

ΤΕΣΣΕΡΕΙΣ ΟΝΤΟΛΟΓΙΕΣ

PHILIPPE DESCOLA



Σημείο αφετηρίας μου είναι ένα τρόπον τινά διανοητικό πείραμα που βασίζεται σε μια απλή ιδέα, την οποία δανείζομαι από τον Husserl: η ιδέα είναι ότι εμείς οι άνθρωποι αντιμετωπίζουμε τον κόσμο με δυο βασικά εφόδια, ένα σώμα και μια προθετικότητα. Ο εξοπλισμός αυτός μας επιτρέπει να παράγουμε συγκεκριμένα είδη ολοποιητικών μοντέλων, τα οποία αποκαλώ μοντέλα ταυτοποίησης. Πρόκειται για τους στοιχειώδεις μηχανισμούς μέσω των οποίων κάποιος αναγνωρίζει ομοιότητες και διαφορές μεταξύ του εαυτού του και των αντικειμένων, τα οποία συγκροτούν τον κόσμο που τον περιβάλλει. Με άλλα λόγια, σε έναν μέχρι τούδε απροσδιόριστο «άλλο» μπορώ να προσδώσω ή να μην προσδώσω μια εσωτερικότητα και μια σωματικότητα, οι οποίες να είναι ανάλογες με εκείνες που θεωρώ δικές μου. Το περιεχόμενο της έννοιας της εσωτερικότητας είναι επίτηδες ασαφές. Ανάλογα με τα συμφραζόμενα, ο όρος αναφέρεται σε ιδιότητες, οι οποίες συνήθως συνδέονται με την ψυχή, το νου ή τη συνείδηση, όπως είναι η προθετικότητα, η υποκειμενικότητα, η αναστοχαστικότητα, η δυνατότητα για όνειρα ή για σημασιοδότηση. Μπορεί, πάλι, να αναφέρεται σε πιο αφηρημένα χαρακτηριστικά, όπως είναι η ιδέα ότι εγώ και κάποια ετερότητα είμαστε φτιαγμένοι από την ίδια ουσία, έχουμε κοινή προέλευση ή

Ο Philippe Descola διδάσκει στην έδρα της Ανθρωπολογίας της Φύσης στο Collège de France. Ασχολείται με την εθνογραφική έρευνα στον Αμαζόνιο και τελευταίο του βιβλίο είναι το *Par-delà nature et culture* (2005).

ανήκουμε στην ίδια οντολογική κατηγορία. Η σωματικότητα, αντίθετα, αναφέρεται στη μορφή, στην υπόσταση, σε φυσιολογικές, αντιληπτικές, αισθητικο-κινητικές και ιδιοκινητικές διαδικασίες ή ακόμα και στην κρίση ως έκφανση της υποτιθέμενης επίδρασης των σωματικών χυμών.

Παρά τη μεγάλη ποικιλομορφία σε ό,τι αφορά τις αντιλήψεις για τον άνθρωπο, φαίνεται ότι ο συγκεκριμένος διυισμός ανάμεσα στη σωματικότητα και την εσωτερικότητα είναι οικουμενικός. Οι συνδυασμοί και οι σχέσεις αλληλεπίδρασης μεταξύ αυτών των επιπέδων είναι ατελείωτοι. Πριν από τις σύγχρονες υλιστικές θεωρίες για τη συνείδηση, δεν γνωρίζω καμιά περίπτωση, όπου η έννοια του απλού ζώντος ανθρώπινου προσώπου να βασιζόταν στην αμιγή σωματικότητα «σώμα χωρίς νου», ή αντίστροφα, στην αμιγή εσωτερικότητα «νους χωρίς σώμα». Η διάκριση μεταξύ εσωτερικότητας και σωματικότητας δεν είναι απλώς μια εθνοκεντρική προβολή της δυτικής προέλευσης αντίθεσης μεταξύ νου και σώματος. Η αντίθεση αυτή, όπως προέκυψε στην Ευρώπη, καθώς και οι φιλοσοφικές και θεολογικές θεωρίες οι οποίες βασίστηκαν σε αυτήν, θα έπρεπε μάλλον να κατανοηθούν ως τοπικές εκδοχές ενός συστήματος αντιθέσεων, το οποίο μπορεί να μελετηθεί συγκριτικά.

