

## ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΑΚΟΛΥΡΗΣ

Η ερμηνευτική και η αποδομητική ανάγνωση:  
Ο Χάιντεγκερ και ο Ντερριντά ως αναγνώστες του Νίτσε.

Στη Χάρι Κατσούλη

### I. Εισαγωγή

Στο συνέδριο για τον Νίτσε με τον τίτλο «Nietzsche aujourd'hui?», που έλαβε χώρα στο Σεριζύ (Cerissy-la-Salle) της Γαλλίας το 1972, στην ανακοίνωσή του «Το ζήτημα του ύφους»,<sup>1</sup> ο Ντερριντά αποπειράται, με αφορμή τις αναγνώσεις του Νίτσε από τον Χάιντεγκερ της περιόδου 1936-1946,<sup>2</sup> να αποσαφηνίσει με τον πλέον ρητό και κατηγορηματικό τρόπο τη σχέση της αποδόμησης με τη χάιντεγκεριανή ερμηνευτική.

Όταν ο Ντερριντά το 1967 εισήγαγε αρχικά τη λέξη *déconstruction* (αποδόμηση), την παρουσίασε ως μετάφραση των όρων *Destruktion* και *Abbau* του Χάιντεγκερ (Derrida 1985, σ. 86-7). Ο Χάιντεγκερ είχε χρησιμοποιήσει τον όρο *Destruktion* στο *Είναι και χρόνος* το 1927 (στο υποκεφάλαιο με τίτλο «Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie») όχι με το λατινογενές του νόημα της καταστροφής ή της εκμηδένισης, αλλά με την έννοια του διαμελισμού, της αποσυναρμολόγησης, της διάλυσης των ζηματοποιημένων στρωμάτων και προσφύσεων που επισωρεύτηκαν από τη μεταφυσική παράδοση

1. «La question du style» (Derrida 1973). Το *Éperons. Les styles de Nietzsche* (Εμβολα: Τα ύφη του Νίτσε· στο εξής: *Εμ*) αποτελεί μεταγενέστερη δημοσίευση (1976) της ανακοίνωσης του Ντερριντά στο Σεριζύ. Στο συνέδριο παρουσιάστηκαν αναγνώσεις των κειμένων του Νίτσε που έθεταν για πρώτη φορά το θέμα της ανάγνωσής τους με έναν τρόπο, όπως ο Ντερριντά επισημαίνει στο *Περί γραμματολογίας*, «πιο πιστό στον τύπο της γραφής τους» (Ντερριντά 1967, σ. 41).

2. Βλ. *NI, NII*, καθώς και το κείμενο της Γκ. Μαγγίνη στον παρόντα τόμο.

«πάνω στις αρχέγονες εμπειρίες, χάρη στις οποίες κατορθώθηκαν οι πρώτοι κι εφεξής οδηγητικοί καθορισμοί του Είναι» (ΕκΧ, σ. 22). Στη διάλεξη του 1962 «Χρόνος και Είναι» («Zeit und Sein»), ο όρος *Abbau*<sup>3</sup> παρουσιάζεται ως η σταδιακή αφαίρεση εκείνων των στρωμάτων που έχουν επικαλύψει και αποκρύψει την πρώτη ελληνική αποστολή του Είναι ως παρουσίας (*Anwesenheit*: βλ. Heidegger 1969, σ. 9). Το νόημα όχι της καταστροφής ή του εκμηδενισμού, αλλά της αποσυναρμολόγησης, του διαμελισμού, διατηρείται και στον ντερριντιανό όρο της *déconstruction*, όπου με την εισαγωγή της συλλαβής *con* στον χαϊντεγκεριανό όρο *Destruktion* εκφράζεται καλύτερα, τουλάχιστον στα γαλλικά, η πρόθεση του Χάιντεγκερ (πρβλ. Derrida 1987, σ. 387-93).

Όμως για τον Ντερριντά η χαϊντεγκεριανή «υπέρβαση της μεταφυσικής», όπως αυτή αποκρυσταλλώνεται στις έννοιες *Destruktion* και *Abbau*, διατρέχει τον κίνδυνο τελικά να επιβεβαιώσει (επικυρώσει) αυτό που πρόκειται να αποδομηθεί. Όπως ο Ντερριντά παρατηρεί στα «Τέλη του ανθρώπου» («*Les fins de l'homme*»), η υπέρβαση της μεταφυσικής δεν μπορεί να συνίσταται στην επανάληψη αυτού «που υπονοείται στις θεμελιώδεις έννοιες και την αρχική προβληματική, χρησιμοποιώντας ενάντια στο οικοδόμημα τα εργαλεία ή τους λίθους που είναι διαθέσιμα στο οίκημα, δηλαδή, αντίστοιχα, στη γλώσσα» (Derrida 1972, σ. 162). Για τον Ντερριντά, η χαϊντεγκεριανή στρατηγική παραμένει ελλιπής, στο βαθμό που επιχειρεί μια έξοδο και μια αποδόμηση της μεταφυσικής χωρίς ουσιαστικά να αλλάζει περιοχή. Έτσι, στο «*Ουσία και γραμμή*» («*Ousia et gramma*»), κείμενο το οποίο ασχολείται με την ανάγνωση του Αριστοτέλη από τον Χάιντεγκερ, ο Ντερριντά παρατηρεί ότι «υπό μία ορισμένη έννοια, η καταστροφή [*destruction*] της μεταφυσικής παραμένει μέσα στη μεταφυσική» (Derrida 1972, σ. 54).

Εντούτοις, ο Ντερριντά θεωρεί εξίσου ανεπαρκή εκείνη τη στρατηγική υπέρβασης της μεταφυσικής, στρατηγική την οποία ταυτίζει με τους Γάλλους φιλοσόφους και ιδιαίτερα με τον Λεβινάς, η οποία συνίσταται στο «να αποφασίσουμε να αλλάξουμε περιοχή, με έναν διακεκομμένο και διαρρηγνύοντα τρόπο, θέτοντας τους εαυτούς μας βιαιώς εκτός και καταφάσκοντας την απόλυτη ρήξη και διαφορά» (Derrida 1972, σ. 162). Αυτή η στρατηγική είναι ανεπαρκής,

3. Ο Γιώργος Ξηροπαίδης προτείνει τη μετάφραση του όρου *Abbau* ως «αποδιάρθρωση». Ο Παυλαγιώτης Θανασάς προτείνει τη μετάφραση του γερμανικού *Destruktion* ως «αποδόμηση» και του γαλλικού *deconstruction* ως «αποσύνθεση» (ΤεΜ, σ. 26).

εφόσον «η απλή πρακτική της γλώσσας επαναγκαθιστά αέναα τη “νέα” περιοχή στο πλέον παλιό έδαφος». Ο Ντερριντά θεωρεί ότι καμία από τις δύο στρατηγικές δεν λειτουργεί αποτελεσματικά από μόνη της και καμία από αυτές δεν ταυτίζεται με αυτή των δικών του αποδομήσεων. Ενώ η πρώτη στρατηγική ορθά αναγνωρίζει ότι κανείς είναι αναγκασμένος να αντλήσει τα μέσα για την αποδόμηση ενός ορισμένου εννοιακού οικοδομήματος από το ίδιο το οικοδόμημα, κάτι που παραβλέπει η δεύτερη στρατηγική, παρόλ' αυτά αποτυγχάνει να αντιληφθεί «την αναγκαιότητα της “αλλαγής περιοχής”», πράγμα που ορθά προβάλλεται ως κάτι επιτακτικό από τη δεύτερη. Ως εκ τούτου, «η επιλογή ανάμεσα σε αυτές τις δύο μορφές αποδόμησης δεν μπορεί να είναι απλή και μοναδική». Ο Ντερριντά προτάσσει μια «νέα γραφή», η οποία θα πρέπει να «υφάνει και να συνυφάνει αυτά τα δύο μοτίβα αποδόμησης» (Derrida 1972, σ. 163).

Η ανάγνωση του Νίτσε από τον Χάιντεγκερ υπήρξε ιδιαίτερα σημαντική για τον Ντερριντά, καθώς του έδινε τη δυνατότητα να επαναβεβαιώσει τη «διπλή» αποδομητική στρατηγική του, δηλαδή αφενός να βρει εντός των κειμένων που ισχυρίζονται ότι υπερακοντίζουν τη μεταφυσική αυτό που δεν είναι εξ ολοκλήρου ελεύθερο από αυτήν, αφετέρου δε να εντοπίσει εντός των ιδίων κειμένων ένα «ρήγμα» που υπερβαίνει τη μεταφυσική. Για τον Ντερριντά, δεν υπάρχει απόφαση ως προς το εάν ένα κείμενο είναι μεταφυσικό ή όχι: το κείμενο αποκαλύπτεται να είναι «μη αποφασίσιμο». Μέσα σε αυτό το πνεύμα, ο Ντερριντά γράφει, ήδη από το 1967, στο *Περί γραμματολογίας* για «την αμφισημία της χαϊντεγκεριανής κατάστασης απέναντι στη μεταφυσική της παρουσίας και του λογοκεντρισμού»: «είναι μέσα της και συνάμα την υπερβαίνει», και είναι «αδύνατο να χωριστούν αυτά τα δύο» (Ντερριντά 1967, σ. 45). Ο Ντερριντά διαβάζει πάντα τον Χάιντεγκερ εστιάζοντας αφενός σε αυτό που υπερβαίνει τη δυτική μεταφυσική και αφετέρου σε αυτό που παραμένει εγκλωβισμένο σε αυτήν: «Δεν πρόκειται να εγκλείσουμε το σύνολο του κειμένου του Χάιντεγκερ σε έναν κλοιό που αυτό το κείμενο έχει οροθετήσει καλύτερα από οποιοδήποτε άλλο» (Derrida 1972, σ. 147). Συνεπώς, η διπλή στρατηγική (ή η «διπλή δέσμευση») της ντερριντιανής αποδόμησης προκύπτει ως αναγκαιότητα λόγω της ανυπαρξίας μιας απλής εξόδου από τη μεταφυσική αλλά και μιας απλής προσκόλλησης σε αυτήν αντίστοιχα. Ενώ συχνά αναφέρεται στη μεγάλη ανθεκτικότητα της μεταφυσικής παράδοσης, ο Ντερριντά ταυτόχρονα επισημαίνει στιγμές σε αυτήν, συνήθως στα περιθωριά της, όπου κάποιος έρχεται αντιμέτωπος με αυτό που υπερβαίνει την παράδοση.

## II. Η ανάγνωση του Νίτσε από τον Χάιντεγκερ

Κατά τη διάρκεια των διαλέξεών του για τον Νίτσε (1936-1946), ο Χάιντεγκερ οδηγήθηκε σε μια νέα κατανόηση όχι μόνο της σκέψης του Νίτσε αλλά και της δικής του φιλοσοφικής θέσης γενικότερα. «Το ερώτημα για το Είναι», που εξουσίαζε τη σκέψη του, εξελίχθηκε από τη συστηματική, υπερβατολογική, φαινομενολογική ή ερμηνευτική «ανάλυση του Dasein» σε μια «ιστορία του Είναι», δηλαδή σε μια ιστορία της ερμηνείας του Είναι κατά τη διάρκεια της δυτικής μεταφυσικής. Στην ιστορία της μεταφυσικής που ο Χάιντεγκερ εξιστορεί ως ιστορία της λήθης του Είναι, ο Νίτσε καταλαμβάνει μια θέση μοναδικής σπουδαιότητας. Αυτή προκύπτει από τη θέαση του έργου του Νίτσε ως «ολοκλήρωσης της μεταφυσικής». Εάν το Είναι πρόκειται να ανακτηθεί από τη λήθη, η φιλοσοφία οφείλει να «υπερβεί τη μεταφυσική», και το πρώτο βήμα σε αυτήν τη διαδικασία πρέπει να είναι μια αντιπαράθεση με τη σκέψη του Νίτσε, ιδωμένη ως η πληρέστερη έκφραση της λήθης του Είναι.

