

Marc Augé, 1999 [1994].

ΓΙΑ ΜΙΑ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

ΤΩΝ ΣΥΓΧΡΟΝΩΝ ΚΟΣΜΩΝ

Εισαγωγή: Ελπίδα Ρίκου

Μετάφραση: Δέσποινα Σαραφίδου

Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 236 σελ.

Αλεξάνδρα Μπακαλάκη

Ο Marc Augé, ένας από τους σημαντικότερους γάλλους ανθρωπολόγους, πέρασε πολλά χρόνια μελετώντας θρησκευτικά και πολιτικά κινήματα στην Ακτή του Ελεφαντοστού και στο Νότιο Τογκό. Από τα μέσα της δεκαετίας του '80 συμμετείχε σε εθνογραφικές αποστολές στη Λατινική Αμερική, ενώ ταυτόχρονα ενδιαφέρθηκε για τη μελέτη της σύγχρονης αστικής ζωής στην Ευρώπη αλλά και για υπερ-τοπικά φαινόμενα όπως ο τουρισμός. Είναι συγγραφέας πολλών μονογραφιών και άρθρων εθνογραφικού και θεωρητικού περιεχομένου και έχει επίσης συνεργαστεί στο γύρισμα εθνογραφικών ταινιών. Καθηγητής στην 'Ecole des Hautes 'Etudes en Sciences Sociales δίδαξε πολλούς νεότερους ανθρωπολόγους, ενώ από τη θέση του διευθυντή Σπουδών επηρέασε σημαντικά τη φυσιογνωμία αυτού του οργανισμού. Ακόμα ο Augé πρωτοστάτησε στην ίδρυση του Κέντρου Ανθρωπολογίας των Σύγχρονων Κόσμων, που ιδρύθηκε το 1994, δηλαδή τη χρονία της έκδοσης του βιβλίου που θα προσπαθήσω να παρουσιάσω εδώ.

Το βιβλίο του Augé είναι επίκαιρο, ενδιαφέρον και πλούσιο, και επιφυλάσσει πολλές αφορμές για προβληματισμούς και σκέψεις. Παρά το γεγονός ότι ο συγγραφέας χρησιμοποιεί πολλούς ανθρωπολογικούς όρους και συχνά φαίνεται να επιδιώκει ένα υψηλό επίπεδο αφαίρεσης, είναι προσιτό και σε αναγνώστες που δεν έχουν ειδικές γνώσεις. Σ' αυτό συμβάλλει και η καλή μετάφραση της Δέσποινας Σαραφίδου καθώς και η περιεκτική εισαγωγή και οι διευκρινιστικές σημειώσεις της Ελπίδας Ρίκου, που επιμελήθηκε την έκδοση. Η συνέντευξη του Augé που συνοδεύει το κείμενο δίνει στον αναγνώστη την ευκαιρία μιας αμεσότερης επαφής με το λόγο του.

Κεντρική θέση του βιβλίου, το οποίο ο συγγραφέας χαρακτηρίζει «μανιφέστο», είναι ότι η ανθρωπολογία πρέπει να στραφεί στη μελέτη του σύγχρονου κόσμου – ενός κόσμου που είναι ενιαίος ως προς τη συγκρονητικότητά του, αλλά ταυτόχρονα αποσπασματικός ως προς την ποικιλομορφία των μικρόκοσμων που τον συνθέτουν. Ο κόσμος αυτός προσφέρει στην ανθρωπολογία νέα αντικείμενα στοχασμού. Ούτε λίγο ούτε πολύ της προσφέρει ολόκληρο τον εαυτό του, δηλαδή τον πλανήτη, αρκεί οι ανθρωπολόγοι να αναγνωρίσουν ότι αυτός είναι σφαιρικός. Το τι σημαίνει σφαιρική γη και πώς αυτή μπορεί να γίνει αντικείμενο ανθρωπολογικού στοχασμού είναι και τα κεντρικά ζητήματα του βιβλίου.

Η οριοθέτηση της ανθρωπολογίας εν σχέσει με άλλους κλάδους δεν απασχολεί ιδιαίτερα τον Augé. Στη συνέντευξή του στο τέλος του βιβλίου εξηγεί ότι ο ίδιος και οι συνεργάτες του στην 'Ecole έχουν την τάση να ορίζουν τα σύνορα των διάφορων επιστημονικών κλάδων λιγότερο αυστηρά από ό,τι ανθρωπολόγοι που δουλεύουν σε άλλους οργανισμούς. Ωστόσο, το βασικό

κατά τη γνώμη του χαρακτηριστικό που διακρίνει την ανθρωπολογία είναι το καθυτό της αντικείμενο, που συνίσταται στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι συμβολοποιούν και θεσμίζουν τις μεταξύ τους σχέσεις – τις σχέσεις των ατόμων με την κοινωνία, αλλά και μεταξύ διαφορετικών ομάδων.

