

ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ / ΤΕΛΕΟΛΟΓΙΑ.¹ ΕΝΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΣΕ ΕΚΚΡΕΜΟΤΗΤΑ² ΚΑΙ ΤΟ ΔΙΑΚΥΒΕΥΜΑ ΤΟΥ ΣΗΜΕΡΑ

ÉTIENNE BALIBAR



Έχω κατά καιρούς επικαλεστεί έναν «διάλογο σε εκκρεμότητα» ανάμεσα στον Αλτουσέρ [Althusser] και στον Ντεριντά [Derrida], και μου ζητήθηκε να επεκταθώ περισσότερο. Σήμερα κανένας από τους δύο δεν βρίσκεται ανάμεσά μας, χωρίς βέβαια να έχουν σβηστεί από τη σκέψη μας, και μου είναι έτσι ευκολότερο να μιλήσω. Είναι ένας τρόπος να τους «κρατήσω» και τους δύο μαζί. Έχω τους προσωπικούς μου λόγους που δεν σκοπεύω να αποκρύψω. Είχα τη μοναδική τύχη να είμαι μαθητής τους –όχι για το ίδιο χρονικό διάστημα, ούτε κατά τον ίδιο τρόπο, αλλά με εξίσου ισχυρές συνέπειες στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνομαι τη φιλοσοφία. Και είχα την τύχη να με θεωρούν και οι δύο φίλο τους, με διαφορετικό και πάλι τρόπο και σε διαφορετικές εποχές. Στη μνήμη μου, είναι σαν μετάδοση του ίδιου και του αυτού φιλικού δεσμού, εφόσον ο Ντεριντά και εγώ αρχίσαμε να νιώθουμε πιο κοντά ο ένας στον άλλο την περίοδο που προσπαθήσαμε να βοηθήσουμε τον φίλο μας να αντιμετωπίσει το έγκλημα του, τη δυστυχία του, την τρέλα του. Δεν θα ξεχάσω ποτέ την απεριόριστη γενναιοδωρία που έδειξε τότε ο Ντεριντά, ούτε το θαυμασμό που ένιωσα για την ικανότητά του να κατανοεί και να ανταποκρίνεται ευφυώς στην έκκληση του άλλου για βοήθεια.

Ο Étienne Balibar διδάσκει ηθική και πολιτική φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο 10-Nanterre του Παρισιού, καθώς και στο Τμήμα Ανθρωπιστικών Σπουδών του Πανεπιστημίου της Καλιφόρνια (Ιρβίν).

Οι λόγοι, ωστόσο, που επανέρχομαι σήμερα στη σχέση μεταξύ αυτών των δύο φιλοσόφων του δεύτερου μισού του 20ού αιώνα, τους οποίους και έτυχε να γνωρίσω από κοντά, είναι πάνω απ' όλα δημόσιοι, και ελπίζω γενικού ενδιαφέροντος. Δεν μπορούμε να αντιληφθούμε τη σπουδαιότητα των φιλοσόφων μελετώντας τα έργα ή τις σκέψεις του ενός ξεχωριστά από του άλλου: απαιτούν αντιπαραβολή, φωτίζονται από συναντήσεις και αλληλεπιδράσεις. Μόνον έτσι θα αναδειχτούν εναργέστερα οι επιλογές στις οποίες προβαίνουν με φόντο το ίδιο «πνεύμα των καιρών» [«esprit du temps»], ή τα ίδια ερωτήματα που η ιστορία θέτει «σε ημερήσια διάταξη».

Αυτό που ονομάζω εδώ, για ευκολία, πνεύμα των καιρών, δεν θα μπορούσε προφανώς να χωρέσει εξολοκλήρου σε αυτό που δηλώνουμε με το όνομα «*French theory*» (όχι τυχαία στα αγγλικά, μιας και είναι κυρίως στα αγγλικά και αμερικανικά πανεπιστήμια που συνεχίζουν να την μελετούν ενδελεχώς) ή με το όνομα «δομισμός» και «μετα-δομισμός». Οφείλουμε, το λιγότερο, να αναφερθούμε σ' αυτό που υπήρξε, στη δεκαετία του '60, η μεγάλη διαμάχη για τον *ανθρωπισμό* ως φιλοσοφικής και πολιτικής κατηγορίας σε σχέση με το προφανώς πιο τεχνικό ερώτημα των μετασχηματισμών της ανθρωπολογίας, η οποία αναγορεύθηκε στα μάτια πολλών (προς ικανοποίηση της ρήσης του Καντ και των αντιφατικών επεξεργασιών της) σε νέο «θεμελιωτικό» κλάδο. Εκ των υστέρων, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο Αλτουσέρ και ο Ντεριντά, παρά τα διαφορετικά τους προτάγματα, συναντήθηκαν τουλάχιστον στο μέτρο που συμμετείχαν στην εκ νέου αμφισβήτηση του φιλοσοφικού ανθρωπισμού και των κατηγοριών που απορρέουν από αυτόν (ιδιαίτερα εκείνην της αλλοτρίωσης). Σίγουρα δεν μπορούμε να ταυτίσουμε την κριτική της αστικής «νομικής ιδεολογίας» με την αποδόμηση της «μεταφυσικής»: ωστόσο, κατά ένα μέρος, οι αντίπαλοι (ή, από μια άλλη οπτική, τα «θύματα») αυτών των δύο κριτικών εγχειρημάτων μπορούσαν να έχουν δικαιολογημένα την αίσθηση ότι συγκλίνουν. Στην πραγματικότητα, βέβαια, τα πράγματα δεν ήταν τόσο απλά. Αν ξαναδιαβάσουμε το δοκίμιο του Ντεριντά, *Les fins de l'homme* (που γράφτηκε και πρωτοδημοσιεύτηκε το 1968, τη χρονιά που ο Αλτουσέρ εκφωνούσε στη Γαλλική Φιλοσοφική Εταιρία τη διάλεξη «Ο Λένιν και η φιλοσοφία»), καθίσταται σαφές ότι ορισμένες από τις –αυστηρές μεν, υπαινικτικές δε– παρατηρήσεις του για αυτούς που είχαν την τάση να στιγματίζουν αδιακρίτως τον Χέγκελ [Hegel], τον Χούσερλ [Husserl] και τον Χάιντεγκερ [Heidegger] ως «*ανθρωπιστές*», μπορούν να απευθυνθούν ειδικότερα στον Αλτουσέρ και τη «σχολή» του.

Στο ίδιο αυτό δοκίμιο, όμως, βρίσκουμε μια αναφορά στον «ανθρωπολογισμό», που παρουσιάζεται ως η κοινή προϋπόθεση του μαρξισμού, στην κυρίαρχη μορφή του, της σοσιαλδημοκρατίας και του κοινωνικού χριστιανισμού, καθώς και της κατά Κοζέβ [Kojève] «ανθρωπολογικής» ανά-

γνωσης του Χέγκελ, με όρους πλήρως συμβατούς με τον τρόπο που ο ίδιος ο Αλτουσέρ ασκούσε κριτική στους λόγους και στις αναγνώσεις αυτές. Συνεπώς, δεν είναι απολύτως αυθαίρετο το γεγονός ότι στη μνήμη της γενιάς μας παρέμεινε η εντύπωση μιας κάποιας αλληλοϋποστήριξης και δυνατότητας αμοιβαίων δανείων: μια ορισμένη αποδόμηση, κυρίως, της υπερβατολογικής κατηγορίας της *προέλευσης* [origine] και του ρόλου που αυτή παίζει στη φιλοσοφική παράδοση, τουλάχιστον από τον Ρουσώ [Rousseau] και μετά (η σημασία της ρουσωικής *θεωρητικής* κληρονομιάς στη σύγχρονη φιλοσοφία είχε υπογραμμιστεί εκατέρωθεν), περνούσε εύκολα από τον Ντεριντά στον Αλτουσέρ: ομοίως ο Ντεριντά είχε τουλάχιστον σιωπηρά αποδεχτεί έναν κάποιον «αντι-εγελιανό» προσανατολισμό στην ανάγνωση του Μαρξ, που απέρριπτε τον κοινό ορίζοντα των προσπαθειών επικαιροποίησης του μαρξισμού από τον Λούκατς [Lukács], τους «Φρανκφουρτιανούς» [«*Francfortois*»], τον Σαρτρ [Sartre] και άλλους, και ο οποίος ήταν για τον Αλτουσέρ ο ακρογωνιαίος λίθος της εκ νέου ανάγνωσης του *Κεφαλαίου*.

Αλλά όλα αυτά δεν παραπέμπουν ακόμα παρά σε συμπτωματολογικές ταξινομήσεις, χρήσιμες μόνο για να τροφοδοτούν μια ακαδημαϊκή ή δημοσιογραφική «ιστορία των ιδεών». Αν θέλουμε, όμως, η εξέταση των διαμαχών του περασμένου αιώνα να μπορεί ακόμα να χρησιμεύσει σε εννοιολογικές επεξεργασίες, πρέπει να αναγνωρίσουμε συγκεκριμένα αυτό που θα ονόμαζα, μαζί με τον Πασκάλ [Pascal] και τον Φουκώ [Foucault], *σημεία αίρεσης* του λόγου [points d'hérésie du discours], όπου οι φιλοσοφικές διαδρομές διασταυρώνονται και αποκλίνουν. Από αυτήν τη σκοπιά, το γεγονός ότι η αντιπαραβολή του Ντεριντά με τον Αλτουσέρ επιχειρείται σπανιότερα από εκείνην του Αλτουσέρ με τον Φουκώ ή του Ντεριντά με τον Λακάν [Lacan], δεν σημαίνει ότι είναι λιγότερο ενδιαφέρουσα, παρότι πιο δύσκολη να στοιχειοθετηθεί, ελλείψει ανεπτυγμένων κειμένων που θα της παρείχαν τα πρωτόκολλα. Στην πραγματικότητα, όταν μιλάω για «διάλογο σε εκκρεμότητα», δεν αναφέρομαι μόνο στις αντιξοότητες της ύπαρξης, στη ζωή και στο θάνατο που τον εμπόδισαν, αλλά κρίνω πιο βαθιά ότι αυτός ο διάλογος παρέμεινε σε δυνητική [virtuel] κατάσταση: *θα έπρεπε* να είχε λάβει χώρα, και ωστόσο κάτι τον κατέστησε αδύνατο. Υπήρχαν λόγοι προσωπικοί (οφείλουμε ίσως να ομολογήσουμε ότι η εγγύτητα των σχέσεων των ανθρώπων σε συνδυασμό με την εντατικότητα των θεσμικών τους συνεργασιών, που επίσης ενέχουν αναπόφευκτα μεγάλη αμφιθυμία, δυσχεραίνουν παρά διευκολύνουν τη συζήτηση). Υπήρχαν επίσης λόγοι πολιτικής συγκυρίας (για την οποία θα παίρναμε μια ιδέα αν ξαναδιαβάσαμε την ιδιαίτε- ρως «αντι-αλτουσεριανή» παρέμβαση του Μπλανσό [Blanchot] το '68, «*Les trois paroles de Marx*», που αργότερα θα αποτελέσει το εφελτήριο για το δοκίμιο του Ντεριντά, *Φαντάσματα του Μαρξ*).³ Και τέλος-τέλος, λόγοι εγγενώς φιλοσοφικοί, που εναπόκεινται σε εμάς ακριβώς να τους ανα-

καλύψουμε, ανασυγκροτώντας αυτό που παρέμεινε δυνητικό και *επινοώντας* το πλαίσιο στο οποίο θα μπορούσαμε να φανταστούμε αυτές τις δύο φωνές να απευθύνονται η μια στην άλλη, να διερευνούν τη διαφωνία τους, με έναν τρόπο που να έχει για εμάς πραγματική φιλοσοφική σημασία.