Προσεγγίζοντας την ανάγνωση του Νίτσε από τον Χάιντεγκερ μέσα από ένα ευρύ πρίσμα, βλέπουμε ότι αυτή ξετυλίγεται σύμφωνα με τρεις μεθοδολογικές επιλογές που προέρχονται από τους γενικότερους στοχασμούς του πάνω στο σκέπτεσθαι. Η πρώτη από αυτές τις επιλογές σχετίζεται με την απόφαση του Χάιντεγκερ να εντοπίσει αυτό που αποκαλεί «αυθεντική φιλο-

4. Ο Χάιντεγκερ προσφεύγει στην ιδέα της πρωτοκαθεδρίας αυτού που παραμένει ανείπωτο σε ένα φιλόσοφο, όταν βεβαιώνει ότι το *Η βούληση για δύναμη*—εδώ αναφέρεται στο «κείμενο» που ο Νίτσε σκόπευε να δημοσιεύσει με αυτό τον τίτλο, και όχι μόνο σε εκείνο το βιβλίο με τίτλο *Η βούληση για δύναμη* που δημιουργήθηκε από τα σημειωματάρια του με επιμέλεια της αδελφής του, Ελίζαμπετ Φέρστερ-Νίτσε—είναι η φιλοσοφική «κύρια δομή» του Νίτσε, το Hauptwerk του, κι όλα τα δημοσιευμένα κείμενά του αποτελούν «προθάλαμο» (Vorhalle) σε αυτό: «Η αυθεντική [eigentliche] φιλοσοφία του Νίτσε, η θεμελιώδης θέση βάσει της οποίας μιλά [...] σε όλα τα γραπτά που ο ίδιος δημοσίευσε, δεν έλαβε μια τελική μορφή και δεν δημοσιεύθηκε σε οποιοδήποτε βιβλίο, ούτε στη δεκαετία μεταξύ 1879 και 1889 ούτε κατά τη διάρκεια των προηγούμενων ετών. Αυτά που ο ίδιος ο Νίτσε δημοσίευσε κατά τη διάρκεια των δημιουργικών ετών του αποτελούσαν πάντα ένα πρώτο πλάνο [...]. Η αυθεντική φιλοσοφία του αφέθηκε πίσω ως μεταθανάτιο, αδημοσίευτο έργο» (GA 6.1, σ. 6-7). Μετά το *Τάδε έφη Ζαρατούστρα*, μας λέει ο Χάιντεγκερ στο *Τι καλείται σκέψη?* (*Was Heisst Denken?*, 1951/52), «ο Νίτσε δεν δημοσίευσε ποτέ αυτό που στοχάστηκε πραγματικά» (GA 8, σ. 77). Αντίθετα, όλα τα δημοσιευμένα γραπτά του μετά τον *Ζαρατούστρα* είναι πολεμικές απαντήσεις στο συμβάν του ευρωπαϊκού μηδενισμού. Αυτό που ο Νίτσε πραγματικά στοχάστηκε μπορεί να βρεθεί στο *Nachlass* του, κι εκεί μόνο υπό τη μορφή αυτού που είναι αδιάσκεπτο.

σοφία του Νίτσε» στα αδημοσίευτα «Κατάλοιπα» (Nachlass).<sup>4</sup> Ο Χάιντεγκερ γράφει ότι «το “πιστεύω” ενός φιλοσόφου είναι αυτό που παραμένει ανείπωτο σε αυτό που λέει» (Heidegger 1947, σ. 5).<sup>5</sup> Το χάιντεγκεριανό «ανείπωτο» αναφέρεται σε αυτό που δεν μπορεί να ειπωθεί με οποιαδήποτε μορφή εντός τη δυτικής μεταφυσικής παράδοσης, της οποίας ο Νίτσε φέρεται να αποτελεί μέρος. Η έννοια του «ανείπωτου» σχετίζεται, για τον Χάιντεγκερ, με την έννοια του «αδιάσκεπτου»: «Αυτό που είναι αδιάσκεπτο στη σκέψη ενός φιλοσόφου δεν είναι μια έλλειψη έμφυτη στη σκέψη του. Αυτό που είναι α-διάσκεπτο είναι εκεί σε κάθε περίπτωση μόνο ως το α-διάσκεπτο. Όσο πιο πρωτότυπη η σκέψη, τόσο πλουσιότερο θα είναι αυτό που είναι αδιάσκεπτο σε αυτήν» (GA 8, σ. 80). Ως εκ τούτου, η κεντρική σκέψη του Νίτσε δεν είναι άμεσα παρούσα στα γραπτά του, ή είναι παρούσα μόνο με μια αδιάσκεπτη, ανεπεξέργαστη μορφή, η οποία μπορεί να συλληφθεί μέσω των προσπαθειών μας, μέσω της ερμηνευτικής και μιας «πληρέστερης κατανόησης».

Σε αυτό το σημείο, είναι σκόπιμο να ανοίξουμε μια παρένθεση για να επισημάνουμε ότι, παρά τις σημαντικές διαφωνίες ανάμεσα στη ντερριντιανή αποδόμηση και τη χάιντεγκεριανή ερμηνευτική, κοινό σημείο και των δύο είναι η προσπάθειά τους να καταστήσουν εμφανές αυτό που παραμένει άορατο σε ένα κείμενο για μια κλασική ανάγνωση, απελευθερώνοντας κατ' αυτό τον τρόπο τον αναγνώστη από τις επιφανειακές σημασίες του κειμένου. Το όλο εγχείρημα, τόσο του Ντερριντά όσο και του Χάιντεγκερ, παίρνει ως δεδομένο ότι ένα κείμενο κρύβει κάτι ή ότι κάτι γύρω από ένα κείμενο είναι *μη εμφανές*, όπως επίσης ότι αυτό που δεν είναι εκεί μπορεί να αποκαλυφθεί και να εκτεθεί.<sup>6</sup> Για τον Ντερριντά, όσο περισσότερο η ανάγνωσή μας μετατοπίζεται, χωρίς να εγκαταλείπει ποτέ το κείμενο, από το προτιθέμενο επιχείρημα ενός κειμένου προς τη «σημαίνουσα δομή» του (structure signifiante), τόσο περισσότερο βλέπουμε αυτό το επιχείρημα να ανατρέπεται μέσω της ανάδειξης των άλυτων αντιφάσεων που συγχροτούν τη λογική του ενόττητα. Για τον Χάιντεγκερ, όσο

5. «Die “Lehre” eines Denkers ist das in seinem Sagen Ungesagte».

6. Την ίδια περίπου αντιμετώπιση στο κείμενο επιφυλάσσει και η «αρχαιολογία» του Μισέλ Φουκώ. Για τον Φουκώ, το κείμενο αποτελεί μέρος ενός δικτύου εξουσίας το οποίο σκοπίμως συγκαλύπτεται από την κειμενική μορφή και τη γνώση που φέρεται να προάγει, ή κρύβεται εντός αυτών. Συνεπώς, η αποκαλυπτική δύναμη της κριτικής είναι να επαναφέρει το κείμενο σε μια ορισμένη ορατότητα. Το χρέος του αρχαιολόγου είναι να ανασυστήσει και να καταστήσει εμφανές το δίκτυο γύρω και, τελικά, πριν από το κείμενο (βλ. Κακολύρης 2005α, σ. 48-62).

περισσότερο οι προσπάθειες της ερμηνευτικής ανάγνωσης προσανατολίζονται σε αυτό που δεν είναι άμεσα παρόν στο κείμενο ή είναι παρόν μόνο με μια αδιάσπαστη, ανεπεξέργαστη μορφή, τόσες περισσότερες πιθανότητες έχουμε να συλλάβουμε την «αυθεντική σκέψη» ενός στοχαστή.

Όπως θα δούμε, αυτό που παραμένει αδιάσπαστο στη σκέψη του Νίτσε είναι το ίδιο με αυτό που παραμένει αδιάσπαστο στη σκέψη της δυτικής φιλοσοφίας ως ιστορίας της μεταφυσικής: η αλήθεια του Είναι. Ο κύριος στόχος του Χάιντεγκερ, διαβάζοντας τον Νίτσε, είναι να σκεφθεί τη σκέψη της αλήθειας του Είναι που παραμένει αδιάσπαστη στον Νίτσε, ο οποίος αποτελεί το αποκορύφωμα της δυτικής σκέψης ως μεταφυσικής.

Σύμφωνα με την ανάγνωση του Νίτσε από τον Χάιντεγκερ, αυτό που ο Νίτσε δεν στοχάστηκε και δεν είπε, αυτό που δεν μπόρεσε να στοχαστεί και να πει, είναι η ερώτηση της αλήθειας του Είναι, κι ο λόγος για τον οποίο ο Νίτσε δεν στοχάστηκε και δεν μπόρεσε να διατυπώσει την ερώτηση της αλήθειας του Είναι είναι ότι παρέμεινε μέσα στη μεταφυσική παράδοση. Ο Χάιντεγκερ γράφει ότι μόνο συλλαμβάνοντας τον Νίτσε ως αποκορύφωμα αυτής της μεταφυσικής παράδοσης, και προχωρώντας έπειτα στο ερώτημα της αλήθειας του Είναι, μπορούμε να έχουμε πρόσβαση στην αυθεντική φιλοσοφία του Νίτσε, μια φιλοσοφία που, αφήνοντας αδιάσπαστη την ερώτηση της αλήθειας του Είναι, ανοίγει εντούτοις το μονοπάτι μέσω του οποίου ο επερχόμενος στοχασμός θα είναι σε θέση να στοχαστεί αυτή την έως τώρα αδιάσπαστη σκέψη.

Ωστόσο, πρέπει κανείς να δει τον κίνδυνο που θέτει για το ερμηνευτικό εγχείρημα η σύλληψη του Νίτσε ως αποκορυφώματος της μεταφυσικής στην ιστορία της δυτικής σκέψης. Ο Χάιντεγκερ δηλώνει ότι ο στοχασμός της παράδοσης απαιτεί να αναγνωρίζουμε αυτή την παράδοση. «Ο σεβασμός και η αναγνώριση [Anerkennen] δεν αποτελούν ακόμη συμφωνία· αλλά είναι απαραίτητη προϋπόθεση για οποιαδήποτε αναμέτρηση» (GA 8, σ. 86). Παρόλ' αυτά, δεν είναι καθόλου σαφές ότι η σκέψη του Χάιντεγκερ σέβεται αυτή την απαίτηση. Αυτό που βρίσκουμε στην ανάγνωση του Νίτσε από τον Χάιντεγκερ είναι ο ομοιόμορφος και ενιαίος χαρακτήρας της παράδοσης της δυτικής σκέψης ως λήθης του Είναι και η ομοιότητα αυτού που παραμένει αδιάσπαστο σε όλους τους φιλοσόφους μέσα σε αυτή την παράδοση – και που είναι το ερώτημα της αλήθειας του Είναι. Ο κίνδυνος που μια τέτοια στρατηγική θέτει για την ερμηνευτική είναι αυτός του δογματισμού: η σκόπιμη ανάγνωση ενός κειμένου σύμφωνα με ένα προϋπάρχον ερμηνευτικό σχήμα που επιβάλ-

λεται στο κείμενο και με το οποίο το κείμενο εμφανίζεται ως συναφές. Ως αποτέλεσμα της χάιντεγκεριανής ερμηνευτικής ανάγνωσης, το κείμενο του Νίτσε διατρέχει τον κίνδυνο που ο ίδιος ο Νίτσε γνώριζε πολύ καλά: «ώσπου το κείμενο εξαφανίστηκε κάτω από την ερμηνεία» (Νίτσε 1886, § 38, σ. 45). Στην αξιολόγησή μας της ανάγνωσης του Νίτσε από τον Χάιντεγκερ, πρέπει να δούμε εάν αυτή πάσχει ή όχι από αυτή την «ανικανότητα για φιλολογία» (Νίτσε 1888, § 52, σ. 68), εάν πλαστογραφεί τη σκέψη του Νίτσε εξετάζοντάς την σύμφωνα με την ερμηνεία της ιστορίας της μεταφυσικής ως λήθης του Είναι.

