσωπες και αδιάφορες, και επιφέρουν αποπροσανατολισμό στη θεώρηση του υποκειμένου που κείται εντός του πλαισίου της αναγνώρισης ως συνάντησης. Αν, για παράδειγμα, η κατανόησή μου είναι ότι εγώ παρέχω αναγνώριση σε εσένα, τότε παίρνω στα σοβαρά το γεγονός ότι η αναγνώριση προέρχεται από μένα. Τη στιγμή όμως που αντιλαμβάνομαι

ότι οι όροι με τους οποίους παρέχω την αναγνώριση δεν είναι αποκλειστικά δικοί μου, ότι δεν τους επινοώ ή δεν τους κατεργάζομαι εγώ η ίδια, βρίσκομαι, ούτως ειπείν, αποστερημένη από τη γλώσσα που εκφέρω. Με μια έννοια, όταν προσφέρω αναγνώριση σε εσένα, υποτάσσομαι σε μια νόρμα αναγνώρισης, πράγμα που σημαίνει ότι το «εγώ» δεν προσφέρει την αναγνώριση από τους δικούς του ιδιωτικούς πόρους. Πράγματι, φαίνεται ότι το «εγώ» υπόκειται στη νόρμα τη στιγμή ακριβώς που προβαίνει σε μια τέτοια προσφορά, έτσι ώστε το «εγώ» γίνεται όργανο της εμπρόθετης δράσης της νόρμας. Φαίνεται, έτσι, ότι το «εγώ» χρησιμοποιείται αδιάπτωτα από τη νόρμα, στο βαθμό που και αυτό προσπαθεί να τη χρησιμοποιήσει. Ενώ πίστευα ότι έχω μια σχέση με «σένα», διαπιστώνω ότι έχω εμπλακεί σε έναν αγώνα με νόρμες. Ωστόσο, θα μπορούσε άραγε να ισχύει επίσης ότι δεν θα βρισκόμουν σε αυτή την αναμέτρηση με τις νόρμες αν δεν είχα την επιθυμία να προσφέρω αναγνώριση σε σένα; Πώς μπορούμε να κατανοήσουμε αυτή την επιθυμία;

ΜΕΤΑΕΓΓΕΛΙΑΝΑ ΕΡΩΤΗΜΑΤΑ

Μπορώ μόνο να αναγνωρίσω τον εαυτό μου όπως αναγνωρίζεται από τον άλλο στο βαθμό που αυτή η αναγνώριση από τον άλλο με αλλάζει: είναι επιθυμία, είναι αυτό που δονείται στην επιθυμία.

Jean-Luc Nancy, *The Restlessness of the Negative*

Το παράδειγμα που μόλις εξέτασα ίσως να είναι παραπλανητικό επειδή, όπως λέει και ο Χέγκελ, η αναγνώριση δεν μπορεί να δοθεί μονομερώς. Τη στιγμή που τη δίνω, δυνητικά μου δίνεται, όπως δυνητικά μου δίνεται και η μορφή με την οποία την προσφέρω. Αυτή η υποδηλούμενη αμοιβαιότητα επισημαίνεται στη *Φαινομενολογία του πνεύματος* όταν, στο κεφάλαιο που τιτλο-

φορείται «Κυριαρχία και δουλεία», η πρώτη αυτοσυνείδηση καταλαβαίνει ότι δεν μπορεί να επιφέρει ένα μονόπλευρο αποτέλεσμα στην άλλη αυτοσυνείδηση. Εφόσον είναι παρόμοιες δομικά, η ενέργεια της μίας συνεπάγεται την ενέργεια της άλλης. Η αυτοσυνείδηση παίρνει για πρώτη φορά αυτό το μάθημα στο πλαίσιο της επιθετικότητας προς την άλλη, σε μια μάταιη προσπάθεια να καταστρέψει τη δομική ομοιότητα ανάμεσα στις δύο και να επαναφέρει τον εαυτό της σε μια θέση κυριαρχίας: «τούτο το ενεργείν της μίας έχει το ίδιο τη διπλή σημασία να είναι τόσο το δικό της ενεργείν, όσο και το ενεργείν της άλλης. [...] Η καθεμιά βλέπει την άλλη να κάνει το ίδιο που αυτή κάνει· η καθεμιά κάνει αυτό που απαιτεί από την άλλη· και γι' αυτό κάνει ό,τι κάνει, μόνο στο βαθμό που και η άλλη κάνει το ίδιο».¹²

Με παρόμοιο τρόπο, όταν η αναγνώριση καθίσταται δυνατή ανάμεσα στα δύο αυτά αμιλλώμενα υποκείμενα, δεν μπορεί ποτέ να ξεφύγει από τη δομική συνθήκη της υπόρρητης αμοιβαιότητάς τους. Θα μπορούσε λοιπόν να ισχυριστεί κανείς ότι δεν μπορώ ποτέ να προσφέρω αναγνώριση με την εγγεληνική έννοια ως καθαρή προσφορά, αφού τη δέχομαι επίσης, τουλάχιστον δυνητικά και δομικά, κατά τη στιγμή και την πράξη της προσφοράς. Μπορούμε να θέσουμε το ερώτημα, όπως ασφαλώς έχει κάνει ο Λεβινάς σχετικά με την εγγεληνική θέση, τι είδους δώρο είναι αυτό που επιστρέφει σε μένα τόσο γρήγορα, που ποτέ δεν φεύγει πραγματικά από τα χέρια μου. Αποτελεί άραγε η αναγνώριση, όπως υποστηρίζει ο Χέγκελ, μια αμοιβαία ενέργεια με την οποία αναγνωρίζω ότι ο άλλος/η άλλη είναι δομημένος/η με τον

¹² G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, μτφρ. A. V. Miller (Οξφόρδη: Oxford University Press, 1977), 111-12: *Werke in zwanzig Bänden*, τόμ. 3 (Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1980) [ελλ. έκδ.: *Φαινομενολογία του πνεύματος*, μτφρ. Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, Αθήνα: Δωδώνη, 1995, τόμ. Α, σσ. 329-330].

ίδιο τρόπο που είμαι κι εγώ; Και αναγνωρίζω άραγε ότι ο άλλος κάνει και εκείνος, ή τουλάχιστον μπορεί να κάνει, την ίδια αναγνώριση του όμοιου; Ή μήπως υπάρχει εδώ μια άλλη συνάντηση με την ετερότητα που δεν μπορεί να αναχθεί στην ομοιότητα; Αν ισχύει το τελευταίο, πώς καλούμαστε να κατανοήσουμε αυτή την ετερότητα;

Ο εγγελιανός άλλος βρίσκεται πάντα εκτός· τουλάχιστον αρχικά βρίσκεται εκτός και μόνο αργότερα αναγνωρίζεται ως καταστατικός του υποκειμένου. Αυτό έχει οδηγήσει κάποιους κριτικούς του Χέγκελ στο συμπέρασμα ότι το εγγελιανό υποκείμενο επιφέρει μια συλλήβδην αφομοίωση αυτού που του είναι εξωτερικό σε ένα σύνολο εσωτερικών χαρακτηριστικών, ότι δηλαδή η χαρακτηριστική του χειρονομία είναι αυτή της *ιδιοποίησης* και το ύφος του αυτό του ιμπεριαλισμού. Ωστόσο, άλλες αναγνώσεις του Χέγκελ επιμένουν ότι η σχέση με τον άλλο είναι εκστατική,¹³ ότι το «εγώ» βρίσκεται κατ' επανάληψη έξω από τον εαυτό του και ότι τίποτα δεν μπορεί να βάλει τέλος στην επαναλαμβανόμενη ώθηση αυτής της εξωτερικότητας, η οποία είναι, παραδόξως, δική μου. Είμαι, σαν να λέμε, πάντοτε άλλος για τον εαυτό μου και δεν υπάρχει κάποια τελική στιγμή κατά την οποία πραγματοποιείται η επιστροφή στον εαυτό μου. Για την ακρίβεια, αν ακολουθήσουμε τη *Φαινομενολογία του πνεύματος*, μετασχηματίζομαι διαρκώς από τις συναντήσεις που μου συμβαίνουν· η αναγνώριση γίνεται η διαδικασία μέσω της ο-

¹³ Βλ. Nathan Rotenstreich, «On the Ecstatic Sources of the Concept of Alienation», στο *Review of Metaphysics*, 1963· Jean-Luc Nancy, *Hegel: The Restlessness of the Negative*, μτφρ. Jason Smith και Steven Miller (Μινεάπολις: University of Minnesota Press, 2002), γαλλική έκδοση *Hegel: L'Inquiétude du négatif* (Παρίσι: Hachette Littératures, 1997)· Catherine Malabou, *L'Avenir de Hegel: Plasticité, temporalité, dialectique* (Παρίσι: J. Vrin, 1996).

ποίας μετατρέπομαι σε άλλο από αυτό που ήμουν και έτσι δεν μπορώ πια να επιστρέψω σε αυτό που ήμουν. Ενυπάρχει, λοιπόν, στη διαδικασία της αναγνώρισης μια καταστατική απώλεια, αφού το «εγώ» μετασχηματίζεται μέσα από την πράξη της αναγνώρισης. Κατά την πράξη της αναγνώρισης δεν ανακαλείται και δεν γνωστοποιείται όλο της το παρελθόν· η πράξη μεταβάλλει την οργάνωση και το νόημα αυτού του παρελθόντος την ίδια στιγμή που μετασχηματίζει το παρόν εκείνου που δέχεται την αναγνώριση. Η αναγνώριση είναι μια πράξη κατά την οποία η «επιστροφή στον εαυτό» γίνεται αδύνατη και για έναν ακόμα λόγο. Η συνάντηση με τον άλλο επιφέρει ένα μετασχηματισμό του εαυτού από τον οποίο δεν υπάρχει επιστροφή. Αυτό που αναγνωρίζεται για τον εαυτό κατά τη διάρκεια αυτής της συναλλαγής είναι ότι ο εαυτός είναι τέτοιο ον που είναι αδύνατον να παραμείνει μέσα στον εαυτό του. Άγεται αναγκαστικά *έξω από τον εαυτό του*· διαπιστώνει ότι ο μόνος τρόπος να γνωρίσει τον εαυτό του είναι μέσω μιας διαμεσολάβησης που συμβαίνει έξω από τον εαυτό, που είναι εξωτερική ως προς τον εαυτό, δυνάμει μιας σύμβασης ή μιας νόρμας που δεν έχει επινοήσει ο ίδιος, στην οποία δεν μπορεί να διακρίνει κανείς τον εαυτό του ως εξουσιοδοτημένο κυρίαρχο ή ως δρώντα φορέα της ίδιας του της συγκρότησης. Με αυτή λοιπόν την έννοια, το εγγελιανό υποκείμενο της αναγνώρισης είναι τέτοιο που η τάλαντευση ανάμεσα στην απώλεια και την έκσταση του είναι αναπόφευκτη. Η δυνατότητα του «εγώ», η δυνατότητα να αρθρώσουμε ή να γνωρίσουμε το «εγώ», εδρεύει σε μια οπτική που εξαρθρώνει την καθορισμένη από αυτό πρωτοπρόσωπη οπτική.

Η οπτική που ταυτόχρονα με καθορίζει και με αποπροσανατολίζει μέσα από την ίδια τη δυνατότητα ύπαρξης της δικής μου οπτικής δεν μπορεί να αναχθεί στην οπτική του άλλου, αφού αυτή η οπτική ρυθμίζει επίσης τη δυνατότητα να αναγνωρίσω τον άλλο και να αναγνωριστώ από εκείνον. Δεν είμαστε απλές

δυάδες από μόνοι μας, αφού η συναλλαγή μας καθορίζεται και διαμεσολαβείται από τη γλώσσα, από συμβάσεις, από την ιζηματοποίηση κανονιστικών προτύπων που ο χαρακτήρας τους είναι κοινωνικός και που υπερβαίνουν την οπτική εκείνων που εμπλέκονται στη συναλλαγή. Πώς καλούμαστε λοιπόν να κατανοήσουμε την απρόσωπη οπτική μέσω της οποίας προκαλείται και αποπροσανατολίζεται η προσωπική μας συνάντηση;

Αν και ο Χέγκελ ορισμένες φορές κατηγορείται ότι κατανοεί την αναγνώριση ως δυαδική δομή, μπορούμε να δούμε ότι στη *Φαινομενολογία του πνεύματος* ο αγώνας για αναγνώριση δεν έχει την τελευταία λέξη. Είναι σημαντικό να καταλάβουμε ότι ο αγώνας για αναγνώριση, όπως παρουσιάζεται στη *Φαινομενολογία του πνεύματος*, αποκαλύπτει την ανεπάρκεια της δυάδας ως πλαισίου αναφοράς για την κατανόηση της κοινωνικής ζωής. Εν κατακλείδι, αυτό που τελικά προκύπτει από αυτή τη σκηνή είναι ένα σύστημα εθίμων (*Sittlichkeit*) και επομένως μια κοινωνική διάταξη κανονιστικών προτύπων μέσω των οποίων μπορεί να συντηρηθεί η αμοιβαία αναγνώριση με τρόπους πιο σταθερούς από αυτούς που θα συνεπάγονταν τόσο ο αγώνας ζωής και θανάτου όσο και το σύστημα της δουλείας.

Η δυαδική συναλλαγή αναφέρεται σε ένα σύνολο από νόρμες που υπερβαίνουν τις οπτικές εκείνων που εμπλέκονται στον αγώνα για αναγνώριση. Όταν ρωτάμε τι καθιστά δυνατή την αναγνώριση, διαπιστώνουμε ότι δεν μπορεί να είναι απλώς ο άλλος εκείνος που είναι ικανός να με γνωρίσει και να με αναγνωρίσει ως κάποια που διαθέτει ένα ειδικό χάρισμα ή μια ικανότητα, αφού αυτός ο άλλος ή η άλλη θα πρέπει επίσης να βασιστεί, έστω και έμμεσα, σε ορισμένα κριτήρια για να καθορίσει τι θα είναι αναγνωρίσιμο για τον καθένα σε σχέση με τον εαυτό και τι όχι, να βασιστεί δηλαδή σε ένα πλαίσιο μέσα από το οποίο θα μπορεί να βλέπει και να κρίνει τι είμαι και εγώ. Με αυτή την έννοια, ο άλλος ή η άλλη παρέχει αναγνώριση –και δεν ξέρουμε

ακόμα ακριβώς σε τι συνίσταται αυτό– πρωτίστως χάρη σε κάποιες εσωτερικές ικανότητες να διακρίνει ποια μπορεί να είμαι εγώ, να διαβάσει το πρόσωπό μου. Αν το πρόσωπό μου είναι αναγνώσιμο, αυτό συμβαίνει μόνο αφού εισέλθει σε ένα οπτικό πλαίσιο που ορίζει τις προϋποθέσεις της αναγνωσιμότητάς του. Αν κάποιοι μπορούν να με «διαβάσουν» ενώ άλλοι όχι, αυτό συμβαίνει, άραγε, επειδή αυτοί που μπορούν να με διαβάσουν διαθέτουν κάποια ειδικά χαρίσματα που οι άλλοι στερούνται; Ή μήπως αυτό που ισχύει είναι ότι μια ορισμένη πρακτική ανάγνωσης καθίσταται δυνατή σε σχέση με ορισμένα πλαίσια και εικόνες που, μέσα στο χρόνο, παράγουν αυτό που ονομάζουμε «ικανότητα»; Για παράδειγμα, αν κάποια ή κάποιος πρόκειται να ανταποκριθεί ηθικά σε ένα ανθρώπινο πρόσωπο, πρέπει προηγουμένως να υπάρχει ένα πλαίσιο για το ανθρώπινο, ένα πλαίσιο που να μπορεί να περιλαμβάνει έναν οποιονδήποτε αριθμό παραλλαγών με τη μορφή των διαθέσιμων περιπτώσεων. Με δεδομένο όμως το πόσο αμφισβητούμενη είναι η οπτική αναπαράσταση του «ανθρώπινου», φαίνεται ότι η ικανότητά μας να ανταποκρινόμαστε σε ένα πρόσωπο ως ανθρώπινο πρόσωπο ρυθμίζεται και διαμεσολαβείται από πλαίσια αναφοράς που μπορεί είτε να αποδίδουν είτε να απαρνούνται την ανθρώπινη ιδιότητα.

Έτσι, η δυνατότητα για ηθική απόκριση στο πρόσωπο προϋποθέτει μια κανονιστικότητα του οπτικού πεδίου: δεν υπάρχει ήδη μόνο ένα επιστημολογικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εμφανίζεται το πρόσωπο, αλλά και μια λειτουργία εξουσίας, αφού μόνο χάρη σε ορισμένου είδους ανθρωποκεντρικές προδιαθέσεις και πολιτισμικά πλαίσια ένα δεδομένο πρόσωπο θα μας φανεί ανθρώπινο.¹⁴ Σε τελική ανάλυση, κάτω από ποιες συνθήκες κά-

¹⁴ Για μια εκτενέστερη εξέταση αυτού του ζητήματος, βλ. το τελευταίο κεφάλαιο, «Precarious Life», στο βιβλίο μου *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (Λονδίνο: Verso, 2004) [ελλ. έκδ.: *Ευάλωτη ζωή: Οι*

ποιοι αποκτούν ένα πρόσωπο, ένα ευδιάκριτο και ορατό πρόσωπο, ενώ άλλοι όχι; Υπάρχει μια γλώσσα που πλαισιώνει τη συνάντηση, και που βαθιά εντυπωμένο σε αυτήν βρίσκεται ένα σύνολο από νόρμες που προσδιορίζουν σε τι θα συνίσταται η αναγνωρισιμότητα και σε τι όχι. Αυτό είναι το επιχείρημα του Φουκώ και, με κάποιο τρόπο, η προσθήκη του στον Χέγκελ, όταν ρωτά, «Τι μπορώ να γίνω, δεδομένης της σημερινής τάξης της ύπαρξης;». Στο «Τι είναι κριτική;», γράφει: «Τι είμαι επομένως “εγώ”, εγώ που ανήκω σε αυτή την ανθρωπότητα, σε αυτό ίσως το κομμάτι της, και στο συγκεκριμένο χρονικό σημείο, σε αυτή τη στιγμή της ανθρωπότητας που υπόκειται στην εξουσία της αλήθειας εν γένει, αλλά και των επιμέρους αληθειών;»¹⁵ Κατανοεί ότι αυτή η «τάξη» θέτει τις προϋποθέσεις για τη δυνατότητα του δικού του γίγνεσθαι και πως υπάρχει ένα καθεστώς αλήθειας, σύμφωνα με τη διατύπωσή του, που περιορίζει ό,τι μπορεί και ό,τι δεν μπορεί να αποτελέσει την αλήθεια του εαυτού του, την αλήθεια που παρέχει σχετικά με τον εαυτό του, την αλήθεια μέσω της οποίας μπορούν να τον γνωρίσουν και να γίνει αναγνωρίσιμα ανθρώπινο, τον λόγο που μπορεί να δώσει για τον εαυτό του.

«ΠΟΙΑ ΕΙΣΑΙ;»

Δεν με γνωρίζεις, η ανωνυμία επιμένει. Και τώρα;

Leigh Gilmore, *The Limits of Autobiography*

Αν και η κοινωνική θεωρία της αναγνώρισης επιμένει στην απρόσωπη λειτουργία της νόρμας κατά τη συγκρότηση της διανοητότητας του υποκειμένου, εντούτοις ερχόμαστε σε επαφή με

δυνάμεις του πένθους και της βίας, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης – Κώστας Αθανασίου, επιμ. και εισαγ. Αθηνά Αθανασίου, Αθήνα: νήσος, 2008].

¹⁵ Foucault, «What is Critique?», 191.

τις νόρμες αυτές κυρίως μέσω ζωντανών και άμεσων συναλλαγών, στους τρόπους με τους οποίους μας απευθύνονται και μας ζητούν να δεχτούμε το ερώτημα ποιοι είμαστε και ποια πρέπει να είναι η σχέση μας με τον άλλο ή την άλλη. Δεδομένου ότι αυτές οι νόρμες επιδρούν πάνω μας στο πλαίσιο της απεύθυνσης που δεχόμαστε, το πρόβλημα της μοναδικότητας θα μπορούσε να αποτελέσει την αφετηρία για να κατανοήσουμε τις συγκεκριμένες περιστάσεις απεύθυνσης μέσω των οποίων οικειοποιούμαστε τις νόρμες αυτές μετατρέποντάς τες σε μια βιώσιμη ηθική. Στο πνεύμα του Λεβινάς –αν και ίσως η πιο αποφασιστική επιρροή είναι της Άρεντ– η Αντριάνα Καβαρέρο υποστηρίζει ότι το ερώτημα που πρέπει να θέσουμε δεν είναι «τι» είμαστε, σαν ο σκοπός να ήταν να συμπληρώσουμε το περιεχόμενο του ατόμου μας. Το ερώτημα δεν είναι πρωτίστως αναστοχαστικό, ένα ερώτημα που θέτουμε στον εαυτό μας, όπως είναι για τον Φουκώ όταν ρωτά «Τι μπορώ να γίνω;». Για την Καβαρέρο η ίδια η δομή της απεύθυνσης μέσω της οποίας τίθεται το ερώτημα μας δίνει το κλειδί για να κατανοήσουμε τη σημασία του. Το πιο κεντρικό για την αναγνώριση ερώτημα είναι άμεσο και απευθύνεται στον άλλο: «Ποιος είσαι;». Το ερώτημα αυτό έχει ως προϋπόθεση την ύπαρξη ενός άλλου ενώπιόν μας, τον οποίο δεν γνωρίζουμε και δεν αντιλαμβανόμαστε πλήρως, και του οποίου η μοναδικότητα και μη υποκαταστασιμότητα θέτει ένα όριο στο μοντέλο της αμοιβαίας αναγνώρισης που μας δίνεται από το εγγεγραμμένο σχήμα και, γενικότερα, θέτει ένα όριο στη δυνατότητα να γνωρίσουμε τον άλλο.

Η Καβαρέρο τονίζει το είδος της δράσης που επιτελεί αυτή η ομιλιακή πράξη, θεμελιώνοντας την άποψή της στην αντίληψη της Άρεντ για το κοινωνικό, την οποία αξιοποιεί ως προς τη σημασία της για την ηθική. Με αυτόν το στόχο, παραθέτει από την *Ανθρώπινη κατάσταση* της Άρεντ: «Η δράση και η ομιλία συνδέονται τόσο στενά επειδή η πρωτογενής και καθ' αυτό αν-

θρώπινη πράξη πρέπει την ίδια στιγμή να απαντά στο ερώτημα που τίθεται σε κάθε νεοφερμένο: “ποιος είσαι;”¹⁶

Στο *Relating Narratives*, η Καβαρέρο παρουσιάζει μια ριζικά αντινιτσεική προσέγγιση της ηθικής, στην οποία, όπως υποστηρίζει, το ερώτημα «ποιος» ενέχει τη δυνατότητα του αλτρουισμού. Όταν λέει «το ερώτημα “ποιος”», δεν εννοεί το ερώτημα «Ποιος έκανε το τάδε στον δείνα;», δηλαδή το ερώτημα της αυστηρής ηθικής λογοδοσίας. Πρόκειται μάλλον για ένα ερώτημα που επιβεβαιώνει ότι υπάρχει ένας άλλος τον οποίο δεν γνωρίζω και δεν μπορώ να γνωρίσω απόλυτα. Στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου της, η Καβαρέρο υποστηρίζει ότι η Άρεντ εστιάζει σε μια πολιτική του «ποιος» προκειμένου να εδραιώσει μια σχεσιακή πολιτική, μια πολιτική στην οποία το γεγονός ότι ο άλλος είναι εκτεθειμένος και ευάλωτος θέτει ένα πρωτογενές ηθικό αίτημα σε μένα (20-29).

Σε εμφανή αντίθεση με την άποψη του Νίτσε ότι η ζωή έχει ουσιαστικά να κάνει με την καταστροφή και τον πόνο, η Καβαρέρο υποστηρίζει ότι είμαστε όντα κατ’ ανάγκη εκτεθειμένα το ένα στο άλλο λόγω της τρωτότητας και της μοναδικότητάς μας, και ότι η πολιτική μας κατάσταση συνίσταται εν μέρει στο να μάθουμε πώς να διαχειριζόμαστε με τον καλύτερο τρόπο –και να τιμούμε– αυτή τη διαρκή και αναπόφευκτη έκθεση. Με μια έννοια, αυτή η θεωρία του «εξωτερικού» προς το υποκείμενο ριζοσπαστικοποιεί την εκστατική τάση που υπάρχει στην εγγλεϊνή θέση. Δεν είμαι, θα λέγαμε, ένα εσωτερικό υποκείμενο, κλει-

¹⁶ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Σικάγο: University of Chicago Press, 1958), 183 [ελλ. έκδ.: *Η ανθρώπινη κατάσταση*, μτφρ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος – Στέφανος Ροζάνης, Αθήνα: Γνώση, 2009· μετάφραση τροποποιημένη]· παρατίθεται μερικώς από την Cavareto, *Relating Narratives*, σ. 20. Επόμενες αναφορές στο βιβλίο της Cavareto εμφανίζονται στο κείμενο με αριθμούς σελίδων.

σμένο στον εαυτό του, σολιψιστικό, που διερωτάται μόνο για τον εαυτό του. Κατά μια σημαντική έννοια, υπάρχω για σένα και χάρη σε σένα. Αν χάσω τις συνθήκες της απεύθυνσης, αν δεν έχω ένα «εσύ» για να του απευθυνθώ, τότε έχω χάσει τον «εαυτό μου». Σύμφωνα με την άποψή της, μπορεί κανείς να διηγηθεί μια αυτοβιογραφία μόνο σε κάποια άλλη ή σε κάποιον άλλο, και μπορεί να αναφερθεί σε ένα «εγώ» μόνο σε σχέση με ένα «εσύ»: χωρίς το «εσύ» η ιστορία μου γίνεται αδύνατη.

Για την Καβαρέρο, η θέση αυτή υποδηλώνει μια κριτική στους συμβατικούς τρόπους κατανόησης της κοινωνικότητας, και, με αυτή την έννοια, αντιστρέφει την εξέλιξη που είχαμε παρακολουθήσει στον Χέγκελ. Ενώ η *Φαινομενολογία του πνεύματος* κινείται από το σενάριο της δυάδας προς μια κοινωνική θεωρία της αναγνώρισης, για την Καβαρέρο το κοινωνικό πρέπει απαραίτητα να θεμελιωθεί στη δυαδική συνάντηση. Γράφει:

Το «εσύ» έρχεται πριν από το *εμείς*, πριν από το *εσείς* και πριν από το *αυτοί*. Είναι ενδεικτικό ότι το «εσύ» είναι ένας όρος που δεν βρίσκεται σε οικείο έδαφος στις μοντέρνες και σύγχρονες εξελίξεις της ηθικής και της πολιτικής. Το «εσύ» αγνοείται συστηματικά από τα ατομιστικά δόγματα, που είναι πολύ απασχολημένα με την εξύμνηση των δικαιωμάτων του «εγώ», και το «εσύ» σκεπάζεται πίσω από μια καντιανού τύπου ηθική, ικανή μόνο να παρουσιάζει ένα *εγώ* που απευθύνεται στον εαυτό του σαν να ήταν ένα οικείο «εσύ». Το «εσύ» δεν βρίσκεται σε οικείο έδαφος ούτε στις σχολές σκέψης που είναι αντίθετες με τον ατομικισμό – οι σχολές αυτές αποκαλύπτουν ότι είναι κατά κύριο λόγο προσβεβλημένες από μια ηθικιστική διαστροφή, η οποία προκειμένου να αποφύγει την ολίσθηση στην παρακμή του *εγώ* αποφεύγει την επαφή με το *εσύ* και προτάσσει συλλογικές, πληθυντικές αντωνυμίες. Πράγματι, πολλά επαναστατικά κινήματα (από τον παραδοσιακό κομ-

μουνισμό μέχρι τον φεμινισμό της γυναικείας αδελφότητας) φαίνεται ότι μοιράζονται έναν ιδιαίτερο γλωσσικό κώδικα που βασίζεται στην έμφυτη ηθικότητα των ανωνυμίων. Το εμείς είναι πάντοτε θετικό, το εσείς ένας πιθανός σύμμαχος, το αυτοί έχει τη μορφή του ανταγωνιστή, το εγώ είναι ανάρμοστο και το εσύ είναι, βεβαίως, περιττό. (90-91)

Για την Καβαρέρο, το «εγώ» δεν συναντά μόνο τη μία ή την άλλη ιδιότητα του άλλου, αλλά και το γεγονός ότι αυτός ο άλλος είναι θεμελιωδώς εκτεθειμένος και ορατός, υπάρχει με έναν σωματικό τρόπο και βρίσκεται αναπόφευκτα στο πεδίο της παρουσίας. Αυτή η έκθεση που είμαι αποτελεί, ούτως ειπείν, τη μοναδικότητά μου. Δεν μπορώ να την απομακρύνω κατά το δοκούν, αφού αποτελεί συστατικό χαρακτηριστικό της ίδιας της σωματικότητάς μου, και, με αυτή την έννοια, της ζωής μου. Ωστόσο δεν είναι κάτι του οποίου μπορώ να έχω τον έλεγχο. Θα μπορούσε κανείς να δανειστεί το ιδίωμα του Χάιντεγκερ για να αποδώσει την άποψη της Καβαρέρο, λέγοντας ότι κανείς δεν μπορεί να εκτεθεί στη θέση μου και με αυτό τον τρόπο είμαι μη υποκαταστάσιμη. Μήπως όμως η κοινωνική θεωρία που προκύπτει από τον Χέγκελ, με την επιμονή της στην απρόσωπη διάσταση της νόρμας, αντικρούει εδραιώνοντας τελικά την υποκαταστασιμότητά μου; Είμαι υποκαταστάσιμη σε σχέση με τη νόρμα; Ωστόσο, υποστηρίζει η Καβαρέρο, ως ον που συγκροτείται σωματικά στη δημόσια σφαίρα είμαι εκτεθειμένη και μοναδική, και αυτό είναι μέρος του δημόσιου χαρακτήρα μου, αν όχι της κοινωνικότητάς μου, όσο και ο τρόπος με τον οποίο καθίσταμαι αναγνωρίσιμη μέσα από τη λειτουργία των νορμών.

Το επιχείρημα της Καβαρέρο αφενός υποσκελίζει τη θεώρηση του Νίτσε για την επιθετικότητα και την τιμωρία, και αφετέρου περιορίζει τις απαιτήσεις που μας θέτει η εγγελιανή κοινωνικότητα: επιπλέον, υποδεικνύει την κατεύθυνση για μια δια-

φορητική θεωρία της αναγνώρισης. Εδώ υπάρχουν τουλάχιστον δύο σημεία που πρέπει να επισημανθούν. Το πρώτο έχει να κάνει με τη θεμελιώδη εξάρτησή μας από τον άλλο ή την άλλη: το γεγονός ότι δεν μπορούμε να υπάρξουμε χωρίς να απευθυνόμαστε στον άλλο ή την άλλη και χωρίς να δεχόμαστε την απεύθυνση από εκείνον ή εκείνη, καθώς και ότι δεν μπορούμε να εξαλείψουμε κατά το δοκούν τη θεμελιώδη μας κοινωνικότητα. (Βλέπετε ότι προσφεύγω εδώ στο πρώτο πληθυντικό, στο εμείς, αν και η Καβαρέρο είναι αντίθετη στη χρήση του, ακριβώς επειδή δεν είμαι πεπεισμένη ότι πρέπει να το εγκαταλείψουμε.) Το δεύτερο σημείο θέτει κάποιους περιορισμούς στο πρώτο. Όσο κι αν όλοι και όλες επιθυμούμε και ζητούμε αναγνώριση, αυτό δεν σημαίνει ότι είμαστε όμοιοι με τον άλλο ή την άλλη, ούτε ότι τα πάντα λογίζονται ως αναγνώριση με τον ίδιο τρόπο. Αν και έχω υποστηρίξει ότι η αναγνώριση του άλλου δεν οφείλεται σε κάποιες ειδικές ψυχολογικές ή κριτικές δεξιότητες, και ότι η δυνατότητα της αναγνώρισης ρυθμίζεται από νόρμες, είναι ωστόσο σημαντικό ότι αισθανόμαστε πως κάποιοι άνθρωποι μας αναγνωρίζουν πιο σωστά από κάποιους άλλους. Και η διαφορά αυτή δεν εξηγείται μόνο καταφεύγοντας στη θέση ότι η νόρμα λειτουργεί με ποικίλους τρόπους. Η Καβαρέρο υποστηρίζει τη μη αναγωγιμότητα της καθεμιάς ύπαρξης σε άλλες, γεγονός που φαίνεται καθαρά στις ξεχωριστές ιστορίες που έχουμε να διηγηθούμε, έτσι ώστε κάθε προσπάθεια να ταυτιστούμε πλήρως με ένα συλλογικό «εμείς» είναι πάντοτε καταδικασμένη σε αποτυχία. Όπως το θέτει η ίδια:

αυτό που αποκαλούμε αλτρονιστική ηθική της σχέσης δεν είναι σε θέση να λάβει υπόψη την ενσυναίσθηση, την ταύτιση ή τις συγχύσεις. Αυτό που συμβαίνει είναι ότι αυτή η ηθική επιθυμεί ένα εσύ που είναι πραγματικά κάποια άλλη, σε όλη της τη μοναδικότητα και διακρίτοτητα. Όσο κι αν

είμαστε παρόμοιοι και σύμμετροι, λέει αυτή η ηθική, η ιστορία σου δεν είναι ποτέ η δική μου ιστορία. Όσο κι αν μοιάζουν μεταξύ τους τα αδρά χαρακτηριστικά των ιστοριών της ζωής μας, εξακολουθώ να μην αναγνωρίζω τον εαυτό μου σε σένα και, ακόμα λιγότερο, σε ένα συλλογικό εμείς.

Η μοναδικότητα της άλλης εκτίθεται σε μένα, αλλά και η δική μου εκτίθεται επίσης στην άλλη. Αυτό δεν σημαίνει ότι είμαστε το ίδιο, αλλά μόνο ότι συνδεόμαστε η μια με την άλλη, ο ένας με τον άλλο, με αυτό που μας διαφοροποιεί, δηλαδή με τη μοναδικότητά μας. Η έννοια της μοναδικότητας συνδέεται συχνά με τον υπαρξιακό ρομαντισμό και με ένα αίτημα αυθεντικότητας, αλλά πιστεύω ότι, ακριβώς επειδή στερείται περιεχομένου, η μοναδικότητά μου έχει κάποιες κοινές ιδιότητες με τη δική σου και επομένως είναι σε κάποιο βαθμό ένας όρος υποκαταστάσιμος. Με άλλα λόγια, ακόμα κι όταν η Καβαρέρο υποστηρίζει ότι η μοναδικότητα θέτει ένα όριο στην υποκαταστασιμότητα, υποστηρίζει επίσης ότι η μοναδικότητα δεν έχει άλλο καθοριστικό περιεχόμενο πέρα από τη μη αναγωγικότητα της έκθεσης, του ότι δηλαδή είμαστε αυτό το σώμα το εκτιθέμενο σε μια δημόσια παρουσία που μεταβάλλεται και εναλλάσσεται μεταξύ οικειότητας και ανωνυμίας. Ο Χέγκελ αναλύει το «αυτό» στη *Φαινομενολογία*, τονίζοντας ότι ποτέ δεν συγκεκριμενοποιεί χωρίς παράλληλα να γενικεύει, ότι ο όρος, στην ίδια του την υποκαταστασιμότητα, υποσκάπτει το συγκεκριμένο που επιδιώκει να δηλώσει: «Όταν λέγω: ένα ενικό πράγμα, εκφράζω ετούτο μάλλον ως ένα εντελώς καθολικό, γιατί το καθετί είναι ένα ενικό πράγμα και αυτό το πράγμα είναι ομοίως όλα όσα κανείς θέλει. Αν το προσδιορίσουμε ακριβέστερα ως αυτό το τεμάχιο χαρτί, τότε όλα και κάθε χαρτί είναι αυτό το τεμάχιο χαρτί, και εγώ πάντα έχω πει μόνο το καθολικό».¹⁷ Στο βαθμό που «αυτό»

¹⁷ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 66 [τόμ. Α, σ. 242].

το γεγονός της έκθεσης που μας καθιστά μοναδικούς, το οποίο συναρτάται με τη σωματική ύπαρξη, είναι τέτοιο που μπορεί να επαναλαμβάνεται αδιάκοπα, αποτελεί τότε μια συλλογική συνθήκη που μας χαρακτηρίζει εξίσου όλους, όχι μόνο θέτοντας εκ νέου το «εμείς», αλλά και εγκαθιδρύοντας μια δομή υποκαταστασιμότητας στον πυρήνα της μοναδικότητας.

Θα σκεφτεί κανείς ότι συνάγεται εδώ ένα εντελώς εύρυθμο εγγελιανό συμπέρασμα, όμως θα ήθελα να προχωρήσω την κριτική του εξέταση, γιατί νομίζω ότι έχει κάποιες ηθικές συνέπειες σχετικά με το πρόβλημα της εξιστόρησης του εαυτού μας σε κάποιον άλλο ή σε κάποια άλλη. Για παράδειγμα, δεν μπορούμε να αφηγηθούμε αυτή την έκθεση. Δεν μπορώ να την εξιστορήσω, αν και είναι δομική για κάθε εξιστόρηση που μπορεί να κάνω. Οι νόρμες μέσω των οποίων επιδιώκω να καταστήσω τον εαυτό μου αναγνωρίσιμο δεν είναι απόλυτα δικές μου. Δεν γεννιούνται μαζί με μένα· η χρονικότητα της ανάδυσής τους δεν συμπίπτει με τη χρονικότητα της ζωής μου. Έτσι, καθώς ζω τη ζωή μου ως αναγνωρίσιμο ον, ζω ένα διάνυσμα χρονικοτήτων, μία από τις οποίες έχει ως τελικό όριο το θάνατό μου, ενώ μία άλλη συνίσταται στην κοινωνική και ιστορική χρονικότητα των νορμών μέσω των οποίων εγκαθιδρύεται και διατηρείται η αναγνωρισιμότητά μου. Οι νόρμες αυτές είναι, ούτως ειπείν, αδιάφορες για μένα, για τη ζωή και το θάνατό μου. Επειδή λοιπόν οι νόρμες εμφανίζονται, μετασχηματίζονται και διαρκούν ακολουθώντας μια χρονικότητα που δεν είναι η ίδια με τη χρονικότητα της ζωής μου, και επειδή επίσης με κάποιους τρόπους συντηρούν τη διανοητότητα της ζωής μου, η χρονικότητά τους παρεμβάλλεται στο χρόνο της ζωής μου. Παραδόξως, είναι ακριβώς αυτή η παρεμβολή, αυτός ο αποπροσανατολισμός της προοπτικής της ζωής μου, αυτή η στιγμή αδιαφορίας μέσα στην κοινωνικότητα, που ωστόσο συντηρεί τη ζωή μου.

Ο Φουκώ έθεσε με δραματικό τρόπο αυτό το ζήτημα στο

δοκίμιό του «Πολιτική και η μελέτη του λόγου», γράφοντας, «γνωρίζω πολύ καλά πόσο “αγνώμων” μπορεί να είναι αυτού του είδους η έρευνα, πόσο ενοχλητικό είναι να προσεγγίζεις λόγους όχι με τον τρόπο της λεπτεπίλεπτης, σιωπηλής και ενδόμυχης συνείδησης που εκφράζεται μέσα από αυτά, αλλά μέσα από ένα σκοτεινό σύνολο ανώνυμων κανόνων». Και συνεχίζει: «Πρέπει λοιπόν να υποθέσω ότι αυτό που διακυβεύεται μέσα στον λόγο μου δεν είναι η ίδια μου η επιβίωση; Και ότι με το να μιλάω δεν εξορκίζω το θάνατό μου, αλλά τον εδραιώνω· ή μάλλον ότι καταπιέζω κάθε εσωτερικότητα και αποδίδω την ομιλία μου σε ένα έξω που είναι τόσο αδιάφορο για τη ζωή μου, τόσο *ουδέτερο*, που δεν αναγνωρίζει καμία διαφορά μεταξύ της ζωής και του θανάτου μου;». Αυτά τα ρητορικά ερωτήματα σηματοδοτούν μια αίσθηση αναπόφευκτου ενώπιον του γεγονότος ότι η ζωή μας δεν μπορεί να απελευθερωθεί ή να επιμηκυνθεί μέσω του λόγου (αν και εξυμνούν σιωπηρά τον λόγο ως αυτό που επιτέλους έχει μια ζωή πιο ακμαία από τη δική μας). Για όσους πιστεύουν ότι η γλώσσα στεγάζει μια ενδόμυχη υποκειμενικότητα της οποίας μάλιστα ο θάνατος ξεπερνιέται εκεί, ο Φουκώ γράφει: «δεν αντέχουν –και μπορεί κανείς να τους καταλάβει λιγάκι– να ακούσουν: ο λόγος δεν είναι ζωή· ο χρόνος του δεν είναι ο δικός σου».¹⁸

Έτσι, η εξιστόρηση του εαυτού μου που αρθρώνω μέσα στον λόγο δεν μπορεί ποτέ να εκφράσει ή να εκφέρει πλήρως τον ζωντανό εαυτό. Τα λόγια μου χάνονται καθώς τα προφέρω, διακόπτονται από το χρόνο ενός λόγου που δεν συμπίπτει με το χρόνο της ζωής μου. Αυτή η «διακοπή» αμφισβητεί την αίσθηση ότι η εξιστόρηση του εαυτού θεμελιώνεται αποκλειστικά

¹⁸ Michel Foucault, «The Politics of Discourse», στο *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, επιμ. Graham Burchell, Colin Gordon και Peter Miller (Σικάγο: University of Chicago Press, 1991), 70-72.

στον εαυτό μου, μιας και οι αδιάφορες δομές που μου επιτρέπουν να ζω ανήκουν σε μια κοινωνικότητα που με υπερβαίνει.

Στην πραγματικότητα, αυτή η διακοπή και αποστέρηση της οπτικής μου ως *δικής μου* μπορεί να συμβεί με διαφορετικούς τρόπους. Υπάρχει η λειτουργία μιας νόρμας, πάντοτε κοινωνικής, που θέτει τις προϋποθέσεις για το τι θα συνιστά αναγνωρίσιμη εξιστόρηση και τι όχι, όπως παραδειγματικά φαίνεται στο γεγονός ότι χρησιμοποιούμαι από τη νόρμα στον ίδιο ακριβώς βαθμό που τη χρησιμοποιώ κι εγώ. Και δεν μπορεί να αρθρωθεί μια εξιστόρηση του εαυτού μου που να μην συμμορφώνεται, σε κάποιο βαθμό, με τις νόρμες που ρυθμίζουν το ανθρώπινα αναγνωρίσιμο, ή που να μην διαπραγματεύεται με κάποιους τρόπους αυτούς τους όρους, διαπραγμάτευση που ενέχει ποικίλους κινδύνους. Όπως όμως θα προσπαθήσω να εξηγήσω παρακάτω, αυτό που επίσης συμβαίνει είναι ότι εξιστορώ τον εαυτό μου *σε* κάποιον και ο αποδέκτης αυτής της εξιστόρησης, πραγματικός ή φανταστικός, διαρρηγνύει επίσης την αίσθηση ότι αυτή η εξιστόρηση του εαυτού μου είναι δική μου. Αν είναι μια εξιστόρηση του εαυτού μου και είναι και ένας απολογισμός *προς* κάποιον ή κάποια, τότε είμαι αναγκασμένη να παραδώσω την εξιστόρηση, να την εκχωρήσω, να την αποστερηθώ την ίδια στιγμή που την εδραιώνω ως *δική μου* εξιστόρηση. Καμιά εξιστόρηση δεν μπορεί να αρθρωθεί έξω από τη δομή της απεύθυνσης, έστω κι αν ο αποδέκτης υπονοείται και δεν κατονομάζεται, έστω κι αν παραμένει ανώνυμος και ακαθόριστος. Η απεύθυνση εγκαθιδρύει την εξιστόρηση ως τέτοια, και έτσι η εξιστόρηση μπορεί να είναι ολοκληρωμένη μόνο εφόσον έχει πλήρως εξοβελιστεί και απαλλοτριωθεί από την επικράτεια της κυριότητάς μου. Μόνο εφόσον την αποστερηθώ μπορώ να προσφέρω, και όντως προσφέρω, την όποια εξιστόρηση του εαυτού μου.

Αν προσπαθήσω να προσφέρω μια εξιστόρηση του εαυτού μου, αν προσπαθήσω να κάνω τον εαυτό μου αναγνωρίσιμο και

κατανοητό, τότε μπορώ να ξεκινήσω με μια αφηγηματική εξιστόρηση της ζωής μου. Αυτή όμως η αφήγηση θα αποπροσανατολιστεί από αυτό που δεν μου ανήκει, ή από αυτό που δεν είναι αποκλειστικά δικό μου. Και θα είμαι υποχρεωμένη, σε κάποιο βαθμό, να κάνω τον εαυτό μου υποκαταστάσιμο προκειμένου να μπορέσω να τον καταστήσω αναγνωρίσιμο. Η αφηγηματική εξουσία του «εγώ» πρέπει να υποχωρήσει μπροστά στην προοπτική και τη χρονικότητα ενός συνόλου από νόρμες που αμφισβητούν τη μοναδικότητα της ιστορίας μου.

Μπορούμε ασφαλώς να συνεχίσουμε να αφηγούμαστε τις ιστορίες μας και θα υπάρχουν αρκετοί λόγοι για να κάνουμε αυτό ακριβώς. Όμως δεν μπορεί να είναι απολύτως εξουσιοδοτημένη η προσπάθειά μας να δώσουμε μια πλήρη αναφορά με αφηγηματική δομή. Το «εγώ» δεν μπορεί να αφηγηθεί ούτε την ιστορία της ανάδυσής του, ούτε τις συνθήκες της δυνατότητάς του, χωρίς ταυτόχρονα να μαρτυρεί μια κατάσταση πραγμάτων στην οποία δεν θα μπορούσε το ίδιο να είναι παρόν, που προηγείται της ανάδυσής του ως γνωστικού υποκειμένου, και που συνιστά έτσι ένα σύνολο απαρχών που μπορεί κανείς να τις αφηγηθεί μόνο με κάποιο τίμημα για την εξουσιοδότηση της γνώσης. Ασφαλώς και η αφήγηση εξακολουθεί να είναι εφικτή κάτω από αυτές τις περιστάσεις, όμως, όπως έχει τονίσει ο Τόμας Κίναν [Thomas Keenan], είναι ασφαλώς μυθική.¹⁹ Γενικά, η μυθοπλαστική αφήγηση δεν απαιτεί κάποιο αναφερόμενο για να μπορεί να λειτουργήσει ως αφήγηση, και μπορούμε να πούμε ότι η μη ανακτησιμότητα και η διάκλειση του αναφερόμενου αποτελούν ακριβώς τη συνθήκη της δυνατότητας για μια εξιστόρηση του εαυτού μου, αν αυτή η εξιστόρηση πρόκειται να πάρει αφηγηματική μορφή. Το αδύνατον της ανάκτησης ενός πρωταρ-

¹⁹ Thomas Keenan, *Fables of Responsibility: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics* (Στάνφορντ: Stanford University Press, 1997).

χικού αναφερόμενου δεν καταστρέφει την αφήγηση· την παράγει «σε μια μυθοπλαστική κατεύθυνση», όπως θα έλεγε ο Λακάν. Για να είμαι λοιπόν πιο ακριβής, θα πρέπει να πω ότι μπορώ να αφηγηθώ την ιστορία της προέλευσής μου και μπορώ, ακόμα, να το κάνω πολλές φορές, με πολλούς τρόπους. Όμως η ιστορία της προέλευσής μου που διηγούμαι δεν είναι τέτοια που να με καθιστά υπόλογη γι' αυτή και δεν μπορεί να θεμελιώσει τη λογοδοσία μου. Ας ελπίσουμε τουλάχιστον ότι είναι έτσι γιατί, έχοντας πει συνήθως και λίγο κρασί, μπορεί να τη διηγηθώ με διάφορους τρόπους και οι εξιστορήσεις μου δεν ταιριάζουν πάντα μεταξύ τους. Ίσως, μάλιστα, το να έχεις μια προέλευση να σημαίνει ακριβώς να έχεις διάφορες πιθανές εκδοχές αυτής της προέλευσης – θεωρώ ότι πρόκειται εν μέρει για αυτό που εννοούσε ο Νίτσε όταν έκανε λόγο για τη λειτουργία της γενεαλογίας. Η καθεμιά τους είναι μια πιθανή αφήγηση, αλλά δεν μπορώ να πω με βεβαιότητα για καμία τους ότι είναι η μόνη αληθινή.

Μπορώ, πράγματι, να επιχειρήσω να δώσω αφηγηματική μορφή σε ορισμένες συνθήκες της ανάδυσής μου, να επιχειρήσω, ας πούμε, να διηγηθώ μια ιστορία σχετικά με τα νοήματα που μπορεί να είχε για μένα η «έκθεση στον άλλο», τι σημαίνει να έχω αναδυθεί ως το συγκεκριμένο σώμα σε αυτή την προσωπική ή δημόσια σφαίρα, να επιχειρήσω επίσης να διηγηθώ μια ιστορία για τις νόρμες στον λόγο – πότε και πού τις διδάχτηκα, τι πίστευα για αυτές, ποιες από αυτές ενσωματώθηκαν αμέσως και με ποιο τρόπο. Στο σημείο αυτό η ιστορία που διηγούμαι, που μπορεί να διέπεται και από κάποια αναγκαιότητα, δεν μπορεί να βασιστεί στο ότι το αναφερόμενό της λαμβάνει επαρκώς αφηγηματική μορφή,²⁰ αφού η έκθεση που προσπαθώ να αφη-

²⁰ Η αφήγηση λειτουργεί ως αλληγορία, προσπαθώντας να δώσει μια αλληλοδιαδοχική περιγραφή αυτού που, τελικά, δεν μπορεί να συλληφθεί με όρους αλληλοδιαδοχής, αυτού που έχει μια χρονικότητα ή μια χωρικό-

γηθώ αποτελεί επίσης την προϋπόθεση της αφήγησης, μια πραγματικότητα, με άλλα λόγια, που δεν μπορεί να αποδοθεί με αφηγηματική μορφή. Κι αν διηγούμαι την ιστορία σε ένα «εσύ», αυτός ο άλλος ή αυτή η άλλη δεν υποδηλώνεται μόνο ως εσωτερικό χαρακτηριστικό της αφήγησης αλλά επίσης και ως μια μη αναγώγιμα εξωτερική συνθήκη και τροχιά του τρόπου της απεύθυνσης.

Υπάρχουν, λοιπόν, διάφοροι τρόποι με τους οποίους η εξιστόρηση του εαυτού μου μπορεί να διασπαστεί και να υπονομευτεί. Οι προσπάθειές μου να αρθρώσω μια εξιστόρηση του εαυτού μου καταρρέουν εν μέρει επειδή *απευθύνω* αυτή την εξιστόρηση, και κατά την απεύθυνση αυτή βρίσκομαι εκτεθειμένη σε σένα. Μπορώ να λάβω υπόψη, κατά την πορεία της αφήγησης, αυτήν ακριβώς την έκθεση που υποδηλώνει η απεύθυνση; Η έκθεση αυτή συμβαίνει μέσα στην ομιλούμενη γλώσσα και επίσης, με κάπως διαφορετικό τρόπο, στη γραπτή αναφορά, δεν είμαι όμως σίγουρη αν μπορώ να την αφηγηθώ.²¹ Βρίσκεται μήπως εκεί ως συνθήκη, ούτως ειπείν, της αφήγησής μου, μια συνθήκη που δεν μπορώ ποτέ να θεματοποιήσω πλήρως σε οποιαδήποτε αφήγηση κι αν εκπονήσω, μια συνθήκη που δεν

τητα που μπορεί να απορριφθεί, να μετατοπιστεί, ή να μεταβληθεί μόνο όταν παίρνει αφηγηματική μορφή. Πράγματι, μπορεί αυτό που, ίσως τολμηρά, αποκαλώ εδώ αναφερόμενο να λειτουργεί σαν μια διαρκής απειλή για το κύρος της αφήγησης, ακόμα και ενώ χρησιμεύει ως η παράδοση προϋπόθεση για την αφήγηση, μια αφήγηση που δίνει προσωρινή και φανταστική συνέχεια σε αυτό που αναγκαστικά διαφεύγει από αυτή την κατασκευή. Βλ. Stephen Greenblatt, επιμ. *Allegory and Representation: Selected Papers from the English Institute*, 1979-80 (Βαλτιμόρη: The Johns Hopkins University Press, 1990).

²¹ Shoshana Felman, *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, μτφρ. Catherine Porter (Στάνφορντ: Stanford University Press, 2003).

υποκύπτει απολύτως σε μια ευθύγραμμη αφήγηση; Υπάρχει εδώ ένα σωματικό αναφερόμενο, μια συνθήκη του εαυτού μου που μπορώ να την επισημάνω αλλά δεν είμαι σε θέση να την αφηγηθώ με ακρίβεια, αν και αναμφίβολα υπάρχουν ιστορίες που λένε πού πήγε το σώμα μου, τι έκανε και τι δεν έκανε. Οι ιστορίες δεν συλλαμβάνουν το σώμα στο οποίο αναφέρονται. Ακόμα και το ιστορικό αυτού του σώματος δεν είναι πλήρως αφηγήσιμο. Να είσαι ένα σώμα σημαίνει, με κάποια έννοια, ότι στερείσαι τη δυνατότητα μιας πλήρους αναμνημόνευσης της ζωής σου. Υπάρχει στο σώμα μου μια ιστορία της οποίας δεν έχω καμία μνήμη.

Αν λοιπόν υπάρχει επίσης ένα μέρος σωματικής εμπειρίας –αυτό που υποσημαίνεται με τη λεκτική ένδειξη *έκθεση*– που δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο αφήγησης αλλά αποτελεί τη σωματική συνθήκη για την αφηγηματική εξιστόρηση του εαυτού, τότε η έκθεση αποτελεί μία από τις πολλές οχλήσεις στην προσπάθεια να προσφέρουμε μια αφηγηματική εξιστόρηση του εαυτού. Υπάρχει (1) μια μη αφηγήσιμη *έκθεση* που εγκαθιδρύει τη μοναδικότητά μου, και υπάρχουν (2) *πρωταρχικές σχέσεις*, μη ανακτήσιμες, που αφήνουν διαρκή και επαναλαμβανόμενα αποτυπώματα στην ιστορία της ζωής μου, και επομένως (3) μια ιστορία που εδραιώνει τη *μερική μου αδιαφάνεια* απέναντι στον εαυτό μου. Τέλος, υπάρχουν (4) *νόρμες* που προάγουν την αφήγηση του εαυτού μου, τις οποίες όμως δεν ρυθμίζω εγώ και με κάνουν υποκαταστάσιμη τη στιγμή ακριβώς που προσπαθώ να εγκαθιδρύσω την ιστορία της μοναδικότητάς μου. Αυτή η τελευταία αποστέρηση μέσα στη γλώσσα γίνεται πιο έντονη από το γεγονός ότι προσφέρω μια εξιστόρηση του εαυτού μου σε κάποιον, και έτσι η αφηγηματική δομή της εξιστόρησής μου εκτοπίζεται από (5) τη *δομή της απεύθυνσης* μέσα στην οποία η εξιστόρηση πραγματοποιείται.

Η έκθεση καθώς και η λειτουργία της νόρμας συνιστούν τις

συνθήκες της ανάδυσής μου ως αναστοχαστικού όντος, ως όντος με μνήμη, για το οποίο μπορούμε να πούμε ότι έχει να διηγηθεί μια ιστορία (αυτές οι προϋποθέσεις τόσο του Νίτσε όσο και του Φρόυντ μπορούν να γίνουν δεκτές, έστω κι αν ο διαμορφωτικός ρόλος που αποδίδουν οι θεωρήσεις τους στην ηθική και την τιμωρία είναι αμφισβητούμενος). Κατά συνέπεια δεν μπορώ να είμαι παρούσα σε μια χρονικότητα που προηγείται της ικανότητάς μου για αναστοχασμό, και η ιστορία που θα πω για τον εαυτό μου, όποια κι αν είναι αυτή, είναι υποχρεωμένη να λάβει υπόψη της αυτή την καταστατική ασυμμετρία. Η ασυμμετρία αυτή είναι καταστατική του τρόπου με τον οποίο η ιστορία μου φτάνει καθυστερημένη, με κάποιες από τις καταστατικές απαρχές και τις προϋποθέσεις της ζωής που θέλει να αφηγηθεί να της λείπουν. Αυτό σημαίνει ότι η αφήγησή μου αρχίζει *in media res*, όταν έχουν ήδη συμβεί πολλά πράγματα για να καταστήσουν εμένα και την ιστορία μου πραγματοποιήσιμες στη γλώσσα. Μονίμως ανακαλώ, ανακατασκευάζω και αφήνομαι να φαντάζομαι και να πλάθω απαρχές που δεν μπορώ να γνωρίζω. Φτιάχνοντας την ιστορία, δημιουργώ τον εαυτό μου με νέα μορφή, εισάγοντας ένα αφηγηματικό «εγώ» που επιπροστίθεται στο «εγώ» του οποίου το παρελθόν προσπαθώ να διηγηθώ. Στην πράξη, το αφηγηματικό «εγώ» προσθέτει κάτι στην ιστορία κάθε φορά που προσπαθεί να μιλήσει, αφού το «εγώ» εμφανίζεται ξανά ως αφηγηματική οπτική, και δεν μπορούμε να αφηγηθούμε πλήρως αυτή την προσθήκη τη στιγμή που παρέχει το στήριγμα της οπτικής γωνίας για τη συγκεκριμένη αφήγηση.

Η εξιστόρηση του εαυτού μου είναι μερική, στοιχειώνεται από αυτό για το οποίο δεν μπορώ να επινοήσω μια οριστική ιστορία. Δεν μπορώ να εξηγήσω ακριβώς γιατί έχω προκύψει με τον συγκεκριμένο τρόπο, και οι προσπάθειές μου για μια αφηγηματική αναδόμηση βρίσκονται πάντα υπό αναθεώρηση. Υπάρχει μέσα μου ένα κομμάτι του εαυτού μου για το οποίο δεν

μπορώ να προσφέρω καμιά εξήγηση. Σημαίνει όμως αυτό ότι, με την ηθική έννοια, δεν είμαι υπεύθυνη για αυτό που είμαι και για αυτά που κάνω; Αν διαπιστώνω ότι, παρά τις προσπάθειές μου, μια ορισμένη αδιαφάνεια επιμένει κι έτσι δεν μπορώ να φέρω τον εαυτό μου σε θέση πλήρους λογοδοσίας απέναντί σου, είναι άραγε αυτό ηθική ανεπάρκεια; Ή μήπως είναι μια αποτυχία που εγείρει μια διαφορετική ηθική τάξη στη θέση μιας πλήρους και ικανοποιητικής έννοιας της αφηγηματικής λογοδοσίας/υπευθυνότητας; Υπάρχει άραγε σε αυτή την επιβεβαίωση της μερικής διαφάνειας η δυνατότητα για την αναγνώριση μιας σχεσιακότητας που με συνδέει βαθύτερα με τη γλώσσα και με σένα απ' ό,τι νόμιζα ως τώρα; Από την άλλη, η σχεσιακότητα που ρυθμίζει και θαμπώνει αυτό τον «εαυτό» δεν είναι, ακριβώς, μια επιτακτική πηγή ηθικής;

ΕΝΑΝΤΙΑ ΣΤΗΝ ΗΘΙΚΗ ΒΙΑ

Ενώ δεν μπορώ να πιστέψω σε έναν εαυτό που είναι οτιδήποτε άλλο παρά παραγόμενος από τη γλώσσα μέσα στο χρόνο, μπορώ ωστόσο να μην πείθομαι αν μιλάω για τον εαυτό μου στην αναγκαστικά εύτακτη γλώσσα του κοινωνιολογικού υποκειμένου. Αυτό το αυτοπεριγραφόμενο «εγώ» προξενεί μια ανησυχία που δεν μπορεί να κατευναστεί από οποιαδήποτε θεωρία σχετικά με την κατασκευασμένη του φύση. [...] Αυτό που ισχυρίζεται ότι είναι «εγώ» μου ανταπαντά, και πραγματικά δεν μπορώ να πιστέψω αυτό που ακούω.