Η ανασυγκρότησή μας θα βασιστεί αρχικά σε ένα πολύ μικρό αριθμό στοιχείων. Ήδη υπαινίχθηκα τις έμμεσες αναφορές σχετικά με τη διαμάχη για τον ανθρωπισμό και τον αντι-ανθρωπισμό. Στα ημιτελή χειρόγραφα και στην αλληλογραφία του Αλτουσέρ, που δημοσιεύτηκαν μετά το θάνατό του, βρίσκουμε μεταξύ άλλων υπαινικτικές αναφορές στη φιλοσοφία του Ντεριντά, διατυπωμένες με έμφαση και πάντα πολύ γενικές, οι οποίες τις περισσότερες φορές περιστρέφονται γύρω από την ιδέα της ενδεχομενικότητας και το θέμα της «συνάντησης»: εμπίπτουν, λοιπόν, συλλήβδην σε αυτή την απόπειρα επεξεργασίας ενός «υλισμού της συνάντησης» ή «αστάθμητου υλισμού» με τον οποίο ο Αλτουσέρ καταπιάστηκε, ή τον οποίο ονειρεύτηκε, στο τέλος της ζωής του, ώστε να καταλήξει σε ένα οριστικό «ξεκαθάρισμα λογαριασμών» με τον «διαλεκτικό υλισμό» –«επιλέγοντας» κατά κάποιο τρόπο την υλιστική πλευρά του μαρξισμού και προσπαθώντας να την επανεξετάσει *ανεξάρτητα* από την αποτυχημένη συγχώνευσή της με τη διαλεκτική (υπό την προϋπόθεση, εννοείται, να μην επανέλθει στον τύπο του «μηχανιστικού» υλισμού στον οποίο ο ίδιος ο Μαρξ είχε ασκήσει κριτική). Είναι ως εάν ο Αλτουσέρ να είχε αντλήσει ένα τουλάχιστον μέρος της έμπνευσής του από τον τρόπο με τον οποίο ο Ντεριντά, από τη δική του πλευρά, συνέδεε την ιδέα του πρωτείου του ελευσόμενου [à-venir], που είναι επίσης μια επανάληψη ή «επανεμφάνιση» [«itération»] του παρελθόντος υπό μη αναγνωρίσιμες μορφές, με την ιδέα της ουσιώδους απροσδιοριστίας του χρόνου (όχι μόνο «μη αποφασισσιμότητα» [«indécidabilité»], αλλά και «μη υπολογισσιμότητα» [«incalculabilité»]). Η διατύπωση-κλειδί που χρησιμοποιεί ο «τελευταίος Αλτουσέρ», όπως αποκαλείται τώρα, δηλαδή «ο αστάθμητος υλισμός της συνάντησης», είναι μια σχεδόν κατά λέξη παράθεση από το δοκίμιο του Ντεριντά για τον Μπλανσό, «La loi du genre» (που αναδημοσιεύθηκε στο *Parages*). Ένδειξη ισχυρή, με αξιοσημείωτη όμως εμβέλεια, τουλάχιστον για όποιον ενδιαφέρεται φιλοσοφικά για το «πρόβλημα Αλτουσέρ» όχι ως μια κλειστή υπόθεση, αλλά ως ένα συναρπαστικό αίνιγμα προς διερεύνηση.⁴ Από την πλευρά του, ο Ντεριντά πολύ λίγο αναφέρεται στον Αλτουσέρ ως θεωρητικό. Η βασική εξαίρεση είναι μια κριτική φράση που συναντάμε στο βιβλίο του 1993, *Φαντάσματα του Μαρξ* (θα λέγαμε ασφαλώς ότι αυτό δεν πρέπει να μας εκπλήσσει...). Θα επιχειρήσω να στήσω την επιχειρηματολογία μου με βάση αυτή τη φράση. Αλλά προηγουμένως πρέπει σχηματικά να υποδείξω το υπόβαθρο του προβλήματος που θέτει.

Τα *Φαντάσματα του Μαρξ* αποτελούν την αναπτυγμένη εκδοχή μιας (μακροσκελούς) διάλεξης που έδωσε ο Ντεριντά το 1993 στο Πανεπιστήμιο του Riverside, στο πλαίσιο ενός διεθνούς συνεδρίου για το «μέλλον του μαρξισμού».⁵ Δημοσιεύτηκαν την ίδια χρονιά, τρία χρόνια μετά το θάνατο του Αλτουσέρ, που συνέπεσε με την κατάρρευση του σοβιετικού συστήματος και τη συνακόλουθη διακήρυξη του «τέλους της Ιστορίας» από αμερικανούς πολιτειολόγους [politologues], οι οποίοι ιδιοποιήθηκαν αυτήν την κοζεβιανή ανάγνωση του Χέγκελ χωρίς το παραμικρό ίχνος ειρωνείας, πιστεύοντας ότι μπορούσαν να αποδείξουν εμπειρικά την αλήθεια της δια της σύγχρονης ιστορίας. Μου φαίνεται απόλυτα δυνατό να διαβάσουμε αυτό το βιβλίο, και ιδίως την κεντρική φράση που αφιερώνει στον Αλτουσέρ, ως έναν απόηχο (ένα αποτέλεσμα μιας *Nachträglichkeit*) τόσο στην τάξη της σκέψης όσο και σε αυτήν του θυμικού, όπου η διεργασία του πένθους θα συμφύοταν με το στοχασμό για τις δοκιμασίες του μαρξισμού (τις εσωτερικές κριτικές του, τα σχίσματά του, τις απόπειρες «αναδόμησής» του) κατά την μεταπολεμική περίοδο και γενικότερα κατά τον 20ό αιώνα.⁶ Ο Αλτουσέρ και ο σοβιετικός κομμουνισμός «πέθαναν» κατ' ουσίαν την ίδια χρονιά (1989, 1990)· όμως, και στις δύο περιπτώσεις μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο «πραγματικός θάνατος» είχε επέλθει πολλά χρόνια πριν από την επίσημη ημερομηνία. Ο «παγκοσμίου φήμης μαρξιστής φιλόσοφος» που, ίσως πιο εύγλωττα από άλλους, διακήρυξε ότι ένας ορισμένος κομμουνισμός και μαρξισμός δεν ήταν παρά πτώματα, εφόσον δεν παρείχαν πλέον κανένα σημάδι θεωρητικής δημιουργικότητας ή ζωντανής σκέψης (αλλά που συμπεράινε, από την άλλη, ότι μια «ανάσταση» του μαρξισμού ήταν νοητή υπό τον όρο μιας πλήρους θεωρητικής αναμόρφωσης), βρέθηκε ο ίδιος να σιωπά, και με δική του ευθύνη, πολύ καιρό μάλιστα πριν από το θάνατό του. Πώς να ερμηνεύσουμε αυτό το αλλόκοτο σχήμα επανάληψης;

Μήπως θα έπρεπε να συμπεράνουμε ότι μια ορισμένη «εσωτερική» κριτική του μαρξισμού, που θα ήθελε να είναι ριζοσπαστική, στην πραγματικότητα δεν ήταν ούτε αρκετά ριζοσπαστική ούτε πράγματι κριτική; Ή ότι κατά μια έννοια, πολιτικά και πρακτικά, η σημασία του μαρξισμού δεν είχε καμία σχέση με την «αλήθεια» την οποία αξίωνε ως θεωρία, ούτε κατά συνέπεια με καμία από τις επιστημολογικές διαμάχες που αφορούσαν στην εννοιολογική συγκρότησή του και τις συνεχείς αναμορφώσεις του, αλλά μόνο με ένα αίτημα «μη αποδομήσιμης» δικαιοσύνης; Δηλαδή, σύμφωνα με τον Ντεριντά, με κάτι πολύ πιο άμεσο και πολύ λιγότερο θεωρητικά διατυπώσιμο, στο οποίο ωστόσο για πάνω από έναν αιώνα είχε δώσει την κύρια έκφρασή του, εξαιτίας μιας ορισμένης ιστορικής συγκυρίας, για να μην πούμε από καθαρή τύχη; Ο Αλτουσέρ και οι μαθητές του, χωρίς αμφιβολία δυσκολεύονταν να το αποδεχτούν, τουλάχιστον από την οπτική του αρχικού προτάγματός τους.

Σ' αυτές τις συγκριτικές θεωρήσεις για το θάνατο του μαρξισμού και των εσωτερικών κριτικών του (το θάνατο των διαφόρων «κριτικών μαρξισμών», των οποίων ο Αλτουσέρ, με τον τρόπο του και μεταξύ άλλων, μπορεί να θεωρηθεί τυπικός εκπρόσωπος) μπαίνουμε στον πειρασμό να προσθέσουμε ακόμα μια παρατήρηση. Πρέπει να λάβουμε υπόψη το γεγονός ότι ο Ντεριντά δήλωσε ότι είχε *σωπάσει* –δηλαδή είχε λίγο πολύ ηθελημένα αποδεχτεί να *παραμείνει σιωπηλός* αναφορικά με τις σχέσεις του με τον Αλτουσέρ και τους «αλτουσεριανούς» κατά τη δεκαετία του '60.⁷ Ως εάν να είχε υπάρξει τότε ένα είδος διανοητικής τρομοκρατίας, με συνέπεια ορισμένα πράγματα να μην μπορούσαν να ειπωθούν, ή μάλλον (όπως υπονοεί), εάν λέγονταν, να μην μπορούσαν να ακουστούν, ή να ήταν καταδικασμένα να παρεξηγηθούν, μιας και φαίνονταν να συνάδουν με τις αναρίθμητες *εξωτερικές* κριτικές του μαρξισμού, που τον παρουσίαζαν απλά και μόνο ως ισοδύναμο του «ολοκληρωτισμού».

Ας σταθούμε μια στιγμή σ' αυτήν την υπόθεση, σύμφωνα με την οποία ορισμένες κριτικές *θα μπορούσαν* (δηλαδή *θα όφειλαν*) να διατυπωθούν *ή όχι*. Ποιος λοιπόν *μας το λέει αυτό*; Ο ίδιος ο Ντεριντά, τότε που πενθούσε το φίλο του, που ίσως να ήταν ο επιστήθιος ανταγωνιστής του, για να μην πω αντίπαλός του. Τότε ακριβώς –το 1993– ο Ντεριντά μοιάζει να *μετανιώνει* που, για διάφορους προσωπικούς και δημόσιους λόγους, δεν έλαβε χώρα μια ανταλλαγή ή μια *disputatio*, 20 ή 25 χρόνια νωρίτερα, τότε που το ζήτημα του μαρξισμού δεν είχε διευθετηθεί, τότε που η όλη υπόθεση δεν ήταν «κατασταλαγμένη», και συνεπώς το καθεστώς του στη φιλοσοφία ήταν τελείως διαφορετικό. Και ποιο θα ήταν το περιεχόμενο, το *αντικείμενο* αυτής της συζήτησης; Αυτό που αφήνεται να εννοηθεί είναι ότι, ήδη τότε, η συζήτηση θα βασιζόταν σ' αυτό που αποτελούσε το κέντρο των στοχασμών του Ντεριντά το 1993: το σημαντικό, στον μαρξισμό ως φιλοσοφία, κυρίως από την οπτική της συμβολής του και των πολιτικών του αποτελεσμάτων, δεν προέρχεται από ένα επιστημονικό ή θεωρητικό περιεχόμενο, αλλά από ένα στοιχείο «φασματικότητας», που ο μαρξισμός, ηθελημένα ή μη, συνειδητά ή μη, θα ήταν επιφορτισμένος να μεταφέρει και να *επαναλαμβάνει* στην ιστορία. Αυτή η φασματικότητα, αν καταλαβαίνουμε καλά, εδράζεται πέρα από κάθε διαφορά μεταξύ επιστημονικού και ιδεολογικού, και έχει το καθεστώς μιας συνθήκης δυνατότητας, οιονεί υπερβατολογικής, της ίδιας της διαφοράς. *Αλλά αυτό ειπώθηκε το 1993, ως εάν το ερώτημα να μπορούσε να τεθεί με αυτούς τους όρους 25 χρόνια νωρίτερα (το '68), τότε που ο μαρξισμός ήταν ή φαινόταν διανοητικά κυρίαρχος, υπό τη μορφή ουσιαστικά διαφόρων «κριτικών μαρξισμών» και χάρη στη δημιουργικότητά τους.* Με τη σειρά μας, τα διαβάζουμε ή τα ξαναδιαβάζουμε σήμερα όλα αυτά σε μια άλλη κατάσταση, όπου αυτό που διατυμπανίζεται είναι μάλλον η κρίση του καπι-

ταλισμού παρά ο θάνατος του μαρξισμού, τον οποίο ήδη δεν σκεφτόμαστε πια... Συνεπώς, για άλλη μια φορά, η αντίληψη μας για όλες αυτές τις διαμάχες αλλάζει νόημα.