Οπλισμένος με την πεποίθηση ότι γνωρίζει τη «μία και μοναδική σκέψη» του Νίτσε, τη θεώρηση «που αφήνεται ανείπωτη σε αυτό που λείει», ο Χάιντεγκερ ελευθερώνεται κατ' αυτό τον τρόπο από την προσεκτική ενασχόληση με πολλούς από τους ισχυρισμούς του νιτσεικού κειμένου. Αυτή η τάση της ανάγνωσης του Χάιντεγκερ έχει επισημανθεί ακόμα κι από αυτούς που διακρίνεται ευνοϊκά απέναντί του. Ενώ ο Χανς-Γκέοργκ Γκάνταμερ, παραδειγματος χάριν, είναι πρόθυμος να υπερασπιστεί την ερμηνεία του Νίτσε από τον Χάιντεγκερ κατά το μεγαλύτερο μέρος της, εντούτοις δεν διστάζει να γράψει ότι «στη στοχαστική ενασχόληση του Χάιντεγκερ με την ιστορία της φιλοσοφίας ενδημεί η βία ενός φιλοσόφου που οδηγείται από τα δικά του ερωτήματα κι επιδιώκει παντού να αναγνωρίσει τον εαυτό του» (Gadamer, *GW* 3, σ. 307). Αλλού, ο Γκάνταμερ αντιτάσσει στην κριτική της ερμηνευτικής μεθόδου του Χάιντεγκερ από τον Καρλ Λέβιτ (Karl Löwith) ότι ο Λέβιτ «δεν βλέπει ότι η βία που ασκείται από πολλές από τις ερμηνείες του Χάιντεγκερ δεν προκύπτει με κανέναν τρόπο από αυτήν τη θεωρία της κατανόησης» (*GW* 2, σ. 382). Ενώ ο Γκάνταμερ θεωρεί ότι η «παραγωγική κατάχρηση των κειμένων» από τον Χάιντεγκερ είναι «μάλλον κάτι σαν έλλειψη ερμηνευτικής ενσυναίσθησης», το ζήτημα της παρούσας συζήτησης είναι ακριβώς οι κειμενικές «διαστρεβλώσεις» που προκύπτουν από την εισηγητική (καθόσον εισάγει την προβληματική του Είναι στο νιτσεικό κείμενο), ιδιοποιητική ανάγνωση του Νίτσε από τον Χάιντεγκερ.

Η δεύτερη μεθοδολογική αρχή που καθοδηγεί την ανάγνωση του Νίτσε από τον Χάιντεγκερ είναι ότι ο «κάθε στοχαστής σκέφτεται μόνο μια μοναδική σκέψη». <sup>7</sup> Χρησιμοποιώντας αυτή την αρχή ως αφετηρία, ο Χάιντεγκερ επιδιώκει να συστηματοποιήσει τις κατά γενική ομολογία μη-συστηματικές προ-

7. «Jeder Denker denkt nur einen einzigen Gedanken» (GA 8, σ. 53).

τάσεις που ο Νίτσε μας έχει δώσει. Σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, ο Νίτσε σκέφτεται ως *μία και μοναδική σκέψη* του την αιώνια επιστροφή του ομοίου (πρβλ. GA 8, σ. 53). Η αιώνια επιστροφή «φαίνεται να συμπίπτει με το ίδιο το κέντρο της μεταφυσικής σκέψης του Νίτσε» (GA 6.1, σ. 20). Γύρω από αυτό το κέντρο περιστρέφονται όλα τα άλλα σημαντικά θέματα του Νίτσε: η βούληση για δύναμη, ο υπεράνθρωπος, η μεταξίωση των αξιών και ο μηδενισμός. Εντούτοις, η συστηματοποίηση του Νίτσε από τον Χάιντεγκερ δεν σταματά εδώ. Ακολουθώντας την αρχή ότι η *μία και μοναδική σκέψη* του Νίτσε είναι η αιώνια επιστροφή, ο Χάιντεγκερ υποστηρίζει την *ενότητα* των πέντε κυρίων θεμάτων του Νίτσε:

«Το καθένα από τα αποκαλούμενα πέντε κύρια θέματα –“μηδενισμός”, “μεταξίωση όλων των αξιών”, “βούληση για δύναμη”, “αιώνια επιστροφή του ομοίου”, “υπεράνθρωπος”– απεικονίζει τη μεταφυσική του Νίτσε από *μία* ορισμένη άποψη, αλλά κάθε στιγμή παρουσιάζει επίσης μια καθορισμένη άποψη του συνόλου. Κατά συνέπεια, η μεταφυσική του Νίτσε συλλαμβάνεται μόνο όταν αυτά που ονομάζονται σε αυτά τα πέντε θέματα προσεγγίζονται –δηλαδή βιώνονται ουσιαστικά– στην αρχέγονη και μύχια συναλληλία τους [Zusammengehörigkeit]» (GA 6.2, σ. 31).

Όπως θα δούμε, η ενότητα αυτών των θεμάτων έρχεται στο φως όταν η σκέψη της αιώνιας επιστροφής του Νίτσε εξετάζεται από την άποψη του αδιάσχεπτου ερωτήματος που θέτει: του ερωτήματος του *Είναι* και του χρόνου (GA 6.1, σ. 17). Εδώ ο Νίτσε όχι μόνο συναντά τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, οι οποίοι στοχάστηκαν επίσης το *Είναι* ως χρόνο στο πλαίσιο του στοχασμού τους του *Είναι* ως *ουσίας* (παρουσίας), αλλά και ολοκληρώνει την παράδοση που αυτοί άρχισαν. Ο Νίτσε παρουσιάζεται ως να συμπίπτει με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη παρά να τους υπερβαίνει: «Ο Νίτσε στοχάζεται αυτήν τη σκέψη [δηλ. το *Είναι* ως χρόνο] αλλά δεν τη στοχάζεται ως το *ερώτημα* του *Είναι* και του χρόνου» (GA 6.1, σ. 17). Είναι το «*ερώτημα* του *Είναι* και του χρόνου», δηλαδή το ερώτημα της αλήθειας του *Είναι*, που παραμένει αδιάσχεπτο στον Νίτσε όπως επίσης στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, και μόνο μέσω του στοχασμού αυτού του ερωτήματος ως ερωτήματος μπορεί να υπερνικηθεί η μεταφυσική.

Σε αυτό το σημείο πρέπει να επισημανθούν δύο πράγματα. Κατ' αρχάς, η απόπειρα του Χάιντεγκερ να ενοποιήσει τις αποσπασματικές σκέψεις του Νίτσε αποτελεί μια μνημειώδη προσπάθεια, της οποίας η επιτυχία της ως προς

την εννοιολογική οργάνωση της φιλοσοφίας του Νίτσε δεν θα πρέπει να υποβαθμιστεί. Αλλά δεύτερον, θα πρέπει να αναρωτηθούμε γι' αυτό που χάνεται στη σκέψη του Νίτσε σε αυτή την προσπάθεια συστηματοποίησης. Η ενότητα των πέντε θεμάτων του Νίτσε, που στρέφεται γύρω από τη σκέψη του της αιώνιας επιστροφής ως τη σκέψη του *Είναι* και του χρόνου, επιτυγχάνεται με κόστος την ερμηνευση του Νίτσε ως ενός ακόμα μεταφυσικού φιλοσόφου. Αν η συστηματοποίηση και η «ολοποίηση» του Νίτσε από την άποψη της «μιας μοναδικής σκέψης» οδηγεί στον αποκλεισμό όλων των άλλων ερμηνειών εκτός αυτής που βλέπει τον Νίτσε ως μεταφυσικό φιλόσοφο, αυτό είναι αποφασιστικό για την αποτίμηση του ερμηνευτικού εγχειρήματος του Χάιντεγκερ. Ο ίδιος ο Νίτσε εξέφραζε δυσπιστία απέναντι σε όλους αυτούς που αρέσκονται στη συστηματοποίηση, και ο Ντερριντά, όπως θα δούμε στη συνέχεια, θα τον ακολουθήσει σε αυτήν τη δυσπιστία. Για τον Ντερριντά, οι αδικαιολόγητοι περιορισμοί που θέτει μια ερμηνευτική μέθοδος στο παιχνίδι της ερμηνείας αποτελούν λόγο απόρριψης αυτής της μεθόδου.

Αυτό μας φέρνει στην τρίτη μεθοδολογική επιλογή που καθοδηγεί την ανάγνωση του Νίτσε από τον Χάιντεγκερ, όταν επιχειρεί «να αντιμετωπίσει τον Νίτσε σοβαρά ως στοχαστή».<sup>8</sup> Ο Χάιντεγκερ θέλει να διασώσει τον Νίτσε από την κοινή, αλλά λανθασμένη κρίση ότι είναι «ποιητής-φιλόσοφος [Dichterphilosoph]» ή ένας «φιλόσοφος της ζωής [Lebensphilosoph]» (πρβλ. GA 6.1, σ. 3). Αντιθέτως, για τον Χάιντεγκερ ο Νίτσε είναι στοχαστής και ως εκ τούτου η σκέψη του καθορίζεται από αυτό που τίθεται υπό σκέψη: από το *Είναι*. Ο Νίτσε δεν είναι, εντούτοις, ικανός να στοχαστεί το *Είναι* ως *Είναι*. Σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, μπορεί μόνο να στοχαστεί το *Είναι* «μεταφυσικά», δηλαδή «ως την αλήθεια των όντων καθ' εαυτά [die Wahrheit des Seienden als solchen]» (GA 5, σ. 209). Η απάντηση που ο Νίτσε παρέχει στην ερώτηση «Τι είναι τα όντα;» είναι ότι αυτά είναι «βούληση για δύναμη»: η βούληση για δύναμη *είναι* αυτό που είναι τα όντα, *das Seiende*. Ο Χάιντεγκερ γράφει ότι «σκέψη σημαίνει τούτο για τον Νίτσε: παράσταση των όντων ως όντων. Οποιαδήποτε μεταφυσική σκέψη είναι οντο-λογία – ή δεν είναι απολύτως τίποτα» (GA 5, σ. 210). Κατά τον Χάιντεγκερ, μόνο εξετάζοντας τον Νίτσε με αυτό τον τρόπο μπορούμε να επιτύχουμε τη διάσωσή του από τη λανθασμένη ερμηνεία του ως «ποιητή-φιλοσόφου» ή «φιλοσόφου της ζωής». Η σκέψη του Νίτσε θα πά-

8. «Nietzsche als Denker ernst zu nehmen» (GA 5, σ. 210).

ρει έτσι τη νόμιμη θέση της στην ιστορία της δυτικής σκέψης ως έσχατη έκφραση αυτής της σκέψης – μιας σκέψης η οποία σε κάθε αληθινή έκφρασή της στοχάζεται το αυτό: το Είναι των όντων, μόνο όμως, όπως επισημαίνει ο Χάιντεγκερ, με τη μορφή αυτού που παραμένει «αδιάσκεπτο» σε αυτήν.

### III. Η ανάγνωση του Νίτσε από τον Ντερριντά

Ενώ ο Ντερριντά γενικά απέχει από τον συστηματικό σχολιασμό της σκέψης του Νίτσε, αναφέρεται συχνά σε ντισεϊκά μοτίβα, και ο Νίτσε είτε κατονομάζεται είτε εμπλέκεται ουσιαστικά σε αρκετά κείμενά του. Η διείσδυση της σκέψης του Νίτσε στο ντερριντιανό κείμενο δηλώνεται ρητά σε μια υποσημείωση που έχει προσθέσει ο ίδιος στη συνέντευξή του με τους J.-L. Houdebine and G. Scarpetta και έχει εκδοθεί με τον τίτλο *Θέσεις (Positions)*. Στο πλαίσιο αυτής της υποσημείωσης για τον ιστορικισμό και την αλήθεια, ο Ντερριντά σημειώνει ότι αν και το «όνομα Νίτσε δεν προφέρθηκε» κατά τη διάρκεια της συνέντευξης, εντούτοις, «πάνω σε αυτό που μιλάμε αυτήν τη συγκεκριμένη στιγμή, όπως σε όλα τα άλλα, ο Νίτσε αποτελεί για μένα, όπως ξέρετε, μια πολύ σημαντική αναφορά» (Derrida 1972a, σ. 105). Αλλού είναι πιο συγκεκριμένος ως προς τους τρόπους με τους οποίους το ντισεϊκό κείμενο λειτουργεί ως «σημαντική αναφορά». Στη *Γραμματολογία*, ο Ντερριντά θεωρεί ότι ο Νίτσε, «αντί να μείνει απλώς (μαζί με τον Χέγκελ, και όπως νόμιζε ο Χάιντεγκερ) μέσα στη μεταφυσική, συνέβαλε σημαντικότερα στην απελευθέρωση του σημαίνοντος από την εξάρτησή του ή την απόρριψή του από το Λόγο και από τη συναφή έννοια της αλήθειας ή του πρώτου σημαίνοντος, όπως κι αν το εννοούμε» (Ντερριντά, 1967, σ. 39). Και στο «Qual quelle: Les sources de Valéry», στο πλαίσιο της ανίχνευσης των πηγών του Πωλ Βαλερύ, ο Ντερριντά παρέχει τον ακόλουθο κατάλογο θεμάτων που μπορούμε να βρούμε στον Νίτσε: «τη συστηματική δυσπιστία όσον αφορά την ολότητα της μεταφυσικής, [...] την έννοια του φιλόσοφου-καλλιτέχνη, τα ρητορικά και φιλολογικά ερωτήματα που τίθενται στην ιστορία της φιλοσοφίας, την καχυποψία όσον αφορά τις αξίες της αλήθειας (“μια καλά εφαρμοσμένη σύμβαση”), του νοήματος και του Είναι, “του νοήματος του Είναι”, την προσοχή στα οικονομικά φαινόμενα της δύναμης και της διαφοράς των δυνάμεων, κ.λπ.» (Derrida 1972, σ. 362-3).

