

Η απόσταση προϋπόθεση της προσέγγισης: Προς μια θεατρικότητα των προσεγγίσεων Μιμητική συμπεριφορά και θεατρικότητα

Στον Μ. Κ.

Η επιβίωση των κοινωνιών αλλά και των ατόμων μοιάζει να εξαρτάται από την ικανότητά τους να ελέγχουν τις συνθήκες του ζωτικού τους περιβάλλοντος, να διατηρούν εκείνες τις ισορροπίες που ευνοούν την αναπαραγωγή και τη διατήρησή τους. Η επιβίωση, έτσι ορισμένη, είναι καταστατικά συντηρητική, επιχειρεί να κλείσει τον κύκλο της αναπαραγωγής σε μια επανάληψη του ήδη υπάρχοντος. Από τη στιγμή που έχει συντελεστεί η προσαρμογή και έχει κερδηθεί η γνώση η οποία μπορεί να τη διαιωνίσει, στόχος γίνεται η επανάληψη των συνθηκών, η σταθεροποίηση των αποτελεσμάτων, η προκαταβολική γνώση του μέλλοντος, ως αναγκαστικά ίδιου με το παρόν και το παρελθόν.

Η μιμητική συμπεριφορά μοιάζει, καθώς οι ρίζες της χάνονται σε μια ενστικτώδη ταύτιση με το περιβάλλον ή τους άλλους ως περιβάλλον, να εγγυάται μια τέτοια προεξόφληση του μέλλοντος, μια σταθερή υπεροχή του ίδιου απέναντι στο διαφορετικό. Η ετερότητα δεν είναι, σε ένα τέτοιο πλαίσιο, παρά η αποτυχία της επανάληψης. Η ετερότητα, ως απρόβλεπτη και ά-τοπη, είναι τελικά ένα ρήγμα σε ένα σύμπαν κλειστό στον εαυτό του, αυτοαναπαράγόμενο. Και τούτο το σύμπαν μπορεί να αντιπροσωπεύει τον κόσμο ενός ατόμου ή μιας ομάδας ή μιας κοινωνίας ολόκληρης.

Όμως, η ετερότητα αποτελεί καταστατική συνθήκη της ζωής. Οποιαδήποτε προσαρμογή είναι καταδικασμένη να είναι δυναμική. Τα δεδομένα αλλάζουν, και στα δεδομένα δεν ανήκει μόνο το υλικό περιβάλλον αλλά και οι ποικίλες σχέσεις εκείνων που ζουν στο περιβάλλον, σχέσεις που το αξιολογούν, το μεταμορφώνουν, το οικειώνονται ή το εχθρεύονται, σχέσεις που ουσιαστικά το συμπροσδιορίζουν. Αν η επανάληψη δηλώνει την προσπάθεια του κοινωνικού ανθρώπου να ελέγξει το άγνωστο, και αν η μιμητική προσαρμογή αποκτά κοινωνική δραστηριότητα γιατί ακριβώς παρουσιάζεται σαν αποτελεσματική σε σχέση με τούτο το στόχο, η ετερότητα δεν μπορεί παρά να υπονομεύει μόνιμα τη μιμητική ισορροπία όσο και κάθε προσήλωση στο ίδιο. Και όχι διότι η ετερότητα συνιστά μια εξωγενή δύναμη

που αναγκάζει κάθε φορά την κοινωνία ως αμυνόμενο σώμα να προσαρμόζεται. Αλλά διότι η ετερότητα αποτελεί ουσιαστικά συνθήκη και της ίδιας της κοινωνικής ζωής. Χωρίς να έχει τις ίδιες μορφές σε όλες τις κοινωνίες, η ετερότητα, σαν στοιχείο διάνοιξης των κλειστών κύκλων τούτης της ζωής, γεννά διαρκώς νέες συνθήκες, θέτει νέα προβλήματα, προκαλεί νέους συνδυασμούς δράσης. Και ταυτόχρονα, σε άλλες κοινωνίες πιο φανερά σε άλλες λιγότερο, η ίδια η ετερότητα αποτελεί τον ορίζοντα της αλλαγής, μιας αλλαγής που προβάλλει είτε σαν αίτημα είτε σαν ανάγκη. Μόνο μια μακροσκοπική και υπερβολικά αφαιρετική θεώρηση μπορεί να χάσει από τον ορίζοντά της το δυναμικό χαρακτήρα κάθε ισορροπίας σε οποιαδήποτε συγκυρία μιας οποιασδήποτε κοινωνίας, και να καταγράψει ενδεχομένως κοινωνίες απόλυτα επιτυχείς στην αέναη αναπαραγωγή τους.

Μια διαφορετική σχέση με την ετερότητα προϋποθέτει την απαγκίστρωση της κοινωνικής συμπεριφοράς από τη μμητική ταυτοποίηση. Μόνο αν οι κοινωνικές ταυτότητες ανεγείρονται σαν πεδία εκδίπλωσης μιας δράσης που διαπραγματεύεται με την ετερότητα, μόνο αν οι κοινωνικές ταυτότητες εξαρτώνται επομένως από το χρόνο και την πολυμορφία μιας τέτοιας δράσης, μόνο τότε μπορεί να διαμορφώνεται πλαίσιο συνάντησης με την ετερότητα.

Αν διακρίνουμε σε μια συμπεριφορά στοιχεία θεατρικότητας, τείνουμε να τη θεωρούμε προσποητή, μη ειλικρινή, παραπλανητική. Η θεατρικότητα παρουσιάζεται σαν το αντίθετο μιας συμπεριφοράς αυθόρμητης, τέτοιας που να εκφράζει αυτό που κανείς υποτίθεται ότι είναι πραγματικά. Όμως, εξερευνώντας τον πυρήνα της θεατρικότητας, μπορούμε να εντοπίσουμε μια ιδιαίτερη σοφία, μια ιδιαίτερη δεξιότητα, η οποία παρέχει στα άτομα τη δυνατότητα να προσεγγίζουν το διαφορετικό χωρίς ούτε να αλώνονται απ' αυτό ούτε να το εξουδετερώνουν. Η θεατρικότητα παρέχει τη δύναμη κανείς να γίνεται προσωρινά άλλος μόνο για να συναντηθεί με εκείνον που δεν του μοιάζει. Όχι για να τον εξαπατήσει, αλλά για να τον προσεγγίσει στην ετερότητά του.

Ας δούμε όμως τι πράγματι συνιστά τον πυρήνα της θεατρικότητας: Παρατηρώντας τα παιδιά στο λούνα παρκ, όταν πια είναι σε μια ηλικία που εμπιστεύονται τις δυνάμεις τους και θέλουν να εξερευνήσουν τα όριά τους, περιγράφει ο E. Goffman τις παράτολμες πράξεις τους, τις «εκδηλώσεις ασέβειας» τους σαν να θέλουν να δηλώσουν: «ό,τι κι αν είμαι, δεν είμαι απλώς κάποιος που μόλις μετά βίας καταφέρνει να σταθεί πάνω σ' ένα ξύλινο άλογο»¹. Αυτή η δύναμη αμφισβήτησης του ρόλου που τα παιδιά σε μια τέτοια συνθήκη ψηλαφούν είναι και η δύναμη που κινητοποιεί μια μπρεχτική θεατρική παράσταση στην προοπτική της ίδιας της κριτικής του περιεχομένου των ρόλων που παρουσιάζονται στη σκηνή. «Παριστάνοντας» το ρόλο που καλούνται να παίξουν τα παιδιά αποστασιοποιούνται απ' αυτόν. Και γιατί επιχειρούν να διαρρήξουν τα όριά του, και γιατί επιχειρούν να αποχωριστούν από τον εαυτό που η περίπτωση τους αποδίδει, έναν εαυτό που στα μάτια τους υποτιμά τις δυνάμεις που έχουν μια και «μεγάλωσαν».

Αν το παίξιμο ενός ρόλου εγγράφεται σε μια θεατρική δράση, τότε η απόσταση από το ρόλο, η περίπτωση κατά την οποία ένας ρόλος παριστάνεται, μπορεί να χαρακτηριστεί μια θεατρικότητα αναδιπλασιασμένη, μια θεατρικότητα δεύτερης τάξης. Όπως και στη θεατρική αποστασιοποίηση, η απόσταση από το ρόλο² οικοδομεί πάνω στις συμβάσεις που στηρίζουν τη θεατρική δράση ενός ρόλου, μια θεατρική δράση που εκθέτει αυτές τις συμβάσεις.

Εκθέτοντας τη συμπεριφορά ως μέρος ενός ρόλου που κανείς αμφισβητεί, αναδεικνύει τον ίδιο το συμβατικό κοινωνικά χαρακτήρα. Ξέροντας ότι οι άλλοι θα κρίνουν, θα εξαγάγουν έναν εαυτό από ορισμένες πράξεις, το άτομο υποδεικνύει πως αυτό που παίζει δεν το εκφράζει και το υποδεικνύει δείχνοντας ότι πρόκειται για παίξιμο. Πώς ακριβώς; Σκαρώνοντας ένα άλλο παίξιμο που επιχειρεί να διακωμωδήσει, να αποσυναρμολογήσει, να αποκαλύψει μέσα από την υπερβολή το παίξιμο που οι περιστάσεις τού επιβάλλουν. Καταφέρνει έτσι να εκτελεί ένα ρόλο αλλά και παράλληλα να τον αμφισβητεί. Όπως και ο μπρεχτικός ηθοποιός, επεμβαίνει σε εκείνα τα σημεία που απειλούν τη συνέχεια και τη συνέπεια του ρόλου. Ο τελευταίος το κάνει για να δείξει τελικά την εσωτερική λογική του ρόλου, για να προσφέρει τις λαβές για την ανατροπή του, για να δείξει πως ο ρόλος, όπως και στη ζωή, είναι μια κοινωνική κατασκευή με συγκεκριμένο κοινωνικό περιεχόμενο που μπορεί να ξεπεραστεί, να αλλάξει³. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε πως και στο παίξιμο του μπρεχτικού θεάτρου είναι η παρωδία και η υπερβολή τα πιο συχνά μέσα για την επίτευξη του περίφημου εφέ της αποστασιοποίησης⁴.

Στον πυρήνα της θεατρικότητας, στη θεμελιώδη φύση μιας συμπεριφοράς που μονίμως διαφεύγει πολλαπλασιάζοντας τις μεταμφιέσεις, βρίσκεται η αποστασιοποίηση. Αυτή ρυθμίζει όχι μόνο τη σχέση του ηθοποιού με το ρόλο αλλά και τη σχέση του καθημερινού δράστη με το δυνάμει εαυτό που ιχνηλατείται στη διαδρομή ενός ρόλου. Η αποστασιοποίηση προσφέρει το πεδίο σε κάθε θεατρικότητα να γίνει αντικείμενο μιας άλλης θεατρικής κίνησης, δίνει τη δυνατότητα κάθε θεατρικότητα να αναδιπλασιαστεί. Εδώ ακριβώς, σε τούτη τη λανθάνουσα ιδιότητα του θεατρικού, ιδιότητα που ορίζει ένα ατέλειωτο πεδίο χειρισμών, κινήσεων και υπολογισμών, κεφαλαιοποιείται η δύναμη της θεατρικότητας να προσεγγίζει το άγνωστο, το ξένο, το απρόβλεπτο.

Η θεατρική συμπεριφορά περικλείει μια διαφορετική στρατηγική από τη μίμηση απέναντι στην ετερότητα. Δεν προγραμματίζει τον εξοβελισμό της, έργο έτσι κι αλλιώς μακροπρόθεσμα ανέφικτο αλλά και βραχυπρόθεσμα επισφαλές, αλλά καταργάζεται μια σχέση με την ετερότητα, σχέση που κινητοποιεί μια διαρκής σύγκριση. Είναι η δραστική δύναμη της σύγκρισης των διαφορών που κάνει εφικτή τη μεταμφίεση σαν μεταμφίεση. Και η ενεργός σύγκριση είναι που καθιστά τη μεταμφίεση όχημα κατ' αρχήν επίσκεψης του διαφορετικού.