Από αυτές τις εισαγωγικές παρατηρήσεις, αντλώ δύο συμπεράσματα. Πρώτον, η δυνητική αντιπαράθεση του Αλτουσέρ με τον Ντεριντά *δεν αφορά μόνο* το καθεστώς του μαρξισμού, αν και δεν θα μπορούσε να το αντιπαρέλθει. Άπτεται γενικότερων προβλημάτων: επιστήμη, ιδεολογία, μεταφυσική, πολιτική, τελεολογία, ιστορικός χρόνος, τέλος-σκοπός [fin(s)] της ιστορίας. Αλλά είναι γεγονός ότι ο μαρξισμός αποκρυστάλλωσε όλα αυτά τα προβλήματα, συνδέοντας στενά πολιτική και φιλοσοφία με έναν τρόπο που παραμένει ίσως μέχρι σήμερα μοναδικός. Εξ ου το δεύτερο προσωρινό συμπέρασμά μου: έχουμε αναμφίβολα διασχίσει ετερογενείς συγκυρίες, στις οποίες οι δύο εν λόγω φιλόσοφοι έχουν κρατήσει διαφορετική στάση. Μεταξύ 1965 και 1968, ο Αλτουσέρ ανέπτυξε την κριτική του στον επίσημο μαρξισμό, καθώς και την προσπάθειά του να αναμορφώσει τον μαρξισμό, από το εσωτερικό μιας πολιτικής οργάνωσης που αυτοανακηρυσσόταν ως «μαρξιστική», την οποία καθιστούσε τον ιστορικο-πολιτικό χώρο ή τον *τόπο* της θεωρίας του.⁸ Όλα αυτά, ενώ ο Ντεριντά ήταν –επί του προκειμένου– περιθωριοποιημένος και περιορισμένος σε σιωπή. Το 1993 η κατάσταση αντιστράφηκε: ο Αλτουσέρ έφυγε από το προσκήνιο, ενώ ο Ντεριντά, μ' ένα τρόπο «απίθανο» (και πρέπει μάλιστα να το πούμε, παντελώς αναπάντεχο για την πλειονότητα των αναγνωστών του, μαρξιστών ή μη), έβρισκε τον τρόπο να κάνει τον μαρξισμό να «μιλήσει» ξανά ως «φάντασμα». Αυτό κατέστησε δυνατή και αναγκαία μια κριτική της αλτουσεριανής κριτικής, ή τουλάχιστον υπέδειξε την αναγκαιότητα έναρξής της. Και τώρα (2006), κανένας από τους δύο δεν είναι πια εδώ, ενώ εμείς γινόμαστε μάρτυρες μιας άγριας ανάπτυξης του καπιταλισμού, που πετά και συνθλίβει εκατομμύρια νέους ανθρώπους μέσα σ' αυτό που ο Μαρξ ονόμαζε «*μάγγανο*»⁹ (*Zwickmühle*) της διαδικασίας συσσώρευσης, όπου πολλοί πίστευαν ότι έβλεπαν μια δραματική ανικανότητα αυτού του κοινωνικού συστήματος να ρυθμίζει την ίδια του την πορεία. Αργά ή γρήγορα, η συνέπεια θα μπορούσε να ήταν μια *επιστροφή του μαρξισμού* (ή μια επιστροφή *στον μαρξισμό*, ως «γλώσσα» [langage] και κριτική θεωρία): αλλά με ποια μορφή; Και ποιου «*μαρξισμού*»; Αυτό είναι όλο το ζήτημα. Το φάντασμα θα μπορούσε πάλι να πάρει σάρκα και οστά, με ή χωρίς το στήριγμα μιας οργάνωσης (κόμματος, δικτύου, φόρουμ...), και γι' αυτόν το λόγο να (ξανα)γίνει επιστήμη ή ιδεολογία, ίσως θρησκεία ή αντί-θρησκεία, και να χάσει με μιας την οιονεί υπερβατολογική λειτουργία του. Και αυτό θα ήταν καλό; Δεν πιστεύω ότι μπορούμε να το αξιολογήσουμε ως εντελώς αρνητικό, τη στιγμή που ο αποκλεισμός του μαρξισμού μας στέρησε ένα αναντικατάστατο κριτικό εργαλείο και κλόνισε το διανοητικό πεδίο. Πιστεύω όμως παράλληλα ότι, για να αποφευχθεί η οπισθοχώρηση

της θεωρητικής μηχανής, είναι η κατάλληλη στιγμή να μορφοποιήσουμε, μεταξύ άλλων, αυτόν τον «αδύνατο» διάλογο που οι πρωταγωνιστές του δεν μπόρεσαν ποτέ να διεξαγάγουν πραγματικά, ίσως γιατί στην πραγματικότητα, όσο και αν φαίνεται περίεργο, δεν έζησαν ή δεν εργάστηκαν ούτε ακριβώς στον ίδιο χρόνο ούτε ακριβώς στον ίδιο χώρο...

Ας ξαναδιαβάσουμε τώρα αυτό που ο Ντεριντά έγραψε για τον Αλτουσέρ στα *Φαντάσματα...*: «*Να ασκείς κριτική, να καλείς σε ατέρμονη αυτοκριτική, σημαίνει ακόμα να διακρίνεις ανάμεσα σε όλα και σχεδόν όλα. Αν υπάρχει ένα πνεύμα του μαρξισμού από το οποίο δεν θα είμαι ποτέ πρόθυμος να παραιτηθώ, αυτό δεν είναι μόνο η κριτική ιδέα ή η ερωτητική στάση [...] Είναι μάλλον μια ορισμένη χειραφετητική και μεσσιανική κατάφαση, μια ορισμένη εμπειρία της υπόσχεσης την οποία μπορούμε να αποπειραθούμε να απελευθερώσουμε από κάθε δογματική και μάλιστα από κάθε μεταφυσικο-θρησκευτικό καθορισμό, από κάθε μεσσιανισμό. Μια υπόσχεση οφείλει να υποσχεθεί ότι θα τηρηθεί, δηλαδή να μην μείνει «πνευματική» ή «αφηρημένη», αλλά να παράγει συμβάντα, νέους τρόπους δράσης, πρακτικής, οργάνωσης κλπ. Αποκόβομαι από τη «μορφή-κόμμα» ή από την τάδε μορφή Κράτους ή Διεθνούς δεν σημαίνει ότι παραιτούμαι από κάθε μορφή πρακτικής ή αποτελεσματικής οργάνωσης. Εδώ μας ενδιαφέρει ακριβώς το αντίθετο.*

»Με όλα αυτά, αντιτασσόμαστε σε δύο κυρίαρχες τάσεις: αφ' ενός, στις πιο άγρυπνες και νεωτερικές επανερμηνείες του μαρξισμού από ορισμένους μαρξιστές (Γάλλους κυρίως, και γύρω από τον Αλτουσέρ), οι οποίοι πίστεψαν μάλλον ότι όφειλαν να αποτολμήσουν την αποσύνδεση του μαρξισμού από κάθε τελεολογία ή από κάθε μεσσιανική εσχατολογία (αλλά πρόθεσή μου είναι ακριβώς να αντιδιαστείλω τη μια από την άλλη)· αφ' ετέρου, στις αντι-μαρξιστικές ερμηνείες, που προσδιορίζουν τη χειραφετητική τους εσχατολογία, προσδίδοντας της πάντα αποδομήσιμα οντο-θεολογικά περιεχόμενα. Μια αποδομητική σκέψη, αυτή που με απασχολεί εδώ, επέμενε πάντα στο μη αναγώγιμο της κατάφασης, και συνεπώς της υπόσχεσης, όπως και στη μη αποδομησιμότητα μιας ορισμένης ιδέας περί δικαιοσύνης [...] Αυτή η κριτική ανήκει στην κίνηση μιας εμπειρίας ανοιχτής στο απόλυτο μέλλον εκείνου που έρχεται, δηλαδή μιας εμπειρίας αναγκαστικά ακαθόριστης, αφηρημένης, ερημικής, παραδομένης, δοσμένης στην αναμονή του άλλου και στο συμβάν...».¹⁰

Εξετάζοντας αυτό το παράθεμα (και θα έλεγα να ξαναδιαβάσουμε και τα συμφραζόμενά του), αντιλαμβανόμαστε ότι συμπυκνώνει τα σημαντικότερα θέματα του βιβλίου, και το κάνει «βάζοντας στο στόχαστρο» την αδυναμία του Αλτουσέρ (και όσων αποτελούν τον «περίγυρό» του) να διακρίνουν μια εννοιολογική διαφορά, που παρουσιάζεται από τον Ντεριντά ως θεμελιακή, μεταξύ «τελεολογίας» και «εσχατολογίας» (ή μεσσιανικής εσχατολογίας), δηλαδή να

ξεχωρίσουν δύο τάξεις ριζικά διακριτών προβλημάτων, και μάλιστα αντιτιθέμενων, τα οποία είχαν την τάση να συγχέουν. Εξ ου και η τάση του (τους) να συγκεντρώνουν την κριτική τους στην «τελεολογία» (τη σκοπιμότητα και τον προορισμό μέσα στον μαρξισμό), και η επιμονή τους στην «τομή» μεταξύ μιας επιστημονικής οπτικής (αιτιακής, συνεπώς ατελεολογικής [atéléologique], ακόμη και αν η αιτιότητα που έχει κανείς υπόψη είναι «δομικού» τύπου) και μιας ιδεολογικής οπτικής (ταυτόχρονα τελεολογικής και εσχατολογικής, ιδιαίτερα με τη μορφή μιας προφητείας πραγμάτωσης του ανθρώπου από άνθρωπο), με τρόπο που να αποδεσμεύει το μαρξισμό από τις «ιδεολογικές» (φαντασιακές) του διαστάσεις, να απελευθερώνει τη θεωρητική ή «επιστημονική» του διάσταση και να τον αυτονομεί, συγκροτώντας μια «προβληματική» σύμφωνα με την οποία κάθε επιστήμη είναι ταυτόχρονα και «επιστήμη της ιδεολογίας».¹¹ Εξ ου και η επανειλημμένη προσφυγή του (τους) σε φιλοσοφήματα που προέρχονται από τον Σπινόζα [Spinoza] και τον Φρόυντ [Freud] για να κατανοήσουν καλύτερα και να εδραιώσουν σε έναν τυπικό επιστημολογικό λόγο (εάν όχι σε μια οντολογία της «υπόστασης», ερμηνευόμενης ως «απούσας» αιτίας) αυτή τη ριζική διχοτομία του ιδεολογικού-φαντασιακού και του επιστημονικού-εννοιολογικού (έστω και με τη μορφή μιας «συνεχούς τομής», δηλαδή μιας ατέρμονης διένεξης ανάμεσα σε δύο τρόπους σκέψης). Αλλά αναμφίβολα ο πυρήνας της αλτουσεριανής αστοχίας βρίσκεται, κατά τον Ντεριντά, ακόμα πιο πέρα: στην αντιστροφή των προτεραιοτήτων, στο προνόμιο που αποδίδεται στο ζήτημα της τελεολογίας εις βάρος του απείρως πιο σημαντικού και δύσκολου ζητήματος της εσχατολογίας.

Ας προσπαθήσουμε να διερευνήσουμε αυτό το σημείο, εξετάζοντας δυο πλευρές που συνδέονται μεταξύ τους. Αρχικά, την ιδέα του Ντεριντά ότι ο Αλτουσέρ δεν μπορούσε ή δεν ήθελε να κατευθύνει την εργασία κριτικής και αποδόμησης του μαρξισμού ορμώμενος από το εσχατολογικό του στοιχείο, το οποίο εκφράζει με ακρίβεια η διατύπωση της «μεσσιανικότητας χωρίς μεσσιανισμό» και το άπειρο καθήκον που αυτή επιτάσσει. Το κάλεσμα του μαρξισμού για επανάσταση, που ταυτίζεται με την προσμονή και τη χειραφετητική υπόσχεση ενός άλλου ή μιας ανατροπής του καπιταλισμού, πράγμα που δηλώνει εκ των προτέρων την αδυνατότητά της (ή το εσωτερικό όριο που δεν μπορεί, αργά ή γρήγορα, παρά να παρεμποδίσει τη διαδικασία ανάπτυξής της), αυτή η προσταγή μπορεί όντως να διαχωριστεί από τον προλεταριακό μεσσιανισμό; Δεν φέρει αναπόφευκτα μια «οντο-θεολογική» διάσταση μετάβιας εκκοσμικευμένη, όπου το προλεταριάτο εμφανίζεται ως η λυτρωτική δύναμη της ανθρωπότητας, της οποίας ο ερχομός και ο τελικός θρίαμβος θα είχε προετοιμαστεί από όλη την ιστορία των τεχνικών, των οικονομικών δομών και των κοινωνικών σχηματισμών; Αυτό είναι το ερώτημα που θέτει ο Ντεριντά, χωρίς να δίνει σε καμία περίπτωση