Χωρίς οι αναφορές του στον Νίτσε να είναι πάντα επιδοκιμαστικές, τις πε-

ρισσότερες φορές ο Ντερριντά συμμαχεί μαζί του στην προσπάθεια του για αποδόμηση των λογοκεντρικών τάσεων της μεταφυσικής σκέψης. Πιο συγκεκριμένα, ο Νίτσε κάνει συχνά την εμφάνισή του στο ντερριντιανό κείμενο ως εναλλακτική επιλογή στη νοσταλγική επιθυμία για πλήρη παρουσία που ο Ντερριντά εντοπίζει στον πυρήνα της δυτικής μεταφυσικής. Στο *Εμβολα: Τα ύφη του Νίτσε*, όπου η προφανής ενασχόληση του Ντερριντά είναι η προσφορά μιας ερμηνείας του Νίτσε, μπορούμε να δούμε πάλι τη ντερριντιανή στρατηγική της προβολής του Νίτσε ως τέτοιας εναλλακτικής επιλογής. Τα *Εμβολα* είναι η προσπάθεια του Ντερριντά να παράσχει μια εναλλακτική ερμηνευτική πρόταση στις ερμηνείες του Νίτσε που έχουν προσφερθεί έως τώρα, και ιδιαίτερα στην ερμηνεία του από τον Χάιντεγκερ. Η φύση αυτής της εναλλακτικής δυνατότητας, εντούτοις, δεν είναι προφανής, δεδομένου ότι η ερμηνεία του Νίτσε από τον Ντερριντά δεν προσφέρεται ως αντικατάσταση ή διάφηση αυτών των προηγούμενων ερμηνειών. Αντ' αυτού, παρέχει σε αυτές τις αναγνώσεις ένα «συμπλήρωμα» ή «αναπλήρωμα» (supplément)<sup>9</sup> το οποίο, όπως σε άλλες περιπτώσεις της ντερριντιανής αναπληρωματικότητας, ταυτόχρονα εξαρτάται από αυτό που υπερβαίνει.

Η συζήτηση στα *Εμβολα* δομείται γύρω από τρία θέματα που σχετίζονται με τη γραφή του Νίτσε, το καθένα εκ των οποίων ξετυλίγεται ως μια κρίσιμη πτυχή της συν-πλοκής του Ντερριντά με τον Χάιντεγκερ. Αυτά τα τρία θέματα είναι το θέμα του «κειμένου», το θέμα του *propre* (κύριο, οικείο, ίδιο) και το θέμα των «υφών». Εγείροντας το πρώτο θέμα, ο Ντερριντά εστιάζει στη σύλληψη της γυναίκας από τον Νίτσε και χρησιμοποιεί αυτή την εστίαση για να προβάλει το ζήτημα της αλήθειας όπως ανακύπτει από το κείμενο του Νίτσε – και κατ' επέκταση το ζήτημα της ίδιας της αλήθειας του ντισεϊκού κειμένου. Υπό αυτή την οπτική, η χαιντεγκεριανή ανάγνωση, μεταξύ των άλλων, επιπληττεται σιωπηρά για την έλλειψη προσοχής της στη θέση της γυναίκας, μια έλλειψη που καταδεικνύει ανεπαρκή σύλληψη των περιπλοκών του ντισεϊκού κειμένου και επαναλαμβάνει την αποτυχία της «φαλλοκεντρικής» παράδοσης να ασχοληθεί με το θέμα της γυναίκας ως άξιο σοβαρού στοχασμού.

9. Η γαλλική λέξη *supplément* σημαίνει τόσο το «αναπλήρωμα» όσο και το «συμπλήρωμα». Ο Ντερριντά τονίζει ότι, όπως και με το πλατωνικό *φάρμακον*, ο αναγνώστης δεν πρέπει να ξεχνά κατά την ανάγνωση την «εύπλαστη ενότητα αυτής της έννοιας» ή την «οργανική ενότητα» της σημασίας της (Ντερριντά 1972, σ. 76, 86).

Με αφετηρία αυτό το σημείο, ο Ντερριντά εξετάζει τη θέση του Νίτσε στη μεταφυσική παράδοση. Μετατρέποντας το χαιντεγκεριανό-μεταφυσικό ερώτημα του Είναι στη νισεϊκή-αξιολογική ερώτηση του *propre*, ο Ντερριντά αποστασιοποιείται ρητά από την τοποθέτηση του Νίτσε εντός αυτής της παράδοσης ως τελευταίου μεγάλου εκφραστή της. Ως αποτέλεσμα, δηλώσεις από τον Χάιντεγκερ του τύπου ότι έχει επιτύχει να φτάσει στην «αυθεντική» φιλοσοφία του Νίτσε (GA 6.1, σ. 8) αμφισβητούνται από τον Ντερριντά μέσω του «ζητήματος της κυριότητας [*propre*], της ιδιοποίησης [*ropriation*], του κυρώ [*roprier*] (*eigen, eignen, ereignen, Ereignis* προ παντός)» (Εμ, σ. 75· μτφρ. τροποποιημένη) – ενός ζητήματος που θέτει το νισεϊκό κείμενο, αλλά και το ίδιο το χαιντεγκεριανό κείμενο που κατ' αυτό τον τρόπο αντιτίθεται στον εαυτό του. Στο τέλος των *Εμβόλων* βρίσκουμε τη συζήτηση της ξεχασμένης ομπρέλας του Νίτσε. Εδώ ο Ντερριντά εξετάζει αμεσότερα το θέμα των υφών του Νίτσε, όσον αφορά τόσο το κείμενο του Νίτσε όσο και το ζήτημα του κειμένου εν γένει, καθώς επίσης και την προβληματική της ερμηνείας. Αν και τα τρία θέματα αναμειγνύονται περίπλοκα σε ένα σύνθετο δίκτυο, θα προσπαθήσουμε αρχικά να εστιάσουμε σε κάθε ένα χωριστά, αφήνοντας τον τρόπο με τον οποίο αλληλοσχετίζονται να αναφανεί σταδιακά.

Υστερα από μια παράθεση από την αλληλογραφία του Νίτσε, της οποίας η σημασία μόνο βαθμιαία αποκαλύπτεται, το κείμενο του Ντερριντά ανοίγει με τον ακόλουθο τρόπο: «Ο τίτλος γι' αυτήν τη συνεδρία έχει επιλεγεί να είναι το *ζήτημα του ύφους*. Πλην όμως – θέμα μου θα είναι η γυναίκα» (Εμ, σ. 24). Από αυτά που ακολουθούν, προκύπτει ότι για δύο λόγους το κείμενο του Ντερριντά έχει τη γυναίκα ως θέμα του. Κατ' αρχάς, επειδή οι αποδεχτές ερμηνείες των απόψεων του Νίτσε για τη γυναίκα επιδεικνύουν μια βαθιά έλλειψη προσοχής στο θέμα των υφών του Νίτσε και στην οικονομία του κειμένου του. Και δεύτερον, επειδή τα χαρακτηριστικά που ο Ντερριντά βρίσκει να αποδίδει ο Νίτσε στη γυναίκα είναι, σε μεγάλο βαθμό, τα ίδια που χρησιμοποιεί για να χαρακτηρίσει την αλήθεια.

Παραδοσιακά, τα πολυάριθμα σχόλια του Νίτσε για τη γυναίκα έχουν προκαλέσει δύο ειδών αντιδράσεις. Η πρώτη αντιμετωπίζει τον Νίτσε ως έναν μανιασμένο μισογύνη. Η δεύτερη είτε απλώς αγνοεί τις παρατηρήσεις του, όπως παραδείγματος χάριν κάνει ο Χάιντεγκερ, είτε απλώς τις λαμβάνει υπόψη και κατόπιν τις παραβλέπει ως ανάξιες του ταλέντου του Νίτσε, ή και ως απολύτως κενές φιλοσοφικού ενδιαφέροντος. Ο Ντερριντά δεν αποδέχεται κα-

μία από αυτές τις εναλλακτικές. Εν συντομία, απορρίπτει την πρώτη επειδή αυτή αποτυγχάνει να επεξηγήσει την ετερογένεια του κειμένου του Νίτσε. Η δεύτερη πάλι απορρίπτεται επειδή επαναλαμβάνει την άρνηση της φαλλογοκεντρικής παράδοσης να εξετάσει ζητήματα που σχετίζονται με τις γυναίκες, ενώ είναι ανεπαρκής και για το λόγο ότι ασχολείται μόνο με εκείνες τις πτυχές του κειμένου που αυτή βρίσκει σημαντικές ή πολύτιμες και όχι με το κείμενο στο σύνολό του. Στην πραγματικότητα, όπως ο Ντερριντά θα προσπαθήσει να δείξει, το θέμα της γυναίκας είναι εξαιρετικά σημαντικό στο κείμενο του Νίτσε, και η αλληλομετάθεση της γυναίκας και της αλήθειας έχει σκοπό να φέρει αυτήν τη σημασία στο προσκήνιο.

Ο Ντερριντά υποστηρίζει ότι τα κείμενα του Νίτσε φανερώνουν ένα περισσότερο πολύπλοκο και ετερογενές σύνολο θέσεων από ό,τι συνήθως υποθέτει μια βεβιασμένη, δογματική, και γι' αυτό «ανίκανη» ανάγνωση. Ο Ντερριντά θα αναμετρηθεί «με το μεγάλο ζήτημα της ερμηνείας του κειμένου του Νίτσε, της ερμηνείας της ερμηνείας, της ερμηνείας απλώς» (Εμ, σ. 47-8) μέσω του θέματος της γυναίκας. Η γενική θέση του Ντερριντά είναι ότι το νισεϊκό κείμενο είναι τόσο αχειραγώγητο όσο και η ουσία της γυναίκας. Όπως δεν υπάρχει σταθερή αλήθεια ή σημασία της έννοιας της γυναίκας, έτσι δεν υπάρχει σταθερή αλήθεια ή σημασία των κειμένων του Νίτσε.

Ο Ντερριντά επισημαίνει ότι οι παρατηρήσεις του Νίτσε για τη γυναίκα είναι χαλαρά υφασμένες γύρω από πέντε θέματα: την απόσταση της γυναίκας, τα πέπλα της, τα κοσμήματά της, την προσποίησης της και το σκεπτικισμό της. Το πρώτο θέμα εκκινεί από μια ανάγνωση της παραγράφου 60 της *Χαρούμενης επιστήμης*, η οποία ολοκληρώνεται ως εξής: «Η μαγεία και η ισχυρότερη επίδραση που ασκούν οι γυναίκες είναι [...] μια δράση από μακριά, μια *action in distans* [δράση εξ αποστάσεως]: γι' αυτό όμως χρειάζεται πριν απ' όλα και πάνω απ' όλα – απόσταση» (Νίτσε 1882, § 60, σ. 84). Το πρώτο θέμα συνδέεται με το δεύτερο, που είναι η καλυμμένη κίνηση της γυναίκας. Η γυναίκα δρα εξ αποστάσεως μέσα από μια πολλαπλότητα πέπλων ή ένα παιχνίδι φωτοσκιάσεων, χωρίς όμως να είναι κάτι άλλο, χωρίς να είναι ουσιαστικά κάτι, χωρίς να έχει κάποια ουσία, πέρα από το να είναι «η άβυσσος της απόστασης, η αποστασίωση της απόστασης, η τομή του διάκενου, η απόσταση η ίδια» (Εμ, σ. 32-3).