Αν η μεταμφίεση είναι η αναχώρηση προς έναν άλλο εαυτό, τότε στεγάζει μια σχέση επαφής με την ετερότητα, είτε τούτη υποστασιοποιείται στη μορφή ενός «άλλου», είτε σαν μια άλλη όψη του «ιδίου» («κάνω κάποιον άλλον», «κάνω τον εαυτό μου σαν να βρισκόμουν σε άλλες περιστάσεις»). Μια σχέση επαφής που δεν είναι παρά η διάνοιξη του κύκλου του ίδιου, του γνωστού, στο άγνωστο, στο μέλλον ως μη ίδιο. Γι' αυτό και η έννοια της αναχώρησης: Αναχωρώ σημαίνει ξεκινώ για κάπου αλλού - θα βρισκομαι εκεί σε ένα μελλοντικό χρόνο.

Τούτη η αναχώρηση δεν είναι μια αναχώρηση χωρίς επιστροφή. Ακόμη και αν στη διάρκεια μιας θεατρικής δράσης επιδιώκεται η ταύτιση του δράστη με τον εαυτό που υποδύεται, ακόμα και όταν ο θεατής έχει παρασυρθεί στην ταύτιση του με το ρόλο που βλέπει να παίζεται στη σκηνή ή έξω από αυτή, η ένταση της σύγκρισης διαφυλάσσει στο εσωτερικό μιας τέτοιας προσωρινής απώλειας τον πυρήνα της επανάκτησης⁵. Μόνο όταν η παράσταση ή τα δράσιμα μιας θεατρικής συμπεριφοράς φτάσουν να καταλάβουν χωρίς ορατό πέ-

ρας τον ορίζοντα της ζωής όσων εμπλέκονται («ηθοποιών» και «θεατών»), μόνον τότε τα όρια του θεατρικού χάνονται και η ταύτιση μεταπίπτει σε μίμηση. Και η μίμηση δεν είναι, σε τελευταία ανάλυση, παρά μια εμπειρία απώλειας.

Όμως η θεατρικότητα δεν προσφέρει μια επιστροφή εξασφαλισμένη. Οι δράσεις της μπορεί να μην οδηγούν σε πλήρεις μεταμορφώσεις, δεν αφήνουν όμως ανεπηρέαστο ούτε το υποκειμένο τους ούτε τους αποδέχτες τους. Η επαφή με την ετερότητα δρα πάνω σε εκείνους που την κατεργάζονται. Παράγει μετατοπίσεις χαρακτηριστικών, αδιόρατες αλλαγές γνωρισμάτων αλλά και κάποτε ουσιαστικές τροποποιήσεις του εαυτού πάνω στον οποίο δρα. Δε χρειάζεται να σκεφτούμε μόνο την οριακή εμπειρία της κατοχής όπου ο θεατρικός εαυτός καταβροχθίζει τον εαυτό-υπόβαθρο πάνω στον οποίο ανεγείρεται. Η ποικιλία της σχέσης με τον «υποδουμένο» εαυτό αφήνει πολλαπλά ίχνη σε εκείνον που την επιχειρεί. Ρήγματα, αμφισβησίες, μετωρισμούς, ανακολουθίες. Η ίδια η υπόσταση της αναδιπλασιαστικής θεατρικότητας ακριβώς αυτή την ποικιλία αντανακλά. Τούτο το πηγαινέλα ανάμεσα στον εαυτό και το ρόλο, τούτη η αποστασιοποίηση που κρατά το ρόλο σε απόσταση χωρίς να τον καταρρίπτει, ούτε όμως και να τον εναγκαλίζεται, είναι μια μορφή επίσκεψης της ετερότητας χωρίς εγγυημένη και αδιατάρακτη επιστροφή. Η παλινδρόμηση, που συνοδεύει συχνά τέτοιες θεατρικές επισκέψεις, κάνει τη σύγκριση να προβάλλει διαρκώς στον ορίζοντα της σχέσης με την ετερότητα. Και η παλινδρόμηση αυτή τροφοδοτεί διαρκώς τον αμφίσημο, μετέωρο χαρακτήρα της αναδιπλασιασμένης θεατρικότητας.

Μια τέτοια θεατρικότητα αναδεικνύει την αποστασιοποιητική δυναμική που ενυπάρχει στον ίδιο τον πυρήνα του θεατρικού, κάνει την αναχώρηση προς έναν άλλο εαυτό μια επιχείρηση διαπραγμάτευσης με την ετερότητα. Η μίμηση, αντίθετα, αναζητώντας το ίδιο, κατά παράδοξο τρόπο παραιτείται από την ιδιαιτερότητα, συνθηκολογεί με την ετερότητα καθώς προσχωρεί σ' αυτή. Γι' αυτό βιάζεται να σβήσει τα ίχνη της σύγκρισης που πάντα θυμίζουν τη διαφορά από την οποία εκκίνησε η μιμητική δράση. Αυτή η συνθηκολόγηση με το διαφορετικό στο όνομα της αναγωγής του σε πρότυπο του ίδιου δεν κάνει άλλο παρά να παράγει οξύτερη τη διαφορά με ό,τι βρίσκεται έξω ή απέναντι από τούτο το πρότυπο, μήτρα, τύπο, καλούπι του ίδιου. Συνθηκολογώντας η μίμηση, όχι μόνο δεν εξαλείφει την ετερότητα ως εμπειρία, αλλά αντίθετα την παροξύνει, αν δεν την κατασκευάζει (γεννώντας κατ' αντίθεση ταυτότητες, εξαναγκάζοντας τους άλλους σε μια δεσμευτική των ιδιαιτεροτήτων τους ομοιο-μορφία).

Μια θεατρικότητα της διαπραγμάτευσης

Η θεατρικότητα διαπραγματευόμενη με την ετερότητα κάνει τούτη τη διαπραγμάτευση το πεδίο μιας σχέσης, σχέσης βέβαια ούτε αναγκαστικά ειρηνικής ούτε αυτονόητα συνθετικής. Ακόμα όμως και όταν τη σχέση τη διατρέχουν εντάσεις αναμετρήσεων, παραμένει μέσω της θεατρικότητας η αίσθηση της αλληλεξάρτησης και του συμπροσδιορισμού ίδιου και έτερου, αίσθηση σημαντικά διαφορετική από την πίστη στον αλληλοαποκλεισμό και τον κατ' αντίθεση ορισμό.

Η διαπραγμάτευση μπορεί να εξελίσσεται στα όρια μιας διερευνητικής προσέγγισης,

μιας περιφραστικής και λοξοδρομούσας ανίχνευσης που μπορεί να θεωρηθεί ότι αντιστοιχεί σε μια θεατρικότητα της συνάντησης. Αμέσως πρέπει να διευκρινιστεί ότι η έννοια της συνάντησης δεν επιχειρεί να εξαλείψει από την εικόνα της διαπραγματεύσεως τα ίχνη της αντιπαλότητας, παρουσιάζοντας μια τέτοια θεατρικότητα να λειτουργεί συμφιλιωτικά. Η συνάντηση είναι μόνο το πλαίσιο μιας σχέσης ανάμεσα σε ετερότητες που αλληλοαναγνωρίζονται σαν τέτοιες και που επιχειρούν να οικοδομήσουν ακριβώς σε αυτή την αλληλοαναγνώριση της σχέσης τους.

Αναγνωρίζοντας πως ο άλλος είναι διαφορετικός, βρίσκεται κανείς ενώπιόν του σε αμηχανία. Μια αμηχανία καταστατική, γιατί η ετερότητα καθιστά κατ' αρχήν άχρηστα τα μέσα επικοινωνίας που διαθέτει, μέσα που έχει συνηθίσει να χρησιμοποιεί επικοινωνώντας με τους ομοίους του. Η αναγνώριση της ετερότητας γεννά την ίδια στιγμή την ανάγκη επαναπροσδιορισμού των όρων της προσέγγισης, των όρων της επικοινωνίας. Αλλά και του ίδιου του περιεχομένου της επικοινωνίας. Μ' άλλα λόγια η συνάντηση εξαιτίας της διαφοράς μοιραία γίνεται πρόβλημα. Πώς; Και γιατί; Και με ποιο στόχο;

Η αναδιπλασιασμένη θεατρικότητα προσφέρει σαν διέξοδο σ' αυτή την αμηχανία, την οποία κινεί απαραίτητα μια επιθυμία εξεύρεσης λύσης (γιατί αλλιώς, χωρίς κίνητρο, η ίδια η προσέγγιση θα είναι αναγκαστική, άρα κατ' αρχήν αναγκασμένη να αποφύγει απλά την εχθρότητα όσο μπορεί), έναν ιδιότυπο τρόπο δράσης. Πρόκειται για μια μορφή πρακτικής που σε τελευταία ανάλυση εξοικειώνει με την ετερότητα. Τι είναι τελικά η θεατρικότητα αν όχι μια διαρκής υιοθέτηση ετεροτήτων, μια μεταμφίεση του ίδιου σε άλλο, μια αλλαγή, μια προσέγγιση ουσιαστικά αυτού που δεν είσαι; Η θεατρική μεταμφίεση είναι μια επίσκεψη ετεροτήτων. Αντίθετα με τη μίμηση όμως, είναι μια επίσκεψη που δε χάνεται στην ετερότητα, είναι μια επίσκεψη που ξέρει να επιστρέφει. Η θεατρικότητα είναι μια γνώση της ετερότητας ως αυτού που μπορεί κανείς να γίνει, ως αυτού που κανείς γίνεται. Για τη θεατρικότητα δεν είναι λοιπόν η ετερότητα μια απροσπέλαστη επικράτεια, ένας τόπος ή ένας χρόνος απόλυτα διαχωρισμένος από το εδώ και το τώρα.

Έτσι η αναδιπλασιασμένη θεατρικότητα μπορεί να προσφέρει στον άλλο έναν τόπο συνάντησης, ένα πεδίο αναγνώρισης. Όχι προσχωρώντας στον άλλον, όπως το κάνει η μίμηση μετατρέποντας τη συνάντηση σε μια εμπειρία απώλειας, υιοθετώντας την ετερότητα σε μια μεταμόρφωση. Αλλά οικοδομώντας έναν εαυτό που καλείται να μεσολαβήσει ανάμεσα στο ίδιο και το έτερο. Μεταμφιεζόμενος γίνεται κανείς άλλος, όμως είπαμε πως διαρκώς η σύγκριση υποδεικνύει τα όρια και τους όρους της επιστροφής. Αν όμως κανείς δείχνει πως γίνεται άλλος επιχειρώντας τούτη την ετερότητά του να την προσφέρει σαν πεδίο επικοινωνίας με κάποιον που είναι πράγματι διαφορετικός, τότε υποδεικνύει μια δυναμική σχέση με την ετερότητα. Ο δρων θεατρικά και υποδεικνύων ταυτόχρονα τη θεατρική του δράση καθιστά την ετερότητα που γεννά η προσποίηση αντικείμενο διαπραγματεύσεως, χειρισμών, δηλαδή ουσιαστικά σχέσεων.

Η επίγνωση πως ακόμη και αν μπορούσα να εκφράσω απόλυτα αυτό που είμαι, δε θα αρκούσε αυτό για να γεννηθεί η προοπτική της συνάντησης, μιας και ο άλλος κάνοντας το ίδιο εξ ορισμού δεν μπορεί παρά να δείξει μόνο αυτό που εκείνος είναι, με κάνει να στραφώ στην τέχνη μιας προσεγγιστικής προσποίησης. Σαν για να κάνω βήματα προς την ετερότητα του άλλου, σαν για να εξέλθω από την ταυτότητά μου, που έτσι κι αλλιώς δεν μπο-

ρεί να φτάσει στον άλλον (παρά μόνο ως διαφορά), σαν για να δείξω πως μπορώ και θέλω να γίνομαι άλλος για να συναντώ εκείνους που καταλαβαίνω σαν άλλους.