Στο βαθμό που η μελέτη των κοινωνικών σχέσεων αποτελούσε πάντοτε βασικό μέλημα της ανθρωπολογίας, η παραδοχή αυτή δεν συνεπάγεται ανακατατάξεις στο επίπεδο της μεθοδολογίας. Για την ακρίβεια ο Augé έχει μια μάλλον ορθόδοξη αντίληψη για την ανθρωπολογική μέθοδο. Πιστεύει ότι αυτή απαιτεί από τον ερευνητή μακρόχρονη επιτόπια έρευνα καθώς και τη δυνατότητα να κατανοεί τη λογική των ανθρώπων που μελετά αλλά ταυτόχρονα να μπορεί να τους δει με το βλέμμα του εξωτερικού παρατηρητή. Αν λοιπόν η στροφή στους σύγχρονους κόσμους επιφυλάσσει κάποιες δυσκολίες, αυτές δεν είναι θεωρητικές ή μεθοδολογικές, αλλά απορρέουν από την ίδια τη σφαιρικότητα του πλανήτη. Ο σφαιρικός σύγχρονος κόσμος και οι μικρόκοσμοι που τον συνθέτουν είναι αποτελέσματα τριών διαδικασιών, «υπερβολών της υπερνεωτερικότητας», οι οποίες, όπως ακριβώς οι ίδιοι οι «σύγχρονοι κόσμοι», είναι διακριτές αλλά και αλληλένδετες. Πρόκειται για τη συρρίκνωση του χώρου και του χρόνου, συνέπειες της επιτάχυνσης της κυκλοφορίας εικόνων, πληροφοριών και αγαθών σε παγκόσμιο επίπεδο και της μείωσης των γεωγραφικών αποστάσεων καθώς και για την έξαρση του ατομισμού, συνέπεια της αποδυνάμωσης των συμβολικών μηχανισμών, οι οποίοι επέτρεπαν στους ανθρώπους να νοήσουν τους εαυτούς τους ως προς κάποιους άλλους και να θεσμίσουν τις μεταξύ τους σχέσεις. Το αποτέλεσμα αυτών των διαδικασιών είναι ότι, για πρώτη φορά στην ιστορία, οι κάτοικοι της γης μπορούμε να πούμε «είμαστε όλοι σύγχρονοι».

Αντίθετα με τους λόγους της μετανεωτερικότητας και το λόγο της συναίνεσης, που παρά τις μεταξύ τους διαφορές διαπιστώνουν το τέλος προγενέστερων καταστάσεων, ο Augé πιστεύει ότι εφόσον ο σύγχρονος κόσμος είναι πολλαπλός, δεν είναι ούτε τελειωμένος ούτε απόλυτα ολοκληρωμένος. Έτσι, θεωρεί ότι, μολονότι ο προσανατολισμός της ανθρωπολογίας στο παρόν επιβάλλει ορισμένες κριτικές αναθεωρήσεις, αυτές δεν συνιστούν μονοσημαντες τομές ή σημεία ρήξης με το παρελθόν. Οι κριτικές που ασκεί στην ανθρωπολογία στρέφονται κυρίως σε δύο θεωρητικά μοντέλα. Το πρώτο αφορά την εξελικτική θεώρηση σύμφωνα με την οποία διαφορετικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης διαδέχονται η μία την άλλη. Μολονότι έχει επανειλημμένα γίνει αντικείμενο κριτικής η θεώρηση αυτή λανθάνει στους λόγους της μετανεωτερικότητας και της συναίνεσης

στο βαθμό που προϋποθέτουν μια τομή μεταξύ ενός «πριν» και ενός «μετά». Αντίθετα, ο Augé θεωρεί ότι καταστάσεις που, από μια εξελικτική σκοπιά, θεωρούνται ότι αντιπροσωπεύουν διαφορετικά στάδια, αποτελούν συστατικά στοιχεία του παρόντος. Για παράδειγμα η προσπάθεια ελέγχου του κόσμου μέσω της επιστήμης και της υψηλής τεχνολογίας συνυπάρχει με αντιλήψεις και πρακτικές που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν μαγικές. Το δεύτερο μοντέλο στο οποίο ασκεί κριτική είναι αυτό που οι αμερικανοί ανθρωπολόγοι επεξεργάστηκαν ως συνέχεια της παράδοσης του πολιτισμικού σχετικισμού. Πρόκειται για μια θεώρηση σύμφωνα με την οποία οι επιμέρους πολιτισμοί αναπαριστάνονται ως διακριτές νησίδες ή ψηφίδες και το πολιτισμικό ταυτίσεις εξ ορισμού με την πολλαπλότητα. Ο Augé πιστεύει ότι η θεώρηση αυτή οδηγεί στην πρόσληψη των εθνογραφικών περιγραφών με όρους κειμενικότητας και μοναδικότητας και στη συνακόλουθη παραίτηση από τη γενίκευση και τη σύγκριση. (Αξίζει να σημειώσουμε πάντως, ότι παρά την κριτική του στον αμερικανικό σχετικισμό, ο Augé αποτιμά θετικά τη συμβολή ορισμένων εκφραστών του, και ιδιαίτερα την ανάλυση του Marshall Sahlins για τη σχέση μεταξύ δομής και συμβάντος).

