

## Η γλώσσα του «άλλου» και το «άλλο» της γλώσσας Ένας «διάλογος» για το εθνικό και το αλλότριο βασιμένος στην έννοια της «διαλογικότητας» της Σχολής του Μπαχτίν<sup>1</sup>

Ο καμβάς πάνω στον οποίο θα υφανθεί το παρόν κείμενο-*textum* (η ξενική λέξη απλά για να υπενθυμίσει την έτυμη σημασία του κειμένου ως «υφαντού») είναι, από τη μια μεριά, οι έννοιες του «άλλου», του «αλλότριου» και της ετερότητας και, από την άλλη, του λόγου και της γλώσσας ή, σωστότερα, της χρησιμοποίησης της γλώσσας ως στοιχείου για τη συγκρότηση αυτής της ετερότητας. Για την προσέγγιση των ιδιόμορφων σχέσεων ανάμεσα σ' αυτές τις έννοιες, επιλέχθηκε ως ενδιάμεσος όρος —αφού, όπως μας θυμίζει μια κινεζική παροιμία, χρειαζόμαστε πάντα ένα τσεκουρί για να φτιάξουμε το στυλιάρι ενός καινούριου τσεκουριού (Jameson 1981, σελ. 13)— η έννοια της «διαλογικότητας», όπως αυτή σμιλεύθηκε στις μελέτες της επονομαζόμενης Σχολής του Μπαχτίν. Στην κατεύθυνση, λοιπόν, της συγκεκριμενοποίησης της έννοιας «διαλογικότητα» —έτσι ώστε να μπορεί να λειτουργεί με νοηματική επάρκεια ως «διαμεσολαβών» όρος— θα ακολουθήσουμε στη συνέχεια μια συλλογιστική πορεία ιδιότυπα μπαχτινική, ψηλαφώντας, δηλαδή, τα πλαίσια μέσα στα οποία η έννοια αποκτάει πεδίο εφαρμοσιμότητας και ως εκ τούτου σημαίνει, αφού —εδώ είναι ο Βιτγκενστάιν που μιλάει— «όπως δεν μπορούμε σε καμιά περίπτωση να φανταστούμε χωροδιάστατα αντικείμενα έξω από το χώρο και χρονικά αντικείμενα έξω από το χρόνο, έτσι δεν μπορούμε να φανταστούμε κανένα αντικείμενο έξω από τη δυνατότητα της σύνδεσής του με άλλα» (Wittgenstein 1978, σελ. 46).

Το πρώτο πεδίο είναι αυτό που αναφέρεται στη διαδικασία συγκρότησης της υποκειμενικότητας, συγκρότηση που είναι αποτέλεσμα συγκεκριμένων κοινωνικολεκτικών διεργασιών, αφού το υποκείμενο δομείται ως υποκείμενο μέσα σε συνθήκες λόγου, μέσα σε μια «λογόσφαιρα», όπως γράφει ο Μπαχτίν. Μ' αυτή την έννοια, η ίδια η συγκρότηση του ανθρώπινου ψυχισμού, αποτέλεσμα «διαλόγου» ανάμεσα στη φύση και την ιστορία (Voloshinov 1976, σσ. 82-83), γίνεται στη βάση του σημειωτικού υλικού. Ήδη στο *Μαρξισμός και Φιλοσοφία της Γλώσσας*, έργο που κυκλοφόρησε το 1929 με το όνομα του Βαλεντίν Ν. Βολόσινοφ, η συνείδηση ορίζεται ως κοινωνικός διάλογος με τον εαυτό μας:

«Η συνείδηση σχηματίζεται και υπάρχει μέσα στο υλικό των σημείων που δημιουργήθηκε στη διαδικασία της κοινωνικής επικοινωνίας μιας οργανωμένης συλλογικότητας. Η ατομική

Ο Β. Αλεξίου είναι δάκτωρ φιλολογίας του Πανεπιστημίου της Salamanca και διδάσκει στη Μέση Εκπαίδευση

συνείδηση τροφοδοτείται από σημεία, αναπτύσσεται με βάση αυτά, αντανακλά τη λογική τους και τους νόμους τους. Η λογική της συνείδησης είναι αυτή της ιδεολογικής επικοινωνίας και της σημειωτικής αλληλεπίδρασης σε μια συλλογικότητα» (1998, σσ. 67-68).

Η άποψη αυτή, που συμπορεύεται την ίδια εποχή, στο έδαφος της ψυχολογίας, με τις αντίστοιχες απόψεις του Λεβ Βυγκότσκι και θα βρει αργότερα μια πιο στέρεα γλωσσολογική τεκμηρίωση στις εργασίες του Ε. Μπενβενίστ (Benveniste 1971, σσ. 172 κ. ε.) για τις προσωπικές αντωνυμίες και την υποκειμενικότητα, έχει ως άμεση συνέπεια την παραδοχή ότι όλες οι σχέσεις (συμπεριλαμβανομένης και της σχέσης με τον εαυτό μας, όπως αυτή αποκρυσταλλώνεται μέσω της αυτο-παρατήρησης και του εσωτερικού λόγου) είναι από τη φύση τους διαλογικές. Το «εγώ» δεν είναι ποτέ αυτόνομο και δεν υπάρχει παρά με ένα διαλογικό τρόπο με το έτερο, τα άλλα «εγώ», μέσα από τη διαδικασία της κοινωνικής αλληλεπίδρασης — κοινωνική αλληλεπίδραση που γίνεται στη βάση του σημειωτικού υλικού.