Στην πραγματικότητα, οι τρόποι ταυτοποίησης οι οποίοι προκύπτουν από τους συνδυασμούς της εσωτερικότητας και της σωματικότητας είναι πολύ περιορισμένοι. Όταν αντιμετωπίζω κάποιο άλλο όν, ανθρώπινο ή μη, μπορώ να υποθέσω ότι το αντικείμενό μου διαθέτει στοιχεία υλικότητας ανάλογα με τα δικά μου, και αυτόν τον τρόπο ταυτοποίησης τον ονομάζω «τοτεμισμός». Μπορώ, επίσης, να υποθέσω ότι η εσωτερικότητα και η σωματικότητα του άλλου είναι εντελώς διαφορετικές από τις δικές μου, και αυτόν τον τρόπο ταυτοποίησης τον ονομάζω «αναλογισμός» («analogism»). Μπορώ πάλι να θεωρήσω ότι οι εσωτερικότητές μας είναι παρεμφερείς, ενώ οι σωματικότητές μας διαφέρουν, και αυτόν τον τρόπο ταυτοποίησης τον ονομάζω «ανιμισμό». Τέλος, οι εσωτερικότητές μας μπορεί να είναι ασυνεχείς, ενώ οι υλικότητές μας μπορεί να έχουν μεταξύ τους σχέσεις συνέχειας, και αυτόν τον τρόπο ταυτοποίησης τον ονομάζω «νατουραλισμό» («naturalism»). Αυτοί οι τέσσερις τύποι σχέσεων ορίζουν τέσσερα μείζονα είδη οντολογίας, δηλαδή τέσσερα συστήματα σύμφωνα με τα οποία κατανέμονται ιδιότητες στα αντικείμενα του κόσμου. Με τη σειρά τους, τα συστήματα αυτά αποτελούν το υπόβαθρο για κοινωνικο-κοσμικών μορφών συνάθροισης, εννοιολογήσεων της ετερότητας και ορισμών του επιστημικού υποκειμένου.

Ας εξετάσουμε μερικά από τα χαρακτηριστικά αυτών των τεσσάρων τρόπων ταυτοποίησης. Ο *ανιμισμός*, ως ψυχική συνέχεια και σωματική ασυνέχεια, είναι αρκετά διαδεδομένος στη Νότια και τη Βόρεια Αμερική, στη Σιβηρία και σε κάποιες περιοχές της Νοτιοανατολικής Ασίας. Οι εκεί πληθυσμοί προσδίδουν υποκειμενικότητα σε φυτά, ζώα και άλλα στοιχεία του φυσικού τους περιβάλλοντος, και συνά-

πτουν διάφορα είδη προσωπικών σχέσεων φιλίας, ανταλλαγής, αποπλάνησης, εκθρότητας κλπ. με τις οντότητες αυτές. Σε αυτά τα ανιμικά συστήματα άνθρωποι και μη άνθρωποι προσλαμβάνονται ως να είχαν το ίδιο είδος εσωτερικότητας. Τα περισσότερα ζώα και ορισμένα φυτά αντιμετωπίζονται ως πρόσωπα προικισμένα με ψυχή, η οποία τα καθιστά δυνατά να επικοινωνούν με τους ανθρώπους. Χάρη σ' αυτήν την κοινή τους εσωτερική ουσία, τα μη ανθρώπινα όντα λέγεται ότι έχουν κοινωνικά χαρακτηριστικά: συλλογικές συμπεριφορές, οι οποίες βασίζονται σε κώδικες συγγένειας και ηθικής, τελετουργικές δραστηριότητες, κλπ. Ωστόσο, το σημείο αναφοράς για τις περισσότερες οντότητες του κόσμου δεν είναι ο άνθρωπος ως είδος, αλλά η συνθήκη του ανθρώπινου. Με άλλα λόγια, οι άνθρωποι και τα μη ανθρώπινα όντα, με τα οποία αυτοί συναλλάσσονται, διαφέρουν μεταξύ τους ως προς τη σωματικότητα. Τα κατά τα άλλα πανομοιότυπα εσωτερικά τους χαρακτηριστικά εδράζονται σε διαφορετικά είδη σωμάτων. Τοπικά, τα σώματα αυτά περιγράφονται ως μορφές ρουχισμού, που μπορεί να φορεθεί ή να αφαιρεθεί. Με τον τρόπο αυτό, υπογραμμίζεται η αυτονομία των σωμάτων-ενδυμάτων από τις εσωτερικότητες από τα οποίες κατοικούνται. Και όπως σωστά εξηγεί ο Eduardo Viveiros de Castro, τα συγκεκριμένα ενδύματα εισάγουν εκείνους που τα φορούν σε διαφορετικές προοπτικές ως προς τον κόσμο, εφόσον το κάθε είδος σώματος θέτει φυσιολογικούς και αισθητηριακούς περιορισμούς και έτσι τοποθετεί κάθε κατηγορία όντων σε μια συγκεκριμένη θέση και οπτική γωνία μέσα στη γενική οικολογία των σχέσεων.¹ Ανθρώπινα και μη ανθρώπινα όντα έχουν μια εγγενώς πολιτισμική θεώρηση της κατάστασής τους, επειδή μοιράζονται το ίδιο είδος εσωτερικότητας. Ωστόσο, ο κόσμος τον οποίο οι οντότητες αυτές προσλαμβάνουν και χρησιμοποιούν δεν είναι ο ίδιος, αφού ο σωματικός τους εξοπλισμός είναι διαφορετικός.