Denise Riley, *The Words of Selves*

Η ικανότητα να αποδέχεται κανείς αυτό που είναι ενδεχομενικό και ασυνεχές στον εαυτό του θα μπορούσε να του/της επιτρέψει να αποδέχεται και άλλους που μπορεί να «αντικατοπτρίζουν», αλλά μπορεί και όχι, τη δική του συγκρότηση. Μπορούμε, σε τελική ανάλυση, να εντοπίσουμε στην αντίληψη του Χέγκελ για την αμοιβαία αναγνώριση τη σιωπηρή λειτουργία του καθρέφτη, αφού καλούμαι κατά κάποιο τρόπο να δω ότι ο άλλος είναι σαν κι εμένα και να αντιληφθώ ότι ο άλλος πραγματοποιεί την αντίστοιχη αναγνώριση της ομοιότητάς μας. Στο εγγειανό δωμάτιο υπάρχει άπλετο φως και για τους καθρέφτες ισχύει η ευτυχής σύμπτωση να είναι συχνά και παράθυρα.¹ Αυτή η άπο-

¹ Για ένα στοχασμό γύρω από τη διαφάνεια και τη διαφώτιση, σε αυτή την κατεύθυνση, βλ. Μ. Η. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition* (Οξφόρδη: Oxford University Press, 1953) [ελλ. έκδ.: *Ο καθρέφτης και το φως: Ρομαντική θεωρία και κριτική παράδοση*, μτφρ. Άρης Μπερλής, Αθήνα: Κριτική 2001].

ψη της αναγνώρισης δεν αφήνει περιθώριο για καμιά έννοια εξωτερικότητας που θα μπορούσε να ταράξει το κακώς εννοούμενο διηνεκές της αενάως επαναλαμβανόμενης μίμησης. Δεν υπάρχει, σε αυτή την αντίληψη, καμιά αδιαφάνεια που σκιάζει τα παράθυρα ή που θαμπώνει το φως.

Κατά συνέπεια, μπορούμε να προχωρήσουμε και να εξετάσουμε μια κάποια μεταεγγελιανή ανάγνωση της σκηνης της αναγνώρισης, στην οποία η ίδια μου ακριβώς η αδιαφάνεια προς τον εαυτό μου δημιουργεί τις συνθήκες της ικανότητάς μου να προσφέρω κάποιου είδους αναγνώριση στους άλλους. Θα επρόκειτο, ίσως, για μια ηθική που θα βασιζόταν στην κοινή, σταθερή και μερική μας τυφλότητα σχετικά με τον εαυτό μας. Η αναγνώριση ότι κανείς δεν είναι, κάθε φορά, ακριβώς ίδιος με τον τρόπο που παρουσιάζει τον εαυτό του μέσα στον διαθέσιμο λόγο, ίσως με τη σειρά της να υποδηλώνει μια κάποια υπομονή απέναντι στους άλλους, η οποία θα ανέστελλε την απαίτηση να είναι κάθε στιγμή ταυτόσημοι με τον εαυτό τους. Έχω την αίσθηση ότι η αναστολή της απαίτησης για ταυτότητα με τον εαυτό ή, πιο συγκεκριμένα, για μια απόλυτη συνοχή, εξουδετερώνει μια ορισμένη ηθική βία, η οποία απαιτεί να φανερώσουμε και να διατηρούμε κάθε στιγμή την ταυτότητα με τον εαυτό μας ενώ ζητά και από τους άλλους να κάνουν το ίδιο. Υποκείμενα που, χωρίς εξαίρεση, ζουν μέσα σε έναν χρονικό ορίζοντα είναι δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να εκπληρώσουν αυτή τη νόρμα. Η ικανότητα ενός υποκειμένου να αναγνωρίσει και να αναγνωριστεί παράγεται από έναν κανονιστικό λόγο του οποίου η χρονικότητα δεν είναι η ίδια με αυτή μιας πρωτοπρόσωπης προοπτικής. Αυτή η χρονικότητα του λόγου αποπροσανατολίζει τη χρονικότητα του υποκειμένου. Έτσι, έπεται ότι μπορεί κανείς να προσφέρει και να λάβει αναγνώριση μόνο με την προϋπόθεση ότι κάτι που δεν είναι ο εαυτός του θα τον αποπροσανατολίσει από τον εαυτό του, με την προϋπόθεση δηλαδή ότι ο ε-

αυτός υφίσταται μια εκκέντρωση και «αποτυγχάνει» στην εκπλήρωση της ταύτισης με τον εαυτό.

Θα μπορούσε άραγε από μια τέτοια αναπόφευκτη ηθική αποτυχία να προκύψει μια νέα έννοια της ηθικής; Υποστηρίζω ότι θα μπορούσε και ότι θα εκκολαπτόταν από μια ορισμένη προθυμία να αναγνωρίσουμε τα όρια της ίδιας της αναγνώρισης. Όταν διεκδικούμε να γνωρίσουμε και να παρουσιάσουμε τους εαυτούς μας, θα αποτύχουμε με κάποιους τρόπους που είναι ωστόσο θεμελιώδεις για το ποιοι είμαστε. Δεν μπορούμε λογικά να περιμένουμε κάτι διαφορετικό από τους άλλους. Το να παραδεχτεί κάποιος την ίδια του την αδιαφάνεια, ή την αδιαφάνεια του άλλου, δεν μετατρέπει την αδιαφάνεια σε διαφάνεια. Να γνωρίζουμε τα όρια της αναγνώρισης σημαίνει ότι και το ίδιο αυτό γεγονός το γνωρίζουμε με έναν περιορισμένο τρόπο· ως εκ τούτου σημαίνει να γνωρίζουμε τα όρια του γνωρίζειν. Αυτό, παρεμπιπτόντως, θα μπορούσε να συγκροτήσει μια διάθεση ταπεινοφροσύνης μαζί και γενναιοδωρίας: θα έχω την ανάγκη να συγχωρηθώ για αυτό που δεν μπορώ να γνωρίσω πλήρως, αλλά και θα δεσμεύομαι από την αντίστοιχη υποχρέωση να προσφέρω συγχώρεση στους άλλους, που είναι επίσης συγκροτημένοι μέσα σε μια μερική αδιαφάνεια προς τον εαυτό τους.

Αν η ταυτότητα που λέμε ότι είμαστε δεν μπορεί ποτέ να μας συλλάβει και σηματοδοτεί αμέσως μια περίσσεια και μια αδιαφάνεια που βρίσκονται έξω από τις κατηγορίες της ταυτότητας, τότε οποιαδήποτε προσπάθεια να «λογοδοτήσουμε για τον εαυτό μας», προκειμένου να είναι κατά προσέγγιση αληθής, θα πρέπει να αποτυγχάνει. Καθώς ζητάμε να γνωρίσουμε τον άλλο ή ζητάμε να πει ο άλλος, τελικά ή οριστικά, ποιος ή ποια είναι, θα είναι σημαντικό να μην περιμένουμε ποτέ μια ικανοποιητική απάντηση. Με το να μην περιμένουμε να ικανοποιηθούμε πλήρως και με το να αφήνουμε το ερώτημα να παραμείνει ανοιχτό, ή ακόμα και διαρκές, αφήνουμε τον άλλο να ζήσει, αφού η ζωή

μπορεί να εννοηθεί ως αυτό ακριβώς που υπερβαίνει οποιαδήποτε περιγραφή προσπαθούμε να του κάνουμε. Αν το να επιτρέπουμε στην άλλη ή στον άλλο να ζει αποτελεί μέρος κάθε ηθικού ορισμού της αναγνώρισης, τότε αυτή η εκδοχή της αναγνώρισης θα βασίζεται λιγότερο στη γνώση και περισσότερο σε μια κατανόηση των γνωσιακών ορίων.

Με μια έννοια, όπως υποστηρίζει η Καβαρέρο, η ηθική στάση συνίσταται στο να θέτουμε το ερώτημα «Ποιος/Ποια είσαι;» και να συνεχίζουμε να το θέτουμε χωρίς να περιμένουμε ποτέ μια πλήρη ή οριστική απάντηση. Καμία από τις απαντήσεις που μπορεί να προκύψουν ως ανταπόκριση στο ερώτημα δεν πρόκειται να συλλάβει τον άλλο στον οποίο το θέτω. Επομένως, αν στο ερώτημα ενυπάρχει κάποια επιθυμία για αναγνώριση, η επιθυμία αυτή θα υπόκειται στην υποχρέωση να παραμείνει ζωντανή ως επιθυμία και να μην ικανοποιηθεί. «Α, τώρα ξέρω ποιος είσαι»: τη στιγμή αυτή παύω να απευθύνομαι σε σένα ή να δέχομαι την απεύθυνσή σου. Είναι διαβόητη η προειδοποίηση του Λακάν: «μην εκχωρείς την επιθυμία σου».² Πρόκειται για ένα αμφίσημο αίτημα, αφού δεν λέει αν η επιθυμία πρέπει ή δεν πρέπει να ικανοποιηθεί. Λέει μόνο ότι η επιθυμία δεν πρέπει να εμποδίζεται. Πράγματι, ορισμένες φορές η ικανοποίηση είναι ακριβώς το μέσο με το οποίο εκχωρεί κανείς την επιθυμία του, το μέσο με το οποίο στρέφεται κανείς εναντίον της σχεδιάζοντας για αυτήν έναν γρήγορο θάνατο.

Εκείνος που συνέδεσε την επιθυμία με την αναγνώριση ήταν ο Χέγκελ, παρέχοντας τη διατύπωση που αναδιαμορφώθηκε από τον Ιπολίτ [Hyppolite] ως η επιθυμία για επιθυμία. Και ο Λακάν εκτέθηκε σε αυτή τη διατύπωση στο πλαίσιο ακριβώς του σεμι-

² Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, Book VII, *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, επιμ. Jacques-Alain Miller, μτφρ. Dennis Porter (Νέα Υόρκη: W. W. Norton, 1997), 321.

ναρίου του Ιπολίτ. Αν και ο Λακάν θα υποστήριζε ότι η παραγνώριση είναι ένα αναγκαίο υποπροϊόν της επιθυμίας, ίσως να ισχύει ότι μια περιγραφή της αναγνώρισης, με όλη της τη σφαλερότητα, θα μπορούσε ωστόσο να λειτουργήσει σε σχέση με το πρόβλημα της επιθυμίας. Προκειμένου να επανεξετάσουμε την αναγνώριση ως ηθικό εγχείρημα, θα πρέπει να τη δούμε ως κάτι που, καταρχήν, δεν μπορεί να ικανοποιηθεί. Πρέπει να θυμόμαστε ότι για τον Χέγκελ η επιθυμία να υπάρχουμε, η επιθυμία να διατηρεί κανείς την ίδια του την ύπαρξη –δόγμα που διατυπώθηκε για πρώτη φορά από τον Σπινόζα στην *Ηθική*– εκπληρώνεται μόνο μέσα από την επιθυμία να μας αναγνωρίζουν.³ Αν όμως η αναγνώριση επιτελείται προκειμένου να αιχμαλωτίσει ή και να αναχαιτίσει την επιθυμία, τι έχει συμβεί τότε στην επιθυμία να υπάρχουμε και να διατηρούμε την ύπαρξή μας; Ο Σπινόζα μας επισημαίνει την επιθυμία της ζωής, της διατήρησης, στη βάση της οποίας οικοδομείται κάθε θεωρία της αναγνώρισης. Και επειδή οι όροι με τους οποίους λειτουργεί η αναγνώριση μπορεί να επιδιώκουν να μας καθηλώσουν ή να μας αιχμαλωτίσουν, υπάρχει επίσης ο κίνδυνος να αναχαιτίσουν την επιθυμία και να βάλουν τέλος στη ζωή. Συνεπώς, είναι σημαντικό για την ηθική φιλοσοφία να λαμβάνει υπόψη ότι οποιαδήποτε θεωρία της αναγνώρισης θα πρέπει να εξηγεί την επιθυμία για αναγνώριση, χωρίς να ξεχνάει ότι η επιθυμία θέτει τα όρια και τις προϋποθέσεις για τη λειτουργία της ίδιας της αναγνώρισης. Πράγματι, θα μπορούσαμε να πούμε, ακολουθώντας τον Σπινόζα, ότι μια ορισμένη επιθυμία να διατηρηθούμε εγγυάται την αναγνώριση, έτσι ώστε κάποιες μορφές αναγνώρισης ή, ακόμα, κρίσης που σκοπό έχουν να εγκαταλείψουν ή να καταστρέψουν

³ Εξετάζω εκτενώς το ζήτημα αυτό στο «The Desire to Live: Spinoza's Ethics under Pressure», στο Victoria Kahn και Neil Saccamano, επιμ., *Passions and Politics* (Πρίνστον: Princeton University Press, υπό έκδοση).

την επιθυμία για διατήρηση, την επιθυμία για την ίδια τη ζωή, υποσκάπτουν τις ίδιες τις προϋποθέσεις της αναγνώρισης.

ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗΣ ΚΡΙΣΗΣ

Δεν μπορώ να μην ονειρεύομαι μια κριτική που δεν θα προσπαθεί να κρίνει αλλά να δίνει ζωή σε ένα οευντε, ένα βιβλίο, μια πρόταση, μια ιδέα... Δεν θα πολλαπλασιάζει τις κρίσεις αλλά τα σημάδια της ζωής.

Michel Foucault, «The Masked Philosopher»

Η αναγνώριση δεν μπορεί να υποβιβαστεί στη διαμόρφωση και την εκφορά κρίσεων για τους άλλους. Είναι αδιαμφισβήτητο ότι υπάρχουν ηθικές και νομικές περιπτώσεις στις οποίες τέτοιες κρίσεις πρέπει να εκφέρονται. Δεν θα πρέπει, ωστόσο, να βγάλουμε το συμπέρασμα ότι ο νομικός καθορισμός της ενοχής ή της αθωότητας ισοδυναμεί με την κοινωνική αναγνώριση. Στην πραγματικότητα, ορισμένες φορές η αναγνώριση μας αναγκάζει να αναστείλουμε την κρίση, προκειμένου να κατανοήσουμε την άλλη ή τον άλλο. Κάποιες φορές βασιζόμαστε σε κρίσεις περί ενοχής ή αθωότητας για να συνοψίσουμε τη ζωή κάποιου άλλου, συγχέοντας την ηθική στάση με μια στάση που εκφέρει κρίση.⁴ Σε ποιο βαθμό προϋποθέτει η πράξη της κρίσης τη

⁴ Ο Gilles Deleuze υποστηρίζει το ίδιο, κάπως διαφορετικά, στην προσπάθειά του να διακρίνει την ηθικότητα (που ενδιαφέρεται για τις κρίσεις) από την ηθική. Για παράδειγμα, γράφει: «Η ηθικότητα είναι το σύστημα της κρίσης. Μιας διπλής κρίσης, κρίνεις τον εαυτό σου και κρίνεις. Εκείνοι στους οποίους αρέσει η ηθικότητα είναι εκείνοι στους οποίους αρέσει να κρίνουν. Η κρίση υπονοεί πάντα μια αρχή ανώτερη του Είναι, υπονοεί πάντα κάτι ανώτερο από μια οντολογία. Υπονοεί πάντα κάτι περισσότερο από το Είναι, το Καλό που φτιάχνει το Είναι και που φτιάχνει

σκηνή της αναγνώρισης; Και προσφέρει, άραγε, η αναγνώριση ένα ευρύτερο πλαίσιο μέσα στο οποίο μπορεί να αποτιμηθεί η ίδια η ηθική κρίση; Είναι ακόμα δυνατό να θέσουμε το ερώτημα, «Ποια είναι η αξία της ηθικής κρίσης;». Και, μπορούμε άραγε να το θέσουμε έτσι ώστε να απηχεί το ερώτημα του Νίτσε, «Ποια είναι η αξία της ηθικής;». Όταν ο Νίτσε έθετε αυτό το ερώτημα, απέδιδε επίσης αξία, με τρόπο υπόρρητο, στο ερώτημα που έθετε. Το ερώτημα προϋποθέτει ότι αν η ηθική έχει κάποια αξία, αυτή βρίσκεται έξω από την ηθική, πρόκειται για μια εξωηθική αξία με την οποία αποτιμούμε την ηθική, επιβεβαιώνοντας έτσι ότι η ηθική δεν εμπερικλείει εξαντλητικά ολόκληρο το πεδίο των αξιών.

Η σκηνή της ηθικής κρίσης, όταν κρίνονται πρόσωπα επειδή είναι όπως είναι, εγκαθιδρύει πάντα μια ξεκάθαρη ηθική απόσταση ανάμεσα στον κριτή και τον κρινόμενο. Τα πράγματα ωστόσο περιπλέκονται αν αναλογιστεί κανείς το ερώτημα της Σιμόν ντε Μπωβουάρ, «Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ;». Ίσως μόνο μέσα από μια εμπειρία του άλλου

τη δράση, είναι το Καλό που είναι ανώτερο του Είναι, είναι το Εν. Η αξία εκφράζει αυτή την ανώτερη του Είναι αρχή. Επομένως, οι αξίες είναι θεμελιώδη στοιχεία του συστήματος της κρίσης. Επομένως, για να κρίνεις αναφέρεσαι πάντα σε αυτή την ανώτερη του Είναι αρχή. // Στην ηθική τα πράγματα είναι εντελώς διαφορετικά, δεν κρίνεις. Κατά κάποιο τρόπο λες: ό,τι κι αν κάνεις, θα έχεις πάντα μόνο αυτό που σου αξίζει. Κάποιος λέει ή κάνει κάτι, δεν το συσχετίζεις με αξίες. Αναρωτιέσαι πώς είναι κάτι τέτοιο δυνατό. Πώς είναι δυνατό, κατά έναν εσωτερικό τρόπο. Με άλλα λόγια, συσχετίζεις το πράγμα ή τη δήλωση με τον τρόπο ύπαρξης που υποδηλώνει, που περικλείει στον εαυτό του. Πώς πρέπει να είναι προκειμένου να πει κάτι τέτοιο; Ποιον τρόπο του Είναι υποδηλώνει; Αναζητείς τους τρόπους ύπαρξης που περικλείονται, όχι τις υπερβατικές αξίες. Είναι η λειτουργία της εμμένειας» (Cours Vincennes, 12/21/1980, <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=190&groupe=Spinoza&langue=2>).

κάτω από συνθήκες αναστολής της κρίσης γινόμαστε τελικά ικανοί για έναν ηθικό αναστοχασμό σχετικά με την ανθρωπιά του άλλου, έστω κι αν αυτός ο άλλος έχει επιδιώξει την εξόντωση της ανθρωπιάς.⁵ Αν και ασφαλώς δεν ισχυρίζομαι ότι δεν πρέπει ποτέ να κάνουμε κρίσεις –είναι επειγόντως αναγκαίες τόσο για την πολιτική, τη νομική, όσο και για την προσωπική ζωή– νομίζω ότι είναι σημαντικό, προκειμένου να μπορέσουμε να ξανασκεφτούμε τους πολιτισμικούς όρους της ηθικής, να θυμόμαστε ότι δεν μπορούν όλες οι ηθικές σχέσεις να αναχθούν σε πράξεις κρίσης και ότι η ίδια η ικανότητα να κρίνουμε προϋποθέτει μια ήδη υπάρχουσα σχέση ανάμεσα σε εκείνους που κρίνουν και εκείνους που κρίνονται. Η ικανότητα να εκφέρουμε και να δικαιολογούμε ηθικές κρίσεις δεν εξαντλεί τη σφαίρα της ηθικής και δεν συμπίπτει με την ηθική υποχρέωση ή την ηθική σχεσιακότητα. Επιπλέον, όσο σημαντική κι αν είναι η κρίση, δεν αρκεί για να στοιχειοθετήσει μια θεωρία της αναγνώρισης· για την ακρίβεια, μπορούμε κάλλιστα να κρίνουμε κάποιον ή κάποια χωρίς να τους αναγνωρίζουμε ούτε κατ' ελάχιστο.

Πριν κρίνουμε τον άλλο, πρέπει να έχουμε κάποια σχέση μαζί του. Η σχέση αυτή θα θεμελιώσει και θα διαμορφώσει τις ηθικές κρίσεις που τελικά εκφέρουμε. Με κάποιο τρόπο, θα πρέπει τελικά να θέσουμε το ερώτημα, «Ποιος είσαι;». Αν ξεχάσουμε ότι συσχετιζόμαστε με αυτούς που καταδικάζουμε, ακόμα και με αυτούς που πρέπει να καταδικάσουμε, τότε χάνουμε την ευκαιρία να λάβουμε ένα ηθικό μάθημα ή μια «απεύθυνση» μέσω ενός στοχασμού για το ποιοι είναι και τι λέει το γεγονός ότι υπάρχουν ως πρόσωπα σχετικά με το εύρος των υπαρκτών ανθρώπινων δυνατοτήτων· χάνουμε την ευκαιρία ακόμα και να

⁵ Βλ. το κείμενό μου «Beauvoir on Sade: Making Sexuality into an Ethic», στο *Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, επιμ. Claudia Card (Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 2004), 168-88

προετοιμάσουμε τον εαυτό μας για να υπερασπιστούμε ή να εναντιωθούμε σε τέτοιες δυνατότητες. Ξεχνάμε επίσης ότι το να κρίνουμε τον άλλο είναι μια μορφή απεύθυνσης: ακόμα και οι τιμωρίες εκδίδονται και συχνά εκφωνούνται στον άλλο κατά πρόσωπο, απαιτώντας τη σωματική του παρουσία. *Επομένως, αν υπάρχει ένας ηθικός κώδικας για την απεύθυνση, και αν η κρίση, συμπεριλαμβανομένης της νομικής κρίσης, είναι μια μορφή απεύθυνσης, τότε η ηθική αξία της κρίσης θα εξαρτάται από τη μορφή απεύθυνσης που παίρνει.*

Ας αναλογιστούμε ότι ένας από τους τρόπους με τους οποίους αποκτούμε υπευθυνότητα και αυτογνωσία προάγεται από ένα είδος αναστοχασμού που συμβαίνει όταν οι κρίσεις αναστέλλονται. Η καταδίκη, η επίκριση και η καταγγελία λειτουργούν ως ταχείς τρόποι μέσω των οποίων μπορεί να τεθεί μια οντολογική διαφορά ανάμεσα στον κριτή και τον κρινόμενο, ακόμα και να εξαγνιστεί ο ένας από τον άλλο. Η καταδίκη γίνεται ο τρόπος με τον οποίο εδραιώνουμε τον άλλο ως μη αναγνωρίσιμο ή αποβάλλουμε κάποια πλευρά του εαυτού μας επιρρίπτοντάς την στον άλλο, τον οποίο στη συνέχεια καταδικάζουμε. Με αυτή την έννοια, η καταδίκη μπορεί να στρέφεται εναντίον της αυτογνωσίας, στο βαθμό που ηθικοποιεί τον εαυτό του κρινόμενου μέσα από την αποκήρυξη της κοινότητάς μας με αυτόν. Παρόλο που η αυτογνωσία είναι σίγουρα περιορισμένη, αυτός δεν είναι λόγος να στραφούμε εναντίον της ως εγγειρήματος. Η καταδίκη τείνει να κάνει ακριβώς αυτό, να αποκαθαίρει και να εξωτερικεύει την αδιαφάνεια του εαυτού. Με αυτή την έννοια, η κρίση αναχαιτίζει την αναγνώριση των περιορισμών μας, και έτσι δεν αποτελεί κατάλληλη βάση για την αμοιβαία αναγνώριση των ανθρώπων ως όντων που είναι αδιαφανή για τον εαυτό τους, εν μέρει τυφλά, καταστατικά περιορισμένα. Ακόμα και το να γνωρίζει κανείς ότι είναι περιορισμένος σημαίνει ήδη ότι γνωρίζει κάτι για τον εαυτό του, όσο κι αν η

γνώση του αυτή πάσχει από τους περιορισμούς ακριβώς αυτούς που γνωρίζει.

Με παρόμοιο τρόπο, η καταδίκη είναι πολύ συχνά μια πράξη που δεν «εγκαταλείπει» απλώς τον καταδικασμένο αλλά επιζητεί να ασκήσει βία επάνω του στο όνομα της ηθικής. Ο Κάφκα μάς προσφέρει αρκετά παραδείγματα του τρόπου που ασκείται αυτή η ηθική βία. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, τη μοίρα του Γκέοργκ στην ιστορία «Η κρίση».⁶ Ο πατέρας του τον καταδικάζει σε θάνατο διά πνιγμού και ο Γκέοργκ εκδιώκεται βεβιασμένα από το δωμάτιο, σαν ωθούμενος από τη δύναμη της ίδιας της πατρικής διατύπωσης, και ρίχνεται από τη γέφυρα. Μια τέτοια διατύπωση πρέπει ασφαλώς να απευθύνεται σε μια ψυχή που έχει την προδιάθεση να ικανοποιήσει την επιθυμία του πατέρα να δει τον γιο νεκρό, πράγμα που επιβεβαιώνουν και οι χρόνοι των ρημάτων στην ιστορία, επομένως η καταδίκη δεν μπορεί να λειτουργήσει μονομερώς. Ο Γκέοργκ καλείται να εκλάβει την καταδίκη ως ηθική αρχή για τη δική του συμπεριφορά και να συμμετάσχει έτσι στη θέληση που τον κάνει να ορμήξει έξω από το δωμάτιο.

Στην ιστορία του Κάφκα δεν είναι σαφές αν οι χαρακτήρες είναι ξεχωριστές οντότητες ή αν λειτουργούν σαν διαχωρισμένα αλλά διαπερατά μέρη ενός εαυτού που δεν αποτελεί οντότητα, δεν έχει πυρήνα, και που συγκροτείται μόνο σε ένα πεδίο κατακερματισμού. Ο γιος ισχυρίζεται ότι έχει ένα φίλο ο οποίος αποδεικνύεται ότι μπορεί να μην είναι παρά ένας φανταστικός καθρέφτης-θαύσμα του εαυτού του. Ο πατέρας ισχυρίζεται ότι έχει γράψει σε αυτό τον φίλο και τελικά παραμένει αδιευκρίνιστο αν ο φίλος υπάρχει πραγματικά ή αν είναι το σημείο της

⁶ Franz Kafka, *The Metamorphosis, The Penal Colony, and Other Stories*, μτφρ. Willa και Edwin Muir (Νέα Υόρκη: Schocken, 1975), 49-63. Franz Kafka, *Die Erzählungen* (Φρανκφούρτη: S. Fischer, 1998), 47-60.

αναμέτρησης ανάμεσα σε ό,τι ανήκει στον πατέρα και ό,τι στον γιο. Ο φίλος είναι το όνομα που δίνεται σε ένα όριο που ποτέ δεν είναι απολύτως ξεκάθαρο. Όταν ο πατέρας καταδικάζει τον γιο, ο ίδιος ο πατέρας σωριάζεται στο κρεβάτι με έναν δυνατό κρότο, σαν η καταδίκη να έπληξε και τον ίδιο. Όταν ο πατέρας δηλώνει «Σε καταδικάζω [verurteile dich] σε θάνατο διά πνιγμού!», ο Γκέοργκ «ένιωσε διωγμένος [fühlte sich... gejagt] από το δωμάτιο, με τον κρότο που έκανε ο πατέρας του καθώς έπεφτε στο κρεβάτι πίσω του να αντηχεί ακόμα στ' αυτιά του καθώς έφευγε». Φαίνεται σαν ο πατέρας καταδικάζοντας τον γιο να καταδίκασε και τον εαυτό του. Η επόμενη πρόταση περιγράφει τον Γκέοργκ που «όρμηξε [eilte]» στη σκάλα, «πετάχτηκε [sprang]» έξω και «διέσχισε το δρόμο, σπρωγμένος [triebt es ihn] προς το νερό». Όρμηξε, ένα ενεργητικό ρήμα, αλλά επίσης «σπρωγμένος», κατηγορούμενο μιας δράσης που απορρέει από κάπου αλλού. Για να κατανοήσουμε την εμπρόθετη δράση του σε αυτή τη σκηνή της θανάσιμης καταδίκης, πρέπει να δεχτούμε ότι οι δύο συνθήκες ισχύουν ταυτόχρονα: *σπρώχνεται, ορμάει*. Η φράση *triebt es ihn* υποδηλώνει ότι «κάτι» τον ωθεί, τι είναι όμως αυτό το πρόσωπο «κάτι», που μοιάζει να μην είναι ούτε ξεκάθαρα η θέληση του πατέρα ούτε η δική του, ένας όρος που σηματοδοτεί την ασάφεια ανάμεσα στις δύο εκδοχές, η οποία ασάφεια ωθεί, ούτως ειπείν, την όλη ιστορία; Στο τέλος της ιστορίας, ο Γκέοργκ θα έχει εκπληρώσει την απαίτηση του πατέρα του, και ενώ θα μπορούσαμε να εικάσουμε ότι το κάνει αυτό για να εξασφαλίσει την αγάπη του πατέρα του, ο Γκέοργκ φαίνεται αντίθετα να παραδέχεται τον μονομερή χαρακτήρα της αγάπης του προς τους γονείς του.

Αυτό που ξεκινά ως πατρική καταδίκη, αρχίζει τώρα να σχηματοποιείται ως προσδοκία εκπλήρωσης της πειστικής ανάγκης του γιου. «Είχε ήδη αδράξει την κουπαστή της γέφυρας όπως ο πεινασμένος την τροφή [die Nahrung]». Όταν ο Γκέοργκ

εκσφενδονίζεται πάνω από την κουπαστή θυμίζει τον «καλογυμνασμένο νέο που ήταν άλλοτε, κάτι που είχε κάνει υπερήφανους τους γονείς του». Αν και η δυνατή ριπή της πατρικής καταδίκης ωθεί τον Γκέοργκ έξω από το δωμάτιο και τον οδηγεί στη σκάλα, οι αυτοκτονικές ακροβασίες που εκτελεί αποτελούν δική του, εθελούσια πράξη, πράξη που επιτελείται για τον πατέρα, μέσω της οποίας αναπλάθει τη φανταστική σκηνή της επιδοκιμασίας και ομολογεί την αγάπη του για τον πατέρα τη στιγμή ακριβώς που συμμορφώνεται με τη θανατική καταδίκη. Πράγματι, η αυτοκαταστροφή μοιάζει να προσφέρεται σαν ένα δώρο αγάπης. Ο Γκέοργκ δεν αφήνεται να πέσει μέχρι που «πήρε το μάτι του να έρχεται ένα φορτηγό, που εύκολα θα κάλυπτε το θόρυβο της πτώσης του». Και οι τελευταίες του λέξεις, που προφέρονται με «σιγανή φωνή» –για να σιγουρευτεί ότι ο θάνατός του θα παραμείνει ανεπαίσθητος– είναι, «αγαπημένοι μου γονείς, παρ' όλα αυτά εγώ πάντοτε σας αγαπούσα [Liebe Eltern, ich habe euch doch immer geliebt]». Η απόδοση του doch ως «παρ' όλα αυτά» είναι ίσως ισχυρότερη απ' ό,τι θα έπρεπε. Στο doch ενυπάρχει μια ορισμένη διαμαρτυρία και αντίκρουση, ένα «αν και» ή, καλύτερα, ένα «ωστόσο». Η μοναδική αυτή λέξη αναφέρεται πλαγίως σε κάποια δυσκολία, χωρίς όμως να φτάνει στο επίπεδο μιας επιστροφής της κατηγορίας.

Η ομολογία αγάπης του Γκέοργκ προς τους γονείς του μοιάζει λιγότερο με πράξη συγχώρεσης και πιο πολύ με ένα σχεδόν μακάριο μαζοχιστικό θέαμα. Πεθαίνει για τις αμαρτίες τους και η καθαρίστρια που τον βλέπει να περνάει μπροστά της στη σκάλα φωνάζει «Χριστέ μου» και καλύπτει τα μάτια της. Τα λόγια αγάπης για τους γονείς του φαίνεται ότι παίζουν ουσιώδη ρόλο στην εκτέλεση της θανατικής ποινής. Η φράση του σφραγίζει και πραγματοποιεί την καταδίκη. Η αναστοχαστική πράξη με την οποία «αφήνεται να πέσει [liess sich hinabfallen]» δεν είναι παρά ένας θανάσιμος τρόπος να καθαγιάσει την προσκόλλησή του

στους γονείς του. Ο θάνατός του γίνεται δώρο αγάπης. Αν και η πράξη φαίνεται ότι ξεκινάει με τη φράση του πατέρα, οι ακροβασίες ανήκουν σίγουρα αποκλειστικά στον Γκέοργκ, και έτσι η ενέργεια του πρώτου μετουσιώνεται εντελώς ομαλά στην ενέργεια του δεύτερου. Ο Γκέοργκ δεν πεθαίνει μόνο επειδή ο σκληρός πατέρας του το απαιτεί, αλλά επειδή η απαίτηση του πατέρα έχει μετατραπεί σε διαστροφική τροφοδότηση της ζωής του.

Ωστόσο, η αυτοκτονική αφοσίωση του Γκέοργκ δεν μειώνει το γεγονός ότι αν η καταδίκη επιζητεί, στην ακραία της μορφή, να εξοντώσει τον άλλο, τότε η ακραία εκδοχή της καταδικαστικής τιμωρίας είναι η θανατική ποινή. Σε λιγότερο δυσμενείς εκδοχές της, η καταδίκη εξακολουθεί να στοχεύει στη ζωή του καταδικασμένου, καταστρέφοντας την ηθική του ιδιότητα. Αν αυτό που πρέπει να υποβιβαστεί και να καταστραφεί είναι μια ζωή και όχι, ας πούμε, ένα σύνολο πράξεων, τότε η τιμωρία ασκείται καταστρέφοντας ακόμα περισσότερο τις προϋποθέσεις της αυτονομίας, διαβρώνοντας ή ακόμα και ακρωτηριάζοντας για το υποκείμενο στο οποίο απευθύνεται την ικανότητά του τόσο για αναστοχασμό όσο και για κοινωνική αναγνώριση, δύο πρακτικές που θα έλεγα ότι είναι απαραίτητες για οποιαδήποτε ουσιαστική περιγραφή της ηθικής ζωής. Επίσης, μετατρέπει ασφαλώς τον ηθικολόγο σε δολοφόνο.

Όταν η επίκριση ασκείται αχρηστεύοντας και ακυρώνοντας τις κριτικές ικανότητες του υποκειμένου στο οποίο απευθύνεται, τότε υπονομεύει ή και καταστρέφει ακόμα τις ίδιες τις ικανότητες που είναι απαραίτητες για τον ηθικό αναστοχασμό και την ηθική συμπεριφορά, οδηγώντας ενίοτε σε αυτοκτονικές εκβάσεις. Αυτό υποδηλώνει ότι προκειμένου η ηθική κρίση να εκφέρεται με τρόπο εποικοδομητικό χρειάζεται να διατηρείται η αναγνώριση. Με άλλα λόγια, για να μπορεί η κρίση να διαμορφώνει τις αναστοχαστικές διαβουλεύσεις ενός υποκειμένου που θα έχει την πιθανότητα να δράσει διαφορετικά στο μέλλον,

πρέπει να εκφέρεται με τρόπους που συντηρούν και προάγουν τη ζωή. Μια τέτοια αντίληψη της τιμωρίας διαφέρει ριζικά από τη νιτσεική θεώρηση που εξετάσαμε παραπάνω.

Με μια εντελώς πραγματική έννοια, δεν μπορούμε να επιβιώσουμε χωρίς να μας απευθύνονται, πράγμα που σημαίνει ότι η σκηνή της απεύθυνσης μπορεί και πρέπει να παρέχει μια συνθήκη βιωσιμότητας για τον ηθικό στοχασμό, την ηθική κρίση και την ηθική συμπεριφορά. Υποστηρίζω ότι, με τον ίδιο τρόπο, οι θεσμοί της τιμωρίας και του εγκλεισμού έχουν την ευθύνη να διατηρούν τις ζωές που εισέρχονται στο πεδίο τους, ακριβώς επειδή έχουν την εξουσία, στο όνομα της «ηθικής», να βλέπουν και να καταστρέφουν ζωές ατιμώρητα. Αν, όπως υποστήριζε ο Σπινόζα, μπορεί κανείς να επιθυμεί να ζει σωστά μόνο εφόσον υπάρχει ήδη, ή ταυτόχρονα, η επιθυμία να ζει, φαίνεται εξίσου αληθές ότι το σενάριο της τιμωρίας που επιδιώκει να μεταμορφώσει την επιθυμία για ζωή σε επιθυμία για θάνατο διαβρώνει τις προϋποθέσεις της ίδιας της ηθικής.

ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ

Χρυσίδα: Κλείσε μου το στόμα...
Δεν ξέρω τι λέω.

Σαίξπηρ, Τρωίλος και Χρυσίδα

Πώς σχετίζονται αυτοί οι προβληματισμοί με το ερώτημα αν μπορεί κανείς να δώσει αναφορά του εαυτού του; Ας θυμηθούμε ότι εξιστορεί κανείς τον εαυτό του σε κάποιον άλλο και ότι κάθε τέτοια εξιστόρηση συμβαίνει μέσα σε μια σκηνή απεύθυνσης. Προσφέρω μια εξιστόρηση του εαυτού μου σε σένα. Επιπλέον, η σκηνή της απεύθυνσης, αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ρητορική προϋπόθεση της ευθύνης, σημαίνει ότι, ενώ εμπλέκομαι σε μια αναστοχαστική δραστηριότητα, με το να

σκέφτομαι και να αναδομώ τον εαυτό μου, μιλώ επίσης σε σένα κι έτσι, κάνοντάς το αυτό, επεξεργάζομαι μέσα στη γλώσσα μια σχέση με κάποιον άλλο. Επομένως, το ηθικό φορτίο της κατάστασης δεν περιορίζεται στο ερώτημα αν η εξιστόρηση του εαυτού μου είναι ή δεν είναι επαρκής, αλλά αφορά το αν, εκφέροντας την εξιστόρηση, εγκαθιδρύω μια σχέση με αυτόν στον οποίο απευθύνεται η εξιστόρησή μου και αν η σκηνή της απεύθυνσης διατηρεί και αλλάζει και τα δύο μέρη της συνομιλίας.

Στο πλαίσιο της ψυχαναλυτικής μεταβίβασης, το «εσύ» εκλαμβάνεται συχνά ως μια δεδομένη δομή της απεύθυνσης, η επεξεργασία ενός «εσύ» σε ένα φαντασιακό πεδίο, καθώς και μια απεύθυνση μέσω της οποίας διαβιβάζονται προγενέστερες και πιο αρχαϊκές μορφές απεύθυνσης.⁷ Στη μεταβίβαση, η ομιλία επιτελεί ορισμένες φορές το έργο της διαβίβασης πληροφοριών (στις οποίες περιλαμβάνονται και πληροφορίες σχετικά με τη ζωή μου), αλλά λειτουργεί επίσης τόσο ως αγωγός μιας επιθυμίας όσο και ως ρητορικό εργαλείο που επιζητεί να μεταβάλει ή να επενεργήσει στην ίδια τη σκηνή της συνομιλίας.⁸ Η ψυχαναλυτική θεωρία κατανοούσε πάντοτε αυτή τη δυαδική διάσταση της αυτοαποκαλυπτικής ομιλιακής πράξης. Από τη μία μεριά, αποτελεί την προσπάθεια διαβίβασης πληροφοριών σχετικά με τον εαυτό από την άλλη, ωστόσο, αναπλάθει και συγκροτεί εκ νέου τα σιωπηρά προϋποτιθέμενα της επικοινωνίας και της σχεσιακότητας, τα οποία δομούν τον τρόπο της απεύ-

⁷ Είμαι ευγνώμων εδώ στην Barbara Johnson, η οποία διατυπώνει τη δεδομένη δομή της απεύθυνσης γράφοντας για τον Μπωντλαίρ, «η μητέρα λειτουργεί σαν το δεδομένο σκηνικό για τη σχέση εγώ-εσύ γενικότερα» (*Mother Tongues: Sexuality, Trials, Motherhood, Translation*, Κάιμπριτζ: Harvard University Press, 2003, 71).

⁸ Shoshana Felman, *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, μτφρ. Catherine Porter (Στάνφορντ: Stanford University Press, 2003).

θυνασης. Έτσι, η μεταβίβαση είναι η ανάπλαση εντός του ψυχαναλυτικού χώρου μιας πρωτογενούς σχεσιακότητας, που δυναμικά παράγει μια νέα ή τροποποιημένη σχέση (και ικανότητα για σχεσιακότητα), στη βάση της ψυχαναλυτικής εργασίας.

Στο πλαίσιο της μεταβίβασης, η αφήγηση δεν λειτουργεί απλώς ως το μέσο διά του οποίου διαβιβάζονται οι πληροφορίες, αλλά και ως ρητορική επιστράτευση της γλώσσας, η οποία σκοπό έχει να επενεργήσει στον άλλο, ωθούμενη από μια επιθυμία ή μια ευχή που παίρνει αλληγορική μορφή μέσα στη συνομιλιακή σκηνή της ανάλυσης. Το «εγώ» αφηγηματοποιείται, αλλά επίσης κατατίθεται και αρθρώνεται στο πλαίσιο της σκηνής της απεύθυνσης. Ό,τι παράγεται στον λόγο συχνά επιφέρει σύγχυση στις προθέσεις της ομιλίας. Το «εσύ» είναι μεταβλητό και φαντασιακό, την ίδια στιγμή που είναι περιορισμένο, απειθαρχο και πεισματικά παρόν. Το «εσύ» συνιστά ένα αντικείμενο σε σχέση με το οποίο ένας στόχος επιθυμίας καθίσταται αρθρώσιμος, αλλά αυτό που επανέρχεται σε αυτή τη σχέση με τον άλλο, σε αυτή τη σκηνή της άρθρωσης της επιθυμίας, είναι μια αδιαφάνεια που δεν «φωτίζεται» πλήρως μέσω της ομιλίας. «Εγώ», λοιπόν, λέω μια ιστορία σε «εσένα» και μπορεί να εξετάσουμε μαζί τις λεπτομέρειες της ιστορίας που διηγούμαι. Αν όμως σου τις λέω σε ένα πλαίσιο μεταβίβασης (και γίνεται, άραγε, να υπάρξει διήγηση χωρίς μεταβίβαση;), τότε κάνω κάτι με αυτή τη διήγηση, επιδρώ με κάποιο τρόπο επάνω σου. Και η αφήγηση αυτή, καθώς εξελίσσεται, κάνει επίσης κάτι σε εμένα, επιδρά επάνω μου, με τρόπους που μπορεί να μην καταλαβαίνω.

Σε ορισμένους ψυχαναλυτικούς κύκλους, δόγματα και πρακτικές, ένας από τους δεδηλωμένους στόχους της ψυχανάλυσης είναι να δώσει στον πελάτη την ευκαιρία να συνθέσει μια ιστορία για τον εαυτό του, να θυμηθεί το παρελθόν, να συνυφάνει τα γεγονότα, ή μάλλον τις επιθυμίες, της παιδικής ηλικίας με μεταγενέστερα γεγονότα, να προσπαθήσει με αφηγηματικά μέσα

να επενδύσει με νόημα τι ήταν η ζωή του ως τώρα, τα αδιέξοδα που διαρκώς συναντούσε και τι ακόμα μπορεί να γίνει στο μέλλον. Μάλιστα, κάποιιοι έχουν υποστηρίξει ότι ο κανονιστικός στόχος της ψυχανάλυσης είναι να επιτρέψει στον πελάτη να διηγηθεί μία ενιαία και συνεκτική ιστορία για τον εαυτό του που θα ικανοποιήσει την επιθυμία του για αυτογνωσία, και ακόμα παραπάνω, να γνωρίσει τον εαυτό του εν μέρει μέσω μιας αφηγηματικής ανασυγκρότησης στην οποία οι παρεμβάσεις του αναλυτή ή του θεραπευτή συμβάλλουν με διάφορους τρόπους στην εκ νέου σύνθεση και εξύφανση της ιστορίας. Η θέση αυτή έχει υποστηριχθεί από τον Ρόυ Σάφερ [Roy Schafer] και μπορούμε να τη δούμε σε διάφορες εκδοχές της ψυχαναλυτικής πρακτικής, όπως περιγράφεται τόσο σε ακαδημαϊκά όσο και σε εκλαϊκευτικά περιβάλλοντα από όσους την ασκούν.⁹

Τι γίνεται όμως αν η αφηγηματική ανασυγκρότηση της ζωής δεν μπορεί να είναι ο στόχος της ψυχανάλυσης, και ο λόγος για κάτι τέτοιο έχει να κάνει με την ίδια τη συγκρότηση του υποκειμένου; Αν ο άλλος είναι πάντοτε παρών, από την αρχή, στη θέση του χώρου όπου θα υπάρξει το εγώ, τότε η ζωή συγκροτείται μέσω μιας θεμελιώδους διακοπής, ή ακόμα διακόπτεται πριν να υπάρξει καν η δυνατότητα οποιασδήποτε συνέχειας. Επομένως, προκειμένου η αφηγηματική ανασυγκρότηση να μπορεί να προσεγγίσει τη ζωή που θέλει να διαβιβάσει, πρέπει και αυτή να υπόκειται στη διακοπή. Φυσικά, το να μάθει κανείς να

⁹ Για μια προσέγγιση της ψυχανάλυσης και της γλώσσας που γενικά αρνείται την παθητική συγκρότηση και προτάσσει το «εγώ» και τις ενέργειές του ως δομικά υλικά της ιστορίας μιας ζωής, βλ. Roy Schafer, *A New Language for Psychoanalysis* (Νιου Χέιβεν: Yale University Press, 1976), 22-56. Για μια αντίληψη της σχέσης με την αφηγηματική δομή στην ψυχανάλυση που ενσωματώνει την έννοια της μεταβίβασης, βλ. Peter Brooks, *Psychoanalysis and Story-telling* (Οξφόρδη: Basil Blackwell, 1994).

συνθέτει μια αφήγηση αποτελεί κρίσιμης σημασίας δραστηριότητα, ιδίως όταν κάποια ασυνεχή θραύσματα εμπειρίας παραμένουν διαχωρισμένα μεταξύ τους εξαιτίας τραυματικών καταστάσεων. Και δεν υποτιμώ καθόλου τη σημασία της αφηγηματικής δουλειάς στη διαδικασία της ανασυγκρότησης μιας ζωής, που διαφορετικά θα υπέφερε από τον κατακερματισμό και την ασυνέχεια. Δεν πρέπει να υποτιμάμε τον πόνο που προκαλείται από τις καταστάσεις διαχωρισμού. Ωστόσο, οι καταστάσεις υπερκυριαρχίας δεν είναι περισσότερο ευεργετικές από τις καταστάσεις ριζικού κατακερματισμού. Φαίνεται να αληθεύει ότι έχουμε ανάγκη μιας αφήγησης που θα συνδέει τμήματα της ψυχής και της εμπειρίας που δεν μπορούν να αφομοιωθούν το ένα από το άλλο. Η υπερβολική όμως διασύνδεση μπορεί να οδηγήσει σε ακραίες μορφές παρανοϊκής απομόνωσης. Σε κάθε περίπτωση, δεν μπορούμε να βγάλουμε το συμπέρασμα ότι αν κάποια ζωή έχει ανάγκη από μια αφηγηματική δομή τότε η ζωή στο σύνολό της πρέπει να αποδίδεται με αφηγηματική μορφή. Αυτό το συμπέρασμα θα μετέτρεπε μια ελάχιστη απαίτηση ψυχικής ισορροπίας στον κύριο στόχο της ψυχαναλυτικής εργασίας.

Τι παραλείπεται αν υποθέσουμε, όπως κάνουν ορισμένοι, ότι η αφήγηση μας δίνει τη ζωή που μας ανήκει, ή ότι η ζωή συμβαίνει με αφηγηματική μορφή; Αυτό που μου «ανήκει» στη ζωή δεν είναι κατ' ανάγκην η εξιστορητική της μορφή. Το «εγώ» που αρχίζει να αφηγείται την ιστορία του μπορεί να την πει μόνο σύμφωνα με αναγνωρίσιμες νόρμες της αφήγησης ζωής. Μπορούμε λοιπόν να πούμε: στο βαθμό που το «εγώ» δέχεται, εξαρχής, να αφηγηθεί τον εαυτό του μέσα από αυτές τις νόρμες, συμφωνεί να παρακάμψει την αφήγησή του μέσω μιας εξωτερικότητας και έτσι να αποπροσανατολίσει τον εαυτό του κατά την αφήγηση, χρησιμοποιώντας απρόσωπους τρόπους ομιλίας.¹⁰

¹⁰ Βλ. Denise Riley, *Impersonal Passion: Language as Affect* (Ντάραμ:

Βέβαια, ο Λακάν έχει καταστήσει σαφές ότι κάθε εξιστόρηση σχετικά με τις πρωταρχικές εναρκτήριες στιγμές ενός υποκειμένου είναι πάντα καθυστερημένη και φαντασματική, επηρεασμένη με τρόπο μη αναστρέψιμο από μια *nachträglichkeit* [αναδρομική δράση]. Οι εξελικτικές θεωρήσεις έχουν την τάση να διαπράττουν το σφάλμα της παραδοχής ότι η αφηγήτρια μιας τέτοιας αφήγησης μπορεί να είναι παρούσα στην απαρχή της ιστορίας. Η απαρχή μπορεί να προσεγγιστεί μόνο αναδρομικά και μέσω της οθόνης της φαντασίωσης. Η νόρμα της ψυχικής υγείας, που μας λέει ότι η δυνατότητα να προσφέρει κανείς μια συνεκτική εξιστόρηση του εαυτού του αποτελεί τμήμα του ηθικού έργου της ψυχανάλυσης, παρερμηνεύει αυτό που μπορεί και πρέπει να κάνει η ψυχανάλυση. Στην πραγματικότητα, συγκατατίθεται σε μια περιγραφή του υποκειμένου που υπονομεύει ακριβώς την ηθική σημασία της διαμόρφωσης του υποκειμένου αυτού.

Αν κάνω μια εξιστόρηση και την κάνω σε εσένα, τότε η αφήγησή μου εξαρτάται από μια δομή απεύθυνσης. Αν όμως μπορώ να απευθυνθώ σε εσένα, πρέπει πρώτα να έχω δεχτεί μια απεύθυνση, να έχω δηλαδή προσαχθεί στη δομή της απεύθυνσης σαν σε μια δυνατότητα γλώσσας, πριν ακόμα να είμαι σε θέση να βρω έναν δικό μου τρόπο να τη χρησιμοποιήσω. Αυτό δεν προκύπτει μόνο από το γεγονός ότι η γλώσσα ανήκει πρώτα στον άλλο και μετά την αποκτώ εγώ, μέσα από μια σύνθετη μορφή μίμησης, αλλά και επειδή η ίδια η δυνατότητα της γλωσσικής εμπρόθετης

Duke University Press, 2005). Βλ. επίσης Thomas Keenan, *Fables of Responsibility: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics* (Στάνφορντ: Stanford University Press, 1997), 175-92. Για μια εξαιρετική πραγμάτευση για τη φεμινιστική αυτοβιογραφική αφήγηση και την αμφισβήτηση που ασκεί στα πρότυπα εκφοράς της αλήθειας, βλ. Leigh Gilmore, *The Limits of Autobiography: Trauma and Testimony* (Ιθάκα: Cornell University Press, 2001).

δράσης απορρέει από την κατάσταση στην οποία κανείς βρίσκεται να του απευθύνεται μια γλώσσα την οποία ποτέ δεν επέλεξε. Αν πρώτα δέχομαι την απεύθυνση του άλλου και αν αυτή η απεύθυνση φτάνει σε μένα πριν από την εξατομίκευσή μου, ποιες είναι οι μορφές με τις οποίες φτάνει; Φαίνεται ότι πάντα δέχεται κανείς, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, μια απεύθυνση, ακόμα κι αν έχει εγκαταλειφθεί ή κακοποιηθεί, αφού το κενό και το τραύμα μάς (εγ-)καλούν με συγκεκριμένους τρόπους.

Η αντίληψη αυτή εκφέρεται σε εντελώς διαφορετικές φιλοσοφικές και ψυχαναλυτικές διατυπώσεις. Ο Λεβινάς υποστηρίζει ότι η απεύθυνση του άλλου με συγκροτεί και ότι αυτή η κατάληψη από τον άλλο προηγείται κάθε διαμόρφωσης του εαυτού (le Moi). Ο Ζαν Λαπλάνς [Jean Laplanche], σε ψυχαναλυτικό πνεύμα, υποστηρίζει κάτι παρόμοιο, όταν ισχυρίζεται ότι η απεύθυνση του άλλου, νοούμενη ως απαίτηση, εμφυτεύεται ή ενσπείρεται σε αυτό που αργότερα θα ονομαστεί, σε θεωρητικό πνεύμα, «το ασυνείδητό μου».¹¹ Με μια έννοια, αυτή η ονοματολογία πάντα θα διαψεύδει τον εαυτό της. Θα είναι αδύνατον να μιλήσω χωρίς να διαψευστώ για το «ασυνείδητό μου», επειδή δεν πρόκειται για ιδιοκτησία αλλά, αντίθετα, για αυτό που δεν μπορεί να μου ανήκει. Και ωστόσο, η σύνταξη με την οποία επιχειρούμε να περιγράψουμε αυτό το ψυχικό πεδίο, το οποίο δεν κατέχω και δεν μπορώ να κατέχω, αποδίδει, παραδόξως, αυτό το ασυνείδητο σε εμένα, ως κάτι που μου ανήκει εν είδει κατηγορήματος του υποκειμένου, όπως ακριβώς θα μπορούσαμε να πούμε για πολλά άλλα χαρακτηριστικά ότι ανήκουν σε εμένα, δηλαδή στο υποκείμενο του συντακτικού και της οντολογίας. Το να κατανοήσουμε, ωστόσο, το ασυνείδητο σημαίνει να κατανοήσουμε αυτό που *δεν μπορεί* να ανήκει, αν θέλουμε να

ακριβολογούμε, επειδή ακριβώς αψηφά τη ρητορική του ανήκειν, και επειδή είναι ένας τρόπος με τον οποίο ο εαυτός υφίσταται εξαρχής μια αποστέρηση από την απεύθυνση του άλλου. Για τον Λαπλάνς, αυτό το κάλεσμα, ή αίτημα, με φέρνει στη ζωή και με κατακλύζει εξαρχής. Ο άλλος είναι, από την αρχή, υπερβολικά πολύς για μένα, αινιγματικός, ανεξιχνίαστος. Πρέπει να διαχειριστώ και να αντιμετωπίσω αυτό το «υπερβολικά πολύ» προκειμένου να μπορέσει να αναδυθεί διαχωρισμένο αυτό που ονομάζεται «εγώ». Το ασυνείδητο δεν είναι ένας τόπος όπου αποτίθεται αυτό το «υπερβολικά πολύ», αλλά διαμορφώνεται ως ψυχικό προαπαιτούμενο για την επιβίωση και την εξατομίκευση, ως τρόπος διαχείρισης –και αποτυχημένης διαχείρισης– αυτού του πλεονάσματος, και έτσι ως η επίμονη και αδιαφανής ζωή αυτού ακριβώς του πλεονάσματος.

Η μεταβίβαση είναι ακριβώς η συναισθηματικά φορτισμένη σκηνή της απεύθυνσης, που αναμνημονεύει τον άλλο και την κατακλυσμικότητά του και που δρομολογεί εκ νέου το ασυνείδητο μέσω μιας εξωτερικότητας από την οποία κατά κάποιο τρόπο επιστρέφει. Ο σκοπός λοιπόν της μεταβίβασης και της αντιμεταβίβασης δεν είναι μόνο να συγκροτήσει ή να ανασυγκροτήσει την ιστορία της ζωής κάποιου, αλλά επίσης να δραματίσει αυτό που δεν μπορεί να αφηγηματοποιηθεί, και να διαδραματίσει το ασυνείδητο καθώς αναβιώνεται μέσα στην ίδια τη σκηνή της απεύθυνσης. Αν η μεταβίβαση ανακεφαλαιώνει το ασυνείδητο, τότε θα υφίσταμαι μια απαλλοτρίωση του εαυτού μου στη σκηνή της απεύθυνσης. Αυτό δεν σημαίνει ότι με κατέχει ο άλλος, αφού και ο άλλος υφίσταται μια απαλλοτρίωση, δέχεται αλλά και εκπέμπει ένα κάλεσμα, σε μια σχέση που δεν είναι, για το λόγο αυτό, αμοιβαία. Παρ' όλα αυτά, επειδή η αναλύτρια ή ο αναλυτής μπορεί (όπως ελπίζουμε) να χειριστεί αυτή την απαλλοτρίωση καλύτερα απ' ό,τι εγώ, και οι δύο πόλοι της ψυχαναλυτικής συνομιλίας υφίστανται μια μετα-

¹¹ Jean Laplanche, *Essays on Otherness*, επιμ. John Fletcher (Λονδίνο: Routledge, 1999).

τόπιση προκειμένου να καταστεί δυνατή η πρόσβαση στο ασυνείδητο. Βρίσκομαι καθηλωμένη σε αυτή την απεύθυνση, ακόμα και ενώ η αναλύτρια τελεί υπό τη δέσμευση να μην με κατακλύσει με την ανάγκη της. Παρ' όλα αυτά, κατακλύζομαι από κάτι και νομίζω ότι είναι από αυτήν· αυτή είναι το όνομα που έχω δώσει σε αυτό το «υπερβολικά πολύ». Τι είναι όμως αυτό που εκείνη ονομάζει;

Σε αυτά τα συμφοραζόμενα, αναδύεται εκ νέου το ερώτημα «ποιος/ποια»: «Ποιος/ποια με κατακλύζει;» «Ποιος/ποια είναι αυτός/αυτή;» «Ποιος/ποια είσαι εσύ;». Όλα αυτά είναι, με μια έννοια, το ερώτημα που θέτει το βρέφος προς τις απαιτήσεις του ενήλικα: «Ποιος/ποια είσαι και τι θέλεις από μένα;». Από την άποψη αυτή, η οπτική του Λαπλάνς μας δίνει έναν τρόπο να επανεξετάσουμε την άποψη της Καβαρέρο ότι το ερώτημα που εγκαινιάζει την ηθική είναι το «Ποιος/ποια είσαι;». Όταν η αναλύτρια είναι η άλλη, δεν μπορώ να γνωρίζω ποια είναι αυτή η άλλη, αλλά η αναζήτηση της αδύνατης απάντησης σε αυτή την ερώτηση αφήνει να διαγραφούν καλύτερα οι τρόποι με τους οποίους μια αινιγματική άλλη, νοούμενη ως οι ποικιλόμορφες απαιτήσεις του ενήλικου κόσμου, με εγκαινιάζει και με δομεί. Σημαίνει επίσης ότι για μένα καταλαμβάνει μια θέση κατά την οποία είναι ταυτόχρονα περισσότερο και λιγότερο από αυτό που είναι, και αυτή η ασυμμετρία ανάμεσα στην αναλύτρια ως, ας πούμε, άτομο και την αναλύτρια ως, ας πούμε, περίσταση που δίνει έναυσμα στο ψυχικό μου υλικό θέτει τα θεμέλια για τη συμβολή της αναλυόμενης στη σκηνή της μεταβίβασης. Η αναλύτρια υφίσταται, με τον τρόπο της, μια αποστέρηση τη στιγμή που λειτουργεί ως τόπος της μεταβίβασης για μένα, για λόγους που δεν μπορώ να γνωρίζω. Τι της ζητώ να είναι; Και πώς ανταποκρίνεται σε αυτό το κάλεσμα; Αυτό που το κάλεσμά μου την κάνει να ανακαλέσει θα αποτελέσει τον τόπο της αντιμεταβίβασης, η γνώση μου όμως σχετικά με αυτό δεν μπορεί παρά να

είναι εντελώς διαθλασμένη. Ρωτώ, μάταια, «Ποια είσαι;» και στη συνέχεια, πιο νηφάλια, «Τι έχω γίνει εδώ;». Και μου κάνει τις ίδιες ερωτήσεις κι εκείνη, από τη δική της απόσταση, με τρόπους που δεν μπορώ ακριβώς να γνωρίσω ή να ακούσω. Αυτή η μη γνώση απορρέει από μια προγενέστερη μη γνώση, εκείνη μέσω της οποίας εγκαινιάζεται το υποκείμενο, αν και αυτή η «μη γνώση» επαναλαμβάνεται και αναπτύσσεται κατά τη μεταβίβαση χωρίς ποτέ να γίνεται ένας κυριολεκτικός τόπος στον οποίο θα μπορούσα να επιστρέψω.