Αλλά αυτή η εγγενής πολυτονικότητα του ιδεολογικού σημείου δεν χαρακτηρίζει μόνο την εσωτερική του πλευρά. Με δεδομένο ότι κανένα άτομο, καμιά κοινωνική τάξη ή ομάδα που χρησιμοποιεί την ίδια γλώσσα δεν μπορεί να συμπίπτει απόλυτα με τη σημειωτική κοινότητα, δηλαδή με την κοινότητα που είναι το σύνολο των χρηστών του ίδιου συστήματος σημείων ιδεολογικής επικοινωνίας, με δεδομένο αυτό, «σε κάθε ιδεολογικό σημείο διασταυρώνονται οι τόνοι διαφορετικών προσανατολισμών» (Βολόσινοφ 1998, σελ. 87). Βέβαια, αυτοί οι τόνοι σε καμιά περίπτωση δεν συνυπάρχουν σε σχέσεις αγαστής συνεργασίας και στατικής γειννίας, αλλά σε συνθήκες συνεχούς διαπάλης, αφού κάθε κυρίαρχη τάξη και κάθε κυρίαρχη ιδεολογία «προσπαθεί να σημασιοδοτήσει το ιδεολογικό σημείο με ένα χαρακτήρα υπεραξικό, αιώνιο, προσπαθεί να σβήσει ή να συμπίψει στο εσωτερικό την πάλη των κοινωνικών αξιολογήσεων που ενυπάρχει σ' αυτό, προσπαθεί να το μετατρέψει σε ένα μονοτονικό σημείο» (Βολόσινοφ 1998, σελ. 88).

Όσοι έχουν ασχοληθεί με την ανάπτυξη-συγκρότηση του εθνισμού ως ιδεολογίας —δηλαδή ως εκείνης της ιδιόμορφης διαδικασίας με την οποία, μέσα από συγκεκριμένες κοινωνικολεκτικές διεργασίες, έννοιες και νοήματα επιβάλλονται στην πραγματικότητα— θα αναγνωρίσουν στο προηγούμενο παράθεμα τα βασικά «επιθετικά» (και με τη γραμματική και με τη ρηματική σημασία) χαρακτηριστικά της εθνιστικής ιδεολογίας. Στην ουσία, η εθνιστική ιδεολογία τείνει προς μια απόλυτη μονολογικοποίηση των ιδεολογικών σημείων. Η αφήγησή της (ας μην ξεχνάμε ότι κάθε έθνος εμφανίζεται σε σημαντικό βαθμό ως προϊόν μιας «αφήγησης») γίνεται σε ένα λόγο ιδιότυπα «αυταρχικό»<sup>2</sup>, χαρακτηρίζεται από τις κεντρομόλες τάσεις και τείνει στην εγκαθίδρυση μιας «κανονιστικής, μόνης και μοναδικής γλώσσας, στηριζόμενης στην ακόμη αδιάσειστη ενότητα του εθνικού μύθου» (Μπαχτίν 1980, σελ. 243).

Αυτά τα κεντρομόλα χαρακτηριστικά της εθνιστικής αφήγησης και ιδεολογίας —όπως και όλων των μονολογικών ιδεολογιών, ιδεολογιών που συνδέονται πάντα με την εξουσία—, σύμφωνα με τον Μπαχτίν, σε καμιά περίπτωση δεν μπορούν να πηγάζουν από την ίδια τη ζωντανή γλώσσα, που είναι από την ίδια της τη φύση ανοιχτή και διαλογική, αφού, σε αντίθεση με το «λόγιο» λόγο και τα «δευτερογενή» είδη του (genres), είναι δημιουργήματα και εγκατοίκημα μια πλημμυρίδας φωνών<sup>3</sup>. αλλά, στην ουσία, χρησιμοποιούν τη γλώσσα ή,

τις περισσότερες φορές, χρησιμοποιούν μια γλώσσα-φιλολογικό προϊόν, τουτέστιν μονολογική και μονολογικοποιούσα, αποκεκαθαρμένη από αλλότριες φωνές και αντηχήσεις. Ο πληθυντικός που η ίδια η αφήγηση παράγει, και που πάνω του στηρίζει τη νομιμοποίησή της, σε καμιά περίπτωση δεν μπορεί να θεωρηθεί στοιχείο εγγενές της γλώσσας των ομιλητών. Είναι χαρακτηριστικό, όπως τονίζει ο Ε. Μπενβενίστ, ότι, με εξαίρεση τη γλώσσα των Εσκιμώων, σε καμιά γλώσσα δεν έχουμε παραγωγή του πρώτου πληθυντικού προσώπου άμεσα από το πρώτο πρόσωπο ενικού. Το «εμείς» δεν παράγεται από το θέμα του «εγώ», αφού «στο ρήμα όπως και στην προσωπική αντωνυμία ο πληθυντικός είναι παράγοντας του απεριόριστου και όχι της πολλαπλότητας. [...] Μόνο το “τρίτο πρόσωπο”, επειδή είναι “μη πρόσωπο”, αποδέχεται έναν πραγματικό πληθυντικό» (Benveniste 1971, σελ. 171). Δεν είναι τυχαίο, λοιπόν, ότι ο εθνιστικός λόγος, για να συγκροτήσει την «πραγματικότητα» της κοινής ταυτότητας της φαντασιακής κοινότητας απέναντι στην ετερότητα, χρησιμοποιεί κατά κύριο λόγο το τρίτο πρόσωπο, τον «άλλο», τους «άλλους», αφού η χρήση του δεύτερου προσώπου (ενικού ή πληθυντικού) θα συνεπάγονταν τη «διάβρωση» της σημειολογίας του από τη συνενοχή της επικοινωνίας.

Αυτή η μονολογικοποίηση συνοδεύεται άμεσα από δυο δορυφορικά φαινόμενα, που εμφανίζονται στη συγκεκριμένη ιστορική φάση της εθνογένεσης, φαινόμενα που ήδη έχουν επισημανθεί και έχουν αναλυθεί από τους μελετητές της εθνιστικής ιδεολογίας.