Αναφέρεται επίσης συνοπτικά σε κριτικές που θεωρεί ότι βοηθούν την ανθρωπολογία να στραφεί στη μελέτη του δικού της περιβάλλοντος, δηλαδή του σύγχρονου κόσμου. Ανάμεσά τους συμπεριλαμβάνει αυτές που αποβλέπουν στην καθιέρωση νέων πεδίων έρευνας, στην πληρέστερη τεκμηρίωση, στον επαναπροσδιορισμό του αντικείμενου και της μεθόδου της ανθρωπολογίας και κυρίως αυτές που διαπιστώνουν και αναλύουν τις ιεραρχικές σχέσεις μεταξύ ερευνητών και πληροφορητών. Εύλογα ο Augé επιμένει ιδιαίτερα στο σχολιασμό της κριτικής αυτής όπως διατυπώθηκε από τον Johannes Fabian στο βιβλίο του *Time and the Other* (1983). Κεντρική θέση του Fabian είναι ότι η ανθρωπολογική πρακτική είναι «αλλοχρονική», προϋποθέτει δηλαδή μια απόσταση μεταξύ των ανθρωπολόγων και του «άλλου», η οποία σε μεγάλο βαθμό θεμελιώνεται στον αποκλεισμό των «ιθαγενών» από το παρόν των δυτικών κοινωνιών από τις οποίες κατά κανόνα προέρχονται οι ανθρωπολόγοι. Μολονότι η άποψη αυτή είναι πολύ κοντά στις δικές του απόψεις, ο Augé διαφωνεί με τον όρο «άλλος», που προσωποει και ομαδοποιεί διαφορετικές μεταξύ τους κοινωνίες οριζοντίες τες σε αντιδιαστολή με τη Δύση. Επισημαίνει επίσης την αδιαφορία του Fabian για την πολλαπλότητα των αντιλήψεων των «άλλων» για το χρόνο αλλά και των προσπαθειών τους να τοποθετηθούν στο χρόνο των κατακτητών τους. Πάντως, αυτό που διαφοροποιεί ουσιαστικότερα την αντίληψη του Augé είναι η θέση ότι η ένταξη «ημών» και των «άλλων» στην ίδια συγχρονικότητα δεν

αποφασίζεται με βάση ηθικά, πολιτικά, πολύ δε περισσότερο μεθοδολογικά επιχειρήματα, αλλά επιβάλλεται από εξωτερικούς μετασχηματισμούς – από τις ραγδαίες κοινωνικές αλλαγές στις οποίες θα πρέπει να εμβαθύνει η ανθρωπολογία.

Απόρροια αυτών των αλλαγών είναι μια γενικευμένη κρίση νοήματος, μια κρίση όχι ταυτότητας, αλλά ετερότητας. Μέσα σε έναν κόσμο που έχει θεαματοποιηθεί και προσφέρεται στους κατοίκους του μέσω εικόνων που εναλλάσσονται και αφορούν τόπους μακρινούς και κοντινούς, οι σχέσεις και οι ταυτίσεις των ανθρώπων γίνονται αφηρημένες. Η κρίση λοιπόν συνίσταται στη δυσκολία της συμβολοποίησης των σχέσεων μεταξύ «των μεν και των δε», οι οποίοι μπορεί να είναι ομάδες ή άτομα, δηλαδή στην αδυναμία τους να αναγνωριστούν μέσα σε κάτι κοινό. Για τον πολιτικό λόγο η κρίση αυτή αποτελεί τόσο πλαίσιο όσο και πρόκληση. Ο Augé περιγράφει τη σύγχρονη αστική πολιτική και τα διλήμματα της χρησιμοποιώντας τον όρο της τελετουργίας – όρο που απαντά πολύ συχνά στο λεξιλόγιο των ανθρωπολόγων, το περιεχόμενο όμως του οποίου έχει επανειλημμένα αποτελέσει πηγή προβληματισμού και διαφωνίας. Θεωρεί ότι η πολιτική συνιστά μια τελετουργική πρακτική, τονίζοντας μάλιστα ότι εννοεί τον χαρακτηρισμό κυριολεκτικά, γιατί, όπως οι τελετουργίες, αποβλέπει και αυτή στη συγκρότηση ταυτοτήτων και ετεροτήτων και στη ρύθμιση των μεταξύ τους σχέσεων. Η τελετουργική εκφορά του πολιτικού λόγου αναπαριστά τις ταυτότητες τάξης (εθνικές, φυλετικές, ταξικές κλπ.) όχι ως ουσίες, αλλά ως σχέσεις – σχετικές ή σχετικοποιημένες ετερότητες. Στο πλαίσιο των σύγχρονων κόσμων, λοιπόν, η πολιτική έχει τη δυνατότητα να λειτουργεί ως διευρυμένος τελετουργικός μηχανισμός, δηλαδή να θέτει σε κίνηση διαδικασίες οι οποίες έχουν μακροπρόθεσμες, πολλαπλές και ενδεχομένως αντιφατικές και απρόβλεπτες συνέπειες, που αφορούν διαφορετικές κατηγορίες ανθρώπων. Τέλος, ως τελετουργία, η πολιτική εγγράφεται πάντοτε στο πλαίσιο του μύθου και αντίστροφα. Η αποδυνάμωση του μύθου απειλεί την αποτελεσματικότητά της. Από την άλλη όμως, η μυθοποίηση και η θεαματοποίηση της τελετουργίας είναι συχνά τεκμήρια του θανάτου της – οι τελετουργίες που μυθοποιούνται και θεαματοποιούνται είναι αυτές που έχουν πάψει να τελούνται. Ο πολιτικός λόγος λοιπόν κινδυνεύει τόσο από την υπερπλήρωση των μύθων όσο και από την εξάντλησή τους. Η πρώτη καθιστά την πολιτική τελετουργία αναχρονιστική, ενώ η δεύτερη απειλεί τη εδραίωση του πολιτικού λόγου στο παρελθόν αλλά και τη δυνατότητά του να αποτελέσει ο ίδιος το παρελθόν ενός μέλλοντος. Ο κίνδυνος της εξάντλησης των μύθων γίνεται μάλιστα οξύτερος καθώς οι πολιτικοί απευθύνονται πια λιγότερο σε «οπαδούς» οι οποίοι ήδη μετέχουν ενός μύθου, και περισσότερο σε άτο-