Οι σωματικές διαφορές αφορούν τη μορφή και όχι την ύλη. Αυτό δεν προκαλεί έκπληξη αφού πιθανότατα οι ανιμικές οντολογίες δανείζονται μέρος της μορφολογίας τους από το πρότυπο της τροφικής αλυσίδας. Στην αμαζόνια, στην υποαρκτική Αμερική, στις περιοχές του Βορείου Πόλου ή και σε μερικά μέρη της Νοτιοανατολικής Ασίας συναντάμε την ίδια ιδέα: η ζωτικότητα, η ενέργεια και η γονιμότητα κυκλοφορούν διαρκώς ανάμεσα στους οργανισμούς χάρη στο γεγονός ότι αυτοί αιχμαλωτίζουν, ανταλλάσσουν και καταναλώνουν τη σάρκα αλλήλων. Η συνεχής ανακύκλωση ιστών και υγρών σε όλα τα επίπεδα αυτού του κοσμικού συμποσίου, ανάλογη εκείνης που χαρακτηρίζει τη διατροφική αλληλεξάρτηση στον πλαίσιο της συν-οικολογικής διαδικασίας, καθιστά ολοφάνερο ότι όλες αυτές οι οντότητες που αλληλο-τρώγονται δεν μπορούν να διαφοροποιηθούν με βάση την υλική τους υπόσταση. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο στα ανιμικά συστήματα οι διαιτητικές οδηγίες και απαγορεύσεις δεν αποσκοπούν τόσο στην ενθάρρυνση ή στην αποτροπή της ανάμιξης ουσιών

που θεωρούνται ετερογενείς, πράγμα που, για παράδειγμα, χαρακτηρίζει την κινέζικη ιατρική ή και εκείνη του Γαληνού. Αντίθετα, ο σκοπός τους είναι να ενθαρρύνουν τη μεταβίβαση ανατομικών χαρακτηριστικών και συνακόλουθων μορφών συμπεριφοράς από ενδεδειγμένους οργανισμούς και να την αποθαρρύνουν στην περίπτωση των απαγορευμένων. Η θέση του κάθε είδους στην τροφική αλυσίδα προσδιορίζεται επακριβώς από τον οργανικό του εξοπλισμό, αφού αυτός καθορίζει και το περιβάλλον το οποίο του είναι προσιτό καθώς και, ανάλογα με τα όργανα με τα όργανα μετακίνησης και πρόσκτησης τροφής, τους πόρους που μπορεί να εκμεταλλευτεί στο περιβάλλον αυτό. Η σωματική μορφή, λοιπόν, είναι κάτι πολύ περισσότερο από απλή φυσική διάπλαση. Είναι ολόκληρη η βιολογική εργαλειοθήκη που επιτρέπει σε κάθε είδος να κατοικεί έναν ορισμένο οικολογικό τόπο και εκεί να ακολουθεί τον συγκεκριμένο τρόπο ζωής με τον οποίο ταυτίζεται.