Το πρώτο είναι η συνεχής επέκταση της γραφής, η εμφάνιση του «έντυπου καπιταλισμού» (Αντερσον 1997, σσ. 71 κ.ε.), που χωρίς να μπορούμε εδώ στη γνωστή ντεριντιανή λογοδικία, μπορούμε να πούμε πως συντείνει σ' αυτή την τάση μονολογικοποίησης των ιδεολογικών σημείων (Gellner 1992, σελ. 65), αφού «η γραπτή γλώσσα [...] είναι μια μονολογική μορφή της γλώσσας. Η προφορική γλώσσα είναι, αντίθετα, στις περισσότερες περιπτώσεις διαλογική» (Βυγκότσκι 1988, σελ. 47). Το διαλογικό εδώ υπενθυμίζει την ίδια τη σχέση που ένας ομιλητής διατηρεί με τη γλώσσα σε συνθήκες επικοινωνίας, σχέση που διαφεύγει πάντα από τις κανονιστικές διαθέσεις του φιλόλογου, τις αξιολογικές κρίσεις του λογοτέχνη ή τις ηθικές διαπιστώσεις τις βασισμένες στη δόξα που παράγει η εθνιστική ιδεολογία. Κι αυτό γιατί ο ομιλητής μιας γλωσσικής κοινότητας κανονικά δεν συνειδητοποιεί ποτέ την πίεση των αδιαμφισβήτητων γλωσσικών κανόνων. Κάθε ομιλητής στη μητρική του γλώσσα δεν ακούει το σωστό ή το λάθος σε μια λέξη, δεν ψάχνει για τη λέξη του λεξικού, με άλλα λόγια δεν αντιμετωπίζει το σημείο ως σήμα, αλλά ως ένα σημείο που μπορεί να αλλάξει και να προσαρμόζεται και στο οποίο ο ίδιος μπορεί να αντιτείνει μια απάντηση. Το στοιχείο της σηματικότητας και η στιγμή της αναγνώρισης που μπορεί να υπάρξει στην εκμάθηση μιας ξένης γλώσσας, στη μητρική γλώσσα έχει απορροφηθεί από τη σημασιότητα και τη διαδικασία της ενεργητικής κατανόησης. Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Βολόσινοφ:

«Στην πραγματική ζωή ποτέ δεν προφέρουμε ούτε ακούμε λέξεις, αλλά ακούμε την αλήθεια ή το ψέμα, το καλό ή το κακό, το σημαντικό ή το ασήμαντο, το ευχάριστο ή το δυσάριστο κ.ο.κ. Η λέξη εμφανίζεται πάντα γεμάτη από ένα περιεχόμενο και μια σημασία που καθορίζονται από το πραγματολογικό πλαίσιο ή την ιδεολογία» (1998, σελ. 170).

Το δεύτερο φαινόμενο έχει να κάνει με τη συγκρότηση και την επιβολή, μέσω του κρατικού θεσμού, μιας επίσημης ή νόμιμης γλώσσας, πράγμα που συνεπάγεται μια διαφορετική

θεώρηση της ίδιας της σχέσης με τη γλώσσα. Μια τέτοια συγκρότηση συνοδεύεται από την κανονιστική αφαίρεση της γλώσσας, την κεφαλαιοποίησή της στα λεξικά — άμεση συνέπεια της επιβολής μιας θεώρησής της ως πολιτισμικού στοιχείου, ως «θησαυρού» που τιμάται, εκτιμάται, παρατηρείται και, κατά συνέπεια, διδάσκεται, με άλλα λόγια ως ενός κεφαλαίου που «εκτίθεται», «προβάλλεται», «καλλιεργείται» με στόχο την παραγωγή συγκεκριμένων συμβολικών, και όχι μόνο, αντιμισθιών. Απ' αυτή την άποψη, η μεταφορά του Σωσύρ για τη γλώσσα-νόμισμα μπορεί να διαβαστεί ως κάτι περισσότερο από μια μεταφορά, αφού υπενθυμίζει τη διαδικασία μετατροπής της γλώσσας σε τμήμα αυτού που η σύγχρονη κοινωνιολογία αποκαλεί «πολιτισμικό κεφάλαιο»<sup>4</sup>.

Βέβαια, αυτή η διαδικασία μονολογικοποίησης σε καμιά περίπτωση δεν είναι μια διαδικασία χωρίς υποκείμενα ή μια διαδικασία χωρίς ιστορικά ποιητικά αίτια, κι ούτε επέρχεται ως απλή αποκρουστάλλωση των διαφορών στο χώρο, αφού «αφημένος στον εαυτό του ο χώρος δεν μπορεί να ασκήσει καμιά επίδραση πάνω στη γλώσσα» (Saussure 1979, σελ. 243). Και ξέρουμε ότι κανένας χώρος μέσα στην ανθρώπινη ιστορία δεν αφήνεται στον εαυτό του. Έτσι, η επιβολή της αφαίρεσης της μοναδικής γλώσσας, η ίδια η κατηγορία της μοναδικής γλώσσας, έρχεται ως συνέπεια της δράσης «συγκεκριμένων ιδεολογικών και λεκτικών δυναμικών ενοποίησης και συγκέντρωσης, αξεδιάλυτα δεμένων με τις διαδικασίες κοινωνικο-πολιτικής και πολιτισμικής συγκέντρωσης» (Μπαχτίν 1980, σελ. 124). Βέβαια, αυτή η κοινωνικο-πολιτική και πολιτισμική συγκέντρωση, που θα εμβάλει στη συγκρότηση του εθνικού κράτους και της εθνικής γλώσσας (πράγμα που, σύμφωνα με τον Μπαχτίν, συνιστά μια υπέρβαση αναφορικά με την προηγούμενη ιστορική κατάσταση<sup>5</sup>), είναι κύρια αποτέλεσμα συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών που συναρτώνται άμεσα με την ιστορική ανάδυση της αστικής τάξης και γενικότερα μ' αυτό που ονομάζεται νεωτερικότητα<sup>6</sup>. Όπως μας θυμίζει ο Χάμπερμας, σχολιάζοντας τον Χέγκελ, η νεωτερικότητα «χαρακτηρίζεται από τη δομή της αυτοαναφοράς, την οποία [ο Χέγκελ] ονομάζει υποκειμενικότητα» (Habermas 1993, σελ. 33). Αλλά για να είναι πραγματώσιμη αυτή η διαδικασία αυτοαναφοράς είναι αναγκαίος στο γλωσσικό επίπεδο ένας διαχωρισμός ή, σωστότερα, ένας αναδιπλασιασμός της γλωσσικής πράξης: από τη μια μεριά, η ίδια η γλωσσική πράξη στην κατεύθυνση της απάντησης σε συγκεκριμένες επικοινωνιακές ανάγκες, που δεν έχει την πολυτέλεια ούτε νιώθει την ανάγκη να σκεπτεί ουσιοκρατικά πάνω στην ίδια και, από την άλλη, ο μετα-λόγος, η σκέψη ή η συνείδηση πάνω στην ίδια τη γλώσσα, κάτι αντίστοιχο μ' αυτό που η σύγχρονη θεωρία της λογοτεχνίας ονομάζει μετα-αφήγηση (metafiction), γραφή για την ίδια ή πάνω στην ίδια την πράξη της γραφής. Σ' αυτή τη δεύτερη κατεύθυνση θα στραφούν οι μονολογοποιητικές και κεντρομόλες τάσεις του εθνισμού, και εδώ ακριβώς επιφλοχώνει αυτό που ο Βολόσινοφ ονομάζει «φιλολογισμό» και για το οποίο θα μιλήσουμε στη συνέχεια.