(αντίθετα με άλλους) μονοσήμαντη απάντηση, με ένα ναι ή με ένα όχι. Τουλάχιστον δεν το αποφεύγει. Αλλά τότε ένα δεύτερο ερώτημα ανακύπτει: αν πράγματι ο Αλτουσέρ υπέπεσε σε αυτή τη σύγχυση, δεν ήταν στο βαθμό που αυτή έκρυβε επιτυχημένα το δικό του εσχατολογικό πρόβλημα; Όλα παίζονται εδώ στην κατανόηση της «παρούσας στιγμής» ή της συγκυρίας που εγκαινίασε ο μαρξισμός, και μέσα στην οποία του αρμόζει ακολούθως να σκέφτεται και να δρα. Για τον Αλτουσέρ, το παρόν χαρακτηριζόταν από μια «αδύνατη» ένταση: από τη μια πλευρά, το επικείμενο (ποιοτικό, μη μετρήσιμο) της επανάστασης περιεχόταν στο «μη αναστρέψιμο» φαινόμενο της ένωσης ή της «συγχώνευσης» της μαρξιστικής θεωρίας με το εργατικό κίνημα (όλες αυτές τις εκφράσεις τις έγραφε μετά χαράς με κεφαλαίο)· από την άλλη, η τραγική διάσπαση του διεθνούς κομμουνισμού, που κατά κάποιο τρόπο απομακρύνθηκε από τον εαυτό του, μέσω των θεωρητικών όσο και πολιτικών του διαιρέσεων, με επακόλουθο την επ' αόριστον αναβολή της επανάστασης, χωρίς προβλέψιμη λήξη «του χρόνου που μένει», για να μιλήσουμε με τους όρους του Αγκάμπεν [Agamben].¹² (Να σημειώσω, επίσης, ως «αλτουσεριανός» από την πρώτη στιγμή, πως οφείλαμε να αντιληφθούμε ότι αυτή η αφόρητη ένταση, στην οποία αισθανόμασταν παγιδευμένοι, επαναλάμβανε μονάχα τη μορφή υπό την οποία, ο ίδιος ο Μαρξ, σε κείμενα όπως η *18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, επιχειρούσε να εξηγήσει το παράδοξο της συνύπαρξης, μέσα στην ίδια συγκυρία, της επικείμενης επανάστασης με το θρίαμβο της αντεπανάστασης, στο οποίο και ο ίδιος μπήκε στον πειρασμό να αποδώσει τη σημασία ενός αποκαλυπτικού «σημείου των καιρών»...). Τι θα έλεγε ο Ντεριντά αν γνώριζε ορισμένες «ιδιωτικές» επιστολές του Αλτουσέρ στις οποίες, παρακινούμενος εν μέρει από την ανάδυση της Θεολογίας της Απελευθέρωσης στη Λατινική Αμερική, οραματιζόταν την επανένωση των δύο μεγάλων μεσσιανικών οργανώσεων ή «κομμάτων» της ιστορίας, του Κομμουνιστικού Κόμματος και της Καθολικής Εκκλησίας, ως προϋπόθεση για το θρίαμβο του κομμουνισμού, τον οποίο ήδη διέκρινε επί το έργο στους «πόρους» της ίδιας της καπιταλιστικής κοινωνίας, συνενώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο δύο μεγάλα παραδοσιακά εσχατολογικά σχήματα;¹³

Όλα αυτά, ωστόσο, μου φαίνεται ότι προδικάζουν υπερβολικά γρήγορα το συμπέρασμα. Πρέπει άραγε ασυζητητί να παραδεχθούμε αυτή τη διάκριση που διατύπωσε ο Ντεριντά ανάμεσα στην ιδέα μιας ιστορικής ή διανοητικής διαδικασίας ως πραγμάτωσης ενός σκοπού, συνειδητού ή μη, ή ενός εκ των προτέρων δεδομένου τέλους,¹⁴ και στη θεώρηση αυτού που οι Έλληνες ονόμαζαν τα έσχατα: «οι εσχατιές», «οι απώτατες» στιγμές ή συμβάντα, που είτε προηγούνται αμέσως είτε συνοδεύουν το τέλος της ιστορίας, την ανατροπή της μέσα στην αιωνιότητα; Ποιο το όφελος να τα αντιπαραθέτουμε όχι μόνο ως ονόματα, πράγμα που φαίνε-

ται αυτονόητο, αλλά ως έννοιες και ως προβλήματα, πράγμα που είναι πολύ λιγότερο προφανές; Ο καθένας καταλαβαίνει την περιπλοκότητα του ερωτήματος, οι ρίζες του οποίου χάνονται στα βάθη της ιστορίας της φιλοσοφίας και των σχέσεων της με τη θεολογία, όπου αυτό συμφύεται με το στοχασμό για την ουσία του χρόνου, όπως αυτός κατανοείται, πριν και μετά τον Χέγκελ, σε στενή συσχέτιση με την πράξη, με τη βία, και με την κοινότητα [communauté]. Δεν θα μπορούσα προφανώς να αναπτύξω εδώ μια τέτοια προβληματική, αλλά θα προσπαθήσω να την έχω υπόψη και να αντλήσω από αυτήν κάποια μαθήματα.

Το πρώτο σημείο στο οποίο μου φαίνεται αναγκαίο να επιμείνω είναι ότι ο Ντεριντά δεν υπερασπιζόταν πάντα με την ίδια αυστηρότητα την ιδέα μιας διάκρισης μεταξύ τελεολογικών και εσχατολογικών προβλημάτων, μεταξύ αυτών που αφορούν το «νόημα» [«sens»] της ιστορίας (την κατεύθυνση και τη σημασία της), και αυτών που αφορούν τη συμβαντικότητα ως διάρρηξη της ιστορικότητας, «που έρχεται μετά το τέλος της ιστορίας», ή που φανερώνει τα όριά της ξεπερνώντας τα.

Το δεύτερο σημείο μάς παραπέμπει στο γεγονός ότι ο Αλτουσέρ δεν αρκέστηκε για πολύ καιρό στη διατύπωση της κριτικής του μαρξιστικού εξελικτισμού και ιστορισμού με τη μορφή μιας απόρριψης της τελεολογίας, ιδιαιτέρως όταν υπερασπίστηκε την ιδέα ότι μια θεμελιακή πλευρά της εγγελιανής φιλοσοφικής κληρονομιάς, κομβική για τη συγκρότηση του μαρξισμού και κυρίως για τη θεωρία της ιστορικότητας του κεφαλαίου, έδρευε σ' αυτό που εκείνος ονόμαζε «διαδικασία χωρίς υποκείμενο και χωρίς τέλος», ακολουθώντας κατά πόδας αυτό που ο ίδιος ο Χέγκελ (στη *Λογική* και στην *Εγκυκλοπαίδεια*) παρουσίασε ως *Aufhebung* της «τελεολογικής ιδέας».¹⁵

Τέλος, το τρίτο σημείο αναφέρεται στο γεγονός ότι, με το να παρουσιάζουμε ως αναπόφευκτη επιλογή τον προσανατολισμό είτε προς τις αναγκαίες τάσεις και τα αποτελέσματα του ιστορικού γίνεσθαι, είτε προς την ριζική αβεβαιότητα του νοήματος και της έκβασης «ακραίων» καταστάσεων, που θα μπορούσαμε να τις πούμε και αποκαλυπτικές, στις οποίες οι δυνάμεις της εκμετάλλευσης και οι δυνάμεις της χειραφέτησης ισορροπούν, δεν επινοούμε ένα δίλημμα για να το προβάλλουμε από τα έξω στη σκέψη του Μαρξ, μέσω φιλοσοφικών και τελεολογικών αναφορών που θα του ήταν ξένες: αντιθέτως, αυτό που κάνουμε είναι μόνο να διατυπώνουμε ένα δίλημμα που διαπερνά όλη την αντίληψή του για τον καπιταλισμό και την κομμουνιστική επανάσταση.

Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να βγάλουμε το ακόλουθο συμπέρασμα: ο Ντεριντά είχε απόλυτο δίκιο να επιστήσει την προσοχή μας στη σημασία αυτής της διάκρισης, αλλά ίσως βιάστηκε να καταστήσει υπεύθυνη για την ανάσχεση του μαρξισμού και των εσωτερικών κριτικών «αλτουσεριανού» τύπου την απλή παράλειψη ή την ελαχιστοποίηση

της σημασίας του εσχατολογικού προβλήματος. Αυτό θα μπορούσε να μας οδηγήσει στο να προτείνουμε ένα είδος *επιστημολογικού χιάσματος*: από την μία πλευρά, ο Ντεριντά είχε σοβαρό λόγο να υποστηρίξει ότι ο Αλτουσέρ, καθώς ήταν πάντα αιχμάλωτος μιας ορισμένης *θετικότητας* ή ενός ορισμένου εγγελιανού και μαρξικού αντικειμενισμού, συνοψισμένων στις έννοιες του *γίγνεσθαι* και της *ανάπτυξης*, αδυνατούσε να επιληφθεί θεωρητικά αυτού που δεν έπαψε ωστόσο ποτέ να επικαλείται, του *πολιτικού μέλλοντος του κομμουνισμού* (και του κομμουνισμού ως υπό έλευση πολιτικής [*politique à venir*])¹⁶ ως μη αναγώγιμου στις τάσεις του καπιταλισμού· από την άλλη, ο Αλτουσέρ δεν είχε λιγότερους λόγους να καταλογίσει στο εσχατολογικό θέμα· ιδίως εφ' όσον παρουσιάζεται υπό τη μορφή μιας *αρνητικής εσχατολογίας*: «*μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό*», «*προσδοκία χωρίς ελπίδα*» κλπ.– ένα είδος επιστροφής στο καντιανό σχήμα της τελεολογίας χωρίς τέλος ή της «σκοπιμότητας χωρίς σκοπό» (*zwecklose Zweckmässigkeit*) (τουλάχιστον χωρίς κάποιο ήδη δεδομένο ή προσδιορισμένο σκοπό). Συνεπώς, στην ντεριντιανή επιμονή και στην προστακτική-ευκτική μορφή με την οποία αυτή συχνά διατυπώνεται («Έλα!»), θα έπρεπε να βλέπουμε μάλλον μια επιστροφή στην υποκειμενική μορφή της *μεταφυσικής της χρονικότητας* (ή της ατέρμονης ενεργοποίησης της *δυνάμεως*, την οποία ολόκληρη η φιλοσοφική παράδοση κληρονόμησε από τον Αριστοτέλη), συνδεδεμένης εφεξής με τη φαινομενολογική εμπειρία της αναμονής, της προσδοκίας και του τέλους που πάντα «διαφεύγει-παρέλκει» [*la fin toujours «différée»*], παρά μια αποδόμηση αυτής της μεταφυσικής, με την κυριολεκτική σημασία. Δεν πρέπει επομένως να μας ξαφνιάζει και πολύ που ο Ντεριντά (ιδίως στα *Φαντάσματα του Μαρξ*, αλλά και στο *Force de loi*) διατύπωσε με όλο και μεγαλύτερη σαφήνεια την ηθική *ιδέα μιας μη αποδομήσιμης πλευράς της αποδόμησης*, την οποία ταυτίζει με τη δικαιοσύνη που υπερβαίνει κάθε δίκαιο, αδιαχώριστη από ένα απόλυτο, τουλάχιστον στη διατύπωσή της, και συνυφασμένης με αυτό που η θρησκεία και η φιλοσοφία θεωρούν κλασικά ως πεδίο της πρακτικής πίστης. Θα καταλήγαμε σε ένα είδος αμοιβαίας εξουδετέρωσης, όπου ο καθένας από τους δύο «αντιπάλους» θα είχε κατά κάποιο τρόπο αιχμαλωτιστεί φιλοσοφικά από τον άλλον. Αλλά αυτό θα σήμαινε ότι μπαίνουμε γρήγορα σε δυσκολίες. Θα ήθελα να δείξω ότι ένα συμπέρασμα τόσο παραλυτικό και αυτοκαταστρεπτικό είναι στην πραγματικότητα επαχθές. Γι' αυτό θα ξαναπιάσω για μια στιγμή το καθένα από τα τρία νευραλγικά σημεία που μόλις διέκρινα.