Παρ' όλα αυτά, μέσα από τη μεταβίβαση η ψυχανάλυση χαρτογραφεί πρωτογενείς σχεσιακές προδιαθέσεις και σκηνές, αρθρώνοντας τις μεταβλητές σκηνές της απεύθυνσης εντός των οποίων αναδύονται οι εαυτοί. Αν και η άποψη του Λαπλάνς δεν είναι απόλυτα συμβατή με τις απόψεις των υποστηρικτών της θεωρίας αντικειμενοτρόπων σχέσεων, όπως ο Κρίστοφερ Μπόλας [Christopher Bollas], βλέπουμε ότι και οι δύο προσεγγίσεις είναι ιδιαίτερα προσεκτικές απέναντι σε αυτό που ο Μπόλας ονομάζει «λησμονημένο γνωστό».¹² Ο Μπόλας έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην εισαγωγή της αντίληψης του αναλυτή ως «μετασηματιστικού αντικειμένου»· υποστήριξε ότι οι αναλυτές πρέπει να επιστρέψουν στην αυτοανάλυση του Φρόυντ και να εξετάσουν πιο προσεκτικά τις χρήσεις της αντιμεταβίβασης στην ψυχαναλυτική εργασία. Στο *The Shadow of the Object: Psychoanalysis of the Unthought Known*, ο Μπόλας περιγράφει πώς «στρατολογήθηκε» στο περιβάλλον του αναλυόμενου, τοποθετήθηκε και «χρησιμοποιήθηκε» σιωπηρά από τον αναλυόμενο ως αντικείμενο που ανήκε σε μια προγενέστερη σκηνή. Η αντιμεταβίβαση ανταποκρίνεται σε κάτι που δεν είναι απολύτως γνωστό στον αναλυόμενο:

¹² Christopher Bollas, *The Shadow of the Object: Psychoanalysis of the Unthought Known* (Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 1987).

Ο αναλυτής καλείται να εκπληρώσει διαφορετικές και μεταλλασσόμενες αναπαραστάσεις αντικειμένων στο περιβάλλον, όμως αυτού του είδους οι παρατηρήσεις εκ μέρους μας αποτελούν τις σπάνιες στιγμές διαύγειας κατά την αντιμεταβίβαση. Για μεγάλη χρονική περίοδο, που ίσως να μην τελειώνει ποτέ, οδηγούμαστε στο ιδίωμα του περιβάλλοντος του ασθενή, και για σημαντικά χρονικά διαστήματα δεν ξέρουμε ποιοι είμαστε, ποια λειτουργία πρέπει να εκπληρώσουμε, ή ποια είναι η μοίρα μας ως δικού του αντικειμένου. (202)

Ακολουθώντας τον Βίνικοτ [Winnicott], ο Μπόλας υποστηρίζει ότι ο αναλυτής δεν αρκεί απλώς να επιτρέψει να τον χρησιμοποιήσουν, πρέπει ακόμα και «να είναι σε κάποιες περιπτώσεις προετοιμασμένος να γίνει κατά συνθήκη ασθενής» (204). Ο αναλυτής αφήνεται να επιστρατευτεί στο ιδίωμα του παισιού του αναλυόμενου, την ίδια στιγμή που αναπτύσσει μια αναστοχαστική και προσεκτική ικανότητα ανάλυσης μέσα σε αυτή τη δύσκολη συνθήκη. Ο Μπόλας αναφέρει αρκετά κλινικά παραδείγματα, με τα οποία δείχνει τις «εκφραστικές χρήσεις» της αντιμεταβίβασης στην αναλυτική εργασία. Μια ασθενής μιλάει και μετά σιωπά, δημιουργώντας έτσι στον Μπόλας μια αίσθηση μοναξιάς και αποπροσανατολισμού. Όταν τελικά εκείνος δίνει φωνή, κατά τη διάρκεια της συνεδρίας, στην αίσθηση αυτή, αυτό το κάνει για να προτείνει την εξήγηση ότι η ασθενής, για εκείνον και μαζί του, είχε στην πράξη αναδημιουργήσει το περιβάλλον στο οποίο, όταν ήταν παιδί, είχε ξαφνικά νιώσει απομονωμένη και χαμένη. Τη ρωτάει αν, μέσω των μακρών παύσεων, του ζητούσε να ενοικήσει την εμπειρία αυτή ώστε να μπορεί να ξέρει πώς ένιωθε εκείνη τότε. Αυτό λοιπόν που του προσφέρει η ασθενής δεν είναι τόσο μια αφήγηση όσο η αναδημιουργία μιας σκηνης όπου εγκαταλείφθηκε ξαφνικά η επικοινωνία και επήλθε μια αποπροσανατολιστική απώλεια επαφής. Στην επακόλου-

θη παρέμβασή του υπάρχει μια αφηγηματική διάσταση, αφού τη ρωτά αν η εμπειρία αυτή ανήκει στο παρελθόν της. Εντούτοις, το σημαντικό δεν είναι τόσο η ανάπλαση συγκεκριμένων λεπτομερειών της ιστορίας όσο η εγκαθίδρυση μιας διαφορετικής δυνατότητας επικοινωνίας μέσα στη μεταβίβαση. Όταν της λέει ότι η θέση που του έδωσε ήταν εκείνη από όπου εκείνος θα βίωνε εκ νέου τη δική της εμπειρία απώλειας και απουσίας, επικοινωνεί μαζί της με έναν τρόπο που δεν έχει ξαναγίνει, ενώ η συζήτηση που ακολουθεί, στην οποία θεματοποιείται ρητά αυτή η θρυμματισμένη μορφή επικοινωνίας, συνιστά έναν πιο συνεκτικό τρόπο επικοινωνίας που στοχεύει στην τροποποίηση της δεδομένης σκηνης της απεύθυνσης.

Το μοντέλο της ψυχαναλυτικής παρέμβασης που δέχεται ο Μπόλας αποτελεί μια σημαντική απομάκρυνση από την κλασική αντίληψη του ψυχρού και απόμακρου αναλυτή που κρατάει για τον εαυτό του τα ζητήματα της αντιμεταβίβασης. Για τον Μπόλας, «ο αναλυτής πρέπει να χαθεί στον κόσμο του ασθενή, να χαθεί με την έννοια του να μην γνωρίζει, ανά πάσα στιγμή, ποια είναι η συναισθηματική και η διανοητική του κατάσταση» (235). Αργότερα κάνει την παρατήρηση ότι μόνο όταν ο αναλυτής αφήσει να φανεί το γεγονός ότι χρησιμοποιήθηκε από τον ασθενή υπάρχει η ελπίδα να προωθήσει η αντιμεταβίβαση ένα νέο σύνολο αντικειμενοτρόπων σχέσεων: «Μόνο κάνοντας ένα καλό αντικείμενο (τον αναλυτή) να τρελαθεί κάπως, μπορεί ένας τέτοιος ασθενής να πιστέψει στην ανάλυσή του και να γνωρίσει ότι ο αναλυτής βρέθηκε εκεί όπου ήταν κι αυτός και επιβίωσε και ξαναβγήκε σώος» (254).

Ο Μπόλας σαφώς προτείνει ότι ο αναλυτής ή η αναλύτρια πρέπει να αφεθεί να παραβιαστεί από τον πελάτη, ακόμα και να υποστεί κάποιο είδος αποστέρησης του εαυτού, διατηρώντας ταυτόχρονα μια αναστοχαστική ψυχαναλυτική απόσταση και στάση. Περιγράφοντας τον τρόπο που είχε ο Βίνικοτ για να

εισάγει τις δικές του σκέψεις στην ψυχαναλυτική συνεδρία, ο Μπόλας γράφει:

για εκείνον ήταν υποκειμενικά αντικείμενα και τις εξέθετε στον ασθενή ως αντικείμενα που βρίσκονταν ανάμεσα στον ασθενή και τον αναλυτή και όχι ως επίσημες ψυχαναλυτικές αποκωδικοποιήσεις της υποσυνείδητης ζωής ενός προσώπου. Το αποτέλεσμα της συμπεριφοράς του είναι αποφασιστικής σημασίας, καθώς οι ερμηνείες του προσφέρονταν για να παίξουν μαζί τους –να τις στριφογυρίσουν, να τις ανακατώσουν, να τις κάνουν κομματάκια– και όχι για να εκληφθούν ως η επίσημη εκδοχή της αλήθειας. (206)

Ως στόχος εδώ εμφανίζεται η διευκόλυνση αυτού που ο Μπόλας περιγράφει ως «η άρθρωση των ως τώρα μη αρθρώσιμων στοιχείων της ψυχικής ζωής, ή αυτού που ονομάζω λησμονημένο γνωστό». Η «άρθρωση» είναι μια ευρεία κατηγορία που περιγράφει διάφορους τρόπους έκφρασης και επικοινωνίας, ορισμένοι εκ των οποίων είναι αφηγηματικοί, ενώ άλλοι όχι. Αν και εδώ ο Μπόλας δεν εξετάζει τα όρια του αρθρώσιμου, δηλαδή το λησμονημένο που δεν μπορεί ποτέ να είναι εντελώς «γνωστό», αυτή η εξέταση μοιάζει να αποτελεί απαραίτητο συμπλήρωμα στις αναζητήσεις του. Πράγματι, μέσα στη σκηνή της απεύθυνσης βρίσκονται αναμφίβολα σε λειτουργία πρωτογενείς μορφές παραβίασης που δεν μπορούν να αρθρωθούν με πληρότητα και σαφήνεια στην αναλυτική διαδικασία. Σε κάθε περίπτωση, τελικός στόχος της ψυχαναλυτικής εργασίας δεν πρέπει να θεωρείται η πλήρης αρθρωσιμότητα, γιατί ο στόχος αυτός θα υποδήλωνε μια γλωσσική κυριαρχία του εγώ πάνω σε ασυνείδητο υλικό, που θα επιζητούσε να μεταμορφώσει το ίδιο το ασυνείδητο σε αναστοχαστική, συνειδητή άρθρωση – ένα μη πραγματοποιήσιμο ιδανικό που θα υπέσκαπτε μία από τις πιο σημαντικές αρχές της ψυχανάλυσης. Το «εγώ» δεν μπορεί ποτέ να α-

νακτήσει πλήρως και με επίγνωση αυτό που το κινητοποιεί, αφού η διαμόρφωσή του είναι προγενέστερη από την ανάπτυξή του ως υποκειμένου αναστοχαστικής αυτογνωσίας. Αυτό μας υπενθυμίζει ότι η συνειδητή εμπειρία αποτελεί ένα μέρος μόνο της ψυχικής ζωής και ότι δεν μπορούμε να επιτύχουμε μέσω της συνείδησης ή της γλώσσας μια απόλυτη κυριαρχία πάνω σε αυτές τις πρωτογενείς σχέσεις εξάρτησης και αποτύπωσης που μας διαμορφώνουν και μας συγκροτούν με τρόπους επίμονους και σκοτεινούς.

Οι τρόποι με του οποίους άγγιζαν ή απευθύνονταν σε ένα βρέφος μπορεί να σταχυολογηθούν μόνο έμμεσα από το κοινωνικό περιβάλλον που ενορχηστρώνει αργότερα ο αναλυόμενος. Αν και αυτό το περιβάλλον πάντα χαρακτηρίζεται από κάποια ιδιαιτερότητα, μπορεί κανείς να ισχυριστεί γενικά ότι οι πρωτογενείς αποτυπώσεις δεν λαμβάνονται απλώς από το εγώ, αλλά το διαμορφώνουν. Το εγώ δεν δημιουργείται χωρίς να υπάρχει μια προγενέστερη συνάντηση, μια πρωτογενής σχέση, ένα σύνολο εναρκτήριων αποτυπώσεων που έρχονται από αλλού. Όταν ο Βίνικοτ περιγράφει το εγώ ως σχεσιακή διαδικασία, αμφισβητεί την άποψη ότι το εγώ είναι συγκροτημένο και παρόν από την απαρχή της ζωής. Θεωρεί επίσης δεδομένη την προτεραιότητα της σχεσιακότητας απέναντι σε οποιαδήποτε περιγεγραμμένη αίσθηση του εαυτού. Αν το εγώ, πράγμα στο οποίο θα συμφωνούσαν ο Μπόλας και ο Λακάν, «προηγείται κατά πολύ της έλευσης του υποκειμένου»,¹³ αυτό μπορεί μόνο να σημαίνει ότι η σχεσιακή διαδικασία που επιδιώκει να διαπραγματευτεί τη διαφοροποίηση από το ασυνείδητο και από τον άλλο δεν έχει ακόμη αρθρωθεί στην ομιλία και δεν είναι ακόμη ικανή να σκεφτεί αναστοχαστικά τον εαυτό της. Σε κάθε περίπτωση, το εγώ δεν είναι μια οντότητα ή μια ουσία αλλά μια σειρά από σχέσεις

¹³ Στο ίδιο, 285.

και διαδικασίες, που εμπλέκεται στον κόσμο των αρχικών κηδεμόνων με τρόπους που συγκροτούν τον ίδιο του τον ορισμό.

Επιπλέον, αν κατά τις εναρκτήριες στιγμές του «εγώ» εμπλέκομαι από την απεύθυνση και το αίτημα του άλλου, τότε υπάρχει κάποια σύγκλιση ανάμεσα στην ηθική σκηνή στην οποία η ζωή μου δεσμεύεται εξαρχής με άλλους και την ψυχαναλυτική σκηνή που διαπιστώνει τις διυποκειμενικές συνθήκες της ίδιας μου της ανάδυσης, εξατομίκευσης και βιωσιμότητας. Στο βαθμό που ανακεφαλαιώνει και διαδραματίζει εκ νέου σε διαθλασμένη μορφή τις πρωτογενείς σκηνές της απεύθυνσης, η μεταβίβαση εξυπηρετεί την αφήγηση μιας ζωής, συμβάλλει στην οικοδόμηση της ιστορίας μιας ζωής. Στην παράλληλη λειτουργία της με την αντιμεταβίβαση, η μεταβίβαση διακόπτει την ύποπτη συνοχή που κατασκευάζουν ορισμένες φορές τα αφηγηματικά σχήματα, μια συνοχή που μπορεί να θέσει εκτός διερεύνησης τα ρητορικά χαρακτηριστικά της σκηνής της απεύθυνσης, τα οποία και με γυρίζουν πίσω στη σκηνή όπου δεν γνωρίζω, όπου κατακλύζομαι, και επίσης, με στηρίζουν στο παρόν.

Στην καλύτερη εκδοχή της, η μεταβίβαση παρέχει αυτό που ο Βίνικोट ονομάζει υποστηρικτικό περιβάλλον και προσφέρει σωματική παρουσία σε ένα χρονικό παρόν που παρέχει τις συνθήκες για μια σταθερή απεύθυνση.¹⁴ Αυτό δεν σημαίνει ότι η μεταβίβαση δεν συνεισφέρει στην αφήγηση μιας ζωής: είναι πιθανό κάποιος να μπορεί να πει καλύτερα την ιστορία του όταν «υποστηρίζεται», κατά την έννοια του Βίνικोट. Υπάρχουν όμως εκφραστικές διαστάσεις αυτής της «υποστήριξης» που δεν μπορούν να περιγραφούν με αφηγηματικά μέσα. Δεν υπάρχει λόγος να αμφισβητήσουμε τη σημασία του να αφηγούμαστε μια ζωή, όσο μερική και προσωρινή κι αν είναι αυτή η αφήγηση. Είμαι

σίγουρη ότι η μεταβίβαση μπορεί να διευκολύνει την αφήγηση και ότι η αφήγηση της ζωής έχει κρίσιμο ρόλο να παίξει, ιδίως για όσους βασανίζονται επειδή έχουν βιώσει μια ακούσια εμπειρία ασυνέχειας. Κανένας δεν μπορεί να ζήσει σε έναν ριζικά μη αφηγήσιμο κόσμο ή να επιβιώσει σε μια ριζικά μη αφηγήσιμη ζωή. Είναι όμως απαραίτητο να θυμόμαστε ότι αυτό που μπορεί να μετρήσει ως «άρθρωση» και «έκφραση» ψυχικού υλικού υπερβαίνει τα όρια της αφήγησης, και ότι όλων των ειδών οι αρθρώσεις έχουν τα αναγκαία τους όρια, δεδομένης της επίδρασης που ασκεί στη δομή αυτών των αρθρώσεων ό,τι παραμένει επίμονα μη αρθρώσιμο.

Κάποιες φορές μια αφηγηματική φωνή μπορεί να μείνει, για παράδειγμα, απογυμνωμένη από την αφηγηματική της δύναμη. Στην ιστορία του Κάφκα, όταν βλέπουμε τον Γκέοργκ να ρίχνεται από τη γέφυρα και να βάζει έτσι τέλος στη ζωή του, παραμένει μια απόκοσμη αφηγηματική φωνή, η οποία δίνει αναφορά για τους θορύβους που γεμίζουν το χώρο μετά το γεγονός. Η τελευταία πρόταση του κειμένου, «εκείνη τη στιγμή η κυκλοφορία πάνω στη γέφυρα ήταν εξαιρετικά πυκνή», αρθρώνεται από μια φωνή που ισχυρίζεται ότι είναι παρούσα κατά τη στιγμή που περιγράφεται, ενώ η οπτική του τρίτου προσώπου αποσυνδέεται από το χαρακτήρα του Γκέοργκ, ο οποίος έχει ήδη ριχτεί στο κενό. Είναι σαν να εξαφανίζεται ο χαρακτήρας αλλά να παραμένει η φωνή. Αν και ο Γκέοργκ έχει χαθεί, κάποια αφηγηματική φωνή επιζητεί για να σχολιάσει τη σκηνή. Ίσως είναι η φωνή του φανταστικού φίλου στον οποίο αναφέρεται ότι είχαν γράψει και ο Γκέοργκ και ο πατέρας του, και ίσως τελικά να αποδεικνύεται ότι ο φίλος ήταν εκείνος που έγραφε τους δύο τους, με μεταβατική σύνταξη, από την αρχή. Η τελική πρόταση που αναφέρεται στην κίνηση που περνάει από τη γέφυρα χρησιμοποιεί τη γερμανική λέξη *Verkehr*, έναν όρο που χρησιμοποιείται επίσης για να δηλώσει τη συνουσία. Η αμφισημία αυτή

¹⁴ Βλ. D. W. Winnicott, *Holding and Interpretation: Fragment of an Analysis* (Λονδίνο: Hogarth Press, 1986).

υποδηλώνει ότι αυτός ο θάνατος είναι ταυτόχρονα και μια απόλαυση, ίσως μια εκστατική παραίτηση από τη διακρίσιμότητα των σωματικών ορίων.¹⁵ Η φωνή που εμφανίζεται για να αναφέρει το γεγονός, μια φωνή που δεν ανήκει σε κανένα και που η εγγύτητά της στο γεγονός είναι λογικά αδύνατη, είναι καθαρά φανταστική, σηματοδοτεί ίσως το ίδιο το μεγαλείο της μυθοπλασίας. Αν και η ιστορία αφηγείται ένα θάνατο, διατηρεί ωστόσο μια φωνή στην τελευταία γραμμή, υποδηλώνοντας έτσι ότι κάτι ανθρώπινο επιζεί, ότι η αφήγηση έχει κάποια ευνοϊκή σχέση με την επιβίωση. Παραμένει ωστόσο παράξενο το γεγονός ότι πρόκειται για μια γραπτή φωνή, χωρίς σώμα και χωρίς όνομα, μια φωνή που έχει αποσπαστεί από την ίδια τη σκηνή της απεύθυνσης και που η απόσπασή της αυτή αποτελεί, παραδόξως, το θεμέλιο της επιβίωσής της. Είναι η φωνή ενός φαντάσματος, αδύνατη, εξαϋλωμένη, και ωστόσο επιμένει, συνεχίζει να ζει.

Σε μια γνωστή επιστολή που είχε γράψει στον Μπένγιαμιν στις 17 Δεκεμβρίου 1934, ο Αντόρνο σχολιάζει το δοκίμιο του Μπένγιαμιν για τον Κάφκα και εξετάζει τις συνθήκες για επιβίωση που παρέχουν τα κείμενα του Κάφκα. Ξεκινάει επιση-

¹⁵ Βλ. Cathy Caruth, «Interview with Jean Laplanche» (2001), στο <http://www.iath.virginia.edu/pmc/text-only/issue.101/11.2caruth.txt>, παρ.921, για έναν τρόπο κατανόησης που θα μπορούσε να τοποθετήσει αυτή την εκσπερματιστική αυτοκτονία σε σχέση με τον μαζοχισμό: «Έχω μια ιδιαίτερα κριτική άποψη για τον όρο “ορμή θανάτου”, και [...] την αποκαλώ σεξουαλική ορμή θανάτου, με περισσότερη έμφαση στο “σεξουαλική” παρά στο “θανάτου”. Για μένα, η σεξουαλική ορμή θανάτου είναι απλώς σεξουαλικότητα, αποχαλινωμένη, ακραία σεξουαλικότητα. Και περισσότερο από το θάνατο, θα επισήμαινα τον πρωτογενή μαζοχισμό. Την έννοια της σεξουαλικής ορμής θανάτου τη βλέπω περισσότερο στον μαζοχισμό ή στον σαδομαζοχισμό παρά στο θάνατο. Και ο Φρόυντ δεν τοποθέτησε τον πυρήνα της ορμής θανάτου στην πλευρά του σαδισμού αλλά στην πλευρά του μαζοχισμού».

μαίνοντας ότι «δεν βρίσκεται ούτε κατά διάνοια σε θέση να εκφέρει “κρίση” για το δοκίμιο [του Μπένγιαμιν]», παραπέμποντας συνειδητά στα δυνάμει μοιραία προβλήματα που σχετίζονται με αυτού του είδους τις κρίσεις. Οι παρατηρήσεις του Αντόρνο στον Μπένγιαμιν είναι οι συνήθειες: ο Μπένγιαμιν αφηγείται μια «αρχαϊκή» και πρωταρχική ιστορία που δεν μπορεί να ανακτηθεί, ενώ ο Αντόρνο επιμένει ότι η απώλεια της έννοιας της «ιστορικής μας εποχής» είναι διαλεκτική και πρέπει να γίνει κατανοητή ως απώλεια για εμάς, μέσα στις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες.

Στη συνέχεια ο Αντόρνο εξετάζει την ενοχή και τη μοιραία απώλεια μέσω της μορφής του Όντραντεκ, ενός πλάσματος που μοιάζει με αντικείμενο, θεμελιωδώς μη εννοιοποιήσιμο, που περιγράφεται στην παραβολή του Κάφκα «Οι σκοτούρες ενός οικογενειάρχη».¹⁶ Ο Όντραντεκ, που το όνομά του δεν έχει σαφή ετυμολογία, είναι μια ακόμα υϊκή φιγούρα που κενώνει την ανθρώπινη μορφή της όταν βρίσκεται αντιμέτωπη με τη γονική κρίση. Ο Όντραντεκ μοιάζει να είναι ταυτόχρονα ένα καρούλι κλωστής και ένα παράξενο άστρο, που μπορεί να στηρίζεται στη μία από τις κορυφές του. Το γέλιο του μοιάζει να «μην βγαίνει από πνευμόνια. Ο ήχος του μοιάζει με το θρόισμα των πεσμένων φύλλων» (428). Στην ύπαρξή του δεν επιβιώνει σχεδόν τίποτα από την ανθρώπινη μορφή, ενώ ο αφηγητής της ιστορίας – μια πατρική φωνή – έχει σοβαρές αμφιβολίες αν ο Όντραντεκ είναι έστω απομεινάρι κάποιου πλάσματος με «καταληπτό σχήμα». Ούτε ο Αντόρνο ούτε ο Μπένγιαμιν ακολουθούν την ψυχαναλυτική οδό για να εξηγήσουν αυτή την αποανθρωποποιημένη μορ-

¹⁶ Franz Kafka, «Cares of a Family Man», στο *The Complete Stories*, μτφρ. Willa και Edwin Muir (Νέα Υόρκη: Schocken, 1976), 427-28: «Die Sorge des Hausvaters», στο *Die Erzählungen* (Φρανκφούρτη: S. Fischer, 1998), 343-44.

φή. Όμως ο Αντόρνο καταλαβαίνει ότι το άδειασμα της ανθρώπινης μορφής υπόσχεται με κάποιους τρόπους την υπέρβαση της μοιραίας ενοχής. Γράφει:

Αν η προέλευση του Όντραντεκ εντοπίζεται στον πατέρα του οίκου, τότε δεν αντιπροσωπεύει ακριβώς την αγωνιώδη ανησυχία και τον κίνδυνο για τον τελευταίο, δεν προμηνύει ακριβώς το ξεπέραςμα της κατάστασης ενοχής που χαρακτηρίζει τα πλάσματα, και αυτή η ανησυχία –πραγματικά μια περίπτωση αναποδογυρίσματος του Χάιντεγκερ– δεν είναι το μυστικό κλειδί, ή ακόμα η πλέον αδιαμφισβήτητη υπόσχεση της ελπίδας, μέσω ακριβώς του ξεπεράσματος του ίδιου του οίκου; Σίγουρα, όντας το άλλο πρόσωπο του κόσμου των πραγμάτων, ο Όντραντεκ είναι ένα σημάδι διαστρέβλωσης – αλλά ακριβώς ως τέτοιο είναι επίσης και ένα μοτίβο υπέρβασης, συγκεκριμένα του ύστατου ορίου και της συμφιλίωσης του οργανικού με το ανόργανο, ή του ξεπεράσματος του θανάτου: ο Όντραντεκ «επιζεί». (69)

Ο Όντραντεκ «επιζεί» σε μεγάλο βαθμό με τον ίδιο τρόπο που «επιζεί» και η τελική άμορφη φωνή στο τέλος της «Κρίσης».¹⁷

¹⁷ Θα είχε ενδιαφέρον να εξετάσουμε τις δύο μορφές του «επιζήν» αναφορικά με τη διάκριση μεταξύ *fortleben* και *überleben* που αναπτύσσει ο Benjamin στο «The Task of the Translator» (*Illuminations*, επιμ. Hannah Arendt, μτφρ. Harry Zohn, Νέα Υόρκη: Schocken, 1968, 69-82) [ελλ. έκδ.: «Το έργο του μεταφραστή», στο *Δοκίμια φιλοσοφίας της γλώσσας*, μτφρ.-επιμ. Φώτης Τερζάκης, Αθήνα: νήσος, 1999]. Εμφανώς, τόσο η τελική φωνή στην «Κρίση» όσο και η διηνεκής ύπαρξη του Όντραντεκ θυμίζουν την έννοια της *nachleben*, ή της συνέχισης της ζωής. Ο Jacques Derrida αναφέρει χαρακτηριστικά αυτή τη διαφορά ανάμεσα σε μια μετά θάνατον ζωή (*überleben*) και ένα είδος επιβίωσης ή μεταβίωσης (*fortleben*) που συμβαίνει μέσα στη γλώσσα, στην αποδοχή του πεπερασμένου της ανθρώπινης ζωής. Αυτή η λειτουργία της γλώσσας είναι ταυτόχρονα φα[ντα]

Με αυτή την έννοια, για τον Αντόρνο η κίνηση με την οποία κενώνεται η ανθρώπινη μορφή είναι το μέσο με το οποίο μπορεί να εμφανιστεί η ελπίδα, σαν η αναστολή των κοινωνικών παραμέτρων του υποκειμένου –«το ξεπέραςμα του οίκου»– να είναι αυτό που απαιτείται για την επιβίωση. Αφού ο Αντόρνο αρνείται να δει αυτή την επιβίωση ως μια αιώνια ή αρχαϊκή υπέρβαση, είναι υποχρεωμένος να υποστηρίξει ότι υπό συγκεκριμένες συνθήκες η διαστρέβλωση ή η παραμόρφωση εγκαθιδρύονται ως σημεία της ελπίδας ή της επιβίωσης. Στις «Σημειώσεις για τον Κάφκα», γράφει: «η κοινωνική προέλευση του ατόμου αποκαλύπτεται τελικά ως η δύναμη που το εξολοθρεύει. Το έργο του Κάφκα είναι μια προσπάθεια να αφομοιωθεί ακριβώς αυτό».¹⁸ Αυτό μοιάζει να είναι μια αλήθεια για τη νεωτερικότητα ή, για την ακρίβεια, μια αλήθεια που χαρακτηρίζει τη νεωτερικότητα ως τέτοια. Ως συμπέρασμα αυτού του ισχυρισμού, η προσπάθεια να κενωθεί το κοινωνικό (στην τρέχουσα μορφή του) μοιάζει να υπόσχεται την ελπίδα της επιβίωσης.

Η φωνή του αφηγητή περιγράφει τη σκηνή όπου απευθύνεται στον Όντραντεκ: «Πώς σε λένε λοιπόν;». «Όντραντεκ», απαντά αυτός. «Και πού μένεις;» «Δεν έχω μόνιμη στέγη». Τίθεται ένα ερώτημα, «Ποιος είσαι;» και έπειτα σαν απάντηση έρχεται και πάλι μια φωνή, αλλά όχι και μια ανθρώπινη μορφή. Ο αφηγητής εμμέσως εξανθρωπίζει τον Όντραντεκ, με τη χρήση της ανωνυμίας του τρίτου προσώπου καθώς και με την άμεση

σματική και ζωντανή. Βλ. την τελευταία του συνέντευξη, *Le Monde*, 18 Αυγούστου 2004 [ελλ. έκδ.: *Μαθαίνοντας να ζεις εν τέλει*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Άγρα, 2006].

¹⁸ Theodor W. Adorno, *Prisms*, μτφρ. Samuel και Shierry Weber (Καίμπριτζ: MIT Press, 1981), 253· «Prismen», στο Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft I, Gesammelte Schriften* (Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1997): 10.1:9-287, εδω 264-65.

απεύθυνση. Η πατρική φωνή δεν τον απεχθάνεται ακριβώς, αφού η παραβολή τελειώνει με τη φράση: «Δεν νομίζω ότι πειράζει κανέναν· αλλά η ιδέα ότι μάλλον θα συνεχίσει να ζει μετά από μένα μου είναι σχεδόν οδυνηρή». Είναι σχεδόν, αλλά όχι εντελώς οδυνηρή. Και σε αυτό το «σχεδόν» μπορούμε να δούμε μια ελπίδα για την επιβίωση του Όντραντεκ, μια ελπίδα που επιζεί της σχεδόν ολοκληρωτικής αποανθρωποποίησης.

Η κοινωνική προέλευση του ατόμου, ακόμα και στο πλαίσιο της νεωτερικότητας, αποτελεί έναν τρόπο με τον οποίο απειλείται η επιβίωση. Η εξολόθρευση απειλεί επίσης και από την αντίθετη πλευρά, όταν η υπέρβαση ακριβώς του κοινωνικού τείνει να υπονομεύσει τις κοινωνικές προϋποθέσεις της ίδιας της ζωής. Σε τελική ανάλυση, κανείς δεν μπορεί να επιβιώσει χωρίς να του απευθύνονται: κανένας δεν μπορεί να επιβιώσει για να διηγηθεί την ιστορία του αν δεν τον έχει πρώτα εγκαταστήσει μέσα στη γλώσσα ένα κάλεσμα, αν δεν του έχουν προσφερθεί κάποιες ιστορίες, αν δεν τον έχουν εισαγάγει στον λογοθετικό κόσμο της ιστορίας. Μόνο αργότερα μπορεί κανείς να βρει τον δικό του δρόμο μέσα στη γλώσσα, μόνο αφότου η γλώσσα του έχει επιβληθεί, μόνο όταν έχει πια παραγάγει ένα δίκτυο σχέσεων στις οποίες το συναίσθημα καταφέρνει να αρθρωθεί με κάποια μορφή. Εισάγεται κανείς σε ένα επικοινωνιακό περιβάλλον ως βρέφος ή ως παιδί που του απευθύνονται και που μαθαίνει συγκεκριμένους τρόπους να επιστρέφει την απεύθυνση. Τα προκαθορισμένα πρότυπα αυτής της σχεσιακότητας εμφανίζονται με τη μορφή της αδιαφάνειας που ενυπάρχει σε κάθε εξιστόρηση/λογοδοσία του εαυτού.

Θα ήθελα να προτείνω ότι η δομή της απεύθυνσης δεν είναι ένα χαρακτηριστικό της αφήγησης, ένα από τα πολλά και μεταβλητά κατηγορήματά της, αλλά μια διακοπή της αφήγησης. Από τη στιγμή που η ιστορία απευθύνεται σε κάποιον, αποκτά μια ρητορική διάσταση που δεν μπορεί να αναχθεί σε αφηγη-

ματική λειτουργία. Προϋποθέτει αυτό τον κάποιον και επιδιώκει να τον στρατολογήσει και να επιδράσει πάνω του. Κάτι γίνεται με τη γλώσσα όταν αρχίζει η εξιστόρησή μου: είναι πάντα διαλογική, στοιχειωμένη, φορτισμένη, θέλει να πείσει και διαθέτει τακτική. Πιθανότατα επιδιώκει να μεταδώσει μια αλήθεια, αλλά αυτό μπορεί να το κάνει, αν μπορεί, μόνο με την άσκηση μιας σχεσιακής διάστασης της γλώσσας.

Αυτή η άποψη φέρει συνδηλώσεις και όσον αφορά την εκφορά ηθικών κρίσεων: συγκεκριμένα, ότι η δομή της απεύθυνσης ρυθμίζει την εκφορά κρίσης για κάποιον πρόσωπο ή για τις πράξεις του· ότι αυτή δεν μπορεί να αναχθεί στην κρίση· και ότι η κρίση, αν δεν δεσμεύεται από την ηθική που συνεπάγεται η δομή της απεύθυνσης, τείνει προς την άσκηση βίας.

Εδώ όμως, για την ώρα, με απασχολεί μια ύποπτη συνοχή που συνοδεύει ορισμένες φορές την αφήγηση, και συγκεκριμένα ο τρόπος με τον οποίο η συνοχή της αφήγησης ενδέχεται να αποκλείει εκ των προτέρων έναν ηθικό αγωγό – την παραδοχή, δηλαδή, των ορίων της δυνατότητας για γνώση τόσο του εαυτού μας όσο και των άλλων. Το να θεωρούμε ένα πρόσωπο υπεύθυνο για τη ζωή του, όπως δίνεται σε αφηγηματική φόρμα, μπορεί ακόμα και να απαιτεί τη διάψευση αυτής της ζωής προκειμένου να ανταποκριθεί στα κριτήρια μιας ορισμένης ηθικής, μιας ηθικής που τείνει να αποσυνδεθεί από τη σχεσιακότητα. Θα μπορούσε ίσως κανείς να αποδεχθεί το βάρος της απόδειξης που επιβάλλει κάποιος άλλος σε μια εξιστόρηση, όμως τι είδους θα ήταν η σκηνή της συνομιλίας που θα προέκυπτε από κάτι τέτοιο; Η σχέση μεταξύ αυτών των συνομιλητών θα εγκαθιδρυόταν στο πρότυπο της σχέσης ανάμεσα στον δικαστή που ανασκοπεί αποδείξεις και τον ικέτη που προσπαθεί να αρθεί στο ύψος των απαιτήσεων ενός δυσανάγνωστου βάρους της απόδειξης. Δεν βρισκόμαστε τότε μακριά από τον Κάφκα. Όντως, αν απαιτούμε από κάποιον ή κάποια να είναι σε θέση να διηγηθεί

υπό μορφή ιστορίας τους λόγους που η ζωή του/της πήρε το δρόμο που πήρε, να είναι δηλαδή ένας/μία αυτοβιογράφος με ειρμό, ίσως να δείχνουμε την προτίμησή μας για μια αρραγή ιστορία αντί για κάτι που θα μπορούσαμε, προσωρινά, να ονομάσουμε αλήθεια του προσώπου: μια αλήθεια που, σε έναν ορισμένο βαθμό και για λόγους που έχουμε ήδη εισηγηθεί, γίνεται πιθανότερα πιο ξεκάθαρη σε στιγμές διακοπών, παύσεων, ανοιχτότητας – σε αιγισματικές διατυπώσεις που δεν μπορούν εύκολα να μεταφραστούν σε αφηγηματική φόρμα.

Αυτό μας επιτρέπει να κατανοήσουμε καλύτερα τη μεταβίβαση ως μια πρακτική της ηθικής. Πράγματι, καθώς στο όνομα της ηθικής απαιτούμε (βία) από την άλλη να ασκήσει μια ορισμένη βία στον εαυτό της και να το κάνει αυτό μπροστά μας με μια αφηγηματική λογοδοσία ή μια ομολογία, αν τότε, αντιστρόφως, επιτρέψουμε, υποστηρίξουμε και υποδεχτούμε τη διακοπή σε αυτή την αφήγηση, το επακόλουθο που θα προκύψει μπορεί να είναι μια κάποια πρακτική μη βίας. Αν η βία είναι η ενέργεια διά της οποίας το υποκείμενο επιζητεί να αποκαταστήσει την κυριαρχία και την ενότητά του, τότε η μη βία μπορεί να προκύψει από τη βίωση της επίμονης αμφισβήτησης της κυριαρχίας του εγώ, που επιφέρουν και απαιτούν οι υποχρεώσεις μας προς τους άλλους.

Αυτή η αποτυχία μιας πλήρους αφήγησης μπορεί κάλλιστα να υποδεικνύει το γεγονός ότι, εξ αρχής, εμπλεκόμαστε ηθικά στις ζωές των άλλων. Μολονότι κάποιοι θα έλεγαν ότι το να είναι κανείς διχασμένο υποκείμενο, ή ένα υποκείμενο με πάντοτε συσκοτισμένη την πρόσβαση στον εαυτό του, ανίκανο να αυτοθεμελιωθεί, σημαίνει ακριβώς ότι δεν έχει τις βάσεις για εμπρόθετη δράση και τις προϋποθέσεις του καταλογισμού, ωστόσο είναι ο τρόπος με τον οποίο διακοπτόμαστε, εξ αρχής, από την ετερότητα που ενδέχεται να μας καθιστά ανίκανους να παρυσιάσουμε ένα αφηγηματικό περίγραμμα της ζωής μας. Ο

στόχος εδώ δεν είναι να εξυμνήσουμε μια ορισμένη έννοια έλλειψης συνοχής, αλλά απλώς να επισημάνουμε ότι αυτή μας η «έλλειψη συνοχής» καθορίζει το ότι είμαστε συγκροτημένοι μέσα στη σχεσιακότητα: ότι βρισκόμαστε αναμειγμένοι, ηθικά δεσμευμένοι, προερχόμενοι και συντηρούμενοι από έναν κοινωνικό κόσμο που υπάρχει πέρα και πριν από εμάς.

Αν πούμε, όπως ορισμένοι, ότι ο εαυτός πρέπει να γίνει αντικείμενο αφήγησης, ότι μόνο ο αφηγηματοποιημένος εαυτός μπορεί να είναι διανοητός και να επιβιώσει, είναι σαν να λέμε ότι δεν μπορούμε να επιβιώσουμε αν διαθέτουμε ασυνείδητο. Είναι, στην πράξη, σαν να λέμε ότι το ασυνείδητο μάς απειλεί με μια αβάσταχτη α-διανοητότητα και ότι για το λόγο αυτό πρέπει να του αντιταχούμε. Το «εγώ» που θα προβεί σε μια τέτοια διατύπωση θα βρεθεί σίγουρα, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, πολιορκημένο από αυτό που απαρνείται. Ένα «εγώ» που κρατάει αυτή τη στάση – και είναι σίγουρα μια στάση, πρέπει να είναι μια στάση, μια όρθια, άγρυπνη και ενσυνείδητη στάση – πιστεύει ότι επιβιώνει χωρίς ασυνείδητο. Ή αν αυτό το «εγώ» αποδέχεται το ασυνείδητο, το αποδέχεται σαν κάτι που μπορεί να ανακτηθεί πλήρως από το γνωρίζον «εγώ», ίσως εν είδει μιας ιδιοκτησίας, με την πεποίθηση ότι το ασυνείδητο μπορεί να μεταφραστεί πλήρως και εξαντλητικά στο συνειδητό. Είναι εύκολο να καταλάβουμε ότι πρόκειται για μια θέση άμυνας, απομένει όμως να δούμε σε τι ακριβώς συνίσταται αυτή η άμυνα. Σε τελική ανάλυση, πρόκειται για τη στάση που πολλοί κρατούν απέναντι στην ίδια την ψυχανάλυση. Στη γλώσσα που διατυπώνει αυτή την αντίθεση σε μια μη αφηγηματοποιήσιμη απαρχή ενυπάρχει ο φόβος ότι η απουσία αφήγησης επισείει μια ορισμένη απειλή, μια απειλή για τη ζωή, και θέτει την επικίνδυνη πιθανότητα, αν όχι τη βεβαιότητα, ενός είδους θανάτου, του θανάτου ενός υποκειμένου που δεν μπορεί, που ποτέ δεν θα μπορέσει, να ανακτήσει πλήρως τις συνθήκες της ίδιας του της ανάδυσης.

Αυτός ο θάνατος, ωστόσο, αν είναι όντως θάνατος, είναι απλώς ο θάνατος ενός ορισμένου είδους υποκειμένου, ενός υποκειμένου που ήταν εξαρχής αδύνατο: είναι ο θάνατος της φαντασίωσης μιας αδύνατης κυριαρχίας, και επομένως η απώλεια ενός πράγματος που δεν το είχαμε ποτέ. Είναι, με άλλα λόγια, μια αναγκαία οδύνη.

ΤΟ «ΕΓΩ» ΚΑΙ ΤΟ «ΕΣΥ»

Είμαι εσύ,
αν είμαι

Paul Celan

Επιχειρώ, λοιπόν, να πω μια ιστορία για τον εαυτό μου και ξεκινώ από κάπου, καταγράφοντας μια χρονική στιγμή, προσπαθώντας να εισαγάγω μια ακολουθία, παρέχοντας, ίσως, αιτιώδεις συνδέσεις ή τουλάχιστον μια αφηγηματική δομή. Αφηγούμαι και, καθώς αφηγούμαι, δεσμεύομαι, εκφέρω μια εξιστόρηση του εαυτού μου, την προσφέρω σε κάποιον άλλο υπό τη μορφή μιας ιστορίας που θα μπορούσε πιθανότατα να ανακεφαλαιώνει το πώς και γιατί είμαι αυτό που είμαι.

Όμως η προσπάθειά μου να ανακεφαλαιώσω τον εαυτό μου αποτυγχάνει, και αποτυγχάνει κατ' ανάγκην όταν το «εγώ» που παρουσιάζεται στην εισαγωγική φράση ως αφηγηματική φωνή δεν μπορεί να δώσει αναφορά για το πώς έγινε ένα «εγώ» που μπορεί να αφηγηθεί τον εαυτό του ή αυτή τη συγκεκριμένη ιστορία. Και καθώς συνθέτω μια χρονική ακολουθία και συνδέω το ένα γεγονός με το άλλο, εξηγώντας τα διάφορα κίνητρα που θα μπορούσαν να φωτίσουν τις γέφυρες, αποσαφηνίζοντας τα επανερχόμενα πρότυπα, προσδιορίζοντας ορισμένα συμβάντα ή στιγμές αναγνώρισης ως κεντρικά, ακόμα και επισημαίνοντας

ορισμένα επαναλαμβανόμενα μοτίβα ως θεμελιώδη, δεν μεταδίδω απλώς κάτι σχετικά με το παρελθόν μου, αν και σίγουρα κάνω εν μέρει και αυτό. Επίσης, όμως, διαδραματίζω τον εαυτό που προσπαθώ να περιγράψω: το αφηγηματικό «εγώ» ανασυγκροτείται κάθε φορά που γίνεται η επίκλησή του μέσα στην ίδια την αφήγηση. Αυτή η επίκληση είναι, παραδόξως, μια επιτελεστική και μη αφηγηματική πράξη, έστω κι αν λειτουργεί ως υπομόχλιο για την ίδια την αφήγηση. Με άλλα λόγια, κάνω κάτι με αυτό το «εγώ» –το επεξεργάζομαι και το τοποθετώ σε σχέση με ένα πραγματικό ή φανταστικό ακροατήριο– πράγμα που διαφέρει από το να διηγούμαι απλώς μια ιστορία για αυτό, έστω και αν το να «διηγούμαι» παραμένει ένα μέρος αυτού που κάνω. Ποιο κομμάτι του «διηγούμαι» αποτελεί διαδραμάτιση πάνω στο άλλο, μια εκ νέου δημιουργία του «εγώ»;

Ακριβώς όπως υπάρχει μια επιτελεστική και ομιλιακή ενέργεια που αυτό το «εγώ» επιτελεί, υπάρχει και ένα όριο στο τι μπορεί το «εγώ» να εξιστορήσει. Αυτό το «εγώ» μιλιέται και αρθρώνεται, και ενώ φαίνεται ότι θεμελιώνει την αφήγηση που εκφέρω, το ίδιο αποτελεί την πιο αθεμελίωτη στιγμή αυτής της αφήγησης. Η μοναδική ιστορία που το «εγώ» δεν μπορεί να διηγηθεί είναι η ιστορία της ίδιας του της ανάδυσης ως «εγώ» που δεν μιλάει απλώς, αλλά φτάνει να εξιστορεί τον εαυτό του. Με αυτή την έννοια, όντως λέγεται μια ιστορία, αλλά το «εγώ» που την αφηγείται, ενώ μπορεί να παρουσιάζεται μέσα της με τη μορφή του αφηγητή σε πρώτο πρόσωπο, αποτελεί ένα σημείο αδιαφάνειας και διακοπής της αλληλουχίας, εισάγοντας μια ρήξη ή μια έκρηξη του μη αφηγήσιμου καταμεσής στην ιστορία. Έτσι, η ιστορία του εαυτού μου που διηγούμαι, βάζοντας σε πρώτο πλάνο το «εγώ» που είμαι και ενθέτοντάς το στις σχετικές αλληλουχίες αυτού που ονομάζεται ζωή μου, δεν καταφέρνει να δώσει μια περιγραφή του εαυτού μου κατά τη στιγμή που εμφανίζομαι. Για την ακρίβεια, εμφανίζομαι ως ένα πρό-

σωπο για το οποίο δεν μπορεί και δεν πρόκειται να δοθεί μια περιγραφή. Δίνω την περιγραφή του εαυτού μου, αλλά η περιγραφή της διαμόρφωσης αυτού του ομιλούντος «εγώ» που μπορεί να αφηγηθεί τη ζωή του δεν μπορεί να δοθεί. Όσο περισσότερο δίνω λόγο τόσο λιγότερο υπόλογος καταλήγω να είμαι. Το «εγώ» καταστρέφει την ίδια του την ιστορία, παρά τις όποιες καλές προθέσεις του.

Το «εγώ» δεν μπορεί να δώσει μια οριστική ή επαρκή εξιστόρηση του εαυτού του επειδή δεν μπορεί να επιστρέψει στη σκηνή της απεύθυνσης με την οποία ιδρύεται, και επειδή δεν μπορεί να αφηγηθεί όλες τις ρητορικές διαστάσεις της σκηνής της απεύθυνσης μέσα στην οποία λαμβάνει χώρα η εξιστόρηση του εαυτού. Αυτές οι ρητορικές διαστάσεις της σκηνής της απεύθυνσης δεν μπορούν να υπαχθούν στο επίπεδο της αφήγησης. Αυτό γίνεται σαφές στο πλαίσιο της μεταβίβασης, ή μάλλον στο μοντέλο επικοινωνίας που παρέχει η μεταβίβαση, γιατί εκεί βρίσκεται κανείς, κατά περίπτωση, στη θέση να του μιλάνε, αλλά επίσης να μιλάει κι αυτός, και αυτό γίνεται, έμμεσα ή άμεσα, με τη μορφή της απεύθυνσης.

Αν προσπαθώ να δώσω μια εξιστόρηση του εαυτού μου, αυτή απευθύνεται πάντοτε σε κάποιον, που θεωρώ ότι προσλαμβάνει με κάποιο τρόπο τα λόγια μου, αν και δεν ξέρω και δεν μπορώ να ξέρω κάθε φορά ποιος είναι αυτός ο τρόπος. Στην πραγματικότητα, το πρόσωπο που βρίσκεται στη θέση του δέκτη μπορεί καθόλου να μην προσλαμβάνει, μπορεί να μετέχει σε κάτι που δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αποκληθεί «πρόσληψη», να μην κάνει για μένα τίποτα παραπάνω από το να εγκαθιδρύει έναν ορισμένο τόπο, μια θέση, έναν δομικό χώρο όπου αρθρώνεται η σχέση μου προς τη δυνατότητα πρόσληψης. Έτσι λοιπόν αυτό που έχει σημασία δεν είναι αν υπάρχει κάποιος άλλος που όντως προσλαμβάνει, αφού το ζήτημα είναι ότι θα υπάρχει ένας τόπος όπου παίρνει μορφή η σχέση προς τη δυνατότητα της πρόσλη-

ψης. Οι μορφές που μπορεί να πάρει αυτή η σχέση προς τη δυνατότητα πρόσληψης είναι πολλές: αυτό δεν το ακούει κανένας: ο τάδε σίγουρα θα το καταλάβει αυτό: εδώ θα με αρνηθούν, εκεί θα με παρεξηγήσουν, θα με κρίνουν, θα με αποβάλουν, θα με αποδεχτούν ή θα με αγκαλιάσουν. Εδώ, όπως και σε άλλες περιπτώσεις, η μεταβίβαση ανασύρει ένα σενάριο από το παρελθόν, διαδραματίζοντας ακριβώς αυτό που δεν μπορεί να αποδοθεί με κάποιο άλλο εκφραστικό μέσο, την ίδια στιγμή που από αυτή την πιο αρχαϊκή πηγή σφυρηλατείται μια νέα και πιθανώς τροποποιημένη σχέση. Για την ακρίβεια, η μεταβίβαση αποτελεί ζωντανή απόδειξη ότι το παρελθόν δεν έχει παρέλθει, αφού η μορφή που παίρνει τώρα το παρελθόν βρίσκεται μέσα στην παρούσα ενορχήστρωση της σχέσης προς τον άλλο, που είναι η ίδια η μεταβίβαση. Με αυτή την έννοια, η αφήγηση δεν είναι ο μοναδικός δρόμος για να βιωθεί το παρελθόν στο παρόν και δεν είναι κατ' ανάγκην αυτή που μας δεσμεύει περισσότερο συναισθηματικά: το παρελθόν βρίσκεται εδώ και τώρα, δομεί και ζωντανεύει τα ίδια τα περιγράμματα της δεδομένης σχεσιακότητας, ζωντανεύει τη μεταβίβαση, τη στρατολόγηση και χρησιμοποίηση του αναλυτή, ενορχηστρώνει τη σκηνή της απεύθυνσης.

Υποθέτω ότι όποιος κάνει ψυχανάλυση θεωρεί ότι θα έχει απέναντί του κάποιον που θα προσλαμβάνει τα λόγια του. Αυτό προξενεί μια αμηχανία, αφού αυτός που θα μπορεί να προσλαμβάνει τα λόγια είναι σε μεγάλο βαθμό άγνωστος: κάποιος που προσλαμβάνει γίνεται, κατά κάποιο τρόπο, μια αλληγορία για την ίδια τη πρόσληψη, για τη φαντασματική σχέση προς την πρόσληψη που αρθρώνεται προς κάποιον άλλο ή, τουλάχιστον, παρουσία κάποιου άλλου. Αν όμως πρόκειται για μια αλληγορία, δεν μπορεί να αναχθεί σε μια δομή πρόσληψης που θα εφαρμόζεται εξίσου καλά για τον καθένα, αν και θα μπορούσε να μας προσφέρει τις γενικότερες δομές μέσα στις οποίες είναι δυνατόν να γίνει κατανοητή μια ορισμένη ζωή. Ως υποκείμενα

που αφηγούμαστε τον εαυτό μας σε πρώτο πρόσωπο, συναντάμε μια κοινή δυσκολία. Υπάρχουν σίγουρα φορές που δεν μπορώ να πω την ιστορία σε ευθεία γραμμή και χάνω το νήμα, αρχίζω από την αρχή, ενώ έχω ξεχάσει κάτι σημαντικό και μου είναι πολύ δύσκολο να σκεφτώ πώς να το υφάνω μέσα στην ιστορία. Αρχίζω να σκέφτομαι, να σκέφτομαι ότι θα πρέπει να υπάρχει κάποιο εννοιακό νήμα που θα μου προσφέρει εδώ μια αφήγηση, κάποιος χαμένος κρίκος, κάποια δυνατότητα χρονολόγησης, κι έτσι το «εγώ» γίνεται όλο και πιο νοητικό, διαυγές, συγκεντρωμένο, αποφασισμένο. Σε αυτό το σημείο, όταν πλησιάζω στην προοπτική της διανοητικής αυτάρκειας κατά την παρουσία του άλλου, σχεδόν αποκλείοντάς τον ή αποκλείοντάς την από τον ορίζοντά μου, το νήμα της ιστορίας μου αρχίζει να ξετυλίγεται. Αν επιτύχω αυτή την αυτάρκεια, η σχέση μου με τον άλλο έχει χαθεί. Ξαναβιώνω τότε μια εγκατάλειψη και μια εξάρτηση που είναι κατακλυσμικές. Αυτό που αναδύεται σε μια τέτοια κατάσταση πραγμάτων είναι κάτι διαφορετικό από μια καθαρά εννοιολογική επεξεργασία της εμπειρίας. Το «εγώ» που αφηγείται ανακαλύπτει ότι δεν μπορεί να κατευθύνει την αφήγησή του, ανακαλύπτει ότι δεν μπορεί να δώσει λόγο ούτε για την αδυναμία του να αφηγηθεί ούτε για το γιατί η αφήγησή του καταρρέει. Καταλήγει να βιώνει τον εαυτό του, ή μάλλον να βιώνει εκ νέου τον εαυτό του, ως κάποιον που με τρόπο ριζικό, αν όχι ανεπανόρθωτο, βρίσκεται σε κατάσταση άγνοιας σχετικά με το ποιος είναι. Τότε το «εγώ» παύει να μεταδίδει μια αφήγηση προς έναν αναλυτή-αποδέκτη ή οποιονδήποτε άλλο· το «εγώ» σκηνοθετεί μια σκηνή, επιστρατεύοντας τον άλλο στη σκηνή της ίδιας του της αδιαφάνειας προς τον εαυτό του. Το «εγώ» καταρρέει με ορισμένους εντελώς συγκεκριμένους τρόπους μπροστά στον άλλο ή, για να προοικονομήσουμε τον Λεβινάς, μπροστά στο πρόσωπο του Άλλου (αρχικά έγραφα «στο μπροστά πρόσωπο του Άλλου», πράγμα που δείχνει ότι το συντακτικό μου είχε ήδη

αρχίσει να καταρρέει) ή, ακόμα, λόγω του προσώπου του Άλλου, της φωνής ή της σιωπηλής του παρουσίας. Το «εγώ» ανακαλύπτει ότι υπό την παρουσία ενός άλλου καταρρέει. Δεν γνωρίζει τον εαυτό του· ίσως να μην τον γνωρίσει ποτέ. Άραγε όμως, αυτό είναι το καθήκον, να γνωρίσει κανείς τον εαυτό του; Ο τελικός σκοπός είναι να επιτύχουμε μια επαρκή αφηγηματική περιγραφή της ζωής μας; Και θα έπρεπε να είναι; Το καθήκον είναι να καλύψουμε το σπάσιμο, τη ρήξη που είναι καταστατική του «εγώ», με κάποιο αφηγηματικό μέσο που συνδέει διά της βίας τα διάφορα στοιχεία, σαν κάτι τέτοιο να ήταν απολύτως εφικτό, σαν να ήταν δυνατό να επισκευαστεί το ρήγμα και να αποκατασταθεί η αμυντική κυριαρχία του «εγώ»;

Μπροστά στον άλλο, δεν μπορούμε να εξιστορήσουμε το «εγώ» εκείνο που προσπαθεί εξ αρχής να εξιστορήσει τον εαυτό του. Σε αυτή τη διαδικασία πρέπει να υπάρχει μια ορισμένη ταπεινότητα, ίσως επίσης και μια ορισμένη επίγνωση σχετικά με τα όρια αυτού που μπορούμε να γνωρίζουμε. Ίσως, με αυτή την έννοια, κάθε αναλυόμενος να μετατρέπεται σε δόκιμο καντιανό. Υπάρχει όμως κάτι ακόμα: ένα ζήτημα σε σχέση με τη γλώσσα και την ιστορικότητά της. *Τα μέσα με τα οποία συντελείται η συγκρότηση του υποκειμένου δεν είναι τα ίδια με την αφηγηματική μορφή που επιχειρεί να προσφέρει η ανάπλαση αυτής της συγκρότησης.* Ποιος είναι λοιπόν ο ρόλος της γλώσσας στη συγκρότηση του υποκειμένου; Και ποιους διαφορετικούς ρόλους προσλαμβάνει όταν επιδιώκει να ανακεφαλαιώσει ή να ανασυστήσει τις συνθήκες της ίδιας του της συγκρότησης; Κατ' αρχάς υπάρχει το ερώτημα, «Πώς ακριβώς η συγκρότησή μου έγινε "δική μου";». Πού και πότε λαμβάνει χώρα αυτή η υπόθεση της κυριότητας και του ανήκειν; Δεν μπορούμε να πούμε μια ιστορία σχετικά με αυτό, ίσως όμως να υπάρχει κάποιος άλλος τρόπος με τον οποίο να μας γίνεται διαθέσιμο, ίσως ακόμα και μέσω της γλώσσας. Τη στιγμή που λέω «εγώ» δεν παρα-

θέτω απλώς την αντωνυμική θέση του «εγώ» στη γλώσσα, αλλά επιβεβαιώνω και ταυτόχρονα παίρνω απόσταση από μια πρωταρχική επαφή, έναν πρωταρχικό τρόπο με τον οποίο, πριν ακόμα αποκτήσω ένα «εγώ», είμαι ένα ον που το έχουν αγγίξει, μετακινήσει, ταΐσει, αλλάξει, βάλει για ύπνο, που έχει εγκαθιδρυθεί ως υποκείμενο και αντικείμενο της ομιλίας. Το βρεφικό μου σώμα δεν έχει απλώς αγγιχθεί, μετακινηθεί και τακτοποιηθεί, αλλά αυτές οι επαφές έχουν λειτουργήσει σαν «απτικά σημάδια» που έχουν εγγραφεί στη διαμόρφωσή μου. Αυτά τα σημάδια μου διαβιβάζουν πράγματα με τρόπους που δεν μπορούν να αναχθούν στη φωνητική εκφορά. Είναι σημάδια του άλλου, αλλά είναι επίσης τα ίχνη από τα οποία τελικά θα αναδυθεί ένα «εγώ»: κάποιο «εγώ» που δεν θα μπορέσει ποτέ να ανακτήσει ή να διαβάσει πλήρως αυτά τα σημάδια, κάποιο «εγώ» για το οποίο αυτά τα σημάδια θα παραμείνουν εν μέρει κατακλυστικά και μη αναγνώσιμα, αινιγματικά αλλά και συντελεστές της διαμόρφωσής του.

Εξετάσαμε παραπάνω τη διαφορά ανάμεσα στην έννοια της «άρθρωσης» στο έργο του Μπόλας και σε αυτή της αφήγησης, υποστηρίζοντας ότι αυτό που είναι «εκφραστικό» και «αρθρωμένο» μπορεί να μην παίρνει πάντοτε αφηγηματική μορφή προκειμένου να αποτελέσει κάποιου είδους ψυχικό μετασχηματισμό ή να παράσχει μια θετική τροποποίηση σε μια σχέση μεταβίβασης. Στο πλαίσιο εκείνο, είχα προτείνει ότι όχι μόνο τούτος ο όρος *άρθρωση* υποδηλώνει τα όρια της δυνατότητας για αφηγηματική λογοδοσία ως επιθυμητό μοντέλο έκφρασης, αλλά ότι η ίδια η *άρθρωση* έχει κατ' ανάγκη κάποια όρια και ότι η πλήρης *άρθρωση* θα ήταν μια φιλοδοξία εξίσου προβληματική για την ψυχανάλυση όσο και η αφηγηματική περιχαράκωση και κυριαρχία. Ο Ζαν Λαπλάνς διατείνεται ότι το όριο στην πλήρη *άρθρωση* επέρχεται όχι εξαιτίας μιας λακανικής «μπάρα» που αποκλείει εκ των προτέρων την επιστροφή σε

μια πρωτογενή *jouissance*, αλλά εξαιτίας των κατακλυστικών και αινιγματικών αποτυπώσεων που αφήνει στο παιδί ο συγκεκριμένος κόσμος των ενηλίκων. Για τον Λαπλάνς, δεν υπάρχει ο Άλλος με κάποια συμβολική έννοια, παρά μόνο οι διάφοροι άλλοι μέσα στον κόσμο του παιδιού, οι ενήλικες που το φροντίζουν. Μάλιστα, για τον Λαπλάνς δεν υπάρχει κάποιος λόγος να υποθέτουμε ότι αυτοί οι κηδεμόνες πρέπει να είναι οργανωμένοι κατά οιδιπόδειο τρόπο ως «πατέρας» και «μητέρα».¹⁹

Ενώ για τον Μπόλας το περιβάλλον στο οποίο επιστρατεύε-

19 Βλ. John Fletcher, «The Letter in the Unconscious: The Enigmatic Signifier in Jean Laplanche», στο *Jean Laplanche: Seduction, Translation, and the Drives*, επιμ. John Fletcher και Martin Stanton (Λονδίνο: ICA, 1992). Ο Φλέτσερ κάνει σαφές ότι η στροφή του Λαπλάνς στον «κόσμο των ενηλίκων» ως πηγή των σεξουαλικών μηνυμάτων είναι μια σημαντική απομάκρυνση από τις ψυχαναλυτικές ερμηνείες που θεωρούν ότι η επιθυμία στο πρωτογενές επίπεδο συγκροτείται από μια οιδιπόδεια σκηνή με τη Μητέρα και τον Πατέρα. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Φλέτσερ ανακεφαλαιώνει την οφειλή του Λαπλάνς από το έργο του Ζακ Λακάν, αλλά και την απομάκρυνσή του από αυτό. Στο τέλος του δοκιμίου του, ο Φλέτσερ παρατηρεί ότι η θεωρία του Λαπλάνς για το αινιγματικό σημαίνει εμφανίζεται ξεκάθαρα ως εναλλακτική του λακανικού συμβολικού.