Οι παλιότεροι «μεγάλοι» ή «μικροί» πολιτισμοί χαρακτηρίζονταν από έναν πολυγλωσσισμό που όμως δεν γινόταν συνειδητός από τους ίδιους. «Μπορούμε σχεδόν να παραδεχτούμε ότι στην αρχαιότητα, γύρω από τη λεκάνη της Μεσογείου, οι μονόγλωσσες χώρες αποτελούσαν την εξαίρεση», γράφει ο Σωσύρ (1979, σελ. 239), και φτάνει να διαβάσει κανείς το μνημειώδες έργο του Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, για να διαπιστώσει το βαθμό ετερογλωσσίας που χαρακτηρίζει ακόμη και τη λόγια παραγωγή (την πιο ανθεκτική ίσως στη διαλογικότητα) στη μεσαιωνική Δύση. Η ετε-

ρογλωσσία αυτή, που δεν αναφέρεται μόνο στο αντικειμενικό και μετρήσιμο μέγεθος της μίξης των γλωσσών μέσα από δάνεια κι αντιδάνεια —μίξη για την οποία μιλάει ήδη ο Πλάτωνας στον *Κρατύλο*, όταν γράφει «εννώ γαρ ότι πολλά οι Έλληνες ονόματα άλλως τε και οι υπό τοις βαρβάρους οικούντες παρά των βαρβάρων ειλήφασιν» (409, δ)— αλλά ως *πολυφωνία*, άμεση συνέπεια του ότι το σημαίνουν και η ίδια η διαδικασία σημασιολόγησης μπορούσε να διαπιστώνεται πιθανόν ως διαφορά, αλλά αυτή καθαυτή δεν γίνονταν απαρχή μιας ουσιολογικής προσέγγισης της ταυτότητας ή της ετερότητας. Η *πολυφωνία* αυτή, που υπάρχει χωρίς πάντα να συνειδητοποιείται, να μεταλογίζεται, θα αρχίσει να γνωρίζει αυτή ακριβώς την αιχμακή εποχή, στην αυγή δηλαδή της νεωτερικότητας και της ανάδυσης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής,

«το πέρασμα του πολυγλωσσισμού από την ύπαρξη του “εν εαυτώ” (όταν οι γλώσσες δεν ξέφρουν τίποτε οι μεν για τις δε ή μπορούν να αγνοούν η μία την άλλη) σε μια ύπαρξη “δι’ εαυτόν” (όταν οι γλώσσες του πολυγλωσσισμού αλληλοανακαλύπτονται και αρχίζουν να χρησιμεύουν ως διαλογικό προοπτικό επίπεδο οι μεν για τις δε) (Μπαχτίν 1980, σελ. 297).

Κι αυτό το πέρασμα θα αρχίσει να καταγράφεται μέσα στο θαυμαστό κόσμο του μυθιστορήματος, που συνεπάγεται για τη λογοτεχνία, και όχι μόνο, μια «επανάσταση στην ιεραρχία των χρόνων» (Μπαχτίν 1995, σελ. 67), μια αναστροφή της παλιάς *consecutio temporum* (ακολουθίας των χρόνων). Στην ουσία, πρόκειται για την εμφάνιση μιας «γαλιλαιϊκής γλωσσολογικής συνείδησης», όπως την ονομάζει ο Μπαχτίν. Το υποθετικό παράδειγμα του ολαβόνου χωρικού που ζούσε κυκλωμένος από πολλά γλωσσικά συστήματα, από διαφορετικές γλώσσες, που «όμως δεν συσχετίζονται διαλογικά στη γλωσσολογική συνείδησή του» (Μπαχτίν 1980, σελ. 151), είναι ενδεικτικό του πρότερου τρόπου εμφάνισης αυτής της ετερογλωσσίας.

Ετερογλωσσία που θα πάρει μια πολύ διαφορετική μορφή με την εμφάνιση αυτού που ο Balibar ονομάζει «έρωτα της γλώσσας» (Balibar-Wallerstein 1991, σελ. 150) και τη συνεπαγόμενη εκκοσμίκευση, τη «συμβατικοποίηση των χώρων του ιερού και του εγκόσμιου» (Balibar-Wallerstein 1991, σελ. 151), που σηματοδοτεί μια ριζική επανάσταση στα πεπρωμένα του ανθρώπινου λόγου, αφού η γλώσσα παύει πια να γίνεται αισθητή ως μύθος, ως απόλυτη μορφή σκέψης (Μπαχτίν 1980, σελ. 239). Έτσι μόλις, στη συνείδηση του χωρικού που αναφέραμε στην προηγούμενη παράγραφο,

«άρχισαν οι γλώσσες να φωτίζουν και να κρίνουν αμοιβαία η μία την άλλη, μόλις αποκαλύφθηκε ότι ήταν διαφορετικές, και μάλιστα πολλαπλές, και τα ιδεολογικά συστήματα και στάσεις απέναντι στον κόσμο, αξεδιάλυτα δεμένα με τις γλώσσες αυτές, αντίφασκαν, αντί να μένουν φρόνιμα πλάι-πλάι, τελείωσε και ο αναντίρροπος και προκαθορισμένος χαρακτήρας τους. Αρχισε πια η εκλεκτική και δυναμική στερέωσή τους» (Μπαχτίν 1980, σελ. 151).