μα, ή μάλλον σε ατομικούς αποδέκτες τηλεοπτικών εικόνων.

Το έλλειμμα του μύθου ως αφηγήματος που νοηματοδοτεί το παρόν σε σχέση με το παρελθόν και το μέλλον συνδέεται ιστορικά με την αυτονόμηση της θρησκείας από την κοινωνία. Η αυτονόμηση αυτή ωστόσο δεν καταργεί την τελετουργική διάσταση της πολιτικής στο βαθμό που οι σχέσεις μεταξύ ταυτοτήτων και ετεροτήτων απαιτούν πάντοτε τελετουργική ρύθμιση. Έτσι, μολονότι το νόημά της δεν είναι πάντοτε θρησκευτικό, η πολιτική είναι πάντοτε τελετουργική. Η κατάργησή της, ενδεχόμενη συνέπεια της ανεξέλεγκτης ανάπτυξης και της συναινετικής αποδοχής των πολιτικών μύθων, θα οδηγούσε στον ολοκληρωτισμό. Ωστόσο, παρά τη σύγχρονη εκμυσίωση της διαπίστωσης ότι οι μύθοι έχουν πεθάνει, αυτοί εξακολουθούν να υπάρχουν και να παρέχουν στον πολιτικό λόγο τα μέσα με τα οποία μπορεί να αναπαραστήσει τις προτεραιότητές της αλλά και την ίδια τη νομιμότητά του.

Οι δυσκολίες της αναπαράστασης των αλληλένδετων σχέσεων ταυτότητας, ετερότητας και πολλαπλότητας μεταξύ ατόμων και μεταξύ ομάδων αποτελούν συστατικό στοιχείο της συγχρονικότητάς μας. Στην ουσία πρόκειται για τις ίδιες δυσκολίες που παρουσιάζει η αναπαράσταση του πλανήτη ως συνόλου ενιαίου αλλά ετερογενούς ή της συνύπαρξης των τάσεων για πολιτισμική ομογενοποίηση και διαφοροποίηση. Τα φαινόμενα αυτά, που έχουν πρόσφατα γενικευτεί, απηχούν τις εμπειρίες των αποικιοκρατούμενων πληθυσμών, οι οποίοι βρέθηκαν πρώτοι αντιμέτωποι με τη συρρίκνωση του χρόνου και του χώρου –αποκόπηκαν βία από το παρελθόν τους, και είδαν τους τόπους τους να παραβιάζονται– αλλά και με τη μοναξιά που συνεπαγόταν η αμφισβήτηση ή η κατάλυση των κοινωνικών τους νοημάτων. Οι εμπειρίες αυτές τροφοδότησαν θρησκευτικά κινήματα, τα οποία, σύμφωνα με τις κυρίαρχες ανθρωπολογικές ερμηνείες αντιπροσωπεύουν συγκρητικά θρησκευτικά φαινόμενα και αποτελούν αντιδράσεις στην αποικιοκρατία.