Στα θέματα της απόστασης και των πέπλων προστίθεται η δεξιότητα της γυναίκας στο φτιασίδωμα και στην απόκρυψη. Η κάλυψη κάποιου με όλα τα

είδη των στολιδιών και η επιδέξια προσποίηση, «η μεγάλη τέχνη του φέματος», η τέχνη της κάλυψης και της απόκρυψης είναι οι κατεξοχήν δεξιότητες του καλλιτέχνη. Η σημασία της ύφανσης του ντισεϊκού νήματος από τον Ντερριντά προκύπτει στο πέμπτο των θεμάτων του Νίτσε, το σκεπτικισμό της γυναίκας, ο οποίος οδηγεί το ντερριντιανό λόγο στο θέμα της σχέσης της γυναίκας με την αλήθεια. Ο Ντερριντά παραθέτει πάλι από τη *Χαρούμενη επιστήμη*:

«Φοβάμαι πως όταν γεράσουν οι γυναίκες είναι πιο σκεπτικίστριες μες στην κρυψώνα της καρδιάς τους από οποιονδήποτε άνδρα: θεωρούν την επιφανειακότητα της ενθαδικής ύπαρξης ουσία της ύπαρξης, και κάθε αρετή και βαθύτητα είναι γι' αυτές μόνον απόκρυψη τούτης της "αλήθειας", πολύ καλή απόκρυψη ενός *rundendum* [επενείδιστου πράγματος] – μ' άλλα λόγια, ένα ζήτημα ευπρέπειας και αιδούς, και τίποτα παραπάνω!» (Νίτσε 1882, § 64, σ. 85).

Η «αλήθεια» της αλήθειας, της αλήθειας της φιλοσοφίας και της θρησκείας, της αλήθειας του κειμένου, είναι ότι η αλήθεια όλων αυτών δεν υφίσταται, πρόκειται μόνο για μια επιφάνεια, ένα πέπλο. Η γυναίκα το «γνωρίζει», όπως η καλλιτεχνία της αποκαλύπτει, και από αυτή την άποψη είναι πιο ειλικρινής από τον άνδρα. Ο Ντερριντά γράφει ότι για τον Νίτσε

«δεν υπάρχει αλήθεια της γυναίκας, αλλά δεν υπάρχει επειδή η γυναίκα, το αβυσσαλέο αφίστασθαι της αλήθειας, αυτή η αναλήθεια, είναι η "αλήθεια". Γυναίκα είναι ένα όνομα αυτής της αναλήθειας της αλήθειας [...]. Γιατί αν η γυναίκα είναι αλήθεια, τότε αυτή ξέρει ότι η αλήθεια δεν υφίσταται, ότι η αλήθεια δεν λαβαίνει χώρα κι ότι δεν την έχουμε. Είναι γυναίκα εφ' όσον αυτή δεν πιστεύει στην αλήθεια, άρα σ' ό,τι η ίδια είναι, σ' ό,τι πιστεύουμε εμείς ότι αυτή είναι, το οποίο συνεπώς αυτή δεν είναι» (Εμ, σ. 33-4).

Αυτό που κατά τον Ντερριντά είναι σημαντικό για τη σχέση που ο Νίτσε εγκαθιδρύει μεταξύ της γυναίκας και της αλήθειας είναι η έλλειψη ενδιαφέροντος της γυναίκας για την αλήθεια: η αλήθεια είναι περιττή στη γυναίκα. Και ακριβώς λόγω αυτής της έλλειψης ενδιαφέροντος για την αλήθεια, η γυναίκα ματαιώνει όλες τις προσπάθειες του άνδρα να την συλλάβει. Ο άνδρας, που πιστεύει ακόμη στην αλήθεια, θεωρεί ότι μπορεί να κατέχει τη γυναίκα, ακριβώς όπως ο δογματικός φιλόσοφος θεωρεί ότι μπορεί να κατέχει την αλήθεια ή ο Χάιντεγκερ την αλήθεια του Είναι ή την αλήθεια του κειμένου του Νίτσε. Όμως η αλήθεια, η αλήθεια του κειμένου, όπως και η γυναίκα, δεν θα χαλινα-

γωγηθεί: δεν επιτρέπει σε κανέναν να την κατέχει. Αλλά για τον Ντερριντά, ενώ η γυναίκα-αλήθεια, το κείμενο-αλήθεια, δεν πρόκειται να εντοπιστεί γιατί απλά δεν υπάρχει, είναι εντούτοις αδύνατο για τον άνδρα-φιλόσοφο, τον άνδρα-ερμηνευτή, να αντισταθεί στην αναζήτησή της (Εμ, σ. 47).

Ορμώμενος από την άρνηση του Νίτσε να θέσει μια «ουσιαστική αλήθεια» της γυναίκας, ο Ντερριντά υπογραμμίζει ότι ο ερμηνευτής θα πρέπει να απέχει από την αναζήτηση μιας συστηματικής ενότητας, η οποία υποτίθεται ότι κρύβεται κάτω από τις διάφορες θέσεις για τη γυναίκα που εμφανίζονται στο ετερογενές κείμενο του Νίτσε. Ακολουθώντας αυτή την πρόταση, ο Ντερριντά εντοπίζει στον Νίτσε τρεις τύπους δηλώσεων για τη γυναίκα. (1) Σύμφωνα με τον πρώτο, η γυναίκα «καταδικάζεται, απαξιώνεται, περιφρονείται ως σχήμα ή δύναμη του φέματος» (Εμ, σ. 62). Η γυναίκα κατηγορείται, από αυτή την άποψη, από τον Νίτσε-άνδρα, που προσφέρει την αλήθεια και το φαλλό του ως την εξουσία του, ως τα διαπιστευτήρια του. (2) Στον δεύτερο τύπο δηλώσεων, παρομοίως, η γυναίκα «καταδικάζεται, περιφρονείται ως σχήμα ή δύναμη της αλήθειας, ως φιλοσοφικό και χριστιανικό ον είτε επειδή ταυτίζεται με την αλήθεια είτε επειδή αποστασιοποιείται απ' αυτήν, αλλά δεν παύει να παίζει μαζί της» (Εμ, σ. 62).

Μέχρι αυτό το σημείο, η γυναίκα εκλαμβάνεται ως ένα αντικείμενο ταυτόχρονα εξιδανικευμένο και περιφρονημένο, πάντα αντικείμενο επιθυμίας αλλά και επίκρισης: ταυτόχρονα ως «αλήθεια και αναλήθεια». Και οι δύο αυτές θέσεις είναι σεξιστικές και φαλλογοκεντρικές. (3) Μόνο στην τρίτη θέση, πέρα από αυτόν το «διπλό ευνουχισμό», αυτήν τη «διπλή άρνηση» της γυναίκας, η γυναίκα αναγνωρίζεται και καταφάσκει από το ντισεϊκό κείμενο ως «δύναμη καταφατική, προσποιητική, καλλιτεχνίδα, διονυσιακή. Καταφάσκει όχι από τον άνδρα, αλλά από τον εαυτό της, μέσα της και μέσα του» (Εμ, σ. 62-63). Εδώ δεν υπάρχει ούτε φεμινισμός ούτε αντιφεμινισμός, ούτε γυναίκα ευνουχίστρια ούτε ευνουχισμένη γυναίκα, ούτε αλήθεια ούτε αναλήθεια, αλλά μόνο «η χαρούμενη κατάφαση του παιγνίου του κόσμου και της αθωότητας του γίνεσθαι, ή κατάφαση ενός κόσμου σημείων άνευ λάθους, αληθείας, καταγωγής, προσφερόμενου σε μια ενεργητική ερμηνεία» (Ντερριντά 1966, σ. 41). Χρειάζεται να τονιστεί ότι αυτές οι τρεις μεταξύ τους αντιφατικές θέσεις για τη γυναίκα ενυπάρχουν στο ίδιο κείμενο. Για τον Ντερριντά, δεν υπάρχει καμία δυνατότητα επίλυσης αυτών των ανταγωνιστικών συλλήψεων της γυναίκας μέσα στο ίδιο κείμενο. Οι διαφορετικές θέσεις του Νίτσε



για τη γυναίκα είναι μη-ιδιοποιήσιμες από μια ενιαία θέση. Με αυτή την έννοια, το κείμενο του Νίτσε, σύμφωνα με τον Ντερριντά, είναι «μη αποφασίσιμο» (indécidable),<sup>10</sup> δηλαδή ο αναγνώστης στερείται κάθε ερμηνευτικού μέσου για να επιλέξει ανάμεσα στις τρεις παραπάνω –ασύμβατες μεταξύ τους– «θέσεις» ή στάσεις του νιτσεικού κειμένου απέναντι στη γυναίκα και να ταυτίσει το κείμενο με μία μόνο από αυτές.

#### IV. Η ανάγνωση του Χάιντεγκερ από τον Ντερριντά

Το κείμενο των *Εμβόλων* όμως δεν κατευθύνεται μόνο εναντίον υπεραπλουστευτικών αναγνώσεων του νιτσεικού κειμένου, άλλα, κατά κύριο λόγο, εναντίον του Χάιντεγκερ που, μη κατανοώντας τη θέση της γυναίκας, του ύφους, της γραφής στο νιτσεικό κείμενο, αδυνατεί να κατανοήσει τον «μη αποφασίσιμο» χαρακτήρα του κειμένου στο σύνολο των θέσεων του. Ενδεικτικό της «τύφλωσης» του Χάιντεγκερ απέναντι στη νιτσεική γυναίκα είναι, όπως παρατηρεί ο Ντερριντά, ότι, όταν διαβάζει την «Ιστορία μιας πλάνης» από το *Λυκόφως των ειδώλων* του Νίτσε, αναλύει όλα τα στοιχεία του κειμένου εκτός από τη δήλωση ότι η ιδέα του αληθινού κόσμου «γίνεται γυναίκα».<sup>11</sup> Ο Χάιντεγκερ αποφεύγει το ζήτημα της γυναίκας στο νιτσεικό κείμενο: όλες οι πλευρές της ιστορίας του Νίτσε αναλύονται με μοναδική εξαίρεση την ιδέα που γίνεται γυναίκα.<sup>12</sup>

Ο Ντερριντά μας υπενθυμίζει ότι, επειδή ο Χάιντεγκερ δεν καταλαβαίνει τις «διακριτικές παρωδίες», τις «στρατηγικές γραφής», τις «διαφορές ή αποστάσεις πενών», επειδή δεν καταλαβαίνει τα πολλά ύφη, τις πολλές γυναίκες

10. Στη μετάφρασή του των *Εμβόλων* ο Γιώργος Φαράκκλας αποδίδει τη ντερριντιανή έννοια της indécidabilité ως «ανεπίκριτο».

11. *Εμ*, σ. 54-5. Ο Νίτσε γράφει: «Πρόδος της ιδέας: γίνεται πιο λεπτή, ύπουλη, ακατανόητη – γίνεται γυναίκα [sic wird Weib], γίνεται χριστιανή» (Νίτσε 1888α, σ. 32· μετάφραση τροποποιημένη).

12. Σύμφωνα με τον Τζον Καπούτο, η κριτική του Ντερριντά στη χαϊντεγκεριανή ανάγνωση διαπιστώνει πως «το πρόβλημα με τον Χάιντεγκερ είναι η ερμηνευτική τάση που τον κάνει να σκέπτεται ότι το κείμενο του Νίτσε, ενώ είναι βαθύ, είναι προσιτό σε εκείνους που σκέφτονται σε βάθος. Το “νόημα” του είναι προσιτό σε εκείνους που σκέφτονται σε σχέση με το νόημα του Είναι, και ως εκ τούτου ξέρουν πώς να το τοποθετήσουν, να έχουν μια υπερκείμενη άποψη αυτού. Αυτός είναι ακριβώς ο λόγος για τον οποίο δεν έχει καταλάβει τη “γυναίκα” του Νίτσε, διότι είναι μια πλανεύτρα που παγιδεύει τον απρόσεκτο, που προσφέρει αλήθειες εκεί όπου δεν υπάρχουν» (Caputo 1984, σ. 15).