Αυτό ακυρώνει τον πατρικό νόμο, που συνδέεται με τη στρουκτουραλιστική ερμηνεία της ανταλλαγής των γυναικών και των οικουμενικών βάσεων του «πολιτισμού», με μια σύλληψη του αινιγματικού σημαίνοντος, που θεωρεί όχι μόνο ότι τα πρωταρχικά ασυνείδητα και σεξουαλικά μηνύματα εντυπώνονται στο παιδί (συγκροτώντας το νόημα και τη δραστηριότητα της «πρωταρχικής αποπλάνησης») αλλά και ότι οι πρωταρχικοί άλλοι που δημιουργούν αυτές τις εντυπώσεις είναι και εκείνοι δέσμοι παρόμοιων μηνυμάτων, που δεν μπορούν ποτέ να αποκωδικοποιηθούν ή να ανακληθούν πλήρως. Πράγματι, όπως το θέτει ο Φλέτσερ, «Το οιδιπόδειο δεν είναι πλέον πρωτογενές με την έννοια του πρώτου, αλλά είναι τοποθετημένο τοπογραφικά ως δευτερεύον, αν και μπορεί να περιλαμβάνει την επανεπεξεργασία προηγούμενων εγγραφών και μεταφράσεων, και δεν

ται ο αναλυτής μέσω της μεταβίβασης και της αντιμεταβίβασης είναι ένα περιβάλλον όπου ο αναλυόμενος διεξάγει μια ανεπίγνωστη αλλά ωστόσο ενεργητική ενορχήστρωση της σκηνής και της «χρησιμοποίησης» του αναλυτή, για τον Λαπλάνς φαίνεται ότι η πρωτογενής εμπειρία του νηπίου είναι πάντοτε η εμπειρία κατά την οποία κατακλύζεται, δεν είναι απλώς «ανήμπορο» εξαιτίας των ελλιπώς ανεπτυγμένων κινητικών του ικανοτήτων αλλά βρίσκεται και σε μια κατάσταση βαθιάς άγνοιας σε σχέση με τις επαφές με τον κόσμο των ενηλίκων. Αυτό λοιπόν που αναδύεται ως αινιγματικό εντός της μεταβίβασης είναι ένα κατάλοιπο της πρωτογενούς κατάστασης κατά την οποία κανείς κατακλύζεται, και η οποία προηγείται της διαμόρφωσης του ασυνειδήτου και των ορμών.

είναι πλέον πρωτογενές με την έννοια του οικουμενικού, αλλά είναι πολιτισμικά ενδεχομενικό» (118).

Ο Φλέτσερ κλείνει το δοκίμιό του με δύο παρατηρήσεις. Πρώτον, υποστηρίζει ότι ο Λαπλάνς εγκαινιάζει σαφέστατα μια ψυχαναλυτική δυνατότητα για την εξήγηση «των ψυχικών εκείνων τροχιών που αποκλίνουν ή που επιχειρούν να επανεπεξεργαστούν την κανονικοποιητική λειτουργία που έχει ο πατρικός νόμος και οι οιδιπόδειες πολιτικότητες του (π.χ. οι διάφορες γυναικείες και ανδρικές ομοφυλοφιλίες)». Αν και ο Φλέτσερ δεν μας δείχνει πώς ακριβώς γίνεται αυτό, προτείνει αυτή τη δυνατότητα ως κάτι που προκύπτει από τον εκτοπισμό του πατρικού νόμου από το αινιγματικό σημαίνον. Δεύτερον, υποδεικνύει ένα μελλοντικό σχέδιο, συγκεκριμένα πώς να ερμηνεύσουμε το φύλο [gender] μετά τον εκτοπισμό του οιδιπόδειου από την πρωτοκαθεδρία: «Αυτό που μένει ασαφές ή χωρίς να έχει θεωρητικοποιηθεί από την επανεπεξεργασία των ορμών στο πλαίσιο της πρωταρχικής αποπλάνησης από τον Λαπλάνς, είναι ο τρόπος με τον οποίο θα πρέπει να ξανασκεφτούμε την ψυχική συγκρότηση και την εγγραφή μιας έμφυλα και γενετήσια διαφοροποιημένης εικόνας του σώματος (ποιων αινιγματικών σημαινόντων η απόθεση και η συμβολοποίηση), τη βάση, ή τουλάχιστον το πεδίο, των έμφυλων ταυτοτήτων» (119).

Ο Λαπλάνς γράφει ότι το «αντιληπτικό και κινητικό άνοιγμα στον κόσμο», που χαρακτηρίζει την πρωτογενή κατάσταση της βρεφικής ζωής, λειτουργεί στην υπηρεσία της αυτοσυντήρησης. Το βρέφος πρέπει να είναι ανοιχτό προς το περιβάλλον προκειμένου να προσαρμοστεί στους όρους του και να διασφαλίσει την ικανοποίηση των βασικών του αναγκών. Η ανοιχτότητα αυτή αποτελεί μια πρόωρη έκθεση στον ενήλικο κόσμο της ασυνείδητης σεξουαλικότητας σύμφωνα με τον Λαπλάνς, αν και αναφέρει σαφώς ότι η σεξουαλικότητα δεν προκύπτει από την αυτοσυντήρηση. Αναδύεται ως συνέπεια ενός κοινωνικού κόσμου, μηνυμάτων και σημαινόντων που επιβάλλονται στο παιδί από το περιβάλλον αυτό και γεννούν κατακλυσμικές και ατιθάσευτες πρωτογενείς αποτυπώσεις, για τις οποίες δεν υπάρχει καμία έτοιμη δυνατότητα προσαρμογής. Για την ακρίβεια, αυτές οι πρωτογενείς αποτυπώσεις αποτελούν ένα πρωτογενές τραύμα που είναι αβάσταχτο, αυτό που ο Λαπλάνς ονομάζει «απόλυτη πρωτογενή διαδικασία». Επομένως, πραγματοποιείται μια πρωτογενής απόθεση (δεν υπάρχει κάποια εμπρόθετη δράση που να επιτελεί αυτή την απόθεση, μόνο η δράση της ίδιας της απόθεσης) που εγκαθιδρύει το ασυνείδητο και εδραιώνει τις «πρώτες πηγές-αντικείμενα, δηλαδή τις πηγές των ορμών».²⁰ Αυτό που απωθείται είναι μια «αναπαράσταση

²⁰ Jean Laplanche, «The Drive and the Object-Source: Its Fate in the Transference», στο *Jean Laplanche: Seduction, Translation, and the Drives*, επιμ. John Fletcher και Martin Stanton, σ. 191. «La Pulsion et son objet-source: Son destin dans le transfert», στο Laplanche, *Le Primat de l'autre en psychanalyse* (Παρίσι: Flammarion, 1997), 227-42. Ως κείμενο-πηγή για τη θέση αυτή, βλ. Sigmund Freud, «The Unconscious», *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, επιμ. James Strachey (Λονδίνο: Hogarth, 1953-74), 14:201-4, για τη διάκριση μεταξύ αναπαράστασης πράγματος και αναπαράστασης λέξης στο ασυνείδητο.

πράγματος» αυτών των πρωτογενών αποτυπώσεων: ως συνέπεια του τραύματος, ένα αρχικά εξωτερικό αντικείμενο εντίθεται ως πηγή ή αιτία των σεξουαλικών ορμών. Οι ορμές (οι ορμές της ζωής και οι ορμές του θανάτου) δεν θεωρούνται πρωτογενείς – προκύπτουν από την εσωτερίκευση των αινιγματικών επιθυμιών των άλλων και φέρουν μέσα τους το κατάλοιπο αυτών των αρχικά εξωτερικών επιθυμιών. Κατά συνέπεια, κάθε ορμή περιβάλλεται από μια ξενότητα (étrangèreté), και το «εγώ» βρίσκεται σε μια κατάσταση όπου είναι ξένο προς τον εαυτό του ακόμα και στις πλέον στοιχειώδεις του παρορμήσεις.

Ο Λαπλάνς γνωρίζει ότι αυτή η θεώρηση αμφισβητεί τόσο την πρωτοκαθεδρία των ορμών όσο και την απόδοση της πηγής τους καθαρά στη βιολογία: «όσον αφορά τη σχέση της ορμής προς το σώμα και τις ερωτογενείς ζώνες, αυτή η σχέση δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως έχουσα σημείο αφητηρίας το σώμα, αλλά αντίθετα ως η επενέργεια των απωθημένων πηγών-αντικειμένων στο σώμα» (191). Ως εκ τούτου, το βρέφος δεν μπορεί να διαχειριστεί αυτό που ο Λαπλάνς ονομάζει «μηνύματα» από τον κόσμο των ενηλίκων. Τα απωθεί με τη μορφή «αναπαραστάσεων πράγματος» (μια έννοια που χρησιμοποιεί ο Φρόυντ στη θεωρία του για το ασυνείδητο), που αργότερα αναδύονται με αινιγματική μορφή για το εν μέρει γνωρίζον υποκείμενο της επιθυμίας. Αυτή η μη ανακτήσιμη και μη θεματική προέλευση του συναισθήματος δεν μπορεί να ανασυσταθεί μέσω κανονικής άρθρωσης, είτε αυτή επιτελείται με αφηγηματική μορφή είτε με οποιοδήποτε άλλο εκφραστικό μέσο. Μπορούμε, σε μεταθεωρητικό επίπεδο, να ανασυστήσουμε το σενάριο της πρωτογενούς απώθησης, αλλά το υποκείμενο δεν μπορεί να αφηγηθεί την ιστορία μιας πρωτογενούς απώθησης που συγκροτεί τη μη ανακτήσιμη βάση της συγκρότησής του.

Για τον Λαπλάνς, η πρωτογενής απώθηση ανασυγκροτεί στο ασυνείδητο το κατακλυσμικό συναίσθημα με τη μορφή «ανα-

παραστάσεων πραγμάτων», οι οποίες με τη σειρά τους αναδύονται ως «αινιγματικά σημαίνοντα». Αυτή η διαδικασία είναι συνέπεια του κόσμου των ενηλίκων, εννοούμενου ως «απόλυτα εμποτισμένου με ασυνείδητες και σεξουαλικές σημασιοδοτήσεις», ο οποίος επιβάλλεται στο βρέφος που «δεν διαθέτει ούτε τις συναισθηματικές ούτε τις ψυχολογικές αντιδράσεις που αντιστοιχούν στα σεξουαλικά φορτισμένα μηνύματα που του προτείνονται» (188). Με ανάλογο τρόπο, ο Λαπλάνς παρατηρεί ότι το ερώτημα του βρέφους δεν είναι αν επιτρέπεται να έχει το μαστό (ερώτημα που θα προϋπέθετε μια προγενέστερη έκθεσή του στην αιμομικτική απαγόρευση), αλλά «Τι θέλει από μένα ο μαστός;» (188). Η επιθυμία αναδύεται αρχικά από το εξωτερικό και με μια κατακλυσμική μορφή, και διατηρεί αυτή την εξωτερική και ξένη ποιότητα όταν έχει πια γίνει επιθυμία του ίδιου του υποκειμένου. Έτσι, αν μπορεί κανείς, από την προσέγγιση του Λαπλάνς στη βρεφική σεξουαλικότητα και τις πρωταρχικές συνθήκες συγκρότησης του υποκειμένου, να συναγάγει ένα ερώτημα που αναδύεται μέσα στη μεταβίβαση, αυτό δεν θα ήταν «Ποιος είσαι εσύ;» αλλά «Ποιος είναι αυτό το “εσύ” που ζητάει από μένα κάτι που δεν μπορώ να δώσω;». Σε μια συνέντευξη με την Κάθυ Καρούθ [Cathy Caruth] παρατηρεί:

Πρόκειται για πολύ μεγάλο λάθος εκ μέρους των ψυχαναλυτών να προσπαθούν να κατασκευάσουν μια θεωρία της γνώσης ξεκινώντας από τη λεγόμενη ψυχανάλυση – για παράδειγμα, ξεκινώντας από το μαστό και την πραγματικότητα του μαστού. Ή ακόμα και ο Βίνικот, που ξεκινάει από το πρώτο απόκτημα που-δεν-είναι-εγώ, και κατασκευάζει τον εξωτερικό κόσμο αρχίζοντας από αυτό που αποκαλούσε μεταβατικό αντικείμενο, και ούτω καθεξής. Το πρόβλημα, στο δικό μας ανθρώπινο επίπεδο, είναι ότι ο άλλος δεν χρειάζεται να ανακατασκευαστεί. Ο άλλος προηγείται του υποκειμένου.

Ο άλλος στο σεξουαλικό επίπεδο εισβάλλει στον βιολογικό κόσμο. Επομένως δεν χρειάζεται να τον κατασκευάσεις, έρχεται πρώτα αυτός σε εσένα, ως αίνιγμα.²¹

Ο Λαπλάνς υποστηρίζει ότι αρχικά το βρέφος καταγράφει παθητικά αυτά τα αινιγματικά σημαίνοντα. Η απώθηση αποτελεί την πρώτη εμφάνιση μιας δράσης, θα μπορούσαμε όμως να πούμε ότι πρόκειται για μια πράξη που προηγείται οποιουδήποτε πράττοντα. Αυτά τα αινιγματικά σημαίνοντα, με το που απωθούνται, στη συνέχεια «επιτίθενται» εκ των έσω και κάτι από αυτή την αινιγματική επίθεση επιζεί και στην ενήλικη εμπειρία της σεξουαλικότητας. Κάτι συμβαίνει μέσα στην εμπειρία και επί της εμπειρίας του καθενός και της καθεμιάς, το οποίο δεν μπορεί να ανακτηθεί με τη θεματοποίηση ή την αφήγηση. Ο στόχος των ίδιων των παρορμήσεων του καθενός και της καθεμιάς δεν είναι αινιγματικός και ανεξιχνίαστος μόνο για το παιδί, αλλά παραμένει έτσι, μέχρι ενός ορισμένου βαθμού, σε ολόκληρη τη ζωή. Η κατάσταση αυτή προκαλεί τη θεωρητικοποίηση εκ μέρους του παιδιού, την προσπάθεια να συνδέσει αυτές τις επιθέσεις μεταξύ τους, να τους προσδώσει κάποια συνοχή.

Πράγματι, ο Λαπλάνς υποστηρίζει ότι η ίδια η θεωρία αναδύεται από αυτή την αντίζηση θέση, ως ένας τρόπος να εγκαθιδρυθούν πρότυπα και νοήματα για το αίνιγμα που συγκροτεί τη θεμελιώδη μας αδιαφάνεια προς τον εαυτό μας. Στην ψυχαναλυτική μεταβίβαση, δεν μπορεί κανείς ούτε να ανακτήσει ούτε να εξαλείψει αυτό το αίνιγμα (κάτι τέτοιο θα σήμαινε την ανάκτηση και την εξάλειψη της ίδιας της πρωτογενούς διαδικασίας).²² Για τον Λαπλάνς, η μεταβίβαση αναπαράγει και ανανε-

ώνει την πρωταρχική σκηνή της αποπλάνησης. Επομένως, το ερώτημα δεν είναι ποιον αναπαριστά ο αναλυτής, αλλά μόνο «Τι θέλει ο αναλυτής από εμένα;». Έτσι, ο Λαπλάνς αποσαφηνίζει, στη συνέντευξή του με την Καρούθ, τη διαφορά του από τον Βίνικοτ: «αντί για την άρθρωση του πρώτου αποκτήματος που-δεν-είναι-εγώ, το πρόβλημα για το ανθρώπινο σεξουαλικόν είναι να έχει ένα πρώτο απόκτημα που-είναι-εγώ. Δηλαδή, να κτίσει ένα εγώ ξεκινώντας από μια ισχυρή δόση ετερότητας». Δεν μετακινούμαστε από ένα εγώ που πρέπει να ανακατασκευάσει έναν κόσμο-αντικείμενο, αλλά βρισκόμαστε από την αρχή πολιορκημένοι από μια αινιγματική ετερότητα που καθιστά την επεξεργασία ενός «εγώ» ένα επίμονο δύσκολο επίτευγμα. Το έργο μας δεν είναι να μετακινηθούμε από ένα εδραιωμένο εγώ προς έναν κόσμο των άλλων, να μεταφερθούμε πέρα από τον ναρκισσισμό στη δυνατότητα σύναψης δεσμών. Αυτό που συμβαίνει, αντίθετα, είναι ότι ο δεσμός είναι ήδη επικαθορισμένος εξαρχής, αφού ο άλλος πολιορκεί και καταποντίζει το βρέφος, και η ανάδυση από αυτή την πρωτογενή επαφή είναι ένας αγώνας που μόνο περιορισμένη επιτυχία μπορεί να έχει.

Έτσι, ο Λαπλάνς θεωρεί μια ξένη επιθυμία ως προϋπόθεση για τη «δική μου» επιθυμία. Ποιος ή ποια επιθυμεί όταν επιθυμώ «εγώ»; Φαίνεται ότι μέσα στην επιθυμία μου λειτουργεί κάποιος άλλος και αυτή η *étrangèreté* διαρρηγνύει κάθε προσπάθεια να βγάλω νόημα από τον εαυτό μου ως οριοθετημένο και ξεχωριστό ον. Μπορεί να προσπαθώ να διηγηθώ την ιστορία του εαυτού μου, μέσα μου όμως εκτυλίσσεται ήδη μια άλλη ιστορία, και δεν υπάρχει τρόπος να διακρίνω μεταξύ του «εγώ» που έχει αναδυθεί από αυτή τη βρεφική κατάσταση και του «εσύ» – του συνόλου των «εσύ» – που ενοικεί και απαλλοτριώνει την επιθυμία μου από την αρχή. Θα μπορούσαμε λοιπόν να σκεφτούμε ότι η αποτυχία του Γκέοργκ να διαχωριστεί πλήρως από τους γονείς

²¹ Cathy Caruth, «Interview with Jean Laplanche» (2001), παρ. 124.

²² Laplanche, «The Drive and the Object-Source», 193.

του, ο «υπερβολικός» δεσμός που τον οδηγεί στην αυτοκτονική του κατάληξη, μπορεί να διαβαστεί στο πνεύμα του Λαπλάνς. Ήταν η θανατική καταδίκη πράξη του πατέρα ή δική του, και άραγε υπήρχε τρόπος να διαχωριστεί η μία πράξη από την άλλη; Γιατί ο πατέρας καταρρέει στο κρεβάτι μόλις καταδικάζει σε θάνατο τον γιο του; Και ο γιος αυτός ωθείται έξω από το δωμάτιο από τη δύναμη της καταδίκης ή κατεβαίνει τις σκάλες και κινείται προς το νερό μέσω της δικής του εμπρόθετης δράσης; Es triebt ihn – τι είναι αυτό το «αυτό», αυτή η ξενότητα που ωθεί τον γιο προς τη θανάσιμη ακροβασία του; Αν οι γονείς δεν μπορούν να διαχωριστούν από την επιθυμία του γιου, φαίνεται τότε ότι η «εμπρόθετη δράση» της επιθυμίας δεν θεμελιώνεται τόσο στον διαχωρισμένο εαυτό του γιου, αλλά σε ένα ξένο αντικείμενο που βρίσκεται εκεί ενσφηνωμένο, ζωντανεύοντάς τον με τρόπους αδιαφανείς. Ίσως κάποιου είδους αποχωρισμός να τον είχε σώσει ή ίσως ο ίδιος ο θάνατος να ήταν ο πόθος για τον οριστικό χωρισμό από τους γονείς του, ταιριασμένος μοιραία με την αιώνια αγάπη του για αυτούς.

Η προτεραιότητα του άλλου οδηγεί τον Λαπλάνς σε ορισμένα ηθικά συμπεράσματα. Στη συνέντευξή του με την Καρούθ παρατηρεί ότι τα πρώτα μας ερωτήματα σχετικά με το θάνατο δεν αφορούν τον δικό μας θάνατο, αλλά περισσότερο το θάνατο των άλλων: «Γιατί πρέπει να πεθάνει ο άλλος;», «Γιατί πέθανε ο άλλος;». Μπορούμε να πούμε ότι ο άλλος έρχεται πρώτος, και αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει αναφορά στο θάνατο του ίδιου του υποκειμένου που να μην είναι ταυτόχρονα αναφορά και στο θάνατο του άλλου. Στην εισαγωγή του *Ζωή και θάνατος στην ψυχανάλυση*, ο Λαπλάνς γράφει (και η Καρούθ τον παραθέτει): «Αν από τη φροϋδική στάση μπορεί να παραχθεί μια ορισμένη ηθική σε σχέση με το θάνατο, αυτό θα γινόταν με την έννοια μιας έλλειψης εμπιστοσύνης απέναντι σε κάθε μορφή ενθουσιασμού, καθώς και με την έννοια μιας διαύ-

γειας που δεν κρύβει την απαραμείωτη εμπλοκή του δικού μου θανάτου με εκείνον του άλλου».²³

Αυτή η τελευταία παρατήρηση υποδηλώνει ότι η ψυχαναλυτική προσέγγιση στην πρωτοκαθεδρία του Άλλου θέτει υπαινικτικά μια ηθική προειδοποίηση εναντίον των ενθουσιασμών που μπορεί να κάνουν κάποιον αδιάφορο απέναντι στην επισφάλεια της ζωής. Συμβουλεύει επίσης ότι δεν μπορώ να προφυλαχθώ από το θάνατό μου εις βάρος του άλλου χωρίς ο θάνατος του άλλου να με εμπλέκει στον δικό μου. Στα θεμέλια του «εγώ» υπάρχει, με άλλα λόγια, μια κοινωνικότητα και μια περατότητα από την οποία κανείς δεν μπορεί –και δεν θα έπρεπε– να ξεφύγει.

Στο «Ευθύνη και απόκριση», ο Λαπλάνς εξετάζει τους στοχασμούς του Φρόντ για τη σχέση μεταξύ ευθύνης και ψυχανάλυσης, εστιάζοντας στο ιδιότυπο ερώτημα αν κανείς είναι υπεύθυνος για τα όνειρά του.²⁴ Τα όνειρα αντανακλούν μόνο το νου εκείνων που τα βλέπουν ή καταγράφουν τις σκέψεις και τις επιθυμίες των άλλων; Αν οι σκέψεις και οι επιθυμίες των άλλων έχουν εισβάλει στο όνειρό μου τότε, έστω και σε ασυνείδητο επίπεδο, είμαι περικυκλωμένη από τον άλλο. Αυτό οδηγεί τον Λαπλάνς, στα ίχνη του Φρόντ, να εστιάσει στην «ταπείνωση» που συνεπάγεται η ψυχανάλυση για τη σύλληψη του ανθρώπινου όντος, και που ο Λαπλάνς τη συσχετίζει με μια κοπερνίκεια επανάσταση στην ψυχολογία. Γράφει ότι «ο άνθρωπος δεν βρίσκεται σε οικείο περιβάλλον με τον εαυτό του μέσα στον εαυτό του [chez lui en lui], πράγμα που σημαίνει ότι μέσα στον εαυτό του δεν είναι ο κύριος και ότι, τελικά (εδώ με δικούς μου όρους), είναι εκκεντρωμένος» (156). Αυτή η εκκέντρωση είναι αποτέ-

²³ Cathy Caruth, «Interview with Jean Laplanche» (2001), παρ. 89.

²⁴ Jean Laplanche, «Responsabilité et réponse», *Entre séduction et inspiration L'Homme* (Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1999), 147-72. Όλες οι μεταφράσεις στα αγγλικά είναι δικές μου.

λεσμα του τρόπου με τον οποίο οι άλλοι εξαρχής μας μεταδίδουν ορισμένα μηνύματα, ενσταλάζοντας τις σκέψεις τους στις δικές μας, επιφέροντας στην καρδιά αυτού που είμαι εγώ μια ακαθοριστία ανάμεσα στον άλλο και σε εμένα.

Αυτή η σκέψη μιας κοπερνίκειας επανάστασης στη σύλληψη του ανθρώπινου όντος οδηγεί τον Λαπλάνς σε μια σύντομη πραγμάτευση του Λεβινάς. Στο σημείο εκείνο είναι που γράφει ότι το πρώιμο έργο του Λεβινάς σχετικά με τον Χούσερλ τον ενδιέφερε, αλλά ότι το μεταγενέστερο έργο του δεν τον έχει επηρεάσει (162). Κατονομάζει τη σημαντικότερη διαφορά του με τον Λεβινάς: «η κοπερνίκεια εκκέντρωση δεν ισχύει μόνο για το αυτοκεντρικό έλλογο υποκείμενο και για το cogito, αλλά επίσης και για το υποκείμενο που θεωρείται αυτοκεντρικό μέσα στο χρόνο· επικεντρωμένο στην ενήλικη ύπαρξή του» (163). Πιστεύει ότι ο Λεβινάς, όπως και ο Χάιντεγκερ, δεν κατάφερε να εκκεντρώσει την ενήλικη εμπειρία ή, μάλλον, δεν μπόρεσε να καταλάβει ότι η ενήλικη εμπειρία εκκεντρώνεται διαρκώς από τη βρεφική εμπειρία: «αν θέλει κανείς να το πάρει αυτό σοβαρά, σύμφωνα με τον Φρόντ, η πρωτοκαθεδρία της νηπιακής ηλικίας μας εκκεντρώνει τόσο ανεπανόρθωτα –και τόσο χωρίς τη δυνατότητα αναστοχασμού– όσο το ασυνείδητο ή το id» (163). Το κύριο ερώτημα προς τον άλλο, το οποίο προκύπτει από την οπτική της βρεφικής ηλικίας, είναι: «Ποιο είναι αυτό το πρόσωπο που μου μιλάει; [Quelle est la personne qui me parle?]

Ποια είναι λοιπόν η σχέση ανάμεσα στην πρώτη απόκριση, όπως την περιγράφει ο Λαπλάνς, και την ευθύνη; Ο ίδιος στρέ-

φεται στην ιστορία του Ιώβ και επιστρατεύει μια λεβινασιαν γλώσσα προκειμένου να περιγράψει το άγχος της απόκρισης σε μια κατάσταση απόλυτης ασυμμετρίας. Το νήπιο αποκρίνεται όπως αποκρίνεται και ο Ιώβ σε έναν κατά τα φαινόμενα σκληρό θεό, δηλαδή σε μια «ακατονόμαστη δίωξη» (166). Αυτή η εντίπωση της δίωξης μετατρέπεται σε μια σεξουαλικά επενδυμένη ικανότητα για σαδισμό, η οποία μαρτυρείται στα όνειρά μου ισχυρίζεται ο Λαπλάνς, και η οποία εκδηλώνεται στη σκληρότητα και τον πόλεμο. Σε αυτό το τελευταίο σημείο ο Λεβινάς ασφαλώς δεν θα συμφωνούσε με τον Λαπλάνς. Ο Λαπλάνς, αστόσο, επισημαίνει ότι η αντίδραση του παιδιού απέναντι στο κατακλυσμικό ενήλικο μπορεί να είναι ένας τρόπος επανακέντρωσης του εαυτού του, η επιδίωξη της επανακέντρωσης α τρόπου ζωής. Αυτό το (πτολεμαϊκό) καθήκον θα επιζητούσε να αρνηθεί το ασυνείδητο, να επανακεντρώσει το υποκείμενο, κι έτσι να κάνει τον συγκεκριμένο ενήλικα πιο ευάλωτο στη δραμάτιση σαδιστικών παρορμήσεων τις οποίες το υποκείμενο αρνείται να κατανοήσει ως δικό του καταστατικό δυναμικό. Η μεταβίβαση μπορεί να είναι ο τόπος όπου ενδέχεται να διεχθεί η επανεπεξεργασία αυτής της σκηνής. Δεν υπάρχει όμως περίπτωση απαλλαγής από αυτό το ασυνείδητο, ούτε πλήρης υποκατάσταση του εγώ από το id και, ασφαλώς, ούτε επανακέντρωσης του υποκειμένου χωρίς την αποδέσμευση απαράδκτου σαδισμού και σκληρότητας. Είναι ενδιαφέρον ότι το παραμένουμε εκκεντρωμένοι σημαίνει να διατηρούμε την μπλοκή μας στο θάνατο του άλλου και έτσι να διατηρούμαστε απόσταση από την αχαλίνωτη σκληρότητα (την οριακή περίπτωση του άκριτου ενθουσιασμού) με την οποία ο εαυτός προσπαθεί να αποσπαστεί από την καταστατική του κοινωνικότητα και να εκμηδενίσει τον άλλο.

Το βρέφος εισέρχεται στον κόσμο παραδομένο εξαρχής μια γλώσσα και σε μια αλληλουχία σημείων, τα οποία ερμηνεί

με αδρό τρόπο και τα οποία αρχίζουν να κατασκευάζουν έναν ήδη λειτουργικό τρόπο δεκτικότητας και απαίτησης. Από αυτή την πρωτογενή εμπειρία του να είναι εξαρχής παραδομένο αναδύεται στη συνέχεια ένα «εγώ». Και το «εγώ», παρά τις αξιώσεις του για κυριαρχία, δεν θα ξεπεράσει ποτέ το γεγονός ότι ήταν εξαρχής παραδομένο με αυτό τον τρόπο. Μπορούμε να πούμε ότι ο Λεβινάς επισημαίνει κάτι αντίστοιχο. Μιλάει για μια παθητικότητα που προηγείται της παθητικότητας, και με αυτό θέλει να επισημάνει τη διαφορά ανάμεσα σε ένα υποκειμένο που υφίσταται την παθητικότητα, που συσχετίζεται με αυτή την παθητικότητα μέσω μιας ορισμένης αναστοχαστικής πράξης, και σε μια παθητικότητα που προηγείται του υποκειμένου, που είναι η συνθήκη της ίδιας του της υποκειμενοποίησης, η πρωτογενής του δεκτικότητα στις αποτυπώσεις.

Στην πραγμάτευση αυτή, ο άλλος είναι, ούτως ειπείν, η συνθήκη της δυνατότητας της συναισθηματικής μου ζωής, εγκατεστημένος μέσα μου ως πηγή-αντικείμενο που δίνει έναυσμα στις ορμές και τις επιθυμίες που είναι δικές μου. Από την οπτική των αντικειμενοτρόπων σχέσεων, οι πρωταρχικές αποτυπώσεις αποτελούν αντικείμενα, εξωτερικά αλλά εγγύτατα, στα οποία ο αναδύμενος εαυτός μπορεί να προσκολληθεί για να ικανοποιήσει τις βασικές του ανάγκες. Από την άποψη αυτή προκύπτει ότι το βρέφος θα έχει την προδιάθεση να αγαπήσει κάθε πράγμα που αναδύεται ως «αντικείμενο» (αντί να μην αγαπήσει καθόλου, να μην καταφέρει να προσκολληθεί και έτσι να θέσει σε κίνδυνο την επιβίωσή του). Πρόκειται φυσικά για σκάνδαλο, αφού μας δείχνει ότι η αγάπη εξαρχής στερείται κρίσης και ότι, σε κάποιο βαθμό, παραμένει χωρίς κρίση ή, τουλάχιστον, χωρίς επαρκή κρίση, στην υπόλοιπη σταδιοδρομία της.

Αυτό που προσπαθώ να περιγράψω είναι η συνθήκη του υποκειμένου, αλλά δεν είναι δική μου: δεν μου ανήκει. Προηγείται εκείνου που συγκροτεί τη σφαίρα αυτού που μπορεί να μου

ανήκει ή που μπορώ να διεκδικήσω. Αποδιαρθρώνει επίμονα τον ισχυρισμό του «δικό μου», τον χλευάζει, άλλοτε διακριτικά, άλλοτε βίαια. Είναι ένας τρόπος να συγκροτείσαι από έναν Άλλο που προηγείται της ίδιας της συγκρότησης της σφαίρας του δικού μου. Η πρωτογενής δεκτικότητα στις αποτυπώσεις δεν είναι συστατικό χαρακτηριστικό ή κατηγορημα ενός εδραιωμένου εαυτού έτσι που να μπορώ να πω, εν είδει προειδοποίησης, «είμαι δεκτική στις αποτυπώσεις». Θα μπορούσα να το πω, θα αποτελούσε όμως έναν παράδοξο τρόπο ομιλίας και δεν θα αναφερόμουν στην πρωτογενή μορφή της δεκτικότητας στις αποτυπώσεις. Σκαρώνω τέτοιες διατυπώσεις σε μια προσπάθεια να αναμετρηθώ με αυτό που παραμένει αινιγματικό, και έτσι οι διατυπώσεις και οι θεωρίες μου υποκινούνται από τις ίδιες τις αποτυπώσεις και τις ορμές που επιχειρούν να ερμηνεύσουν. Σε αυτό το επίπεδο δεν αναφερόμαστε ακόμη σε όρια που τίθενται στη διαδικασία της συγκρότησης, δεν προσφεύγουμε ακόμη σε μια ικανότητα αναστοχασμού, αυτοαναφοράς, ή στη γλωσσική υποστήριξη της κυριότητας του εαυτού. Αυτό είναι ένα πεδίο στο οποίο το συντακτικό του υποκειμένου δεν ισχύει, γιατί η απαλλοτρίωση μέσα σε και μέσα από έναν άλλο συμβαίνει προτού γίνουμε ένα «εγώ» που μπορεί να διεκδικήσει, σε κάποιες περιπτώσεις, και πάντοτε με κάποια ειρωνεία, την κυριότητα του εαυτού του.

Σκέφτεστε ίσως ότι στην πραγματικότητα διηγούμαι μια ιστορία για την προϊστορία του υποκειμένου, μια ιστορία που έχω ήδη υποστηρίξει ότι δεν μπορεί να ειπωθεί. Υπάρχουν δύο απαντήσεις σε αυτή την ένσταση. (1) Το γεγονός ότι δεν υπάρχει μια τελική ή επαρκής αφηγηματική ανακατασκευή της προϊστορίας του ομιλούντος «εγώ» δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε να αφηγηθούμε αυτή την προϊστορία: σημαίνει απλώς ότι τη στιγμή που την αφηγούμαστε γινόμαστε θεωρησιακοί φιλόσοφοι ή μυθιστοριογράφοι. (2) Αυτή η προϊστορία δεν έχει στα-

ματήσει ποτέ να συμβαίνει και, ως τέτοια, δεν είναι προϊστορία με κάποια χρονολογική έννοια. Δεν έχει ολοκληρωθεί, τελειώσει, δεν έχει αποπεμφθεί στο παρελθόν, το οποίο τότε θα γινόταν μέρος μιας αιτιακής ή αφηγηματικής ανασύστασης του εαυτού. Αντιθέτως, αυτή η προϊστορία παρεμβάλλεται στη δική μου ιστορία εαυτού που καλούμαι να παρουσιάσω, καθιστά κάθε εξιστόρηση του εαυτού μου μερική και αποτυχημένη, ενώ συγκροτεί, κατά κάποιο τρόπο, την αδυναμία μου να είμαι πλήρως υπόλογη για τις πράξεις μου, συγκροτεί, με άλλα λόγια, την οριστική μου «ανευθυνότητα», η οποία θα μπορούσε να μου συγχωρεθεί μόνο επειδή δεν μπορούσα να κάνω διαφορετικά. Αυτή η αδυναμία να πράξουμε διαφορετικά είναι η κοινή μας αντίζηση κατάσταση.

Αυτή η προϊστορία συνεχίζει να συμβαίνει κάθε φορά που εκφωνώ τον εαυτό μου. Όταν διατυπώνω το «εγώ», μου συμβαίνει κάτι που δεν μπορεί να συλληφθεί ή να αφομοιωθεί από το «εγώ», αφού πάντοτε φτάνω στον εαυτό μου πολύ αργά. (Οι μέλισσες του Νίτσε στη *Γενεαλογία της ηθικής* προεικονίζουν καθαρά την ψυχαναλυτική έννοια της *Nachträglichkeit* [αναδρομικής δράσης].) Δεν μπορώ ποτέ να παράσχω την εξιστόρηση του εαυτού μου που απαιτούν ορισμένες μορφές ηθικής και ορισμένα μοντέλα ψυχικής υγείας, δηλαδή ο εαυτός να αποδώσει τον εαυτό του με συνεκτική αφηγηματική μορφή. Το «εγώ» είναι η στιγμή της αποτυχίας σε κάθε αφηγηματική απόπειρα λογοδοσίας του εαυτού μας. Παραμένει στην κατάσταση του ανεξιχνίαστου και, με αυτή την έννοια, σηματοδοτεί την αποτυχία που απαιτεί το ίδιο το εγχείρημα της αφήγησης του εαυτού. Κάθε απόπειρα εξιστόρησης του εαυτού είναι προορισμένη να αναμετρηθεί με αυτή την αποτυχία και να συντριβεί επάνω της. Ίσως όμως αυτή η συνάντηση με την αποτυχία να μην είναι απαραίτητο να συμβεί. Σε τελική ανάλυση, είναι σημαντικό να θυμόμαστε τη θέση που εναντιώνεται στο ασυνείδητο, εκείνη

που υποστηρίζει τελικά ότι ένας μη αφηγήσιμος εαυτός δε μπορεί να επιβιώσει και δεν είναι βιώσιμος. Σύμφωνα με μι τέτοια θέση, φαίνεται ότι η ίδια η βιωσιμότητα του υποκειμένου έγκειται στην αφηγησιμότητά του. Η θεμελιώδης αρχή του μ' αφηγήσιμου αποτελεί απειλή για ένα τέτοιο υποκείμενο, ίσως ακόμα και την απειλή του θανάτου. Δεν πιστεύω ότι αυτό παίρνει αναπόφευκτα τη γενικευμένη μορφή του τύπου: Αν δεν μπάρω να διηγηθώ μια ιστορία για τον εαυτό μου, τότε θα πεθάνω. Ενδέχεται, όμως, να πάρει αυτή τη μορφή υπό συνθήκες ηθικής πίεσης: Αν δεν μπορώ να λογοδοτήσω για ορισμένες πράξεις μου, προτιμώ να πεθάνω, γιατί δεν μπορώ να εντοπίσω τον εαυτό μου ως αυτουργό αυτών των πράξεων και δεν μπορώ να εξηγήσω τον εαυτό μου σε εκείνους που μπορεί να πληγώθηκα από τις πράξεις μου. Ασφαλώς υπάρχει μια ορισμένη απόγνωση εκεί, στο σημείο όπου επαναλαμβάνω τον εαυτό μου και όπου ο επαναλήψεις μου διαδραματίζουν ξανά και ξανά τον τόπο τη ριζικής άγνοιας του εαυτού μου. Πώς μπορώ να ζήσω κάτω από τέτοιες συνθήκες; Ίσως ο θάνατος να είναι προτιμότερος από το να συνεχίσω να ζω με αυτή την ανικανότητα να καταστήσω το εαυτό μου ηθικό μέσω μιας λογοδοσίας που δεν εξηγεί απλώς το κάνω, αλλά μου επιτρέπει να αναλαμβάνω μεγαλύτερη εμπρόθετη δράση όταν αποφασίζω τι να κάνω.

Αυτό που εντυπωσιάζει σε αυτές τις ακραίες περιστάσεις αυτοεπιτίμησης είναι η μεγαλεπήβολη αντίληψη του διάφανο «εγώ» που εκλαμβάνεται ως προϋπόθεση του ηθικού ιδεώδους. Δεν πρόκειται καθόλου για μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία η αποδοχή του εαυτού (μια ταπεινοφροσύνη σχετικά με του καταστατικούς περιορισμούς του εαυτού) ή η γενναιοδωρία (μια θετική προδιάθεση απέναντι στους περιορισμούς των άλλων) θα μπορούσαν να βρουν χώρο για να αναπτυχθούν. Σίγουρα υπάρχουν στιγμές επανάληψης και αδιαφάνειας και οδύνης, ο οποίες συνήθως καθιστούν επιτακτική μια βόλτα στην ψυχανα

λύτρια, ή, αν όχι την ψυχαναλύτρια, κάποιον άλλο –έναν αποδέκτη– που μπορεί να υποδεχτεί αυτή την ιστορία και, με την πράξη αυτή, κάπως να την αλλάξει. Ο άλλος αντιπροσωπεύει την προσδοκία ότι η ιστορία θα μας επιστραφεί με νέα μορφή, ότι κάποια θραύσματα μπορεί με κάποιο τρόπο να συνδεθούν, ότι κάποιο τμήμα της αδιαφάνειας μπορεί να φωτιστεί. Ο άλλος παρακολουθεί και καταγράφει αυτό που δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο αφήγησης, επιτελώντας τη λειτουργία εκείνου που μπορεί να διακρίνει ένα αφηγηματικό νήμα, αν και κυρίως επιτελώντας τη λειτουργία εκείνου του οποίου η πρακτική του ακούσματος διαδραματίζει μια σχέση δεκτικότητας προς τον εαυτό, τέτοιας που ο ίδιος ο εαυτός, στη δεινή κατάσταση αυτοεπιτίμησης που βρίσκεται, δεν είναι σε θέση να προσφέρει στον εαυτό του. Και φαίνεται ότι είναι εξαιρετικά σημαντικό να αναγνωρίσουμε όχι μόνο ότι ο άλλος γίνεται μάρτυρας της αγωνίας και της αδιαφάνειας του «εγώ», αλλά ότι μπορεί να γίνει και το όνομα που θα δώσει κανείς στην οδύνη και την αδιαφάνειά του: «Σίγουρα, εσύ είσαι η οδύνη μου. Εσύ είσαι αδιαφανής: ποιος είσαι εσύ; Ποιος είναι αυτό το εσύ που βρίσκεται μέσα μου, από το οποίο δεν μπορώ να απαγκιστρωθώ;». Ο άλλος μπορεί επίσης να αρνηθεί, να διαταράξει ή να «αιφνιδιάσει» αυτή την ταύτιση, αποσπώντας το φάντασμα που είναι εγκατεστημένο κάτω από το όνομα του άλλου και προσφέροντάς το ως αντικείμενο ανάλυσης μέσα στη σκηνή της συνομιλίας.

Ποιος ή ποια μιλάει σε αυτή την απεύθυνση, την απεύθυνση της μεταβίβασης; Τι μιλάει εδώ; Πού είναι το «εδώ» και πότε είναι το «τόρα» του χρόνου της μεταβίβασης; Αν αυτό που είμαι δεν επιδέχεται αφηγηματική σύλληψη, αν εξαναγκάζει σε εικασίες, κι αν επιμένει να είναι μια αδιαφάνεια που αντιστέκεται στην οριστική της διαφώτιση, αυτό φαίνεται ότι είναι συνέπεια της θεμελιώδους μου σχέσης με ένα «εσύ» – έναν άλλο που εσωτερικεύεται με τρόπους για τους οποίους δεν δύ-

ναμαι να λογοδοτήσω. Αν πρώτα μου απευθύνονται και στη συνέχεια προκύπτει σαν συνέπεια η δική μου απεύθυνση, εμπνευσμένη από μια πρωταρχική απεύθυνση και φέροντας το αίτιο αυτής της απεύθυνσης, τότε μιλώ σε σένα, αλλά ταυτόχρονα εσύ είσαι αυτό που παραμένει αδιαφανές στην πράξη της ομιλίας μου. Όποια κι αν είσαι, με συγκροτείς με τρόπο θεμελιώδη και γίνεσαι το όνομα της πρωτογενούς μου δεκτικότητας σε αποτυπώσεις, του αβέβαιου ορίου ανάμεσα σε μια εξωτερική εντύπωση την οποία καταγράφω και σε μια παρεπόμενη αίσθηση του «εαυτού μου» που αποτελεί τον τόπο αυτής της καταγραφής. Μέσα σε αυτή την ιδρυτική σκηνή, το ίδιο το συντακτικό του εαυτού δεν έχει ακόμη επικρατήσει. Και έτσι, μπορεί κανείς να πει, με τρόπο αναστοχαστικό και με μια αίσθηση ταπεινότητας, ότι στην αρχή *είμαι η σχέση μου προς εσένα*, αμφίσημη τοποθετημένη ανάμεσα στο να δέχομαι και να εκπέμπω μια απεύθυνση, παραδομένη σε ένα «εσύ» χωρίς το οποίο δεν μπορεί να υπάρξω και από το οποίο εξαρτάται η επιβίωσή μου.

Δεν υπάρχει λοιπόν διαφορά ανάμεσα στο άγγιγμα και το σήμα που με λαμβάνει και τον εαυτό που είμαι, επειδή το όριο δεν έχει ακόμη τοποθετηθεί, το όριο ανάμεσα σε αυτόν τον άλλον και σε αυτό το «εγώ» –και, ως εκ τούτου, η συνθήκη της ίδιας της δυνατότητας ύπαρξης– δεν έχει ακόμα λάβει χώρα. Ο εαυτός που πρόκειται να γίνω (στο σημείο που η γραμματική δε επιτρέπει ακόμα ένα «εγώ») είναι από την αρχή αιχμαλωτισμένος, ακόμα και σε μια σκηνή βίας, σε μια εγκατάλειψη, στη ένδεια, σε ένα μηχανισμό τεχνητής υποστήριξης της ζωής, σφύ, καλώς ή κακώς, πρόκειται για την υποστήριξη που χωρητική δεν μπορώ να υπάρξω, που από αυτήν εξαρτάται η ίδια με η ύπαρξη, που η ίδια μου η ύπαρξη, θεμελιωδώς και με απαρημείωτη αμφισημία, *είναι*. Είναι μια σκηνή, αν μπορούμε να τη αποκαλούμε έτσι, στην οποία επιστρέφουμε, εντός της οποίας πραγματοποιείται η δράση μας και η οποία χλευάζει, με λεπ-

τητα ή ίσως και με βία, την προσποίηση ότι υπάρχει ένας αφηγηματικός έλεγχος. Μπορεί κανείς να προσπαθήσει να τη συγκαλύψει το ρητά διατυπωμένο «εγώ» μπορεί κάλλιστα να χρησιμεύσει για τη συγκάλυψη αυτή. Ίσως δεν είναι δυνατό να αναληφθεί καμία δράση προκειμένου να αποτραπεί η ανάδυση αυτής της αδιαφάνειας: αν δράσω, αυτό σημαίνει αμέσως ότι σπάω την αφηγηματική δομή και έτσι διακινδυνεύω να χάσω τον εαυτό επί του οποίου διατηρώ τον αφηγηματικό έλεγχο. Για την ακρίβεια, διατηρώ τον αφηγηματικό έλεγχο προκειμένου να αποσοβήσω την απειλή μιας διάλυσης, που η «δράση» μπορεί να επισπεύσει ή που είμαι πεπεισμένη ότι σίγουρα θα επισπευσθεί.

Ωστόσο, το να διηγούμαι την ιστορία του εαυτού μου σημαίνει ότι δρω, αφού η διήγηση συνιστά ένα είδος δράσης, που επιτελείται έχοντας ως απαραίτητο χαρακτηριστικό έναν υπόρρητο αποδέκτη, γενικό ή συγκεκριμένο. Είναι μια δράση προς την κατεύθυνση του άλλου, και ταυτόχρονα μια δράση που απαιτεί τον άλλο, μια δράση της οποίας ο άλλος αποτελεί προϋπόθεση. Επομένως, ο άλλος βρίσκεται μέσα στη δράση της διήγησής μου· δεν πρόκειται απλώς για μια μετάδοση πληροφοριών σε κάποιον άλλο που βρίσκεται εκεί, πέρα από μένα, περιμένοντας να μάθει. Αντιθέτως, η διήγηση επιτελεί μια δράση που προϋποθέτει έναν Άλλο, θέτει και επεξεργάζεται τον άλλο, δίνεται στον άλλο ή χάρη στον άλλο, πριν από τη μετάδοση οποιασδήποτε πληροφορίας. Έτσι, αν στην αρχή –κι εδώ θα πρέπει να γελάσουμε, αφού δεν μπορούμε να αφηγηθούμε αυτή την αρχή με οποιαδήποτε αξίωση εγκυρότητας, για την ακρίβεια μια τέτοια αφήγηση είναι ακριβώς η περίπτωση όπου χάνουμε κάθε αφηγηματικό κύρος που μπορεί διαφορετικά να απολαμβάνουμε – είμαι μόνο στην απεύθυνσή μου προς εσένα, τότε το «εγώ» που είμαι δεν είναι τίποτα χωρίς αυτό το «εσύ», και δεν μπορεί καν να αρχίσει να αναφέρεται στον εαυτό του έξω από τη σχέση του με τον άλλο, μέσω της οποίας αναδύεται η ικανότητά

του για αυτοαναφορά. Είμαι δέσμια, παραδομένη, εδώ ούτε η λέξη *εξάρτηση* δεν τα βγάζει πέρα. Αυτό σημαίνει ότι διαμορφώνομαι επίσης με τρόπους που προηγούνται και καθιστούν δυνατή την αυτοδιαμόρφωσή μου· είναι ιδιαίτερα δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να αφηγηθούμε αυτό το είδος μεταβατικότητας.

Είναι απαραίτητο να επανεξετάσουμε τη σχέση της ηθικής με την κοινωνική κριτική, εφόσον μέρος αυτού που δυσκολεύομαι τόσο να αφηγηθώ είναι οι νόρμες –που ο χαρακτήρας τους είναι κοινωνικός– που με κάνουν να υπάρχω. Αποτελούν, ούτως ειπείν, τη συνθήκη της ομιλίας μου, δεν μπορώ ωστόσο να θεματοποιήσω πλήρως τη συνθήκη αυτή εντός των όρων της ομιλίας μου. Με διακόπτει η ίδια η κοινωνικότητα της προέλευσής μου και έτσι πρέπει να μπορέσω να εξετάσω διεξοδικά ποια είμαι με έναν τρόπο που καθιστά σαφές ότι δημιουργούμαι από κάτι που προηγείται από μένα και με υπερβαίνει, και ότι αυτό με κανέναν τρόπο δεν με απαλλάσσει από την υποχρέωση να δίνω λόγο για τον εαυτό μου. Σημαίνει όμως ότι αν προσποιηθώ ότι μπορώ να ανασυγκροτήσω τις νόρμες μέσω των οποίων εγκαθίσταται και διατηρείται η υπόστασή μου ως υποκειμένου, τότε αρνούμαι ακριβώς τον αποπροσανατολισμό και τη διακοπή της αφήγησής μου που συνεπάγεται η κοινωνική διάσταση αυτών των νορμών. Κάτι τέτοιο δεν υποδηλώνει ότι δεν μπορώ να μιλάω για τέτοια θέματα, αλλά ότι όταν το κάνω πρέπει να φροντίζω να κατανοώ τα όρια αυτού που μπορώ να κάνω, τα όρια που ρυθμίζουν κάθε τέτοια πράξη. Με αυτή την έννοια, η στάση μου πρέπει να είναι κριτική.

ΕΥΘΥΝΗ

Η σωματικότητα του σώματος, όπως και η ίδια η ευαισθησία, σηματοδοτεί μια περίδεση ή μια έκβαση λύσης του είναι... έναν κόμπο που δεν γίνεται να λυθεί.

Levinas, *Otherwise than Being*

Έτσι λοιπόν, σύμφωνα με τη θεωρία που έχω αναπτύξει εδώ, τι μορφή θα έχει η ευθύνη; Επιμένοντας στο μη αφηγήσιμο, δεν έχουμε άραγε περιορίσει το βαθμό στον οποίο μπορούμε να καταστήσουμε τους εαυτούς μας ή τους άλλους υπεύθυνους για τις πράξεις τους; Αυτό που προτείνω είναι ότι χρειάζεται να αναθεωρήσουμε το ίδιο το νόημα της ευθύνης στη βάση αυτού του περιορισμού· δεν μπορεί να συνδέεται με την έπαρση ενός εαυτού απολύτως διάφανου για τον ίδιο.¹ Αντιθέτως, το να αναλαμβάνουμε την ευθύνη για τον εαυτό μας σημαίνει να αναγνωρίζουμε τα όρια της όποιας κατανόησης του εαυτού μας, καθώς και να εκλαμβάνουμε τα όρια αυτά όχι μόνο ως την προϋπόθεση του υποκειμένου αλλά και ως την αντίξοχη κατάσταση της ανθρώπινης κοινότητας. Δεν βρίσκομαι εντελώς έξω από τη

¹ Ο Thomas Keenan εκπονεί μια διαγωγή και προκλητική ανάγνωση του Λεβινάς και του Μπλανσό σχετικά με την ευθύνη που ανακύπτει από τη συνθήκη του να βρίσκεται κανείς σε ομηρία. Στην πορεία αυτής της ανάλυσης, εξηγεί ότι ο εαυτός που θα ανταποκρινόταν στην απεύθυνση του άλλου δεν είναι ένας προσωπικός εαυτός, αλλά ένας «οποιοσδήποτε», θέτοντας έτσι την ευθύνη ως προνόμιο της ανωνυμίας. Βλ. Thomas Keenan, *Fables of Responsibility: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics* (Στάνφορντ: Stanford University Press, 1997), 19-23.

σφαίρα του Διαφωτισμού όταν λέω, όπως και λέω, ότι το όριο της λογικής είναι το σημάδι της ανθρώπινης ιδιότητάς μας. Ίσως, ακόμα, μια τέτοια διαπίστωση να είναι κληροδότημα του Καντ. Η εξιστόρηση του εαυτού μου καταρρέει και σίγουρα αυτό γίνεται για κάποιο λόγο, όμως αυτό δεν σημαίνει ότι μπορώ να απαριθμήσω όλους τους λόγους που θα έκαναν την εξιστόρησή μου πλήρη. Με διαπερνούν λόγοι που δεν μπορώ να ανακτήσω απόλυτα, που παραμένουν αινιγματικοί, που διαμένουν μέσα μου σαν να είναι η δική μου οικεία ετερότητα, η ιδιωτική μου, ή ίσως όχι τόσο ιδιωτική, αδιαφάνεια. Μιλώ ως «εγώ», μην κάνετε όμως το λάθος να πιστέψετε ότι ξέρω ακριβώς τι κάνω όταν μιλώ με αυτό τον τρόπο. Ανακαλύπτω ότι η ίδια μου η διαμόρφωση εμπλέκει μέσα μου τον άλλο, ότι η ίδια μου η ξενότητα προς τον εαυτό μου είναι, παραδόξως, η πηγή της ηθικής μου σύνδεσης με τους άλλους. Χρειάζεται άραγε να γνωρίζω τον εαυτό μου προκειμένου να ενεργώ με υπευθυνότητα στις κοινωνικές μου σχέσεις; Σίγουρα, σε κάποιο βαθμό ναι. Μήπως όμως υπάρχει κάποιο ηθικό φορτίο και στην άγνοιά μου; Αν πληγωθώ, διαπιστώνω ότι η πληγή καταμαρτυρεί το γεγονός ότι είμαι δεκτική σε αποτυπώσεις, παραδομένη στους άλλους με τρόπους που δεν μπορώ να προβλέψω ή να ελέγξω πλήρως. Δεν μπορώ να σκεφτώ το ζήτημα της ευθύνης μόνη μου, απομονωμένη από τον άλλο. Αν το κάνω, έχω αποσπάσει τον εαυτό μου από τη συνθήκη της απεύθυνσης (τόσο να μου απευθύνεται ο άλλος όσο και να του απευθύνομαι εγώ) μέσα στην οποία αναδύεται για πρώτη φορά το πρόβλημα της ευθύνης.

Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορώ να δεχτώ μια απεύθυνση που να είναι επιβλαβής. Ή ότι το να μου απευθύνονται δεν είναι ορισμένες φορές τραυματικό. Για τον Λαπλάνς, η πρωτογενής απεύθυνση κατακλύζει: δεν μπορεί να ερμηνευθεί ή να κατανοηθεί. Είναι η πρωτογενής εμπειρία του τραύματος. Η απεύθυνση φέρει μαζί της ένα τραύμα, συνηχεί με το τραυματικό, ωστόσο

το τραύμα αυτό μπορεί να βιωθεί μόνο εκ των υστέρων, μέσι από ένα *δεύτερο* συμβάν. Μια άλλη λέξη έρχεται προς το μέρος μας, ένα πλήγμα, μια απεύθυνση ή ένας χαρακτηρισμός ποξασφινικά και ανεξήγητα συντρίβει, ενώ εμείς συνεχίζουμε να ζούμε, κατά παράξενο τρόπο, ως αυτά τα συντριμμένα πλάσματα που συνεχίζουν να μιλούν και να μιλούν.

ΛΑΠΛΑΝΣ ΚΑΙ ΛΕΒΙΝΑΣ: Η ΠΡΩΤΟΚΑΘΕΔΡΙΑ ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ

Ο Λεβινάς μιλά για την υποκειμενικότητα του υποκειμένου. Α θέλει κανείς να χρησιμοποιεί αυτή τη λέξη –γιατί; Αλλά, πάλι, για όχι;– θα έπρεπε ίσως να μιλάει για μια υποκειμενικότητα χωρ υποκείμενο: για τον τραυματισμένο χώρο, τον πόνο του θνήσκιντος, του ήδη νεκρού σώματος που δεν μπορεί να ανήκει σε καν ναν, που κανείς δεν μπορεί να το αποκαλέσει *εγώ, το σώμα μου*.

Maurice Blanchot, *The Writing of the Disast*

Το γεγονός ότι είμαστε ευάλωτοι στην απεύθυνση των άλλων μ τρόπους που δεν μπορούμε να ελέγξουμε πλήρως, όχι περισσιντερο απ' όσο μπορούμε να ελέγξουμε και τη σφαίρα της γλώσσας, σημαίνει μήπως ότι δεν διαθέτουμε εμπρόθετη δράση κιν ευθύνη; Για τον Λεβινάς, που διαχωρίζει το αίτημα της ευθύνιν από τη δυνατότητα της εμπρόθετης δράσης, η ευθύνη προκιν πτει ως απόρροια του γεγονότος ότι είμαστε αθέλητα εκτεθε μένοι στην απεύθυνση του άλλου. Είναι αυτό που εννοεί, κ μέρει, όταν ισχυρίζεται, προκλητικά, ότι η δίωξη δημιουργκ ευθύνη για τον *διωκόμενο*. Οι περισσότεροι άνθρωποι ανατρκ χιάζουν από φρίκη όταν ακούν για πρώτη φορά μια τέτοια διλωση, ας αναλογιστούμε, όμως, προσεκτικά τι σημαίνει και κχι. Δεν σημαίνει ότι μπορώ να εντοπίσω τις αιτίες της δίωξιν που έχω υποστεί σε πράξεις που έχω κάνει, ότι επομένως έχω

ίδια επιφέρει τη δίωξη στον εαυτό μου και ότι αρκεί να ανακαλύψω ποιες είναι οι πράξεις που έχω κάνει αλλά έχω αρνηθεί. Όχι, η δίωξη είναι ακριβώς αυτό που συμβαίνει χωρίς την εξουσιοδότηση οποιασδήποτε δικής μου πράξης. Και μας επαναφέρει όχι στις πράξεις και τις επιλογές μας, αλλά σε εκείνη την περιοχή της ύπαρξης που βρίσκεται ριζικά εκτός της βούλησης, στην πρωτογενή, εναρκτήρια πρόσκρουση του Άλλου σε εμένα, η οποία μου συμβαίνει, παραδόξως, πριν ακόμη διαμορφωθεί το «εμένα», ή, ακριβέστερα, ως το μέσο αυτής της πρώτης διαμόρφωσης του εαυτού μου στην αιτιατική πτώση.

Ο Λεβινάς εξετάζει την αιτιατική* έναρξη του μοί –του «εμένα»– τόσο με τη γραμματική όσο και με την ηθική της έννοια. Το «εμένα» αναδύεται μόνο μέσω κάποιας κατηγορίας. Με αυτή την έννοια, ο Λεβινάς ευθυγραμμίζεται, παραδόξως, με τον Νίτσε, για τον οποίο η κατηγορία για κάποια ενοχή δημιουργεί τη δυνατότητα του υποκειμένου. Για τον Νίτσε, το υποκείμενο αναδύεται καθώς εκλαμβάνει αναδρομικά τον εαυτό του ως αιτία κάποιας βλάβης και στη συνέχεια τιμωρεί τον εαυτό του, γεννώντας έτσι μια αναστοχαστικότητα στην οποία το «εγώ» αντιμετωπίζει αρχικά τον εαυτό του ως αντικείμενο, ως «εμένα». Για τον Λεβινάς, ωστόσο, η ευθύνη δεν εμφανίζεται ως ενασχόληση με τον εαυτό ή ως επιτίμηση του εαυτού, και απαιτεί την καταφυγή σε μια κατανόηση της ηθικής σχέσης με τον Άλλο, η οποία δεν βασίζεται σε αιτιώδεις δεσμούς ανάμεσα στην πράξη και τον φορέα της.