Αντλώντας από τις έρευνές του πάνω σε τέτοια προφητικά κινήματα στην Αφρική, ο Augé αναθεωρεί τις παραπάνω απόψεις, και χωρίς να αρνείται τον αντι-αποικιοκρατικό τους χαρακτήρα, επισημαίνει ότι τα κινήματα αυτά όχι μόνο δεν εξέλιπταν μετά την ανεξαρτησία, αλλά ενισχύθηκαν. Ακόμα, θεωρεί ότι τα μηνύματά τους δεν συνδύαζαν απλώς τις παραδόσεις των ιθαγενών με αυτές των κατακτητών τους, αλλά συγκροτούσαν νέες παραδόσεις οι οποίες αναπαριστούσαν τον κόσμο με οικουμενικούς και υπερ-τοπικούς όρους. Πιστεύει λοιπόν ότι τα κινήματα αυτά είχαν μια μεγαλύτερη εμβέλεια από αυτήν που συνήθως τους αποδίδουν οι ανθρωπολόγοι. Οι ηγέτες τους εγκαλούσαν τους πιστούς τους ως άτομα και όχι ως μέλη ταξικών, εθνικών ή φυλετικών ομάδων, και θεωρούσαν ότι η αλήθεια

και η ουσία των προφητικών τους λόγων δεν εξαντλούνταν στα στενά γεωγραφικά όρια στα οποία περιορίζονταν οι λατρείες τους. Ο Αυγέ πιστεύει ότι επρόκειτο για πραγματικούς προφήτες με την έννοια ότι οι εμπειρίες και οι αντιδράσεις τους προοιωνίζαν καταστάσεις που αργότερα γενικεύτηκαν στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης. Μολονότι οι προφήτες επικαλούνταν οικουμενικές αλήθειες, αδυνατούσαν να φανταστούν πλήρως, πολύ δε περισσότερο να ελέγξουν τους τόπους τους οποίους αυτές αφορούσαν. Αντίθετα, αυτοί οι ίδιοι βρίσκονταν υπό τον έλεγχο πολιτικών εξουσιών που τους περιθωριοποιούσαν. Τα καταφύγια που υπόσχονταν λοιπόν στους πιστούς τους ήταν ταυτόχρονα λιμάνια –τόποι στους οποίους θα μπορούσαν να δημιουργήσουν δεσμούς με τους συνανθρώπους τους, με την ιστορία και με το χώρο– αλλά και στεγανά αποκλεισμού.

Οι δυσκολίες που παρουσιάζει η κατανόηση των ετερογενών και κατακερματισμένων κόσμων των προφητών και των πιστών τους είναι ανάλογη με τη δυσκολία του ανθρωπολόγου να συνδυάσει και να αναπαραστήσει τους πολλαπλούς σύγχρονους κόσμους ώστε να αποτελέσουν αντικείμενο κατανόησης. Πρόκειται για την ίδια δυσκολία που παρουσιάζει η αναπαράσταση της πόλης ως κόσμου – ενός χώρου που είναι ταυτόχρονα μικρόκοσμος, δηλαδή περιβάλλον ποικίλων ταυτοτήτων και ετεροτήτων, κόμβος σχέσεων και επικοινωνιών, μεταφορά για τον πλανήτη ολόκληρο, αλλά και μετωνυμία του με την έννοια ότι το έμφυχο και το άψυχο «περιεχόμενο» της πόλης έχει ποικίλες προελεύσεις και αναφορές. Οι σύγχρονες μεγαλουπόλεις είναι σύνθετα σύνολα τόπων, συμβολοποιημένων χώρων, που, όπως τα λιμάνια των προφητών, δίνουν τη δυνατότητα στους ανθρώπους να συνάψουν δεσμούς μεταξύ τους και με την ιστορία τους, αλλά τους εκθέτουν επίσης στον κίνδυνο της απομόνωσης, της προκατάληψης και της ασφυξίας. Από την άλλη, σε ολόένα και μεγαλύτερο βαθμό εμπεριέχουν μη-τόπους, ομοιόμορφους απρόσωπους χώρους που δεν φέρουν τα σημάδια κανενός ιδιαίτερου πολιτισμού, δεν ανήκουν σε κανέναν. Αυτοί οι μη-τόποι επιτρέπουν στους κατοίκους των πόλεων ελευθερία και αυτονομία, αλλά ταυτόχρονα τους εκθέτουν στους κινδύνους της μοναξιάς και εν τέλει της τρέλας. Οι κάτοικοι αυτών των πόλεων-κόσμων-σταυροδρομιών δεν είναι φορείς ιδιαίτερων πολιτισμικών παραδόσεων, αλλά εξατομικευμένα δίκτυα ετεροτήτων, αφηρημένων ταυτίσεων, αποσπασματικών εικόνητο της θεώρησης των «μικρών τόπων» ως πλαισίων μέσα στα οποία αρχίζουν και τελειώνουν τα δεδομένα, οι διαδικασίες με τις οποίες οι άνθρωποι αναπαριστούν τον κόσμο και μέσα σ' αυτόν τον εαυτό τους. Ακόμα η ανάλυσή του προσφέρει αφορμές για να σκεφτεί κανείς κριτικά για την έννοια