Κυριολεκτικά κατασκευάζεται έτσι το πεδίο της συνάντησης ως πεδίο διαμόρφωσης και των ίδιων των όρων και η επικοινωνία ως ανταλλαγή μπορεί να εγκατασταθεί. Ας θυμηθούμε τον Ντιντερό και ας τραβήξουμε στα όρια τα λόγια του. Για να συγκινήσουμε στη σκηνη δεν αρκεί να αισθανόμαστε συγκινημένοι —συχνά αυτό μπορεί να είναι εμπόδιο⁶. Για να βρούμε τρόπο να μεταδώσουμε στον άλλον την ετερότητά μας δεν αρκεί να τη δείξουμε —συχνά αυτό μπορεί απλά να του είναι τελείως ακατανόητο. Αν όμως κατασκευάσουμε εκείνο που θέλουμε να του δείξουμε σαν ένα δρώμενο θεατρικό ή μια γεμάτη νόημα χειρονομία, ένα *gestus* μπρεχτικό⁷, τότε αυτή μας τη δράση δεν κινεί μια έκφραση (δηλαδή αντανάκλαση του ίδιου, της ιδιότητάς μας) αλλά μια πρόθεση επικοινωνίας. Παίρνει υπόψη της ακριβώς τη διαφορετικότητα του άλλου. Και του προσφέρει μια ενδιάμεση, θα μπορούσε κανείς να πει, μεσολαβούσα ετερότητα —ξένη προς τους δυο αλλά και γνωστή ταυτόχρονα— πάνω στην οποία μπορεί να αναγνωριστεί η ίδια η υπόσταση και το στοίχημα της επικοινωνίας. Επικοινωνώ σημαίνει μπορώ να συμφωνώ σε κρίσιμες συμβάσεις μέσα από τις οποίες η επικοινωνία παίρνει υπόσταση. Φέρομαι στα πλαίσια μιας προσποίησης την οποία υποδεικνύω, ταυτόχρονα σημαίνει εστιάζω στην ανάγκη της οικοδόμησης ενός τέτοιου δικτύου συμβάσεων που μπορούν να προκύψουν από μία σχέση. Μιμούμαι, αντίθετα, σημαίνει προσπαθώ να επικοινωνήσω υιοθετώντας απλά συμβάσεις του άλλου, παραιτούμαι λοιπόν από οτιδήποτε με διακρίνει από αυτόν. Όμως τότε η επικοινωνία γίνεται περιττή: αναγνωρίζω στον άλλο απλώς αυτό που έχω γίνει⁸.

Στη συνάντηση ανάμεσα σε εκείνους που αλληλοαναγνωρίζονται ως διαφορετικοί, είναι η επίγνωση της ανάγκης η σχέση τους να κατασκευαστεί, που τους προφυλάσσει από την απατηλή επιταγή να φερθούν όπως πραγματικά είναι για να επικοινωνήσουν. Η συνάντηση την οποία εξυφαίνει μια προσεγγιστική θεατρικότητα, μια θεατρικότητα που πηγαινοέρχεται υποδεικνύοντας την επίσκεψη στην ετερότητα ως πεδίο δοκιμών, ως πεδίο κατασκευών, είναι μια συνάντηση που αποδέχεται τη μεσολάβηση, τις περιφράσεις. Αντίθετα με την ψευδαίσθηση ότι μπορεί κανείς να γίνεται γνωστός στη διαφορά του γιατί μπορεί να παρουσιάζεται διαφανής (έργο έτσι κι αλλιώς πολλαπλά ναρκωθετημένο —τι θα πει, αλήθεια, «φέρουν όπως πραγματικά είσαι»;) η αναδιπλασιαστική θεατρικότητα αναπτύσσει την αίσθηση πως ο άλλος παραμένοντας άλλος γίνεται προσεγγίσιμος με αλληπάληδες μεσολαβήσεις, με καραμπόλες, με τεχνάσματα, με «μηχανές», για να θυμηθούμε την αρχαιοελληνική «μήτιδα», οι οποίες πλαγιοκοπούν τα εμπόδια που θέτει η ετερότητα. Δεν υπάρχουν κοινοί κανόνες, κώδικες, σημεία αναγνώρισης τα οποία κανείς να θέσει στην υπηρεσία της συνάντησης. Αν ο άλλος παραμένει άλλος, όλα τούτα τα εφόδια του είναι ξένα. Η θεατρική της προσέγγισης οικοδομεί έμμεσα, συχνά πληθωριστικά, κάποτε μόνο σαν μια σκαλωσιά που αργότερα θα καταστρέψει τα σημάδια που ο άλλος μαθαίνει να αναγνωρίζει, γιατί και κείνος με τη σειρά του τα συναντά στις δικές του προσεγγιστικές μεταμφιέσεις. Είναι η θεατρικότητα, σαν πεδίο αναφοράς κοινό, ένας τόπος τελικά συνδιαμόρφωσης των όρων της συνάντησης. Και τούτη την ικανότητα, τούτη τη δεξιότητα μιας επίσκεψης του έτερου μέσα από μεταμφιέσεις την αποκτά κανείς, όπως θα δούμε σε λίγο, στα πλαίσια της κοινωνικής του αγωγής.

Για τον R. Sennett, αποφασιστικό πολέμο της «τυραννίας της οικειότητας», η δημόσια συμπεριφορά βασίζεται σε μια δράση που διατηρεί απόσταση από τον εαυτό, την άμεση ιστορία του, τις περιστάσεις και τις ανάγκες του και τούτη η δράση αναφέρεται σαν εμπειρία της ποικιλίας, δηλαδή της διαφοράς⁹. Στο σχήμα του αναγνωρίζουμε την απαραίτητη αποστασιοποίηση από τον εαυτό σαν όρο επίσκεψης της ετερότητας. Δείχνει όμως πως η απαραίτητη αυτή απόσταση από τον εαυτό κατατάσσεται με την παραίτηση από τα στοιχεία που διαμορφώνουν την ιδιαιτερότητά του, την περίστασή του, δηλαδή την ιστορία του. Η αναζήτηση της επικοινωνίας γίνεται αναζήτηση κωδίκων ικανών να εκφράζουν αυτό που είναι επαναλήψιμο («η επαναληψιμότητα είναι η ίδια η ουσία του σημείου»¹⁰, λέει). Όπως ακριβώς ο ηθοποιός του Ντιντερό αναγκάζεται εξαιτίας της επανάληψης κυρίως να αποστασιοποιηθεί από το ρόλο του —δεν μπορεί κάθε φορά να συγκινείται, πρέπει να «εκφράζει», να «υποδύεται» τη συγκίνηση¹¹— έτσι και καθένας στη δημόσια συμπεριφορά του μεταφέρει στους άλλους, τους ξένους που εξ ορισμού συναντά (γιατί στη δημόσια ζωή συναντάμε τους ξένους, εκεί άλλωστε γεννιέται και το πρόβλημα της συναλλαγής με την ετερότητα), αυτό που επιχειρεί να εκφράσει σαν κάτι επαναλήψιμο, απομονώσιμο από τις περιστάσεις, αναγνωρίσιμο. Έτσι δε φέρεται «φυσικά», δε φέρεται σαν αυτό που είναι, αλλά φέρεται έτσι που να εκφράζει αυτό που θέλει.

Ο Sennett πολεμά την καταστροφική πελοίθηση πως η ειλικρίνεια είναι όρος επικοινωνίας και η οικειότητα όρος δημόσιας ζωής, δείχνοντας πως τελικά η ψευδαίσθηση της ειλικρίνειας και η προτεραιότητα της οικειότητας κλείνουν τα άτομα στην αναπαραγωγή του ίδιου και αναπτύσσουν μια εχθρότητα προς καθετί διαφορετικό¹². Ο Sennett πολεμά, θα μπορούσαμε να πούμε, σαν «τυραννία της οικειότητας» τη «μιμητική» συμπεριφορά. Όμως, το να φοράς μια μάσκα για να επικοινωνήσεις με τους άλλους δε σημαίνει να παραιτείσαι από την ιδιαιτερότητά σου για να υπαγάγεις τη συμπεριφορά σου σε ένα κοινό αναγνωρίσιμο τυπικό. Η μάσκα του Sennett δεν είναι εύκολα διακριτή από την «τυραννία των κωδίκων», ενδημική σε κοινωνίες με πλουσιότερη ίσως δημόσια ζωή από τη δική μας, αλλά εξαιρετικά ιεραρχημένη και περιοριστική. Η επανάληψη σαν προϋπόθεση συνάντησης με την ποικιλία, τη διαφορά, δεν υπονομεύει άλλωστε από τα μέσα το εγχείρημα; Η επανάληψη δεν απωθεί την πιο ριζική μορφή της ετερότητας, το συμβάν, ως παραβίαση μιας αναμονής, ως καινοφάνεια, ως έκπληξη;

Ίσως επιτυχέστερη λύση προσφέρει το σχήμα της θεατρικότητας, ως εγγενώς αποστασιοποιητικής και αναδιπλασιαστικής, καθώς δίνει τη δυνατότητα οι μάσκες, οι χειρονομίες, τα λόγια και οτιδήποτε υποστηρίζει μεταμφιέσεις να επενδύονται με τα γνωρίσματα ακριβώς της ιδιαιτερότητας της περιστασης. Η μεταμφίεση, που δεν αποκρύπτει μόνο, αλλά ταυτόχρονα επιδεικνύει, είναι μια δράση που προσφέρει στον άλλον ένα πεδίο επικοινωνίας χωρίς να παραιτείται από τους όρους, την ιδιότητα, την ετερότητα τελικά του φορέα της σε σχέση με εκείνον που επιχειρεί να προσεγγίσει. Οι μεταμφιέσεις είναι τρόποι επίσκεψης της ετερότητας, δεν είναι τρόποι υιοθέτησής της. Με τούτη την έννοια δεν αφήνονται στο έλεος μιας αλλοτριώσης, αποξένωσης από τον εαυτό ως ιδιαιτερότητα. Η προσεγγιστική θεατρικότητα δίνει λαβές για την οικοδόμηση όρων επικοινωνίας, κωδίκων με την ευρεία έννοια, που ακριβώς προσαρμόζονται στην περίσταση. Επιχειρείται εκ των ενόντων, με την κοινωνικά μαθημένη ευρηματικότητα που χαρακτηρίζει τη μήτιδα, μια συνά-

ντηση που δεν έχει ξανασυμβεί. Με τούτη την έννοια η συνάντηση αυτή, κάθε συνάντηση με την ετερότητα, είναι ένα συμβάν¹³. Η επανάληψή της δε θα συνιστά παρά μια νέα συνθήκη συνάντησης ή μια επικοινωνία που θα έχει κατακτήσει τον εξοπλισμό που της δίνει τόπο, μια συνάντηση σε τούτη την περίπτωση όχι ανάμεσα σε ετερότητες (αλλά ανάμεσα σε κείνους που έχουν εξυφάνει, συνθετικά ή μη, «οικειότητες»). Κατά, από πρώτη ματιά, παράδοξο λοιπόν τρόπο, αντίθετα με το σχήμα του Sennett, κάθε προσέγγιση της ετερότητας προϋποθέτει μια ιδιαιτερότητα, ιδιαιτερότητα και των συναντώμενων και των συνθηκών της συνάντησής τους. Γιατί τελικά η ετερότητα είναι πάντα μια ιδιαιτερότητα.

Η απόσταση σαν όρος και μέσο μιας θεατρικότητας της προσέγγισης

Η μίμηση χωροποιεί την ανθρώπινη συμπεριφορά ή με μια ακραία ακύρωση τη διαφορά η οποία μπορεί να καταγράψει το χρόνο (χρόνος ρέει όταν κάτι αλλάζει) ή βραχυκυκλώνοντας το χρόνο στην κυκλική επανάληψη του ίδιου. Η μίμηση κατασκευάζει έτσι ταυτότητες χωρικές ή, μ' άλλα λόγια, ανάγει τη ζωή στο σκηνικό της και τη συμπεριφορά σε κανόνες-πρότυπα. Η θεατρικότητα αναπτύσσει αντίθετα τη χρονική διάσταση της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης, εκκρίνει το χρόνο της εκδίπλωσής της και όπως κάθε πρακτική ορίζεται από το ρυθμό της. Όμως το χρόνο της εκδίπλωσής της τον σημαδεύουν χειρισμοί. Η θεατρικότητα δεν καταγράφεται σε έναν ομοιογενή και ομοιότροπο χρόνο αλλά επεμβαίνει στην ροή του επιταχύνοντάς τον, πυκνώνοντας ή αραιώνοντάς τον, προοσωρινά κάποτε αναστέλλοντάς τον (τη στιγμή της αντιστροφής ή του κτυπήματος, ενός κτυπήματος «θεατρικού», ενός coup de theatre) ή και αντιστρέφοντας το ρεύμα του (ενσφηνώνοντας στοιχεία παρελθόντος ή μέλλοντος στο παρόν). Πώς αλλιώς θα μπορούσε να προσεγγίσει την ετερότητα; Πώς αλλιώς, καθώς η πιο ριζική έκφραση της ετερότητας δεν είναι παρά η μη προβλεψιμότητά της, δηλαδή η διαφυγή της από το δίχτυ με το οποίο επιχειρούμε να εγκλωβίσουμε την πραγματικότητα, προεξοφλώντας, όσο μπορούμε, τις εκδηλώσεις της;