Αυτό είναι κι ένα από τα παράδοξα του εθνισμού. Οξύνοντας στο έπακρο τη σχέση με τη γλώσσα και επιμένοντας στον εθνικό μύθο, σχετικοποιεί ταυτόχρονα την ίδια τη γλώσσα, απομυθοποιεί την πρώτην «φυσική», δηλαδή αδιαμεσολάβητη, σχέση με τη γλώσσα. Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι η περίοδος που ο γλωσσολογικός εθνικισμός βρισκεται στη μεγα-

λύτερη ανάπτυξη του (18ος-19ος αιώνας) χαρακτηρίζεται επίσης από την εμφάνιση και την ανάπτυξη της συγκριτικής γλωσσολογίας που, παρά τον έντονα ευρωπαϊοκεντρικό χαρακτήρα της, εγκαθιδρύει σχέσεις συγγένειας και κοινής καταγωγής ανάμεσα σε γλώσσες που μέχρι πριν θεωρούνταν εντελώς ασύνδετες μεταξύ τους.

Η αξιολογική και η αξιολογούσα σχέση πάνω στη γλώσσα συνδέεται άμεσα, λοιπόν, με τις μονολογοποιητικές τάσεις που φέρνει ο εθνισμός. Αξιολόγηση που δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά την προσθήκη συγκεκριμένων τόνων πάνω στη γλώσσα, ως συνέπεια ενός συγκεκριμένου ιδεολογικού επιτονισμού, αξιολόγηση που τις περισσότερες φορές παίρνει τη μορφή αισθητικής ή ηθικής απόφασης. «Η Βαβυλωνία ή η κατά τόπους διαφθορά της ελληνικής γλώσσας», επιγράφει ο Δημήτριος Κωνσταντίνου Χατζη-Ασλάνης (ψευδώνυμο Βυζάντιος) την κωμωδία του, το 1836, κωμωδία που είναι στην ουσία, όπως και το ίδιο το όνομα του δημιουργού της, η καλύτερη απόδειξη για το πώς εμφανιζόταν το φαινόμενο της ετερογλωσσίας στα καθ' ημάς. «Αν τινες ομιλούντες διεφθαρμένας λέξεις ήθελον προφασισθή ότι αυταί είναι λείψανα των παλαιών διαλέκτων, της Αττικής, Δωρικής, Ιωνικής, Αιολικής, και Ελληνικής, δεν έχει ο λόγος των κανέναν παραλληλισμό ως προς την σημερινή διαφθοράν, καθότι αι περιών ο λόγος διάλεκτοι ήσαν κανονισμένοι», διαβάζουμε στον «Πρόλογο» της πρώτης έκδοσης της *Βαβυλωνίας*. (Βυζάντιος 1993, σελ. 80, σημ. 1). Η νοσταλγία του κανόνα, άσχετα αν αυτός ο κανόνας στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν στηρίζεται σε καμιά γλωσσική πραγματικότητα, όπως και το «κεκανονισμένο» των εθνικών γλωσσών δεν έχει, βέβαια, ως γενεσιουργό αιτία δυνάμεις εγγενείς στη γλώσσα, αλλά δυνάμεις που εξασκούνται πάνω στη γλώσσα και στα ίδια τα ομιλούντα υποκείμενα. Όπως παρατηρεί ένας από τους γνωστότερους μελετητές του εθνιστικού φαινομένου, ο E. Hobsbawm, σ' ένα απόσπασμα που μας δίνει ταυτόχρονα τη δυνατότητα να περάσουμε στο δεύτερο μέρος τούτης της σύντομης λεκτικής πράξης:

«Στην πραγματικότητα, η μεταφυσική ταύτιση μιας εθνότητας με κάποιο είδος πλατωνικής ιδέας της γλώσσας, που υπάρχει πέρα και πάνω από όλες τις παραλλαγές και ατελείς μορφές της, χαρακτηρίζει πολύ περισσότερο την ιδεολογική κατασκευή των εθνικιστών διανοουμένων, εκ των οποίων ο Herder είναι ο προφήτης, παρά τους πραγματικούς χρήστες του ιδιώματος. Είναι μια φιλολογική και όχι μια μεταφυσική σύλληψη» (Hobsbawm 1990, σσ. 85, η υπογράμμιση δική μας).

Στη συνέχεια, λοιπόν, θα αναφερθούμε μ' ένα συνοπτικό τρόπο στα στοιχεία εκείνα που δημιούργησαν αυτή τη «φιλολογική σύλληψη» της γλώσσας, σύλληψη που βοηθούσε, μέσα από τη μοναδικοποίηση και μονολογικοποίηση του αγωγού αφήγησης, στη νομιμοποίηση της ίδιας της αφήγησης και των ιδεολογικών παραγωγών της.

Το πρώτο είναι το γεγονός ότι η «ανακάλυψη» της γλώσσας, η μετατροπή της σε συγκεκριμένο αντικείμενο έρευνας, σ' αυτή τη συγκεκριμένη περίοδο (περίοδο που συμπίπτει μ' αυτή της εθνογένεσης), έρχεται ως συνέπεια της ανάδυσης μιας σειράς από ρωμαλέες αφαιρέσεις, ανάδυση που συνοδεύεται επιπλέον από τη συγκρότηση μιας σειράς αυστηρών στην αυτάρκειά τους επιστημονικών πεδίων. Σ' αυτό το πλαίσιο και ταυτόχρονα με «την εξάρθρωση της βαθιάς συνάφειας της γλώσσας και του κόσμου» (Φουκώ 1986, σελ. 79), η μελέτη της γλώσσας, η γλωσσολογία, ως γνήσια κόρη της φιλολογίας, θα προσεγγίσει μ'