Όσον αφορά το πρώτο, αρκεί, πιστεύω, να ξαναθυμηθούμε ένα διάσημο απόσπασμα του δοκιμίου *Les fins de l'homme*, όπου ο Ντεριντά εξετάζει την ανθρωπολογική ερμηνεία του «υποκειμένου» της *Φαινομενολογίας*, που

ονομάζεται εδώ «*συνείδηση*» και από το οποίο παράγεται η ενότητα του πεπερασμένου και του άπειρου, του ανθρώπινου και του θεϊκού, του ατομικού και του συλλογικού, ή με άλλα λόγια, η λύση όλων των μεταφυσικών αντιθέσεων. Μια τέτοια απώτατη συμφιλίωση (*Versöhnung*), που έχει προφανώς θεωρησιακό χαρακτήρα, μπορεί να θεωρηθεί ταυτόχρονα ως ένας θετικός πνευματικός *προορισμός* και ως μια εξιδανικευμένη έκφραση του απόλυτα αρνητικού ή του *θανάτου*, γι' αυτό και δεν συνδέεται μόνο με μια εκπλήρωση της μεταφυσικής, αλλά και με αυτό που συνιστά τον (οντο)θεολογικό καθορισμό της, την αναφορά σε ένα τέλος-σκοπό ή σε έναν προορισμό του ανθρώπου, παρούσα σε κάθε ανθρωπισμό (συμπεριλαμβανομένου του μαρξιστικού ανθρωπισμού):

«[...] όλες οι δομές που περιγράφονται από την φαινομενολογία του πνεύματος [...] είναι οι δομές αυτού που ήρε τον άνθρωπο [*a pris la relève de l'homme*]. Ο άνθρωπος *χαράσσεται*, εκεί, *ανάγλυφα* [*reste en son relief*]. Η ουσία του *έγκειται* στη Φαινομενολογία. Αυτή η *αμφίσημη σχέση* *άρσης* [*relevance*] *σηματοδοτεί αναμφίβολα το τέλος του ανθρώπου, του παρελθόντος ανθρώπου, αλλά μαζί την εκπλήρωση του ανθρώπου, την ιδιοποίηση της ουσίας του*. Είναι το τέλος του τελειωμένου ανθρώπου [*c'est la fin de l'homme fini*]. Το *πέρας της περατότητας* [*la fin de la finitude*] του ανθρώπου, η ενότητα του πεπερασμένου και του απείρου, το πεπερασμένο ως *υπέρβαση* εαυτού, αυτά τα ουσιώδη θέματα του Χέγκελ *αναγνωρίζονται στο τέλος της Ανθρωπολογίας, όταν η συνείδηση προσδιορίζεται εν τέλει εκεί ως «άπειρη σχέση προς εαυτόν»*. Η *αναίρεση* [*relève*] ή η *άρση* [*relevance*] του ανθρώπου είναι το τέλος του ή το *έσχατόν του*. Η ενότητα αυτών των δυο τελών [*fins*] του ανθρώπου, η ενότητα του θανάτου του, της *τελείωσής του*, της *ολοκλήρωσής του*, *περικλείεται στην ελληνική σκέψη του τέλους, στον λόγο περί του τέλους, που είναι επίσης λόγος περί του είδους, της ουσίας, της αλήθειας*. Ένας τέτοιος λόγος στον Χέγκελ, όπως σε όλη τη μεταφυσική, *συνδιατάσσει αδιαχώριστα την τελεολογία με μια εσχατολογία, με μια θεολογία και μια οντολογία [...]* Αυτό που είναι σήμερα δύσκολο να σκεφθούμε είναι ένα τέλος του ανθρώπου που δεν θα οργανώνεται από μια διαλεκτική της αλήθειας και της αρνητικότητας, ένα τέλος του ανθρώπου που να μην είναι μια τελεολογία σε πρώτο πληθυντικό πρόσωπο [...] Το εμείς είναι η ενότητα της απόλυτης γνώσης και της ανθρωπολογίας, του Θεού και του ανθρώπου, της οντο-θεολογίας και του ανθρωπισμού. Το "είναι" και η γλώσσα –η ομάδα των γλωσσών– την οποία αυτό *διέπει* ή *διανοίγει*, αυτό είναι το *όνομα εκείνου που διασφαλίζει τούτο το πέρασμα μεταξύ της μεταφυσικής και του ανθρωπισμού μέσω του εμείς [...]* Μπορούμε να διαβάσουμε στην ίδια *διάνοξη* την τελεολογία που *διέπει* την υπερβατολογική φαινομενολογία του Χούσερλ. Παρά την κριτική του ανθρωπολογισμού, η "*ανθρωπότητα*" είναι ακόμα εδώ το όνομα του *όντος* στο οποίο

αναγγέλλεται το υπερβατολογικό τέλος [...] ο άνθρωπος είναι αυτό που σχετίζεται με το τέλος του, με το θεμελιακό αμφίσημο νόημα αυτής της λέξης. Ανέκαθεν. Το υπερβατολογικό τέλος δεν μπορεί να εμφανιστεί στον εαυτό του και να εκτυλιχθεί παρά μόνο υπό την προϋπόθεση της θνητότητας, μιας σχέσης με τη περατότητα ως προέλευσης [origine] της ιδεατότητας. Το όνομα του ανθρώπου εγγράφεται πάντα στη μεταφυσική μεταξύ αυτών των δύο τελών [fins]. Μόνο σε αυτήν την εσχατο-τελεολογική κατάσταση έχει νόημα». ¹⁷

Το κείμενο συνεχίζει υπογραμμίζοντας το γεγονός ότι μια τέτοια εσχατο-τελεολογική αναπαράσταση του «ανθρώπινου» μπορεί να αποδομηθεί μόνο εκ των έndon: γεγονός που καταδεικνύεται μέσω μιας εκ νέου ανάγνωσης του χαιντεγκεριανού *Dasein*, η οποία υπογραμμίζει πόσο διφορούμενη παραμένει η σχέση που αυτή η οντολογικο-υπαρξιακή κατηγορία διατηρεί με μια ανθρωπολογική ουσία, με την ιδέα αυτού του ανθρώπινου που υπάρχει ως τέτοιο σε κάθε «άνθρωπο», δηλαδή της ιδιάζουσας εγγύτητας με το είναι –θεματική που καταλύει την ιδέα ενός «ανθρώπινου είδους» ως φυσικού είδους, αλλά που ταυτόχρονα απολυτοποιεί την αντίθεση μεταξύ της ανθρωπινότητας [humanité] και της ζωικότητας, της φιγούρας του απ-άνθρωπου ή του μη ανθρώπινου. Εμφανίζεται ήδη, σε αυτό το απόσπασμα, η συζήτηση για τον Χάιντεγκερ, που θα συνεχιστεί και αλλού (όπως στο «Geschlecht –la main de Heidegger» ή στο «Apories. Mourir– s' attendre aux «limites de la vérité»»), και η οποία οδηγεί κάθε φορά τον Ντερντά να διατυπώνει ένα είδος κριτηρίου για τη μετατόπιση της εσχατολογίας και της σκέψης των «άκρων» (*ta eschata*) προς έναν μη μεταφυσικό λόγο, δηλαδή την αντικατάσταση της θεματικής της αυθεντικότητας, που κυριαρχείται από το ερώτημα του *ιδίου* θανάτου και της *ιδιοποίησης* από τον *καθένα* του θανάτου του, με μια θεματική του *θανάτου του άλλου* και της αποδοχής του θανάτου του άλλου (άρα και του πένθους), στην πραγματικότητα από τη μόνη αδιαμφισβήτητη έκφραση αυτού που, σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, θα ήταν η «δυνατότητα του αδυνάτου», το καθαυτό συμβάν (*Ereignis*).

Όλο αυτό μας οδηγεί ξανά στα ίχνη των αναγνώσεων εκείνων που οδήγησαν τον Ντερντά στη θέση ότι υπάρχει ένας εσχατολογικός λόγος μη-αναγώγιμος στη μεταφυσική, άρα και στην οντο-θεολογία, άρα επίσης και στην τελεολογία. Δεν μπορεί να βρεθεί στον Χάιντεγκερ αυτή η ιδέα, παρά την επιμονή του για την απόσταση που χωρίζει τις δύο έννοιες. ¹⁸ Πολλοί αναγνώστες του Ντερντά θα αντιπρότειναν εδώ τον Λεβινάς [Levinas], εφόσον ήταν αυτός που συνέδεσε την επιταγή της ευθύνης απέναντι στον άλλο, έναν άλλο που είναι «εντελώς άλλος», με μια έννοια *απειρίας του χρόνου*, που θα ήταν ως τέτοιος «χωρίς τέλος» (*Ολότητα και άπειρο*), με την οποία ο Ντερντά δεν στάματησε να αναμετρείται. Αλλά πιστεύω ότι πρέπει κυρίως να

αναφερθούμε στον Βάλτερ Μπένγιαμιν [Walter Benjamin], γιατί σ' αυτόν το μεσσιανικό ερώτημα είναι ρητά ιστορικό και πολιτικό. Προσυπογράφω λοιπόν την ιδέα ότι στον κριτικό διάλογο του Ντερντά με τον Μπένγιαμιν πρέπει να ψάξουμε τη βαθύτερη αιτία για αυτό που θα αποτολμούσα να ονομάσω «αναίρεση» [«relève»] του εσχατολογικού μοτίβου, καθώς παρέχει μια θεολογο-πολιτική διάσταση στην επανερχόμενη συζήτηση του προβλήματος του «εμείς» ως κοινότητας «χωρίς κοινότητα», που συνδέει –αν αυτό είναι δυνατό– τους ζωντανούς με τους νεκρούς. ¹⁹ Αλλά αν υπάρχει αναίρεση, αυτή όπως πάντα δεν μπορεί παρά να είναι αμφιλεγόμενη. Όπως ακριβώς το χαιντεγκεριανό *Dasein* καταλήγει να εμφανίζεται ακόμα πιο ουσιαστικά «ανθρώπινο» τη στιγμή που διαχωρίζεται από το όνομα του ανθρώπου, έτσι και ο *άλλος*, ο *θάνατος*, και τελικά το *φάντασμα* (όπως και ο *άγγελος*), κινδυνεύουν τόσο περισσότερο να εμφανιστούν ως θεολογικές οντότητες όσο η αποδόμηση τους στερεί από όλες τις οντολογικές τους διαστάσεις, από τη διαπλοκή τους με τους μύθους της λύτρωσης και της θεϊκής παντοδυναμίας που δομούν τις ιστορικά καθιερωμένες θρησκείες (χωρίς να ξεχνάμε τις «κοσμικές θρησκείες»). Η «μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό», λοιπόν, την οποία επικαλέστηκε ο Ντερντά αναπτύσσοντας το λογικό μοντέλο που πρότεινε ο Μπλανσό, που του επιτρέπει να οριοθετήσει τις αποστάσεις του από τον Μπένγιαμιν, και γενικότερα από μια ολόκληρη ουτοπική επαναστατική παράδοση, η οποία συνδυάζει την κληρονομιά του μαρξισμού με εκείνη του ιουδαϊκού μεσσιανισμού, ²⁰ αντιπροσωπεύει για αυτόν ένα ανοιχτό ερώτημα παρά μια απάντηση. Και δεν θα έπρεπε ποτέ να αναφερθούμε σε αυτήν χωρίς να πάρουμε τις προφυλάξεις που έπαιρνε και ο ίδιος ο Ντερντά κάθε φορά που αναφερόταν σε εσχατολογικές κατηγορίες (στο δώρο, στη συγχώρεση, στη δικαιοσύνη, στο συμβάν, στο μη-υπολογίσιμο...): «αν υπάρχει...», *αν ένα τέτοιο πράγμα μπορεί να υπάρξει*. Και μάλιστα ορισμένες φορές: αν μπορεί να έχει κάποιο νόημα.