ΑΣ υπεξαιρέσουμε από τον V. Jankélévitch μια έννοια που θα διευκρινίσει την καταστατικά έγχρονη ιδιοτυπία της θεατρικής προσέγγισης του έτερου. Την έννοια της αιδούς: Η προσέγγιση του άλλου χρειάζεται μια κάποια συγκράτηση, «η κεραυνοβόλα μυχιότητα είναι σαν το πολύ πρόωρο παιδί: εξασθενίζει γρήγορα, καθώς δεν έχει εισχωρήσει, για ν' αποκτήσει βάθος, στην καθαρτήρια ζώνη των δοκιμασιών και των απογοητεύσεων»¹⁴. Η αιδώς είναι έτσι μια αίσθηση της αναβολής και ταυτόχρονα μια αναβλητική αίσθηση που καθυστερεί πλησιάζοντας έμμεσα το στόχο της. Αυτή η αναβλητικότητα δεν είναι προϊόν δισταγμού ή φόβου, είναι προϊόν περισκεψής: «η αιδώς είναι αυτή η περισκεψη της ψυχής που ρυθμίζει τις μεταβάσεις, διαβαθμίζει τους στόχους...»¹⁵

Ο άλλος δεν είναι διαφανής. Ούτε η γλώσσα και οι χειρονομίες που του απευθύνουμε είναι διαφανείς και επομένως μονοσήμαντες. Η διαρκής αναβολή, η περιφραστική και δοκιμαστική αναφορά στον άλλον είναι που αναδεικνύει το πεδίο της συνάντησης. Κρύβεται κανείς για να αποκαλύψει, μεταμφιέζεται για να φανερώσει. Γιατί η επικοινωνία δεν απαιτείται μόνο από ό,τι θέλουμε να πούμε, αλλά και από ό,τι θέλουμε να κρύψουμε. Καθώς διαχειριζόμαστε αυτό που δείχνουμε, καθώς μεταμφιεζόμαστε για να αποκαλύψουμε εκεί-

νον τον εαυτό που προσφέρεται ως συνθήκη συνάντησης, αναγκαστικά λοξοδρομούμε, συσκοτίζουμε ή φωτίζουμε μεροληπτικά. Ολόκληρη η διαδικασία αυτή δεν κάνει άλλο παρά να αναδεικνύει την επικοινωνία ως έναν τόπο δράσης. Δράσης που αποτιμάται στην εξέλιξή της, που τροποποιείται, που αλλάζει συχνά και τους κανόνες της ανάπτυξής της ανάλογα με τις αντιδράσεις του άλλου. Γιατί η σχέση είναι πράγματι μια ανταλλαγή έγχρονη, ξεδιπλώνεται σε ένα χρόνο που ελέγχουν διαφορετικά εκείνοι που τη συνδιαμορφώνουν. Η αιδώς, αυτή η αναβλητική περίσκεψη, χειρίζεται ένα νόημα που μόνο εμποδισμένο μπορεί να φτάσει στον άλλο. Τα εμπόδια απαιτούν να μπορέσει να το ξεκλειδώσει, να το αποδώσει στην ετερότητα του άλλου και σαν τέτοιο να το δεχτεί σαν μη ήδη γνωστό. Το νόημα σε μια σχέση ανάμεσα σε ετερότητες μπορεί να κυκλοφορεί μόνο μεταμφιεσμένο. Χρειάζεται προσπάθεια, διαρκείς συγκρίσεις, μεταθέσεις για να φτάσει απέναντι, για να γεφυρώσει με μια γέφυρα, πάντα επισφαλή, την απόσταση. Το νόημα μετεωρίζεται στο κενό, καθώς την επίσκεψη της ετερότητας συνοδεύει πάντα ο κίνδυνος της αστοχίας. Γιατί η επίσκεψη της ετερότητας είναι η ίδια η μήτρα της εννόησης του χρόνου. Και συνιστά ίσως την ουσία του συμβάντος σαν θεμέλιου της χρονικότητας. Για τούτο η θεατρικότητα μόνο ως χρονολογούσα και έγχρονη μπορεί να θεωρηθεί διαχειρίστρια μιας περιφραστικής «αιδούς» που καθοδηγεί τις μεταμφιέσεις «φτιάχνοντας από τα εμπόδια το δρόμο της»¹⁶.

Είναι φανερό πως η αναβλητική διάθεση γεννά μια απόσταση χρονική, η οποία προσφέρεται σαν το πεδίο εκτύλιξης της συνάντησης, σαν το πεδίο εγκατάστασης της επικοινωνίας ως δράσης προσέγγισης στην ετερότητα. Η χρονική απόσταση εμφανίζεται σαν προϋπόθεση για την προσέγγιση. Όπως το υπόδειξε ο Jankélévitch, η ακαριαία συνάντηση δεν μπορεί παρά να είναι μόνο προσωρινή, επιφανειακή. Μήπως όμως η απόσταση είναι η ίδια η συνθήκη της συνάντησης; Μήπως χρειάζεται το διάστημά της, χωρικό ταυτόχρονα όσο και χρονικό, για να δημιουργηθεί το έδαφος, ως πεδίο της συνάντησης;

Ήδη το γεγονός της διαφοράς το κατανοούμε σαν μία απόσταση. Ο άλλος βρίσκεται ή θεωρούμε ότι ανήκει αλλού. Για να το πούμε αλλιώς, μόνο εξαιτίας της απόστασης μπορούμε να περιγράψουμε τον άλλον ως άλλον. Η απόλυτη εγγύτητα ή αλλιώς η οικειότητα καθιστά τον άλλον όμοιο με μας, γνωστό, αναγνωρίσιμο. Αν θέλουμε κάποιον λοιπόν να τον δεχτούμε στην ετερότητά του, δεν πρέπει να εκμηδενίσουμε την απόσταση που μας χωρίζει.

Το στοιχείο της συνάντησης παίζεται ακριβώς πάνω σ' αυτή την απόσταση. Αν η απόσταση γίνει μεγάλη, είναι φανερό ότι η συνάντηση καθίσταται ανέφικτη. Αν η απόσταση εξανεμισθεί, η σχέση βραχυκυκλώνεται. Το διαφορετικό γίνεται ίδιο, η μη αναγώγιμη στο ίδιο διαφορά του εξανεμίζεται. Μόνο αν η απόσταση παραμένει ανάμεσα στα δύο αυτά όρια, ενδέχεται η συνάντηση να πραγματοποιηθεί. Τότε μόνο ενδέχεται να γεννηθεί, σαν σπινθήρας μεταξύ δύο πόλων, η λάμψη της προσέγγισης.

Ο προσδιορισμός μιας τέτοιας απόστασης είναι φανερό ότι δεν αντιστοιχεί σε μια μέτρηση. Αντιστοιχεί όμως σε μια αίσθηση. Η αναγκαία απόσταση καθίσταται ικανή στο βαθμό που ορίζει ένα πεδίο ανταλλαγής, ένα πεδίο αλληλεπίδρασης.

Ο Μ. Cacciari προσφέρει μια εικόνα για να περιγραφεί τούτη η απόσταση. Ορίζει τις ετερότητες σαν νησιά που «πλέουν» μέσα σ' ένα αρχιπέλαγος. Οι αποστάσεις υπάρχουν: κάθε νησί ορίζεται σαν επικράτεια και η σχέση του με τα γύρω νησιά μεσολαβείται από τη θάλασσα. Όμως η αίσθηση της συμμετοχής σε ένα ευρύτερο σύνολο, αυτό που ονομάζεται

αρχιπέλαγος, καθιστά τα νησιά ετερότητες προσανατολισμένες τη μία προς την άλλη. Η ικανή απόσταση περιγράφει εδώ μια συνθήκη γειννίασης. «Η ιδέα της γειννίασης εμπεριέχει εδώ μια αναγκαία διάκριση των τόπων...»¹⁷

Ο Cacciari θεωρεί πως η κατάργηση της απόστασης αποτελεί mania του ανθρώπου που ονομάζει homo democraticus. Με τον τρόπο του αποδίδει την τυραννία της οικειότητας που περιγράφει ο Sennett. Θεωρεί όμως ταυτόχρονα πως τούτη η mania καταστρέφει κάθε γειννίαση. Γιατί η γειννίαση γεννιέται από αποστάσεις ικανές να γεννούν σχέσεις. Ο homo democraticus με την απανταχού παρουσία του έτσι «καθιστά όχι απλώς μη ανεκτή αλλά και αδιανόητη την ύπαρξη του ξένου»¹⁸. Πράγματι, είναι η αίσθηση πως καθετί μπορεί να αναχθεί σε έναν κοινό κανόνα, μια μήτρα, που στιγματίζει τον άλλον ως απόκλιση. Στον εξισωτικό λόγο της μαζικής δημοκρατίας υποκρύπτεται ένας λόγος εξομοιωτικός. Οτιδήποτε είναι πέραν της εξομοίωσης, οτιδήποτε καθίσταται μη αναγνωρίσιμο, απλά δεν υπάρχει. Η απόλυτη εγγύτητα ή απόλυτη απομάκρυνση (τέτοια που το άλλο να βρίσκεται μονίμως αλλού). Η απόσταση της γειννίασης, μια απόσταση που καθιστά διακριτές τις οντότητες, που καθιστά διακριτές τις διαφορές, συνθλίβεται ανάμεσα στους δύο αυτούς πόλους. Ο ξένος ή αφομοιώνεται, γίνεται ίδιος, ή γίνεται τόσο ξένος που είναι αδιανόητος. Ο Μ. Augé περιγράφει τούτη τη συνθήκη σαν κρίση ετερότητας, σαν αδυναμία να συμβολοποιηθεί ο άλλος, σαν κρίση νοήματος με την έννοια ότι ο άλλος είναι αδιανόητος. Και είδαμε πως το νόημα είναι προϊόν μιας διαπραγματεύσεως¹⁹.

Γειννίαση και ετερότητα

Η απάντηση λοιπόν ποια είναι; Διατηρήστε τις αποστάσεις; Κρατήστε τους άλλους μακριά και έτσι εξασφαλίστε το αναπαλλοτρίωτο της ετερότητάς τους; Μήπως τούτη η στάση εμπεριέχει έναν κίνδυνο ανάποδο από εκείνον που σημαδεύει η παγκόσμια εξάπλωση μιας μαζικής «δημοκρατίας», ενός παγκόσμιου πολιτισμού;

Είναι βαθιά χαραγμένη στο υποσυνείδητο του δυτικού πολιτισμού η αίσθηση της διαφοράς από εκείνους τους λαούς που ο πολιτισμός αυτός ανέλαβε να μελετήσει. Το εθνολογικό ενδιαφέρον συνικαίνεται στο δυτικό πολιτισμό με την προσέγγιση των άλλων ως διαφορετικών από εμάς. Είναι λοιπόν μοιραίο η ίδια η εθνολογία να βρεθεί, ερευνώντας τα θεμέλιά της, μπροστά στο πρόβλημα της απόστασης. Είναι η απόσταση απαραίτητη για να κατανοηθεί ο άλλος ως άλλος, είναι μήπως ο άλλος γέννημα αυτής της απόστασης; Και τι συμβαίνει όταν οι αποστάσεις μειώνονται ή ακυρώνονται;

Ο Levi-Strauss, εκείνος που ευαισθητοποίησε την εθνολογία στην αναζήτηση ενιαίων δομών στην ανθρώπινη σκέψη, ο ανθρωπολόγος που αναγνώρισε στην «άγρια σκέψη» αξίες ισότιμες με την επιστημονική, αποδίδοντας σε εκείνους που κάποτε θεωρούσαν βαρβάρους, άγριους ή τελοσπάντων πρωτόγονους, αρετές ανάλογες με εκείνες των δυτικών, ο Levi-Strauss ήταν που καθόρισε στο όψιμο έργο του την ανθρωπολογική ματιά ως «ματιά από μακριά». Και ο Levi-Strauss ήταν που στο όνομα της πολιτισμικής διαφοράς και της χρησιμότητάς της στην εξέλιξη του πολιτισμού ζήτησε οι αποστάσεις να διατηρηθούν. Με τα λόγια του: «...κάθε αληθής δημιουργία υπονοεί μια ορισμένη κώφευση προς τις εκκλή-

σεις αξιών διαφορετικών, φτάνοντας ακόμη και στο σημείο να τις απορρίπτει αν δεν τις αρνείται ολοκληρωτικά. Διότι κανείς δεν μπορεί να απολαμβάνει τον άλλον ολοκληρωμένα, να ταυτίζεται μ' αυτόν και παρ' όλα αυτά την ίδια στιγμή να παραμένει διαφορετικός. Όταν η ολοκληρωτική επικοινωνία με τον άλλον επιτυγχάνεται πλήρως, αργά ή γρήγορα υπογράφεται η καταδίκη και της δικής μου και της δικής του πραγματικότητας»²⁰.