Μολονότι λοιπόν, πολλά είδη μοιράζονται από κοινού μια ορισμένη εσωτερικότητα, το κάθε ένα από αυτά διαθέτει τη δική του σωματικότητα, η οποία παίρνει τη μορφή ενός συγκεκριμένου ηθογράμματος. Το ηθόγραμμα αυτό καθορίζει το, κατά τον Jakob von Uexkull, *umwelt* του κάθε είδους,² δηλαδή τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά του περιβάλλοντος είναι εκείνα τα οποία ανταποκρίνονται στα συγκεκριμένα σωματικά εργαλεία του: μέσα μετακίνησης, αναπαραγωγής, συλλογής τροφής κλπ. Αυτός είναι και ο λόγος που η έννοια της μεταμόρφωσης παίζει τόσο σημαντικό ρόλο στα ανιμικά συστήματα. Είναι η μεταμόρφωση που επιτρέπει τις συναλλαγές σε κοινό έδαφος ανάμεσα σε οντότητες με εντελώς διαφορετικά σώματα. Αυτό συμβαίνει, όταν η εσωτερικότητα ζώων και φυτών αποκαλύπτεται με ανθρώπινη μορφή, έτσι ώστε αυτά να μπορούν να επικοινωνήσουν με ανθρώπους –μέσα από όνειρα και άλλα οράματα–, ή όταν άνθρωποι, συνήθως σαμάνοι ή ειδικοί της τελετουργίας, φορούν ζωικά ενδύματα προκειμένου να επισκεφτούν κοινότητες ζώων. Έτσι, η μεταμόρφωση δεν αποτελεί μέσο για την αποκάλυψη της ανθρώπινης διάστασης των ζώων-προσώπων, ούτε για την αποκρυψη της ανθρώπινης διάστασης των ανθρώπινων-προσώπων. Πρόκειται, μάλλον, για το τελικό στάδιο μιας σχέσης, όπου ο καθένας, αλλάζοντας τη θέση από την οποία παρατηρεί και στην οποία έχει περιοριστεί εξαιτίας της αρχικής του σωματικότητας, προσπαθεί να ταυτιστεί με την οπτική γωνία από τη σκοπιά της οποίας θεωρεί ότι ο έτερος της σχέσης προσλαμβάνει τον εαυτό του: ένας άνθρωπος δεν θα δει ένα ζώο, όπως το βλέπει συνήθως, αλλά όπως εκείνο αντιλαμβάνεται τον εαυτό του, δηλαδή θα το δει σαν άνθρωπο. Ο άνθρωπος πάλι, προσλαμβάνεται, όχι όπως ο ίδιος βλέπει τον εαυτό του, αλλά όπως θέλει να προσλαμβάνεται, δηλαδή ως ζώο. Μιλάμε λοιπόν για αναμόρφωση μάλλον, παρά για μεταμόρφωση.

Ας εξετάσουμε τώρα τον δεύτερο τρόπο ταυτοποίησης, όπου κάποιες από τις οντότητες του κόσμου μοιρά-

ζονται από κοινού σύνολα φυσικών και ηθικών χαρακτηριστικών, τα οποία διασχίζουν τα όρια που χωρίζουν τα διαφορετικά είδη. Αυτόν τον τρόπο τον ονομάζω *τοτεμισμό*. Ωστόσο, στον όρο δίνω μια σημασία πολύ διαφορετική από εκείνη που του έχει αποδοθεί αφότου ο Lévi-Strauss προσπάθησε να αποδομήσει την «τοτεμική ψευδαίσθηση». Σύμφωνα με τον Lévi-Strauss, ο τοτεμισμός μπορεί να θεωρηθεί ένας οικουμενικός μηχανισμός κατηγοριοποίησης που χρησιμοποιεί φυσικές διακρίσεις ως νοητικό πρότυπο, με βάση το οποίο οργανώνει κοινωνικούς διαχωρισμούς.³ Στο παρελθόν, χρησιμοποίησα και εγώ αυτό το γενικά αποδεκτό νόημα του τοτεμισμού σε δημοσιεύματα, στα οποία προσπαθούσα να διακρίνω τον ανιμισμό από τον τοτεμισμό.⁴ Σε αυτά υποστήριζα λανθασμένα ότι, ενώ ο τοτεμισμός μεταχειρίζεται τις φυσικές ασυνέχειες μεταξύ των φυσικών ειδών προκειμένου να χαρτογραφήσει κοινωνικές σχέσεις μεταξύ ανθρώπων, ο ανιμισμός μεταχειρίζεται κοινωνικές κατηγορίες για να χαρτογραφήσει σχέσεις μεταξύ ανθρώπων και φυσικών αντικειμένων. Ωστόσο, όπως σωστά υποστήριξαν ο Viveiros de Castro⁵ και ο Tim Ingold,⁶ μια τόσο απλή και συμμετρική αντιστροφή τελικά επικυρώνει τον διαχωρισμό μεταξύ φύσης και κοινωνίας, η οποία αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της Λεβιστροσικής ερμηνείας του τοτεμισμού και έτσι αδικεί τον ανιμισμό στο πλαίσιο του οποίου η διάκριση αυτή δεν έχει νόημα.