Μπορούμε τώρα να επιστρέψουμε στον Αλτουσέρ. Είναι εντυπωσιακό, πιστεύω, ότι στα αναπτύγματα του *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο* που αφορούν τον «ιστορικό χρόνο» και την κριτική του «απόλυτου ιστορικισμού» δεν χρησιμοποιεί πια ρητά την κατηγορία της τελεολογίας, όπως έκανε αντιθέτως πληθωρικά στα δοκίμιά του *Για τον Μαρξ*, όταν επρόκειτο να ασκήσει κριτική στις φιλοσοφικές αναγνώσεις που είχαν ως αρχή τη σύλληψη της αλήθειας ενός κειμένου με αφετηρία την *τελική* μορφή του έργου, η οποία υποτίθεται ότι «ενσωματώνει» εντός της όλα τα προκαταρκτικά στάδια και τα αναγνωρίσιμα στοιχεία (όπως στη διάσημη ερμηνεία της «εξέλιξης» που οδηγεί από τον «νεαρό Μαρξ» στον «Μαρξ της ωριμότητας»). Στο *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, ο Αλτουσέρ έδωσε έναν από τους πιο σαφείς ορισμούς για αυτό που εννοούμε ως «τελεολογία» και το οποίο δομεί κάθε μεταφυσική του τέ-

λους, μεταβιβάζοντας σε έναν ορισμένο μαρξισμό (και, βαθύτερα, στην αντίληψη που ο ίδιος ο Μαρξ μπορούσε να έχει για την ίδια του τη «διαλεκτική» αναμόρφωση των οικονομικών εννοιών) αυτό που στην πραγματικότητα ήταν η ίδια η ουσία της εγγελιανής «ιδέας». Ας δούμε καλύτερα το ακόλουθο απόσπασμα: «Αρκεί να κάνουμε ένα ακόμη βήμα στη λογική της απόλυτης γνώσης, να νοήσουμε την ανάπτυξη της ιστορίας που κορυφώνεται και ολοκληρώνεται στο παρόν μιας επιστήμης ταυτόσημης με τη συνείδηση, και να αναλογιστούμε αυτό το αποτέλεσμα υπό μια θεμελιωμένη αναδρομική προβολή, για να συλλάβουμε ολόκληρη την οικονομική (ή όποια άλλη) ιστορία ως την ανάπτυξη, με την εγγελιανή έννοια, μιας πρωταρχικής, πρωτογενούς απλής μορφής, π.χ. της αξίας, άμεσα παρούσας στο εμπόρευμα, και για να διαβάσουμε Το Κεφάλαιο ως λογικο-ιστορική παραγωγή όλων των οικονομικών κατηγοριών με αφετηρία μια πρωταρχική κατηγορία, την κατηγορία της αξίας ή και της εργασίας. Υπό αυτήν την συνθήκη, η μέθοδος έκθεσης του Κεφαλαίου συγχέεται με την θεωρησιακή γένεση της έννοιας. Και ακόμα περισσότερο, αυτή η θεωρησιακή γένεση της έννοιας ταυτίζεται με την γένεση του συγκεκριμένου πραγματικού, δηλαδή με την διαδικασία της εμπειρικής ιστορίας [...]».²¹

Αλλά αν ξαναδιαβάσουμε αντιστικτικά τα αναπύγματα του εν λόγω έργου που αφορούν το «ιστορικό παρόν» έχοντας κατά νου το ντεριντιανό ερώτημα της μεταφυσικής της παρουσίας, βλέπουμε καθαρά ότι ο Αλτουσέρ είχε ο ίδιος υιοθετήσει την αποδομητική αρχή, που αποβλέπει στην αποκάλυψη μια ριζικής απουσίας στους κόλπους κάθε παρουσίας: είναι αυτό ακριβώς που ο ίδιος αποκαλεί «μη-συγχρονία», «ανισότητα», «επικαθορισμό» και «υποκαθορισμό». Αυτές οι έννοιες είναι η βάση της κριτικής του στην «εμπειρικο-θεωρησιακή έννοια του χρόνου». Αλλά δεν είναι μόνο αυτό, διότι ο λόγος του Αλτουσέρ οργανώνεται εξολοκλήρου και γύρω από τη δυνατότητα διάκρισης δύο καθεστώτων παρουσίας, δηλαδή του ενεργείας [actualité] και της ενέργειας [activité], καθώς και της μεταξύ τους αντιπαράθεσης: το καθεστώς της συνείδησης, άρα της αναπαράστασης (που δεν είναι άλλο από την παρουσία «δι' εαυτήν», εφόσον κάθε συνείδηση είναι στην πραγματικότητα συνείδηση εαυτού), και το καθεστώς της συγκυρίας, δηλαδή των «ιστορικών καταστάσεων» και των «πολιτικών συμβάντων», επί της ουσίας απρόβλεπτων και μη αναγώγιμων στο αποτέλεσμα ενός προϋπάρχοντος κατά τάση νόμου: «Αν δεν μπορούμε να πραγματοποιήσουμε στην ιστορία “ουσιώδη τομή”, είναι επειδή οφείλουμε να σκεφτούμε στο πλαίσιο της ειδικής ενότητας της σύνθετης δομής του όλου, αυτές τις λεγόμενες καθυστερήσεις, προηγήσεις, επιβιώσεις, ανισομερείς αναπτύξεις, που συνυπάρχουν στη δομή του πραγματικού ιστορικού παρόντος: του παρόντος της συγκυρίας. Το να μιλάμε λοιπόν για τύπους διαφορετικών ιστορικοτήτων δεν έχει κανένα νόημα όταν το κάνουμε με ανα-

φορά προς ένα βασικό χρόνο, όπου θα μπορούσαν να μετρηθούν αυτές οι καθυστερήσεις και προηγήσεις [...] Το να μιλάμε για διαφορετική ιστορική χρονικότητα [...] σημαίνει ότι οφείλουμε να προσδιορίζουμε αυτό που ονομάστηκε επικαθορισμός ή υποκαθορισμός, σε συνάρτηση με τη δομή προσδιορισμού του όλου [...] Και αυτό δεν είναι τίποτε άλλο από τη θεωρία της συγκυρίας, που είναι απαραίτητη για τη θεωρία της ιστορίας».²²

Αναμφίβολα, από μια ντεριντιανή σκοπιά, τέτοιες διακρίσεις παραμένουν μεταφυσικές, καθώς στηρίζονται σε έννοιες όπως η «ολότητα» και η «αιτιότητα» (ή όπως ο Αλτουσέρ προτιμά μερικές φορές να γράφει στο *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*: «δραστηκότητα» [«efficace»] και «αποτελεσματικότητα» [«efficacité»], παίζοντας ταυτόχρονα με συνδηλώσεις του αριστοτελικού ή στωικού *causa efficiens* και της αυγουστινιανής και πασκαλικής δραστηκής θείας χάριτος [«*grâce efficace*»]). Βασίζονται επίσης στην υπόθεση περί πρωτείου του αόρατου επί του ορατού, της έννοιας επί της μεταφοράς, της «αιωνιότητας», με την σπινοζική έννοια, επί της χρονικότητας της βιωμένης εμπειρίας κλπ. Όλα αυτά είναι συνεπή με τον ισχυρισμό στον οποίο ο Αλτουσέρ θα καταλήξει αργότερα: υπάρχει στον Χέγκελ ένα στοιχείο που ξεπερνά την ιδεολογία ως τέτοια, η θετική (και «επιστημονική», *wissenschaftlich*) ιδέα της «απόλυτης μεθόδου» ως «άπειρης διαδικασίας» ή ως «άπειρης μετάβασης» (*Fortgang, Prozess, Uebergang*), την οποία ο Αλτουσέρ επαναδιατυπώνει ως «διαδικασία χωρίς υποκείμενο και χωρίς τέλος» (όπως, θα πει, ένα τρένο που παίρνουμε εν κινήσει χωρίς να γνωρίζουμε ούτε από που έρχεται ούτε που πάει...). Ωστόσο αυτή η κατηγορία εμφανίζεται στη Λογική του Χέγκελ (της οποίας αποτελεί το τελευταίο τμήμα), ακριβώς ως το ξεπέρασμα ή η αναίρεση (*Aufhebung*) της «τελεολογίας», με την κυριολεκτική έννοια, που έχει ως περιεχόμενο την υπερβατολογική συζήτηση σχετικά με το αν το τέλος ή οι στόχοι διαδικασιών, όπως η γνώση, η ιστορία, η ίδια η ζωή, αποκαλύπτουν «αντικειμενικές», πραγματικές τάσεις, ή «υποκειμενικές» αναπαραστάσεις, νοητές μονάχα δια του «ως εάν». Αλλά αν δεν υπάρχουν πια ούτε «τέλη-σκοποί» [«*fins*»], ούτε «στόχοι» και κατ' επέκταση ούτε τέλος, εφόσον από την σκοπιά του «απόλυτου» τέτοιες έννοιες στερούνται νοήματος, τότε το τελεολογικό ζήτημα εκπίπτει ως τέτοιο. Δεν εκλαμβάνω αυτούς τους στοχασμούς ως απόδειξη του γεγονότος ότι ο Αλτουσέρ θα είχε εν τέλει γίνει ή ξαναγίνει εγγελιανός,²³ γιατί ούτε εδώ, στην πραγματικότητα, υπάρχει «τέλος», ούτε τελική αλήθεια, αλλά μια στιγμή που δεν περνά, ένα ερώτημα που μένει ανοικτό. Δεν νομίζω ότι η στιγμή της «διαδικασίας χωρίς υποκείμενο και χωρίς τέλος» είναι η τελευταία λέξη του Αλτουσέρ, αλλά μάλλον η υπόδειξη του ακριβούς σημείου όπου ο ίδιος αγωνίζεται επ' αόριστον για μια εναλλακτική δυνατότητα στην τελεολογία που δεν θα ήταν, ωστόσο, «εσχατολογική», έστω

«χωρίς έσχατον» (όπως ο Ντεριντά κάνει λόγο για «μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό»). Με άλλα λόγια, μια εναλλακτική δυνατότητα που θα ήταν ριζικά *αθεολογική*, ή για να το πούμε με την ορολογία που προτιμούσε, «υλιστική».

Μόλις είπα ότι ο Αλτουσέρ «μάχεται», και θα μπορούσαμε να σκεφτούμε ότι στην ουσία δεν καταλήγει πουθενά. Δεν είναι βέβαιο αυτό, καθώς υπάρχει τουλάχιστον ένα κείμενο που σκιαγραφεί μια άλλη διέξοδο. Θέλω να μιλήσω για το βιβλίο που δημοσιεύθηκε μετά το θάνατό του, το *Machiavel et nous* –για το οποίο προβληματίζει προφανώς το γεγονός ότι (αφήνουμε κατά μέρος την αρρώστια) το κράτησε στα συρτάρια του αντί να το δημοσιεύσει.²⁴ Το χειρόγραφο πρακτικά ολοκληρώθηκε στις αρχές της δεκαετίας του '70, με τις μεταγενέστερες διορθώσεις να μην αλλάζουν τίποτα στην ουσία του βιβλίου, να μαρτυρούν όμως ένα διαρκές μέλημα. Καθώς η δημοσίευση αυτού του ανέκδοτου κειμένου είναι μεταγενέστερη των *Φαντασμάτων του Μαρξ*, δεν μπορούμε να ξέρουμε αν ο Ντεριντά το γνώριζε, έστω και στην προσωρινή του μορφή: πιθανότατα όχι, και δεν ξέρω αργότερα να αναφέρθηκε ποτέ σ' αυτό. Κάτι τέτοιο δεν μας εμποδίζει να προβούμε από μόνοι μας στη σύγκριση. Διαβάζοντας αυτό το δοκίμιο, που είναι σήμερα μια από τις κορυφές του αλτουσεριανού corpus, παράλληλα με τις απόπειρες του Ντεριντά να αποδομήσει τον εσχατολογικό λόγο και να αναμορφώσει το αποδομητικό πρόγραμμα σε μια (αντι)εσχατολογική προοπτική, απελευθερώνοντας την «μεσσιανική» υπόσχεση της χειραφέτησης από την ιστορική της ταύτιση με έναν μεσσιανισμό της λύτρωσης και του λυτρωτή (έστω και συλλογικού), χωρίς ωστόσο να αναιρεί την ιδέα ενός «ελευσόμενου» συμβάντος στο πολιτικό πεδίο, μπορούμε να σκεφτούμε ότι έχουμε επιτέλους προσεγγίσει αυτό που ονόμαζα στην αρχή *σημείο αίρεσης*, γύρω από το οποίο αυτοί οι δύο λόγοι διατάσσονται ο ένας μαζί με τον άλλο και ο ένας ενάντια στον άλλο. Τουλάχιστον μπορούμε να σκεφτούμε ότι είμαστε πολύ κοντά σε αυτό που είναι, ουσιωδώς, ελλείπον. Τότε η *επανάληψη*, από τον Αλτουσέρ (που δεν είναι ίσως, μετά απ' όλα αυτά, παρά μια ακούσια «συνάντηση»), της έκφρασης του Ντεριντά («η αστάθμητη εμπειρία της συνάντησης») υπό την αινιγματική μορφή ενός «αστάθμητου υλισμού της συνάντησης», αποκτά όλο της το νόημα. Ο Αλτουσέρ προσεγγίζει πράγματι άμεσα αυτό το «αστάθμητο» του μακιαβελικού συμπλέγματος της *virtù* και της *fortuna*, της «ενεργητικότητας» [*activité*] και του «τυχαίου». Σε αυτό ακριβώς το σημείο συγκρούονται δύο έννοιες *συμβάντος*: είναι τόσο κοντά η μία με την άλλη, και ωστόσο ασυμφιλίωτες, σαν δύο κατοπτρικές εικόνες. Στη μια περίπτωση, το (επαναστατικό) συμβάν είναι η ενδεομενική εκκίνηση ενός μετασχηματισμού χωρίς προβλέψιμο τέλος, που συμβαίνει στο «κενό» του χρόνου ή στη πολιτική διάνοιξη της ιστορίας. Επιπλέον, ίσως, κυκλικά (και εδώ το μακιαβελικό μοντέλο λειτουργεί πλήρως), η δράση γίνε-