έναν παθητικό τρόπο τη ζωντανή γλώσσα, αντιμετωπίζοντάς την ως απλό αντικείμενο μελέτης, σαν μνημείο και μάλιστα σαν «αυτό το μνημείο να ήταν προσανατολισμένο υπολογίζοντας μια κατανόηση αυτού του τύπου, σαν να είχε γραφεί για ένα φιλόλογο». (Βολόσινοφ 1998, σελ. 176). Κατ' αυτόν τον τρόπο και λησμονώντας ότι η γλώσσα, πέρα από σύνολο δομών, σύστημα ή «έργον», είναι ταυτόχρονα «ενέργεια» (για να δανειστούμε την κλασική διάκριση του Wilhelm von Humboldt) ή αλλιώς «η πραγματική, πρακτική συνείδηση που υπάρχει και για άλλους ανθρώπους» (Μαξ-Ένγκελς, σελ. 28), η μελέτη όλων σχεδόν των ανθρωπιστικών επιστημών γύρω από το λόγο «αιχμαλωτίστηκε» αλλοτριούμενη απ' αυτή τη μαγεία της αλλότριας λέξης, μετατρέποντας έτσι τη «ζώσα φωνή» και τη λέξη του «άλλου» σ' ένα μονολογικό εκφώνημα νεκρό και ξένο, αυτόρκες στην ακινησία του «εργαστηρίου» ή στον παθητικό υπομηματισμό και απογυμνωμένο απ' όλες τις «εν ζώη» λειτουργίες του. Ίδωμένο απ' αυτή την προοπτική, δεν είναι τόσο ο «λογοκεντρισμός» ή ο «φωνοκεντρισμός» το κυρίαρχο στοιχείο στην προσέγγιση του επιστημονικού λόγου με τις αλλότριες φωνές, κείμενα και αντικείμενα της έρευνας, αλλά ο «φιλολογισμός», η εξέταση δηλαδή των γλωσσικών προϊόντων σαν να μην είχαν άλλο λόγο ύπαρξης παρά το να αναλύονται από το επαίον ερευνών υποκείμενο. Στην ουσία, πρόκειται για μια διαδικασία πραγματοποίησης τόσο της γλώσσας όσο και του Άλλου, πραγματοποίηση για την οποία ο Βολόσινοφ μιλάει ήδη στον επίλογο του *Μαξισμός και Φιλοσοφία της Γλώσσας*, και της οποίας την ιστορία θα καταγράψει μ' ένα διεξοδικό τρόπο ο Μισέλ Φουκώ στο *Οι λέξεις και τα πράγματα*.

Μια τέτοια προσέγγιση, λησμονώντας ότι η γλώσσα είναι αυτό που είναι γι' αυτό ακριβώς που «κάνει», και κάνει αυτό που «κάνει» γι' αυτό ακριβώς που είναι, μπορεί εύκολα να γλυστρήσει στην *ουσιοποίηση* της γλώσσας, δηλαδή στη θεώρηση της γλώσσας ως ένα αυτόνομο και αυτόρκες αντικείμενο, ως εκείνη την καντιανή σκοπιμότητα χωρίς σκοπό που συγκροτείται από το ερευνητικό ή αισθητικό και μόνο ενδιαφέρον του ερευνητή και, ως εκ τούτου, πρέπει να υπακούει στις απαιτήσεις μιας τέτοιας προσέγγισης. Δεν είναι καθόλου τυχαία, λοιπόν, η αισθητικοποίηση (κι όλοι ξέρουμε πως η αισθητική δεν είναι τίποτε άλλο παρά θραύσματα ιστορίας που εμφανίζονται ως φύση) στην προσέγγιση της γλώσσας. «Όλες οι γλώσσες μας είναι έργα τέχνης», γράφει ο Ρουσό στον *Αμιλίο* (στο Ντεριντά 1990, σελ. 420), και μια πρόχειρη αναδρομή στο γλωσσολογικό ναρκισσισμό του εθνιστικού λόγου μπορεί να δώσει άφθονα παραδείγματα αυτής της αισθητικοποίησης που παράγει κατηγορίες, αξιολογεί, υποβαθμίζει, υπερβαθμίζει κ.ο.κ.

Μια τέτοια εννοιολογική συγκρότηση της γλώσσας είναι αυτονόητο ότι είναι απόλυτα χειραγωγήσιμη και αποικιοποιήσιμη από ποικιλότροπα ενδιαφέροντα και συμφέροντα. Με άλλα λόγια, η χρησιμοποίηση της αφαίρεσης εκείνης που ονομάστηκε «εθνική γλώσσα» (και που επιβλήθηκε, στην πραγματικότητα, μέσα από την πραγματικότητα των λόγων) για τη συγκρότηση της φαντασιακής κοινότητας του έθνους, τροφοδοτήθηκε συν τοις άλλοις και από τον τρόπο προσέγγισης που χαρακτήριζε τη γλωσσολογική σκέψη από την εποχή των βεδικών ιερέων μέχρι τις μέρες μας.

Βέβαια, η επιβολή της εθνικής γλώσσας, με τη συνεπαγόμενη σίγηση διαλέκτων, την περιθωριοποίηση μειονοτικών γλωσσών (ή τη μειονοτικοποίηση περιθωριακών γλωσσών), δεν σήμαινε (κι ούτε θα μπορούσε φυσικά να σημαίνει) την πλήρη μονολογικοποίηση της

γλώσσας. Η ετερογλωσσία συνεχίζει να υπάρχει ως μια διαρκής αγωνιστική διαλογικότητα, όπου φωνές και «τόνοι» παλεύουν μέσα στον ίδιο κοινό κώδικα, κάνοντας το κάθε ζωντανό ιδεολογικό σημείο μια πραγματική αγώνα διαπάλης, διαπάλης που σε καμιά περίπτωση δεν μπορεί να περιοριστεί στο στενά επιστημονικό ή γλωσσολογικό πεδίο, αλλά ενέχει ένα βαθύτατο πολιτικό χαρακτήρα, αφού αυτό που διακυβεύεται δεν είναι τόσο η ιδιοκτησία πάνω στο σημαίνον, όσο η ηγεμονία πάνω στη σημασία, πάνω στον τρόπο ανάγνωσης, ερμηνείας και μετασχηματισμού της πραγματικότητας. Απ' αυτή την άποψη, ο «μονολογισμός» και η «μονογλωσσία» δεν είναι παρά μια στιγμή και μόνο στο συνεχώς ανανεούμενο διάλογο των γλωσσών, αφού η ίδια η ζωντανή γλώσσα είναι, όπως και η αλήθεια, ανοιχτή και συνεχώς εξελισσόμενη. Κι αυτό γιατί «η αλήθεια είναι αιώνια μόνο σαν μια αιώνια εξελισσόμενη αλήθεια» (Βολόσινοφ 1998, σελ. 336).