Είναι φανερό ότι μια τέτοια άποψη υπερασπίζεται την ταυτότητα, την πολιτισμική ταυτότητα πιο συγκεκριμένα, ως ένα καλά ορισμένο πεδίο ικανό να ξεχωρίζει ανθρώπινες ομάδες. Ο διαρκής συγχρωτισμός τους, η διαρκής ανταλλαγή μπορεί να επιφέρει μια ισορροπία παθητικότητας, όπως εκείνη που προκύπτει μετά την εξίσωση της θερμοκρασίας όταν η ροή θερμότητας από το θερμό προς το ψυχρό σώμα ολοκληρωθεί. Με έναν τρόπο, η γειννίαση εξουδετερώνει, σύμφωνα με τον Levi-Strauss, τις διαφορές. Όμως οι σχέσεις ανάμεσα σε πολιτισμικές ετερότητες δεν ήταν ποτέ σχέσεις τις οποίες κινούσε το ίδιο το περιεχόμενο της ετερότητας. Κανείς πολιτισμός δεν επιβάλλεται εξαιτίας κάποιας αξίας του, ούτε οποιαδήποτε σύνθεση πολιτισμική είναι μόνο προϊόν πολιτισμικών ανταλλαγών. Ο πολιτισμός είναι πεδίο ανταγωνισμών, ανταγωνισμών που διαθλούν ή μετασηματίζουν ανταγωνισμούς δύναμης, οικονομικής και πολιτικής. Όπως αντίστοιχα οι σχέσεις μεταξύ πολιτισμών είναι σχέσεις ιεραρχημένες και ιεραρχικές. Για να συμπεράνει κανείς λοιπόν πως η απόσταση διαφυλάσσει τις ιδιαιτερότητες, χρειάζεται να κάνει μια αφαίρεση. Χρειάζεται να ξεχάσει τις δυνάμεις επιβολής που μπορούν να δρουν από μακριά, χρειάζεται να παραβλέψει τις αναμετρήσεις ηγεμονίας στις οποίες εμπλέκεται, το διαλέγει ή όχι, οποιαδήποτε πολιτισμική οντότητα, είτε με τη μορφή του κράτους είτε με τη μορφή μιας κοινωνικής ομάδας. Το πρόβλημα της απόστασης είναι πρόβλημα εξουσίας και πρόβλημα διαχείρισης της ταυτότητας.

Για τη γέννηση τόπων συνάντησης, σε εκείνες τις ενδιάμεσες ικανές αποστάσεις, χρειάζεται κανείς να παραιτηθεί από δύο προϋποθέσεις της ίδιας της διαχωριστικής διάκρισης που εμποδίζει τις ετερότητες κάθε είδους να συναντώνται. Από την αξίωση επικράτησης και την αξίωση κατοχής μιας ορισμένης κλειστής και αμετάβλητης ταυτότητας. Η απόσταση της συνάντησης προϋποθέτει λοιπόν συνθήκες διάνοιξης της ταυτότητας και αναίρεσης ή αμφισβήτησης των σχέσεων δύναμης ανάμεσα σε διαφορετικές ταυτότητες.

Η απόσταση της γειννίασης, ως απόσταση επίσκεψης της ετερότητας, είναι μια απόσταση που φέρνει σε επαφή επικράτειες, οι οποίες ορίζουν ταυτότητες, επεμβαίνοντας στα όριά τους. Η ικανή απόσταση είναι εκείνη που επιτρέπει τη διάρρηξη τούτων των ορίων χωρίς τη διάχυση των επικρατειών. Είναι μια απόσταση τελικά όπου η διαπραγμάτευση (μια σχέση ανάμεσα σε ετερότητες άνισες) μετατρέπεται σε συνάντηση (μια σχέση ανάμεσα σε ετερότητες που επικοινωνούν ισότιμα).

Κατά παράδοξο τρόπο, η συλλογιστική του Levi-Strauss προσφέρει επιχειρήματα στο σύγχρονο ρατσισμό, το «διαφοριστικό ρατσισμό», όπως τον ονομάζει ο Ε. Μπαλιμπάο. Σύμφωνα με τη λογική του διαφοριστικού ρατσισμού, δεν είναι πια «η βιολογική κληρονομικότητα αλλά οι μη αναγώγιμες πολιτισμικές διαφορές»²¹ που δικαιολογούν τα όρια ανάμεσα σε οντότητες κοινωνικές. Στο όνομα τέτοιων μη αναγώγιμων, δηλαδή μη διαπραγματεύσιμων ή μη συνθέσιμων ή μη δυνάμενων να συμβιώσουν διαφορών, ο νέος ρατσισμός ζητά την απομόνωση και την καθαρότητα εκείνων που θεωρεί ανώτερους πολιτισμικά. Ο

άλλος, οι άλλοι, έχουν το δικαίωμα στη διαφορά, έχουν τις ιδιαιτερότητές τους, αρκεί να «εγκαταλείψουν τη χώρα», να βρεθούν εκεί που ανήκουν (οι μετανάστες, οι πρόσφυγες, αυτοί οι μόνιμα εκδιωκόμενοι ως άλλοι).

Είναι φανερό ότι ούτε η επίκληση της διαφοράς από μόνη της ούτε η αγωνία για τη διαφύλαξη της μπορούν να εγγυηθούν την επικοινωνία ανάμεσα στις ετερότητες, αφήνοντας μοιραία τη διαπραγμάτευση στο έλεος της ανοικτής αναμέτρησης, συχνά αν όχι πάντα, ανάμεσα σε άνισους. Κατά παράδοξο τρόπο, η διατήρηση της ετερότητας μόνο ως ορίζοντας μιας σχέσης ανάμεσα σε ετερότητες μπορεί να βοηθήσει. Αλλιώς η αναμέτρηση, γιατί βέβαια δεν υπάρχουν ασφαλείς αποστάσεις ούτε μεταφορικά ούτε κυριολεκτικά, ιδιαίτερα σήμερα, θα φροντίζει να ανάγει πάντα τις ετερότητες στο «ίδιον» του ισχυροτέρου.

Η αναζήτηση της ικανής απόστασης οφείλει να συμφιλιωθεί με την ιδέα πως θα πρόκειται για μια απόσταση που δεν ορίζει απλά μια ασφαλή ζώνη, σαν μια no man's land, αλλά για μια απόσταση που διασχίζεται ξανά και ξανά. Η απόσταση αυτή είναι το πεδίο ενός «πηγαινέλα», ένα πεδίο δοκιμής, ένα πεδίο επισκέψεων. Αυτή τη διαρκή κίνηση ανάμεσα σε ίδιο και έτερο ο T. Todorov την περιγράφει σαν έναν «οικουμενισμό της διαδρομής»²². Ας δούμε λίγο πιο αναλυτικά το σχήμα που προτείνει για την κατανόηση μιας τέτοιας παλινδρομικής πορείας από το ίδιο στο έτερο. Η εμπειρία του ανθρωπολόγου που μελετά μια κοινωνία διαφορετική από τη δική του προσφέρει το πρότυπο για την περιγραφή μιας σχέσης συνάντησης με την ετερότητα. Και, σύμφωνα με τον T. Todorov, τέσσερα είναι τα βήματα που σημαδεύουν την πορεία εκδίπλωσης μιας τέτοιας σχέσης.

Η εκκίνηση, το πρώτο βήμα προς το διαφορετικό, δεν μπορεί παρά να στηρίζεται σε μια τάση να αποστασιοποιηθεί κανείς από την κοινωνία του και τον εαυτό του. Αυτό είναι το κίνητρο, λέει ο Todorov, της αναχώρησης. Χωρίς αυτή την πρώτη αίσθηση απομάκρυνσης, κίνηση δε γεννιέται²³.

Το δεύτερο βήμα αφορά την πρώτη προσέγγιση της άλλης κοινωνίας. Κανείς βυθίζεται μέσα της προσπαθώντας να καταλάβει (να επικοινωνήσει κ.λπ.), φέρει όμως ως φορτίο τους δικούς του τρόπους δράσης και σκέψης, τις δικές του κατηγορίες εννόησης. Αυτές επιστρατεύει κατ' αρχήν, γιατί αυτές μόνο διαθέτει.

Στο τρίτο βήμα γυρνά κανείς πίσω, στα μέρη του. Ακόμη και αν η επιστροφή γίνεται μόνο νοερά, η κίνηση μοιάζει να ορίζεται από μια αντιστροφή της φοράς της πορείας προσέγγισης. Όμως η επιστροφή εγκαινιάζει τη διαδικασία μιας δεύτερης αποστασιοποίησης. Ο ξενιτεμένος παρατηρητής βλέπει με άλλο μάτι πια την κοινωνία του και την ταυτότητα που εκείνη του είχε αποδώσει, το μάτι ενός σχεδόν ξένου. Αν δεν υποκύψει στη σχιζοφρένεια που ενδέχεται να γεννά μια τέτοια εμπειρία, τότε η νέα αυτή αποστασιοποίηση δίνει την ευκαιρία να έρθουν σε συνδιαλλαγή τα δύο αυτά επίπεδα εμπειρίας και, ταυτόχρονα, οι τρόποι εννόησης τους.

Το τελευταίο, τέταρτο βήμα, αναφέρεται σε μια νέα προσέγγιση της ετερότητας, πλουτισμένη από την αξιολόγηση της πρώτης επίσκεψης θα έλεγε κανείς, όπου οι άλλοι δεν αποτελούν ούτε παρέκκλιση ως προς τις οικουμενικές αξίες που θεωρεί πως εκφράζει ο πολιτισμός του ούτε υπόδειγμα εξωτικό μιας νέας τάξης αξιών. Χωρίς να χάνει τότε τον ορίζοντα του οικουμενικού (δηλαδή τον ορίζοντα που καθιστά την επικοινωνία και τη συνάντηση εκ προοιμίου απαραίτητη, νόμιμη αλλά και εφικτή), ο άνθρωπος αυτός θα είναι σε θέση

να μελετήσει την κοινωνία των άλλων αλλά και τη δική του ταυτόχρονα, συγκρίνοντας. Έτσι, καταλήγει ο Τοδογον, «η γνώση των άλλων δεν είναι απλά ένας ενδεχόμενος δρόμος προς την αυτογνωσία: είναι ο μόνος δρόμος»²⁴.

Η επίσκεψη λοιπόν της ετερότητας συνιστά μια δράση που δε διατηρεί απλά μια απόσταση, αλλά υφαίνει πάνω στην απόσταση μια σχέση, η οποία διανοίγει την ίδια την ιδιαιτερότητα του επισκέπτη αφήνοντάς την έκθετη στον άλλον. Αν φανταστούμε δε πως και ο άλλος μπορεί να ξεκινήσει αντίστοιχα τη δική του παλινδρομική πορεία προς την ετερότητα του επισκέπτη του, τότε το σχήμα έχει τη δυνατότητα να περιγράψει τη σχέση με την ετερότητα σαν μια συμμετρική αναχώρηση του ενός προς τον άλλον. Η αποστασιοποίηση από το ίδιο και η επάνοδος σε ένα ίδιο που δεν είναι πια ίδιο, θα είναι ο ορίζοντας μιας τέτοιας αναχώρησης.