Τώρα πια πιστεύω ότι η διάκριση μεταξύ φύσης και κοινωνίας στερείται νοήματος και στην περίπτωση του τοτεμισμού. Παραδόξως, την άποψη αυτή προσυπογράφει και ο ίδιος ο Lévi-Strauss, όχι βέβαια στο *Ο τοτεμισμός σήμερα* (*Le totemisme aujourd'hui*), αλλά στο *Η άγρια σκέψη* (*La pensée sauvage*), όπου αναφέρεται στο τοτεμικό σύστημα των Menomini και των Chippewa στην περιοχή των Μεγάλων Λιμνών. Στην περίπτωση αυτή, γράφει, η κάθε τοτεμική ομάδα πρέπει να εξεταστεί μεμονωμένα αφού «τείνει να σχηματίσει ένα σύστημα όχι πλέον με τις υπόλοιπες τοτεμικές ομάδες αλλά με ορισμένες διαφοροποιητικές ιδιότητες, που θα θεωρούνται κληρονομικές». «Δύο εικόνες, η μια κοινωνική και η άλλη φυσική [...] θα αντικατασταθούν από μιαν εικόνα κοινωνικο-φυσική, μοναδική, αλλά κατατεμαχισμένη».⁷ Με αυτήν την έννοια, ο τοτεμισμός είναι κάτι περισσότερο από οικουμενικός μηχανισμός κατηγοριοποίησης. Είναι επιπλέον, και ενδεχομένως κυρίως, μια πολύ πρωτότυπη οντολογία, το καλύτερο δείγμα της οποίας συναντά κανείς στην αβορίγινη Αυστραλία. Εκεί, στο βασικό τοτέμ μιας ομάδας ανθρώπων, το οποίο συχνά παίρνει τη μορφή κάποιου ζώου ή φυτού, όπως άλλωστε και σε όλα τα όντα (ανθρώπινα και μη) που συμπεριλαμβάνονται στην ομάδα, αποδίδονται ορισμένα γενικά χαρακτηριστικά. Αυτά αφορούν τη φυσική διάπλαση, την υπόσταση και τη συμπεριφορά, και προκύπτουν από την κοινή καταγωγή των μελών της τοτεμικής ομάδας, καταγωγή η οποία αναφέρεται σε συγκεκριμένα σημεία του τοπίου. Η συνθήκη αυτή εξηγεί μερικές αλλόκοτες και φαινομενικά

παράλογες διατυπώσεις, τις οποίες καταγράφουν εθνογράφοι της περιοχής. Για παράδειγμα, όταν οι Spencer και Gillen έδειξαν μια φωτογραφία του τοτέμ-καγκουρό σε έναν ιθαγενή Aranda εκείνος είπε: «Αυτό είναι ακριβώς σαν εμένα, όπως και το καγκουρό». Το σχόλιο αυτό τους οδήγησε στο συμπέρασμα ότι «κάθε άντρας θεωρεί ότι το τοτέμ του και ο ίδιος είναι ένα και το αυτό».⁸

Όπως έχει δείξει ξεκάθαρα ο C. G. von Brandenstein στη λεπτομερή του ανάλυση για τη σημασία των τοτεμικών όρων στην Αυστραλία, οι ιδιότητες οι οποίες τέμνουν τα όρια μεταξύ των ειδών δεν προκύπτουν από αυτό που εσφαλμένα ονομάζεται επώνυμη οντότητα.⁹ Συχνά οι λέξεις που αναφέρονται στα τοτέμ δεν είναι ονόματα βιολογικών ειδών (δηλαδή όροι βιολογικών ταξινομικών κατηγοριών), αλλά λέξεις που κατονομάζουν κάποια αφηρημένη ιδιότητα, την οποία εμφανίζει το τοτεμικό είδος, καθώς και όλα τα άλλα όντα τα οποία υπάγονται σε αυτό. Για παράδειγμα, οι Nungar της Νοτιοανατολικής Αυστραλίας είχαν δύο τοτεμικά ημιφύλια, το ένα από τα οποία λεγόταν *maarnetj*, που μεταφράζεται ως «αυτός που συλλαμβάνει», και το άλλο *waardar*, που σημαίνει «αυτός που παρακολουθεί». Οι δύο αυτοί όροι χρησιμοποιούνται επίσης ως ονόματα των τοτέμ των ημιφυλίων, το λευκό κακατούα (*calcutua tenuirostris*) και το κοράκι (*corvus coronoides*). Με άλλα λόγια, εδώ τα ονόματα των τοτεμικών κλάσεων είναι όροι που καταρχήν προσδιορίζουν ιδιότητες, οι οποίες δευτερευόντως χρησιμοποιούνται και για την ονομασία των τοτεμικών ειδών. Ωστόσο, το αντίθετο, δηλαδή η χρήση των ονομασιών των ζωολογικών τάξεων ως ονομάτων τοτεμικών ομάδων, τα οποία αποτυπώνουν τυπικές ιδιότητες των μελών, δεν συμβαίνει. Τουλάχιστον, στην περίπτωση της Αυστραλίας είναι δύσκολο να ερμηνεύσει κανείς τον τοτεμισμό με βάση την έννοια της κατηγοριοποίησης (λόγου χάριν, αυτής που συνήθως αποδίδεται στον Lévi-Strauss), αφού η κυριότερη διαφορά εδώ δεν αφορά τα επιμέρους ζωικά και φυτικά είδη τα οποία, λόγω των προφανών διαφορών τους ως προς τη μορφή και τη συμπεριφορά, θα συνιστούσαν ένα φυσικό πλέγμα για τη δόμηση κοινωνικών διαφοροποιήσεων. Η κυριότερη διαφορά έγκειται, μάλλον, στη σχέση ανάμεσα σε σύνολα ιδιοτήτων, τις οποίες άνθρωποι και μη ανθρώπινα όντα μοιράζονται από κοινού ως μέλη τοτεμικών ομάδων, οι οποίες προσδιορίζονται με αφηρημένους όρους.