Στο *Otherwise than Being*, ο Λεβινάς κάνει σαφές ότι, πριν μπορέσουμε να μιλήσουμε για έναν εαυτό ικανό να κάνει επιλογές, πρέπει να εξετάσουμε πώς συγκροτείται αυτός ο εαυτός. Η συγκρότηση αυτή συμβαίνει, όπως λέει ο ίδιος, «έξω από το

* accusative, η αιτιατική πτώση αλλά και κατηγορητικό, απόδοση δηλαδή αιτίας αλλά και κατηγορίας. (Σ.τ.Μ.)

είναι [την ουσία]». Για την ακρίβεια, η σφαίρα στην οποία λέει ότι αναδύεται το υποκείμενο είναι «προοντολογική», με τη έννοια ότι ο φαινομενικός κόσμος των ατόμων και των πραγμάτων γίνεται διαθέσιμος μόνο αφότου έχει μορφοποιηθεί έντ' εαυτός ως αποτέλεσμα μιας πρωταρχικής στιγμής παραβίαση. Δεν μπορούμε να θέσουμε το ερώτημα για το «πού» ή το «πότι» αυτής της πρωταρχικής σκηνής, καθώς προηγείται και, ακόμη καθορίζει τις χωροχρονικές συντεταγμένες που αποτελούν το περίγραμμα του οντολογικού πεδίου. Το να περιγράψουμε αυτή τη σκηνή σημαίνει να απομακρυνθούμε από το περιγραφικό πεδίο στο οποίο ένας «εαυτός» διαμορφώνεται και περιορίζεται σε έναν συγκεκριμένο χώρο και χρόνο και εκλαμβάνει τα «αντικείμενα» και τους «άλλους» του ως τοποθετημένους κάπου αλλού. Η δυνατότητα αυτής της επιστημολογικής συνάντησης δέχεται ως προϋπόθεση ότι ο εαυτός και ο κόσμος των αντικείμενων του θα έχουν ήδη συγκροτηθεί, όμως μια τέτοια συνάντηση δεν καταφέρνει να διερευνήσει το μηχανισμό αυτής της συγκρότησης. Η έννοια του προοντολογικού επιστρατεύεται από τον Λεβινάς για να αντιμετωπίσει αυτό το πρόβλημα.

Για τον Λεβινάς, το «εγώ» [ego] ή το μοί δεν εγκαινιάζει από τις ίδιες του τις πράξεις, πράγμα που σημαίνει ότι ο Λεβινάς αμφισβητεί πλήρως την υπαρξιακή ερμηνεία που προτείνει ο Σαρτρ: «Πριν το εγώ πάρει οποιαδήποτε απόφαση, είναι απαραίτητο να υπάρχει το εκτός του είναι, όπου το Εγώ εμφανίζεται ή κατηγορείται». Θα προσεγγίσουμε σύντομα την έννοια που έχει εδώ η «κατηγορία», ως εξετάσουμε όμως πώς εξηγεί ο Λεβινάς αυτή την πρωταρχική στιγμή ή σκηνή. Το εγώ, μας λέει εμφανίζεται:

μέσω μιας απεριόριστης δεκτικότητας, άναρχης και χωρίς προϋποθέσεις, η οποία, αντίθετα από τη δεκτικότητα της ύλης που καθορίζεται από μια αιτία, επικαθορίζεται από την α

δοση κάποιας αξίας. Η γέννηση του Εγώ γίνεται μέσα σε μια βασανιστική ενοχή, η οποία είναι ακριβώς μια απόσυρση εντός του εαυτού· πρόκειται για την απόλυτη επανάληψη της υποκατάστασης. Η συνθήκη, ή η μη συνθήκη, του Εαυτού δεν είναι αρχικά μια επενέργεια του εαυτού προς τον ίδιο, για την οποία προϋποτίθεται το Εγώ, αλλά είναι ακριβώς μια επενέργεια από τον Άλλο, ένας *άναρχος τραυματισμός* [άναρχος, χωρίς αρχή/αρχές και, επομένως, ασφαλώς αινιγματικός, στον οποίο δεν μπορεί να αποδοθεί μια ξεκάθαρη αιτία], αυτή η πλευρά της αυτοεπενέργειας και της αυτοταύτισης, ένας τραυματισμός της ευθύνης και όχι της αιτιότητας.²

Θα μπορούσαμε να δεχτούμε τον ισχυρισμό του Λεβινάς ότι το πρωταρχικό τραύμα εμφανίζεται μέσω μιας αρχικής παραβίασης από τον Άλλο—σίγουρα αυτή είναι η άποψη του Λαπλάνς—χωρίς να ορίσουμε αυτή την παραβίαση ως κατηγορία. Γιατί, όμως, αυτός ο τραυματισμός, αυτή η επενέργεια από τον Άλλο, έρχεται για τον Λεβινάς υπό τη μορφή της κατηγορίας και της δίωξης; Όταν γράφει ότι «η δίωξη είναι η ακριβής στιγμή κατά την οποία το υποκείμενο δέχεται την επαφή ή το άγγιγμα χωρίς τη μεσολάβηση του λόγου» (S, 93), αναφέρεται για μια ακόμα φορά σε αυτή την «προοντολογική» σκηνή στην οποία το υποκείμενο εγκαινιάζεται, ούτως ειπείν, μέσω μιας καταδιωκτικής «επαφής» ή «αγγίγματος» που λειτουργεί χωρίς συνείδηση, χωρίς αιτία και χωρίς να ακολουθεί οποιαδήποτε αρχή. Πρέπει να αναρωτηθούμε γιατί αυτό γίνεται κατανοητό ως δίωξη ή, καλύτερα, τι προσπαθεί να μας πει ο Λεβινάς ότι είναι η δίωξη. Η

² Βλ. την εκδοχή του 1968 του «Substitution», στο Emmanuel Levinas, *Basic Philosophical Writings*, επιμ. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley και Robert Bernasconi (Μπλούμινγκτον: Indiana University Press, 1996), 93-94. Στο εξής παρατίθεται στο κείμενο ως S. Το δοκίμιο αυτό ξαναδουλεύτηκε αργότερα στο *Otherwise than Being*.

παθητική σχέση με άλλα όντα προηγείται της συγκρότησης το εγώ ή του μοι ή, για να το θέσουμε λίγο διαφορετικά, γίνεται τ όργανο διά του οποίου πραγματοποιείται αυτή η συγκρότηση. Η συγκρότηση μέσα στην παθητικότητα, λοιπόν, αποτελεί τη προϊστορία του υποκειμένου, καθώς εγκαθιστά το εγώ στη θέση του αντικειμένου, το οποίο δέχεται την επίδραση των άλλων πριν αποκτήσει την παραμικρή δυνατότητα για δική του δράση. Αυτή η σκηνή είναι μια σκηνή δίωξης επειδή γίνεται χωρίς τη βούληση ή την επιλογή του υποκειμένου. Είναι ένας τρόπος να δεχόμαστε την επενέργεια των άλλων πριν να υπάρξει καν δυνατότητα να δράσουμε οι ίδιοι ή εξ ονόματός μας.

Ακριβώς όπως ο Λαπλάνς μας εφιστά την προσοχή στο γεγονός ότι η ιστορία που διηγείται σχετικά με την πρωταρχική απόθεση, τη διαμόρφωση των ορμών και του «εγώ» είναι καθαρά ανάγκη υποθετική, έτσι και ο Λεβινάς μας προειδοποιεί να μην θεωρήσουμε ότι θα μπορούσαμε να βρούμε μια αφηγηματική μορφή για αυτή την προοντολογική απαρχή. Γράφει: «η ανάδυση του εαυτού υπό διωγμό, η άναρχη παθητικότητα της υποκατάστασης, δεν είναι ένα συμβάν του οποίου την ιστορία μπορούμε να αφηγηθούμε, αλλά μια συγκυρία που περιγράφει το εγώ [...] ως αυτό που υπόκειται στο είναι, που υπόκειται σε κάθε είναι» (S, 90). Αυτή η παθητικότητα, αυτό που ο Λεβινάς αποκαλεί «παθητικότητα πριν την παθητικότητα», δεν πρέπει να γίνει κατανοητή σαν το αντίθετο της ενεργητικότητας, αλλά ως προϋπόθεση της διάκρισης ενεργητικού-παθητικού, όπου αυτή εμφανίζεται στη γραμματική και στις καθημερινές περιγραφές των αλληλεπιδράσεων μέσα στο εγκαθιδρυμένο πεδίο της οντολογίας. Εκείνο που διατέμνει συγχρονικά αυτό το πεδίο της οντολογίας είναι η προοντολογική συνθήκη μιας παθητικότητας που δεν είναι δυνατό να μετατραπεί στο αντίθετό της. Για να το καταλάβουμε αυτό, πρέπει να σκεφτούμε μια δεκτικότητα προς τους άλλους που είναι ανεξάρτητη από τη βούληση

την επιλογή μας, που αποτελεί προϋπόθεση της δυνατότητάς μας για ανταπόκριση στους άλλους, ακόμα και προϋπόθεση της ευθύνης μας για τους άλλους. Το νόημα αυτής της δεκτικότητας είναι, μεταξύ άλλων, ότι ορίζει μια κάποια ανελευθερία και, ότι, παραδόξως, μόνο στη βάση αυτής της δεκτικότητας, επί της οποίας δεν διαθέτουμε δυνατότητα επιλογής, γινόμαστε υπεύθυνοι για άλλους.

Βέβαια, δεν είναι εύκολο να κατανοήσουμε εξαρχής πώς ο Λεβινάς μεταποτίζεται από τον ισχυρισμό ότι οι άνθρωποι παρουσιάζουν απέναντι στους άλλους μια ριζικά μη επιλεγμένη «προοντολογική» δεκτικότητα στον ισχυρισμό ότι η δεκτικότητα αυτή αποτελεί τη βάση της ευθύνης μας προς τους άλλους. Παραδέχεται ξεκάθαρα ότι αυτή η αρχική δεκτικότητα είναι μια «δίωξη» ακριβώς επειδή υπάρχει χωρίς τη θέλησή μας, επειδή είμαστε ριζικά εκτεθειμένοι στις ενέργειες κάποιου άλλου, και επειδή δεν υπάρχει καμία δυνατότητα να αντικαταστήσουμε αυτή τη δεκτικότητα με μια πράξη βουλητική ή με κάποια άσκηση ελευθερίας. Έχουμε συνηθίσει να πιστεύουμε ότι μπορούμε να είμαστε υπεύθυνοι μόνο για τα πράγματα που έχουμε κάνει, για αυτά που μπορούν να αποδοθούν στις προθέσεις μας, για τις δικές μας πράξεις. Ο Λεβινάς απορρίπτει απερίφραστα αυτή την άποψη, υποστηρίζοντας ότι η πρόσδεση της ευθύνης στην ελευθερία αποτελεί σφάλμα. Γίνομαι υπεύθυνη δύναμη αυτού που μου έχουν κάνει, αλλά δεν γίνομαι υπεύθυνη για αυτό που μου έχουν κάνει αν με τον όρο «ευθύνη» εννοούμε το να μέφομαι τον εαυτό μου για τα πλήγματα που υφίσταμαι. Αντιθέτως, δεν είμαι πρωταρχικά υπεύθυνη δύναμη των πράξεών μου, αλλά δύναμη της σχέσης μου με τον Άλλο που εδραιώνεται στο επίπεδο της πρωταρχικής και αμετάκλητης δεκτικότητάς μου, της παθητικότητάς μου που προϋπάρχει οποιασδήποτε δυνατότητας για δράση ή για επιλογή.

Ο Λεβινάς εξηγεί ότι η ευθύνη σε αυτή την περίπτωση δεν

είναι ούτε ένα είδος αυτοεπιτίμησης ούτε μια μεγαλεπήβολο αντίληψη των δικών μου πράξεων σαν να ήταν οι μοναδικές αιτιώδεις παράγοντες για τους άλλους. Αυτό που συμβαίνει αντίθετα, είναι ότι η ιδιότητά μου να είμαι το αντικείμενο των ενεργειών των άλλων με εμπλέκει σε μια σχέση ευθύνης. Λεβινάς αποκαλεί τον τρόπο με τον οποίο συμβαίνει αυτό «ποκατάσταση», όπου το «εγώ» γίνεται κατανοητό σαν να πληροκείται από τον Άλλο, από μια ετερότητα, εξαρχής. Γράφει

δεν πρόκειται εδώ για ένα ζήτημα αυτοταπείνωσης, σαν οδύνη να ήταν από μόνη της [...] μια μαγική δύναμη εξίλισης. Αλλά επειδή στην οδύνη, στο αρχικό τραύμα και τη επιστροφή στον εαυτό, εκεί όπου είμαι υπεύθυνος για αυτό που δεν θέλησα, απόλυτα υπεύθυνος για τη δίωξη που δέχομαι, υφίσταμαι το πλήγμα. (S, 90)

Στη συνέχεια περιγράφει τον εαυτό που έχει δεχτεί το πλήγμα λέγοντας ότι έχει υποχωρήσει «σε βαθμό που υποκαθίσταται από όλα όσα τον ωθούν σε αυτόν το μη Τόπο» (S, 90). Κι οδηγεί εμένα που δεν είναι ο εαυτός μου, και το «εμένα» περικύπτει ακριβώς μέσα σε αυτή την εμπειρία, και ως αποτέλεσμα αυτής της εμπειρίας, του να οδηγούμαι με αυτό τον τρόπο. απόλυτη παθητικότητα του «να οδηγούμαι» είναι ένα είδος διωγμού και πλήγματος, όχι επειδή μου φέρονται *άσχημα*, αλλά επειδή μου φέρονται *μονομερώς*: είμαι ένα «εγώ» που δεν έχω ακόμη αναδυθεί, που αυτή τη στιγμή δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια ριζική δεκτικότητα που υπόκειται στην παραβίαση από τον Άλλο. Αν γίνομαι υπεύθυνη μόνο δεχόμενη την επενέργεια ενός Άλλου, αυτό συμβαίνει επειδή το «εγώ» αρχίζει να υπάρχει ως «εμένα» δεχόμενο την επενέργεια ενός Άλλου, και αυτή η πρωταρχική παραβίαση είναι ήδη και εξαρχή μια ηθική έγκληση.

Πώς όμως μπαίνει στη σκηνή η υποκατάσταση; Φαίνεται

αυτό που με διώκει έρχεται να υποκαταστήσει το «εγώ». Αυτό που με διώκει με κάνει να υπάρχω, επενεργεί επάνω μου, και έτσι με παρακινεί, μου προσφέρει τη ζωή που θα με εισαγάγει στην οντολογία τη στιγμή της δίωξης. Αυτό δεν υποδηλώνει μόνο ότι υφίσταμαι μονομερώς μια επενέργεια που έρχεται από έξω, αλλά και ότι αυτή η «επενέργεια» εγκαινιάζει μια αίσθηση του εαυτού μου που, από την αρχή, είναι μια αίσθηση του Άλλου. Υφίσταμαι αυτή την επενέργεια ως αντικείμενο της δράσης του Άλλου – αντικείμενο στην αιτιατική πτώση και αντικείμενο της αιτίας – και ο εαυτός μου παίρνει για πρώτη φορά μορφή μέσα σε αυτή την αιτίαση. Η μορφή που παίρνει ο διωγμός είναι η ίδια η υποκατάσταση: κάτι τοποθετείται στη θέση μου, και αναδύεται ένα «εγώ» που δεν μπορεί να κατανοήσει τη θέση του παρά μόνο σαν τη θέση που είναι ήδη κατειλημμένη από κάποιον άλλο. Εξαρχής, λοιπόν, δεν είμαι μόνο διωκόμενη, αλλά και πολιορκημένη, κατειλημμένη.

Αν κάτι με υποκαθιστά ή παίρνει τη θέση μου, αυτό δεν σημαίνει ούτε ότι αρχίζει να υπάρχει εκεί όπου κάποτε βρισκόμουν εγώ, ούτε ότι εγώ παύω να υπάρχω, ούτε ότι χάνομαι στο τίποτα, επειδή κάτι, κατά κάποιο τρόπο, με αντικαθιστά. Η υποκατάσταση υποδηλώνει, περισσότερο, κάποια απαραμείωτη μεταβατικότητα, η οποία δεν είναι μια μεμονωμένη πράξη, αλλά συμβαίνει διαρκώς (OB, 117). Ενώ η «δίωξη» υποδηλώνει ότι κάτι επενεργεί επάνω μου από έξω, η «υποκατάσταση» υποδηλώνει ότι κάτι παίρνει τη θέση μου ή, καλύτερα, βρίσκεται πάντα στη διαδικασία κατάληψης της θέσης μου. Η φράση «υπό ομηρία» αφήνει να εννοηθεί ότι κάτι με περικυκλώνει, κρατώντας με έτσι που δεν μου επιτρέπει να απελευθερωθώ. Θέτει ακόμα και το ενδεχόμενο να υπάρχουν για μένα κάποια λύτρα που κάποιος, κάπου πρέπει να πληρώσει (αλλά δυστυχώς, σε καφκικό πνεύμα, το πρόσωπο αυτό δεν υπάρχει πια ή το νόμισμα που διαθέτει έχει πια καταρρηθεί).

Έχει σημασία να τονίσουμε εδώ ότι ο Λεβινάς δεν διατείνεται ότι οι πρωταρχικές σχέσεις είναι βίαιες ή φρικτές· λέει απλώς ότι στο πιο πρωτογενές επίπεδο δεχόμαστε την επενέργεια των άλλων με τρόπους που δεν ελέγχουμε καθόλου, και ό αυτή η παθητικότητα, αυτή η δεκτικότητα και η συνθήκη του υφίστασαι την παραβίαση εγκαινιάζουν αυτό που είμαστε. (αναφορές του Λεβινάς στη διαμόρφωση του υποκειμένου διαφορούν μια παιδική ηλικία (φαίνεται ότι ο Λαπλάνς έχει δικό όταν λέει πως η παιδική ηλικία δεν παίζει ρόλο για τον Λεβινάς) και δεν δίνεται στη διαμόρφωση του υποκειμένου μια διχρονική εξήγηση· η συνθήκη γίνεται ακριβέστερα κατανοητή ως συγχρονική και αενάως επαναλαμβανόμενη.

Αυτό που είναι ιδιαίτερα σημαντικό είναι ότι αυτή η συνθήκη του να υφίστασαι την παραβίαση είναι επίσης μια μορφή «απεύθυνσης». Μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι αυτό που φανερώνεται στο «πρόσωπο» του Άλλου είναι η φωνή του κανέναν η φωνή ενός Θεού, νοούμενη ως άπειρη και προοντολογική. Αυτό σίγουρα θα εναρμονιζόταν με πολλούς ισχυρισμούς του Λεβινάς σχετικά με την πρωταρχική απεύθυνση. Για τους δικούς μας όμως σκοπούς, θα αντιμετωπίσουμε τον Άλλο στο Λεβινάς σαν να ανήκει σε μια εξιδανικευμένη δυαδική δομή της κοινωνικής ζωής. Οι πράξεις του άλλου «απευθύνονται» σε μένα με την έννοια ότι οι πράξεις αυτές ανήκουν σε έναν Άλλο που είναι μη αναγώγιμος, που το «πρόσωπό» του εγείρει ένα ηθικό αίτημα απέναντί μου. Θα μπορούσαμε να πούμε, «ακόμα και ο Άλλος που με κακοποιεί έχει πρόσωπο», και έτσι θα ερχάμε συλλάβει τη δυσκολία του να συνεχίζουμε να αποκρινόμαστε ηθικά σε εκείνους που μας βλέπουν. Για τον Λεβινά ωστόσο, το αίτημα είναι ακόμα μεγαλύτερο: «ακριβώς ο Άλλος που με διώκει είναι που έχει πρόσωπο». Επιπλέον, το πρόσωπο του είναι στραμμένο προς το μέρος μου, εξατομικεύοντάς με μέσω της απεύθυνσής του. Ενώ οι πράξεις του Άλλου επάνω

μου με (επαν)εγκαινιάζουν μέσω της υποκαταστασιμότητας, το πρόσωπο του Άλλου μου απευθύνεται, θα μπορούσαμε να πούμε, με έναν τρόπο που είναι μοναδικός, μη αναγώγιμος και αναντικατάστατος. Έτσι, η ευθύνη δεν εμφανίζεται με το «εγώ», αλλά με την αιτιατική/αιτίαση «εμένα»: «Ποιος αναλαμβάνει τελικά την ευθύνη για τον πόνο των άλλων, αν όχι το πλάσμα που λέει “Εμένα” [Μοί];».³

Είναι λογικό να υποθέσουμε ότι αυτή η πρωταρχική δεκτικότητα στη δράση και το πρόσωπο του άλλου, η πλήρης αμφισημία μιας αθέλητης απεύθυνσης, συγκροτεί την έκθεσή μας στον τραυματισμό και την ευθύνη μας για τον Άλλο. Η δεκτικότητα αυτή είναι μια πηγή ηθικής επειδή ακριβώς εδραιώνει την τρωτότητά μας ή την έκθεσή μας σε αυτό που ο Λεβινάς ονομάζει «τραύματα και πλήγματα». Τα αισθήματα αυτά, κατά την άποψή του, «προσιδιάζουν στην ίδια την ευθύνη». Είναι σημαντικό ότι η συνθήκη της υποκατάστασης, που μας κάνει να υπάρχουμε, μας εγκαθιδρύει ως μοναδικούς και αναντικατάστατους σε σχέση με το ηθικό αίτημα που μας απευθύνουν οι άλλοι: «ο εαυτός προκαλείται ως αναντικατάστατος, αφοσιωμένος στους άλλους, χωρίς να μπορεί να παραιτηθεί απ' αυτό, και έτσι ως ενσαρκωμένος προκειμένου να προσφέρεται, να υποφέρει και να προσφέρει» (OB, 105).

Αν δεν υπήρχε αυτή η έκθεση στην προσβολή, δεν θα μπορούσαμε να ανταποκριθούμε στο αίτημα να αναλάβουμε την ευθύνη για τον Άλλο. Είναι σημαντικό να θυμόμαστε ότι ο συ-

³ Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, μτφρ. Sean Hand (Βαλτιμόρη: The Johns Hopkins University Press, 1990), 89. *Difficile Liberté: Essais sur le judaïsme* (Παρίσι: Albin Michel, 1976). Στο εξής παρατίθεται στο κείμενο ως DF. Εξετάζω εκτενέστερα το κείμενο αυτό στο αδημοσίευτο δοκίμιο «Prehistories of Postzionism: The Paradoxes of Jewish Universalism».

νηθισμένος τρόπος με τον οποίο σκεφτόμαστε την ευθύνη τριποποιείται στη διατύπωση του Λεβινάς. Δεν αναλαμβάνουμε τι ευθύνη για τις πράξεις του Άλλου σαν να ήμασταν εμείς οι ατουργοί αυτών των πράξεων. Αντιθέτως, επιβεβαιώνουμε τι ανελευθερία που βρίσκεται στην καρδιά των σχέσεών μας. Δι- μπορώ να αποκηρύξω τη σχέση μου με τον Άλλο, ανεξαρτή- του τι κάνει ο Άλλος, ανεξαρτήτως και του τι μπορεί να επιθυ- εγώ. Για την ακρίβεια, η ευθύνη δεν είναι ζήτημα καλλιέργει- μιας θέλησης, αλλά αξιοποίησης μιας αθέλητης δεκτικότη- ως πόρου για να γίνουμε αποκρίσιμοι στον Άλλο. Ό,τι κι αν έχ- κάνει ο Άλλος, εξακολουθεί να μου απευθύνει ένα ηθικό αίτημ- διαθέτει ένα «πρόσωπο» απέναντι στο οποίο έχω την υποχρέ- ση να ανταποκριθώ – κάτι που σημαίνει ότι το ενδεχόμενο τι- εκδίκησης είναι για μένα, ούτως ειπείν, εκ των προτέρων απ- κλεισμένο λόγω μιας σχέσης που ουδέποτε επέλεξα.

Με κάποιους τρόπους, είναι εξωφρενικό να είναι κανείς η ή- κά υπεύθυνος για κάποιον που δεν επιλέγει ο ίδιος. Εδώ, ωστ- σο, ο Λεβινάς μας επιστράτη την προσοχή σε διαστάσεις της ευθ- νης που προηγούνται και αντίκεινται στην οποιαδήποτε πιθαν- τητα επιλογής. Υπάρχουν καταστάσεις όπου το να ανταποκρ- θούμε στο «πρόσωπο» του άλλου φαίνεται φρικτό, αδύνατο, κ- όπου η επιθυμία της φονικής εκδίκησης μοιάζει ακαταμάχητ- Όμως, η πρωταρχική και αθέλητη σχέση με τον Άλλο απαιτεί- απέχουμε τόσο από τη βουλευσιολογία όσο και από την ενστικτ- δη επιθετικότητα που θεμελιώνονται στις εγωιστικές βλέψε- της αυτοσυντήρησης. Έτσι, το πρόσωπο μεταβιβάζει μια τερ- στια απαγόρευση κατά της επιθετικότητας που στρέφεται εν- ντια στον διώκτη. Στο «Ethics and Spirit», ο Λεβινάς γράφει:

Το πρόσωπο, από τη μεριά του, είναι απαραβίαστο· αυτά- μάτια, που είναι απολύτως απροστάτευτα, το πιο γυμνό σ- μείο του ανθρώπινου σώματος, προσφέρουν ωστόσο μια απ-

λυτη αντίσταση στην κατοχή, μια απόλυτη αντίσταση στην οποία εγγράφεται ο πειρασμός του φόνου. [...] Ο Άλλος είναι το μοναδικό πλάσμα που μπορεί κανείς να μπει στον πειρασμό να σκοτώσει. Αυτός ο πειρασμός του φόνου και το αδύνατο του φόνου αποτελούν ακριβώς το όραμα του προσώπου. Το να κοιτάξεις ένα πρόσωπο σημαίνει ήδη να ακούς «Ου φονεύσεις», και το να ακούς «Ου φονεύσεις» σημαίνει να ακούς «κοινωνική δικαιοσύνη». (DF, 8)

Αν η «δίωξη» από τον Άλλο αναφέρεται στο φάσμα των πράξεων που μας επιβάλλονται μονομερώς χωρίς τη θέλησή μας, ο όρος αποκτά μια πιο κυριολεκτική σημασία για τον Λεβινάς, όταν μιλάει για τραύματα και, τελικά, για τη ναζιστική γενοκτονία. Γράφει ο Λεβινάς, με εκπληκτικό τρόπο, ότι «στο τραύμα της δίωξης» το ηθικό συνίσταται «στο πέρασμα από το πλήγμα που έχουμε υποστεί στην ευθύνη για τον διώκτη [...] από τον πόνο που υποφέρουμε στην εξιλέωση του άλλου» (OB, 111). Έτσι, η ευθύνη εμφανίζεται σαν αίτημα που τίθεται στον διωκόμενο, και το κεντρικό της δίλημμα είναι αν μπορεί κανείς, ή όχι, να σκοτώσει σαν αντίδραση στο γεγονός ότι διώκεται. Είναι, θα λέγαμε, η οριακή περίπτωση της απαγόρευσης του φόνου, η περίπτωση στην οποία η δικαιολόγησή του θα φαινόταν περισσότερο λογική. Το 1971, ο Λεβινάς στοχάζεται το νόημα που έχει το Ολοκαύτωμα για τις σκέψεις του σχετικά με τη δίωξη και την ευθύνη. Ασφαλώς και γνωρίζει ότι το να συνάγει κανείς ευθύνη από τη δίωξη συνηχεί επικίνδυνα με εκείνους που κατηγορούν τους Εβραίους και τα άλλα θύματα της γενοκτονίας των ναζί για τη μοίρα που υπέστησαν. Ο Λεβινάς απορρίπτει ξεκάθαρα αυτή την άποψη. Εκλαμβάνει, ωστόσο, τη δίωξη ως ένα ορισμένο είδος ηθικού αιτήματος και ευκαιρίας. Τοποθετεί το συγκεκριμένο αυτό σύμπλεγμα διωγμού και ευθύνης στον πυρήνα του ιουδαϊσμού, εκλαμβάνοντάς το ακόμα και

ως ουσία του Ισραήλ. Λέγοντας «Ισραήλ», αναφέρεται αμφίσημα και στις δύο έννοιες της λέξης, τον εβραϊκό λαό και τη γη τ Παλαιστίνης. Ο αμφιλεγόμενος ισχυρισμός του είναι ότι:

Η βαθύτερη ουσία του Ισραήλ απορρέει από την έμφυτη [πέε] προδιάθεσή του προς την ακούσια θυσία, από την έκθε του στο διωγμό. Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει να σκεφτού τη μυστικιστική εξιλέωση που θα εκπλήρωνε ως οικοδεσπτης. Το να βρίσκεται κανείς υπό διωγμό, το να είναι ένοχος χωρίς να έχει διαπράξει κάποιο έγκλημα, δεν είναι ένα πατορικό αμάρτημα, αλλά η άλλη όψη μιας οικουμενικής ευθύνης – της ευθύνης για τον Άλλο [l' Autre] – που είναι ο χαιότερη από κάθε αμάρτημα. Πρόκειται για μια αόρατη οικουμενικότητα! Είναι το αντίστροφο μιας επιλογής που πτάσσει τον εαυτό [moi] πριν ακόμα αποκτήσει την ελευθερία να δέχεται να τον επιλέγουν. Εναπόκειται στους άλλους αποφασίσουν αν επιθυμούν να τον εκμεταλλευτούν [abuse]. Εναπόκειται στον ελεύθερο εαυτό [moi libre] να καθορίσει όρια αυτής της ευθύνης ή να αναλάβει ολόκληρη την ευθύνη. Αυτό όμως μπορεί να το κάνει μόνο στο όνομα αυτής της αρχικής ευθύνης, στο όνομα αυτού του ιουδαϊσμού. (DF, 22)

Η παράγραφος αυτή είναι περίπλοκη και προβληματική γ πολλούς λόγους, και ένας από τους πιο σημαντικούς είναι άμεση σύνδεση που κάνει ο Λεβινάς ανάμεσα στα μαρτύρια που υπέφεραν οι Εβραίοι από τον ναζισμό και σε αυτά του Ισραήλ, ως γης και ως λαού, από το 1948 μέχρι το 1971, εποχή κατά την οποία γράφει. Το γεγονός ότι η μοίρα του Ισραήλ εξισώνεται με τη μοίρα των Εβραίων είναι από μόνο του αμφιλεγόμενο, καθώς αγνοεί τις παραδόσεις της διασποράς αλλά και του μη σιωνιστικού ιουδαϊσμού. Ακόμα σημαντικότερο είναι γεγονός ότι είναι προφανώς λανθασμένο να ισχυρίζεται κανείς πως το κράτος του Ισραήλ μόνο υπέστη διωγμούς μέσα σε αυ-

τα χρόνια, δεδομένου ότι μόνο το 1948 πάνω από επτακόσιες χιλιάδες Παλαιστίνιοι εκτοπίστηκαν μαζικά και βίαια από τα σπίτια και τα χωριά τους, για να μην αναφερθούμε στις πολλαπλές μορφές έσχατης ένδειας που έχουν επιφέρει ο συνεχιζόμενος πόλεμος και η κατοχή. Είναι περίεργο που εδώ ο Λεβινάς αποσπά το «διωγμό» από τις χειροπιαστές ιστορικές του εκφορές, ορίζοντάς τον ως μια κατά τα φαινόμενα άχρονη ουσία του ιουδαϊσμού. Αν κάτι τέτοιο ήταν αληθές, τότε οποιοδήποτε ιστορικό επιχείρημα περί του αντιθέτου θα μπορούσε να απορριφθεί εξ ορισμού: «Οι Εβραίοι δεν γίνεται να είναι διώκτες μιας και, εξ ορισμού, είναι εκείνοι που βρίσκονται υπό διωγμό». Αυτή η απόδοση του χαρακτηρισμού «διωγμός» σε ό,τι υφίσταται το «Ισραήλ» ταιριάζει απόλυτα με την άποψή του για την προοντολογική κατασκευή του υποκειμένου. Αν οι Εβραίοι θεωρούνται «εκλεκτοί» επειδή κομίζουν το μήνυμα της οικουμενικότητας, και «οικουμενική» κατά την άποψη του Λεβινάς είναι η εναρκτήρια δόμηση του υποκειμένου μέσω της δίωξης και του ηθικού αιτήματος, τότε ο Εβραίος γίνεται το πρότυπο και το παράδειγμα του προοντολογικού διωγμού. Το πρόβλημα, φυσικά, είναι ότι ο «Εβραίος» είναι μια κατηγορία που ανήκει σε μια πολιτισμικά συγκροτημένη οντολογία (εκτός κι αν είναι το όνομα διά του οποίου αποκτούμε πρόσβαση στο ίδιο το άπειρο), και έτσι, αν ο Εβραίος παραμένει «εκλεκτός» σε σχέση με την ηθική αποκρισμότητα, τότε ο Λεβινάς συγχέει εντελώς το προοντολογικό με το οντολογικό. Ο Εβραίος δεν αποτελεί μέρος της οντολογίας ή της ιστορίας, αλλά ωστόσο αυτή η εξαίρεση γίνεται ο τρόπος με τον οποίο ο Λεβινάς υποστηρίζει ότι ο ρόλος του Ισραήλ, από ιστορική σκοπιά, είναι εκείνος του αιώνια και αποκλειστικά διωκόμενου. Η ίδια σύγχυση ανάμεσα στα δύο πεδία φαίνεται ξεκάθαρα και σε άλλα συμφραζόμενα όπου, με αποκάλυπτο ρατσισμό, ο Λεβινάς υποστηρίζει ότι ο ιουδαϊσμός και ο χριστιανισμός αποτελούν τις πολιτισμικές και

θρησκευτικές προϋποθέσεις της ίδιας της ηθικής σχεσιακότητας, προειδοποιώντας για την «άνοδο των αναρίθμητων μαζών των ασιατικών [des masses innombrables des peuples asiatiques] και υπανάπτουκτων λαών [που] απειλούν [...] τη νεοπαγή αντίκότητα» (DF, 165) της ιουδαϊκής οικουμενικότητας. Αυτό τη σειρά του συνηχεί με την προειδοποίησή του ότι η ηθική δ μπορεί να βασίζεται σε «εξωτικούς πολιτισμούς».

Δεν θα εκθέσω εδώ ολόκληρη την αντίρρησή μου με αυτό επιχείρημα (αντίρρηση σύνθετη και ακλόνητη), θέλω όμως υπογραμμίσω ότι ο Λεβινάς δείχνει να ταλαντεύεται ανάμεσα μια προοντολογική έννοια του διωγμού – η οποία σχετίζεται μια παραβίαση που συμβαίνει πριν από οποιαδήποτε οντολογία – και μια απολύτως οντολογική έννοια που χρησιμοποιεί για να ορίσει την «ουσία» ενός λαού. Με παρόμοιο τρόπο, μέ της παρατακτικής σύνταξης στο τέλος της παραγράφου, το «νομα αυτής της αρχικής ευθύνης» παρατάσσεται μαζί με το «νομα αυτού του ιουδαϊσμού», όπου φαίνεται πλέον ξεκάθαρα αυτή η αρχική και, ως εκ τούτου, προοντολογική ευθύνη ταυρίζεται με την ουσία του ιουδαϊσμού. Προκειμένου να είναι ένα διακριτικό χαρακτηριστικό αποκλειστικά του ιουδαϊσμού δεν μπορεί να είναι χαρακτηριστικό των υπόλοιπων θρησκευτικών και αυτό ο Λεβινάς το καθιστά σαφές όταν συνιστά προσε εναντίον όλων των θρησκευτικών παραδόσεων που δεν αναφέρονται στην ιστορία των αγίων και στον Αβραάμ, τον Ισαάκ και τον Ιακώβ (DF, 165). Αν και στην ερμηνεία του συναντάμε μια αβάσιμη και εξωφρενική θεώρηση του εβραϊκού λαού, που τιτίζεται εντελώς προβληματικά με το Ισραήλ και αναπαρίσταται ως πάντοτε διωκόμενος και ποτέ ως διώκτης, είναι ωστόσο δυνατόν να διαβάσουμε τη θεώρησή του ενάντια στις προθέσεις του, ούτως ειπείν, και να φτάσουμε σε διαφορετικά συμπεράσματα. Τα λόγια αυτά του Λεβινάς καταφέρουν, πράγματι, πλάματα και προσβολές και θέτουν ένα ηθικό δίλημμα σε όσους

όσες τα διαβάζουν. Αν και περιγράφει μια συγκεκριμένη θρησκευτική παράδοση ως προϋπόθεση της ηθικής ευθύνης, ορίζοντας, έτσι, τις υπόλοιπες θρησκείες ως απειλή για την ηθικότητα, για εμάς θα είχε νόημα να επιμείνουμε σε μια, ούτως ειπείν, συνάντηση πρόσωπο με πρόσωπο εκεί ακριβώς όπου ο Λεβινάς ισχυρίζεται ότι δεν μπορεί να συμβεί. Επιπλέον, αν και εδώ μας πληγώνει, ή ίσως επειδή ακριβώς μας πληγώνει, είμαστε υπεύθυνοι για εκείνον, ακόμα κι αν η έλλειψη αμοιβαιότητας αυτής της σχέσης την καθιστά οδυνηρή.

Το να διώκεσαι, μας λέει, είναι αντίστοιχο με την ευθύνη για τον Άλλο. Τα δύο αυτά συνδέονται θεμελιωδώς, και το αντικειμενικό σύστοιχο αυτής της σύνδεσης το βλέπουμε στο διπλό αξιακό φορτίο του προσώπου: «Αυτή η παρόρμηση να σκοτώσουμε και αυτή η αδυναμία να σκοτώσουμε συγκροτούν ακριβώς το όραμα του προσώπου». Όταν κάποιος διώκεται μπορεί να οδηγηθεί, ως αντίδραση, στο φόνο, ακόμα και στη μετάθεση της δολοφονικής επιθετικότητας προς εκείνους που δεν μπορεί με κανένα τρόπο να είναι οι αυτουργοί των πληγμάτων για τα οποία ζητάει εκδίκηση. Για τον Λεβινάς, όμως, το ηθικό αίτημα αναδύεται ακριβώς από την ανθρωποποίηση του προσώπου: Αυτός που μπαίνω στον πειρασμό να δολοφονήσω για λόγους αυτοάμυνας είναι «κάποιος» που θέτει απέναντί μου ένα αίτημα, αποτρέποντάς με από το να αντιστρέψω τους ρόλους και να γίνω εγώ ο διώκτης. Είναι, βέβαια, διαφορετικό να υποστηρίζει κανείς ότι η ευθύνη προκύπτει από μια κατάσταση κατά την οποία κάποιος ή κάποια βρίσκεται υπό διωγμό – αυτός είναι ένας πειστικός και διόλου επιπόλαιος ισχυρισμός, ιδίως αν με τον όρο ευθύνη δεν εννοούμε να θεωρεί κανείς τον εαυτό του αιτία για τις προσβλητικές πράξεις κάποιου άλλου. Αλλά να υποστηρίζει κανείς ότι οποιαδήποτε ιστορικά συγκροτημένη ομάδα ανθρώπων είναι, εξ ορισμού, πάντοτε στη θέση του διωκόμενου και ποτέ του διώκτη φαίνεται ότι δεν συγγχεί απλώς το προοντολογικό με

το οντολογικό αλλά και ότι εξουσιοδοτεί μια απαράδεκτη ανευθυνότητα καθώς και μια απεριόριστη δυνατότητα προσφυγής στην επιθετικότητα εν ονόματι της «αυτοάμυνας». Είναι αλήθεια ότι οι Εβραίοι έχουν μια πολιτισμικά σύνθετη ιστορία, που περιλαμβάνει τα μαρτύρια του αντισημιτισμού, τα πογκρόμ και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης όπου σφαγιάστηκαν περισσότεροι από έξι εκατομμύρια. Υπάρχει όμως επίσης και η ιστορία των θρησκευτικών και πολιτισμικών παραδόσεων, πολλές εκ των οποίων προηγούνται του σιωνισμού, και υπάρχει μια ιστορία, περισσότερο αμφισβητούμενη από όσο συνήθως αναγνωρίζεται, κάποιας σχέσης με το Ισραήλ ως ένα πολυσύνθετο ιδανικό. Το να υποστηρίζει κανείς ότι ο διωγμός αποτελεί την ουσία του ιουδαϊσμού δεν παραμερίζει απλώς το ζήτημα της εμπρόθετης δράσης και της επιθετικότητας που επιτελείται στο όνομα του ιουδαϊσμού, αλλά και προκαταλαμβάνει μια πολιτισμική και ιστορική ανάλυση, που θα έπρεπε να είναι σύνθετη και ακριβής, καταφεύγοντας σε μια μοναδική προοντολογική συνθήκη που, νοούμενη ως οικουμενική, εκλαμβάνεται ως η διστορική και καθοριστική αλήθεια του εβραϊκού λαού.

Είναι δύσκολο να φανταστούμε το «προοντολογικό» πεδίο στο οποίο αναφέρεται ο Λεβινάς (για το οποίο λέει ότι οποιαδήποτε αναπαράσταση θα αποτελούσε «προδοσία»), μιας και φαίνεται ότι διαχέεται μέσα στο πεδίο του οντολογικού, όπου και αφήνει τα ίχνη του. Οποιαδήποτε πεπερασμένη αναπαράσταση θα πρόδιδε το αναπαριστάμενο άπειρο, όμως οι αναπαραστάσεις φέρουν ασφαλώς το ίχνος του απείρου. Ο «εγκαινιασμός» του υποκειμένου συμβαίνει μέσω της παραβίασης με την οποία διαβιβάζεται ένα άπειρο ηθικό αίτημα. Δεν μπορεί όμως αυτή η σκηνή να αφηγηματοποιηθεί εντός του χρόνου· επαναλαμβάνεται διαμέσου του χρόνου και ανήκει σε μια διαφορετική τάξη από αυτή του χρόνου. Θα είχε ενδιαφέρον στο σημείο αυτό να θυμηθούμε τη σύντομη κριτική που ασκεί ο Λαπλάνς στον

Λεβινάς. Η κριτική αυτή επικεντρώνεται στην αδυναμία της λεβινασιανής θέσης να προσφέρει μια θεώρηση της διαχρονικής συγκρότησης του ανθρώπινου υποκειμένου. Ενώ ο Λεβινάς εξηγεί την έναρξη του «εμένα» μέσω μιας πρωταρχικής σκηνης προοντολογικής παραβίασης, που συλλαμβάνεται ως συγχρονική, ο Λαπλάνς εξετάζει το βρέφος, την πρωταρχική απόθεση, τη διαμόρφωση των πηγών-αντικειμένων που γίνονται ο εσωτερικός δημιουργός των ορμών και της επαναλαμβανόμενης αδιαφάνειάς τους. Και για τους δύο, όμως, το *primat* ή το αποτύπωμα του Άλλου είναι πρωταρχικό, εναρκτήριο, ενώ δεν μπορεί να υπάρξει συγκρότηση του «εμένα» έξω από αυτή την εξαρχής παθητική παραβίαση και την αποκρισιμότητα που μορφοποιείται μέσα στο χωνευτήριο αυτής της παθητικότητας.

Το βρέφος του Λαπλάνς «κατακλύζεται» από τη γενικευμένη αποπλάνηση που του επιβάλλεται από τον σεξουαλικά επενδυμένο κόσμο των ενηλίκων, καθώς είναι ανίκανο να λάβει σεξουαλικά «μηνύματα», τα οποία, με την αινιγματική και ακατανόητη μορφή τους, εσωτερικεύονται σαν μια αδιαφανής δυναμική των πιο πρωτογενών του παρορμήσεων. Η αινιγματική σεξουαλική απαίτηση του κόσμου των ενηλίκων επανέρχεται κατόπιν στην επιφάνεια με τη μορφή της αινιγματικής σεξουαλικής απαίτησης των δικών μου παρορμήσεων ή ορμών. Οι ορμές διαμορφώνονται ως συνέπεια αυτής της παραβίασης από τον κόσμο, δεν υπάρχει λοιπόν ένα εκ των προτέρων έτοιμο εγώ εφοδιασμένο με τις δικές του ορμές: Υπάρχει μόνο μια εσωτερικότητα και ένα εγώ που παράγεται ως αποτέλεσμα της εσωτερικεύσης των αινιγματικών σημαινόντων που εμφανίζονται στον ευρύτερο πολιτισμικό κόσμο. Το «εμένα» του Λεβινάς δεν αναδύεται μέσω αποπλάνησης, αλλά μέσω αιτίας και δώξης· και ενώ ως αντίδραση σε αυτό το σενάριο συγκροτείται η δυνατότητα για φονική επιθετικότητα, αυτή συνοδεύεται από μια ηθική αποκρισιμότητα που φαίνεται ότι είναι παρούσα ε-

ξαρχής, ένα συστατικό χαρακτηριστικό της πρωτογενούς ανθρώπινης δεκτικότητας προς τον Άλλο.

Τελικά, η θέση του Λεβινάς δεν είναι συμβατή με εκείνη της ψυχανάλυσης, αν και μπορεί να φαίνεται ότι αυτή η πρωταρχική δώξη είναι αντίστοιχη με την άποψη του Λαπλάνς για την κατακλυστική πρωταρχική απεύθυνση. Ο Λαπλάνς υποστηρίζει ότι το ασυνείδητο δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό σαν ασυνείδητο «μου», σαν κάτι που εδραιώνεται πάνω σε έναν ήδη υπάρχοντα εαυτό, κάτι που μπορεί να μετατραπεί σε συνείδηση ή, ακόμα, στο εγώ. Αυτό δεν φαίνεται να ταιριάζει με την καρικατούρα της ψυχανάλυσης που παρουσιάζει ο Λεβινάς, ιδίως όταν, στη συνέχεια, λέει ότι το να προϋποθέτουμε το ασυνείδητο δεν αρκεί. Θα μπορούσαμε να περιμένουμε ότι αυτό που λέει καλύπτει την άποψη την οποία διαβάσαμε στον Λαπλάνς. «Η εντεύθεν πλευρά» της συνείδησης δεν είναι το ασυνείδητο, παρτηρεί ο Λεβινάς, «το ασυνείδητο, μέσα στη μυστικότητά του, προβάρει το παιχνίδι που διαδραματίζεται στη συνείδηση, συγκεκριμένα την αναζήτηση νοήματος και αλήθειας ως αναζητηση του εαυτού» (S, 83). Για τον Λαπλάνς, δεν υφίσταται ζήτημα αποκατάστασης της αυτοσυνείδησης. Για τον Λαπλάνς, ασφαλώς και δεν μπορεί να υπάρξει μετατροπή του *id* ή του ασυνείδητου σε εγώ ή σε συνείδηση, και αυτός είναι ο πυρήνας της διαμάχης του με εκδοχές της ψυχολογίας του εγώ που επιδιώκουν ακριβώς αυτούς τους στόχους. Η συνείδηση του εαυτού πάντοτε οδηγείται, κυριολεκτικά, από μια ετερότητα που έχει γίνει εσωτερική, από ένα σύνολο αινιγματικών σημαινόντων που πάλλονται μέσα μας με τέτοιο τρόπο που μας καθιστούν μόνιμα και εν μέρει ξένους για τον εαυτό μας.

Μολονότι ο Λαπλάνς και ο Λεβινάς προσυπογράφουν αμφότεροι την έννοια της πρωταρχικής παθητικότητας και αναγνωρίζουν τον Άλλο κατά την εναρκτήρια συγκρότηση του «εμένα», οι μεταξύ τους διαφορές παραμένουν σημαντικές. Αν, για

παράδειγμα, εξετάσουμε προσεκτικά την ερμηνεία του Λαπλάνς για τις ορμές, διαπιστώνουμε ότι εισάγονται και δομούνται από το αινιγματικό σημαίνον. Δεν μπορούμε να καθορίσουμε με σαφήνεια αν η ορμή λειτουργεί ήδη όταν λαμβάνει χώρα το πρωταρχικό τραύμα. Όμως η μετάθεση φαίνεται ότι συμβαίνει μόνο ως συνέπεια του τραύματος, και η μετάθεση αυτή εγκαινιάζει την ορμή και τη διαχωρίζει από την ελάχιστη βιολογική της προϋπόθεση, αυτή που νοείται ως «ένστικτο».⁴ Αν για τον Λαπλάνς υπάρχει μια πρωταρχική αδυναμία ενώπιον των αινιγματικών σεξουαλικών μηνυμάτων που μεταδίδονται από τον κόσμο των ενηλίκων, και αυτό επιφέρει μια πρωταρχική απόθεση καθώς και την εσωτερίκευση του αινιγματικού σημαίνοντος, φαίνεται τότε ότι αυτή η πρωταρχική δεκτικότητα στις αποτυπώσεις δεν είναι μόνο «παθητική». Είναι, ακριβέστερα, αβοήθητη, εναγώνια, φοβισμένη, συντετριμμένη και, τελικά, πλήρης επιθυμίας. Με άλλα λόγια, υπάρχει ένα φάσμα συναισθηματικών αποκρίσεων που εμφανίζονται τη στιγμή που συμβαίνει η παραβίαση.

Ο Λεβινάς δεν μπορεί να δεχτεί την έννοια ενός πρωταρχικού συνόλου αναγκών ή ορμών, αν και αφήνει υπαινικτικά το περιθώριο για μια στοιχειώδη έννοια επιθετικότητας ή φονικής παρόρμησης όταν παραδέχεται ότι ο φόνος του Άλλου είναι ο πειρασμός ενάντια στον οποίο πρέπει να λειτουργεί η ηθική. Ωστόσο, για τον Λαπλάνς και για τον Λεβινάς, αυτά τα πρωτογενή αισθήματα, είτε πρόκειται για την επιθετικότητα είτε για την ορμή, αποτελούν συνέπειες μιας προγενέστερης παραβίασης από τον Άλλο, και, με αυτή την έννοια, είναι πάντοτε «δευτερεύοντα». Ενώ ο Λεβινάς υποστηρίζει την ύπαρξη μιας πρωταρχικής παθητικότητας που συνδέεται αδιάρρηκτα με τη δυ-

νατότητα για ηθική ανταπόκριση, ο Λαπλάνς ισχυρίζεται ότι υπάρχει μια πρωταρχική κατάσταση στην οποία είναι αδιάρρηκτα συνδεδεμένες η αποτύπωση και η ορμή. Για τον Λαπλάνς, ο κόσμος των ενηλίκων κατακλύζει τα παιδιά με τα αινιγματικά του μηνύματα, δημιουργώντας τους έτσι ένα αίσθημα αδυναμίας και υποδαυλίζοντας την επιθυμία για κατίσχυση. Όμως, τα μηνύματα αυτά δεν εντυπώνονται απλώς. Καταγράφονται, απορροφώνται από την ορμή και εισέρχονται στις μεταγενέστερες μορφές που αυτή παίρνει. Εδώ βρισκόμαστε σε ολισθηρό έδαφος γιατί θα ήταν λάθος να θεωρήσουμε τα παιδιά υπεύθυνα για τα μηνύματα που λαμβάνουν. Τα μηνύματα αυτά φτάνουν πάντοτε απρόσκλητα στο βρέφος ή το παιδί. Στη συνέχεια, όμως, ο ογώνας νοηματοδότησης αυτών των μηνυμάτων γίνεται η αποστολή του διαμορφούμενου προσώπου, η αποστολή να βρει μι θέση γι' αυτά, και αργότερα, στην ενήλικη πια ζωή, να συμφιλιωθεί με το γεγονός ότι έχουν καταγραφεί σε επίπεδα που δε γίνεται να ανακτηθούν πλήρως από τη συνείδηση.

Μπορούμε άραγε να πούμε ότι η εμπειρία μιας επιβολής που συμβαίνει εξ αρχής, ενάντια στη θέλησή μας, οξύνει την αίσθηση της ευθύνης; Μήπως με όλη αυτή τη συζήτηση για το πώς είμαστε παραδομένοι, δομημένοι από τους άλλους ή αντικείμενα της απεύθυνσής τους, έχουμε άθελά μας ακυρώσει τη δυνατότητα της εμπρόθετης δράσης; Αναμφίβολα, κατά την ενήλικη εμπειρία μας δεχόμαστε κάθε είδους πλήγματα, ακόμα και παραβιάσεις. Αυτά τα πλήγματα φανερώνουν κάτι από την πρωταρχική μας τραυτικότητα και δεκτικότητα στις αποτυπώσεις, και μπορεί κάλλιστα, με λιγότερο ή περισσότερο τραυματικό τρόπο, να ανακαλούν πρωταρχικές εμπειρίες. Αποτελούν, άραγε, αυτού του είδους οι εμπειρίες τη βάση ενός αισθήματος ευθύνης; Με ποια έννοια θα μπορούσαμε να συλλάβουμε τη ανάδυση ενός υψηλού αισθήματος ευθύνης από την εμπειρία του πλήγματος ή της παραβίασης;

⁴ Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, μτφρ. Jeffrey Mehlman (Βαλτιμόρη: The Johns Hopkins University Press, 1985).

Ας σκεφτούμε για μια στιγμή ότι λέγοντας «ευθύνη» δεν εννοώ μια υψηλή ηθική αίσθηση που συνίσταται απλώς στην εσωτερική της οργής και την ενδυνάμωση του υπερεγώ. Ούτε αναφέρομαι σε μια αίσθηση ενοχής που προσπαθεί να εντοπίσει μέσα στον εαυτό τις αιτίες για όσα έχει ο ίδιος υποφέρει. Αυτές οι αποκρίσεις στο πλήγμα και στη βία είναι σίγουρα δυνατές και διαδεδομένες, είναι όμως όλες αποκρίσεις που οξύνουν την αναστοχαστικότητα, ενδυναμώνοντας το υποκείμενο και τις αξιώσεις του για αυτάρκεια, την κεντρικότητά του και την αναντικατάστατη μοναδικότητά του ως προς το πεδίο της εμπειρίας του. Η κακή συνείδηση είναι μια μορφή αρνητικού ναρκισσισμού, όπως μας έχουν πει με διαφορετικούς τρόπους τόσο ο Φρόντ όσο και ο Νίτσε. Και καθώς είναι μια μορφή ναρκισσισμού, αποτραβιέται από τον άλλο, από τη δεκτικότητα στις αποτυπώσεις, από την ευπάθεια και την τρωτότητα. Οι μυριάδες μορφές κακής συνείδησης που αναλύουν με τόση επιδεξιότητα ο Φρόντ και ο Νίτσε καταδεικνύουν ότι οι ηθικοποιητικές μορφές υποκειμενικότητας επιστρατεύουν και εκμεταλλεύονται τις ίδιες τις παρορμήσεις που επιζητούν να χαλιναγωγίσουν. Καταδεικνύουν, επιπλέον, ότι το ίδιο το εργαλείο της απώθησης σφυρηλατείται από αυτές τις παρορμήσεις, δημιουργώντας έτσι ένα ταυτολογικό κύκλωμα μέσα στο οποίο η παρόρμηση τροφοδοτεί τον ίδιο το νόμο που την απαγορεύει. Είναι όμως, άραγε, δυνατή μια θεωρητικοποίηση της ευθύνης πέρα από την έννοια της κακής συνείδησης; Εφόσον η κακή συνείδηση κάνει το υποκείμενο να αποσύρεται στον ναρκισσισμό, σε ποιο βαθμό λειτουργεί ενάντια στην ευθύνη, επειδή ακριβώς αποκλείει εκ των προτέρων την πρωταρχική σχέση με την ετερότητα που μας ζωογονεί και που από μέσα της αναδύεται η δυνατότητα της ηθικής απόκρισης;

Τι θα μπορούσε να σημαίνει για κάποιον ή κάποια που υφίσταται μια παραβίαση, να επιμένει ότι δεν θα σπεύσει να επι-

λύσει την οδύνη και να αποσοβήσει την τρωτότητα μέσω της προσφυγής στη βία, σαν ένα πείραμα ενός διαφορετικού τρόπου ζωής, το οποίο θα επιτελεί τη μη βία σε μια εμφατικά μη ανταποδοτική απόκριση; Τι θα σήμαινε, σε πείσμα της βίας, να αρνηθούμε να την ανταποδώσουμε; Ίσως να πρέπει να σκεφτούμε μαζί με τον Λεβινάς, ότι η αυτοσυντήρηση δεν είναι ο υψηλότερος στόχος, και η υπεράσπιση της ναρκισσιστικής οπτικής γωνίας δεν είναι η πιο επείγουσα ψυχική ανάγκη. Το γεγονός ότι παραβιαζόμαστε, εξ αρχής και παρά τη θέλησή μας είναι το σημάδι μιας τρωτότητας και μιας υποχρέωσης που δεν μπορούμε να αποποιηθούμε κατά το δοκούν. Ο μόνος τρόπος να αμυνόμαστε απέναντι σε αυτή την τρωτότητα είναι να εξυψώνουμε την ακοινωνικότητα του υποκειμένου, τοποθετώντας την πάντοτε από και ενάντια σε μια δύσκολη και ατίθαση, ίσως ενίοτε καβάστακτη, σχεσιακότητα. Τι θα μπορούσε να σημαίνει να δημιουργήσουμε μια ηθική από το πεδίο του μη βουλευτικού; Θα μπορούσε να σημαίνει ότι δεν αποκλείουμε τη δυνατότητα αυτής της πρωταρχικής έκθεσης στον Άλλο, ότι δεν προσπαθούμε να μετατρέψουμε το αθέλητο σε ηθελημένο, αλλά, αντίθετα, ότι εκλαμβάνουμε το ίδιο το αβάστακτο της έκθεσης ως το σημάδι την υπενθύμιση μιας κοινής τρωτότητας, μιας κοινής σωματικότητας και διακινδύνευσης (έστω κι αν, για τον Λεβινάς, «κοινό» δεν σημαίνει «συμμετρικό»).

Είναι πάντοτε δυνατό να πούμε, «Α, μου ασκήθηκε βία και αυτό μου δίνει κάθε δικαίωμα να ενεργήσω υπό το έμβλημα της “αυτοάμυνας”». Πολλές φρικαλεότητες διαπράττονται υπό το έμβλημα της «αυτοάμυνας», η οποία, επειδή ακριβώς επιτυγχάνει μια μόνιμη ηθική δικαιολόγηση της ανταπόδοσης, δεν έχει τέλος και δεν θα μπορούσε να έχει. Αυτή η στρατηγική έχει αναπτύξει έναν τρόπο να μετονομάζει αενάως την επιθετικότητα της σε πόνο και να παρέχει έτσι μια αέναη δικαιολόγηση για αυτή την επιθετικότητα. Είναι επίσης δυνατό να πούμε ο

«εγώ» ή «εμείς» επιφέραμε τη βία αυτή στον εαυτό μας, και έτσι να την εξηγήσουμε καταφεύγοντας στις δικές μας πράξεις, σαν να πιστεύαμε στην παντοδυναμία τους, σαν να πιστεύαμε ότι οι δικές μας πράξεις είναι οι αιτίες κάθε πιθανού αποτελέσματος. Στην πραγματικότητα, αυτού του είδους η ενοχή επιτείνει την αίσθηση της παντοδυναμίας μας, ενίοτε μάλιστα υπό το πρόσημα της κριτικής της. Η βία δεν είναι ούτε μια δίκαιη τιμωρία που πρέπει να υποφέρουμε ούτε μια δίκαιη εκδίκηση για όσα έχουμε υποφέρει. Η βία σκιαγραφεί μια σωματική τραυτικότητα από την οποία δεν μπορούμε να ξεφύγουμε, την οποία δεν μπορούμε τελικά να επιλύσουμε στο όνομα του υποκειμένου, αλλά που μπορεί να μας προσφέρει έναν τρόπο να κατανοήσουμε ότι κανείς μας δεν είναι απόλυτα περιχαρακωμένος, εντελώς διαχωρισμένος, αλλά ότι είμαστε, εντός του σαρκίου μας, παραδομένοι ο ένας στα χέρια του άλλου, στο έλεος του άλλου. Είναι μια κατάσταση που δεν την επιλέγουμε. Αυτή διαμορφώνει τον ορίζοντα της επιλογής και θεμελιώνει την ευθύνη μας. Με αυτή την έννοια, δεν είμαστε υπεύθυνοι για αυτήν, ωστόσο είναι αυτή που δημιουργεί τις συνθήκες υπό τις οποίες γινόμαστε φορείς ευθύνης. Δεν τη δημιουργήσαμε εμείς και ως εκ τούτου είναι ακριβώς εκεί όπου πρέπει να επικεντρώσουμε την προσοχή μας.