ρήξης. Αντίθετα συνδέει τις υπερβολές της υπερνεωτερικότητας με παλιότερα φαινόμενα, άλλοτε θεωρώντας τες αποτελέσματα και άλλοτε περισσότερο ακραίες εκδοχές τους. Έτσι, παρά την κυριολεκτική σημασία που ο ίδιος αποδίδει στην έννοια του παρόντος, η συγχρονικότητα για την οποία μιλά μπορεί να αποτελέσει πλαίσιο για την ανάλυση φαινομένων που έχουν συντελεστεί στο παρελθόν. Στο επίπεδο της θεωρίας ο προσανατολισμός στους σύγχρονους κόσμους επίσης δεν προϋποθέτει ρήξη με κάποια «παλιά» ανθρωπολογία. Αντίθετα, ο Αυγέ εκφράζει την πίστη του στους «μεγάλους προγόνους» (τον Durkheim και τον Mauss αλλά και τον Balandier και τον Levi-Strauss), ομολογεί ότι η υπογράμμιση της συνάφειας του δικού του εγχειρήματος με τις αμφισβητήσεις τους σχετικά με τις πρωτόγονες κοινωνίες ως αποκλειστικό αντικείμενο της ανθρωπολογίας του προκαλεί «κρυφή ευχαρίστηση» και, πάντως, δεν θεωρεί την πρότασή του επαναστατική (σ.196-197). Η αποδοχή της πρόκλησης της στροφής στους σύγχρονους κόσμους είναι απλώς προϋπόθεση για την επιβίωση της ανθρωπολογίας. Αν οι ανθρωπολόγοι την αγνοήσουν, θα πρέπει είτε να προετοιμαστούν για την εξαφάνιση της ανθρωπολογίας είτε να περιοριστούν στην καταγραφή των υπό εξαφάνιση υπολειμμάτων του παρελθόντος, και έτσι να γίνουν και οι ίδιοι αντιπρόσωποι του.

Η στάση του Αυγέ στο ζήτημα των θεωρητικών ανακατατάξεων φαίνεται εύλογα μετριοπαθής, δεδομένου ότι πολλές από τις κριτικές παρατηρήσεις του σχετικά με τους παράγοντες που εμπόδισαν την ανθρωπολογία να στραφεί στο παρόν έχουν διατυπωθεί και από άλλους ανθρωπολόγους και έχουν πια ενσωματωθεί σε ορισμένες τουλάχιστον από τις κυρίαρχες εκδοχές της ανθρωπολογικής θεωρίας. Από την άλλη η μετριοπάθεια του φαίνεται υπερβολική στο βαθμό που οι ανθρωπολόγοι εξακολουθούν να προσανατολίζονται σε «παραδοσιακά αντικείμενα», θεωρώντας τα μάλιστα προνομιακά – στο βαθμό δηλαδή που προτιμούν να ασχολούνται με «τοπικές κοινωνίες» ή τουλάχιστον να αποκλείουν τους μη-τόπους από τα πεδία της έρευνάς τους. Μολονότι ο Αυγέ δεν υποστηρίζει ότι οι ανθρωπολόγοι θα πρέπει να εγκαταλείψουν αυτά τα «παραδοσιακά» ενδιαφέροντα, η ανάλυσή του θέτει σε αμφισβήτηση το περιεχόμενο του όρου «τοπική κοινωνία», που εξακολουθεί να χρησιμοποιείται ευρύτατα τόσο ως χαρακτηρισμός συγκεκριμένων πεδίων αλλά και ως αναλυτική έννοια. Αμφισβητεί δηλαδή το αυτονόητο της θεώρησης των «μικρών τόπων» ως πλαισίων μέσα στα οποία αρχίζουν και τελειώνουν τα δεδομένα, οι διαδικασίες με τις οποίες οι άνθρωποι αναπαριστούν τον κόσμο και μέσα σ' αυτόν τον εαυτό τους. Ακόμα η ανάλυσή του προσφέρει αφορμές για να σκεφτεί κανείς κριτικά για την έννοια

της «οίκου» ανθρωπολογίας με την οποία οι ανθρωπολόγοι περιγράφουν την ερευνητική ενασχόληση με τις «δικές τους» κοινωνίες: Η αντίληψη ότι οι άνθρωποι «ζουν στο σπίτι τους» ή «σαν στο σπίτι τους», πολύ δε περισσότερο η πρόσληψη της κοινωνίας («τοπικής» ή μη) ως «οίκου» δεν είναι αυτονόητες.

Πάντως, δεδομένου ότι ο ίδιος ο Αυγέ χαρακτηρίζει το βιβλίο του μανιφέστο, και μάλιστα προσωπικό, το ενδιαφέρον του έγκειται κυρίως στο γενικό ερευνητικό και πολιτικό πρόγραμμα που απορρέει από τις βασικές παραδοχές του συγγραφέα και λιγότερο στην εφαρμογή της σκέψης του σε επιμέρους ζητήματα. Το γεγονός ότι ο Αυγέ δεν αναφέρεται διεξοδικά σε άλλες σημαντικές σύγχρονες ανθρωπολογικές αναλύσεις της νεωτερικότητας και της υπερνεωτερικότητας οφείλεται πιθανόν επίσης στον χαρακτήρα του βιβλίου ως μανιφέστου. Ωστόσο, οι αναφορές αυτές θα βοηθούσαν τον αναγνώστη να κατανοήσει τα σημεία ως προς τα οποία ο συγγραφέας θεωρεί ότι οι απόψεις του συγκλίνουν με άλλες ανθρωπολογικές θεωρήσεις ή αποκλίνουν απ' αυτές.