ται δυνατή μέσα στο «κενό» που αυτή η ίδια διευθετεί, όχι μόνο με το να προηγείται του εαυτού της αλλά με το να παγιώνει τις ίδιες τις συνθήκες δυνατότητάς της, «συνδέοντας» ή «δένοντας» (*Verbindung*) «μέσα» των οποίων η σύζευξη δεν υπήρχε εκ των προτέρων. Στην άλλη περίπτωση (και εδώ η κληρονομιά του Μπένγιαμιν λειτουργεί πλήρως), το συμβάν είναι η μη-υπολογίσιμη διακοπή του χρόνου που καθιστά πρόδηλη τη θεμελιακή ετερογένειά του, την εξάρθρωσή του (για την οποία ο Ντεριντά επικαλείται τη φράση από τον Άμλετ του Σαίξπηρ: *Time is out of joint*). Τότε η δυνατότητα του αδυνάτου καθίσταται νοητή, ή ακόμα και απεικαστέα [*imaginable*] (με μια «φαντασία χωρίς εικόνες» [*imagination sans images*]), δηλαδή χωρίς *ενσάρκωση*), παρόλο που θα ήταν πάντοτε σύμφωνα με την τροπικότητα «δράσεων χωρίς ελπίδα», αδιαχώριστων από μια ενδεομενικότητα θανάτου: η έλευση της δικαιοσύνης θα ήταν επίσης η επιστροφή της ακραίας βίας, πράγμα ενδεχομένως τόσο αναπόφευκτο όσο και ο ίδιος ο θάνατος.

Αν πρέπει να συνοψίσουμε με δυο λέξεις αυτή την πολύ εύθραυστη προσπάθεια να ξαναδιαβάσουμε και να συλλογιστούμε μαζί τις διατυπώσεις που θα μπορούσαν ή θα έπρεπε να υπεισέλθουν στον αδύνατο διάλογο των δύο φίλων μας, θα ήθελα να το κάνω επανερχόμενος στον Μαρξ, το κοινό τους «αντικείμενο». Υπέδειξα (χωρίς να το αποδείξω φυσικά) ότι βρίσκουμε ήδη σε αυτόν το σύμπλεγμα προβλημάτων τα οποία συσχετίζουμε, από την μία πλευρά, με την κριτική της τελεολογίας και του τελεολογισμού, ως ιδεολογικής αναπαράστασης του «νοήματος της ιστορίας», και από την άλλη με το εσχατολογικό (ή αντιεσχατολογικό) ερώτημα της αβεβαιότητας των επαναστατικών καταστάσεων. Θεωρώ ότι αυτό το σύμπλεγμα διέπει όλη τη *γραφή*, την *υφή* του έργου του, στο βαθμό που αυτό είναι μάλλον παρακολούθηση ιχνών παρά μια κατασκευή συστήματος. Ο Μαρξ δεν σταμάτησε ποτέ να κατατρύχεται από το γεγονός ότι η κριτική του στην πολιτική οικονομία και οι παρατηρήσεις του για τις σύγχρονες εξελίξεις των επιχειρήσεων και των αγορών, εν συντομία η γνώση των «*ιστορικών τάσεων*» ή των «*εμμενών νόμων*» της καπιταλιστικής ανάπτυξης, μπορούσαν να εκβάλλουν όχι στην *αναγκαιότητα του κομμουνισμού*²⁵ αλλά «μόνο» σε ένα σύνολο αντιθετικών μεταξύ τους δυνατοτήτων –συμπεριλαμβανομένης της πιο ειδεχθούς απ' όλες: της *ανάδυσης ενός «κακέκτυπου» του σοσιαλισμού στα όρια του ίδιου του καπιταλισμού, όχι μόνο μιας καπιταλιστικής κοινωνικοποίησης της εργασίας αλλά κάτι σαν σοσιαλισμός του κεφαλαίου*. Στις περιόδους που έχουν σφραγιστεί από την αιματηρή αποτυχία των επαναστατικών προσπαθειών του προλεταριάτου (μετά το 1848 και μετά το 1871), συνέχισε να στοιχειώνεται από το ερώτημα σχετικά με το αν οι μηδενιστικές, καταστροφικές συγκυρίες της ιστορίας του καπιταλισμού (οι γενικές οικονομικές κρίσεις, οι σχεδόν «παγκόσμιοι» πόλεμοι για την κλίμακα του καιρού του) «κυοφο-

ρούσαν» (ή «εγκυμονούσαν»: *schwanger*) μια *αντιστροφή της τάσης*, επικείμενης ή «επερχόμενης», (άλλη μια μεσαιανική εικόνα, την οποία ξαναπήρε η Χάννα Άρεντ [Hannah Arendt]), δηλαδή μια εκρηκτική ανάδυση του κομμουνισμού, δυνάμει της οποίας το προλεταριάτο θα περνούσε ξαφνικά από τη συνθήκη της πολλαπλής εκμετάλλευσης σε εκείνη της «οικουμενικής τάξης», ικανής να οδηγήσει όλη την ανθρωπότητα στη χειραφέτηση και στη διεθνιστική αδελφότητα. Ούτε ο Αλτουσέρ, ούτε ο Ντεριντά, αναμφίβολα, δεν μπορούν να συνταχθούν απλώς στη μία ή στην άλλη πλευρά αυτού του διλήμματος, και ωστόσο θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο τρόπος με το οποίο ο καθένας από τους δύο «προβληματοποιεί» τον Μαρξ αντανakλά κάτι από αυτή τη συμμετρία. Ως εάν, εξετάζοντας τις πολύ ιδιότυπες σχέσεις που η σκέψη του Μαρξ διατηρεί με τη φιλοσοφία, την πολιτική και τη θεολογία, ο καθένας να είχε διαπεράσει το ιδεολογικό στρώμα του «μαρξισμού» προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση, προς αυτήν της «τελεολογίας», ή προς εκείνη της «εσχατολογίας», με τρόπο ώστε να παραχθεί για τον πρώτο ένας «αντι-τελεολογικός μαρξισμός» και για τον δεύτερο ένας «αντι-εσχατολογικός μαρξισμός». Γι' αυτό πρέπει να δικαιώσουμε τον Ντεριντά που θέλει να διακρίνει με αυστηρότητα αυτές τις δύο έννοιες, αλλά πρέπει επίσης να κατορθώσουμε να καταλάβουμε τη διαρκή διασταύρωσή τους γύρω από το πρόβλημα του *μέλλοντος*, ή καλύτερα: *της έλευσης του μέλλοντος* [*l'avenir du futur*]. Πρόβλημα πολιτικό, αλλά επίσης αναπόφευκτα «θρησκευτικό» (και δεν απέχω πολύ από το να σκεφτώ ότι ο καλύτερος ορισμός του θρησκευτικού τον οποίο διαθέτουμε είναι ακριβώς αυτός: είναι το μέλημα της έλευσης του ίδιου του μέλλοντος²⁶ [*l'à-venir de l'avenir*]). Πρόβλημα εντούτοις φιλοσοφικό, εφόσον μόνο η φιλοσοφία ως τέτοια μπορεί να θέτει ως στόχο την επεξεργασία μιας κριτικής έννοιας του χρόνου. Αν είναι αλήθεια ότι σήμερα (το 2006 ή το 2007) παρατηρούμε τους πρώτους καρπούς της αναγέννησης του ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία του Μαρξ (και αρμόζει να χαιρόμαστε ανεπιφύλαχτα για αυτό), θα προέκυπτε επίσης αναπόφευκτα μια εκ νέου ενεργοποίηση αυτών των εναλλακτικών δυνατοτήτων που είναι βαθιά ριζωμένες στην καρδιά της σκέψης του. Θέτουν προβλήματα πιο δύσκολα από εκείνους ή τους άλλους «νόμους», αναλύσεις και ιστορικές προβλέψεις του μαρξισμού. Ο διάλογος σε εκκρεμότητα ανάμεσα στον Αλτουσέρ και τον Ντεριντά, όπως προσπάθησα να τον ανασυγκροτήσω, εγκαθίσταται ακριβώς σε αυτό το επίπεδο.²⁷

Μτφρ. από τα γαλλικά* Μελέτης Λάμπρου

[*Ευχαριστώ τον Γιώργο Φουρτούνη για την πολύτιμη συνεργασία του και την Νικολέττα Φριντζήλα για την αμέριστη συμπράξή της στη μετάφραση του παρόντος κειμένου. Ευχαριστώ επίσης τον Βαγγέλη Μπιτσιώρη για την υπόδειξη του κειμένου.]

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η αρχική εκδοχή του κειμένου παρουσιάστηκε στα Πανεπιστήμια Berkeley και Riverside της Καλιφόρνιας, προς τιμήν του Ζακ Ντεριντά. Έπειτα, στο Πανεπιστήμιο Cà'Foscari της Βενετίας, επ' αφορμή του συνεδρίου «Rileggere Il Capitale», που διοργάνωσε η Μαρία Τουρκέτο [Maria Turchetto] και το *Associazione Althusser*, στις 9-11 Νοεμβρίου 2006. [Σ.τ.μ.: Το παρόν κείμενο έχει δημοσιευτεί στα γαλλικά, στο περιοδικό *Lignes* 23-24 (Νοέμ. 2007), και στα αγγλικά, στο συλλογικό τόμο Pheng Cheah / Suzanne Guerlac (επιμ.), *Derrida and the Time of the Political*, Duke University Press, Ντούραμ 2009. Η μετάφραση έγινε από το γαλλικό κείμενο, αλλά το γεγονός ότι η αγγλική εκδοχή οφείλεται στον ίδιο τον Μπαλιμπάρ, μου έδωσε τη δυνατότητα να την χρησιμοποιήσω επιβοηθητικά και εν πολλοίς διαφωτιστικά]
2. Σ.τ.μ.: Στο γαλλικό κείμενο, ο Μπαλιμπάρ χρησιμοποιεί το επίθετο «interrompu» («Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel»), που μπορεί να αποδοθεί ως «ο διάλογος που διεκόπη». Στην αγγλική εκδοχή χρησιμοποιεί ωστόσο το «suspended» («The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser»), «διάλογος σε εκκρεμότητα», το οποίο και προτιμήσαμε, καθώς αντιστοιχεί περισσότερο νοηματικά στο κείμενο.
3. Τα *Φαντάσματα του Μαρξ* ξεκινούν με την παράθεση και το σχολιασμό ενός άρθρου του Μωρίς Μπλανσό [Maurice Blanchot], «Les trois paroles de Marx», που συντάχθηκε και δημοσιεύτηκε το 1968 υπό τον τίτλο «Lire Marx» και επανεκδόθηκε το 1971 στο *L'Amitié*.
4. Οφείλω αυτήν την επισήμανση στη διατριβή του Καζούγια Ονάκα [Kazuya Onaka], που παρουσιάστηκε το 2003 στο Πανεπιστήμιο του Παρισιού X Nanterre με τίτλο: «Pratique et temps: Louis Althusser et les "courants souterrains du matérialisme"», η οποία μου επέστησε την προσοχή σε αυτό το σημείο. Βλ. Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, τόμ. I, Stock/IMEC, 1994, σ. 539, 551, 561-563. Θα βρούμε την πρωτότυπη διατύπωση του Ντεριντά στο *Parages*, σ. 278-279: «Είναι "σχεδόν πάντα" οι γυναίκες που λένε ναι, ναι. Στη ζωή και στο θάνατο. Αυτό το "σχεδόν πάντα" αποτρέπει την αναγωγή του θηλυκού ως γενικής και γενολογικής δύναμης, αφήνει περιθώριο για το συμβάν, την επιτέλεση, το αστάθμητο, την συνάντηση. Και με αφετηρία την αστάθμητη εμπειρία της συνάντησης, μιλάω "εγώ" εδώ...». Δεδομένου ότι το κείμενο του Ντεριντά κοινοποιήθηκε πρώτη φορά σε διεθνές συνέδριο για τη θεωρία της λογοτεχνίας τον Ιούλιο του 1979, προτού εκδοθεί στα αγγλικά και στα γαλλικά το 1980 και το 1981, δηλαδή ακριβώς την περίοδο που ο Αλτουσέρ ήταν έγκλειστος, αφού είχε σκοτώσει τη γυναίκα του σε μια στιγμή παράκρουσης, μου φαίνεται απίθανο ο δεύτερος να είχε άμεση γνώση του αρχικού κειμένου του Ντεριντά, όταν συνέτασσε τις δικές του σημειώσεις (που τοποθετούνται από τους εκδότες τους στο 1982, όταν ακόμα νοσηλευόταν). Εκτός και αν ο Ντεριντά, που τον επισκεπτόταν τακτικά, του είχε γνωστοποιήσει μια εκδοχή ή του είχε «διηγηθεί» το περιεχόμενο του κειμένου, κατά την προσφιλή τους συνήθεια. Διαφορετικά, θα έπρεπε να το εκλάβουμε ακριβώς ως άλλο ένα παράδειγμα της ιδέας της «συνάντησης».
5. «Wither Marxism? Global Crises in International Perspective», Απρίλιος 22-24, 1993. Ένα διεθνές διεπιστημονικό συνέδριο, The University of California, Riverside, Center for Ideas and Society.
6. Ο ίδιος ο Ντεριντά αναφέρθηκε επί μακρόν, στις συνομιλίες του με την Ελιζαμπέτ Ρουντινέσκο [Elisabeth Roudinesco], στη σχέση αμφιθυμίας που διατηρούσε με το θεωρητικό εγχείρημα του Αλτουσέρ. Βλ. J. Derrida / E. Roudinesco, *De quoi demain... Un di-*