του Νίτσε, φάχνει να βρει αλήθειες εκεί όπου δεν υπάρχουν, πιστεύοντας εσφαλμένα ότι το νιτσεικό κείμενο θα μπορούσε να αναχθεί σε μία μόνο θέση, στη θέση του «αντεστραμμένου πλατωνισμού», ο οποίος αξιολογείται ως επιθανάτιος ρόγχος της μεταφυσικής παράδοσης. Για τον Ντερριντά ο Νίτσε, σε αντίθεση με τον Χάιντεγκερ, «δεν βαυκαλιζόταν με την ψευδαισθηση –ισα ίσα την ανέλυε– ότι ήξερε τι είναι τα φαινόμενα που ονομάζονται “γυναίκα”, “αλήθεια”, “ευνοχισμός”, ή τα οντολογικά φαινόμενα παρουσίας ή απουσίας» (*Εμ*, σ. 61). Το ότι ο Νίτσε δεν μοιράζεται καμία από τις ψευδαισθήσεις του Χάιντεγκερ για τη γνώση αυτών των «φαινομένων» δηλώνεται «σαφώς» από την «ετερογένεια του κειμένου [του]» (*Εμ*, σ. 61). Με άλλα λόγια, η νιτσεική εγκατάλειψη της παραδοσιακής αξίωσης για την παραγωγή ενός ομοιογενούς, συνεπούς, συνεκτικού κειμένου δείχνει ότι ο Νίτσε δεν μοιράστηκε τις ψευδαισθήσεις του Χάιντεγκερ για τη σύλληψη της αλήθειας, είτε πρόκειται για την αλήθεια του Είναι είτε για την αλήθεια του κειμένου.

Για τον Ντερριντά, το απόπημα του Χάιντεγκερ είναι ότι πιστεύει πως μπορεί να έχει πρόσβαση στην «ενδότατη σκεπτόμενη βούληση του Νίτσε», στο βαθύτερο θέλειν-ειπείν του [son vouloir-dire]» (*Εμ*, σ. 53). Ο Χάιντεγκερ δεν μαθαίνει επαρκώς από τον Νίτσε ότι, όπως δεν υπάρχει αλήθεια της γυναίκας ή της έμφυλης διαφοράς, έτσι δεν υπάρχει αλήθεια του Νίτσε ή του κειμένου του (*Εμ*, σ. 66). Σύμφωνα με τον Ντερριντά, καθώς η οντολογία του Χάιντεγκερ αποκρύπτει τη «μη-αποφασισιμότητα» όλων αυτών των «αποτελεσμάτων», παραμένει εντός της ίδιας της ερμηνευτικής και φιλοσοφικής τάξης που στοχεύει να υπερβεί – δηλαδή της μεταφυσικής της παρουσίας. Ο Ντερριντά επικρίνει τον Χάιντεγκερ επειδή δεν κατανοεί επαρκώς τη «μη-αποφασισιμότητα» του κειμένου του Νίτσε. Για τον Ντερριντά, εκείνο που «εκλύεται» από το κείμενο του Νίτσε «είναι το ζήτημα του ύφους ως ζήτημα της γραφής, το ζήτημα μιας πράξης εμβόλισης ισχυρότερης από κάθε περιεχόμενο, από κάθε θέση και κάθε νόημα» (*Εμ*, σ. 69).

#### V. Οι άβυσσοι της αλήθειας

Παρόλ' αυτά, η ενασχόληση του Ντερριντά με τη χαϊντεγκεριανή ανάγνωση δεν περιορίζεται απλώς στην απόφανση ότι, στο βαθμό που έχει εγκαταλείψει τη γυναίκα, έχει μια ανεπαρκή εκτίμηση της περιπλοκής και της οικονομίας του

κειμένου του Νίτσε. Τα πράγματα μπορεί να μην είναι τόσο απλά. Στην εισαγωγή της ανάγνωσης του κειμένου του Νίτσε «*Sie wird Weib*» («[Η ιδέα] γίνεται γυναίκα»), ο Ντερριντά είχε ήδη σημειώσει ότι η αναμέτρησή μας «με το μεγάλο ζήτημα της ερμηνείας του κειμένου του Νίτσε, της ερμηνείας της ερμηνείας, της ερμηνείας απλώς, [...] δεν μπορεί να μην συνυπολογίσει τη χαίντεγκεριανή ανάγνωση του Νίτσε» και ότι «το μεγάλο βιβλίο του Χάιντεγκερ είναι πολύ λιγότερο απλό ως προς τη θέση του απ' ό,τι τείνουμε συνήθως να λέμε» (Εμ, σ. 48). Κι αυτό διότι ο Χάιντεγκερ θέτει το ζήτημα της *ιδιοποίησης* (*appropriation*) και της *κυριότητας* (*proprie*), που αποτελούν το πλαίσιο εντός του οποίου η ανάλυση του Νίτσε λαμβάνει χώρα: «Οι σημασίες ή οι εννοιολογικές αξίες που αποτελούν το διακύβευμα ή το ελατήριο, όπως φαίνεται, όλων των νιτσεϊκών αναλύσεων για την έμφυλη διαφορά [...] πατούν σε κάτι που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε διαδικασία της *ιδιοποίησης* (*appropriation*): οικειοποίηση, κυριο-ποίηση, κυρίευση, απαλλοτρίωση, λήψη, νομή, δωρεά και ανταλλαγή, κυριότητα και δουλεία, κ.λπ.» (Εμ, σ. 70).

Αυτές οι παρατηρήσεις δείχνουν την πολυπλοκότητα της στρατηγικής της αποδόμησης του Ντερριντά σε σχέση με τη χαίντεγκεριανή ανάγνωση. Γενικά, η αποδομητική ανάγνωση του Ντερριντά επιδιώκει να καταδείξει εκείνες τις υποθέσεις και μοτίβα που ένα κείμενο αναγνωρίζει αλλά πρέπει να καταστείλει, προκειμένου να συγκροτήσει τους άμεσα «ορατούς» ισχυρισμούς του. Στην προκειμένη περίπτωση, αντί να αντιμετωπίσει την ανάγνωση του Χάιντεγκερ κατά μέτωπο, ο Ντερριντά εκμεταλλεύεται ένα άνοιγμα, ένα «είδος τυφλής κηλίδας» (Ντερριντά 1967, σ. 281) μέσα στη χαίντεγκεριανή ανάγνωση, το οποίο παραμένει άορατο στην ίδια. Με αυτό τον τρόπο, επιτρέπει ουσιαστικά στη χαίντεγκεριανή ερμηνεία να αποσυναρμολογήσει η ίδια τον εαυτό της. Αυτό σημαίνει ότι, αντί να απαντήσει απευθείας στον χαίντεγκεριανό ισχυρισμό πως ο Νίτσε αποτελεί τον τελευταίο μεταφυσικό, ο Ντερριντά προσπαθεί να δείξει ότι το μονοπάτι διαφυγής του Χάιντεγκερ από τη μεταφυσική λειτουργεί ήδη στο κείμενο του Νίτσε. Αυτό γίνεται σε σχέση με αυτό που ο Ντερριντά αποκαλεί «το ζήτημα της κυριότητας, της ιδιοποίησης, του κυρώ» (Εμ, σ. 75).

Στις θέσεις, ο Ντερριντά αναφέρει ότι «η αξία του *proprie* (της κυριότητας, του κυρώ, της οικειοποίησης [*appropriation*], ολόκληρης της οικογένειας των *Eigentlichkeit, eigen, Ereignis*) [...] είναι ίσως το πιο συνεχές και δυσκολότερο νήμα της σκέψης του Χάιντεγκερ» (Derrida 1972a, σ. 74). Στα *Εμβόλα* ο Ντερριντά προσπαθεί να ξετυλίξει αυτό το νήμα στο πλαίσιο του ανομοιογενούς κει-

μένου του Νίτσε για τη γυναίκα. Ο Νίτσε είχε εκλάβει τις σχέσεις μεταξύ των φύλων ως μάχη ή πόλεμο ιδιοποίησης: «άλλοτε η γυναίκα είναι γυναίκα με το να δίνει, να δίδεται, να εκ-ποιείται, ενώ ο άνδρας παίρνει, κατέχει, νέμεται, άλλοτε πάλι, αντίθετα, με το να δωρίζεται, δίδεται ως κάτι άλλο, προσ-ποιείται, κι επειδή καμώνεται εξασφαλίζει την κτητική κυριότητα» (Εμ, σ. 70-1). Για τον Ντερριντά, το σημαντικό στοιχείο αυτής της «τυποποίησης» είναι ότι καθιστά το ζήτημα της κατοχής, της κυριότητας, της ιδιοποίησης, μη-αποφασίσιμο. Όταν η γυναίκα δωρίζει τον εαυτό της, ο άνδρας δεν ξέρει ποτέ εάν το δώρο είναι γνήσιο ή μόνο μια προσποίηση, δεν ξέρει ποτέ εάν κατέχει την αληθινή γυναίκα ή εάν κατέχεται από μια καλυμμένη απόκρυψη. Και ό,τι ισχύει για τη γυναίκα, ισχύει και για την αλήθεια, όπως και για την αλήθεια του κειμένου: η μη αποφασιστικότητα της αλήθειας, της αλήθειας του κειμένου ως αυτού που ενώ «δίδεται, εκ-ποιείται», ταυτόχρονα «δίδεται ως κάτι άλλο, προσ-ποιείται» (Εμ, σ. 70-1), επαναλαμβάνει τη μη-αποφασιστικότητα της γυναίκας.

Για τον Ντερριντά, το ζήτημα της κυριότητας δεν είναι παράγωγο του ζητήματος της αλήθειας ή του νοήματος του Είναι, καθότι το δεύτερο «δεν είναι ικανό για την έγερση του ζητήματος της κυριότητας, της μη αποφασίσιμης ανταλλαγής του συν-πλην, του δίνω-παίρνω, του δίνω-φυλάσσω, του δίνω-ζημιώνω, της *δοσιάς*» (Εμ, σ. 73). Το δεύτερο δεν μπορεί να περιλάβει το πρώτο, γιατί το δεύτερο εγγράφεται μέσα στο πρώτο. Με αυτή την έννοια, η μη-αποφασιστικότητα του ζητήματος της κυριότητας εμφανίζεται ως το όριο της «οντο-φαινομενολογικής ή σημασιο-ερμηνευτικής ερωτηματοθεσίας», δηλαδή ως «το όριο του ίδιου του Είναι» (Εμ, σ. 73-4).

Τι συμβαίνει τότε με τον Χάιντεγκερ; Καταλαβαίνει το ρόλο της κυριότητας, όσο και της διονυσιακής της εξάρθρωσης; Μπορεί να αναγνωρίσει το όριο που η μη-αποφασιστικότητα του ζητήματος της κυριότητας θέτει για την «οντολογικο-ερμηνευτική έρευνα πάνω στο νόημα του Είναι»; Ενώ ο Χάιντεγκερ, για τον Ντερριντά, ίσως πιο εμφανώς από οποιοδήποτε άλλον, θα έπρεπε να είχε αναγνωρίσει αυτό το όριο, η χαίντεγκεριανή ερμηνεία επικρίνεται για την άρνηση της να επιτρέψει στο ζήτημα της κυριότητας να ανακύψει. Για τον Ντερριντά, «σχεδόν ολόκληρη η πορεία [της ανάγνωσης του Χάιντεγκερ] παραμένει –κι αυτό συχνά σημειώνεται ως η θέση της– στον ερμηνευτικό χώρο του ζητήματος της αλήθειας (του Είναι)» (Εμ, σ. 74-5). Ο Ντερριντά γράφει «σχεδόν ολόκληρη», διότι μια «σχάση» προκύπτει από «εσωτερική αναγκαιότητα» στη χαίντεγκεριανή ανάγνωση, «όποτε ο Χάιντεγκερ υποβάλλει

το ζήτημα του Είναι, το ανοίγει προς το ζήτημα της κυριότητας, της ιδιοποίησης, του κυρώ (*eigen, eignen, ereignen, Ereignis* προ παντός)» (Εμ, σ. 75).