Η διάνοιξη των ταυτοτήτων και η προσπάθεια προσέγγισης της ταυτότητας των άλλων μπορεί κάλλιστα να θεωρηθεί σαν μια διαδικασία μεταμφίεσης. Αναχωρώντας προς έναν άλλο εαυτό, τον προσφέρει κανείς ως πεδίο συνάντησης. Τούτος ο εαυτός είναι ήδη διαφορετικός από εκείνον που του χρησίμεψε σαν αφετηρία, δεν είναι όμως ίδιος ούτε με εκείνον που οι άλλοι διαθέτουν. Η συνάντηση επιτελείται μέσα από τέτοιες δοκιμαστικές μεταμφίεσεις όταν εκπληρώνονται οι όροι της διατήρησης της ιδιαιτερότητας των συναντώμενων. Μιας ιδιαιτερότητας που δεν ταυτίζεται με την πριν τη συνάντηση ταυτότητά της, αλλά με μια ταυτότητα σε κίνηση. Η θεατρικότητα της προσέγγισης στηρίζεται, όπως και η δράση του μελετητή που ο Τοδογον περιγράφει, σε μια αποστασιοποίηση σε δύο πράξεις. Μια αρχική αποστασιοποίηση από τον εαυτό που φέρει κανείς, αποστασιοποίηση που αποτελεί προϋπόθεση για να μπορέσει να προσεγγιστεί ο άλλος, καθώς η έκφραση, τα σήματα που θα του στείλουμε πρέπει να κατασκευαστούν και όχι να αναβλύσουν από μια ταυτότητα άγνωστη σε αυτόν. Μια δεύτερη επίσης κίνηση αποστασιοποίησης από τον πρότερο εαυτό, που γίνεται όμως χωρίς να αποδεχθεί κανείς τον άλλον ως το πρότυπο μιας νέας ταυτότητας. Η αναδιπλασιαστική θεατρικότητα επιδεικνύει τούτη την απόσταση που δίνει τόπο στην ίδια τη διαδρομή της επίσκεψης του άλλου, σε τούτο το πηγαινόελα. Και την επιδεικνύει θεατρικά. Γιατί θεατρικά; Γιατί την ίδια τη συνάντηση προσδιορίζει ουσιαστικά μια θεατρική δράση. Δεν υπάρχει τόπος έξω της, τόπος όπου μπορεί να θεμελιωθεί μια αλήθεια της συνάντησης ανεξάρτητη από τους χειρισμούς της προσέγγισης. Κανείς γίνεται αυτό που υποδύεται αλλά περισσότερο υποδύεται αυτό που γίνεται σε μια τέτοια σχέση. Όλο το πεδίο της συνάντησης ανάμεσα σε ετερότητες είναι φτιαγμένο σαν ένα ψηφιδωτό από μικροκινήσεις θεατρικές, κινήσεις διαπραγμάτευσης ενός νοήματος που, χωρίς απαραίτητα να διατυπωθεί, θα αποτελέσει το δεσμό, τη συνοχή, τον κοινό ορίζοντα της συνάντησης.

Ο Τοδογον θέλει να πιστεύει πως μια τέτοια διαρκής κίνηση ανάμεσα σε δύο πόλους ετερότητας γεννά ανθρώπους που νιώθουν μόνιμα εξόριστοι²⁵. Δεν ανήκουν πουθενά, ούτε στη «χώρα» που επισκέπτονται ούτε σε κείνη τη «χώρα» από την οποία ξεκίνησαν. Έχει δίκιο, μόνο αν δεχτούμε πως μια τέτοια στάση, παράγοντας ταυτότητες ανοικτές, μη αναγνωρίσιμες, οδηγεί σε μια προσωρινή εξορία, μια αποξένωση από εκείνους που επιμένουν στην περιφρούρηση των ορίων μιας κοινής ταυτότητας αυτάρκους και αδιαπραγμάτευτης. Μια τέτοια προσωρινή εξορία αντιστοιχεί στην εμπειρία της συνάντησης, δεν προεξοφλεί όμως και το μέλλον της σχέσης που μπορεί μια τέτοια συνάντηση να γεννήσει. Γιατί η συνάντηση

μπορεί να γεννήσει και συνθέσεις και μεταλλάξεις, όπως βέβαια και μετατοπισμένες αντιπαλότητες. Η προσωρινή εξορία θα είναι λοιπόν μια μορφή περιγραφής της ίδιας της αίσθησης απομάκρυνσης που φέρει η περιπέτεια μιας προσεγγιστικής θεατρικότητας. Αν έτσι την κατανοήσουμε, ίσως συλλάβουμε και τη βαθύτερη ανθρωπολογική αλήθεια που βρίσκεται στα λόγια ενός κυριολεκτικά εξοριστού, ενός πολιτικού φυγάδα από τη Νότια Αφρική όταν αποτιμά τη ζωή της εξορίας του. «Πράγματι οι εμπειρίες και τα προϊόντα της εξορίας θα μπορούσαν να είναι ένα διαλυτικό της συνείδησης των συνόρων. Θα μπορούσαν να είναι ένας τρόπος αναγνωριστικής εξερεύνησης, μετατόπισης και επέκτασης των ορίων»²⁶.

Ο στιγμιοτυπικός πολιτισμός και η θεατρικότητα σαν αίσθηση της αναβολής

Η εμπειρία του χρόνου που αντιστοιχεί στη σύγχρονη πόλη καθορίζεται από τον πολιτισμό του στιγμιότυπου. Κάθε όψη της ζωής, συμπτυκνωμένη σε μια στιγμή, σε μια τόσο λεπτή φέτα του χρόνου που δεν έχει διαστάσεις, εμφανίζεται και εξαφανίζεται στο οπτικό πεδίο του σύγχρονου κατοίκου με ταχύτητα ιλλιγγιώδη. Χωρίς καμιά σύνδεση με ένα πριν και ένα μετά, έχοντας τη μορφή ενός ακαριαίου ερεθίσματος χωρίς χρονικό βάθος, χωρίς προσμονή ή αναπόληση, τούτες οι στιγμές-τύποι ορίζουν ένα χρόνο άναρθρο. Η εμπειρία του χρόνου ως διαρκούς στιγμιοτυπικού παρόντος είναι μια εμπειρία που καταργεί οποιαδήποτε απόσταση ανάμεσα στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον. Η γενίκευση της ζωντανής αναμετάδοσης, της μετάδοσης δηλαδή εικόνων, πληροφοριών και, σύντομα, αισθήσεων σε πραγματικό χρόνο, από οποιοδήποτε σημείο της γης σε οποιοδήποτε άλλο, καθιστά την εμπειρία του στιγμιότυπου μια εμπειρία βραχυκύκλωσης του χρόνου. Καθετί που περνά χάνεται, τίποτα δε δείχνει τι έρχεται. Μόνο συγχρονικά ερεθίσματα εισβάλλουν από παντού²⁷.

Η εμπειρία της σύγχρονης πόλης, θα μπορούσαμε έτσι να πούμε, είναι μια εμπειρία ενός χρόνου χωρίς αποστάσεις, χωρίς ενδιάμεσα, χωρίς διαλείμματα. Σωστά την αποκαλούν τούτη την αίσθηση μια αίσθηση συμπίεσης του χρόνου²⁸. Όπως στις τόσες εκδηλώσεις του πολιτισμού του στιγμιότυπου, πολιτισμού της στιγμιαίας τροφής, της στιγμιαίας φωτογραφίας, της στιγμιαίας διαπραγμάτευσης των μετοχών, η στιγμιαία αναμετάδοση δεν αφήνει τόπο για τη δημιουργία ενός μέλλοντος ή ενός παρελθόντος. Όταν καταργείται η απόσταση ανάμεσα στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον, όταν κάθε διάσταση του χρόνου δεν εκδηλώνεται παρά σαν ένα παρόν της στιγμής, τότε καταργείται η διαφορά του πριν και του μετά. Και το παρόν γίνεται ουσιαστικά α-διάφορο.

Η κατάργηση του ενδιάμεσου χρόνου καταργεί το μέλλον σαν διάσταση του παρόντος. Γιατί μόνο η προσμονή και ο μετωρισμός που προκαλεί γεννά τη διάσταση του μέλλοντος ήδη στο παρόν. Ολόκληρη η στρατηγική της υπεράσπισης της τιμής βασίζεται, για παράδειγμα, στην αίσθηση της απειλής που εγκυμονεί κάθε στιγμή σε μια περίοδο βεντέτας²⁹. Ο νόμος της εκδίκησης, της ανταπόδοσης, όπως και στην περίπτωση της ανταλλαγής των δώρων, δεν περιγράφει παρά τη γενική αρχή των σχέσεων. Η πολυεπίπεδη πραγματικότητα των δράσεων που συγκροτούν όμως μια τέτοια σχέση ανάμεσα σε άτομα με κοινωνικά χαρακτηριστικά συγκεκριμένα, με ιστορία και στόχους, είναι τελείως εξαρτημένη από τις

στρατηγικές διαχείρισης του ενδιάμεσου χρόνου. «Το να καταργήσουμε το μεσοδιάστημα σημαίνει να καταργήσουμε τη στρατηγική», όπως λέει και ο P. Bourdieu³⁰.

Η ακαριαία λήψη πληροφοριών και ερεθισμάτων, η συμπίκνωση του χρόνου και η αναγωγή του σε μια φυσαλίδα αέναου παρόντος που μας περιβάλλει, είναι στην πραγματικότητα μια εμπειρία που απαιτεί ακαριαίες αντιδράσεις, σκέψεις, αισθήσεις. Καθώς ο ενδιάμεσος χρόνος της προσμονής, του αναστοχασμού, της δεύτερης σκέψης, του υπολογισμού αλλά και της βαθύτερης αίσθησης δεν υπάρχει, η συμπεριφορά εξωθείται σε κινήσεις, δράσεις και νοηματοδοτήσεις αντανάκλαστικές³¹. Η ταχύτητα της ζωντανής αναμετάδοσης αναδιπλώνει την πραγματικότητα στον εαυτό της, σινιστά απόλυτη κατάφαση του πραγματικού, καθώς αυτή η πραγματικότητα με τίποτα δεν προλαβαίνει να συγκριθεί και επομένως να κριθεί. Στην ίδια ταχύτητα συντονίζονται και οι αντιδράσεις. Που σημαίνει ότι απλά επιβεβαιώνουν κοινωνικά αντανάκλαστικά. Τα ίδια που καλλιεργούν οι απαιτήσεις της σύγχρονης ζωής όπου ακαριαίες αποφάσεις δεν είναι παρά αποφάσεις που έχουν ήδη προβλεφθεί, ήδη εγγραχθεί, προαποφασισθεί. Όπως οι αντιδράσεις σε ένα βιντεοπαιχνίδι έχουν ήδη προσχεδιαστεί, ή όπως οι «αυθόρμητες» απαντήσεις στις δημοσκοπήσεις του δρόμου έχουν ήδη προβλεφθεί στην ίδια τη συνθήκη της ερώτησης.

Η στρατηγική σαν αίσθηση του χρόνου, σαν αίσθηση της δύναμης που έχει ο ενδιάμεσος χρόνος να προσφέρει ένα πεδίο διαπραγμάτευσης, σύγκρισης, υπολογισμού ή υπόγειας επεξεργασίας των συναισθηματικών αντιδράσεων, η στρατηγική σαν «αίσθηση του παιχνιδιού» καταργείται σε συνθήκες ακαριαίων αντιδράσεων. Βραχυκυκλώνεται σε συνθήκες απόλυτης συγχρονικότητας.

Αναμφίβολα μια νέα κοινωνική εκπαίδευση διαμορφώνει ανθρώπους ικανούς να αντιδρούν με εξαιρετική ταχύτητα σε εξωτερικά ερεθίσματα. Χωρίς αυτή την ταχύτητα οι σύγχρονοι επιχειρηματίες και οι χρηματιστές είναι χαμένοι. Χωρίς αυτή οι σύγχρονοι πολεμιστές και ιδιαίτερα οι χειριστές υπερταχών πολεμικών μηχανών, όπως είναι τα αεροπλάνα, είναι επίσης χαμένοι κυριολεκτικά. Και χωρίς αυτή, ούτε στα παιδικά βιντεοπαιχνίδια ούτε στα βιντεοπαιχνίδια των ενηλίκων υπάρχει καμιά πιθανότητα να πετύχει κανείς ένα αξιοπρεπές σκορ. Βέβαια, όλο και περισσότερο αυτές τις ακαριαίες αποφάσεις υπάρχουν μηχανές που τις παίρνουν πιο γρήγορα από τους ανθρώπους. Γιατί ιδιαίτερα στον πόλεμο ή στο χρηματιστήριο κάθε δευτερόλεπτο μπορεί τα δεδομένα ν' αλλάξουν και είναι καθοριστικό το να μπορέσει ν' απαντήσει κανείς με μια ακαριαία κίνηση σε τούτη την αλλαγή.