Ο ΑΝΤΟΡΝΟ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΣ

Το μυστικό της δικαιοσύνης στην αγάπη είναι η κατάργηση όλων των δικαιωμάτων, προς την οποία η αγάπη δείχνει βουβά.

Adorno, *Minima Moralia*

Ο τρόπος με τον οποίο ανταποκρινόμαστε σε ένα πλήγμα μπορεί να μας προσφέρει την ευκαιρία να επεξεργαστούμε μια ηθική οπτική ή ακόμα και να γίνουμε άνθρωποι. Ο Αντόρνο εξε-

τάζει το επιχείρημα αυτό με διάφορους τρόπους. Στο ακόλουθο απόσπασμα από τα *Minima Moralia*, μοιάζει να αναφέρεται σε μια προσωπική ηθική, όμως όσα γράφει έχουν ευρύτερες πολιτικές συνδηλώσεις:

Κάποιος που δέχεται μια προσβολή, μια ταπείνωση, βιώνει μια διαφώτιση τόσο ζωντανή όπως όταν το ίδιο μας το σώμα αναφλέγεται από έναν οξύ πόνο. Κατανοεί τότε ότι στην εσώτατη τυφλότητα της αγάπης, που πρέπει να παραμένει στη λήθη, ζει ένα αίτημα ενάντια στην τυφλότητα. Τον έχουν αδικήσει από αυτό συνάγει ένα αίτημα για δικαιοσύνη και πρέπει την ίδια στιγμή να το απορρίψει, γιατί αυτό που επιθυμεί μπορεί να προσφερθεί μόνο ελεύθερα. Μέσα σε μια τέτοια αγωνία, αυτός που έχει υποστεί την απόρριψη γίνεται άνθρωπος.⁵

Μπορεί να φαίνεται ότι ο ισχυρισμός «μέσα σε μια τέτοια αγωνία, αυτός που έχει υποστεί την απόρριψη γίνεται άνθρωπος» εκλογικεύει τον τραυματισμό ή επαινεί τις αρετές που απορρέουν από αυτόν. Νομίζω όμως ότι ούτε ο Αντόρνο ούτε ο Λεβινάς διατυπώνουν τέτοιον έπαινο.⁶ Αυτό που κάνουν, όμως, είναι ότι αποδέχονται το αναπόφευκτο του τραύματος, μαζί με την ηθική

⁵ Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, μτφρ. E. F. N. Jephcott (Λονδίνο: Verso, 1974), 164· *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1996), 216 [ελλ. έκδ.: *Minima Moralia: Στοχασμοί μέσα από τη φθαρμένη ζωή*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2000 (εδώ η μετάφραση από τα αγγλικά)].

⁶ Για μια εκτενή σύγκριση του Αντόρνο με τον Λεβινάς, βλ. Hent de Vries, *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*, μτφρ. Geoffrey Hale (Βαλτιμόρη: The Johns Hopkins University Press, 2005).

δυσκολία που προκύπτει ως συνέπεια του τραυματισμού. Παρά την αντίληψη εκείνων που υποστηρίζουν ότι η ηθική είναι πρόνομο των ισχυρών, θα μπορούσαμε να αντιτείνουμε ότι μόνο από τη θέση αυτών που έχουν υποστεί ένα πλήγμα μπορεί να γίνει κατανοητή μια ορισμένη αντίληψη της ευθύνης. Ποια θα είναι η απόκριση στο πλήγμα και, για να χρησιμοποιήσουμε τη διατύπωση ενός προειδοποιητικού πολιτικού συνθήματος της αριστεράς, «θα γίνουμε το κακό που κατακρίνουμε»; Αν, όπως παρατηρεί ο Αντόρνο, «στην εσώτατη τυφλότητα της αγάπης [...] ζει ένα αίτημα ενάντια στην τυφλότητα», τότε φαίνεται ότι η τυφλότητα της αγάπης αντιστοιχεί με την πρωταρχικότητα της δέσμευσης, με το γεγονός ότι εμπλεκόμαστε εξαρχής σε ένα είδος σχεσιακότητας που δεν μπορεί να θεματοποιηθεί πλήρως, να γίνει αντικείμενο αναστοχασμού και γνωσιακής κατανόησης. Αυτή η σχεσιακότητα, εξ ορισμού τυφλή, μας καθιστά ευάλωτες και ευάλωτους στην προδοσία και το σφάλμα. Θα επιθυμούσαμε ίσως να είμαστε όντα με απόλυτη διαύγεια. Αυτό όμως θα σήμαινε να αποκηρύξουμε τη βρεφική ηλικία, την εξάρτηση, τη σχεσιακότητα, την πρωταρχική δεκτικότητα σε αποτυπώσεις: θα ισοδυναμούσε με την επιθυμία να ξεριζώσουμε όλα τα ενεργά και δομικά ίχνη της ψυχολογικής μας διαμόρφωσης, και να επιμείνουμε στην προσποίηση ότι είμαστε ενήλικοι με πλήρη επίγνωση και αυτοκυριαρχία. Στην πραγματικότητα θα ήμασταν όντα που, εξ ορισμού, δεν θα μπορούσαν να ερωτεύονται, να τυφλώνονται, να είναι ευάλωτα στη συντριβή, να υπόκεινται στη δέσμευση. Αν αντιδρούσαμε στον τραυματισμό με τον ισχυρισμό ότι είχαμε το «δικαίωμα» να μην μας φερθούν έτσι, θα αντιμετωπίζαμε την αγάπη της άλλης ή του άλλου περισσότερο σαν εξουσιοδοτημένη απολαβή παρά σαν δώρο. Όντας δώρο, διατηρεί την ανυπέβλητη ποιότητα να μπορεί να χαρίζεται. Είναι, για να χρησιμοποιήσουμε το ιδίωμα του Αντόρνο, ένα δώρο που προσφέρεται ελεύθερα.

Η εναλλακτική λύση, όμως, βρίσκεται στο σύμβολο ή στην ελευθερία; Ή, όπως ακριβώς κανένα σύμβολο δεν μπορεί να μας εξασφαλίσει την αγάπη, θα ήταν εξίσου λανθασμένο να υπεράνουμε επομένως ότι και η αγάπη προσφέρεται με έναν τρόπο ριζικά ελεύθερο; Πράγματι, η ανελευθερία που βρίσκεται στην καρδιά της αγάπης δεν ανήκει στην επικράτεια του συμβολαίου. Σε τελική ανάλυση, η αγάπη του άλλου θα είναι κατ' ανάγκην τυφλή, ακόμη και μέσα στην επίγνωσή της. Το γεγονός ότι είμαστε αναγκασμένοι να αγαπάμε σημαίνει ότι, εν μέρει, δεν γνωρίζουμε γιατί αγαπάμε με τον συγκεκριμένο τρόπο και γιατί πάντοτε κάνουμε λανθασμένες κρίσεις. Πολύ συχνά, αυτό που ονομάζουμε «αγάπη» έχει να κάνει με τον εξαναγκασμό από την ίδια μας την αδιαφάνεια, τους προσωπικούς μας τόπους άγνοιας και, ακόμα, τα τραύματά μας (αυτός, για παράδειγμα, είναι και ο λόγος που η Μέλανι Κλάιν [Melanie Klein] επιμένει ότι η αγάπη δομείται από φαντασιώσεις επανόρθωσης). Στο προηγούμενο απόσπασμα, ωστόσο, ο Αντόρνο ανιχνεύει μια κίνηση κατά την οποία αναγκαζόμαστε να διεκδικούμε το δικαίωμά μας να μην μας απορρίπτουν και την ίδια στιγμή αντιστεκόμαστε στη διεκδίκηση αυτή. Κάτι τέτοιο θα μπορούσε να διαβαστεί σαν μια καθηλωτική αντίφαση, νομίζω όμως ότι δεν εννοεί αυτό. Πρόκειται, μάλλον, για ένα μοντέλο ηθικής ευρυχωρίας, που κατανοεί την έλξη της διεκδίκησης και, την ίδια στιγμή, αντιστέκεται στην έλξη αυτή, παρέχοντας έτσι τη δυνατότητα να διαφανεί μια κάποια χειρονομία αμφισημίας ως ο τρόπος που επενεργεί η ίδια η ηθική. Προσπαθούμε να προφυλαχτούμε από την τραυματική δυνατότητα του άλλου, αν όμως καταφέραμε να αποκλείσουμε εντελώς τον εαυτό μας από το τραύμα, θα χάναμε την ανθρώπινη ιδιότητα. Με αυτή την έννοια, σφάλουμε όταν θεωρούμε την «αυτοσυντήρηση» ως ουσία του ανθρώπινου, εκτός αν προχωρήσουμε στον ισχυρισμό ότι το «μη ανθρώπινο» είναι καταστατικό του ανθρώπινου. Ένα από τα προβλήματα που προκύπτουν

από τον επίμονο ισχυρισμό ότι βάση της ηθικής είναι η αυτοσυντήρηση είναι ότι έτσι καταλήγει σε μια καθαρή ηθική του εαυτού, ή ακόμα και σε μια μορφή ηθικού ναρκισσισμού. Διατηρώντας την ταλάντευση ανάμεσα στην επιθυμία να διεκδικούμε το δικαίωμα να μην υφιστάμεθα τέτοια πλήγματα και την αντίσταση στη διεκδίκηση αυτή, «γινόμαστε άνθρωποι».

Όπως καταλαβαίνετε, το «γίνεσθαι ανθρώπινη/ος» δεν είναι ένα απλό έργο και δεν είναι πάντοτε ξεκάθαρο αν ή ποτέ το πετυχαίνουμε. Το να είμαστε άνθρωποι σημαίνει να βρισκόμαστε σε μια αντίθεση κατάσταση την οποία δεν μπορούμε να επιλύσουμε. Μάλιστα, ο Αντόρνο λέει σαφώς ότι δεν μπορεί να μας προσφέρει έναν ορισμό του ανθρώπινου. Αν το ανθρώπινο είναι όντως κάτι, μοιάζει να είναι μια διπλή κίνηση: μια κίνηση με την οποία επιβεβαιώνουμε την ύπαρξη ηθικών προτύπων την ίδια στιγμή που αμφισβητούμε την αυθεντία βάσει της οποίας προβαίνουμε στην επιβεβαίωση αυτή. Στην τελευταία του διάλεξη για την ηθική, ο Αντόρνο γράφει: «Πρέπει να επιμεινουμε σταθερά στις ηθικές νόρμες, στην αυτοκριτική, στο ζήτημα του σωστού και του λάθους, και την ίδια στιγμή σε μια αίσθηση της σφαλερότητας [Fehlbarkeit] της αυθεντίας που έχει τόση αυτοπεποίθηση ώστε να μπορεί να προβαίνει σε τέτοιου είδους αυτοκριτική» (PMP, 169). Αμέσως μετά δηλώνει ότι αν και φαίνεται πως μιλάει για την ηθική, αναπτύσσει επίσης την έννοια του ανθρώπινου:

Σε αυτή τη φάση διστάζω να χρησιμοποιήσω τον όρο «ανθρώπινο», καθώς είναι μία από τις εκφράσεις που πραγματοποιούν και έτσι διαστρεβλώνουν σημαντικά ζητήματα μόνο και μόνο διατυπώνοντάς τα. Όταν οι ιδρυτές της Ανθρωπιστικής Ένωσης [Humanist Union] μου πρότειναν να γίνω μέλος, απάντησα ότι «πιθανώς να δεχόμουν να γίνω μέλος της ένωσής σας αν η ονομασία της ήταν μη ανθρώπινη, δεν μπορώ όμως να εντα-

χθώ σε μια λέσχη που αυτοαποκαλείται “ανθρωπιστική”. Αν λοιπόν χρησιμοποιώ τον όρο εδώ, θεωρώ ότι ένα απαραίτητο στοιχείο του ανθρώπινου που στοχάζεται τον εαυτό του είναι ότι δεν πρέπει να επιτρέπουμε στην προσοχή μας να εκτρέπεται. Πρέπει να υπάρχει ένα στοιχείο αταλάντευτης επιμονής [Unbeirrbarkeit], σταθερότητας σε αυτά που πιστεύουμε ότι μας έχει διδάξει η εμπειρία και, από την άλλη, χρειαζόμαστε ένα στοιχείο όχι απλώς αυτοκριτικής, αλλά κριτικής σε εκείνο το ανυποχώρητο, αμείλικτο κάτι [an jenem Starren und Unerbittlichen] που είναι εγκατεστημένο μέσα μας. Με άλλα λόγια, αυτό που μας χρειάζεται πάνω απ’ όλα είναι η συνείδηση της ίδιας μας της σφαλερότητας. (PMP, 169)

Υπάρχει λοιπόν κάτι ανυποχώρητο που έχει εγκατασταθεί μέσα μας, κάτι που μας ενοικεί, αποτελώντας αυτό που δεν γνωρίζουμε και που μας καθιστά υποκείμενους στο σφάλμα. Από τη μία θα μπορούσαμε να πούμε πως στην πραγματικότητα κάθε άνθρωπο ον πρέπει να αναμετρείται με τη σφαλερότητά του. Όμως ο Αντόρνο φαίνεται να λέει ότι υπάρχει κάτι σε αυτή τη σφαλερότητα που κάνει δύσκολο το να μιλάμε για το ανθρώπινο, να διεκδικούμε το ανθρώπινο, και ότι θα ήταν ίσως καλύτερα να το αντιλαμβανόμαστε ως «το μη ανθρώπινο». Όταν, λίγες γραμμές πιο κάτω, γράφει «η πραγματική αδικία βρίσκεται πάντα στο σημείο ακριβώς όπου θεωρείς ότι εσύ έχεις δίκιο και οι άλλοι άδικο» (PMP, 169), τοποθετεί την ηθική στην πλευρά της αυτοσυγκράτησης, της «μη ένταξης», αντικρούοντας την Entschlossenheit, ή αποφασιστικότητα του Χάιντεγκερ με τον ισχυρισμό ότι η ηθική συνίσταται στην αποχή από την αυτοεπιβεβαίωση. Ο Όντραντεκ του Κάφκα απεικονίζει αυτή την αντίκρουση του πρώιμου Χάιντεγκερ.⁷ Το «πλάσμα» ή το

⁷ Βλ. επίσης την εξέταση του Αντόρνο για την ιστορία του Κάφκα στο

«πράγμα» –που μοιάζει με ένα καρούλι κλωστής, αλλά φαίνεται επίσης να είναι ο γιος του αφηγητή, που ισορροπεί μετά βίας στις δύο κορφές του και κατεβαίνει κατακυλώντας ασταμάτητα τις σκάλες– είναι σίγουρα μια απεικόνιση του αποανθρωποποιημένου όντος που, παραδόξως, ζωντανεύει χάρη στην αποανθρωποποίησή του, που το γέλιο του αντηχεί σαν «θρόισμα πεσμένων φύλλων» και που η ανθρωπινή του υπόσταση είναι ριζικά αβέβαιη. Ο Αντόρνο κατανοεί αυτό τον καφκικό χαρακτήρα ως κάποιον που διέπεται από έναν ορισμένο φετιχισμό του εμπορεύματος, κατά τον οποίο τα πρόσωπα έχουν μετατραπεί σε αντικείμενα και τα αντικείμενα έχουν πάρει σάρκα και οστά με τρόπους μακάβριους. Στην ουσία, για τον Αντόρνο, ο Όντραντεκ στρέφει αυτό το δόγμα του πρώιμου Χάιντεγκερ ενάντια στον εαυτό του, απηχώντας έτσι αυτό που έκανε ο Μαρξ στον Χέγκελ, στο βαθμό που ο Όντραντεκ γίνεται η μορφή που απεικονίζει την απόρριψη της ίδιας της έννοιας της βούλησης ή της *Entschlossenheit* μέσω της οποίας ορίζεται το ανθρώπινο.

Αν στην πρώιμη υπαρξιστική διατύπωση το ανθρώπινο ορίζεται ως αυτό που αυτοορίζεται και αυτοεπιβεβαιώνεται, τότε, στην πραγματικότητα, η αυτοσυγκράτηση αποσυγκροτεί το ανθρώπινο. Για τον Αντόρνο, η αυτοεπιβεβαίωση συνδέεται με την αρχή της αυτοσυντήρησης, την οποία, όπως και ο Λεβινάς, αμφισβητεί ως υπέρτατη ηθική αξία. Σε τελική ανάλυση, αν η αυτοεπιβεβαίωση καταλήγει να είναι μια επιβεβαίωση του εαυτού εις βάρος οποιασδήποτε σκέψης για τον κόσμο, για τις συνέπειες των πράξεων και, ακόμα, για τους άλλους, τότε τροφοδοτεί έναν «ηθικό ναρκισσισμό» του οποίου η απόλαυση έγκει-

Theodor W. Adorno και Walter Benjamin, *The Complete Correspondence, 1928-1940*, επιμ. Henri Lonitz, μτφρ. Nicholas Walker (Καίμπριτζ: Harvard University Press, 1999), 68-70. *Adorno-Benjamin Briefwechsel, 1928-1940*, επιμ. Henri Lonitz (Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1995), 93-96.

ται στην ικανότητά του να υπερβαίνει τον συγκεκριμένο κόσμο που καθορίζει τις πράξεις του και επηρεάζεται από αυτές.

Αν και ο Αντόρνο δηλώνει ότι θα μπορούσε να ενταχθεί σε μια ένωση που θα όριζε τον εαυτό της ως ομάδα του «μη ανθρώπινου», και προβάλλει τη μη ανθρώπινη φιγούρα του Όντραντεκ για να δώσει μια έννοια της επιβίωσης και της ελπίδας, τελικά δεν υπερασπίζεται το μη ανθρώπινο ως ιδεώδες. Αυτό που ακριβέστερα ισχύει είναι ότι το μη ανθρώπινο εγκαθιδρύει ένα κρίσιμο σημείο αφετηρίας για την ανάλυση των κοινωνικών συνθηκών υπό τις οποίες συγκροτείται και αποσυγκροτείται το ανθρώπινο. Ο Αντόρνο δείχνει ότι στον Κάφκα το μη ανθρώπινο γίνεται ένας τρόπος επιβίωσης μέσα στην τρέχουσα οργάνωση της «ανθρώπινης» κοινωνίας, μια ενσαρκωμένη επιβίωση αυτού που στο μεγαλύτερο μέρος του έχει συντριβεί· με αυτή την έννοια, το «μη ανθρώπινο» προάγει μια εμμενή κριτική του ανθρώπινου και γίνεται το ίχνος ή το ερείπιο μέσω του οποίου το ανθρώπινο επιζεί (*fortleben*). Το «μη ανθρώπινο» είναι επίσης ένας τρόπος σηματοδότησης του τρόπου με τον οποίο οι κοινωνικές δυνάμεις εγκαθίστανται μέσα μας, κάνοντας έτσι αδύνατο τον ορισμό του εαυτού μας με όρους ελεύθερης βούλησης. Τέλος, το «μη ανθρώπινο» σηματοδοτεί το πώς ο κοινωνικός κόσμος μας παραβιάζει με τρόπους που μας καθιστούν αδιάπτατα αδαείς σχετικά με τον εαυτό μας. Είναι προφανές ότι καθώς ανιχνεύουμε το πεδίο της ηθικής, πρέπει να αντιμετωπίσουμε το «μη ανθρώπινο», αυτό όμως δεν σημαίνει ότι, για τον Αντόρνο, το «μη ανθρώπινο» μετατρέπεται σε μια νέα νόρμα. Αντιθέτως, δεν εξυμνεί το «μη ανθρώπινο», και φτάνει ακόμα και να προτρέπει στην οριστική του αποκήρυξη. Αντικρούοντας αυτό που θεωρεί ότι είναι το ψευδοπρόβλημα του ηθικού σχετικισμού, γράφει:

Ίσως να μην γνωρίζουμε ποιο είναι το απόλυτο καλό, ή το απόλυτο πρότυπο, ίσως ακόμα να μην γνωρίζουμε τι είναι ο

άνθρωπος ή το ανθρώπινο [das Menschliche] ή η ανθρωπότητα [die Humanität] – τι είναι όμως το απάνθρωπο [das Unmenschliche], αυτό το γνωρίζουμε σίγουρα πάρα πολύ καλά. Θα έλεγα ότι η θέση της ηθικής φιλοσοφίας σήμερα βρίσκεται περισσότερο στη σταθερή αποκήρυξη του απάνθρωπου παρά στις ασαφείς [Unverbindlichen] και αφηρημένες απόπειρες εντοπισμού της θέσης του ανθρώπου μέσα στην ύπαρξή του. (PMP, 175)

Έτσι, ο Αντόρνο ζητά την αποκήρυξη του μη ανθρώπινου. Ωστόσο, κάνει σαφές ότι το μη ανθρώπινο είναι ακριβώς αυτό που απαιτείται προκειμένου να γίνουμε άνθρωποι. Σε τελική ανάλυση, αν το γεγονός ότι είμαστε εκτεθειμένοι στην απόρριψη από τον άλλο μας υποχρεώνει να διεκδικήσουμε ένα δικαίωμα, από τη διεκδίκηση του οποίου πρέπει επίσης να απέχουμε, αμφισβητώντας έτσι τη νομιμότητα αυτής της διεκδίκησης, τότε με την τελευταία αυτή χειρονομία, που χαρακτηρίζεται από αυτοσυγκράτηση και αμφισβήτηση, ενσαρκώνουμε το «μη ανθρώπινο», κάνοντας μια κριτική της βούλησης, της επιβεβαίωσης και της αποφασιστικότητας ως προϋποθέσεων του ανθρώπινου. Με αυτή την έννοια, το «μη ανθρώπινο» δεν είναι το αντίθετο του ανθρώπινου, αλλά ένα ουσιαστικό μέσο διά του οποίου γινόμαστε άνθρωποι μέσα στην, και μέσα από την, ένδεια της ανθρωπότητάς μας. Θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι εδώ ο Αντόρνο δίνει μια άλλη άποψη του ανθρώπινου, σύμφωνα με την οποία αυτό που ορίζει το ανθρώπινο ως τέτοιο είναι ο περιορισμός της βούλησης. Θα μπορούσαμε ακόμα να πούμε ότι για τον Αντόρνο, όταν το ανθρώπινο ορίζεται από τη βούληση και αρνείται τον τρόπο με τον οποίο παραβιάζεται από τον κόσμο, παύει να είναι ανθρώπινο. Με αυτή την έννοια, η αποκήρυξη του μη ανθρώπινου μπορεί να συμβαίνει μόνο με την ταυτόχρονη αποκήρυξη μιας ορισμένης εκδοχής του αν-

θρώπινου. Ο μοναδικός τρόπος να τον κατανοήσουμε εδώ είναι όντως να δεχτούμε ότι οποιαδήποτε σύλληψη του ανθρώπινου που είτε ορίζει το ανθρώπινο βάσει της βούλησης είτε, διαφορετικά, στερεί ολοκληρωτικά το ανθρώπινο από τη βούληση είναι μια σύλληψη που δεν μπορεί να ισχύει. Πράγματι, το «μη ανθρώπινο» εμφανίζεται για τον Αντόρνο τόσο σαν μια μορφή καθαρής βούλησης (απαλλαγμένο από τραγότητα) όσο και σαν μια μορφή απουσίας της βούλησης (υπαγμένο στην ένδεια). Αν αντιτίθεται στην αποανθρωποποίηση, νοούμενη ως υποδούλωση των ανθρώπων μέσω της αποστέρησης της βούλησής τους, δεν το κάνει επειδή θέλει να ορίσει το ανθρώπινο στη βάση της βούλησης. Η ατομιστική λύση που εκλαμβάνει τη βούληση ως την καθοριστική νόρμα της ιδιότητας του ανθρώπινου δεν αποκόπτει απλώς το άτομο από τον κόσμο, αλλά καταστρέφει και τη βάση που απαιτείται για μια ηθική δέσμευση με τον κόσμο αυτό. Εδώ γίνεται δύσκολο να καταδικάσουμε τη βίαιη παραβίαση της βούλησης χωρίς να εκλάβουμε τη βούληση ως καθοριστική συνθήκη του ανθρώπινου. Η παραβίαση είναι, πράγματι, αναπόφευκτη: δεν μπορούμε να διεκδικήσουμε κάποιο «δικαίωμα» ενάντια σε αυτή τη θεμελιώδη συνθήκη. Ταυτόχρονα, ασφαλώς και μπορούμε, αλλά και πρέπει, να επινοήσουμε νόρμες που θα μας επιτρέπουν να εκφέρουμε κριτικές αποφάνσεις σχετικά με τις διαφορετικές μορφές παραβίασης, να διακρίνουμε μεταξύ της αναπόφευκτης και ανυπέρβλητης διάστασής της, από τη μία, και των κοινωνικά εξαρτώμενων και αναστρέψιμων συνθηκών της, από την άλλη.

Ακόμα και η «αποκήρυξη» του μη ανθρώπινου από τον Αντόρνο αποδεικνύεται διφορούμενη, αφού και για τη δική του σύλληψη του ανθρώπινου ο όρος είναι απαραίτητος. Όταν ζητά την αποκήρυξή του, καταλαμβάνει τη θέση της ηθικής βεβαιότητας εκείνου που γνωρίζει ακριβώς τι είναι αυτό που πρέπει να καταδικάσει. Και τη στιγμή που καταδικάζει το «μη ανθρώπι-

νο», το συνδέει με όλα τα είδη των αποανθρωποποιήσεων τις οποίες αντιμάχεται. Σίγουρα όμως υπάρχουν και άλλες μορφές αποανθρωποποίησης τις οποίες εγκρίνει, ειδικά όταν αυτές συμπεριλαμβάνουν την κριτική της βούλησης και την παραδοχή μιας ιστορικά συγκροτημένης κοινωνικότητας. Πράγματι, η αποκήρυξη φαίνεται ότι είναι μια βουλητική πράξη που χαρακτηρίζει το ήθος της πεποίθησης/καταδίκης [conviction], ένα ατομιστικό, αν όχι εντελώς ναρκισσιστικό, ήθος. Έτσι, με την πράξη της αποκήρυξης, ο Αντόρνο καταλαμβάνει αυτή τη θέση, προκειμένου έτσι να μας δείξει στην πράξη ότι αυτή η θέση αναπόφευκτα θα καταληφθεί με κάποιο τρόπο. Η αποκήρυξη, ωστόσο, δεν είναι το μοναδικό μοντέλο ηθικής κρίσης στους στοχασμούς του για την ηθική. Στην πραγματικότητα, η αποκήρυξη ανήκει και αυτή στην ηθική της πεποίθησης/καταδίκης και όχι στην ηθική της ευθύνης, και το εγχείρημα που αναλαμβάνει ο Αντόρνο στις διαλέξεις του για την ηθική διέπεται από τη δεύτερη.

Η πεποίθηση/καταδίκη φαίνεται ότι ανήκει σε μια ηθική που εκλαμβάνει τον εαυτό ως βάση και μέτρο της ηθικής κρίσης. Για τον Αντόρνο, που ακολουθεί την άποψη του Μαξ Βέμπερ, η ευθύνη έχει να κάνει με την ανάληψη δράσης στο πλαίσιο ενός κοινωνικού κόσμου όπου οι συνέπειες των πράξεων έχουν σημασία.⁸ Ο τρόπος με τον οποίο ο Αντόρνο περιγράφει τον κα-

⁸ Βλ. τον Max Weber για δύο μορφές ηθικής, μια ηθική της ευθύνης και μια ηθική της πεποίθησης, στο «Politics as a Vocation», στο *From Max Weber: Essays in Sociology*, μτφρ. και επιμ. Η. Η. Gerth και C. Wright Mills (Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 1958), 77-128 [ελλ. έκδ.: *Η πολιτική ως επάγγελμα*, μτφρ. Μιχαήλ Γ. Κυπραίος, Αθήνα: Παπαζήσης (χ.χ.)]. Υποστηρίζει ότι «η συμπεριφορά μπορεί να προσανατολίζεται προς μια "ηθική των τελικών σκοπών" ή προς μια ηθική της ευθύνης» (120). Η ηθική των τελικών σκοπών συνδέεται με την πεποίθηση ότι ένας ορισμέ-

ντιανισμό ως μια μορφή ηθικού ναρκισσισμού μοιάζει να στηρίζεται σε αυτή την πεποίθηση, υποδηλώνοντας παράλληλα ότι οποιαδήποτε δεοντολογική τοποθέτηση που αρνείται να λάβει υπόψη το ζήτημα των συνεπειών διατρέχει τον κίνδυνο να περιέλθει στη σφαίρα του ναρκισσισμού, και επιβεβαιώνοντας, με αυτή την έννοια, την κοινωνική οργάνωση του ατομισμού. Σύμφωνα με την εκδοχή του καντιανισμού που προκρίνει «ένα ιδεώδες του αφηρημένου ορθού λόγου», η ίδια η ικανότητα να σφάλουμε, να τυφλωνόμαστε και να τυφλώνουμε, ή να καταφεύγουμε στο «ζωτικό ψεύδος», αποκλείεται από την έννοια του ανθρώπινου. Σύμφωνα με τον τρόπο που αντιλαμβάνεται ο Αντόρνο αυτό τον καντιανισμό, το να είσαι αληθινός σημαίνει να ακολουθείς την προσταγή «να είσαι ταυτόσημος με τον εαυτό σου. Και στο πλαίσιο αυτής της ταυτότητας, στο πλαίσιο αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε αναγωγή των ηθικών αιτημάτων στο να είναι κανείς αληθινός απέναντι στον εαυτό του και τίποτα παραπάνω, είναι φυσικό να εξατμίζεται κάθε συγκεκριμένη αρχή διαγωγής, μέχρι του σημείου όπου, σύμφωνα με αυτή την ηθική, μπορεί να καταλήξεις αληθινός

νος σκοπός δικαιολογεί τα μέσα που απαιτούνται για την επίτευξή του και ενίοτε ενέχει τον κίνδυνο της χρήσης αμφίβολων ηθικά μέσων για το σκοπό αυτό. Η ηθική της ευθύνης είναι συντονισμένη στις συνέπειες της ανθρώπινης συμπεριφοράς στον υπάρχοντα κόσμο και δέχεται να αναλάβει την ευθύνη για αυτές. Η θέση, λοιπόν, της «ευθύνης» είναι στραμμένη στη συμπεριφορά και είναι ρεαλιστική. Ο Βέμπερ καταλήγει υποστηρίζοντας ότι για το επάγγελμα του πολιτικού χρειάζεται λίγος από τον ιδεαλισμό της «ηθικής των τελικών σκοπών» και ότι «η ηθική των τελικών σκοπών και η ηθική της ευθύνης δεν βρίσκονται σε απόλυτη αντίθεση αλλά είναι μάλλον συμπληρωματικές, και μόνο μαζί συγκροτούν τον αυθεντικό άνθρωπο – έναν άνθρωπο που μπορεί να έχει την "κλίση για την πολιτική"» (127). Βλ. επίσης Wendy Brown, *Politics Out of History* (Πρίνστον: Princeton University Press, 2001), 91-95.

άνθρωπος όντας ένα αληθινό, δηλαδή συνειδητό και διαφανές, κάθαρμα [Schurke]» (PMP, 161).

Μάλιστα ο Αντόρνο αποδίδει ακόμα μεγαλύτερη έμφαση σε αυτό το επιχείρημα όταν υποστηρίζει, συμφωνώντας με τον Ίψεν, ότι κάποιες μορφές ηθικής καθαρότητας τρέφονται συχνά από έναν «κρυμμένο εγωισμό». Υποστηρίζει επίσης ότι ο Καντ

διέκρινε με οξυδέρκεια το γεγονός ότι τα κίνητρα που πιστεύουμε ότι είναι αγνά, και επομένως σε συμφωνία με την κατηγορική προσταγή [die des kategorischen Imperatives vor-spiegeln], δεν είναι στην πραγματικότητα παρά κίνητρα που η πηγή τους εντοπίζεται στον εμπειρικό κόσμο. Σε τελική ανάλυση συνδέονται με τη λειτουργία της επιθυμίας μας και επομένως με την ικανοποίηση αυτού που θα ονόμαζα ηθικό μας ναρκισσισμό. Μπορούμε να πούμε γενικά –και γι' αυτό αυτή η κριτική είναι έγκυρη [wahr]– ότι είναι σωστό να διατηρούμε κάποια επιφυλακτικότητα απέναντι σε ανθρώπους που λέγεται ότι έχουν αγνή βούληση [die sogenannte reinen Willens] και που οι ίδιοι δεν χάνουν ευκαιρία να αναφέρονται στην αγνότητα της βούλησής τους. Η αλήθεια είναι ότι αυτή η υποτιθέμενη αγνή βούληση συνοδεύεται [verschwistert] σχεδόν πάντα από την προθυμία για αποκήρυξη των άλλων, από την ανάγκη τιμωρίας και δίωξης των άλλων, με λίγα λόγια, από ολόκληρη την προβληματική φύση αυτού που ασφαλώς σας είναι ιδιαίτερα γνωστό από τις διάφορες εκκαθαρίσεις [Reinigungsaktionen] που έχουν συμβεί σε ολοκληρωτικά κράτη. (PMP, 163)

Ο Αντόρνο επιζητεί να καταδείξει τη διαλεκτική αντιστροφή που συμβαίνει μεταξύ ηθικής καθαρότητας και ηθικού ναρκισσισμού, μεταξύ μιας ηθικής της πεποίθησης και μιας πολιτικής διαγωγών· η εννοιολογική του σκευή περιλαμβάνει πάντα την παραδοχή ότι η λογική μορφή που θα πάρουν αυτές οι σχέσεις

θα είναι διττή, αντεστραμμένη, θα ανήκει σε μια αρνητική διαλεκτική. Αυτός ο τρόπος ανάλυσης λειτουργεί στο βαθμό που δεχόμαστε ότι οι κοινωνικές σχέσεις έχουν ως δομικό τους χαρακτηριστικό την αντίφαση και ότι η απόκλιση ανάμεσα σε μια αφηρημένη αρχή, από τα μία, και την πρακτική δράση, από την άλλη, είναι καταστατική του ιστορικού χρόνου.

Πολλές από τις προτάσεις που μας έχει αναπτύξει ο Αντόρνο συγκλίνουν με τρόπους ενδιαφέροντες και σημαντικούς με την προβληματική της ηθικής, όπως αυτή εμφανίζεται στον ύστερο Φουκώ. Ο Φουκώ, όπως και ο Αντόρνο, υποστηρίζει ότι η ηθική μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο από την άποψη μιας διαδικασίας κριτικής, όπου η κριτική αφορά, μεταξύ άλλων, τα καθεστώτα διανοητότητας που διέπουν την οντολογία, και συγκεκριμένα την οντολογία του υποκειμένου. Όταν ο Φουκώ θέτει το ερώτημα, «Δεδομένου του σύγχρονου καθεστώτος του είναι, τι μπορώ να είμαι;», εντοπίζει τη δυνατότητα της συγκρότησης του υποκειμένου σε μια ιστορικά εδραιωμένη οντολογική τάξη, η οποία διατηρείται μέσω επιβεβλημένων αποτελεσμάτων. Δεν υπάρχει δυνατότητα για μια καθαρή και αδιαμεσολάβητη σχέση του εαυτού μου με τη βούλησή μου, είτε αυτή νοείται ως ελεύθερη είτε όχι· δεν υπάρχει δυνατότητα για μια σχέση αποσπασμένη από τη συγκρότηση του εαυτού μου, και των τρόπων αυτοπαρατήρησής του, μέσα σε μια δεδομένη ιστορική οντολογία.

Το επιχείρημα του Αντόρνο είναι ελαφρώς διαφορετικό, νομίζω, ωστόσο, ότι οι δύο θέσεις απηχούν η μία την άλλη. Ο Αντόρνο υποστηρίζει ότι δεν έχει νόημα να αναφερόμαστε με αφηρημένο τρόπο σε αρχές που ρυθμίζουν τη συμπεριφορά χωρίς να αναφερόμαστε στις συνέπειες των συγκεκριμένων πράξεων που εξουσιοδοτούνται από αυτές τις αρχές. Δεν φέρουμε ευθύνη μόνο για την αγνότητα της ψυχής μας, αλλά και για τη μορφή του κόσμου που κατοικούμε συλλογικά. Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να κατανοούμε την πράξη μαζί με τις συνέπειές της.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ηθική προκαλεί την κριτική ή, μάλλον, δεν μπορεί να προχωρήσει χωρίς την κριτική, μια και πρέπει να αποκτούμε επίγνωση του τρόπου με τον οποίο οι πράξεις μας προσλαμβάνονται από τον ήδη συγκροτημένο κόσμο, καθώς και των συνεπειών που θα επιφέρει ο κάθε συγκεκριμένος τρόπος δράσης μας. Η ηθική σκέψη τελείται σε σχέση με ένα σύνολο συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών, αλλά αυτό που είναι ακόμα πιο σημαντικό είναι ότι τελείται σε σχέση με μια κατανόηση των επαναλαμβανόμενων προτύπων βάσει των οποίων ρυθμίζεται η δράση μέσα στον υπάρχοντα κοινωνικό ορίζοντα.

Όπως ακριβώς ο Φουκώ αντιτίθεται σε μορφές ηθικής που παραδίδουν το υποκείμενο σε μια ατελείωτη και αυτοτιμωρητική ενασχόληση με την ψυχή, την οποία θεωρούν εσωτερική και μοναδική, έτσι και ο Αντόρνο αντιτίθεται στην υπαγωγή της ηθικής σε μορφές ηθικού ναρκισσισμού. Και οι δύο επιχειρούν, με διαφορετικούς τρόπους ο καθένας, να εκτοπίσουν το υποκείμενο ως βάση της ηθικής για να το επανατοποθετήσουν ως πρόβλημα για την ηθική. Δεν πρόκειται σε καμία από τις δύο περιπτώσεις για το θάνατο του υποκειμένου, αλλά για μια διερεύνηση των τρόπων με τους οποίους συγκροτείται και συντηρείται το υποκείμενο: πώς το υποκείμενο συγκροτεί και συντηρεί τον εαυτό του και πώς οι νόρμες που ρυθμίζουν τις ηθικές αρχές δεν λειτουργούν μόνο καθοδηγώντας τη συμπεριφορά αλλά και αποφασίζοντας ποιος και τι θα είναι ένα ανθρώπινο υποκείμενο.

Όταν ο Αντόρνο λέει ότι μόνο με το να γίνουμε μη άνθρωποι μπορούμε να αποκτήσουμε τη δυνατότητα να γίνουμε άνθρωποι, τονίζει τον αποπροσανατολισμό που βρίσκεται στην καρδιά της ηθικής σκέψης, το γεγονός ότι το «εγώ» που επιζητεί να χαρτογραφήσει την πορεία του δεν έχει το ίδιο φτιάξει το χάρτη που διαβάσει, δεν γνωρίζει πλήρως τη γλώσσα που χρειάζεται για να διαβάσει το χάρτη και ορισμένες φορές δεν μπορεί

ούτε καν να βρει το χάρτη. Το «εγώ» αναδύεται ως σκεπτόμενο υποκείμενο μόνο αφού πρώτα έχει εμφανιστεί ο κόσμος ως αντισταθμιστική εικόνα, ως μια εξωτερικότητα που πρέπει να γίνει αντικείμενο γνώσης και διαπραγμάτευσης από μια επιστημολογική απόσταση. Αυτό σημαίνει ότι κάτι έχει συμβεί σε ιστορικό επίπεδο ώστε να παραχθεί η ίδια η δυνατότητα αυτής της απόκλισης και, κατά συνέπεια, η δυνατότητα της ίδιας της ηθικής σκέψης. Σημαίνει επίσης ότι οι ηθικές μας διαβουλεύσεις δεν θα έχουν κανένα νόημα αν δεν μπορέσουμε να κατανοήσουμε σε κάποιο βαθμό τις συνθήκες που εξαρχής καθιστούν αυτές τις διαβουλεύσεις εφικτές.

Ενώ για τον Αντόρνο υπάρχει πάντα μια διακλάδωση, μια διαίρεση που παράγει τη δυνατότητα της επιστημολογικής και ηθικής συνάντησης με την ετερότητα, για τον Φουκώ υπάρχει ένα δεδομένο οντολογικό καθεστώς που θέτει το όριο μέσα στο οποίο παραμένουμε περιορισμένοι από τη δυαδική σκέψη. Για τον Αντόρνο, ο Καντ αντιπροσωπεύει το πνεύμα του αφηρημένου ορθού λόγου, που διαχωρίζεται από τις συνέπειες των πράξεών του· για τον Φουκώ, ο Καντ προαγγέλλει τη δυνατότητα της κριτικής όταν θέτει το ερώτημα τι είναι αυτό που ρυθμίζει το τι μπορώ να γνωρίζω και το πώς μπορώ να δρω. Για τον Αντόρνο, ο Καντ παρέχει μια περιορισμένη σύλληψη του ανθρώπινου, η οποία αποκλείει από τον ίδιο του τον ορισμό το σφάλμα του και τις συνέπειες των πράξεών του. Για τον Φουκώ, η αφαίρεση του Καντ βρίσκεται πολύ μακριά από τη «φροντίδα για τον εαυτό», αλλά, στο βαθμό που ο Καντ επιμένει ότι η γνώση μας έχει όρια, μοιάζει να παραδέχεται ότι το εγχείρημα της γνώσης πλήττεται εξαρχής από την τυφλότητα και το σφάλμα. Παρόλο που ο Αντόρνο καταλογίζει στον Καντ ότι δεν αναγνωρίζει το σφάλμα ως καταστατικό στοιχείο του ανθρώπινου, ενώ ο Φουκώ τον επαινεί γι' αυτήν του ακριβώς την αναγνώριση, και οι δύο συμφωνούν στην αναγκαιότητα της σύλλη-

ψης του ανθρώπινου μέσα στη σφαλερότητά του. Προκειμένου να πράττουμε ηθικά, τόσο για τον Αντόρνο όσο και για τον Φουκώ, πρέπει να αποδεχτούμε το σφάλμα ως καταστατικό αυτού που είμαστε. Αυτό δεν σημαίνει πως μας χαρακτηρίζει μόνο το σφάλμα ή πως ό,τι κι αν λέμε είναι λάθος ή σε πλάνη. Σημαίνει, όμως, ότι οι πράξεις μας ρυθμίζονται από ένα καταστατικό όριο, για το οποίο δεν μπορούμε να δώσουμε πλήρη λόγο, και είναι αυτή η συνθήκη που αποτελεί, παραδόξως, τη βάση της δυνατότητάς μας για λογοδοσία.

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΞΙΣΤΟΡΗΣΗ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ ΑΠΟ ΤΟΝ ΦΟΥΚΩ

Μην ζητάτε να σας πω ποιος είμαι και μην ζητάτε να παραμείνω ο ίδιος. Περισσότερα από ένα άτομα, που αναμφίβολα μου μοιάζουν, γράφουν προκειμένου να μην έχουν πρόσωπο.

Michel Foucault, «What Is an Author?»

Στο «Τι κοστίζει στον ορθό λόγο να λέει την αλήθεια»⁹, ζητείται από τον Φουκώ να κάνει μια εξιστόρηση του εαυτού του. Δεν του

⁹ Michel Foucault, «How Much Does It Cost for Reason to Tell the Truth?», στο *Foucault Live*, επιμ. Sylvère Lotringer, μτφρ. John Honston (Νέα Υόρκη: Semiotext(e), 1989). Η συνέντευξη δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά με τον τίτλο «Structuralism, Poststructuralism», στο *Telos* 16, no. 55 (1983): 195-211, και φαίνεται ότι εμφανίστηκε ταυτόχρονα στα γερμανικά ως «Um Welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit», με τον Gerard Raulet, μτφρ. Khosrow Nostration, στο *Spuren* 1 και 2 (Μάιος και Ιούνιος 1983). Η πρωτότυπη συνέντευξη, που δόθηκε στα γαλλικά, βρίσκεται με τον τίτλο «Structuralisme et poststructuralisme», στο Foucault, *Dits et Ecrits, 1954-1988*, τόμ. 4 (Παρίσι: Gallimard), 431-457. Τα παραθέματα στο κείμενο υπάρχουν στο *Foucault Live* στα αγγλικά καθώς και στο *Dits et Ecrits*. Το άρθρο στα αγγλικά αναφέρεται στο κείμενο ως HM· η συνέντευξη στα γαλλικά αναφέρεται στο κείμενο ως SP. Η μετάφραση αυτού του τελευταίου είναι δική μου.

είναι καθόλου εύκολο να απαντήσει. Ξεκινάει αλλεπάλληλες φορές, επισημαίνοντας διαφορετικές επιρροές, χωρίς όμως να δίνει μια αιτιακή εξήγηση για τους λόγους που τον οδήγησαν να σκέφτεται και να δρα με τον συγκεκριμένο τρόπο. Στην αρχή της συνέντευξης, προσπαθεί να κατανοήσει τις πολιτικές συνδηλώσεις της θεωρίας του. Κάνει σαφές ότι η πολιτική δεν απορρέει ευθέως από τη θεωρία. Επισημαίνει, για παράδειγμα, ότι υπήρξε μια συνάφεια μεταξύ γλωσσολογικού φορμαλισμού και αντιαυταρχικής πολιτικής, δεν λέει όμως ότι το ένα οδηγεί στο άλλο. Η εξιστόρησή του δεν είναι από αυτές που αναγνωρίζουν τις αιτίες και επεξηγούν τις συνέπειες. Είναι σημαντικό να κατανοήσουμε ότι πρόκειται για μια συζήτηση και ότι ο ίδιος αντιδρά στις προϋποθέσεις που του θέτει ο συνομιλητής του, διατυπώνοντας τη θέση του στο πλαίσιο αυτής της αντίδρασης. Κατά μία έννοια, η εξιστόρηση του εαυτού του είναι μια εξιστόρηση που προσφέρεται στο συγκεκριμένο πρόσωπο που θέτει τις συγκεκριμένες ερωτήσεις. Η εξιστόρηση δεν μπορεί να νοηθεί έξω από τη σκηνή της συνομιλίας κατά την οποία πραγματοποιείται. Λέει, όμως, την αλήθεια για τον εαυτό του ή μήπως ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις που του επιβάλλει ο συνομιλητής του; Πώς πρέπει άραγε να κατανοήσουμε την ίδια του την πρακτική απόδοσης της αλήθειας υπό το φως της θεωρίας περί απόδοσης της αλήθειας που ο ίδιος επεξεργάστηκε στην ύστερή του περίοδο;

Στα τελευταία χρόνια της ζωής του, ο Φουκώ επέστρεψε στο ζήτημα της εξομολόγησης,¹⁰ αντιστρέφοντας την κριτική που

¹⁰ Michel Foucault, «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self», μτφρ. Thomas Keenan και Mark Blasius, *Political Theory* 21, no. 2 (Μάιος 1993): 198-227, αναδημοσιευμένο στο Michel Foucault, *Religion and Culture*, επιμ. Jeremy Carrette (Νέα Υόρκη: Routledge, 1999), 158-81. Τα παραθέματα στο κείμενο αυτό είναι από τον δεύτερο τόμο, με την ένδειξη Η.

είχε ασκήσει στο πλαίσιο του πρώτου τόμου της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, όπου κατηγορούσε την εξομολόγηση ως βίαιη απόσπαση της αλήθειας γύρω από το σεξ, ως πρακτική στην υπηρεσία μιας ρυθμιστικής εξουσίας που παράγει το υποκείμενο ως υποκείμενο υποχρεωμένο να λέει την αλήθεια σχετικά με την επιθυμία του/της. Όταν, στις αρχές της δεκαετίας του 1980, εξέτασε ξανά την πρακτική της εξομολόγησης, αναδιατύπωσε την προηγούμενη θέση του υποστηρίζοντας ότι η εξομολόγηση επιτάσσει μια «εκδήλωση» του εαυτού που δεν αντιστοιχεί υποχρεωτικά σε μια υποτιθέμενη εσωτερική αλήθεια και που η βασική της εμφάνιση δεν πρέπει να ερμηνεύεται ως απλή πλάνη. Αντιθέτως, στις διαλέξεις του για τον Τερτυλιανό και τον Άγιο Ιωάννη τον Κασσιανό, ο Φουκώ διαβάζει την εξομολόγηση ως μια ομιλιακή πράξη κατά την οποία το υποκείμενο «δημοσιοποιεί τον εαυτό του», αποδίδει τον εαυτό του με λέξεις, εμπλέκεται σε μια εκτεταμένη πράξη ρηματοποίησης του εαυτού –*εξομολόγησις**– που αποτελεί έναν τρόπο να κάνει τον εαυτό του να εμφανίζεται στον άλλο και για τον άλλο. Σε αυτά τα συμπραζόμενα, η εξομολόγηση προϋποθέτει ότι ο εαυτός πρέπει να εμφανίζεται προκειμένου να συγκροτείται, και ότι μπορεί να συγκροτείται μόνο μέσα σε μια δεδομένη σκηνή απεύθυνσης, μέσα σε μια κοινωνικά συγκροτημένη σχέση. Η εξομολόγηση γίνεται η λεκτική και σωματική σκηνή αυτής της επίδειξης του εαυτού. Ο εαυτός μιλά για τον εαυτό του, αλλά γίνεται αυτό που είναι μέσα από αυτή την ομιλία. Σε αυτό λοιπόν το πλαίσιο, η αυτοεξέταση είναι μια πρακτική εξωτερίκευσης ή δημοσιοποίησης του εαυτού και, επομένως, απέχει από τις θεωρίες, συμπεριλαμβανομένης και εκείνης του πρώιμου Φουκώ, που εξομοιώνουν την εξομολόγηση με τη βία μιας εξουχιστικής έρευνας του εαυτού και με τη βίαιη επιβολή ενός

* Ελληνικά στο πρωτότυπο. (Σ.τ.Μ.)

ρυθμιστικού λόγου. Επιπλέον, η εξομολόγηση δεν επαναφέρει τον εαυτό σε μια ισορροπία που είχε χάσει· ανασυγκροτεί την ψυχή στη βάση της ίδιας της πράξης της εξομολόγησης. Ο αμαρτωλός δεν χρειάζεται να δώσει μια περιγραφή που ανταποκρίνεται σε γεγονότα, αλλά μόνο να εκδηλώσει τον εαυτό του ως αμαρτωλό. Έτσι, από το εξομολογούμενο υποκείμενο απαιτείται μια κάποια επιτελεστική παραγωγή του υποκειμένου μέσα σε καθιερωμένες δημόσιες συμβάσεις, και αυτό αποτελεί το στόχο της ίδιας της εξομολόγησης.

Όπως ακριβώς ο Φουκώ ισχυρίζεται ότι «η γενεαλογία του νεωτερικού εαυτού [...] είναι ένας από τους τρόπους μέσω των οποίων είναι δυνατό να απαλλαγούμε από την παραδοσιακή φιλοσοφία του υποκειμένου» (H, 169), έτσι στρέφεται στην εξομολόγηση για να δείξει πώς το υποκείμενο πρέπει να παραιτείται από τον εαυτό του μέσα στην και μέσω της εκδήλωσης του εαυτού στην οποία προβαίνει. Με την έννοια αυτή, η εκδήλωση του εαυτού διαλύει την εσωτερικότητά της και την ανασυγκροτεί μέσα στην εξωτερικότητά της. Αυτή η διαλεκτική αναστροφή είναι αντάξια του Αντόρνο και αναμφίβολα φέρει εγγελιανές συνηχήσεις. Ο Φουκώ γράφει για μια συγκεκριμένη εξομολόγηση, κατά την οποία ένα άτομο εξομολογείται μια κλοπή, επισημαίνοντας ότι «το αποφασιστικό στοιχείο δεν είναι ότι ο δάσκαλος γνωρίζει την αλήθεια. Δεν είναι ούτε ότι ο νεαρός μοναχός αποκαλύπτει την πράξη του και επιστρέφει το αντικείμενο της κλοπής. Είναι η εξομολόγηση, η λεκτική πράξη της εξομολόγησης, που έρχεται τελευταία και που, κατά κάποιο τρόπο, με τον ίδιο της το μηχανισμό, κάνει να εμφανιστεί η αλήθεια, η πραγματικότητα αυτού που έχει συμβεί. Η λεκτική πράξη της εξομολόγησης είναι η απόδειξη, είναι η εκδήλωση της αλήθειας» (H, 178). Με μια έννοια, η κλοπή δεν αναγνωρίζεται ως κλοπή και δεν συγκροτείται κοινωνικά ως γεγονός μέχρι τη στιγμή που καθίσταται φανερό μέσω της πράξης της

εξομολόγησης. Αργότερα στην ίδια διάλεξη, ο Φουκώ εξηγεί ότι το πρόσωπο που εξομολογείται καλείται να αντικαταστήσει τον εσώτερο εαυτό του με αυτή την εκδήλωση. Έτσι, η εκδήλωση δεν «εκφράζει» τον εαυτό, αλλά παίρνει τη θέση του, και πετυχαίνει αυτή την υποκατάσταση μέσω της μετατροπής του συγκεκριμένου εαυτού σε μια εξωτερική εμφάνιση. Ο Φουκώ καταλήγει στο συμπέρασμα ότι πρέπει να κατανοήσουμε την ίδια την εκδήλωση ως μια πράξη θυσίας, που αποτελεί μια αλλαγή στη ζωή, σύμφωνα με τον τύπο: «θα γίνεις το υποκείμενο μιας εκδήλωσης της αλήθειας όταν και μόνον όταν εξαφανιστείς ή καταστρέψεις τον εαυτό σου ως πραγματικό σώμα και πραγματική ύπαρξη» (H, 179).

Στο πλαίσιο αυτού του μοντέλου εξομολόγησης, η αυτοεξέταση δεν ισοδυναμεί με αυτοεπιτίμηση ούτε και με την εσωτερική ρυθμιστικών νορμών, αλλά γίνεται ένας τρόπος παράδοσης του εαυτού σε έναν δημοσιοποιημένο τρόπο εμφάνισης. Ωστόσο, ακόμα και έτσι δεν αποκαλύπτεται ένας εκ των προτέρων συγκροτημένος εαυτός· αντιθέτως, επιτελείται η ίδια η πρακτική της συγκρότησης του εαυτού. Στην πραγματικότητα, ένας τρόπος αυτοπαθούς σχέσης τυποποιείται και εμπεδώνεται ως κοινωνική και ηθική πρακτική. Με τον τρόπο αυτό, ο Φουκώ οδηγεί το στοχασμό της ηθικής πέρα από το πρόβλημα της κακής συνείδησης, υποδηλώνοντας ότι ούτε η φροϋδική ούτε η νιτσεϊκή εξήγηση για τη διαμόρφωση της συνείδησης είναι επαρκείς για την κατανόηση της ηθικής. Επιπλέον, επιμένει ότι η σχέση προς τον εαυτό είναι μια κοινωνική και δημόσια σχέση, μια σχέση που αναπόφευκτα υφίσταται μέσα σε ένα πλαίσιο από νόρμες που ρυθμίζουν αυτοπαθείς σχέσεις: Πώς μπορούμε και πώς πρέπει να εμφανιζόμαστε; Ποια σχέση προς τον εαυτό πρέπει να εκδηλώνουμε;

Οι συνέπειες για μια σύγχρονη αναθεώρηση του υποκειμένου δεν βρίσκονται πολύ μακριά. Αν θέτω το ερώτημα «Ποια

μπορώ να είμαι για τον εαυτό μου;», πρέπει επίσης να ρωτήσω «Ποια θέση υπάρχει για ένα “εγώ” στο καθεστώς λόγου όπου ζω;» και «Ποιοι τρόποι ενασχόλησης με τον εαυτό έχουν καθιερωθεί ως τρόποι που θα μπορούσα να χρησιμοποιήσω;». Δεν είμαι δέσμια εδραιωμένων μορφών διαμόρφωσης του υποκειμένου ούτε, ακόμα, καθιερωμένων συμβάσεων βάσει των οποίων μπορώ να σχετιστώ με τον εαυτό μου, είμαι, ωστόσο, δέσμια της κοινωνικότητας καθεμιάς από τις πιθανές αυτές σχέσεις. Ενδέχεται να θέσω σε κίνδυνο τη διανοητότητά μου και να αψηφήσω τις συμβάσεις, αλλά τότε δρω μέσα στο πλαίσιο ενός κοινωνικοϊστορικού ορίζοντα τον οποίο προσπαθώ να διαρρήξω ή να μετασχηματίσω. Γίνομαι, όμως, αυτός ο εαυτός μόνο μέσω μιας εκ-στατικής κίνησης που με φέρνει έξω από τον εαυτό μου, σε μια σφαίρα όπου αποστερούμαι τον εαυτό μου και ταυτόχρονα συγκροτούμαι ως υποκείμενο.

Στο «Τι κοστίζει στον ορθό λόγο να λείπει την αλήθεια», ο Φουκώ αναρωτιέται ποιοι είναι οι ειδικά νεωτερικοί όροι με τους οποίους έχει τεθεί ως ζήτημα το υποκείμενο και διηγείται τη διαδικασία μέσω της οποίας έφτασε ο ίδιος στο ερώτημα του υποκειμένου. Διαπιστώνει ότι καμία από τις υπάρχουσες θεωρίες δεν μπορεί να υποστηρίξει το ερώτημα με τον τρόπο που θέλει ο ίδιος να το διατυπώσει. Το πρόβλημα δεν είναι ότι καμία από τις υπάρχουσες θεωρίες δεν μπορεί να απαντήσει στο ερώτημα, αν και αυτό σίγουρα ισχύει. Αυτό που έχει σημασία, όμως, είναι ότι καμία από τις υπάρχουσες θεωρίες δεν μπορεί να προσφέρει τους όρους μέσω των οποίων είναι δυνατό να διατυπωθεί το ερώτημα που εκείνος επιθυμεί να θέσει.

Το ερώτημα του Φουκώ είναι το εξής: «Είναι δυνατό ένα υπερϊστορικό υποκείμενο φαινομενολογικού τύπου να επεξηγηθεί από μια ιστορία του ορθού λόγου;» (HM, 238). Στο ερώτημα υποδηλώνεται η ιδέα ότι κάτι που ονομάζεται «υπερϊστορικό υποκείμενο» είναι δυνατό να επεξηγηθεί. Αυτό σημαίνει

ήδη την αποποίηση της βασικής θέσης της φαινομενολογίας, που είναι, στην ουσία, ότι το υπερϊστορικό υποκείμενο *επεξηγεί* όλη την εμπειρία και τη γνώση, ότι αποτελεί το θεμέλιο της γνώσης. Θέτοντας το ερώτημα τι *επεξηγεί* αυτό το «θεμέλιο», ο Φουκώ υπαινίσσεται ότι αυτό το θεμέλιο δεν είναι θεμέλιο, αλλά ότι εμφανίζεται ως τέτοιο μόνο αφού έχει λάβει χώρα μια ορισμένη ιστορική διαδικασία.

Διατυπώνει, όμως, έναν ακόμα ισχυρισμό, στον οποίο αξιοποιεί τον ιστορικισμό με νέο τρόπο. Αναρωτιέται αν υπάρχει μια ιστορία του ορθού λόγου που να μπορεί να *επεξηγήσει* την ανάδυση του υπερϊστορικού υποκειμένου. Με την έννοια αυτή, υποστηρίζει ότι υπάρχει κάτι που ονομάζεται ιστορία του ορθού λόγου και ταυτόχρονα απορρίπτει τον ισχυρισμό ότι ο ορθός λόγος βρίσκεται έξω από την ιστορία, ότι δεν έχει επιμέρους ιστορικές μορφές. Μπορεί να υπάρξει μια ιστορία του ορθού λόγου με την έννοια που της δίνει ο Φουκώ, μέσα στο πλαίσιο της φαινομενολογίας; (Ο Χούσερλ, προς τιμήν του, κινείται σε παρόμοια κατεύθυνση στο *Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών*, ένα κείμενο που ο Φουκώ δεν συμπεριλαμβάνει στη δική του πραγμάτευση.)