Για τον Ντερριντά, η έγερση του ζητήματος της κυριότητας δεν σημαδεύει μια ρήξη στη σκέψη του Χάιντεγκερ, διότι ήδη στο *ΕκΧ* «η αντίθεση της *Eigentlichkeit* (αυθεντικότητας) και της *Uneigentlichkeit* (αναυθεντικότητας) οργάνωνε όλη την υπαρκτική αναλυτική του *Είναι και χρόνος*» (Εμ, σ. 76). Η εγγραφή της αλήθειας του Είναι μέσα στη διαδικασία της ιδιοποίησης, της οποίας η αδιάλειπτη πρόκριση από τον Χάιντεγκερ θα οδηγήσει τελικά στη «δομή της αβύσσου», εμφανίζεται ακόμα και στη χάιντεγκεριανή ερμηνεία του Νίτσε. Ο Ντερριντά παραθέτει από το τελευταίο κεφάλαιο του δεύτερου τόμου του *Νίτσε* του Χάιντεγκερ, παρεμβάλλοντας τις ακόλουθες παρατηρήσεις:

«Περνά από μια πρόταση του τύπου “*Das Sein selbst sich anfänglich ereignet*” [...] σε μια πρόταση όπου το ίδιο το “*Είναι*” έχει απαλειφθεί (*Das Ereignis er-eignet*). Στο μεταξύ: “... und so noch einmal in der eigenen Anfängnis die reine Unbedürftigkeit sich ereignen lasst, die selbst ein Abglanz ist des Anfänglichen, das als *Er-eignung* der Wahrheit sich ereignet”.<sup>13</sup> Εν τέλει, εφ’ όσον το ζήτημα της παραγωγής του ποιείν και της μηχανεύσης, του συμβάντος (αυτή είναι μια από τις σημασίες του *Ereignis*), έχει αποσπασθεί από την οντολογία, η ιδιότητα, η ιδιοκτησία, η ιδιοποίηση της κυριότητας [*la propriété* ou *la appropriation du propre*] κατανομάζεται ακριβώς ως αυτό που δεν είναι κατάλληλο [*propre*] για τίποτα, και άρα δεν είναι καλό για κανέναν· δεν αποφασίζει πια για την κυριότητα της αλήθειας του Είναι, αποπέμπει στο άβυθο της αβύσσου την αλήθεια ως αναλήθεια, το ξεσκέπασμα ως σκέπασμα, τη φώτιση ως απόκρυψη, την ιστορία του Είναι ως ιστορία στην οποία δεν προκύπτει κάτι, κάποιο ον, αλλά μόνον η αθεμελίωτη διαδικασία του *Ereignis*, η κυριότητα της αβύσσου (*das Eigentum des Ab-grundes*) που είναι, κατ’ ανάγκην, η άβυσσος της κυριότητας, καθώς και η βία ενός συμβάντος που προκύπτει χωρίς να είναι» (Εμ, 77-8· μτφρ. τροποποιημένη).

Δεν θα μπορούσε, ρωτά ο Ντερριντά, αυτό που ο Νίτσε αποκαλεί «μορφή του

13. «Το ίδιο το Είναι συμβαίνει καταγωγικά [...] και έτσι αφήνεται ακόμα μια φορά να συμβεί στην οικεία καταγωγικότητα η ανένδεικα, που αποτελεί η ίδια αντικαθρέπτισμα του καταγωγικού, το οποίο συμβαίνει ως συμβάν και κύρωση της αλήθειας». (Ο Ντερριντά παραθέτει από τη σ. 483 της πρώτης έκδοσης του *Nietzsche II*, Neske: Pfullingen 1963· βλ. στο μεταξύ και *GA* 6.2, σ. 441).

ύφους», ή η θέση του ότι «η γυναίκα δεν λαβαίνει χώρα», να είναι αυτή «η άβυσσος της αλήθειας ως αναλήθειας» και της «ιδιοποίησης ως απόκτησης και απώλειας της κυριότητας» (Εμ, σ. 77-8); Η μη αποφασιστικότητα του δίνω/παίρνω της ίδιας της γυναίκας ως δώρου αντηχείται στο «Χρόνος και Είναι» του Χάιντεγκερ σε σχέση με τη μη αποφασιστικότητα του δοσίματος και του δώρου του Είναι στο *es gibt Sein* («υπάρχει Είναι»· Heidegger 1969, σ. 6). Κανένα καθορισμένο δώρο δεν δίνεται στο *es gibt Sein*, όπως κανένα καθορισμένο πράγμα δεν δίνεται στη δωρεά της ίδιας της γυναίκας. Παρόλ’ αυτά, για τον Ντερριντά, το συμπέρασμα που ο Χάιντεγκερ ήταν ανίκανος να ανασύρει από τον Νίτσε, με αποτέλεσμα να τον καταδικάσει ως μεταφυσικό θεωρώντας ότι στερείται μιας «γνήσιας» κατανόησης του Είναι, είναι «ότι το δίνω (*Geben*) και η δωρεά (*Gabe*), εφόσον συγκροτούν τη διαδικασία ιδιοποίησης και δεν κατηγορούνται τινός (ούτε ενός όντος-υποκειμένου ούτε ενός όντος-αντικειμένου), δεν λογίζονται πια μέσα στο Είναι, μέσα στον ορίζοντα ή με αφετηρία το νόημα του Είναι, της αλήθειας» (Εμ, σ. 78).

Εάν όλα αυτά είναι αλήθεια, τότε η κριτική του Νίτσε από τον Χάιντεγκερ τίθεται υπό αμφισβήτηση, όχι τόσο από τον Ντερριντά, όσο από τον ίδιο τον Χάιντεγκερ. Η βούληση για δύναμη του Νίτσε θα ανήκε στην ιστορία της μεταφυσικής (εφόσον σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ το βούλεσθαι αποτελεί δομή υποκειμενικότητας), εάν το «ανήκειν» (*appartenance*), που σημαίνει κάτι κατάλληλο να είναι (*propre*), δεν εξαρτωνόταν από το μη-ανήκειν με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο η κυριότητα είναι «πάντα ήδη» εξαρθρωμένη από την ανιδίωση (*expropriation*). Διότι εάν ο Χάιντεγκερ γνωρίζει ήδη ότι κάθε αλήθεια είναι πάντα εξαρθρωμένη από τη μη-αλήθεια –και πράγματι φαίνεται να το γνωρίζει–, τότε γνωρίζει, χωρίς να το αντιλαμβάνεται, ότι το βούλεσθαι για τον Νίτσε είναι ένας μύθος, ότι ταυτόχρονα πιστεύει σε αυτό –χρησιμοποιεί αυτόν το μεταφυσικό μύθο– και δεν πιστεύει σε αυτό. Η διαφορά μεταξύ του Νίτσε του Ντερριντά και του Νίτσε του Χάιντεγκερ, τότε, θα εμφανιζόταν να είναι η εξής: Ο Χάιντεγκερ παίρνει τον Νίτσε κυριο-λεκτικά, σαν ο Νίτσε να πίστευε αυτά που έλεγε γύρω από τη βούληση. Αλλά ο Ντερριντά, επειδή καταλαβαίνει το ρόλο της διονυσιακής γυναίκας, βλέπει ότι ο Νίτσε δεν πιστεύει ούτε στο βούλεσθαι. Ο Ντερριντά αφήνει τους μύθους του Νίτσε να αποδυναμώσουν την ίδια τη βούληση. Ο Νίτσε του Ντερριντά είναι ο συμπαθής απατεώνας, ο οποίος προσφέρει, όπως και η γυναίκα, τους μύθους του ως αλήθειες, όταν η «αλήθειά» του είναι να γνωρίζει ότι δεν υπάρχει αλήθεια. Αυ-

τό συνιστά ένα τέχνασμα που σκοπό έχει να ανατρέψει κάθε φορά το δογματικό φιλόσοφο. Κι ο Χάιντεγκερ θα εμφανιζόταν να αποτελεί μια ακόμα περίπτωση ενός τέτοιου ανατρεπόμενου δογματικού φιλοσόφου. Σχεδόν! Διότι ο Χάιντεγκερ ξέρει για τη διήθηση του κύριου από το μη-κύριο, της αλήθειας από τη μη-αλήθεια, ξέρει για την άβυσσο στην ουσία της αλήθειας. Ξέρει ότι η «κυριότητα της αβύσσου [das Eigentum des Ab-grundes]» περνά στην «άβυσσο της κυριότητας». Ίσως έτσι ο Χάιντεγκερ να μην ανατρέπεται σε τελευταία ανάλυση – όχι εάν η «άβυσσος της αλήθειας» του Χάιντεγκερ είναι αυτό που ο Ντερριντά αποκαλεί «τα ύφη του Νίτσε» (Εμ, σ. 78).

## VI. «Έχω ξεχάσει την ομπρέλα μου»

Τα Εμβολα ολοκληρώνονται επιστρέφοντας ρητά στο θέμα του ύφους – μια επιστροφή που πλάγια αναγγέλλει ότι το «ύφος» έχει υπάρξει πάντα το θέμα του κειμένου, είτε ως ενασχόληση με τα ύφη της γραφής του Νίτσε είτε με τους τρόπους ανάγνωσης που απαιτούνται προκειμένου να κατανοηθεί μια τέτοια γραφή. Η περιοχή αυτής της επιστροφής είναι μια παράγραφος που βρίσκεται μεταξύ των αδημοσίευστων σημειώσεων του Νίτσε από την περίοδο της *Χαρούμενης επιστήμης*: «Έχω ξεχάσει την ομπρέλα μου».<sup>14</sup> Τι θα πρέπει να υποθέσουμε γι' αυτήν τη φράση; Ο Ντερριντά διστάζει να την αποκαλέσει «απόσπασμα», επειδή η ίδια η έννοια του «σπασίματος» περιέχει μια έκκληση σε κάποιο «συμπλήρωμα που θα το ολοκλήρωνε», μια έκκληση που εδώ αμφισβητείται (Εμ, σ. 83). Για τον Ντερριντά, αυτή η φράση αποτελεί «μνημείο ερμηνευτικής υπονοησίας» (Εμ, σ. 83) που ματαιώνει από πολλές πλευρές το πρόγραμμα του οπαδού της ερμηνευτικής, ο οποίος θα πίστευε στην ιδέα μιας κρυμμένης ενότητας κάτω από τα αποσπάσματα του Νίτσε. Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε με βεβαιότητα ούτε τις προθέσεις του συντάκτη του, ούτε καν την ταυτότητα αυτού του συντάκτη: λόγω των εισαγωγικών, το «ich» στέκεται ως οριστική αντωνυμία της οποίας η αναφορά παραμένει αόριστη. Είναι ο Νίτσε ο συντάκτης, ή ίσως αποτελεί παράθεμα από το κείμενο κάποιου άλλου που βρήκε το δρόμο του προς το σημειωματάριο του Νίτσε για κάποιους ακαθόριστους λόγους, ή ίσως είναι κάτι που ο Νίτσε κρυφάκουσε στο

δρόμο; Ο Ντερριντά συμπεραίνει: «Δεν διαθέτουμε κανέναν αδιάφυστο τρόπο για να μάθουμε που έλαβε χώρα η περισυλλογή, ή τι θα μπορούσε να έχει μορφοποιηθεί αργότερα επάνω της» (Εμ, σ. 81).