Κλείνοντας, και επιστρέφοντας στην κεντρική προβληματική της μικρής αυτής πράξης ομιλίας, καταφεύγουμε και πάλι στον «αλλότριο» λόγο, επιστρατεύοντας ένα κείμενο του Μπαχτίν που μας υπενθυμίζει πως οι γλώσσες και οι πολιτισμοί βρίσκονταν και βρίσκονται πάντα σε μια συνεχή διαλογική αλληλεξάρτηση, καθένας τους υπάρχει μέσα από την οπτική του άλλου, πως η ταυτότητα (κατοικημένη από μύριες ετερότητες) υπάρχει πάντα σε σχέση με μια ετερότητα, με άλλα λόγια πως η ταυτότητα δεν είναι τίποτε άλλο παρά το όνομα που ένας πολιτισμός δίνει στη δική του ετερότητα:

«Στον πολιτισμό, η εξωτοπία καταλήγει να είναι το πιο δυνατό μέσο κατανόησης. Ο ξένος πολιτισμός εκδηλώνεται πληρέστερα και βαθύτερα μόνο στα μάτια ενός άλλου πολιτισμού (αλλά όχι σε όλη την πληρότητά του, γιατί θα πρέπει να εμφανιστούν άλλοι πολιτισμοί που θα δουν και κατανοήσουν περισσότερο). Μια σημασία ανακαλύπτει το βάθος της αφού συναντηθεί και έλθει σε επαφή με μια άλλη σημασία, μια αλλότρια σημασία: ανάμεσά τους επισυμβαίνει ένα είδος διαλόγου που υπερβαίνει τον κλειστό και μονόπλευρο χαρακτήρα αυτών των σημασιών, αυτών των πολιτισμών. Τοποθετούμε στον ξένο πολιτισμό καινούριες ερωτήσεις, που ο ίδιος δεν είχε τοποθετήσει, ζητάμε την απάντησή του στις δικές μας ερωτήσεις, και ο άλλος πολιτισμός απαντάει αποκαλύπτοντας σε μας τις καινούριες πλευρές του, τις καινούριες δυνατότητες σημασιών του. Σε μια διαλογική συνάντηση οι δύο πολιτισμοί δεν συμφύρονται ούτε αναμιγνύονται, καθένας διατηρεί την ενότητά του και την ανοιχτή ολότητά του, αλλά και οι δύο εμπλουτίζονται αμοιβαία» (Βαζτίν 1982, σελ. 356).

### **Βιβλιογραφικές αναφορές**

- Άντερσον Μπ. (1997), *Φαντασιακές κοινότητες - Στοιχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, μτφρ. Π. Χαντζαρούλα, Αθήνα, Νεφέλη.
- Bajtín M. (1987), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, ισπ. μτφρ. J. Forcat - C. Conroy, Μαδρίτη, Alianza.
- Bajtín M. (1982), *Estética de la creación verbal*, ισπ. μτφρ. T. Bubnova, Μαδρίτη- Πόλη του Μεξικού, Siglo XXI.
- Balibar E. - Wallerstein I. (1991), *Φιλή, Έθνος, Τάξη. Οι διαφορούμενες ταυτότητες*, μτφρ. Α. Ελεφάντης- Ε. Καλαφάτη, Αθήνα, Ο Πολίτης.
- Benveniste E. (1971), *Problemas de linguística general*, ισπ. μτφρ. Juan Almeida, Μαδρίτη- Πόλη του Μεξικού, Siglo XXI.



- Bernstein B. (1985), «Κοινωνική τάξη και γλωσσική ανάπτυξη: Μια θεωρία της κοινωνικής μάθησης», στο Φραγκουδάκη Α., *Κοινωνιολογία της Εκπαίδευσης. Θεωρίες για την κοινωνική ανισότητα στο σχολείο*, Αθήνα, Παπαζήσης.
- Βολόσινοφ Β. (1998), *Μαρξισμός και φιλοσοφία της γλώσσας*, μτφρ. Β. Αλεξίου, Αθήνα, Παπαζήσης.
- Bourdieu P. (1982), *Ce que parler veut dire. L' économie des échanges linguistiques*, Παρίσι, Fayard.
- Βυγκότσκι Λ. (1988), *Σκέψη και Γλώσσα*, μτφρ. Α. Ρόδη, Αθήνα, Γνώση.
- Βυζάντιος Δ. Κ. (1993), *Βαβυλωνία*, Αθήνα, Εστία (1η εκδ. 1836).
- De Saussure F. (1979), *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*, μτφρ. Φ. Αποστολόπουλος, Αθήνα, Παπαζήσης.
- Gellner E. (1992), *Εθνη και Εθνικισμός*, μτφρ. Δ. Λαφαζάνη, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Habermas J. (1993), *Ο φιλοσοφικός λόγος της Νεωτερικότητας*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου-Α. Καραστάθης, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Hobsbawm E. (1990), *Εθνη και Εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα*, μτφρ. Χρυσ. Νάντρινς, Αθήνα, Καρδαμίτσας.
- Jameson F. (1981), *The political unconscious. Narrative as a socially symbolic act*, Νέα Υόρκη, Cornell U.P.
- Μαρξ Κ. - Φρ. Ένγκελς (χ.χ.), *Η Γερμανική Ιδεολογία*, μτφρ. Λ. Μιχαήλ, Αθήνα, Αναγνωστίδης.
- Μπαχτίν Μ. (1980), *Προβλήματα Λογοτεχνίας και Αισθητικής*, μτφρ. Γ. Σπανός, Αθήνα, Πλέθρον.
- Μπαχτίν Μ. (1995), *Έπος και μυθιστόρημα*, μτφρ. Γ. Κιουρτσόφης, Αθήνα, Πόλις.
- Ντεριντά Ζ. (1990), *Περί Γραμματολογίας*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, Γνώση.
- Φουκώ Μ. (1986), *Οι λέξεις και τα πράγματα*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, Γνώση.
- Voloshinov V. N. (1976), *Freudianism. A Marxist Critique*, μτφρ. I.R. Titunik, Νέα Υόρκη, Academic Press.
- Wittgenstein L. (1978), *Tractatus Logico-Philosophicus*, μτφρ. Θ. Κιτοόπουλος, Αθήνα, Παπαζήσης.