Ως οντολογίες, ο ανιμισμός και ο τοτεμισμός εμφανίζουν πολύ διαφορετικές μορφολογικές ιδιότητες. Στα ανιμικά συστήματα, η συνέχεια που χαρακτηρίζει τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων και των μη ανθρώπινων όντων —συνέχεια η οποία προκύπτει από την κοινή τους εσωτερικότητα— υπερβαίνει τις φυσικές τους διαφορές. Έτσι εξηγείται τόσο ο συσχετικός χαρακτήρας των ανιμικών κοσμολογιών όσο και το γεγονός ότι οι αντιθετικές ταυτότητες των ανθρώπων και των μη ανθρώπινων όντων καθορίζονται από τις θέσεις τις οποίες καταλαμβάνουν το ένα σε σχέση με το

άλλο. Αντίθετα, η μορφή που παίρνει ο τοτεμισμός στην Αυστραλία είναι συμμετρική. Ως προς το περιεχόμενό της, κάθε τάξη όντων χαρακτηρίζεται από μια διττή ταυτότητα: από τη μια, την ταύτιση μεταξύ των ανθρώπινων και μη ανθρώπινων στοιχείων της κάθε τάξης και από την άλλη την ταύτιση των σχέσεων μεταξύ των σχέσεων αυτών, η οποία προκύπτει από την κοινή τους καταγωγή, τους κοινωνικούς τους δεσμούς, την ομοιότητά τους ή την υπαγωγή τους στη συγκεκριμένη τάξη. Αυτή η διττή ταυτότητα απηχεί τη διττή οντολογική ταύτιση των ανθρώπων και των μη ανθρώπινων όντων ως προς την εσωτερικότητα και τη σωματικότητά τους. Έτσι, ο τοτεμισμός δίνει την ίδια βαρύτητα στις σχέσεις αλληλεξάρτησης και στους όρους τους οποίους αυτές συσχετίζουν, πράγμα το οποίο προβλημάτισε ιδιαίτερα τους ανθρωπολόγους. Άλλωστε, έτσι εξηγείται και το γεγονός ότι στις ερμηνείες ορισμένων ανθρωπολόγων, όπως για παράδειγμα στον Frazer και στον Lévy-Bruhl, τονίζεται η ταυτότητα των όρων, ενώ στις ερμηνείες άλλων, όπως για παράδειγμα στον Boas και στον Lévi-Strauss, προτεραιότητα δίνεται στις σχέσεις ομολογίας μεταξύ τους.

Ο τρίτος τρόπος ταυτοποίησης, τον οποίο ονομάζω *αναλογισμό*, βασίζεται στην ιδέα ότι όλες οι οντότητες του κόσμου διασπώνται σε μια πληθώρα ουσιών, μορφών και υποστάσεων μεταξύ των οποίων μεσολαβούν απειροελάχιστα διαστήματα τα οποία στοιχειοθετούν μια κλίμακα. Παράδειγμα εδώ αποτελεί η *Μεγάλη Αλυσίδα των Όντων*, το κυριότερο κοσμολογικό μοντέλο κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης.¹⁰ Αυτή η αναλογιστική διάταξη επιτρέπει πολλαπλούς και αλληπάλληλους συνδυασμούς μεταξύ επιμέρους αρχικών αντιθέσεων. Το αποτέλεσμα είναι πυκνά δίκτυα αναλογιών, μέσω των οποίων οι εγγενείς ιδιότητες όλων των αυτόνομων οντοτήτων του κόσμου συνδέονται μεταξύ τους. Εντυπωσιακή είναι η ευρηματικότητα με την οποία στα συστήματα αυτά αναζητούνται ενεργά αντιστοιχίες και συνδηλώσεις, οι οποίες μπορούν να αποτελέσουν τη βάση για τέτοιου είδους νοητικές συνεπαγωγές, ιδιαίτερα σε ορισμένα κρίσιμα πεδία της ζωής, όπως είναι η μαντεία, η πρόβλεψη, η ιατρική θεραπεία και η αντιμετώπιση της κακοτυχίας. Σε τέτοιες περιπτώσεις, η εμμονή στις σχέσεις αναλογίας γίνεται κυρίαρχη, πράγμα που συμβαίνει στην παραδοσιακή Κίνα, όπου, κατά τον Marcel Granet, «κοινωνία, άνθρωπος και κόσμος αποτελούν αντικείμενα μιας σφαιρικής γνώσης, η οποία αποκτάται αποκλειστικά μέσω της χρήσης αναλογιών».¹¹