Νομίζω πως είναι δύσκολο να διαφωνήσει κανείς με την κεντρική πρόταση του βιβλίου, την ανάγκη να αντιμετωπίσει η ανθρωπολογία το σύγχρονο κόσμο, μέρος του οποίου αποτελεί και η ίδια. Προσωπικά ωστόσο έχω ορισμένες απορίες σχετικά με το κατά πόσον οι προτάσεις του Αυγέ αποδίδουν πράγματι στην ανθρωπολογία ολόκληρη τη σφαιρική γη, ή τουλάχιστον τους έμφυχους κατοίκους της. Οι απορίες αυτές αφορούν ειδικότερα το περιεχόμενο των εννοιών της τελετουργίας και της συμβολοποίησης.

Αν καταλαβαίνω καλά, ο Αυγέ θεωρεί ότι η αποδυνάμωση της τελετουργικής διάστασης της πολιτικής οδηγεί στον ολοκληρωτισμό γιατί συνεπάγεται τη συρρίκνωση του δημόσιου πεδίου, στο εσωτερικό του οποίου οι πολίτες μπορούν να αλληλοαναγνωριστούν ως όμοιοι ως προς κάποιες ιδιότητες και διαφορετικοί ως προς κάποιες άλλες. Ωστόσο, οι λόγοι του ολοκληρωτισμού, που εγκυλούν τους ανθρώπους ως φορείς όχι συσχετικών ταυτοτήτων, αλλά απόλυτων ουσιών, και τους αναθέτουν μάλιστα το καθήκον της εξολόθρευσης όσων δεν φέρουν την ίδια ουσία, μεταχειρίζονται και αυτοί τελετουργικά μέσα. Αντίστοιχα περιοριστική είναι ίσως η σημασία που ο Αυγέ αποδίδει στη συμβολοποίηση – διαδικασία την οποία θεωρεί το κατεξοχήν αντικείμενο της ανθρωπολογίας. Δυσκολεύομαι να καταλάβω γιατί η απόδοση της ιδιότητας του ξένου στους άλλους αλλά και στον ίδιο τον εαυτό και τα συνακόλουθα αισθήματα του φόβου και τα φαινόμενα της βίας, όλα αυτά δεν αντιπροσωπεύουν έναν ορισμένο τύπο συμβολοποιημένης σχέσης, μια έστω ατελή συμβολική αναπαράσταση ή τον αρνητικό πόλο ενός συνεχούς

της συμβολοποίησης, αλλά τίθενται εκτός των ορίων της. Στο μεταξύ όμως, οι τελετουργίες της εθνοκάθαρσης είναι αναμφισβήτητα μέρος της συγχρονικότητάς μας. Ο αποκλεισμός τους από το πεδίο της τελετουργίας και των συμβολοποιημένων σχέσεων ίσως βοηθάει στον εξορκισμό τους, αλλά φοβάμαι ότι δεν βοηθάει στην απόδοσή τους στην ανθρωπολογία, πολύ δε περισσότερο στην αντιμετώπισή τους. Τέλος, η έννοια της συμβολοποιημένης σχέσης δεν αναφέρεται στις πολύπλοκες ιεραρχίες που δομούν τις σχέσεις των μετόχων της συγχρονικότητας, δηλαδή στις τεράστιες οικονομικές και κοινωνικές ανισότητες που όλο και περισσότερο ξεκάθαρα αναδεικνύονται ως κυρίαρχα γνωρίσματα ή συμπτώματα της παγκοσμιοποίησης. Αν οι παραπάνω επιφυλάξεις έχουν κάποια βάση, τότε η πρόταση του Αυγέ ότι αντικείμενο της ανθρωπολογίας είναι ολόκληρος ο πλανήτης ισχύει μόνον εν μέρει.

Τελειώνοντας θα ήθελα να προσθέσω ότι ο Αυγέ δεν φαίνεται να παίρνει υπόψη την ειρωνεία του γεγονότος ότι η συναίσθηση της σφαιρικότητας του πλανήτη συμπίπτει χρονικά με τη συναίσθηση ότι αυτός καταστρέφεται με ραγδαίους ρυθμούς. Το ότι δεν ασχολείται με το δεύτερο δεδομένο, ή τουλάχιστον με τους φόβους γύρω απ' αυτό, δηλαδή με το ενδεχόμενο να βρεθούμε κυριολεκτικά άστεγοι σε ένα μη-τόπο, δείχνει ίσως και αυτό πόσο μερική είναι η αλήθεια της πρότασης ότι ο πλανήτης ο ίδιος μπορεί να είναι αντικείμενο της ανθρωπολογίας – και ίσως και οποιασδήποτε άλλης επιστημονικής δραστηριότητας που αποδίδει την ιδιότητα του υποκειμένου αποκλειστικά στους ανθρώπους.