Όταν ο Φουκώ ισχυρίζεται ότι υπάρχει μια ιστορία του υποκειμένου και μια ιστορία του ορθού λόγου, διατείνεται ταυτόχρονα ότι η ιστορία του ορθού λόγου δεν μπορεί να συναχθεί από το ίδιο το υποκείμενο. Υποστηρίζει όμως ότι ορισμένοι σχηματισμοί του υποκειμένου μπορούν να *επεξηγηθούν* από την ιστορία του ορθού λόγου. Το γεγονός ότι το υποκείμενο *έχει* ιστορία σημαίνει ότι το ίδιο δεν μπορεί να είναι η ιδρυτική πράξη μέσω της οποίας αρχίζει να υπάρχει η ιστορία του ορθού λόγου. Όμως, η ιστορία που *έχει* το υποκείμενο είναι μια ιστορία στην οποία ο ορθός λόγος *έχει* ήδη πάρει ορισμένες μορφές, στην οποία *έχει* καθιερωθεί και θεσπιστεί η ορθολογικότητα με ορισμένες προϋποθέσεις και όρια. Όταν λοιπόν, για παράδειγμα, ο Φουκώ ισχυ-

ρίζεται ότι ένα υποκείμενο μπορεί να αναγνωρίσει τον εαυτό του και τους άλλους μόνο μέσα σε ένα συγκεκριμένο καθεστώς αλήθειας,¹¹ υποδεικνύει μια τέτοια μορφή ορθολογικότητας. Καταλαβαίνουμε ότι ένα υποκείμενο μπορεί, κατά κάποιον τρόπο, να *είναι*, μόνο μέσα σε ορισμένες μορφές ορθολογικότητας. Όταν, στη συνέχεια, ρωτά πώς μπορεί να υπάρχει ένα υπερϊστορικό υποκείμενο, υπονοεί την αναίρεση της δυνατότητας για ύπαρξη ενός υπερϊστορικού υποκειμένου, αφού η ίδια η ερώτηση αποκάλυπτει το χαρακτήρα του υποκειμένου ως ιστορικά συγκροτούμενο και μεταβλητό. Όμως ταυτόχρονα στηρίζει την έννοια αυτή, αφού μια τέτοια έννοια μπορεί να υπάρχει, και να μας επιβάλλει τις αξιώσεις της, ακριβώς επειδή αποκτά νόημα μέσα σε έναν ιστορικά καθιερωμένο τρόπο ορθολογικότητας, τον οποίο εδώ ο Φουκώ συσχετίζει με τη φαινομενολογία.

Το πρόσωπο που παίρνει τη συνέντευξη ζητά να μάθει αν η στροφή στον Νίτσε σηματοδοτούσε τη δυσαρέσκεια του Φουκώ με τη φαινομενολογία – αν, συγκεκριμένα, ο Νίτσε προέβαλλε «μια ανάσχεση στην ιδρυτική πράξη του υποκειμένου [rour couper court à l'acte fondateur du sujet]» (HM, 239). Και αν υπήρχε εκείνη την περίοδο η επιθυμία να διατυπωθεί μια θεωρία του υποκειμένου που δεν θα του απέδιδε μεγαλειώδεις και ακαταμάχητες δυνάμεις να θεμελιώνει την ίδια του την εμπειρία, αλλά θα κατανοούσε ότι το υποκείμενο υπάρχει πάντα με περιορισμούς, συγκροτείται πάντα εν μέρει από κάτι άλλο, το οποίο δεν είναι ο εαυτός του – μια ιστορία, ένα ασυνείδητο, ένα σύνο-

11 Ο Foucault αναφέρεται σε «μία μορφή εξουσίας [που] επιβάλλει [στο υποκείμενο] ένα νόμο της αλήθειας τον οποίο το ίδιο οφείλει να αναγνωρίζει και οι άλλοι να τον αναγνωρίζουν σε αυτό», στο «The Subject and Power», στο *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, επιμ. Hubert Dreyfus και Paul Rabinow (Εβανστον, Ιλ.: Northwestern University Press, 1982), 212.

λο δομών, την ιστορία του ορθού λόγου— και το οποίο διαψεύδει τις αξιώσεις του περί αυτοθεμελίωσης.

Έχει ενδιαφέρον ότι, όταν ο Φουκώ επιχειρεί να δώσει έναν απολογισμό του γιατί διάβασε τον Νίτσε και λέει ότι δεν γνωρίζει, μας δείχνει, με την εξομολόγηση της άγνοιάς του, ότι το υποκείμενο δεν μπορεί να παρουσιάσει πλήρως τα θεμέλια της ανάδυσής του. Ο απολογισμός που δίνει για τον εαυτό του αποκαλύπτει ότι δεν γνωρίζει όλες τις αιτίες που επιδρούσαν επάνω του ή που λειτουργούσαν μέσα του εκείνη την περίοδο. Προσπαθώντας να απαντήσει γιατί διάβασε τον Νίτσε, εξηγεί ότι τον διάβαζαν και άλλοι — ο Μπατάιγ και ο Μπλανσό. Δεν αναφέρει όμως γιατί αυτό αποτελεί αιτία — δηλαδή ότι ο λόγος που διαβάσει είναι ότι πρέπει να παρακολουθεί τους άλλους ή ότι οι άλλοι τον επηρεάζουν. Αν διάβασε τον ένα εξαιτίας των άλλων, δεν γνωρίζουμε τι είδους απολογισμός είναι αυτός. Τι ακριβώς διάβασε στον ένα που τον ανάγκασε να στραφεί στον άλλο;

Ο Φουκώ κάνει μια εξιστόρηση του εαυτού του και εξηγεί ότι ο ίδιος, αλλά και άλλοι, απομακρύνθηκαν από μια φαινομενολογία που είχε επενδύσει σε «ένα είδος ιδρυτικού υποκειμένου [une sorte d' acte fondateur]» (SP, 441), ενός υποκειμένου που αποδίδει νόημα μέσω των δικών του συνειδητών πράξεων. Με τον τρόπο αυτό, περιγράφει τον εαυτό του ως κάποιον που, ξεκάθαρα, δεν είναι ένα ιδρυτικό υποκείμενο αλλά ένα υποκείμενο με ιστορία, που, επομένως, δεν είναι ικανό να αποτελέσει την ιδρυτική πράξη μέσω της οποίας αναδύεται η ιστορία του ορθού λόγου. Περιγράφοντας έτσι τον εαυτό του, μας δείχνει τα όρια της φαινομενολογικής σύλληψης του υποκειμένου.

Εδώ, όπως και αλλού, το ερώτημα που θέτει ο Φουκώ εκθέτει τα όρια των συμβατικών τρόπων θεώρησης του υποκειμένου. Για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι τον 19ο αιώνα, το ερώτημα «Τι είναι Διαφωτισμός;» εμφανίζεται αφότου η ιστορία του ορθού λόγου είχε θέσει τα θεμέλια της αυτονομίας. Αυτό, με τη

σειρά του, θέτει ένα άλλο ερώτημα: «τι σημαίνει η ιστορία για τον ορθό λόγο και ποια αξία πρέπει να αποδοθεί στην κυριαρχία του ορθού λόγου στον νεωτερικό κόσμο;» (SP, 438).

Έτσι, το ίδιο το ερώτημα «Τι είναι Διαφωτισμός;» εισάγει στο πεδίο του ορθού λόγου «ένα ανησυχητικό ερώτημα», αν και ο σκοπός του ήταν να μας επαναφέρει στην κεντρικότητα του ορθού λόγου και την κρίσιμη λειτουργία της, στην αυτονομία και τη θεμελιώδη της υπόσταση. Μια πρώτη και ανεπαρκής μορφή αυτού του ανησυχητικού ερωτήματος εμφανίστηκε όταν κάποιοι λόγιοι ρώτησαν «Τι είναι η ιστορία της επιστήμης;». Η παραδοχή της επιστήμης ότι έχει ιστορία αποτελούσε σκανδαλώδη ισχυρισμό για εκείνους που υποστήριζαν ότι η επιστήμη, χάρη στην ορθολογικότητά της, ενείχε μια υπερϊστορική αλήθεια. Στη Γερμανία, η ιστορία του ορθού λόγου, μια έννοια που εμφανίστηκε ίσως με τη νεωτερική μορφή της μέσα από το ζήτημα της ιστορίας της επιστήμης, στράφηκε προς την ιστορία των μορφών ορθολογικότητας. Σε αυτό το σημείο, ο Φουκώ επιβεβαιώνει τη συμμαχία του με τη Σχολή της Φρανκφούρτης, εκφράζοντας κάποια λύπη που η συνάντηση άργησε να συμβεί. «Αν είχα γνωρίσει τη Σχολή της Φρανκφούρτης την κατάλληλη στιγμή, θα είχα γλιτώσει πολλή δουλειά. Υπάρχουν πολλές ανοησίες που δεν θα είχα πει και πολλές παρακάμψεις που δεν θα είχα κάνει στη δική μου ανέμελη πορεία, αφού η Σχολή της Φρανκφούρτης είχε ήδη ανοίξει το δρόμο» (SP, 439).

Παρ' όλα αυτά, αντιτίθεται στο είδος του εκβιασμού (chantage), όπως τον αποκαλεί, που επιδιώκει να εξομοιώσει κάθε κριτική του ορθού λόγου με άρνηση του ίδιου του ορθού λόγου ή που επικρίνει την κριτική ως μορφή ανορθολογικότητας. Όλα τα καθεστάτα αλήθειας μπορούν να καταφύγουν σε αυτό τον εκβιασμό, πράγμα που σημαίνει ότι ο ίδιος ο εκβιασμός δεν ανήκει συγκεκριμένα σε κάποιο από αυτά, ότι στην πραγματικότητα μπορεί να λειτουργήσει σε οποιοδήποτε τέτοιο καθε-

στώς. Αυτό σημαίνει ότι η ίδια η λειτουργία του εκβιασμού διαψεύδει τη θέση για την οποία έχει επινοηθεί ο εκβιασμός. Η θέση αυτή είναι ότι υπάρχει ένα μοναδικό καθεστώς, ωστόσο η επαναληψιμότητα αυτής της θέσης σε σχέση με διαφορετικά καθεστώτα επιβεβαιώνει την πολλαπλότητά τους και φανερώνει ότι ο εκβιασμός επιδιώκει να επιβάλει την αναγνώριση ενός μοναδικού καθεστώτος αλήθειας, το οποίο, καθώς επαναλαμβάνεται, αποκαλύπτεται ότι δεν είναι καθόλου μοναδικό.

Έτσι, ο Φουκώ γράφει: «Σε κάθε κριτική του ορθού λόγου και σε κάθε κριτικό έλεγχο της ορθολογικότητας έχει πολλές φορές ασκηθεί ο εκβιασμός ότι είτε θα αναγνωρίζει κανείς τον ορθό λόγο ή θα θεωρείται ανορθολογιστής» (HM, 242). Αποστρέφεται επίσης την ιδέα ότι ο ορθός λόγος είναι απλώς διαιρεμένος, αν και η διαίρεση αυτή, ακόμα και για τον Αντόρνο, έχει προσφέρει τη βάση της κριτικής (HM, 243). Ο συνομιλητής του προσπαθεί να περιγράψει αυτή τη δυνατότητα της αναστοχαστικότητας ως δυνατότητα που καθορίζεται από τη διάκριση μεταξύ τεχνικού και πρακτικού (ή ηθικού) λόγου.

Κατά κάποιο τρόπο, μπορεί κανείς να καταλάβει τη διαφορά του Φουκώ τόσο από τον Αντόρνο όσο και από τον Χάμπερμας, όταν αρνείται την ιδέα της μίας και μοναδικής διακλάδισης του ορθού λόγου, απορρίπτοντας την άποψη ότι υπάρχει ένας μοναδικός ορθός λόγος που απλώς έχει, ούτως ειπείν, δύο διαφορετικά πρόσωπα. Αυτή η σύλληψη του διακλαδιζόμενου λόγου αναδύεται ως μέρος της ιστορίας του ορθού λόγου και προσιδιάζει σε έναν ορισμένο τροπισμό της ορθολογικότητας. Κατά την άποψή του, υπάρχει διαφορά ανάμεσα στην επεξήγηση του τρόπου με τον οποίο ο ορθός λόγος έγινε τεχνικός και στην επεξήγηση των τρόπων με τους οποίους οι άνθρωποι, η ζωή και ο εαυτός έγιναν αντικείμενα κάποιων ορισμένων τεχνών.*

* Ελληνικά στο πρωτότυπο (Σ.τ.Μ.)

Η απάντηση στο πρώτο ερώτημα δεν μπορεί απαντήσει και στο δεύτερο. Με αυτή την έννοια, υπάρχει μια διάκριση ανάμεσα στην ιστορία του ορθού λόγου (των τύπων ορθολογικότητας) και την ιστορία της υποκειμενοποίησης, γιατί κάθε επαρκής έννοια της ορθολογικότητας πρέπει να μπορεί να δώσει επεξηγήσεις για τα είδη των υποκειμένων που προωθεί και παράγει.

Όταν λέμε ότι ο ορθός λόγος υφίσταται μια διακλάδιση, αυτό σημαίνει ότι υποθέτουμε πως πριν από αυτή τη διχοτόμηση ήταν ενιαίος και πλήρης και πως υπάρχει μια ιδρυτική πράξη ή μια ορισμένη ιστορική «στιγμή» που θέτει σε κίνηση τον ορθό λόγο και τη διακλάδισή του. Γιατί όμως να κάνουμε αυτή την υπόθεση; Είναι άραγε απαραίτητο να καταφύγουμε σε μια πρωτότυπη ή, ακόμα, ιδεατή μορφή του ορθού λόγου προκειμένου να προβούμε σε μια έκθεση της ιστορίας του; Αν μας ενδιαφέρει να αναλύσουμε μορφές ορθολογικότητας, τότε φαίνεται ότι καλούμαστε να θεωρήσουμε μόνο το ιστορικό συμβάν της ορθολογικότητας στην ιδιαιτερότητά του, «χωρίς να μπορούμε να προσδιορίσουμε μία στιγμή κατά την οποία ο ορθός λόγος θα είχε χάσει την αρχική του μορφή ή θα είχε μετατραπεί από ορθολογισμό σε ανορθολογισμό» (HM, 244).

Δεν υπάρχει ορθολογικότητα που να αποτελεί την υποδειγματική μορφή του ορθού λόγου. Ως εκ τούτου, δεν μπορούμε να μιλάμε για μια χρυσή εποχή στην οποία υπήρχε ορθός λόγος ενώ στη συνέχεια μια αλληλουχία γεγονότων ή ιστορικών αλλαγών μας βύθισαν στον ανορθολογισμό. Ο Φουκώ επισημαίνει ότι αυτό είναι ένα άλλο μοντέλο από το οποίο προσπάθησε να απελευθερωθεί, φαίνεται όμως ότι είναι στενά συνδεδεμένο με το πρώτο. «Δεν καταλαβαίνω πώς μπορεί κανείς να λέει ότι οι μορφές ορθολογικότητας [...] διαλύονται και διασκορπίζονται. Εγώ βλέπω απλώς πολλαπλούς μετασηματισμούς – αλλά γιατί πρέπει κανείς να το ονομάσει αυτό κατάρρευση [effondrement] του ορθού λόγου;» (HM, 251)

Ο Φουκώ δεν επικεντρώνεται μόνο στις μορφές ορθολογικότητας αλλά και στον τρόπο που το ανθρώπινο υποκείμενο εφαρμόζει αυτές τις μορφές στον εαυτό του, ανοίγοντας έτσι τα ερωτήματα μιας ορισμένης αναστοχαστικότητας του υποκειμένου, της συγκεκριμένης μορφής που παίρνει αυτή η αναστοχαστικότητα, καθώς και των τρόπων με τους οποίους τίθεται σε ισχύ μέσα από τη λειτουργία ενός ιστορικά συγκεκριμένου τύπου ορθολογικότητας.

Ο τρόπος με τον οποίο θέτει το ερώτημα είναι αποκαλυπτικός: «Πώς συμβαίνει και το ανθρώπινο υποκείμενο μετατρέπει τον εαυτό του σε πιθανό αντικείμενο γνώσης, μέσω ποιων μορφών ορθολογικότητας, μέσω ποιων ιστορικών προϋποθέσεων και, τέλος, με τι κόστος;» (SP, 442, η έμφαση δική μου). Ο τρόπος με τον οποίο θέτει το ερώτημα εκδραματίζει τη μεθοδολογία του: Θα υπάρξει η αναστοχαστική δράση ενός υποκειμένου και η δράση αυτή θα έχει ανακύψει από την ίδια ορθολογικότητα στην οποία το υποκείμενο προσπαθεί να συμμορφωθεί ή, τουλάχιστον, με την οποία διαπραγματεύεται. Αυτή η μορφή ορθολογικότητας θα αποκλείσει τη δυνατότητα να προκύψουν άλλες μορφές, με αποτέλεσμα να μπορούμε να αποκτούμε γνώση του εαυτού μας μόνο μέσα στους όρους μιας δεδομένης, ιστορικά καθορισμένης ορθολογικότητας, αφήνοντας ανοιχτό και αναπάντητο το ζήτημα των άλλων τρόπων που θα μπορούσαν να έχουν υπάρξει ή που μπορεί ακόμα να υπάρξουν, μέσα στην ιστορία.

Μπορούμε να διακρίνουμε εδώ δύο διαφορετικές εξελίξεις στο έργο του Φουκώ. Πρώτον, η έννοια του υποκειμένου που υπάρχει εδώ, συγκεκριμένα η ανάδυση ενός αναστοχαστικού υποκειμένου, είναι σαφώς διαφορετική από την προσέγγιση που προτείνεται στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*. Δεύτερον, ο Φουκώ τροποποιεί τη θεωρία της κατασκευής εντός του λόγου. Το υποκείμενο δεν είναι απλώς αποτέλεσμα ή λειτουργία μιας προϋπάρχουσας μορφής ορθολογικότητας, αλ-

λά ούτε και η αναστοχαστικότητα προσλαμβάνει μία μοναδική δομή. Επιπλέον, όταν το υποκείμενο γίνεται αντικείμενο για τον εαυτό του, χάνει επίσης κάτι από τον εαυτό του: αυτή η ανάσχεση είναι καταστατική για τη διαδικασία της αναστοχαστικότητας.

Για μια φευγαλέα στιγμή, ο Φουκώ παίρνει εδώ μια κοινή θέση με την ψυχανάλυση. Κάτι θυσιάζεται, χάνεται, ή τουλάχιστον ξοδεύεται ή εγκαταλείπεται τη στιγμή που το υποκείμενο μετατρέπει τον εαυτό του σε αντικείμενο μιας πιθανής γνώσης. Δεν μπορεί να «μάθει» τι έχει χαθεί χρησιμοποιώντας γνωστικά μέσα, αλλά μπορεί να διανοίξει το ερώτημα τι έχει χαθεί ασκώντας την κριτική λειτουργία της σκέψης. Έτσι, ο Φουκώ θέτει το ερώτημα: «Τι κοστίζει στο υποκείμενο να μπορεί να πει την αλήθεια για τον εαυτό του;». Κατά μία έννοια, η ερώτηση αυτή αποτελεί άλμα ως προς αυτά που έχουν προηγηθεί, αλλά ως εξετάσουμε πώς προκύπτει. Το ανθρώπινο υποκείμενο εφαρμόζει στον εαυτό του μορφές ορθολογικότητας, όμως αυτή η αυτοεφαρμογή έχει κάποιο κόστος. Ποια είναι η φύση αυτής της αυτοεφαρμογής ώστε να μπορεί να αποσπά κάτι από το υποκείμενο; Τι υπάρχει που μπορεί να αποσπαστεί; Τι υπάρχει για να ξοδευτεί; Ο Φουκώ δεν λέει ότι εδώ υπάρχει μια κατάρρευση του ορθού λόγου, αλλά παράλληλα αποστασιοποιείται από μια ατάρεσκη μορφή κονστρουκτιβισμού. Διασαφηνίζει ότι δεν είμαστε απλώς τα αποτελέσματα κάποιων λόγων [discourses], αλλά ότι οποιοσδήποτε λόγος, οποιοδήποτε καθεστώς του διανοητού, μας συγκροτεί με κάποιο κόστος. Η ικανότητά μας να στοχαζόμαστε πάνω στον εαυτό μας, να λέμε την αλήθεια για τον εαυτό μας, περιορίζεται αντίστοιχα από όλα αυτά που ο λόγος, το καθεστώς, δεν επιτρέπουν να εισέλθουν στο πεδίο αυτού που μπορεί να λεχθεί.

Ως εκ τούτου, όταν ο Φουκώ αρχίζει να κάνει σαφείς και αποφασιστικές διακηρύξεις για τον εαυτό του, για αυτά που πάντα σκεφτόταν και για το ποιος τελικά είναι, έχουμε κάθε λόγο

να είμαστε επιφυλακτικοί. Ίδού μια τέτοια μεγαλεπήβολη εξαγγελία: «Το πρόβλημά μου είναι η σχέση του εαυτού με τον εαυτό καθώς και το ζήτημα του να λες την αλήθεια» (HM, 248). Αν και στο παρελθόν τον έχουμε ακούσει να μας λέει πολλά για το ζήτημα της εξουσίας, της σεξουαλικότητας, των σωμάτων και της επιθυμίας, μας λέει τώρα, σαν να βρίσκεται σε μια στιγμή αυτοαναθεώρησης που εκτείνεται αναδρομικά σε όλο του το παρελθόν: «Το πρόβλημά μου δεν έπαψε ποτέ να είναι η αλήθεια, το λέγειν αλήθεια [le dire vrai], wahr-sagen – δηλαδή η δήλωση της αλήθειας – και η σχέση [le rapport] ανάμεσα στο λέγειν αλήθεια και τις μορφές αναστοχαστικότητας, της αναστοχαστικότητας εαυτού επί εαυτού [le soi sur soi]» (SP, 445). Αυτό φαίνεται να σημαίνει ότι οι μορφές αναστοχαστικότητας μέσω των οποίων καθιστούμε διανοητό τον εαυτό μας, μέσω των οποίων γνωρίζουμε τον εαυτό μας και προσφέρουμε τον εαυτό μας στους άλλους, εγκαθιδρύονται ιστορικά και έχουν κάποιο κόστος. Αν φυσικοποιηθούν, αν εκληφθούν ως δεδομένες, αν θεωρηθούν θεμελιώδεις και υποχρεωτικές, αν μετατραπούν στους όρους βάσει των οποίων ζούμε και είμαστε αναγκασμένοι να ζούμε, τότε η ίδια μας η ζωή εξαρτάται από την άρνηση της ιστορικότητάς τους, από την αποκήρυξη του κόστους που καταβάλλουμε.

Φαίνεται ότι, σύμφωνα με τον Φουκώ, το να λέει κανείς την αλήθεια για τον εαυτό του έχει κάποιο κόστος, επειδή ακριβώς το τι αποτελεί την αλήθεια διαμορφώνεται από νόρμες και συγκεκριμένους τρόπους ορθολογικότητας που εμφανίζονται ιστορικά και, με αυτή την έννοια, είναι ενδεχομενικοί. Στο βαθμό που λέμε την αλήθεια, συμμορφωνόμαστε με ένα κριτήριο αλήθειας, το οποίο αποδεχόμαστε να μας δεσμεύει. Το να δεχόμαστε αυτό το κριτήριο ως δεσμευτικό σημαίνει ότι εκλαμβάνουμε τη μορφή ορθολογικότητας στο πλαίσιο της οποίας ζούμε ως πρωτεύουσα ή αδιαμφισβήτητη. Έτσι, το να λέμε την αλήθεια για τον εαυτό μας έχει ένα κόστος και το κόστος αυτό

είναι η αναστολή της κριτικής σχέσης με το καθεστώς αλήθειας μέσα στο οποίο ζούμε. Αυτό σημαίνει πως όταν ο Φουκώ μας λέει την αλήθεια για τον εαυτό του, συγκεκριμένα ότι πάντα τον απασχολούσε η πρακτική του να λέει κανείς την αλήθεια, ότι πάντα ενδιαφερόταν για την αναστοχαστικότητα του εαυτού, πρέπει να αναρωτηθούμε αν εκείνη τη στιγμή έχει αναστείλει την κριτική του ικανότητα συμμορφούμενος με τις απαιτήσεις που τίθενται προκειμένου να μπορεί ένα υποκείμενο να λέει την αλήθεια. Όταν ισχυρίζεται ότι το ίδιο πρόβλημα του λέγειν αλήθεια βρισκόταν πάντοτε στην πρώτη γραμμή της σκέψης του, ίσως λέει αλήθεια αλλά ίσως όχι. Σε τελική ανάλυση, παραδέχεται ότι το να λέει κανείς αλήθεια αποτελεί ένα πρόβλημα και ότι το πρόβλημα αυτό βρίσκεται στο κέντρο της σκέψης του. Δεν μπορούμε να απαντήσουμε με βεβαιότητα στην ερώτηση αν μας λέει αλήθεια χωρίς να αρνηθούμε το πρόβλημα που προσπαθεί να μας κάνει να δούμε.

Αυτή η δήλωση γίνεται στη συνέχεια ακόμη πιο ανησυχητική, όταν ο Φουκώ διατείνεται ότι αυτή η στροφή στην αλήθεια και την αναστοχαστικότητα είναι επίσης πιο σημαντική από τις σκέψεις του για την εξουσία. Από τη μία πλευρά, θεμελιώνει μια ιστορική συνέχεια του εαυτού του. Από την άλλη, μας λέει ξεκάθαρα ότι η περιγραφή του σήμερα «πρέπει να διατυπωθεί με ένα είδος δυναμικής ρήξης» (HM, 252). Μας λέει ότι η ρήξη αυτή συνιστά άνοιγμα προς την ελευθερία, ότι εγκαινιάζει έναν πιθανό μετασχηματισμό, ότι θέτει υπό έλεγχο τα όρια που ρυθμίζουν το χρόνο του καθενός και, τέλος, ότι διακινδυνεύει τον εαυτό πάνω σε αυτό το όριο. Η «ρήξη» φαίνεται ότι είναι μια απεικόνιση για την πράξη της κριτικής που αμφισβητεί τη στερεότητα μιας δεδομένης μορφής ορθολογικότητας, όμως εδώ ο Φουκώ αρχίζει να αφηγείται τον εαυτό του με έναν τρόπο που κάνει να φαίνεται σαν να έχει μείνει ταυτόσημος με τον εαυτό του μέσα στο χρόνο.

Όταν εξετάζει τις μορφές ορθολογικότητας που παρέχουν τα μέσα με τα οποία πραγματοποιείται η υποκειμενοποίηση, γράφει: «αυτές οι μορφές ορθολογικότητας που ενεργοποιούνται στις διαδικασίες κυριάρχησης αξίζει να αναλύονται καθαυτές [...] αυτές οι μορφές ορθολογικότητας δεν είναι καθόλου ξένες προς άλλες μορφές εξουσίας που ενεργοποιούνται, για παράδειγμα, στην αναγνώριση [connaissance] ή την τεχνολογία [technique]» (SP, 449). Αυτές λοιπόν οι μορφές ορθολογικότητας δεν είναι ξένες η μία προς την άλλη, δεν ξέρουμε όμως ακριβώς πώς σχετίζονται μεταξύ τους. Λίγο νωρίτερα, ο Φουκώ ισχυρίζεται ότι η ορθολογικότητα παράγει υποκειμενοποίηση ρυθμίζοντας τα μέσα με τα οποία μπορεί να πραγματοποιηθεί η αναγνώριση. Εδώ αναφέρει *connaissance* και όχι *reconnaissance*, επομένως δεν είναι ξεκάθαρο αν δικαιούμαστε να κατανοήσουμε την πρώτη με όρους της δεύτερης. Ίσως αυτό να μπορεί να αποσαφηνιστεί σε ένα απόσπασμα από το «The Subject and Power», όπου αναφέρεται «στη μορφή εξουσίας [...] που κατηγοριοποιεί, σημαδεύει [ένα υποκείμενο] με την ίδια του την ατομικότητα, το προσαρτά στην ίδια του την ταυτότητα, του επιβάλλει ένα νόμο αλήθειας που το ίδιο πρέπει να αναγνωρίζει και οι άλλοι πρέπει να αναγνωρίζουν σε αυτό. Πρόκειται για μια μορφή εξουσίας που κάνει τα άτομα υποκείμενα».¹² Στο πρώτο κεφάλαιο της *Χρήσης των απολαύσεων*, συνδέει την αποτελεσματικότητα των πρακτικών λόγου με τις νόρμες της υποκειμενοποίησης μέσω της κατηγορίας της *αναγνώρισης*. Εκεί προτείνει «να αναλύσει τη μία ή την άλλη πρακτική που οδήγησαν τους ανθρώπους να εξετάσουν τον εαυτό τους, να τον αποκωδικοποιήσουν, να τον αναγνωρίσουν σαν επιθυμητικό υποκείμενο και να το ομολογήσουν, συνάπτοντας μεταξύ τους και με τον εαυτό τους μια ορισμένη σχέση που τους επιτρέπει να ανακαλύψουν στην

¹² Στο ίδιο.

επιθυμία την αληθινότητα του είναι τους, είτε τούτο είναι φυσιολογικό είτε έκπτωτο» (ΧΑ, 3).

Σε καθεμία από αυτές τις περιπτώσεις, μορφές ορθολογικότητας συνδέονται με πρακτικές λόγου ή με τις μορφές υποκειμενοποίησης που επιστημαίνει αλλού ο Φουκώ. Αν οι μορφές ορθολογικότητας που τον απασχολούν το 1983 δεν είναι άσχετες προς άλλες μορφές εξουσίας, όπως η αναγνώριση, τότε ο Φουκώ δέχεται ότι η αναγνώριση είναι μια μορφή εξουσίας, ακόμα κι αν υποστηρίζει ότι ξεχωρίζει από τις μορφές ορθολογικότητας –νοούμενες ως τμήμα της ιστορίας του ορθού λόγου– που περιγράφει εδώ. Καθώς επιχειρεί να κατανοήσει πώς αλληλεξαρτώνται οι διάφορες αυτές μορφές εξουσίας, μας προειδοποιεί ότι δεν θα έπρεπε να καταφύγουμε στην επινόηση μιας ενιαίας θεωρίας της εξουσίας που θα προσδιόριζε με επαρκή τρόπο τον κοινό παρονομαστή των διαφορετικών της μορφών. Παρουσιάζει τη δική του θεωρητική πρακτική όταν, για παράδειγμα, ισχυρίζεται με τον τρόπο μιας απλής δήλωσης: «Δεν επεξεργάζομαι μια θεωρία της εξουσίας [Je ne fait pas une théorie du pouvoir]» ή «Δεν είμαι θεωρητικός της εξουσίας. Το ζήτημα της εξουσίας καθαυτό δεν με ενδιαφέρει [Je ne suis pas donc aucunement un théoricien du pouvoir. À la limite, je dirais que le pouvoir ne m'interesse pas comme un question autonome]» (HM, 254). Με μια έννοια, έχει δίκιο, αν με τον όρο «θεωρία» της εξουσίας νοείται μια πλήρης αναλυτική εξήγηση της εξουσίας, ξέχωρα από τις χειροπιαστές της λειτουργίες, σαν να ήταν αυτόνομη. Αυτό μας το έχει πει εδώ και κάποιον καιρό: για παράδειγμα, στο «The Subject and Power», γράφει, «θα έλεγα ότι το να αρχίζει κανείς την ανάλυση με ένα “πώς” υποδηλώνει ότι η εξουσία ως τέτοια δεν υφίσταται».¹³ Σε πολλές περιπτώσεις, η συμβουλή του ήταν ότι σε σχέση με την εξουσία πρέπει

¹³ Στο ίδιο, 217.

να είμαστε «νομιναλιστές». Δεν μπορούμε να θέτουμε το πάγιο θεωρητικό ερώτημα, «Τι είναι η εξουσία;». Μπορούμε μόνο να ρωτάμε, «Πώς λειτουργεί η εξουσία, τι μορφές παίρνει η εξουσία στο πλαίσιο αυτής ή της άλλης άσκησης της, και τι είναι αυτό που κάνει;».

Τι επιτρέπει εδώ στον Φουκώ να λέει την αλήθεια για τον εαυτό του, αλλά επίσης περιορίζει τον λόγο του σε αυτή τη διαδικασία; Γράφει ο Φουκώ σχετικά με την τρέλα: «Το υποκείμενο ήταν ικανό να πει την αλήθεια σε σχέση με την τρέλα του, επειδή του το επέτρεπαν οι δομές του Άλλου. Κάτι τέτοιο ήταν δυνατό ως αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης μορφής κυριαρχίας που κάποια άτομα ασκούσαν πάνω σε άλλω» (HM, 254). Ποιο είναι το τίμημα που καταβάλλεται εδώ, όταν η περιγραφή που είναι σε θέση να αποδώσει κανείς για τον εαυτό του οφείλεται στο γεγονός ότι εξουσιάζεται από κάποιους άλλους και από τον λόγο τους; Μπορεί άραγε η αλήθεια που λέει κανείς για τον εαυτό του να πει την αλήθεια και για την κυριαρχία, ή μήπως η σφαίρα της ηθικής, όταν εξετάζεται διαχωρισμένη από τη λειτουργία της εξουσίας, συνδέεται πάντα με μια απάρνηση του ζητήματος της εξουσίας και, με αυτή την έννοια, με μια μορφή συγκάλυψης; Ένας τρόπος να διαβάσουμε την επιμονή του Φουκώ ότι τώρα τον ενδιαφέρει το ζήτημα του λέγειν αλήθεια, και ότι πάντοτε τον ενδιέφερε το λέγειν αλήθεια, είναι να αντιληφθούμε ότι θέτει κανείς το ζήτημα της εξουσίας αποκλειστικά και μόνο εξαιτίας της απαίτησης να πει την αλήθεια για τον εαυτό του. Ποιος μου το ζητάει αυτό; Τι περιμένει από μένα; Σε ποια γλώσσα πρέπει να δώσω την απάντησή μου για να είναι ικανοποιητική; Ποιες θα είναι οι συνέπειες αν πω ή αν δεν πω την αλήθεια για τον εαυτό μου σε αυτή τη συνομιλήτρια;

Αν το ζήτημα της εξουσίας και η απαίτηση να λέμε αλήθεια για τον εαυτό μας είναι αλληλένδετα, τότε η ανάγκη να λογοδοτούμε για τον εαυτό επιβάλλει να στρεφόμεστε προς την ε-

ξουσία, με τέτοιο τρόπο που μπορούμε να πούμε ότι το ηθικό αίτημα δίνει έναυσμα στην πολιτική επεξήγηση, και ότι η ηθική υπονομεύει την ίδια της την αξιοπιστία όταν δεν μετατρέπεται σε κριτική. Έτσι, ο Φουκώ ενσωματώνει το ζήτημα του λέγειν αλήθεια μέσα στην επεξήγηση του τρόπου με τον οποίο ενεργεί η εξουσία: «Αν “πω την αλήθεια” για τον εαυτό μου, συγκροτώ τον εαυτό μου ως υποκείμενο μέσω μιας συγκεκριμένης σειράς σχέσεων εξουσίας, οι οποίες βαραίνουν εμένα και εγώ τις μεταφέρω σε άλλους» (HM, 254).

Εδώ, βάζει τη φράση «πω την αλήθεια» σε εισαγωγικά, αμφισβητώντας έτσι αν αυτό το λέγειν αλήθεια είναι ένα εγχείρημα τόσο αληθινό όσο φαίνεται. Αν καθώς λέω την αλήθεια με βαραίνουν σχέσεις εξουσίας, και αν λέγοντας την αλήθεια μεταβιβάζω το βάρος αυτό σε άλλους, τότε όταν λέω την αλήθεια αυτό που κάνω δεν είναι να μεταβιβάζω απλώς την αλήθεια. Ενεργοποιώ επίσης την εξουσία μέσα στον λόγο, τη χρησιμοποιώ, την αναμεταδίδω, γίνομαι το πεδίο της αναμετάδοσης και της αναπαραγωγής της. Καθώς μιλώ, η ομιλία μου μεταβιβάζει αυτό που θεωρώ ότι είναι αλήθεια. Όμως, η ομιλία μου είναι επίσης ένα είδος πράξης, μια ενέργεια που πραγματοποιείται στο πεδίο της εξουσίας και που αποτελεί και η ίδια μια πράξη εξουσίας.

Στις διαλέξεις που έδωσε στο Μπέρκλεϋ το 1983, ο Φουκώ εξέτασε την πρακτική του λέγειν αλήθεια σε σχέση με την αρχαιοελληνική έννοια της *παρρησίας*, που αναφέρεται στην πρακτική του να μιλάει κανείς ανοιχτά ή να λέει την αλήθεια δημόσια.¹⁴ Οι διαλέξεις αυτές, που δημοσιεύτηκαν στα αγγλικά και τα

¹⁴ Η «παρρησία» είναι αρχαιοελληνική λέξη που δηλώνει την έκφραση προσωπικής γνώμης ελεύθερα και με ειλικρίνεια και συνδέεται με την «άδεια». Έχει δύο έννοιες. Η μία είναι «ειλικρινής ομιλία» και η δεύτερη «να ζητά κανείς συγγνώμη εκ των προτέρων για την αναγκαία του ειλικρίνεια», σύμφωνα με το Richard Lanham, *A Handbook of Rhetorical Terms*

γερμανικά,¹⁵ ξαναδιαβάζουν την πρακτική της περιγραφής/λογοδοσίας του εαυτού στο πλαίσιο των διαλόγων του Πλάτωνα και του «Περί οργής» του Σενέκα. Από ορισμένες απόψεις, ανακεφαλαιώνουν τα ζητήματα που εξετάζουμε εδώ. Η αναστοχαστικότητα του εαυτού υποκινείται από κάποιον άλλο, έτσι που ο λόγος ενός προσώπου οδηγεί ένα άλλο πρόσωπο στον αναστοχασμό. Ο εαυτός δεν αρχίζει απλώς να εξετάζει τον εαυτό του μέσω των μορφών ορθολογικότητας που του είναι διαθέσιμες. Αυτές οι μορφές ορθολογικότητας του προσφέρονται μέσω του λόγου, με τη μορφή μιας απεύθυνσης, και προσλαμβάνονται σαν μια παρακίνηση, μια μορφή αποπλάνησης, μια επιβολή ή απαίτηση από έξω, μπροστά στην οποία κανείς υποχωρεί.

Οι φοιτήτριες και οι φοιτητές μου πάντα διαμαρτύρονται για την παθητικότητα των συνομιλητών του Σωκράτη στους πλατωνικούς διαλόγους. Ο Φουκώ μας προσφέρει έναν τρόπο να επανεξετάσουμε το ζήτημα αυτής της παθητικότητας, γιατί η

(Μπέρκλεϋ: University of California Press, 1991), 110. Βλ. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981-1982* (Παρίσι: Gallimard, 2001), 335-78. Επόμενα παραθέματα από τον τόμο αυτό θα αναφέρονται ως *HDS*. Η μετάφραση στα αγγλικά είναι δική μου.

¹⁵ Michel Foucault, *Fearless Speech*, επιμ. Joseph Pearson (Νέα Υόρκη: Semiotext(e), 2001). Το κείμενο αυτό δεν έχει γραφτεί από τον Φουκώ, αλλά αποτελείται από διαλέξεις όπως μεταγράφηκαν από τις σημειώσεις ενός ακροατή, κατά τη διάρκεια σεμιναρίου με τον τίτλο «Discourse and Truth», στο Μπέρκλεϋ, την άνοιξη του 1983. Τα παραθέματα από αυτό το κείμενο αναφέρονται ως *FS*. Το *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981-1982* (βλ. προηγούμενη σημείωση) περιλαμβάνει παρόμοιο προεισαγωγικό υλικό, ιδίως σχετικά με τον Σενέκα, τον ασκητισμό και την παρρησία, αλλά και εκτενείς πραγματεύσεις σχετικά με τον Αλκιβιάδη, τον Σωκράτη, το μαντείο των Δελφών, τις επικούρειες και στωικές εναλλακτικές προτάσεις, τη μέριμνα για τον εαυτό και την υποκειμενοποίηση.

πειθώ δεν είναι δυνατό να υπάρξει χωρίς την υποχώρηση στα λόγια κάποιος άλλης ή κάποιου άλλου. Ακόμα περισσότερο, δεν υπάρχει τρόπος να συγχωρήσουμε κάποιον ή κάποια, ή να μας συγχωρήσει εκείνος ή εκείνη, χωρίς τη δυνατότητα να υποχωρούμε μπροστά στα λόγια τους. Έτσι, ο Φουκώ αναφέρεται σε μια υποχώρηση που ζωντανεύει την ομιλία στο διάλογο *Λάχης* του Πλάτωνα: «ο ακροατής οδηγείται από τον σωκρατικό λόγο [logos] να δώσει λόγο –*διδόναι λόγον*– για τον εαυτό του, για τον τρόπο με τον οποίο περνάει τώρα τις μέρες του και για τον τρόπο ζωής που έχει ακολουθήσει μέχρι εδώ» (Πλάτων, *Λάχης*, 187e-188c· *FS*, 96). Ο ακροατής οδηγείται, επομένως υποχωρεί και αφήνεται στην καθοδήγηση κάποιου άλλου. Αυτή η παθητικότητα γίνεται η προϋπόθεση για μια ορισμένη πρακτική της λογοδοσίας του εαυτού, κάτι το οποίο υποδηλώνει ότι μπορεί κανείς να λογοδοτεί μόνο όταν υποχωρεί στον λόγο, στο αίτημα του άλλου. Πρόκειται, σύμφωνα με τον Φουκώ, για «μια πρακτική όπου εκείνος που καθοδηγείται από τον λόγο του Σωκράτη καλείται να προσφέρει έναν αυτοβιογραφικό απολογισμό της ζωής του, ή μια εξομολόγηση των σφαλμάτων του» (*FS*, 96). Ο Φουκώ σπεύδει να επισημάνει ότι αυτός ο απολογισμός του εαυτού δεν ισοδυναμεί με αυτοκατηγορία:

αυτό που συνεπάγεται δεν είναι μια εξομολογητική αυτοβιογραφία. Στον τρόπο με τον οποίο εικονογραφούν τον Σωκράτη ο Πλάτων ή ο Ξενοφών, ποτέ δεν τον βλέπουμε να απαιτεί την εξέταση της συνείδησης ή την εξομολόγηση αμαρτημάτων. Εδώ επίσης, το να κάνεις έναν απολογισμό της ζωής σου, του *βίου* σου, δεν σημαίνει να εκθέτεις μια αφήγηση των ιστορικών γεγονότων που έχουν συμβεί στη ζωή σου, αλλά να δείχνεις αν υπάρχει κάποια σχέση ανάμεσα στον ορθολογικό λόγο [discourse], τον *λόγο* που είσαι σε θέση να χρησιμοποιείς, και τον τρόπο με τον οποίο ζεις. Ο Σωκράτης

διερευνά τους τρόπους με τους οποίους ο λόγος διαμορφώνει τον τρόπο ζωής των ατόμων. (FS, 97)

Αν μιλά κανείς εξιστορώντας τον εαυτό του, τότε εκθέτει επίσης, με τα ίδια τα λόγια που χρησιμοποιεί, τον λόγο σύμφωνα με τον οποίο ζει. Το ζήτημα δεν είναι μόνο να εναρμονίζονται τα λόγια με την πράξη, αν και ο Φουκώ δίνει έμφαση σε αυτό· είναι επίσης η αναγνώριση ότι η ομιλία είναι κιόλας ένα είδος του πράττειν, μια μορφή δράσης που είναι ήδη μια ηθική πρακτική και ένας τρόπος ζωής. Επιπλέον, η ομιλία προϋποθέτει κάποια κοινωνική συναλλαγή. Εξετάζοντας τους Κυνικούς, ο Φουκώ περιγράφει τον αγώνα μεταξύ Αλέξανδρου και Διογένη σε ένα κείμενο του Δίωνος Χρυσοστόμου, του 2ου αιώνα μ.Χ., στο οποίο ο Διογένης παρουσιάζεται «να αφήνει τον εαυτό του εκτεθειμένο στην εξουσία του Αλέξανδρου από την αρχή μέχρι το τέλος της συνομιλίας. Και το κύριο αποτέλεσμα αυτού του παρρησιακού αγώνα με την εξουσία δεν είναι να αποκαλύψει στον συνομιλητή κάποια καινούργια για εκείνον αλήθεια, ή να τον οδηγήσει σε ένα νέο επίπεδο αυτοσυνειδησίας· είναι να κάνει τον συνομιλητή να εσωτερικεύσει αυτό τον παρρησιακό αγώνα – να παλέψει μέσα του ενάντια στα ίδια του τα ελαττώματα και να αντιμετωπίσει τον εαυτό του με τον ίδιο τρόπο που τον αντιμετωπίζει και ο Διογένης» (FS, 133).

Θα ήταν ίσως δελεαστικό να εντοπιστεί εδώ μια κάποια σχέση μεταβίβασης *avant la lettre*, μια σχέση που θα μπορούσε να τοποθετήσει εκ νέου την ψυχανάλυση ως συστατικό τμήμα της ιστορίας της «μέριμνας για τον εαυτό». Αν και ο Φουκώ, κατά κύριο λόγο, είτε ταυτίζει την ψυχανάλυση με την υπόθεση της καταστολής (τη θεώρηση της επιθυμίας ως προγενέστερης του νόμου ή της επιθυμίας ως συνέπειας του νόμου) είτε την αντιμετωπίζει σαν εργαλείο των ενδογενών ακρωτηριασμών της «συνείδησης», μπορούμε να διακρίνουμε κάποιες ομοιότητες

ανάμεσα στις δύο αυτές τοποθετήσεις, που υποδεικνύουν μια άλλη κατεύθυνση διερεύνησης του εαυτού. Σε τελική ανάλυση, ο Φουκώ στις τελευταίες του διαλέξεις στρέφεται προς την εξέταση της παθητικότητας της πρόσληψης και της μεταβατικότητας της εντολής. Τα δύο αυτά σημεία, μαζί με τις παρατηρήσεις του για την εσωτερικευση του άλλου, διαμορφώνουν τη βάση για τη δυνατότητα ενός διαλόγου ανάμεσα στον Φουκώ και την ψυχανάλυση.

Ο Φουκώ το επισημαίνει αυτό όταν γράφει, στο *Hermeneutics of the Subject*, ότι η αναλυτική γνώση του εαυτού θα μπορούσε, με την ακριβή έννοια, να ανήκει στην παράδοση της πνευματικής μέριμνας για τον εαυτό, τις πρώιμες εκδοχές της οποίας ιχνηλατεί στην ύστερη αρχαιότητα. Αναγνωρίζει στον Λακάν ότι υπήρξε ο μοναδικός μετά τον Φρόντ που επικέντρωσε εκ νέου την ερωτηματοθεσία της ψυχανάλυσης στο ερώτημα της σχέσης μεταξύ υποκειμένου και αλήθειας (HDS, 31). Σε αυτά τα συμπραζόμενα, αναγνωρίζει ότι το ερώτημα που θέτει ο ίδιος, «Τι κοστίζει στο υποκείμενο να λέει την αλήθεια;», διατρέχει εξίσου την αρχαιότητα και την ψυχανάλυση: «το ερώτημα του κόστους που έχει πληρώσει το υποκείμενο για να πει την αλήθεια και το ερώτημα της επίδρασης που έχει πάνω στο υποκείμενο το να κάνει πράξη αυτό που έχει πει» (στο ίδιο). Το ερώτημα αυτό έρχεται ξανά στην επιφάνεια, υποστηρίζει ο Φουκώ, όταν κανείς διαπιστώνει ότι «στο εσωτερικό της ψυχανάλυσης επανεμφανίζεται η παλαιότερη παράδοση, η παλαιότερη διερώτηση, αυτή η παλαιότατη ανησυχία που ανήκει στην εντολή να “μεριμνούμε για τον εαυτό”, η οποία και είναι η πιο γενική μορφή πνευματικότητας» (στο ίδιο).

Ο Φουκώ σχολιάζει αυτές τις πρώιμες σχέσεις του εαυτού προς τον εαυτό, προς την αλήθεια των λεγομένων του και προς τον άλλο, προκειμένου να δείξει, κατ' επανάληψη, την απόσταση που χωρίζει αυτό τον πρώιμο εαυτό από τη νεωτερική εκδο-

χή του εξομολογητικού εαυτού, την οποία είχε νωρίτερα συσχετίσει με τις πειθαρχικές επενέργειες της ψυχιατρικής και της ψυχανάλυσης. Όταν αναφέρεται στη μορφή αυτοεξέτασης του Σενέκα, επισημαίνει ότι «δεν αποκαλύπτει κρυφά ελαττώματα, ούτε επαίσχυντες επιθυμίες» (FS, 152). Και στο τέλος της ανάλυσης του για τον Επίκτητο, κάνει καθαρά τη διάκριση μεταξύ μιας ηθικοποιημένης σχέσης με τον εαυτό και της ηθικής πρακτικής της μέριμνας για τον εαυτό. Γράφει:

Οι ασκήσεις αυτές είναι μέρος αυτού που θα ονομάζαμε «αισθητική του εαυτού». Γιατί δεν χρειάζεται να αναλάβει κανείς μια θέση σαν εκείνη του δικαστή που αναγγέλλει μια ετυμηγορία. Μπορεί κανείς να συμπεριφέρεται στον εαυτό του υιοθετώντας το ρόλο ενός τεχνικού, ενός τεχνίτη, ενός καλλιτέχνη, που κατά καιρούς σταματάει τη δουλειά, εξετάζει το έργο του, υπενθυμίζει στον εαυτό του τους κανόνες της τέχνης του και συγκρίνει αυτούς τους κανόνες με αυτό που έχει πετύχει ως τώρα. (FS, 166)

Φυσικά, το υποκείμενο του Φουκώ σε αυτές τις περιγραφές είναι σκεπτόμενο και προθετικό, όμως η ανάλυσή του για τα πάθη, συμπεριλαμβανομένης της «οργής», είναι μια προσπάθεια να καταπιαστεί με αυτό που ωθεί ένα πρόσωπο σε ένα σημείο όπου γίνεται απείθαρχο στους όρους του αναστοχασμού και της αυτοδιαμόρφωσης. Όταν αναφέρεται σε ασκήσεις όπου κανείς πρέπει να εξετάσει την αλήθεια σχετικά με τον εαυτό του με τη μορφή μιας απεύθυνσης στον άλλο, κάνει σαφές ότι «η έκφραση “εξέταση της συνείδησης” ως συμπεριληπτικός όρος που καλύπτει όλες αυτές τις διαφορετικές ασκήσεις είναι παραπλανητικός και υπεραπλουστευτικός» (FS, 144-45). Σε αυτές τις διαλέξεις της δεκαετίας του '80, η αυτοεξέταση πραγματοποιείται με τη μορφή της απεύθυνσης προς τον άλλο, συμβαίνει αφού πρώτα μας έχει απευθυνθεί (παιδαγωγικά) κάποιος άλλος. Ωστόσο, η σχέση

προς τον άλλο δεν είναι τόσο καταστατική ή αποδιάρθρωτική όπως είναι στο έργο του Λεβινάς ή του Λαπλάνς. Στον Φουκώ, δεν θα βρούμε την εξέταση των παθών της ψυχής που φέρουν το ανεξίτηλο αποτύπωμα του άλλου στον εαυτό και που, εξ ορισμού, αποδιρθρώνουν κάθε προσπάθεια εδραίωσης της αυτοκυριαρχίας. Η αυτο-κυριαρχία πραγματοποιείται σε κάποια απεύθυνση προς τον άλλο ή σε μια έκθεση ενώπιόν του, η οποία πλαισιώνεται και ενεργοποιείται από μια παιδαγωγική σχέση.

Στον Φουκώ βρίσκουμε την αντίληψη ότι η αναστοχαστικότητα, η φροντίδα του εαυτού και η αυτο-κυριαρχία είναι ανοιχτές και ανικανοποίητες απόπειρες να «επιστρέψουμε» στον εαυτό από μια κατάσταση όπου είμαστε ξένοι προς τον εαυτό. Εδώ η διαφορά του Φουκώ από τον Λαπλάνς και από τον Λεβινάς είναι εμφανής. Για τον Λεβινάς, η «επιστροφή στον εαυτό» είναι χωρίς τέλος, δεν μπορεί ποτέ να επιτευχθεί, και συμβαίνει σε ένα άναρχο επίπεδο που πάντοτε προηγείται του συνειδητού αναστοχασμού. Για τον Λαπλάνς, η καταστατική ξενότητα που δίνει έναυσμα στις ορμές είναι μια αξεπέραστη προϋπόθεση του «εγώ» και των συναισθημάτων του. Στον Φουκώ, το υποκείμενο της «φροντίδας του εαυτού» επενεργεί στον εαυτό σαν ένα είδος υλικού, μπορούμε όμως να αναρωτηθούμε για την απειθαρχία και την ακαμψία αυτού του υλικού. Εδώ οι δρόμοι του Φουκώ και της ψυχανάλυσης χωρίζουν. Για τον Φουκώ, πρόκειται για ένα ανοιχτό έργο που δεν μπορεί να πάρει τελική μορφή. Έτσι, αμφισβητεί τις αντιλήψεις της προόδου ή της ορθολογικής ανάπτυξης που θα αναλάβουν την αναστοχαστική σχέση και θα την κατευθύνουν προς μια ξεκάθαρη κατάληξη. Ο εαυτός διαμορφώνεται μέσα στην ιστορία, όμως η ιστορία του ατομικού εαυτού, η ιστορία της εξατομίκευσης, δεν είναι δεδομένη: Εδώ δεν υπάρχει νηπιακή ηλικία, δεν υπάρχει η πρωταρχικότητα του αποτυπώματος του Άλλου, δεν γίνεται λόγος για τη συγκεκριμένη σχεσιακότητα μέσω της οποίας ο βρεφικός εαυτός α-

ναπτύσσει τη διακριτότητά του και για το κόστος αυτής της διαδικασίας. Ο Φουκώ καταλαβαίνει ότι εξετάζοντας τις σωκρατικές, τις στωικές, τις κυνικές και τις υλιστικές απόψεις για τη φροντίδα του εαυτού βρίσκεται σε απόσταση από τις νεωτερικές αντιλήψεις για την αναστοχαστικότητα. Αλλά αυτή η αντίθεση είναι αποφασιστικής σημασίας για την «κριτική» λειτουργία του κειμένου του, αφού οι νεωτερικές απόψεις για τον εαυτό δεν είναι ούτε αληθείς ούτε αναπόφευκτες, αλλά έχουν συγκροτηθεί μέσα από μια σύνθετη ιστορία οφειλής και αποποίησης σε σχέση με τις συγκεκριμένες, αλλά και άλλες, προγενέστερες διαμορφώσεις του εαυτού.

Στην *Ερμηνευτική του υποκειμένου*, ο Φουκώ εξετάζει τη δελφική ρήση που καθοδηγεί τον Σωκράτη –«γνώθι σαυτόν!»– και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι μπορεί κάποιο υποκείμενο να γνωρίσει τον εαυτό του μόνο αν έχει μια σχέση με την αλήθεια. Αν η αλήθεια εμφανίζεται ως λόγος, ως αρχή και δομή της γλώσσας και συγκεκριμένα ως οι αποδεικτικές ιδιότητες της ομιλίας, τότε η ίδια η δυνατότητα του υποκειμένου για αυτογνωσία εξαρτάται από την ικανότητά του να επεξεργάζεται τη σχέση του με την αλήθεια και την ομιλία. Είναι ικανό το υποκείμενο να λείπει την αλήθεια για τον εαυτό του; Ο Φουκώ διαπιστώνει ότι σύμφωνα με τις απόψεις για τον εαυτό που εξετάζει από την ελληνική και τη ρωμαϊκή αρχαιότητα, η υπόθεση ότι μπορεί κανείς να έχει πρόσβαση στην αλήθεια δεν βρίσκεται σε ριζική αντίθεση με «την ύπαρξη του υποκειμένου» (HDS, 20). Επισημαίνει μια σαφή ιστορική διαφορά από την κατάσταση της νεωτερικότητας, στην οποία η αλήθεια ούτε ορίζει ούτε σώζει το υποκείμενο: αυτό το παλαιότερο «σημείο διαφώτισης, αυτό το σημείο επίτευξης, η στιγμή της μεταμόρφωσης του υποκειμένου ως συνέπεια της “επίδρασης μιας επιστροφής” της αλήθειας που γνωρίζει για τον εαυτό του και η οποία φέρει, διαπερνά, μεταμορφώνει την ύπαρξή του, όλα αυτά δεν είναι πλέον δυνατά» (στο ίδιο).

Στη νεωτερική συνθήκη, η γνώση –χωρίς πλέον να είναι ούτε ανταμοιβή ούτε επίτευξη– βαδίζει σε ένα «ατελείωτο μονοπάτι». Αν και μπορούμε να αναζητούμε και να εκφέρουμε αυτό που θεωρούμε ότι είναι αλήθεια, αυτή δεν επιστρέφει τελικά σε εμάς για να αποκαλύψει, να αποκαταστήσει ή να καθαγιάσει κάποια πρωταρχική αλήθεια σχετικά με το ποιοι και ποιες είμαστε, ή για να μας ανταμείψει για τους κόπους και τις θυσίες μας. Στη νεωτερική εποχή, γράφει ο Φουκώ, είμαστε πράγματι σε θέση να έχουμε μια σχέση με την αλήθεια: «το υποκείμενο είναι ικανό για την αλήθεια, όποια είναι αυτή, αλλά η αλήθεια δεν είναι πια ικανή να σώσει το υποκείμενο» (στο ίδιο).

Αυτό το ειρωνικό συμπέρασμα δεν αποκλείει τη δυνατότητα ότι κάποια αλλαγή ενδέχεται να υπάρξει στην πορεία. Σε τελική ανάλυση, όταν κανείς δίνει μια περιγραφή του εαυτού του, δεν μεταδίδει απλώς πληροφορίες με ένα αδιάφορο μέσο. Η περιγραφή του εαυτού είναι μια πράξη –τοποθετημένη μέσα σε μια ευρύτερη συναρμογή πράξεων– που την επιτελεί κανείς για, προς, ακόμα και σε κάποιον άλλο, μια πράξη απεύθυνσης, μια ενέργεια για τον άλλο και ενώπιον του άλλου, και ορισμένες φορές δυνάμει της γλώσσας που προσφέρει ο άλλος. Η περιγραφή αυτή δεν έχει στόχο τη θέσπιση μιας οριστικής αφήγησης, αλλά αποτελεί μια γλωσσολογική και κοινωνική ευκαιρία για το μετασχηματισμό του εαυτού. Από παιδαγωγική σκοπιά, αποτελεί συστατικό μέρος του υποδείγματος της *παρρησίας* που δίνει ο Σωκράτης στην «Απολογία», ως τολμηρού λόγου με κριτικό πνεύμα. Με τους όρους του Φουκώ, «ο στόχος αυτής της νέας *παρρησίας* δεν είναι να πείσει τη Συνέλευση, αλλά να πείσει κάποιο πρόσωπο ότι πρέπει να μεριμνά για τον εαυτό του και για τους άλλους και αυτό σημαίνει ότι πρέπει να *αλλάξει τη ζωή του*» (FS, 106).

Το πώς μιλάμε και το πώς ζούμε δεν είναι ασύνδετα μεταξύ τους εγχειρήματα, αν και, όπως μας υπενθυμίζει ο Φουκώ, ο

λόγος δεν είναι ζωή. Όταν μιλάμε σε κάποιον άλλο/κάποια άλλη, και κατ' απαίτηση αυτού του άλλου/αυτής της άλλης, σχετικά με τον τρόπο που έχουμε ζήσει, ανταποκρινόμαστε σε ένα αίτημα, επιχειρούμε να εδραιώσουμε ή να εδραιώσουμε εκ νέου έναν ορισμένο δεσμό, να τιμήσουμε το γεγονός ότι μας έχουν απευθυνθεί από κάπου αλλού. Όταν πρόκειται λοιπόν για το θέμα της λογοδοσίας του εαυτού, μπορεί ποτέ να είναι μόνο ομιλία ή μόνο πράξη; Ο Φουκώ αναφέρεται στη «σχέση βιολόγου [που] αποκαλύπτεται όταν ο συνομιλητής κάνει έναν απολογισμό της ζωής του και της αρμονίας της, ελεγχόμενος από τον Σωκράτη» (FS, 101). Με αυτό τον τρόπο, η λογοδοσία είναι επίσης μια παρουσίαση του εαυτού, μια παρουσίαση που επιτελείται με σκοπό να ελεγχθεί η ορθότητα της λογοδοσίας, το αν είναι κατανοητή από τον άλλο, ο οποίος την «προσλαμβάνει» μέσα από το τάδε ή το δείνα σύνολο νορμών.

Έχω μια σχέση με τον εαυτό μου, αλλά την έχω στο πλαίσιο μιας απεύθυνσης προς τον άλλο ή την άλλη. Έτσι, η σχέση αποκαλύπτεται, αλλά επίσης, για να δανειστούμε τον όρο από το έργο του Φουκώ για την εξομολόγηση, δημοσιοποιείται, εισέρχεται στη σφαίρα της εμφάνισης, συγκροτείται ως εκδήλωση στο κοινωνικό πεδίο. Συνδέοντας ξανά το ζήτημα της αλήθειας με το πρόβλημα της εξουσίας, παρατηρεί ότι τον 5ο αιώνα π.Χ. τα φιλοσοφικά προβλήματα εμφανίζονται σε σχέση με ζητήματα κατανομής της εξουσίας: Ποιος μπορεί να πει την αλήθεια, σχετικά με τι, με ποιες συνέπειες και με ποια σχέση προς την εξουσία; Αν και η διατύπωση της αλήθειας είναι υποχρεωμένη να προχωρά σύμφωνα με κανόνες εγκυρότητας, ο Φουκώ αναφέρει επίσης ξεκάθαρα ότι υπάρχουν συνθήκες –θα τις ονόμαζα ρητορικές– που καθιστούν δυνατή τη διατύπωση της αλήθειας και που πρέπει να διερευνώνται. Με αυτή την έννοια, η προβληματοποίηση της αλήθειας πρέπει να λαμβάνει υπόψη «τη σημασία του να λέμε την αλήθεια, την επίγνωση του ποιος

είναι σε θέση να πει την αλήθεια και την επίγνωση του γιατί πρέπει να λέμε την αλήθεια». Σε αυτά τα ερωτήματα, που αφορούν τα όρια, τις συνθήκες και τις συνέπειες της διατύπωσης της αλήθειας ως τέτοιας, περιέχονται, με τα δικά του λόγια, «οι ρίζες αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε “κριτική” παράδοση της Δύσης» (FS, 170).