Εν τούτοις, η χρήση της αναλογίας εδώ είναι απλώς συνέπεια της ανάγκης να μπει σε τάξη ένας κόσμος ο οποίος συγκροτείται από μια πληθώρα ανεξάρτητων στοιχείων, όπως είναι οι δέκα χιλιάδες ουσίες από τις οποίες αποτελείται το κινέζικο *wan wou*. Η αναλογία καθίσταται εφικτή και κατανοήσιμη μόνον όταν τα στοιχεία τα οποία συνδέει είναι αρχικά διακριτά, δηλαδή όταν κανείς χρησιμοποιεί τη δυνατότητα να εντοπίσει ομοιότητες μεταξύ πραγμάτων τα οποία, μέσω ακριβώς αυτής της διαδικασίας σύνδεσης

χάνουν την αρχική τους μοναδικότητα. Μπορεί να πει κανείς ότι ο αναλογισμός είναι το ερμηνευτικό όραμα μιας ολότητας, το οποίο ανάγεται σε μια έλλειψη: ξεκινώντας από την παραδοχή ότι όλα τα στοιχεία του κόσμου απέχουν ελάχιστα μεταξύ τους, ελπίζει κανείς ότι όλες αυτές οι μικρο-διαφορές θα μπορούσαν να εξυφάνουν ένα πλέγμα σχέσεων συνάφειας και έλξεων το οποίο θα στοιχειοθετούσε ένα τέλειο συνεχές. Στην πραγματικότητα όμως, η κανονική συνθήκη του κόσμου τούτου είναι μια πολλαπλότητα διαφοροποιήσεων, και οι φαινομενικές ομοιότητες μέσω των οποίων τα πράγματα συνδέονται απλώς συντηρούν την προσδοκία ότι αυτός ο θραυσματικός κόσμος μπορεί να γίνει κατανοητός και υποφερτός. Χαρακτηριστικό στοιχείο και ειδοποιό γνώρισμα των αναλογιστικών οντολογιών είναι, λοιπόν, ο πολλαπλασιασμός των επιμέρους στοιχείων τα οποία συγκροτούν τον κόσμο μέσα από τις αλληπάλληλές τους αναλογικές συνδέσεις. Στα στοιχεία αυτά συμπεριλαμβάνονται οι άνθρωποι που διασπώνται σε επιμέρους στοιχεία, τα οποία με τη σειρά τους διαχωρίζονται μεταξύ τους, τοποθετούνται το ένα μέσα στο άλλο, και σε κάποιο βαθμό μπορούν να υπερβούν τα όρια του ίδιου του σώματος. Πολύ καλό παράδειγμα αυτού του τύπου οντολογίας είναι αυτό το οποίο ο Michel Foucault αποκαλεί «πεζογραφία του κόσμου» στο *Οι λέξεις και τα πράγματα (Les mots et les choses)*.¹² Πέρα από την περίπτωση-πρότυπο της Κίνας, η οντολογία αυτή είναι επίσης διαδεδομένη σε άλλες περιοχές της Ασίας, στη Δυτική Αφρική, στο Μεξικό και στις Άνδεις.

Ο τελευταίος τρόπος ταυτοποίησης, ο *νατουραλισμός*, αποτελεί τη δική μας οντολογία. Διότι πρέπει να ξεκαθαρίσουμε ότι ο νατουραλισμός δεν αντιστοιχεί μόνο στην ιδέα ότι η φύση υφίσταται, ότι ορισμένες οντότητες υπάρχουν και ότι εξελίσσονται σύμφωνα με μια αρχή που υπερβαίνει τόσο την ενδεχομενικότητα όσο και τις συνέπειες της ανθρώπινης βούλησης. Ο νατουραλισμός δεν αφορά μόνο το συγκεκριμένο οντολογικό πεδίο που θεωρείται ότι αναδύθηκε τον δέκατο έβδομο αιώνα, και οι κύριες ιδιότητες του οποίου είναι τάξη και η αναγκαιότητα, με αποτέλεσμα τίποτα να μη συμβαίνει χωρίς αιτία. Ο νατουραλισμός προϋποθέτει, επίσης, ένα συμπληρωματικό πεδίο: τον κόσμο των τεχνημάτων και της ελεύθερης βούλησης, η πολυπλοκότητα του οποίου έχει αναλυθεί σταδιακά έως ότου, κατά τη διάρκεια του δέκατου ένατου αιώνα, καθιερώθηκαν ειδικές επιστήμες, οι οποίες αποσκοπούσαν στην οριοθέτησή του και στη σταθεροποίηση των χαρακτηριστικών του, δηλαδή στην οριοθέτηση και τη σταθεροποίηση της δημιουργικότητας των ανθρώπων ως παραγωγών σημείων, κανόνων και αγαθών σε όλες τις πολυποίκιλες εκφάνσεις της. Τα ειδοποιά γνωρίσματα του νατουραλισμού, δηλαδή της συνύπαρξης μιας και μοναδικής φύσης στο πλαίσιο της οποίας όλα τα όντα συνιστούν μια ενότητα και μιας πολιτισμικής πολλαπλότητας, καθίστανται ορατά αν θεωρήσουμε ότι ο νατουραλισμός δεν συνιστά ένα γενικό πρότυπο, το οποίο επι-