- alogue, Fayard-Galilée, Παρίσι 2001. [Σ.τ.μ.: ελλ. μτφρ. J. Derrida/ E. Roudinesco, *Συνομιλίες για το αύριο*, Μεταίχμιο, Αθήνα 2002]
7. Ειδικά σε έναν απόηχο των *Φαντασμάτων του Μαρξ*: ο διάλογος με τον Μάικλ Σπρίνκερ [Michael Sprinker] που κλείνει τον τόμο της συλλογικής συζήτησης για το έργο, υπό τον τίτλο «Marx and Sons»: Βλ. Michael Sprinker (επιμ.), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*, Verso, Λονδίνο-N. Υόρκη 1999 (είναι λυπηρό που ο Γάλλος εκδότης πίστεψε ότι μπορούσε να περιοριστεί στη μετάφραση που παρουσιάστηκε στο PUF το 2002, μόνο στην «απάντηση» του Ντεριντά, περικόπτοντας τα υπόλοιπα κριτικά δοκίμια). [Σ.τ.μ.: Και στα ελληνικά, η μετάφραση του *Ghostly Demarcations* περιορίστηκε αποκλειστικά στη συνεισφορά-απάντηση του Ντεριντά. Βλ. Ζακ Ντεριντά, *Μαρξ και υιοί*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Εκκρεμές, Αθήνα 2004]
 8. Έχω πει τη γνώμη μου, το 1994, στον πρόλογο που συντάχθηκε για τις ανάγκες της επανέκδοσης του *Pour Marx* (La découverte, 1994), σχετικά με την αναδρομική παρουσίαση αυτού του εγχειρήματος, την οποία ο ίδιος ο Αλτουσέρ έδωσε στην αυτοβιογραφία του, *L'avenir dure longtemps*, Stock/IMEC, 1992. [Σ.τ.μ.: ελλ. μτφρ. Λ. Αλτουσέρ, *Το μέλλον διαρκεί πολύ. Τα γεγονότα, Ο Πολίτης*, Αθήνα 1992]
 9. Σ.τ.μ.: Διατηρώ τη μεταφραστική επιλογή του Παναγιώτη Μαυρομμάτη στο: Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, τόμ. Ι, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1978, σ. 598. Το «Zwickmühle» θα μπορούσε να αποδοθεί εξίσου δόκιμα και ως «μυλόπετρες».
 10. Βλ. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Παρίσι 1993, σ. 146-148. [Σ.τ.μ.: Ζακ Ντεριντά, *Φαντάσματα του Μαρξ: το κράτος του χρέους, η διεργασία του πένθους και η νέα διεθνής*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Εκκρεμές, Αθήνα 1995, σ. 113-114. (Μτφρ. ελαφρά τροποποιημένη)].
 11. Έκφραση του Πιέρ Μασερέ [Pierre Macherey], την οποία ξαναπήρε ο Αλτουσέρ στο *Για τον Μαρξ*.
 12. Ο Αλτουσέρ κατέληξε στο να δώσει σε αυτή τη διάσπαση ή σε αυτή τη μόνιμη «σχισματική» τάση του μαρξισμού, εμπνεόμενος από την αντίληψη του Πασκάλ περί αντίπαλων αιρέσεων, το νόημα μιας εγγενούς αρνητικότητας, πέραν της οποίας ο μαρξισμός δεν μπορεί να υπάρξει ως θεωρία ή «επιστήμη» της ιστορίας (Βλ. το δοκίμιό του «Sur Marx et Freud» στο *Écrits sur la psychanalyse*, Stock /IMEC, Παρίσι 1993. [Σ.τ.μ.: ελλ. μτφρ. «Για τον Μαρξ και τον Φρόυντ», *Θέσεις* 35 (Απρ.-Ιούν. 1991)]. Θα επανέλθω σε αυτό αλλού.
 13. Αναφέρομαι κυρίως στα ανέκδοτα γράμματα της δεκαετίας του 1980 και στο δοκίμιο με τον τίτλο «Thèses de Juin» (που γράφτηκε γύρω στο 1985) διαθέσιμα στα αρχεία Αλτουσέρ που διατηρούνται στο IMEC (Abbaye d'Ardenne, Caen). Βλέπε επίσης το άρθρο του Φρανσουά Ματερόν [François Matheron]: «La récurrence du vide chez Louis Althusser», *Multitudes Web*, Απρ. 1997, <http://multitudes.samizdat.net/La-recurrence-du-vide-chez-Louis>.
 14. Σ.τ.μ.: Με αραιή γραφή δηλώνονται οι ελληνικές λέξεις του πρωτοτύπου.
 15. Βλ. L. Althusser, «Sur le rapport de Marx à Hegel», στο *Lénine et la philosophie et autres essays*, Petite Collection Maspéro. [Σ.τ.μ.: Λ. Αλθουσέρ [sic], *Ο Λένιν και η φιλοσοφία*, μτφρ. Φραγκίσκη Αρπατζοπούλου / Λεωνίδας Κύρκος, Ηριδανός, Αθήνα x.x.]
 16. Ας σκεφτούμε ειδικότερα κάποιες επίμονες εκφράσεις (τετριμμένες σήμερα), την επαύριο του '68, όπως «νέα πολιτική πρακτική».
 17. Βλ. J. Derrida, «Les fins de l'homme», στο *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Παρίσι 1968, σ. 143-147.
 18. Ιδιαίτερα στο «La parole d'Anaximandre», ξαναδουλεμένο στο *Holzwege*, όπου βρίσκεται πιο σμιλεμένη από ποτέ η ιδέα της καθαρότητας και της μοναδικότητας της ελληνικής καταγωγής.
 - [Σ.τ.μ.: Στο σημείο αυτό ο Μπαλιμπάρ παραπέμπει στη γαλλική εκδοχή του κειμένου «Der Spruch des Anaximander», το οποίο έχει εκδοθεί υπό τον τίτλο: Martin Heidegger, *La parole d'Anaximandre*, Gallimard, Παρίσι 1962. Το πρωτότυπο κείμενο εμπεριέχεται στο M. Heidegger, *Holzwege*, V. Klostermann, Φρανκφούρτη 2003, σ. 321-374.]
 19. Θα ήταν σημαντικό να προσδιορίσουμε ποια στιγμή ακριβώς έλαβε χώρα η ανάγνωση του Μπένγιαμιν από τον Ντεριντά, την οποία μαρτυρούν ιδίως τα περίφημα δοκίμια «Des tours de Babel» (1980) και *Force de loi* (1989-1990): υπάρχει εκεί ένα οιονεί ρηξιακό αποτέλεσμα. Θα επανέλθω στην σχέση του Ντεριντά με το θέμα της «κοινότητας χωρίς κοινότητα» στο δοκίμιο που πρόκειται να εκδοθεί από τις εκδόσεις Galilée με τίτλο *L'incertitude sensible: Hegel, Benveniste, Derrida*.
 20. Βλ. την αξιολογική μελέτη του Μικαέλ Λεβί [Michael Löwy]: *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe central. Une étude d'affinité élective*, PUF, Παρίσι 1988, όπως επίσης και το τελευταίο δοκίμιό του σχετικά με τις «Θέσεις για την έννοια της ιστορίας» του Μπένγιαμιν: *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie*, PUF, Παρίσι 2001.
 21. Βλ. L. Althusser κ.ά., *Lire le Capital*, νέα έκδ., PUF-collection Quadrige, Παρίσι, σ. 319. [Σ.τ.μ.: L. Althusser κ.ά., *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, επιμ. Δημήτρης Δημούλης, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σ. 352. (Μτφρ. ελαφρώς τροποποιημένη)]
 22. Αυτ., σ. 293 / σ. 325. (Μτφρ. ελαφρώς τροποποιημένη)]
 23. Αν και, πρέπει να το παραδεχτώ, η μεταθανάτια δημοσίευση της νεανικής διατριβής του (Diplôme d'Études Supérieures) με τίτλο «L'idée de contenu dans la philosophie de Hegel» (που μεταφράστηκε έξοχα στα αγγλικά από τον Τζεφ Γκοσγκάριαν [Jeff Goshgarian] υπό τον όχι χωρίς υποδηλώσεις τίτλο: «The Specter of Hegel», Verso, 1997· η γαλλική αρχική εκδοχή που βρίσκεται στο *Écrits philosophiques et politiques* με υποχρέωσε να το σκεφτώ ξανά: όχι μόνο ο Αλτουσέρ ήξερε τέλεια τον Χέγκελ –μερικές φορές υποθέταμε το αντίθετο– αλλά μου φαίνεται ότι υπήρξε πάντοτε ουσιωδώς «εγελιανός» κάθε φορά που το ζήτημα ήταν να μην είναι καντιανός...
 24. Όπως ξέρουμε, αυτό το δοκίμιο συμπεριλαμβάνεται ήδη (στα γαλλικά) στο τόμο II των *Écrits philosophiques et politiques*, Stock/IMEC, 1995, σ. 42-168. Σε όλες τις άλλες γλώσσες, εκτός από τα γαλλικά, δημοσιεύτηκε χωριστά, γεγονός που επιβεβαιώνει ότι πρόκειται για ένα ξεχωριστό βιβλίο.
 25. Για την οποία, ας μην ξεχνάμε, το *Κεφάλαιο* (Βιβλίο Ι, κεφ. 32) προσφεύγει σε μια μεσσιανική διατύπωση, εμπνευσμένη από το Βιβλίο του Ησαΐα: «η απαλλοτρίωση των απαλλοτριωτών».
 26. Ο Ντεριντά αναφέρεται εμμέσως στις αναλύσεις του Κόζζελεκ [Koselleck] και άλλων σχετικά με τον «ορίζοντα αναμονής» (*Erwartungshorizont*), που δείχνουν ότι οι αναπαραστάσεις μας για το μέλλον έχουν οι ίδιες μια ιστορία: ένα παρελθόν και ένα μέλλον, αλλά τις κάνει να περνούν από ένα κοινωνιολογικό ή ερμηνευτικό καθεστώς σε ένα υπερβατολογικό.
 27. Ολοκληρώνοντας αυτό το άρθρο, έπεσα πάνω στο πρόσφατο βιβλίο ενός διακεκριμένου σύγχρονου μαρξιστή οικονομολόγου, του Σαμίρ Αμίν [Samir Amin], που φέρει τον συμπτωματικό τίτλο: *Spectres of Capitalism. A Critique of Current Intellectual Fashions*, Monthly Review Press, Ν. Υόρκη 1998. Κάποιες σελίδες έχουν αφιερωθεί στον Αλτουσέρ και στον Ντεριντά, χωρίς ωστόσο να θίγεται κάποιο από τα ερωτήματα που ανέκυψαν εδώ. Και οι δύο μοιάζουν στα μάτια του συγγραφέα ως φιλόσοφοι που έχουν αγνοήσει τη θετικότητα των θετικών αναλύσεων του Μαρξ, όπως επίσης τις οικονομικές, κοινωνιολογικές και πολιτικές προβλέψεις που αυτές έχουν επιτρέψει.