## Σημειώσεις

1. Το παρόν κείμενο σε μια αρκετά διαφορετική μορφή παρουσιάστηκε στο 12ο Συνέδριο της Διεθνούς Εταιρείας Παιδαγωγικής Έρευνας (WEAR) που έγινε στο Ρέθυμνο, στις 9-12 Μαΐου 1997, με κεντρικό θεματικό άξονα: «Η εκπαίδευση των εθνικών μειονοτήτων. Ενότητα και διαφορετικότητα». Τα παραθέματα που με συχνότητα διανθίζουν το κείμενο ως ιδωθούν τόσο ως μια έμπρακτη απόδειξη —στο επίπεδο της παρούσας γραφής— της έννοιας της «διαλογικότητας», όσο και ως μια συνειδητή καταμαρτύρωση της διακειμενικότητας που ρητά ή υπόρρητα συνοδεύει οποιοδήποτε λόγο ή «κείμενο».
2. «Ο αυταρχικός λόγος, σε ένα μακρινό χώρο, είναι οργανικά δεμένος με το ιεραρχικό παρελθόν. Είναι, κατά κάποιον τρόπο, ο λόγος των πατέρων. Είναι ήδη αναγνωρισμένος στο παρελθόν! Είναι ένας λόγος ευρεθείς εκ των προτέρων, τον οποίο δεν έχουμε να επιλέξουμε, ανάμεσα σε αντίστοιχους λόγους» (Μπαχτίν 1980, σελ. 210).
3. «Ενώ η ποίηση έλυνε, στις επίσημες κοινωνικο-ιδεολογικές κορυφές, το πρόβλημα του πολιτισμικού, εθνικού, πολιτικού συγκεντρωτισμού του λεκτικού, ιδεολογικού κόσμου —χαμηλά, πάνω στα σανιδώματα, μέσα στις παράγκες των πανηγυριών, αντιχούσε ο πολυγλωσσισμός του γελωτοποιού που σάρκαζε όλες τις “γλώσσες” και διαλέκτους, και ξετυλιγόταν η λογοτεχνία των μυθολογημάτων και των χαζολογημάτων”, των τραγουδιών του δρόμου, των παροιμιών και των ανειδίωτων. Εδώ δεν υπήρχε κανένα γλωσσολογικό κέντρο, παίζονταν το ζωντανό παιγνίδι των ποιητών, των σοφρών, των καλογέρων, των ιπποτών, όλες οι “γλώσσες” ήσαν προσωπίδες, και καμιά από τις όψεις τους δεν ήταν αληθινή και αδιαμφισβήτητη». (Μπαχτίν 1980, σελ. 125).
4. Είναι αυτονόητο, βέβαια, ότι οι «ανταλλακτικές αξίες» των «προσωπικών μετοχών» αυτού του κεφαλαίου εξαρτώνται από τις κοινωνικά καθορισμένες «τιμές», που ένα συγκεκριμένο γλωσσικό «χρηματιστήριο» ή μια συγκεκριμένη «γλωσσική αγορά» επιβάλλει (Bourdieu 1982).
5. Πρβλ. το παρακάτω απόσπασμα από την κλασική μελέτη του Μπαχτίν για τη λαϊκή κουλτούρα στο Μεσαίωνα και την Αναγέννηση με αφορμή το έργο του Ραμπτελαί: «Στους αγώνες που διεξήγαγαν μεταξύ τους οι δυνάμεις του καιρού του, ο Ραμπτελαί έπαιρνε τις πιο προωθημένες και πιο προοδευτικές θέσεις. Γι' αυτόν, η βασιλική εξουσία εμφανίζονταν ως η ενόραση της καινούριας αρχής, στην οποία ανήκε το άμεσο ιστορικό μέλλον, δηλαδή της αρχής του εθνικού κράτους. [...] Στις προθέσεις του παπικού και της αυτοκρατορίας έβλεπε το ετοιμοθάνατο παρελθόν των γοθικών αιώνων, ενώ κατά την άποψή του, το εθνικό κράτος ήταν η καινούργια λαμπρή αρχή της ιστορικής και κρατικής ζωής του λαού» (Βαϊτίν 1987, σελ. 408).

6. Οι περισσότερες περιγραφές αυτής της πορείας, αν και χαρακτηρίζονται από μια νοσταλγία και ίσως εξιδανίκευση της κοινής, καθημερινής γλώσσας της *Gemeinschaft* (κοινότητας), γλώσσας που δεν νιώθονταν ως αλλότρια και ούτε είχε μετατραπεί σε αυτόνομο αντικείμενο μελέτης ή μεταγλωσσολογικών επεξεργασιών, επιμένουν στον καθοριστικό ρόλο που έπαιξε σε αυτή τη μετάβαση η επιβολή της επίσημης γλώσσας: «Μια κοινή γλώσσα περιέχει τη δική της αισθητική: έχει απλότητα και αμεσότητα στην έκφραση, είναι συναισθηματικά σφριγηλή, μεστή και δυναμική, με ευρύ φάσμα έντονων και εύστοχων συναισθηματικών εκφράσεων. Είναι γλώσσα που συμβολίζει μια παράδοση και μια μορφή κοινωνικής σχέσης, όπου το άτομο αντιμετωπίζεται ως σκοπός και όχι μέσο για κάποιον ανώτερο σκοπό. Αντικαθιστώντας την απλώς με μια επίσημη γλώσσα (που δεν είναι απαραίτητα μια λογική, απρόσωπη, συναισθηματικά εννοησιμότητα γλώσσα) σημαίνει να αποκόψουμε το άτομο από τις παραδοσιακές του σχέσεις και ίσως να το αποξενώσουμε από αυτές. Αυτή είναι η παλιά διαμάχη μεταξύ *Gemeinschaft* και *Gesellschaft*» (στο Φραγκουδάκη 1985, σελ. 422).