τρέπει την κατανόηση οποιουδήποτε αντικειμένου της πραγματικότητας, αλλά μάλλον αποτελεί έναν από τους ενδεχόμενους τρόπους ταυτοποίησης. Για παράδειγμα, ο νατουραλισμός αντιστρέφει τις οντολογικές αρχές του ανιμισμού, αφού, αντί να ταυτίζει τις ψυχές και να διαφοροποιεί τα σώματα, προϋποθέτει ασυνέχειες ανάμεσα σε διαφορετικές εσωτερικότητες οι οποίες αντιδιαστέλλονται προς μια συνέχεια στο υλικό επίπεδο. Αυτό που για μας διακρίνει τους ανθρώπους από τα μη ανθρώπινα όντα είναι ο νους, η ψυχή, η υποκειμενικότητα, η ηθική, η συνείδηση, η γλώσσα κ.ο.κ. Αντίστοιχα, διαφοροποιούμε τις ανθρώπινες ομάδες μεταξύ τους με βάση τη συλλογική εσωτερικότητα της κάθε μιας, η οποία στο παρελθόν ονομαζόταν *Volkgeist*, αλλά σήμερα μας είναι πιο οικεία με τη σύγχρονη ταμπέλα «πολιτισμός». Από την άλλη, ειδικά από την εποχή του Δαρβίνου, όλοι ξέρουμε ότι εξαιτίας της φυσικής τους διάστασης, οι άνθρωποι εντάσσονται σε ένα υλικό συνεχές, στο πλαίσιο του οποίου είναι κάθε άλλο παρά μοναδικοί. Οι οντολογικές διακρίσεις που αποκλείουν τους βιολογικά συγγενείς μας μη ανθρώπινους οργανισμούς αναδεικνύουν την προνομιακή σημασία που δίνει ο δικός μας τρόπος ταυτοποίησης σε κριτήρια, τα οποία βασίζονται σε μιαν υποτιθέμενη εσωτερικότητα (γλώσσα, αυτο-συνείδηση, θεωρία του νου, κλπ.), σε αντίθεση με εκείνα τα οποία αφορούν το υλικό συνεχές.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 E. Viveiros de Castro, «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4/3 (1998), σ. 469-488.
- 2 J. Von Uexkull, «A Stroll Through the Worlds of Animals and Men», *Semiotica* 89/4 (1992) [1934; 1957], σ. 317-377.
- 3 Cl. Lévi-Strauss, *Ο τοτεμισμός σήμερα*, μτφρ. Ν. Βουλέλης, Ράππας, Αθήνα 1972. (Σ.τ.μ.)
- 4 P. Descola, «Societies of Nature and the Nature of Society», στο A. Kuper (επιμ.), *Conceptualizing Society*, Routledge, Λονδίνο 1992, σ. 107-126· P. Descola, «Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice», στο P. Descola / G. Palsson (επιμ.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Routledge, Λονδίνο 1996, σ. 82-102.
- 5 Viveiros de Castro, «Cosmological Deixis...».
- 6 T. Ingold, «Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the environment», στο R. F. Ellen / K. Fukui (επιμ.), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Berg, Οξφόρδη 1996, σ. 117-155.
- 7 Cl. Lévi-Strauss, *Άγρια σκέψη*, μτφρ. Ε. Καλπουρτζή, προλεγ.-επιμ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σ. 213-214. (Σ.τ.μ.)
- 8 B. Spencer / F. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Macmillan, Λονδίνο 1899.
- 9 C. G. Von Brandenstein, *Names and Substance in the Australian Subsection System*, University of Chicago Press, Σικάγο 1983.
- 10 A. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Κέμπριτζ (Μασ.) 1964 [1936].
- 11 M. Granet (1884-1940): Γάλλος κοινωνιολόγος και σινολόγος· έργα του είναι: *La civilization Chinoise* (1929) και *La pensée Chinoise* (1934). (Σ.τ.μ.)
- 12 M. Foucault, *Οι λέξεις και τα πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 2008. (Σ.τ.μ.)