Τα ερωτήματα αυτά αποτελούν τις ρίζες «αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε “κριτική” παράδοση», πράγμα που υποδηλώνει ίσως ότι δεν συνηθίζουμε να περιλαμβάνουμε αυτού του είδους τη διερώτηση στην κριτική παράδοση, αλλά ασφαλώς θα έπρεπε να το κάνουμε. Ο Φουκώ συνδέει τον εαυτό του με την κριτική παράδοση, απλώνει όμως κανείς το χέρι για να τον υποδεχτεί; Όταν ο Φουκώ επιμένει στη διερεύνηση των συνθηκών εξουσίας μέσα στις οποίες ανακύπτει το πρόβλημα της διατύπωσης της αλήθειας, δεν βρίσκεται πολύ μακριά από τον Αντόρνο, για τον οποίο η ίδια η ηθική σκέψη είναι συνέπεια μιας ορισμένης ιστορικής συνθήκης, όπου το υποκείμενο παράγεται σε μια απόσταση από τον εργαλειακά αντιληπτό αντικειμενικό κόσμο. Όταν λέω αλήθεια για τον εαυτό μου, δεν ανατρέχω μόνο στον «εαυτό» μου, αλλά και στον τρόπο που παράγεται αυτός ο εαυτός, στον τρόπο που καθίσταται δυνατή η παραγωγή του, στη θέση από την οποία εκπορεύεται το αίτημα να πω την αλήθεια, στα αποτελέσματα που θα επιφέρει το γεγονός ότι θα πω την αλήθεια, καθώς και στο τίμημα που θα πρέπει να καταβληθεί.

Σύμφωνα με αυτούς τους στοχαστές, με διαφορετικό τρόπο στον καθένα, πρέπει να καταβληθεί ένα τίμημα. Η διατύπωση της αλήθειας σχετικά με τον εαυτό μάς εμπλέκει σε αντιδικίες σχετικά με τη διαμόρφωση του εαυτού και την κοινωνική υπόσταση της αλήθειας. Οι αφηγήσεις μας οδηγούνται σε αδιέξοδο όταν οι συνθήκες της δυνατότητάς μας να λέμε την αλήθεια δεν μπορούν να θεματοποιηθούν πλήρως, όταν αυτό που λέμε βασί-

ζεται σε μια ιστορία διαμορφωτική, σε μια κοινωνικότητα και μια σωματικότητα που δεν μπορούν να ανασυσταθούν εύκολα, ή ίσως και καθόλου, μέσα στην αφήγηση. Με την αφήγηση που εκπονώ, περιέρχομαι, παραδόξως, σε μια κατάσταση αποστέρησης, και στην αποστέρηση αυτή εγκαθίσταται ένα ηθικό αίτημα, μιας και κανένα «εγώ» δεν ανήκει στον εαυτό του. Αποκτά ύπαρξη εξαρχής μέσω μιας απεύθυνσης που δεν μπορώ ούτε να θυμηθώ ούτε να αποκαταστήσω, και όταν δρω, δρω σε έναν κόσμο που η δομή του κατά κύριο λόγο δεν είναι δικής μου κατασκευής – πράγμα που δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν και δικές μου κατασκευές ή δράσεις. Ασφαλώς και υπάρχουν. Σημαίνει απλώς ότι το «εγώ», το υποφέρειν και το πράττειν του, οι αφηγήσεις και οι παρουσιάσεις του, λαμβάνουν χώρα μέσα σε ένα χωνευτήριο κοινωνικών σχέσεων, ποικιλοτρόπως εδραιωμένων και επαναλήψιμων, κάποιες από τις οποίες παραμένουν μη ανακτήσιμες, κάποιες μας παραβιάζουν, ρυθμίζουν και περιορίζουν τη δυνατότητά μας να είμαστε διανοητοί στο παρόν. Και όταν τελικά δρούμε και μιλάμε, δεν αποκαλύπτουμε απλώς τον εαυτό μας, αλλά επενεργούμε στις ρυθμίσεις του διανοητού που καθορίζουν ποιος ή ποια θα είναι ένα ομιλούν ον, διαρρηγγύνοντας ή αναθεωρώντας τες, σταθεροποιώντας τις νόρμες τους ή αμφισβητώντας την ηγεμονία τους.

Για τον Αντόρνο, το ερώτημα του τι οφείλω να πράξω εμπλέκεται στην κοινωνική ανάλυση του κόσμου μέσα στον οποίο παίρνει μορφή και επιφέρει αποτελέσματα η πράξη μου. Κατά την άποψή του, μια ηθική της ευθύνης δεν λαμβάνει απλώς υπόψη το «σκοπό και την πρόθεση» της πράξης μου, αλλά και την «επακόλουθη διαμόρφωση του κόσμου» (PMP, 172). Γι' αυτόν, το ερώτημα του πώς να διάγεις μια καλή ζωή μέσα σε μια κακή ζωή, πώς να επιμένεις υποκειμενικά στον καλό βίο όταν ο κόσμος είναι τόσο άσχημα οργανωμένος, δεν είναι παρά ένας διαφορετικός τρόπος διατύπωσης του ισχυρισμού ότι η

ηθική αξία δεν μπορεί να εξετάζεται ανεξάρτητα από τις συνθήκες και τις συνέπειές της. Όπως γράφει, «οτιδήποτε μπορεί σήμερα να αποκληθεί ηθική είναι αδιάρρηκτα συνδεδεμένο με το ζήτημα της οργάνωσης του κόσμου. Θα μπορούσαμε ακόμα να πούμε ότι η αναζήτηση για μια καλύτερη ζωή είναι η αναζήτηση για την κατάλληλη μορφή πολιτικής, αν όντως μια τέτοια κατάλληλη μορφή πολιτικής βρίσκεται σήμερα στην εμβέλεια του εφικτού» (PMP, 176).

Σε μια ευμενή κριτική ανάγνωση του Νίτσε, ο Αντόρνο προειδοποιεί για τους διάφορους παραπλανητικούς τρόπους με τους οποίους μπορεί κανείς να ερμηνεύσει το έργο της δημιουργίας νέων αξιών. Παρατηρεί ότι «στην πραγματικότητα», το «μοναχικό άτομο» είναι «ανίσχυρο» απλώς να «θέτει καινούργιες νόρμες και καινούργιες εντολές που θα βασίζονται στην υποκειμενική του ιδιοτροπία», αποκαλώντας το έργο αυτό «αυθαίρετο» και «άσχετο» (PMP, 172). Λίγο αργότερα στην ίδια διάλεξη, ασκεί κριτική στον Νίτσε επειδή δεν ασχολήθηκε με τρόπο αρκετά ριζοσπαστικό με την αλλαγή των «συνθηκών που καθορίζουν τα ανθρώπινα όντα και μας κάνουν όλους και τον καθένα ξεχωριστά αυτό που είμαστε» (PMP, 174). Από μια άποψη, εκείνος που αναλαμβάνει το έργο που ο Νίτσε άφησε ανολοκλήρωτο είναι ο Φουκώ. Και ενώ ο Φουκώ δεν εξυμνεί το «μοναχικό άτομο» που απλώς επινοεί καινούργιες νόρμες, θα μπορούσε ωστόσο να εκλάβει τις πρακτικές του υποκειμένου ως ένα από τα πεδία όπου διαμορφώνονται και αναδιαμορφώνονται οι κοινωνικές συνθήκες.

Αν, σύμφωνα με τον Φουκώ, καθίστανται εφικτοί νέοι τρόποι υποκειμενικότητας, αυτό δεν προκύπτει από το γεγονός ότι υπάρχουν κάποια άτομα με ιδιαίτερα δημιουργικές ικανότητες. Τέτοιοι τρόποι υποκειμενικότητας παράγονται όταν οι περιοριστικές συνθήκες από τις οποίες είμαστε φτιαγμένοι αποδεικνύεται ότι είναι εύπλαστες και επαναλήψιμες, όταν ένας εαυ-

τός διακινδυνεύει τη διανοητότητα και την αναγνωρισιμότητά του σε μια προσπάθεια να εκθέσει και να εξηγήσει τους απάνθρωπους τρόπους με τους οποίους συνεχίζει να συγκροτείται και να αποσυγκροτείται το «ανθρώπινο». Δεν είναι όλες οι συνθήκες του υποκειμένου ανοιχτές σε αναθεώρηση, αφού δεν είναι πάντα δυνατό να ανακτήσουμε και να γνωρίσουμε τις συνθήκες της διαμόρφωσής μας, ακόμα κι αν αυτές επιζούν, αινιγματικά, στις δικές μας παρορμήσεις. Είτε ως μια σκόπιμα αναστοχαστική στάση απέναντι στον εαυτό, είτε ως τρόπος ζωής που δεν μπορούμε ποτέ να γνωρίσουμε πλήρως, το υποκείμενο γίνεται πρόβλημα για την ηθική φιλοσοφία, ακριβώς επειδή μας δείχνει πώς συγκροτείται και αποσυγκροτείται το ανθρώπινο, πώς κατασκευάζει εμπρόθετα τον εαυτό του και τους τρόπους του να επιζεί. Όταν προσκρούουμε στα όρια ενός οποιουδήποτε επιστημολογικού ορίζοντα και συνειδητοποιούμε ότι το ερώτημα δεν είναι απλώς αν μπορώ ή αν θα σε γνωρίσω, ούτε αν μπορούν να γνωρίσουν εμένα, αναγκαζόμαστε να συνειδητοποιήσουμε επίσης ότι «εσύ» πιστοποιείσαι μέσα στο ρυθμισμένο πλαίσιο του ανθρώπινου όπου λειτουργώ, και ότι κανένα «εγώ» δεν μπορεί να αρχίσει να αφηγείται την ιστορία του χωρίς πρώτα να ρωτήσει: «Ποια είσαι εσύ;», «Ποια μου μιλάει;», «Σε ποια μιλάω όταν μιλάω σε σένα;». Αν αυτό θέτει την προτεραιότητα της ρητορικής απέναντι στην ηθική, δεν πειράζει. Ο τρόπος της απεύθυνσης ρυθμίζει και δομεί τον τρόπο που εμφανίζονται τα ηθικά ερωτήματα. Το πρόσωπο που μου απευθύνει ένα αίτημα, που με ρωτά, φέρ' ειπείν, ποια είμαι και τι έχω κάνει, μπορεί να είναι μοναδικό και αναντικατάστατο, αλλά μιλά μια γλώσσα που είναι απρόσωπη και που ανήκει σε ιστορικά μεταβαλλόμενους ορίζοντες του διανοητού. Αν ο Λεβινάς έχει δίκιο όταν λέει ότι ο Άλλος αποτυπώνεται επάνω μας εξαρχής, τότε παραδεχόμαστε, μαζί με τον Λαπλάνς, ότι η ανθρώπινη ζωή αρχίζει με τη βρεφική ηλικία και στη συνέχεια αυτές οι πρωταρχικές

αποτυπώσεις συνδέονται άρρηκτα με τη διαμόρφωση του εγώ την εδραίωση του ασυνειδήτου και την υποκίνηση των πρωταρχικών παρορμήσεων σε σχέση με ένα αίνιγμα, μια ξενότητα που είναι δική μας χωρίς ποτέ να μας ανήκει.

Με παρόμοιο τρόπο, αν και διαφορετικά ο καθένας, ο Φουκά και ο Αντόρνο μας επαναφέρουν στις στοχαστικές διαστάσεις της ηθικής διερεύνησης, τη δυσκολία του να διαμορφώνεται κανείς ως αναστοχαστικό υποκείμενο μέσα σε έναν δεδομένο κοινωνικό κόσμο. Είναι σαφές ότι ο υπό εξέταση εαυτός «διαμορφώνεται» μέσα σε ένα σύνολο κοινωνικών συμβάσεων που εγείρουν το ερώτημα αν μέσα σε μια κακή ζωή μπορεί να διαγάγει κανείς μια καλή ζωή και αν, όταν αναπλάθουμε τον εαυτό μας μαζί με και για κάποιον άλλο, μπορούμε να μετάσχουμε στην ανακατασκευή των κοινωνικών συνθηκών. Η εξιστόρηση του εαυτού έχει ένα κόστος, όχι μόνο επειδή το «εγώ» που παρουσιάζω δεν μπορεί να παρουσιάσει πολλές από τις συνθήκες της ίδιας του της διαμόρφωσης, αλλά και επειδή το «εγώ» που παραδίδεται στην αφήγηση δεν μπορεί να συμπεριλάβει πολλές διαστάσεις του εαυτού του: τις κοινωνικές παραμέτρους της απεύθυνσης, τις νόρμες μέσω των οποίων γίνεται διανοητό το «εγώ», τις μη αφηγήσιμες ή ακόμα και τις άρρητες διαστάσεις του ασυνειδήτου που παραμένουν σαν μια δημιουργική ξενότητα στην καρδιά της επιθυμίας μου.

Αυτό που ίσως προκύπτει, με τον πιο emphaticό τρόπο, από τη συσχέτιση αυτών των τόσο ανόμοιων θέσεων (Αντόρνο, Φουκά, Λαπλάνς, Λεβινάς, Νίτσε, Χέγκελ) είναι ότι η ανταπόκριση στο αίτημα της λογοδοσίας του εαυτού είναι ζήτημα που αφορά την κατανόηση της διαμόρφωσης του υποκειμένου (εαυτός, εγώ, μοί, οπτική του πρώτου προσώπου) και ταυτόχρονα της σχέσης του με την ευθύνη. Το ότι ένα υποκείμενο δεν μπορεί ποτέ να κάνει μια πλήρη λογοδοσία του εαυτού του ενδέχεται να προκύπτει από το γεγονός ότι συσχετίζεται με άλλα υποκείμενα σε μη

αφηγήσιμα επίπεδα της ύπαρξης, με τρόπους που έχουν μια επακόλουθη ηθική σημασία. Αν το «εγώ» δεν είναι δυνατό να αποσυνδεθεί από το αποτύπωμα της κοινωνικής ζωής, τότε ασφαλώς η ηθική θα προϋποθέτει όχι μόνο τη ρητορική (και την ανάλυση του τρόπου της απεύθυνσης) αλλά επίσης και την κοινωνική κριτική. Το νιτσεικό αξίωμα για τον εαυτό ως «αιτία» έχει μια γενεαλογία που πρέπει να νοείται ως μέρος της αναγωγής της ηθικής φιλοσοφίας στους εσώτερους ακρωτηριασμούς της συνείδησης. Μια τέτοια κίνηση αποκόπτει το έργο της ηθικής από το ζήτημα της κοινωνικής ζωής και των ιστορικά αναθεωρήσιμων προτύπων του διανοητού μέσα στα οποία συγκροτούμαστε, αν συγκροτούμαστε· όχι μόνο αυτό, αλλά επιπλέον μια τέτοια κίνηση δεν καταφέρνει να κατανοήσει την πηγή των πρωταρχικών και μη αναγώγιμων σχέσεων προς τους άλλους ως προϋπόθεση της ηθικής αποκρισιμότητας. Μπορεί κανείς, και δικαιολογημένα, να διαφωνήσει με τον Λεβινάς ως προς το αξίωμα ενός προοντολογικού διωγμού από τον Άλλο, ή να επεξεργαστεί μια πραγμάτευση που να αμφισβητεί την πρωταρχικότητα της αποπλάνησης στον Λαπλάνς. Σε κάθε περίπτωση όμως, πρέπει κανείς να θέσει το ερώτημα πώς η συγκρότηση του υποκειμένου υποδηλώνει ένα πλαίσιο για την κατανόηση της ηθικής ανταπόκρισης και μια θεωρία της ευθύνης. Αν κάποιες εκδοχές του ηθικού προβληματισμού που παραμένει προσκολλημένος στον εαυτό μας γυρίζουν σε ένα ναρκισσισμό που υποστηρίζεται από τις κοινωνικά επιβεβλημένες μορφές ατομισμού, και αν επίσης αυτός ο ναρκισσισμός οδηγεί σε μια ηθική βία που δεν γνωρίζει την επιείκεια της αποδοχής ή της συγχώρεσης, τότε μοιάζει αναγκαίο, ή ακόμα και επείγον, να επαναφέρουμε το ζήτημα της ευθύνης στο ερώτημα, «Με ποιο τρόπο συγκροτούμαστε μέσα στην κοινωνική ζωή και με τι κόστος;».

Το πιο σημαντικό είναι ίσως να αναγνωρίσουμε ότι η ηθική απαιτεί να διακινδυνεύουμε τον εαυτό μας, σε στιγμές ακριβώς

όπου βρισκόμαστε σε άγνοια, όταν εκείνο που μας διαμορφώνει αποκλίνει από αυτό που έχουμε μπροστά μας, όταν η προθυμία μας να διαλυθούμε σε σχέση με τους άλλους αποτελεί την ευκαιρία μας να γίνουμε άνθρωποι. Το να διαλυθούμε από τον άλλο είναι μια πρωταρχική αναγκαιότητα, μια αγωνία, ασφαλώς, αλλά και μια ευκαιρία – να μου απευθυνθούν, να με διεκδικήσουν, να συνδεθώ με κάτι που δεν είμαι εγώ, αλλά επίσης να συγκινηθώ, να παρακινηθώ σε δράση, να απευθυνθώ εγώ η ίδια αλλού, κι έτσι να αποποιηθώ το άυταρκες «εγώ» σαν ένα είδος ιδιοκτησίας. Αν μιλήσουμε και προσπαθήσουμε να κάνουμε έναν απολογισμό από αυτή τη θέση, δεν θα είμαστε ανεύθυνοι, ή, αν αυτό συμβεί, σίγουρα θα μας συγχωρέσουν.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

ΠΡΟ(Σ)ΦΕΡΟΝΤΑΣ ΤΟΝ ΕΑΥΤΟ:

Η ΗΘΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΑΠΕΥΘΥΝΣΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΕΥΘΥΝΗΣ

Πώς προ(σ)φέρουμε τον εαυτό μας στον άλλο ή στην άλλη, δεδομένης της αδιαφανούς σχέσης μας με αυτό τον εαυτό; Αυτό είναι το κεντρικό ερώτημα που κινητοποιεί τη σπουδή της Τζούντιθ Μπάτλερ στην ηθική φιλοσοφία και το οποίο εξαγγέλλεται στην πρώτη κιόλας λέξη του τίτλου της (πρωτότυπος τίτλος: *Giving an Account of Oneself*, 2005).

Η επιθυμία ή η ανάγκη για απόδοση του εαυτού απορρέει συχνά από την απόδοση κάποιας κατηγορίας, ή από ένα κάλεσμα που έρχεται απέξω, από κάποια άλλη ή κάποιον άλλο. Έτσι, η πρακτική της αφηγηματικής απόδοσης του εαυτού τοποθετείται στη ρευστή και αμφίσημη οριογραμμή μεταξύ απολογίας και απολογισμού. Ως έκθεση, αναφορά, παρουσίαση, λογοδοσία, απολογία, απολογισμός, διήγηση ή εξιστόρηση (σύμφωνα με τις πολλαπλές αποδόσεις της αγγλικής λέξης *account*), η αφηγηματική απόδοση του εαυτού μου συνιστά μια σύνθετη, ετεροκαθορισμένη, ανεκπλήρωτη και παρακινδυνευμένη πρακτική μέσω της οποίας αποκρούω την εναντίον μου κατηγορία, απαντώ σε κάποιο αίτημα, αποκρίνομαι σε μια έκκληση, κέλευσμα ή έγκληση, δίνω λόγο για κάτι, αναπτύσσω τους λόγους που υποκίνησαν μια πράξη μου, κάνω απολογισμό, απολόγούμαι, εκθέτω πεπραγμένα για τα οποία είμαι υπεύθυνη, αναλαμβάνω –ή όχι– την ευθύνη. Ποιος είναι, όμως, αυτός ο εαυτός που καλούμαι να εκθέσω ή να εξιστορήσω απαντώντας στο κάλεσμα του άλλου; Πώς μπορώ να προσφέρω έναν εαυτό του οποίου οι συνθήκες κοινωνικής και ψυχικής συγκρότησης, οι διαδικασίες και οι δοκιμασίες της, μου διαφεύγουν όσο κι αν με

ορίζουν; Πώς μπορώ να προσφέρω από μια θέση αποστέρησης; Κι ακόμα, πώς φέρω την ευθύνη για μια τέτοια αδυνατότητα;

Στα τρία δοκίμια που συνθέτουν το βιβλίο αυτό (και που η συγγραφέας είχε παρουσιάσει ως «Διαλέξεις Σπινόζα» στο Τμήμα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Άμστερνταμ το 2002), η Μπάτλερ επεξεργάζεται μια ηθική (ethics) που θεμελιώνεται στην αδιαφάνεια του υποκειμένου ως προς τον εαυτό του, μια αδιαφάνεια που διέπει και περιορίζει καταστατικά κάθε απόπειρα για γνώση και λογοδοσία του εαυτού. Κινούμενη στα πεδία της μεταδομιστικής φεμινιστικής θεωρίας, της ψυχαναλυτικής θεωρίας και της ηθικής φιλοσοφίας, και συνομιλώντας εκλεκτικά με το έργο του Αντόρνο, του Φουκώ, του Νίτσε, του Λαπλάνς και του Λεβινάς, δείχνει πώς η αδιαφάνεια του εαυτού προς τον εαυτό του, η οποία αναστέλλει και περιπλέκει κάθε εγχείρημα αφηγηματοποίησης, παίζει κρίσιμο ρόλο στην ηθική κατανόηση του ανθρώπινου.

Στο επίκεντρο αυτής της μελέτης τίθεται το ζήτημα της κοινωνικότητας του υποκειμένου: η άρρηκτη σχέση που συνδέει το υποκείμενο με τους άλλους, αλλά και με τις κοινωνικές νόρμες που ρυθμίζουν αυτή τη σχέση. Είτε ως κοινωνικός δεσμός είτε ως κοινωνική δέσμευση, πρόκειται για μια κοινωνικότητα που αποτελεί τη συνθήκη συγκρότησης του υποκειμένου ως αναγνωρίσιμου ανθρώπινου «εγώ», η οποία, ωστόσο, παραμένει πεισματικά εκτός του γνωσιακού ελέγχου αυτού του υποκειμένου. Σύμφωνα με αυτή τη θεμελιώδη συνθήκη κοινωνικότητας, το υποκείμενο στερείται τον εαυτό του προκειμένου να συνδεθεί με τους άλλους: γίνεται ο εαυτός του μόνο μέσα στη σχέση του με τους άλλους, η οποία περιορίζει την αυτάρκεια, την αυτοκυριαρχία και την αυτογνωσία του «εγώ». Πρόκειται για μια σχέση κοινωνικά συγκροτημένη, αφού η ηθική σχέση προϋποθέτει οι φορείς της συνάντησης να είναι αμοιβαία διανοητοί ως υποκείμενα. Μέσα σε αυτή την κοινωνικά συγκροτημένη σχέση, ο εαυτός μου παίρνει μορφή ως αντικείμενο της έκκλησης ή της δράσης του άλλου. Η φωνή μου, πέρα από

οποιαδήποτε λειτουργία «μετάδοσης μηνυμάτων», είναι ήδη μια απόκριση σε ένα προηγούμενο κάλεσμα, σε μια προηγούμενη απόκριση. Η Μπάτλερ ακολουθεί εδώ τον Λεβινάς, έναν από τους προνομιακούς συνομιλητές της στη μελέτη της ηθικής, στο ότι η ευθύνη δεν εμφανίζεται με το «εγώ», αλλά με την αιτιατική «εμένα», αν και αποκλίνει από τη δική του επιμονή ότι η αιτιατική πτώση υποδηλώνει ότι η φύση της απεύθυνσης είναι πάντα η αιτίαση.

Σε κάθε περίπτωση, η ανοιχτότητα προς τον άλλο ή την άλλη είναι η βάση της απόκρισης, της λογοδοσίας και, τελικά, της ηθικής ευθύνης. Αφηγούμενη τον εαυτό μου, γίνομαι ο εαυτός μου μόνο μέσω μιας εκ-στατικής κίνησης που με φέρνει έξω από τον εαυτό μου, εκεί όπου αποστερούμαι τον εαυτό μου και ταυτόχρονα συγκροτούμαι ως υποκείμενο αναπόδραστα διχασμένο. Στη σκηνή της απεύθυνσης, όπου κανένα «εγώ» δεν ανήκει στον εαυτό του, η αποστέρηση γίνεται το πεδίο ανάδυσης του ηθικού αιτήματος. Αυτή η δομική και ανεπούλωτη αποστέρηση, απογύμνωση ή απαλλοτρίωση ενώπιον και εξαιτίας των άλλων δεν αφήνει τον εαυτό να κατέχει (ως ιδιοκτησία ή ως αντικείμενο γνώσης) πλήρως τον εαυτό του· η ξενότητα προς τον εαυτό μου – μια ξενότητα που είναι δική μου χωρίς ποτέ να μου ανήκει – είναι, παραδόξως, η πηγή της ηθικής μου σύνδεσης με τους άλλους.¹

Από αυτή τη δημιουργική αντιξοότητα απορρέει, για την Μπάτλερ, το ηθικό ερώτημα, ή, ακριβέστερα, το ερώτημα της ηθικής, το οποίο αναπτύσσει σε τρία διακριτά και αλληλένδετα επίπεδα που αφορούν: τα όρια της προσωπικής αφήγησης, την κριτική στην ηθική βία και τη θεμελίωση της ευθύνης στην τρωτότητα.

Με δεδομένο ότι η αδιαφάνεια του υποκειμένου προς τον εαυτό του περιορίζει τη δυνατότητά του να δώσει λόγο για τον εαυτό του,

¹ Βλ. σχετικά με την αποστέρηση του «εγώ» στις κοινωνικές συμβάσεις και Denise Riley, *Words of Selves: Identification, Solidarity, Irony* (Στάνφορντ: Stanford University Press, 2000).

η οποιαδήποτε εξιστόρηση του εαυτού είναι αναγκαστικά ατελής και θραυσματική, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά την ίδια την ιστορικότητα και την κοινωνικότητα που εμπλέκονται στη συγκρότηση του αυτουργού «εγώ». Η ετερότητα του υποκειμένου προς τον εαυτό του σχετίζεται με τη σχέση του με τους άλλους και, ταυτόχρονα, με τη θέση του σ' έναν κόσμο ρυθμιζόμενο από κανονικότητες που βρίσκονται πέρα από τον έλεγχο ή την επιλογή του υποκειμένου. Όπως διατυπώνει ο Λακάν την εξάρτηση της υποκειμενικής συνείδησης από τη συμβολική τάξη: «Το υποκείμενο είναι υποκείμενο μόνο λόγω του γεγονότος ότι υπόκειται στο πεδίο του Άλλου».² Πώς, λοιπόν, αναδύεται το υποκείμενο ως φορέας ηθικής και ευθύνης, πώς, δηλαδή, αποκρίνεται στο αίτημα του άλλου ή της άλλης, δεδομένης της ευάλωτης ξενότητάς του προς τον εαυτό του;

Παρόλο που η απόδοση μιας πλήρους και οριστικής αναφοράς του εαυτού μας είναι αδύνατη, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε ή δεν πρέπει να αναλαμβάνουμε την ευθύνη της αφήγησης και της λογοδοσίας. Τη στιγμή, ωστόσο, της αφηγηματικής απόδοσης του εαυτού μας, διαβάζουμε, ερμηνεύουμε και, με κάποια έννοια, ξαναγράφουμε ή ανασυνθέτουμε τη ζωή μας – αυτό που είμαστε ή αυτό που έχουμε κάνει – καθώς, ταυτόχρονα, η αφήγησή μας καταδικάζεται σε μερικότητα ή αποτυχία, αφού διακόπτεται από την καταστατική μας αδιαφάνεια ως υποκειμένων που συγκροτούμαστε από τις κοινωνικές νόρμες του διανοητού, του «ήδη γνωστού». Οι νόρμες αυτές, στις οποίες ασφαλώς περιλαμβάνονται οι νόρμες της κατεστημένης ηθικότητας (morality), αποτελούν την κοινωνική συνθήκη της αφήγησης και λογοδοσίας μας, δεν μπορούμε ωστόσο να θεματοποιήσουμε πλήρως τη συνθήκη αυτή εντός των ορίων και όρων της αφηγηματικότητας. Δεν είναι πάντα δυνατό να ανακτή-

² Jacques Lacan, *The Seminar, Book II. The ego in Freud's theory and in the technique of psychoanalysis, 1954-5*, επιμ. Jacques-Alain Miller, μτφρ. Sylvania Tomaselli (Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1988), σ. 188.

σουμε (συνειδητά, ρητορικά, αφηγηματικά) τις συνθήκες της συγκρότησής μας, τις «παθιασμένες προσκολλήσεις»³ μας, όσο κι αν αυτές στοιχειώνουν τις υποκειμενικότητές μας επιζώντας στις παρορμήσεις, στις επιθυμίες, στις αφηγήσεις και στις σιωπές μας. Το υποκείμενο που μου απευθύνει ένα αίτημα ή ένα ερώτημα για το ποια είμαι ή τι έχω κάνει μπορεί να είναι μοναδικό και αναντικατάστατο, αλλά απευθύνει το αίτημά του σε μια γλώσσα και σε μια τάξη του διανοητού, οι δυνάμεις των οποίων υπερβαίνουν την υποκειμενικότητά του. Καλούμαστε, έτσι, να αφηγηθούμε τη ζωή μας με έναν τρόπο που δεν αποφεύγει να καταστήσει σαφές ότι συγκροτούμαστε από κάτι που προηγείται της υποκειμενικότητάς μας και την υπερβαίνει. Αυτό, όμως, διόλου δεν μας απαλλάσσει από την υποχρέωση να δίνουμε λόγο για τον εαυτό μας, ανταποκρινόμενοι στο αίτημα του άλλου ή της άλλης.⁴

Γινόμαστε, επομένως, ευάλωτες/οι στην απεύθυνση των άλλων και υπόλογοι για τις πράξεις μας απέναντί τους μέσα από αυτό που δεν μπορούμε να ελέγξουμε και δεν μπορούμε να εκπληρώσουμε πλήρως, μέσα από αυτό που περιορίζει την εμβέλεια της δικαιοδοσίας και της υπευθυνότητάς μας. Με την έννοια αυτή, η ηθική ευθύνη συνδέεται, εδώ, με μια θεώρηση της εμπρόθετης δράσης (agency) που δεν βασίζεται στην αντίληψη ενός εαυτού αδέσμευτου

³ Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Στάνφορντ: Stanford University Press, 1997).

⁴ Για μια ταυτόχρονη εξέταση της καταστατικής κοινωνικότητας του εαυτού και της δυνατότητας για παρουσίαση του εαυτού του μέσω της αφήγησης, βλ. Adriana Cavarero, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, μτφρ. Paul A. Kottman (Λονδίνο: Routledge, 2000). Επίσης: Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Παρίσι: Seuil, 1990) [ελλ. έκδ.: *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, μτφρ. Βίκυ Ιακώβου, Αθήνα: Πόλις, 2008], καθώς και Shoshana Felman, *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, μτφρ. Catherine Porter (Στάνφορντ: Stanford University Press, 2003).

από σχέσεις εξουσίας, αλλά στις υποκειμενοποιητικές λειτουργίες του λόγου και της εξουσίας. Μια τέτοια θεώρηση μπορεί να εκληφθεί και ως ανασκευή της αντίληψης που αποδίδει μεγαλύτερα περιθώρια εμπρόθετης δράσης στην έννοια του *εαυτού* παρά στην έννοια του *υποκειμένου*: «Ο εαυτός διαμορφώνει τον εαυτό του, αλλά τον διαμορφώνει μέσα σε ένα πλαίσιο διαμορφωτικών πρακτικών που χαρακτηρίζονται ως τρόποι υποκειμενοποίησης. Ότι η εμβέλεια των δυνατών μορφών του είναι περιορισμένη εκ των προτέρων από τέτοιους τρόπους υποκειμενοποίησης δεν σημαίνει ότι ο εαυτός δεν είναι σε θέση να διαμορφώνει τον εαυτό του, ότι είναι ήδη πλήρως διαμορφωμένος. Αντίθετα, υποχρεούται να διαμορφώσει τον εαυτό του, αλλά να τον διαμορφώσει μέσα σε μορφές που βρίσκονται ήδη, περισσότερο ή λιγότερο, σε χρήση και σε κίνηση. [...] Αν, ωστόσο, αυτή η αυτο-διαμόρφωση επιτελείται σε καταστρατήγηση των αρχών από τις οποίες κάποια ή κάποιος διαμορφώνεται, τότε ηθικό προτέρημα [virtue] γίνεται η πρακτική μέσα από την οποία ο εαυτός διαμορφώνει τον εαυτό του σε αντίστιξη προς την καθυπόταξη/υποκειμενοποίηση, πράγμα που σημαίνει ότι αναλαμβάνει να διατρέξει τον κίνδυνο της παραμόρφωσής του ως υποκειμένου, καταλαμβάνοντας αυτή την οντολογικά επισφαλή θέση...».⁵

Έτσι, η ευθύνη θεμελιώνεται όχι στην αυτόρκτη κυριαρχία και αυτοκυριαρχία του εαυτού, όπως προβλέπει η καρτεσιανή φιλοσοφία του cogito, αλλά στην αναγνώριση των ορίων της όποιας κατανόησης του εαυτού μας, δηλαδή στην αναπόφευκτη τραγικότητά του. Η ευθύνη, με άλλα λόγια, δεν νοείται κατά τρόπο ενδοϋποκειμενικό, αλλά με όρους μιας κοινωνικά δεσμευμένης διυποκειμενικότητας.⁶ Αν και δεν είμαστε απολύτως υπεύθυνοι γι' αυτή την

κοινωνική και ψυχική τραγικότητα, είναι αυτή που συγκροτεί τις συνθήκες υπό τις οποίες αναλαμβάνουμε ευθύνη. Αυτό που περιορίζει τις πράξεις μας, αυτό για το οποίο δεν μπορούμε να δώσουμε πλήρη λόγο, συνιστά, παραδόξως, τη συνθήκη της δυνατότητάς μας για λογοδοσία. Χάρη ακριβώς στην αδιαφάνειά μας απέναντι στον εαυτό μας, η οποία απορρέει από την πρωταρχική εξάρτησή μας από άλλους και από κοινωνικές νόρμες, μπορούμε να συνάπτουμε, να (υπο-)φέρουμε και να διατηρούμε κάποιους από τους πιο σημαντικούς ηθικούς δεσμούς μας.

Με αυτή την έννοια, η Μπάτλερ προτείνει μια θεωρία της ευθύνης, όπου η κατανόηση της ηθικής ανταπόκρισης συνδέεται με το ερώτημα της συγκρότησης του υποκειμένου. Η ανταπόκριση στο αίτημα της λογοδοσίας του εαυτού αφορά την κατανόηση της διαμόρφωσης του υποκειμένου και ταυτόχρονα της σχέσης του με την ευθύνη. Η κριτική που ασκεί η Μπάτλερ στην ηθική βία είναι κριτική στην επιστημική νόρμα του διαφανούς, αυτόβουλου και υπόλογου εαυτού. Η ηθική ευθύνη απέναντι στον άλλο, όπως αυτή απασχολεί την Μπάτλερ, περνά μέσα από την πολιτική αποδόμηση της δυτικής, πατριαρχικής και κυριαρχικής κατανόησης του εαυτού ως αυτόρκους, αυτοελεγχόμενης και αυτοκυριαρχούμενης οντότητας. Σύμφωνα με την κριτική αυτή στην ανθρωπιστική ουσιοκρατία, η ηθική δεν μπορεί παρά να θεμελιώνεται στην επίγνωση και την αναγνώριση των ορίων της αυτογνωσίας, της αυτονομίας και της ευθύνης ως ορίων του ανθρώπινου, ως σημείων της τραγικότητάς του. Η σκηνή της απεύθυνσης είναι μια σκηνή συνάντησης ανάμεσα σε εκτοπισμένα από τον εαυτό τους, εκ-στατικά, υποκει-

λογισμό «εκ-σωτερικότητα» (extimité), που προκύπτει από το πρόθεμα *ex* και τη λέξη *intimité* (εσωτερικότητα, οικειότητα), και που αποσταθεροποιεί την οντολογική αντιθετική διάζευξη ανάμεσα στο εσωτερικό και το εξωτερικό, όπως, για παράδειγμα, στην περίπτωση της διυποκειμενικότητας του ασυνείδητου («το ασυνείδητο είναι ο λόγος του άλλου»).

⁵ Judith Butler, «What is Critique? An essay on Foucault's virtue», στο *The Political*, επιμ. David Ingram (Οξφόρδη: Blackwell, 2001), σ. 212-226 (σ. 226).

⁶ Αυτή η μη ενδοϋποκειμενική πρόσληψη προσιδιάζει στον λακανικό νεο-

μενα που λογαριάζονται με τα όρια της δυνατότητάς τους να λογοδοτήσουν για τον εαυτό τους στον άλλο ή στην άλλη. Ο εκτοπισμός από τον εαυτό έχει εδώ τόσο την έννοια της δεκτικής συσχετικότητας με την ετερότητα, όσο και την έννοια της δομικής εξάρτησης από κοινωνικές νόρμες που ο εαυτός ούτε επιλέγει ούτε ελέγχει. Στη σκηνή, λοιπόν, της απεύθυνσης, εκτυλίσσεται η διαλεκτική συνάρθρωση ανάμεσα στην αναστοχαστική, αυτοπαθή σχέση και την ανταπόκριση στο αίτημα του άλλου, καθώς και η διαλεκτική συνάρθρωση ανάμεσα στην απεύθυνση και την ευθύνη.

Τοποθετημένη κριτικά απέναντι σε μια αιτιοκρατική και αυτάρεσκη μορφή κονστρουκτιβισμού, η Μπάτλερ δεν αντιλαμβάνεται τα υποκείμενα απλώς ως μηχανιστικά αποτελέσματα κάποιων λόγων (discourses). Αυτό που υποστηρίζει είναι ότι η δυνατότητα των υποκειμένων να στοχάζονται πάνω στον εαυτό τους, να λογοδοτούν και να λένε την αλήθεια για τον εαυτό τους περιορίζεται από όλα αυτά που ο λόγος, οποιοδήποτε καθεστώς του διανοητού, δεν επιτρέπει να εισέλθουν στο πεδίο αυτού που μπορεί να αρθρωθεί. Στη διαδικασία της λογοδοσίας, τα υποκείμενα δεν αποκαλύπτουν απλώς την υποτιθέμενη αυθεντικότητα του εαυτού τους, αλλά εμπλέκονται με τη θεσπισμένη κανονικότητα που καθορίζει ποιος ή ποια αναγνωρίζεται ως διανοητό ομιλούν ον, και επενεργούν σε αυτήν, εμπεδώνοντας ή αμφισβητώντας την ηγεμονία της. Τα υποκείμενα δίνουν λόγο για τον εαυτό τους μέσα σε δυναμικά πλαίσια κοινωνικών σχέσεων, ποικιλοτρόπως εδραιωμένων και επαναλήψιμων, οι οποίες ρυθμίζουν τη δυνατότητα αυτών των υποκειμένων να είναι διανοητά, και οι οποίες παραμένουν σε μεγάλο βαθμό μη ανακτήσιμες από αυτά.

Ποιο είναι, όμως, το τίμημα που καλούμαστε να καταβάλουμε, όταν το να λογοδοτήσουμε για τον εαυτό μας κινητοποιεί αναπόφευκτα τις ιστορικά εδραιωμένες και μεταβαλλόμενες νόρμες του λόγου, της ορθολογικότητας, της οντολογικής τάξης, της υποκειμενικότητας και της σχεσιακότητας; Όπως το διατυπώνει η Μπάτ-

λερ συνομιλώντας με τον Φουκώ, μπορεί άραγε η αλήθεια που λέει κανείς για τον εαυτό του να πει την αλήθεια και για την κυριαρχία; Μπορεί, δηλαδή, η ηθική να μην ενεργεί συγκαλύπτοντας το ζήτημα της εξουσίας;⁷

Το αίτημα να γνωρίζεις και να εξιστορείς τον εαυτό σου παραγνωρίζει την έκκεντρη ενδεχομενικότητα και την αδιαφάνεια που διέπουν τη συγκρότηση του υποκειμένου, τις νόρμες μέσω των οποίων γίνεται διανοητό το «εγώ», τις κοινωνικές παραμέτρους της απεύθυνσης, τις μη αφηγήσιμες και άρρητες διυποκειμενικές διαστάσεις του ασυνειδήτου, τις πολλαπλές κοινωνικές δυνάμεις που συμμετέχουν στην υποκειμενοποίηση και τις ποικίλες επιδράσεις άλλων που αποτυπώνονται ανεπίγνωστα σ' αυτήν. Με άλλα λόγια, η ηθική βία δεν συνυπολογίζει την κοινωνικότητα και την ιστορικότητα μέσα στην οποία συγκροτούνται τα υποκείμενα ως ανθρώπινα-οντολογικά υπαρκτά και κοινωνικά βιώσιμα. Έτσι, το να λογίζεται στην ηθική συνάντηση η αδιαφάνεια του υποκειμένου προς τον εαυτό του δεν ισοδυναμεί με την αποφυγή της ευθύνης, αλλά με την κριτική διερεύνηση των κοινωνικών συνθηκών της υποκειμενοποίησης. Τα ανθρώπινα υποκείμενα δεν συνδέονται απλώς και μόνο με άλλα ανθρώπινα υποκείμενα, αλλά συνδέονται επίσης με καθεστάτα κανονικότητας που ρυθμίζουν τις διυποκειμενικές σχέσεις προσδιορίζοντας τι καθιστά ένα υποκείμενο αναγνωρίσιμο και επιθυμητό, ή, αντίθετα, αδιανόητο και ανεπιθύμητο.

⁷ Στο πλαίσιο αυτού του ερωτήματος, η Μπάτλερ ασκεί κριτική στον αποκάλυπτο ρατσισμό του Λεβινάς, ο οποίος, παρά τη ρητορική επίκληση μιας μη βίαιης ηθικής, και στο όνομα της «πρωτοκαθεδρίας του άλλου», αναγνωρίζει τις θρησκευτικές παραδόσεις του ιουδαϊσμού και του χριστιανισμού ως αποκλειστικές προϋποθέσεις της ίδιας της ηθικής σχεσιακότητας, προειδοποιώντας μάλιστα για την επέλαση διαφόρων «εξωτικών πολιτισμών» που απειλούν την ηθικότητα. Βλ. Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, μτφρ. Sean Hand (Βαλτιμόρη: The Johns Hopkins University Press, 1990· πρωτότυπη γαλλική έκδοση 1976), σ. 165.

Η ηθική συνάντηση με τον άλλο ή την άλλη, ως εκτοπισμός από τον εαυτό, οργανώνεται μέσα στην, και από την, κανονιστική βία που υπάγει κάποιες μορφές ζωής στο επίπεδο του αδιανόητου και του αβίωτου, περιορίζοντας αλλά και επιτρέποντας, με αυτούς τους όρους, τη δράση του υποκειμένου. Με αυτή την έννοια, η Μπάτλερ αναθεωρεί καθοριστικά την πολιτική της αναγνώρισης όταν υποστηρίζει ότι τα πιο σημαντικά ηθικά ερωτήματα ανακύπτουν στα όρια των παραδεδεγμένων προτύπων του διανοητού; εκεί όπου μη αναγνωρίσιμα υποκείμενα διεκδικούν αναγνώριση, εκθέτοντας, έτσι, και εξωθώντας σε κρίση τις ίδιες τις νόρμες που ρυθμίζουν τι λογίζεται ως αναγνώριση, σε ποιους ή ποιες μπορεί αυτή να αποδοθεί και με τι κόστος.

Με τον τρόπο αυτό, η Μπάτλερ επιφέρει μια καταλυτική μετατόπιση στο πεδίο της ηθικής φιλοσοφίας: το επίκεντρο του ενδιαφέροντος δεν είναι η ηθική συνάντηση καθαυτή, αλλά οι ανασχές της ηθικής συνάντησης, οι νόρμες που ρυθμίζουν και περιορίζουν το πεδίο των δυνατοτήτων για ηθική εμπλοκή με τον άλλο. Με διαφορετικούς τρόπους ο καθένας, ο Φουκώ και ο Αντόρνο έχουν επίσης επεξεργαστεί τις κοινωνικές διαστάσεις της ηθικής διερεύνησης, όπως αυτές συνυφαίνονται με τη συγκρότηση του αναστοχαστικού υποκειμένου μέσα σε έναν δεδομένο κοινωνικό κόσμο. Αν αυτή η συγκρότηση δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από το αποτύπωμα της κοινωνικής ζωής, από τις νόρμες που αποφασίζουν ποιος και με τι τίμημα θα είναι ανθρώπινο υποκείμενο, τότε ασφαλώς η ηθική θα προϋποθέτει την κοινωνική κριτική: την κοινωνική κριτική στην ηθικολογία, στον ηθικό ναρκισσισμό, στην ατομιστική και βουλησιαρχική κατανόηση της ευθύνης, στην πατριαρχική και δυτικοκεντρική πρόσληψη του αυτοκυρίαρχου και αυτόβουλου υποκειμένου, στις σχέσεις εξουσίας που θεσπίζουν τους όρους και θέτουν τα όρια της υποκειμενοποίησης.

Με την έννοια αυτή, η ηθική δεν υποδηλώνει την υπακοή στο νόμο, αλλά ακριβώς το αντίθετο, δηλαδή την κριτική σχέση με τους

κανονιστικούς όρους μέσω των οποίων συγκροτείται το υποκείμενο. Όπως το έθεσε ο Φουκώ, κριτική είναι μια ηθική πρακτική αυτε διερώτησης και αυτο-μεταμόρφωσης, η οποία ισοδυναμεί με τη διερεύνηση –αν και όχι με τη μεταφυσική υπέρβαση– των κοινωνικών σχέσεων γνώσης/εξουσίας.⁸ Πέρα από κάθε βουλησιαρχική θεώρηση της κριτικής, η Μπάτλερ ενδιαφέρεται για τις πρακτικές αυτο-συγκρότησης όπως αυτές λαμβάνουν χώρα μέσα σε περιοριστικά πλαίσια λόγου και υποκειμενοποίησης, ως διαφοροποιητικές επαναλήψεις και επανιδιοποιήσεις αυτών των περιοριστικών όρων και όχι ως «επιλογές» ενός προϋπάρχοντος, ήδη συγκροτημένου υποκειμένου που τοποθετείται σε ένα μεταφυσικό «εκτός» του λόγου και των σχέσεων εξουσίας. Η κριτική είναι μια ηθική πρακτική που στερεί τις νόρμες από την οντολογική τους θεμελίωση.

Για να το πούμε και διαφορετικά, η ηθική μπορεί να γίνει καταννητή μόνο από την άποψη της κριτικής προς τα ιστορικά εδραιωμένα καθεστάτα διανοητότητας που διέπουν την οντολογία του υποκειμένου μετατρέποντας κοινωνικούς ορισμούς σε φυσικό δεδομένα και οντολογικά αυτονόητα. Από εδώ απορρέει και η κριτική που ασκεί η Μπάτλερ στον Λεβινάς ως προς το αξίωμα ενός προοντολογικού διωγμού από τον Άλλο, αν και συμφωνεί μαζί του σε ό,τι αφορά την αντίληψη της ηθικής με όρους ευάλωτης αποκρισιμότητας στον άλλο ή στην άλλη και, ακόμα, με όρους συνάντησης ενσώματων υποκειμένων. Τόσο ο Φουκώ όσο και ο Αντόρνο δεν εκλαμβάνουν το υποκείμενο ως βάση της ηθικής, αλλά ως πρόβλημα για την ηθική, και αυτή είναι η θεωρητική κατεύθυνση πάνω στην οποία οικοδομεί η Μπάτλερ τη δική της ηθική προβληματική, ανασκευάζοντας, έτσι, έμμεσα τη συμβατική κοινοτοπία

⁸ Michel Foucault, «What is Critique?», στο *The Politics of Truth*, επιμ. Sylvère Lotringer και Lysa Hochroth (Νέα Υόρκη: Semiotext(e), 1977). Επίσης: Michel Foucault, *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume Two* (Νέα Υόρκη: Pantheon Press, 1985).

που σπεύδει να εξισώσει τον μεταδομισμό με τον ηθικό μηδενισμό.

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, αυτό που απασχολεί την Μπάτλερ είναι τα όρια που ρυθμίζουν τις προϋποθέσεις κάθε προσπάθειας που μπορεί να κάνουμε προκειμένου να δώσουμε λόγο για τον εαυτό μας. Έτσι, η κοινωνική κριτική τοποθετείται στην καρδιά της ηθικής διαβούλευσης και πρακτικής. Η δυνατότητα για την ηθική της ευθύνης περνά μέσα από τον αγώνα ενάντια στις κοινωνικές νόρμες. Ηθική χωρίς πολιτική, δηλαδή χωρίς εστίαση στους κοινωνικούς συσχετισμούς και στις σχέσεις εξουσίας που εμπλέκονται στις διαδικασίες παραγωγής του ανθρώπινου, είναι, για την Μπάτλερ, εντελώς προβληματική. Εδώ βρίσκεται σε συμφωνία με τον Αντόρνο, ο οποίος γράφει: «Οτιδήποτε μπορεί σήμερα να αποκληθεί ηθική είναι αδιάρρηκτα συνδεδεμένο με το ζήτημα της οργάνωσης του κόσμου. Θα μπορούσαμε ακόμα να πούμε ότι η αναζήτηση για μια καλύτερη ζωή είναι η αναζήτηση για την κατάλληλη μορφή πολιτικής, αν όντως μια τέτοια κατάλληλη μορφή πολιτικής βρίσκεται σήμερα στην εμβέλεια του εφικτού».⁹

Για την Μπάτλερ, η ηθικοπολιτική της απεύθυνσης και της ευθύνης είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με μια αναγκαία μετατόπιση στην πρόσληψη του υποκειμένου και της πράξης. Σύμφωνα με την μετατόπιση αυτή, η εμπρόθετη δράση του υποκειμένου θεμελιώνεται στην παραδοχή της πρωταρχικής του τρωτότητας ως περιοριστικής και, ταυτόχρονα, δημιουργικής συνθήκης, παρά στη φιλελεύθερη οντολογία ενός κυρίαρχου και αυτόρρεσκου «εγώ», στο πρότυπο της φαλλογονκεντρικής κυριότητας, που ξέρει να οχυρώνεται αποτελεσματικά ενάντια σε αυτή την τρωτότητα.

Μια τέτοια θεώρηση της εμπρόθετης δράσης συνυφαίνεται άρρηκτα με την καταστατική κοινωνικότητα του υποκειμένου. Όταν δίνω λόγο για τον εαυτό μου, όταν προσφέρω την εξιστόρηση

⁹ Theodor Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, μτφρ. Rodney Livingstone (Στάνφορντ: Stanford University Press, 2001), σ. 176.

του εαυτού μου, η συσχετίσή μου με τον άλλο ή την άλλη δεν καταστρέφει την αφηγηματική μου φωνή, αλλά φέρνει στην αφήγησή μου, ακόμα και ερήμην μου, τα ίχνη μιας πολυφωνίας: την υπόμνηση ότι βρίσκομαι ήδη αναμειγμένη, ηθικά δεσμευμένη, τοποθετημένη σ' έναν κοινωνικό κόσμο, σε μια τάξη λόγου, που υπάρχει πέρα και πριν από μένα και τον άλλο ή την άλλη. Για να το διατυπώσουμε με όρους λακανικής ψυχαναλυτικής θεωρίας, η αυτονομία μου περιορίζεται από το αδύνατον της σύλληψης του πραγματικού με μέσα του συμβολικού, όπως είναι, για παράδειγμα, η αφήγηση σε πρώτο πρόσωπο. Η ετερονομία μου – με τις μορφές της άγνοιας, της μερικότητας, της ενδεχομενικότητας, της αποστέρισης, της ηθικής ασάφειας, της δέσμευσης από νόρμες, της αβυσταχτης σχεσιακότητας και της αποτυχίας μιας πλήρους αφήγησης – αναδύεται τότε όχι ως άλλοθι αποφυγής, αλλά αντίθετα ως συνθήκη της ηθικής ευθύνης και της κοινωνικής αλλαγής.

Πρόκειται για μια επίγνωση του τραύματος της υποκειμενοποίησης που θέτει σε εκκρεμότητα και αμφισβήτηση τις οντολογικές βεβαιότητες που αφορούν τη συγκρότηση του «ανθρώπινου». Στο πλαίσιο αυτής της αναθεώρησης του υποκειμένου από τη σκοπιά των ορίων της αυτονομίας του, η παραδοχή του ίχνους της απώλειας που εγκαινιάζει την υποκειμενικότητα δεν συνιστά ηθική ανεπάρκεια, αλλά κινητοποιεί μια ηθική που αναγνωρίζει το πεπερασμένο της «αυτογνωσίας» ενώ ταυτόχρονα επιμένει στη σημασία της αναπόφευκτης σύναψης κοινωνικών δεσμών.

Αυτή η (μετα)εγελιανή εργασία του αρνητικού δεν είναι (ή δεν είναι μόνο), για την Μπάτλερ, πεδίο αγωνίας και οδύνης αλλά πεδίο δυνατοτήτων για κοινωνική ευθύνη και αντίσταση. Το πρόβλημα της αρνητικότητας γίνεται εδώ δημιουργική ευκαιρία διερεύνησης των δυνατοτήτων για αστοχία της ίδιας της διαλεκτικής, αν αυτή νοείται ως διάρκτης επαναφορά του διαφορετικού στην τάξη. Στο πλαίσιο αυτό, έχει ιδιαίτερη σημασία η διαφορά ανάμεσα στην εγελιανή και τη λακανική-ψυχαναλυτική διαλεκτική. Ο Λακάν θέ-

τει υπό αμφισβήτηση την έννοια της δυνατότητας για τελική σύνθεση (Aufhebung), όπως αυτή νοείται, στην εγελιανή της εκδοχή, ως απόλυτη γνώση ή ως αυτοσυνείδηση του υποκειμένου. Το λακανικό υποκείμενο είναι αναπόδραστα διαιρεμένο, αλλοτριωμένο από τον εαυτό του, χωρίς καμιά πιθανότητα σύνθεσης. Έτσι, τη θέση που κατέχει η «πρόοδος» στην εγελιανή διαλεκτική παίρνει, στη λακανική διαλεκτική, η «έλλειψη» (manqué).¹⁰ Η ίδια η Μπάτλερ, που το έργο της έχει επηρεαστεί σημαντικά από τον Χέγκελ και τον γαλλικό εγελιανισμό, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη σχέση μεταξύ αναγνώρισης και επιθυμίας, εμμένει στην κριτική δύναμη της αρνητικότητας, αλλά διατηρεί απόσταση από την εξουσία της σύνθεσης, όταν αυτή νοείται ως ολιστική τελεολογία, ακολουθώντας και τις σχετικές επεξεργασίες του Φουκώ και του Ντερντά. Διατηρώντας, ωστόσο, σοβαρές επιφυλάξεις απέναντι στις αναγνώσεις της εγελιανής διαλεκτικής ως εξουδετέρωσης της διαφοράς και απορρόφησής της από την ταυτότητα, τείνει να επιστά την προσοχή στις εκ-στατικές διαστάσεις του εγελιανού υποκειμένου, ως υποκειμένου αναπόδραστα συγκροτημένου στην απώλεια του εαυτού. Θα λέγαμε ότι αυτό που την ενδιαφέρει ουσιαστικά από τον Χέγκελ είναι η «ανησυχία του αρνητικού».¹¹

Η θεώρηση της ηθικής μέσα από το πρίσμα της αρνητικότητας, δηλαδή μέσα από το πρίσμα των ορίων της αυτονομίας του υποκειμένου, ισοδυναμεί με την επίμονη και θεμελιώδη σύνδεση της ηθικής με την πολιτική. Είναι ακριβώς αυτή η πολιτική θεώρηση της ηθικής που αναπροσανατολίζει την εννοιολόγηση της πράξης πέρα από το στερεότυπο της αποκαλυπτικής, βουλησιαρχικής θε-

¹⁰ Dylan Evans, *Εισαγωγικό λεξικό της λακανικής ψυχανάλυσης*, μτφρ. Γ. Σταυρακάκης (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2005· πρωτότυπη αγγλόφωνη έκδοση 1996), σ.101-102.

¹¹ Jean-Luc Nancy, *L'inquiétude du négatif* (Παρίσι: Hachette Littératures, 1997).

τικότητας και προς μια έννοια συσχέτισης με την αρνητικότητα, όπου η ετερονομία δεν συμπίπτει με την υποταγή αλλά γίνεται πηγή δημιουργικής μετασχηματιστικής πράξης.

Η Μπάτλερ είναι κατηγορηματική ότι δεν χρειάζεται και δεν πρέπει να αποποιηθούμε τις διεκδικήσεις αυτονομίας και αυτοπροσδιορισμού. Θέτει, ωστόσο, το ερώτημα πώς αυτή η απαραίτητη κανονιστική σκευή των κινήματων που αντιμάχονται την πατριαρχία, την ομοφοβία και τον ρατσισμό μπορεί να συνδυαστεί δημιουργικά με μια θεώρηση της ευθύνης απέναντι στην αμοιβαία τραυτότητα υποκειμένων που είναι συγκροτημένα στην κοινωνικότητα, δεσμευμένα από νόρμες που τα υπερβαίνουν, ηθικά αναμειγμένα στις ζωές των άλλων, που είναι, δηλαδή, «εκτός εαυτού»: είτε με την έννοια της μη ταυτόσημης σχέσης με τον εαυτό, είτε με την έννοια της πολιτικής οργής, της θλίψης ή του πάθους.¹²

Κάθε φορά που αγωνιζόμαστε ενάντια σε αυτές τις μορφές βίας, δεν διεκδικούμε μόνο την αναγνώρισή μας ως υποκειμένων ισότιμων ενόπιον του νόμου, αλλά διεκδικούμε και το μετασχηματισμό των ίδιων των κανονιστικών μηχανισμών που ορίζουν το νόημα της αναγνώρισης υποκειμενικότητας, που προσδιορίζουν και καθιστούν διανοητή την επιθυμία της αναγνώρισης: με άλλα λόγια, υποβάλλουμε σε κριτικό έλεγχο τις κατηγορίες της εδραιωμένης οντολογίας μέσω των οποίων περι-ορίζεται το πολιτικό. Διεκδικούμε, προσφέρουμε και δεχόμαστε αναγνώριση, την αρνούμαστε ή μας την αρνούνται, και αυτή η ηθική σχέση περιλαμβάνει *κάτι περισσότερο* από θεμελιωμένα και επικεντρωμένα στον εαυτό τους υποκείμενα, είναι *κάτι περισσότερο* από απλώς ηθική.

Αυτό το «κάτι περισσότερο», αυτό που διαφεύγει από τη διαλεκτική της αναγνώρισης είναι που μας καλεί να σκεφτούμε το υποκείμενο πέρα από το ναρκισσιστικό πλαίσιο του εαυτού, τη σχε-

¹² Judith Butler, «Beside oneself: On the limits of sexual autonomy», στο *Undoing Gender* (Νέα Υόρκη: Routledge, 2004), σ. 20.

σιακότητα πέρα από τη δυαδική δομή «εγώ»-«εσύ», την ηθική πέρα από την ηθικολογία και την ετερονομία πέρα από την υποταγή.

Το υποκείμενο ποιεί και ποιείται ταυτόχρονα και αδιάρρηκτα. Αυτή η ταυτόχρονη και αδιάρρηκτη σχέση ισοδυναμεί ακριβώς με τη συναρμογή κοινωνικών νορμών και ηθικών αιτημάτων. Πρόκειται για μια πολιτική της ηθικής πρακτικής που δείχνει ότι «δεν μπορεί να υπάρχει ηθική, δεν μπορεί να υπάρχει πολιτική, χωρίς προσφυγή σ' αυτή τη μοναδική αίσθηση της ποιητικής».¹³

ΑΘΗΝΑ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ

¹³ Judith Butler, «What is Critique? An essay on Foucault's virtue», *ό.π.*, σ. 225.