Η αίσθηση του παιχνιδιού υπάρχει μόνο ως αίσθηση της διαχείρισης των μεσοδιαστημάτων. Για τούτο το βιντεοπαιχνίδι, στο βαθμό που απαιτεί ακαριαίες αντιδράσεις, οδηγεί μόνο σε μια πλήρη καταβίθιση στο παιχνίδι. Αίσθηση του παιχνιδιού σημαίνει διαχείριση του χρόνου του³². Κι αν κανείς παίζει πάντα με κάποιους άλλους (και δε δοκιμάζει απλά την επιδεξιότητά του απέναντι σε μια μηχανή προγραμματισμένη να τον βομβαρδίζει με αλληπάλληλα ερεθίσματα), τότε αίσθηση του παιχνιδιού σημαίνει πάντα αίσθηση της ύπαρξης των άλλων. Όχι απλά ως μέσων για μια προσωπική απόλαυση, αλλά ως υποκειμένων με τα οποία, στα πλαίσια του παιχνιδιού, συνάπτονται σχέσεις. Αίσθηση του παιχνιδιού σημαίνει ίσως τελικά αίσθηση του άλλου. Του άλλου που, ακόμα κι αν έχει το ρόλο του αντιπάλου, στη σχέση μαζί του «παιίζεται» κυριολεκτικά το παιχνίδι. Αποτελεί έτσι η στρατηγική εκείνον το συχνά υπόγειο και χωρίς πλήρη επίγνωση, ατελή, δοκιμαστικό και κάπο-

τε μετέωρο, αμφίθυμο υπολογισμό που περιλαμβάνει τον άλλον. Που προϋποθέτει μια επίσκεψη της διαφορετικότητας του άλλου ως ανίχνευση των προθέσεων του, ως διερεύνηση των σινηθειών του. Μ' άλλα λόγια, τούτη η επίσκεψη βουτά στο παρελθόν ή πασχίζει να προβλέψει το μέλλον, ορίζοντας έτσι ενδιάμεσα διαστήματα, αποστάσεις από το παρόν, όπου κοντοστέκεται. Η στρατηγική λοιπόν δεν είναι παρά μια αίσθηση του παιχνιδιού, μια σοφία των μεσοδιαστημάτων και των προσεγγίσεων.

Ο πολιτισμός του στιγμιότυπου, ο εκβιαστικός ρυθμός της ζωντανής αναμετάδοσης και των εξίσου στιγμιότυπικών αντιδράσεων είναι ουσιαστικά ένας πολιτισμός που καταργεί τη διαφορά. Ακόμα και όταν την επικαλείται, ακόμα και όταν φαίνεται πως καθέτι που γεννά είναι διαφορετικό, όσο διαφορετικό είναι ένα κάθε φορά ερέθισμα που απαιτεί επιτακτικά απαντήσεις, τούτη η διαφορά δεν είναι παρά προεγγεγραμμένη σε ένα πεδίο πεπερασμένων εκδοχών, εκδοχών προσχεδιασμένων. Η ετερότητα, ως συμβάν που διαφεύγει από τη δομή του κανονικού, ως απρόβλεπτη συνθήκη, δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί με τη λογική της ακαριαίας αντίδρασης. Χρειάζεται η ανάπτυξη μιας στρατηγικής που κάθε φορά, ανάλογα με τους όρους της περίπτωσης, να αξιοποιεί αισθήσεις και υπολογισμούς. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν που η λογική του στιγμιότυπου, του βομβαρδισμού των αισθήσεων σε πραγματικό χρόνο, με την απαίτηση οι αντιδράσεις να είναι στον ίδιο χρόνο επαρκείς, γεννά ή μια υπερδιέγερση ή μια παθητικότητα. Η παροξυσμική αντίδραση μεταπίπτει στην απάθεια. Η ουσιαστική κατάγηση της διαφοράς εκκολάπτει την α-διαφορία. Το είχε διαγνώσει ο Simmel έγκαιρα όταν μιλούσε για την αναισθητοποίηση ως αποτέλεσμα του υπερβολικού πολλαπλασιασμού των ερεθισμάτων στη σύγχρονή του μεγαλούπολη³³.

Η θεατρικότητα είναι μια αίσθηση αναβολής. Μια στρατηγική διαχείρισης του χρονικού μεσοδιαστήματος. Και με τούτη την έννοια είναι μια αίσθηση του παιχνιδιού, της σχέσης με την ετερότητα. Η επίσκεψη στην ετερότητα, το πολυεπίπεδο παιχνίδι της διαπραγμάτευσης και της προσέγγισης, στηρίζεται καθοριστικά στη διαχείριση του ενδιάμεσου χρόνου. Η ακαριαία επαφή με την ετερότητα ή θα γεννήσει εκβιασμένη και εκβιαστική οικειότητα ή θα δραστηριοποιήσει αντανάκλαστικά απώθησης, εχθρότητας. Η αναβλητική επίσκεψη δοκιμάζει το δρόμο της προς τον άλλον. Και σε τούτη την πολύμορφη τέχνη της προσέγγισης η θεατρικότητα καταθέτει τη δική της συμβολή: τη μεταμφίεση. Η μεταμφίεση είναι μια προσωρινή αναστολή. Ένα μεσοδιάστημα. Στην ακαριαία έκθεση του ενός στον άλλον, έκθεση που είδαμε πως δεν είναι αρκετή για τη συνάντηση αλλά συχνά αποτελεί και εμπόδιο, η μεταμφίεση παρεμβάλλει την περιφραση μιας προσποίησης. Γίνομαι άλλος για να προσεγγίσω την ετερότητα του άλλου. Γίνομαι άλλος για να δελεάσω, να παρακινήσω, να διευκολύνω τον άλλον: Ναι, γίνομαι άλλος για να κατεργαστώ το ενδιάμεσο πεδίο της συνάντησης.

Ο Ρ. Μπαρτ, εκείνος που είδε στη θεατρική τέχνη του Μπρεχτ τις εγκυμονούσες στιγμές³⁴, παρατηρεί την εκφραστική της ερωτικής συμπεριφοράς σαν μια σειρά από λοξοδρομούσες, πλάγιες και υπαινικτικές δηλώσεις, σημάνσεις. Δεν είναι τούτες οι κινήσεις θεατρικές προσεγγίσεις της ετερότητας που μόνιμα συνιστά ο άλλος κατά την ερωτική συνάντηση: «Ας πούμε πως έκλαψα για κάτι που ο άλλος ούτε καν το αντιλήφθηκε... Και πως για να μη φανεί πως έκλαψα, φόρεσα μαύρα γυαλιά, σκεπάζοντας έτσι τα θολά μου μάτια...» Προσποιούμαι. Δεν κρύβομαι απλά, γιατί τούτη η κίνηση υπολογίζω να κεντρίσει

τον άλλον. «Μα τι έχεις;» Δηλώνω με τούτη τη μεταμφίεση: «έχε υπόψη σου ότι κάτι πάω να σου κρύψω»³⁵. Η μεταμφίεση δεν είναι παρά μια περιφραση αυτού που θέλω να δείξω. Όμως τούτη η περιφραση κάνει κάτι σημαντικό. Δε με δείχνει ακαριαία στον άλλον: Κλαίω. Δείχνει ταυτόχρονα την προσπάθεια να διαφυλάξω κάποιο είδος αξιοπρέπειας. Επομένως η θεατρικότητα της κίνησης δεν αναβάλλει απλά την εκδήλωση αυτού που θα μπορούσε να δείχτει ή να ειπωθεί αλλιώς, πιο σύντομα και πιο άμεσα. Δημιουργεί πάνω στο μεσοδιάστημα της αναβολής μια διαφορετική σχέση. Ο άλλος, εκείνος που δεν ξέρει, εκείνος λοιπόν που είναι έστω και προσωρινά άλλου, κατανοεί από την κίνησή μου μια χειρονομία προσέγγισης. Ένα μπρεχτικό *gestus*; Ίσως, γιατί στη σκηνοθεσία της όψης μου, με τα μαύρα γυαλιά που κρύβουν αποκαλύπτοντας, υποκρύπτεται η αναδιπλασιαστική δυναμική μιας καθημερινής θεατρικότητας, η σοφία της αποστασιοποιητικής προσέγγισης: «έχε υπόψη σου ότι κάτι πάω να σου κρύψω».

Ο Μπαρτ γενικεύει τούτη την πρόθεση μεταμφίεσης του πάθους σε μια ερωτική της προσέγγισης, μιας προσέγγισης στην οποία ο άλλος παραμένει άλλος όσο δεν έχει εκδηλώσει τις διαθέσεις του, την επιθυμία του. «... Φορώ μια μάσκα στο πάθος μου, αλλά με μια διακριτική (και πονηρή) κίνηση επισημαίνω την ύπαρξη της μάσκας αυτής»³⁶. Είναι ίσως σε τούτο το πηγαινέλα ανάμεσα στην εκδήλωση και την αποκάλυψη του πάθους που παίζεται ολόκληρο το δράμα, το θέατρο της ερωτικής προσέγγισης. Το λεγόμενο φλερτ δεν είναι παρά μια πολύμορφη θεατρική των διαδοχικών επισκέψεων της ετερότητας του άλλου. Τον ερωτά και τον παραπλανά μαζί.

Κάτι ανάλογο παρατηρεί και ο Jankélévitch στην περιφραστική λοξοδρομούσα και απατηλή τακτική της ειρωνείας. Η ειρωνεία, σαν μια κίνηση του λόγου και του σώματος, δεν είναι μια απλή ψευδολογία, μια παραπλανητική υποκρισία. «Η ειρωνεία είναι μια διπλή κινητικότητα, μια δραστηκή κυκλοφορία στο κύκλωμα του γρίφου και του νοήματος». Όμως τούτο το ταξίδι, όπου το νόημα αποκαλύπτεται καθώς κρύβεται, όπου η παρανόηση είναι προσωρινή για να οδηγήσει σε μια φανέρωση αλήθειας, σε μια μεταστροφή, δεν είναι ένα ταξίδι περιττό. «Το ταξίδι αυτό δεν είναι μια παράκαμψη, ούτε χαμένος χρόνος. Είναι, όπως κάθε μεσολάβηση, μια δοκιμασία»³⁷. Κανείς δε δέχεται την ειρωνεία απλώς εξηγώντας τη. Στη λοξοδρομήσή της η ειρωνεία, που άλλα λέει και άλλα εννοεί, η ειρωνεία που μεταμφιέζει τα λόγια της, προσφέρει με τη σοφία μιας αναβλητικής περίσκεψης το πεδίο μιας συνάντησης με τον άλλον. Φτάνοντας στα άκρα, ειρωνευόμενος κανείς, εκφράζει το αντίθετο από αυτό που εννοεί. Δείχνεται κανείς ριζικά άλλος (όπως ο Σωκράτης, λέει ο Jankélévitch, που προσποιείται ότι δεν ξέρει)³⁸. Σε τούτη όμως τη μεταμφίεση επιχειρείς τελικά να παρασύρεις τον άλλον, να τον κάνεις να δεχτεί, να αντικρίσει κάτι που αρνείται. Πλαγιοκοπείς την αντίρρησή του, την εχθρότητά του, ίσως. Που σημαίνει, προσφέρεις, γινόμενος εσύ ένας άλλος, στον άλλον το πεδίο να σε προσεγγίσει. Αυτή τη λειτουργία της ειρωνείας, την οροθετημένη από τον κινισμό και το σαρκασμό που απομακρύνουν και διατηρούν την εχθρότητα, προκρίνει ο Jankélévitch, διακρίνοντας στην ειρωνική μεταμφίεση τη γενναιοδωρία της συνάντησης. Τούτη η ανοιχτή ειρωνεία, το χιούμορ, είναι «μια αρχή συνεννόησης και πνευματικής αλληλεγγύης»³⁹.

Η ειρωνεία κινητοποιεί μια θεατρικότητα αποστασιοποιητική. Δεν παραπλανά απλά, υποδεικνύει την παραπλάνηση, όπως τα μαύρα γυαλιά του ερωτευμένου. Όπως και εκεί,

αυτή η υπόδειξη, αυτή η χειρονομία (του λόγου ή και του σώματος) δεν είναι παρά μια ακόμα θεατρική δράση. Είναι η ίδια όχι η εξήγηση ενός γρίφου αλλά η αναγωγή του σε μια εκφραστική κίνηση: μένει και εκείνη έκθετη στην ερμηνεία. Γιατί η αναδιπλασιασμένη θεατρικότητα είναι η ίδια εμποτισμένη από την ιδιότυπη λογική της πράξης, μια λογική που δεν ανάγεται στο νόμο της ούτε στα αποτελέσματά της. Όπως και η ειρωνεία δεν ανάγεται στο τελικό μήνυμά της, ούτε βέβαια στην όποια τυπολογία της έκφρασής της. Ίσως η δύναμη της μεταμφίσεως να παραπέμπει τελικά όχι μόνο στο λόγο που την προκαλεί, αλλά και στην ίδια τη βαθιά επίδραση της εκδίπλωσής της, εκείνη που αποδίδει στον ενδιάμεσο χρόνο, στο ταξίδι ανάμεσα στο ίδιο και το έτερο, κάποτε αξία σκοπού. Γιατί στη μεταβατική ζώνη, στην ενδιάμεση επικράτεια ανάμεσα στις ετερότητες, στη θάλασσα του αρχιπελάγους του Cacciari ή στη γέφυρα του Simmel⁴⁰, γεννιέται η επίγνωση της ετερότητας μέσα από την επίγνωση της μεταμφίσεως. Να αναγνωρίσουμε σε τούτη την εμπειρία την «ειρωνεία στη δεύτερη δύναμη» όπως ονομάζει το χιούμορ ο Jankélévitch; Πράγματι, γιατί «[Ο] χιουμορίστας είρωνας, από την πλευρά του, υποκρίνεται πως μας εξασπατά, γιατί υποκρίνεται πως υποκρίνεται και ειρωνεύεται την ειρωνεία»⁴¹.