Ευχαριστώ το Κέντρο Ερευνας της Ελληνικής Κοινωνίας της Ακαδημίας Αθηνών και ιδιαίτερα την Εύα Καλπουρτζή και τη Λίλη Στυλιανούδη για τη φιλοξενία και τη βοήθειά τους.

Lira Bien Qui Lira le Dernier
Ρενέ Μαζόρ

ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΓΑΠΗ ΤΟΥ ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ

Σχόλιο στο βιβλίο του Jacques Derrida *ΑΝΤΙΣΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗΣ*, μετάφρ.: Ε. Κοντονάσιου - Β. Ναρούλη επίμετρο: Ε. Τζαβάρα εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 1999

Μάριος Μαρκίδης

ΕΠΙΓΡΑΦΩ τις σκέψεις που θα ακολουθήσουν παραφράζοντας το κείμενο που κλείνει τον συλλογικό τόμο *Lacan avec les Philosophes*, στις εκδόσεις Albin Michel του 1991. Το κείμενο εκείνο είναι ενταγμένο σε μια ηλεκτρισμένη συζήτηση που άνοιξε με το ερώτημά του ο Ρενέ Μαζόρ («Υπάρχει μια ντερριντιανή ψυχανάλυση;»), έχει τον τίτλο «Για την αγάπη του Λακάν» και περιλαμβάνεται τώρα μεταφρασμένο και υποβοηθημένο με σχόλια στο βιβλίο *Αντιστάσεις της Ψυχανάλυσης*, σελ. 71-119, από τον Ζακ Ντερριντά. Οι εξηγήσεις –και περισσότερο οι υπαινιγμοί και τα διφορούμενα– του ντερριντιανού γραπτού έχουν μια ποιητική γοητεία που καθιστά αυτόν τον συγγραφέα επάξιο επίγονο μιας αντίσης της γαλλικής αναλυτικής σκέψης, στην οποία το ερώτημα Et Derpuis Lacan δεν κρύβει έναν βαθμό αμηχανίας. Και μετά τον Λακάν τι; Ίσως βάζουμε πολύ νωρίς αυτό το ερώτημα, παγιδευμένοι στη βιασύνη αυτής της πρόθεσης «μετά», που αφήνει ολόένα και λιγότερο χρόνο στο «τώρα». Ο συναισθηματικός όμως τίτλος του ντερριντιανού κειμένου μάς φέρνει αυθόρμητα στον νου την «αγάπη της γλώσσας» του J. Millner, ενός γλωσσολόγου μετά τον Saussure και μετά τον Jakobson, που αντιστάθηκε λιγότερο σθεναρά απέναντι στην ψυχανάλυση απ' ό,τι ορισμένοι ελληνόφωνοι γλωσσολόγοι, ούτως ώστε να της αναγνωριζόταν τουλάχιστον το δικαίωμα να ανακατεύεται, καίτοι στερούμενη πτυχίου γλωσσολογίας, με το γλουγλούκισμα της γλώσσας. Που είναι άλλωστε το πεδίο της δουλειάς της, έστω κι αν δεν «συνειδητοποιεί» τις προόδους της σύγχρονης γλωσσολογίας. (Βλ. σχετικά στο πρόσφατο πολυσυλλεκτικό *Νόηση και Γλώσσα*, επιμ. Δ. Κατή και συνεργατών, την εισαγωγή των επιμελητών της ύλης. Είναι φανερό ότι οι επιμελητές, καίτοι πτυχιούχοι γλωσσολόγοι, δεν συνειδητοποιούν οι ίδιοι το βάρος του ρήματος «συνειδητοποιώ».) Ένας δεύτερος συνειρμός τώρα, με αφορμή το ίδιο το *Lacan Avec les philosophes*: πρόκειται για το γνώριμο κείμενο των *Écrits (Kant avec Sade)*, όπου η καντιανή λογική, στον απριωρισμό της, αποκαλύπτεται ως η εκδοχή περί Νόμου του διαστροφικού υποκειμένου. Για να εισπράξει επιβεβαίωση για την υπέρτατη αξία του, ο Ορθός Λόγος (= ο Νόμος) πρέπει να βασανίσει τους κρατούμενους του – και πρέπει επί πλέον οι κρατούμενοι να απολαύσουν το μαρτύριό τους. Μια αιτία, η λιγότερο ίσως αμφίσημη, του «αντισταθείτε», το οποίο όπως μας δηλώνει στο παρόν βιβλίο του ο Ζ. Ντερριντά αγαπούσε πάντοτε κι εξακολουθεί να αγαπά πολύ, έχει την αφετηρία της εδώ, στη θεμελίωση δηλαδή της ψυχανάλυσης στον δυτικό λογοκεντρισμό, έναν λογοκεντρισμό που «τα βρήκε» με τον φαλλοκεντρισμό. Η προ-