Σημειώσεις

1. E. Goffman, «Η απόσταση από το ρόλο», στο *Συναντήσεις. Δύο μελέτες στην κοινωνιολογία της αλληλεπίδρασης*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, σ. 204.
2. Ο Goffman ονομάζει «απόσταση από το ρόλο» (role distance) αυτή τη δράση που αποτελεί «μια σφήνα ανάμεσα στο άτομο και τον υποτιθέμενο ρόλο του... [Σ]την ουσία το άτομο δεν αρνείται το ρόλο, αλλά τον εν δυνάμει εαυτό που ο ρόλος υπαγορεύει σε όσους ερμηνεύτες τον αποδέχονται» (ό.π., σ. 204-5).
3. Μια τέτοια στάση θέλει να αφαιρέσει από τα «κοινωνικά γεγονότα τη σφραγίδα του οικείου που τα προσστατείει σήμερα από την επέμβασή μας», όπως επισημαίνει ο Μπρεχτ στο *Μικρό όργανο για το θέατρο*, Αθήνα, Πλειάς, 1974, σ. 75.
4. Βλ. και θέση 42, ό.π., σ. 74. Επίσης, Σ. Σταυρίδης, «Μπρεχτική αποστασιοποίηση και ετερότητα. Οι μετέωροι τόποι των κατοκλίων», περ. *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 71-72, Δεκ. 1999, σ. 95.
5. Σύμφωνα με την ορολογία του R. Schechner, ο ηθοποιός (ή γενικότερα ο performer) μπορεί είτε να μεταμορφώνεται είτε να μεταφέρεται. Όταν ο ηθοποιός επιστρέφει στην αρχική του θέση (στον αρχικό του εαυτό, κοινωνικά προσδιορισμένο, θα λέγαμε), τότε ο Schechner μιλάει για μεταφορά (transportation). Βλ. «Performers and Spectators transported and transformed», στο *Between theater and anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, σ. 117-150.
6. Ντ. Ντιντερό, *Το παράδοξο με τον ηθοποιό*, Αθήνα, Πόλις, 1998, σ. 40-41 και σ. 94.
7. Την προβληματική του *gestus* συνοψίζει ο W. Benjamin: «Ο ηθοποιός πρέπει να μπορεί να ξεχωρίζει τις εκφράσεις του με τον τρόπο που ένας στοιχειοθέτης παράγει τα διάκενα ανάμεσα στα στοιχεία» («What is Epic Theater?» στη συλλογή *Illuminations*, London, Fontana Press, 1992, σ. 148). Για τον Μπρεχτ τέτοιες εκφραστικές κινήσεις είναι σαν «ιερογλυφικά που μπορούν να διαβαστούν με μια ματιά» («Diderot, Brecht, Eisenstein» στη συλλογή *Image, Music, Text*, Glasgow, Fontana Press, 1977, σ. 73).
8. O. R. Caillios εντοπίζει στον πυρήνα της μιμητικής συμπεριφοράς αυτή την παραιτήση από τη διάκριση. Βλ. το κείμενό του «Mimicy and Legendary Psychasthenia», περ. *October*, τ. 31, 1984, σ. 17-32.
9. «Η "δημόσια" συμπεριφορά είναι, κατά πρώτον, αντικείμενο μιας δράσης σε απόσταση από τον εαυτό, από την άμεση ιστορία του, τις περιστάσεις και τις ανάγκες και, κατά δεύτερον, μια τέτοια δράση εμπλέκει την εμπειρία της πολλαπλότητας» [R. Sennett, *The fall of Public Man*, London, Faber and Faber, 1993(1977), σ. 87].
10. Ό.π., σ. 112.
11. Ντ. Ντιντερό, ό.π., σ. 32-33.

12. Στη σύγχρονη κοινωνία η δημόσια συμπεριφορά συντρίβεται, σύμφωνα με το σχήμα του Sennett, από το ναρκισισμό της προσωπικής έκφρασης (που αρνείται τη σύμβαση ως τόπο διαπροσωπικής επικοινωνίας) και την καταστροφική κοινωνικότητα που προκρίνει τη φαντασίωση της κοινής ταυτότητας (της ομοιότητας) έναντι της κοινής δράσης που δέχεται τη διαφορά. Βλ. π.χ., ό.π., σ. 237.

13. Ας θυμηθούμε την προβληματική του Α. Βαδιού για το συμβάν, αυτό το «μη αναγώγιμο στη συνθηλωμένη του εγγραφή μέσα σε "ο,τι υπάγχει"». Αυτό «το οποίο μας εξαναγκάζει να αποφασίσουμε έναν καινούργιο τρόπο ύπαρξης». (*Η Ηθική, Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού*, Αθήνα, Scripta, σ. 50).

Για τον Laclau το συμβάν είναι που εξαρθρώνει τη δομή σαν ένα σύστημα ενδεχόμενων γεγονότων, γι' αυτό αποτελεί την πιο καθαρή μορφή της χρονικότητας. (Ε. Laclau, *Για την επανάσταση της εποχής μας*, Αθήνα, Νήσος, σ. 110 και 117-8).

14. V. Jankélévitch, *Η Ειρωνεία*, Αθήνα, Πλέθρον, σ. 161.

15. Ό.π., σ. 161. Βλ. επίσης σ. 74, για την αναβλητική βούληση και την επιφύλακτικότητα.

16. Ό.π., σ. 47.

17. M. Cacciari, *Αρχιτέλαγος*, Αθήνα, Λογίον, σ. 160.

18. Ό.π., σ. 160.

19. «Κάθε ταυτότητα κατασκευάζονταν μέσω διαπραγμάτευσης με ποικίλες ετερότητες και... κατά συνέπεια, μια βαθύτερη κρίση ετερότητας προηγείται πάντοτε των φαινομένων που παρουσιάζονται συνδεδεμένα με μια κρίση ταυτότητας» (M. Augé, *Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1999, σ. 132).

20. Cl. Levi-Strauss, *The View from Afar*, Penguin Books, 1985, σ. 24.

21. Ε. Μπαλιμπάρ - Ι. Βαλλερστάιν, *Φιλή, Έθνος, Τάξη, οι διαφορούμενες ταυτότητες*, Αθήνα, Πολίτης, 1991, σ. 36.

22. Για την υπεράσπιση αυτού του ιδιότυπου οικουμενισμού, βλ. T. Todorov, *On Human Diversity. Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993, σ. 74, σ. 83-85 και σ. 390.

23. Η παρουσίαση των βημάτων στην περιγραφή που ακολουθεί βασίζεται στον Todorov (ό.π., σ. 83-84).

24. Ό.π., σ. 84, με αναφορά σε αντίστοιχη θέση του Levi-Strauss.

25. Ό.π., σ. 84, αλλά και σ. 73, όπου χρησιμοποιείται η έννοια του ξεριζωμού.

26. Breyten Breytenbach, «The Long March from Hearth to Heart» στο *Home. A Place in the World*, A. Mach (ed), New York, New York University Press, 1993, σ. 76.

27. Για τον πολιτισμό του στιγμιότυπου βλ. και Σ. Σταυρίδης, *Διαφήμιση και το νόημα του χώρου*, Αθήνα, Στάχυ 1996, σ. 67 και σ. 76-82.

28. Βλ. ιδιαίτερα D. Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Cambridge (Mass), Blackwell, 1996, σ. 242-47.

29. Για την αίσθηση της τιμής και την εξάρτηση της από μια στρατηγική ανταλλαγών που ξεδιπλώνεται στο χρόνο, βλ. P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, σ. 15.

30. Ό.π., σ. 6. Ο Bourdieu θεωρεί πως η στρατηγική συνίσταται ουσιαστικά στην αναγνώριση των αντιζημιωτικών δυνατοτήτων μιας περίπτωσης με βάση τις προδιαθέσεις που έχουν εγχαραχτεί κοινωνικά στον κάθε δράστη. Η στρατηγική λοιπόν δε διαγράφει το πεδίο μια υποκειμενικής, συνειδητής και ελεύθερης δράσης, αλλά την εκδίπλωση μιας πρακτικής γνώσης μαθημένης στην πράξη, την εκδίπλωση μιας λογικής της πράξης. Με τούτη την έννοια, η στρατηγική απηχεί σε κάθε περίπτωση μια κοινωνικά μαθημένη «αίσθηση του παιγνιδιού». Βλ. ιδιαίτερα, P. Bourdieu και L. J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1992, σ. 128-9.

31. Είναι χαρακτηριστική η άποψη του P. Virilio για την τυραννία του πραγματικού χρόνου (του παρόντος) κάθε ζωντανής αναμετάδοσης ή τηλεχειρισμού που καταργεί την αίσθηση του παρελθόντος και του μέλλοντος, τη διάρκεια. Βλ. ενδεικτικά, P. Virilio, *Open Sky*, London, Verso, 1997, σ. 25.

32. Ο W. Benjamin ανακαλύπτει στον Μπουντλέρ μια κατανόηση των τυχερών παιγνιδιών ως ενδεικτικών της αίσθησης του χρόνου στη νεοτερικότητα. Θα μπορούσε να πει κανείς πως η αίσθηση του παιγνιδιού για το χαρτοπαίκτη του 19ου αιώνα στηρίζεται στη αίσθηση της κατάλληλης στιγμής που πρέπει να γίνει το χτύπημα (coup). Το τίναγμα του χεριού δεν είναι όμως αναπαγωγική των αυτόματων κινήσεων μπροστά στις μηχανές. Είναι προϊόν μιας αίσθησης του χρόνου που τον συγκροτεί από συνέχειες, κορυφώσεις και επαναλήψεις. Ενός χρόνου που, αντίθετα με το χρόνο του εργατή, αποτελεί όχι δεσμευτική συνθήκη επιβεβλημένη, αλλά πεδίο ανάπτυξης της ίδιας της καλλιεργούμενης και επιθυμητής έντασης της απόλαυσης του παιγνιδιού. (Με τούτη την έννοια ο αυτοματισμός των αντιδράσεων δεν είναι κοινό υπόβαθρο της συμπεριφοράς εργατή και τζογαδόρου όπως ισχυρίζεται ο Benjamin. (Βλ. Σ. Μπουντλέρ, *Ένας λυρικός στην ακμή του καπιταλισμού*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1994, σ. 152-155).

33. G. Simmel, *Πόλη και Ψυχή*, Αθήνα, Έρασμος, 1993 (1903), σ. 19-21.
34. Ρ. Μπαρτ, *Αποσπάσματα του ερωτικού λόγου*, Αθήνα, Ρέππας, 1977, σ. 59.
35. Ρ. Μπαρτ, ό.π., σ. 73.
36. Ο.π., σ. 59.
37. V. Jankélévitch, ό.π., σ. 63.
38. Ο.π., σ. 14-16.
39. Ο.π., σ. 167.
40. Η γέφυρα δίνει υλική μορφή και συμβολική αξία ταυτόχρονα σε μια καθοριστική δραστηριότητα του ανθρώπινου είδους: «Διότι το ανθρώπινο ον είναι το πλάσμα εκείνο που ενώνοντας πρέπει πάντα να διαχωρίζει και που δεν μπορεί να ενώνει χωρίς να διαχωρίζει» (G. Simmel, «Bridge and Door» στο *Rethinking Architecture. A Reader in Cultural Theory*, N. Leach (ed), London, Routledge, 1997, σ. 69.
41. V. Jankélévitch, ό.π., σ. 168.