Επιπλέον, δεν μπορούμε να αρνηθούμε το ενδεχόμενο να στερείται παντελώς πλαισίου: μπορεί να είναι απλώς ένα τυχαίο κείμενο πίσω από το οποίο δεν υπάρχει απολύτως καμία κρυμμένη σημασία. Δεν θα μάθουμε ποτέ με βεβαιότητα ποια ήταν η πρόθεση της συγγραφής του, και είναι αυτό το ενδεχόμενο που ανησυχεί περισσότερο τον οπαδό της ερμηνευτικής. Ενώ η σημασία του «έχω ξεχάσει την ομπρέλα μου» εμφανίζεται να είναι απολύτως διαφανής – όλες οι λέξεις είναι γνωστές και μπορούν να γίνουν κατανοητές ελλείψει οποιουδήποτε άλλου πλαισίου –, ενώ μπορεί να μεταφραστεί σε μια άλλη γλώσσα χωρίς προφανή απώλεια σημασίας, εντούτοις, με μια άλλη πολύ πραγματική έννοια, δεν έχουμε απλά καμία ιδέα του τι αυτό το κείμενο σημαίνει, και το ενδεχόμενο το κείμενο να κρύβει κάποια μυστική σημασία είναι αυτό που προβληματίζει περισσότερο την ερμηνευτική.

Ο οπαδός της ερμηνευτικής, ανικανοποίητος με το παιχνίδι στην επιφάνεια του κειμένου και δυσαρεστημένος με την παραμονή στο επίπεδο μιας ρηχής σημασίας στερούμενης κειμενικού πλαισίου, μπορεί να επιδιώξει την ανακάλυψη κάποιας βαθύτερης σημασίας που βρίσκεται κρυμμένη κάτω από την κειμενική επιφάνεια. Οπλισμένος με τη σιγουριά ότι το κείμενο έχει μια βαθύτερη σημασία, ο οπαδός της ερμηνευτικής είναι ελεύθερος να την αποκωδικοποιήσει με μια σειρά από τρόπους. Ο Ντερριντά προτείνει μια πιθανή «ψυχαναλυτική» αποκωδικοποίηση. Η «ομπρέλα» είναι ένα γνωστό ψυχαναλυτικό σύμβολο, και το ενέργημα της «λήθης» («του ξεχνώ») είναι εξίσου μεστό ψυχαναλυτικής σημασίας. Έχει ενδιαφέρον ότι ο Ντερριντά αναφέρει στο δεύτερο υστερόγραφο, το οποίο επισυνάφθηκε στο κείμενό του μετά την παρουσίαση του στο Σεριζύ, ότι είχε ξεχάσει (όπως μια ομπρέλα;) μια αναφορά του Χάιντεγκερ στην παρανόηση της λήθης του Είναι. Στο *Zur Seinsfrage*, μιλώντας για το μηδενισμό και τη λήθη του Είναι, ο Χάιντεγκερ σχολιάζει: «Έτσι η “λήθη του Είναι” παραστήθηκε με μύριους τρόπους ως εάν το Είναι, για να χρησιμοποιήσω μια εικόνα, να ήταν η ομπρέλα, που ένας ξεχασιάρης καθηγητής φιλοσοφίας την άφησε κάπου» (Εμ, σ. 93). Θα μπορούσε, ίσως, αυτό να είναι μια ένδειξη για την αποκρυπτογράφηση της κρυμμένης σημασίας του «έχω ξεχάσει την ομπρέλα μου»; Εκφράζει ο συντάκτης του (Νίτσε) την (ασύνειδη;) συνειδητοποίηση της συμμετοχής του στη λήθη του Είναι; Αποκαλύπτουν

14. KGW, V 2:12 [62]: «ich habe meinen Regenschirm vergessen» βλ. Εμ, σ. 80.

τέτοιες ερμηνείες (συμπεριλαμβανομένης της ψυχαναλυτικής) το μυστικό της ομπρέλας του Νίτσε; Αποκωδικοποιούν επιτυχώς τη σημασία που εγγράφεται στο «έχω ξεχάσει την ομπρέλα μου»; Για τον Ντερριντά, τέτοιες ερμηνείες δηλώνουν κάτι άλλο:

«Δομικά χειραφετημένο από κάθε ζωντανό θέλειν-ειπείν, μπορεί πάντα να μην θέλει να πει τίποτα, να μην έχει κανένα αποφασίσιμο νόημα, να παίζει παρωδικά [parodiquement] το νόημα, να μετατοπίζεται εμβόλιμα, ατελείωτα, έξω από κάθε σύνολο συμφραζομένων ή από κάθε πεπερασμένο κώδικα. Αναγνώσιμο ως ένα γραπτό, το ανέκδοτο αυτό μπορεί να μείνει κρυφό ες αεί, όχι επειδή κρύβει ένα μυστικό, αλλά επειδή μπορεί πάντα να μην έχει κανένα και να προσποιείται ότι υπάρχει μια αλήθεια κρυμμένη στις πτυχές του. Αυτό το όριο υπαγορεύεται από την κειμενική του δομή, και συνάμα είναι αυτή η δομή: κι είναι το ίδιο που, με το παιχνίδι του, προκαλεί και αφοπλίζει τον ερμηνευτή» (Εμ, σ. 87-8).

Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι ο ερμηνευτής θα πρέπει να παραιτηθεί από την προσπάθεια ερμηνείας του κειμένου. Αυτό που ο Ντερριντά θέλει να υπογραμμίσει είναι ότι η ελπίδα για μια αποφασίσιμη σημασία, για ένα τέλος στο παιχνίδι της ερμηνείας, είναι άτοπη. Η γραφή, όπως η γυναίκα του Νίτσε, μπορεί να δίνεται ή μπορεί να προσποιείται. Ο συγγραφέας μπορεί να λείει φέματα, μπορεί να υιοθετήσει μια μάσκα, μπορεί να αρνηθεί ότι εννοεί αυτό που γράφει. Αυτές είναι πάντα δυνατότητες, και ο Ντερριντά χρησιμοποιεί εδώ αυτή την «ομπρέλα» για να διαρρήξει τον ορίζοντα των βεβαιωτήτων της ερμηνευτικής αναζήτησης για αποφασιστικότητα. Στην πραγματικότητα, λείει ο Ντερριντά, «ποτέ δεν θα μπορέσουμε να άρουμε την υπόθεση, οσοδήποτε κι αν προχωρήσουμε την ευσυνείδητη ερμηνεία, το σύνολο του κειμένου του Νίτσε να είναι ίσως, με κάποιον τερατώδη τρόπο, του τύπου “έχω ξεχάσει την ομπρέλα μου”» (Εμ, σ. 88-9 μτφρ. τροπ.).

Αυτό το ενδεχόμενο, που ίσως θα οδηγούσε τον οπαδό της ερμηνευτικής σε απόγνωση, είναι για τον Ντερριντά ακριβώς η γοητεία της ανάγνωσης. Και είναι αυτό το ενδεχόμενο που οδηγεί τον Ντερριντά να απόσχει από το να μιλήσει, όπως ο Χάιντεγκερ, για το «σύνολο του κειμένου του Νίτσε» ή την «αλήθεια του κειμένου του Νίτσε». Δεν υπάρχει τέτοιο πράγμα, η «αλήθεια του Νίτσε» ή η «αλήθεια του κειμένου του Νίτσε», όπως δεν υπάρχει αλήθεια της γυναίκας. Στο *Πέρα από το καλό και το κακό*, ο Νίτσε προλογίζει τη δή-

λωση «λίγες αλήθειες για “τη γυναίκα υπό αυτήν τη μορφή”» με την ακόλουθη προειδοποίηση: «με την προϋπόθεση πως από δω και πέρα ξέρουν όλοι πόσο πολύ είναι αυτές μόνο – δικές μου αλήθειες» (Νίτσε 1886, § 231 σ. 128). Η υπογράμμιση του «*meine Wahrheiten*» δείχνει ότι αυτό που ακολουθεί δεν είναι καθόλου «αλήθειες», τουλάχιστον με την έννοια με την οποία η παράδοση έχει καταλάβει την αλήθεια: μοναδική, αποφασίσιμη, μονοσήμαντη, αιώνια, αμετάβλητη, καθολική. Για τον Νίτσε υπάρχουν μόνο αλήθειες στον πληθυντικό, και ποτέ η αλήθεια. Ομοίως, το θέμα του ύφους αποκαλύπτεται, για τον Νίτσε του Ντερριντά, να αποτελεί θέμα υφών. Στο *Ecce Homo*, ο Νίτσε δηλώνει ότι είναι ικανός για πολλαπλότητα υφών και απαλλάσσεται από το «ύφος καθ' εαυτό» ως «καθαρή τρέλα, απλό “ιδεαλισμό”», με τον ίδιο τρόπο που αποποιείται το «ωραίο καθ' εαυτό», το «καλό καθ' εαυτό», το «πράγμα καθ' εαυτό» (Νίτσε 1888β, III, 4, σ. 226). Για τον Ντερριντά,

«άπαξ και το ζήτημα της γυναίκας αφήνει μετέωρη την αποφασίσιμη αντίθεση του αληθούς και του αναληθούς, άπαξ και εγκαθιδρύει το εποχικό καθεστώς των εισαγωγικών για όσες έννοιες ανήκουν στο σύστημα αυτού του φιλοσοφικού αποφασίσιμου, άπαξ και ακυρώνει το ερμηνευτικό σχέδιο που προϋποθέτει το αληθινό νόημα ενός κειμένου, άπαξ και απελευθερώνει την ανάγνωση από τον ορίζοντα του νοήματος του Είναι, ή της αλήθειας του Είναι, από τις αξίες παραγωγής του προϊόντος ή παρουσίας του παρόντος, εκείνο που εκλύεται είναι το ζήτημα του ύφους ως ζήτημα της γραφής, το ζήτημα μιας πράξης εμβόλισης ισχυρότερης από κάθε περιεχόμενο, από κάθε θέση και κάθε νόημα» (Εμ, σ. 68-9).

Η ανάγνωση, με άλλα λόγια, είναι ελεύθερη να παίζει. Οι πολλαπλές μορφές του Νίτσε ανααιρούν τη λογοκεντρική προσταγή του πάθους της αλήθειας και την αντικαθιστούν με μια πρόσκληση για παιχνίδι. Η εποχή των εισαγωγικών σημαδεύει την κατάσταση του αναγνώστη να μην γνωρίζει με βεβαιότητα «ποιος» γράφει στο κείμενο του Νίτσε. Χρησιμοποιώντας μια πολλαπλότητα μασκών και μεταφορών, τα ύφη του Νίτσε φέρουν αντιμέτωπο τον αναγνώστη με το μη-αποφασίσιμο ερώτημα «ποιος γράφει;» Είναι το ελεύθερο πνεύμα; Ο Διόνυσος; Ο Απόλλωνας; Ο Ζαρατούστρα; Ο Αντίχριστος; Το πνεύμα της βαρύτητας; Ο βαγκνεριανός; Ο Νίτσε; Μπορούμε ποτέ να ρωτήσουμε «ποιος είναι ο Νίτσε;»; Είναι κάποιες μάσκες ταυτόσημες με τον «Νίτσε», κάποιες άλλες σαρκαστικές ή «παρωδικές» απαντήσεις του «Νίτσε»;

Για τον Ντερριντά, ο ίδιος ο «Νίτσε», ως κύριο όνομα (εδώ θα πρέπει να ανακαλέσουμε το όλο «ζήτημα του κύριου, της κυριότητας [propre]»), εμπίπτει στην «εποχή των εισαγωγικών», και είναι γι' αυτόν το λόγο που το χαϊντεγκεριανό ζήτημα της «αλήθειας του Νίτσε», του «συνόλου του κειμένου του Νίτσε» ή της «αυθεντικής [eigentliche] φιλοσοφίας του Νίτσε» πρέπει να τεθεί στο περιθώριο.

Αυτή η αναστολή του ζητήματος της αλήθειας, της αλήθειας του κειμένου, ελευθερώνει την ανάγνωση από το όριο της ερμηνευτικής, και η διαφοροποίηση του Ντερριντά από τη χαϊντεγκεριανή προβληματική δεν είναι πουθενά πιο εμφανής απ' ό,τι στις αντιλήψεις τους για την ανάγνωση. Έχουμε ήδη δει με ποιον τρόπο περιγράφει ο Ντερριντά στα *Εμβολα* το ερμηνευτικό εγχείρημα (εντός του οποίου εντάσσει τη χαϊντεγκεριανή ανάγνωση του Νίτσε) ως αναζήτηση του «αληθινού» νοήματος του κειμένου. Όταν θα ερωτηθεί πάνω σε αυτό το σημείο, στη συζήτηση που ακολουθεί μετά την παρουσίαση του «La question du style» στο Σεριζύ, θα καταστήσει ρητή την αντίθεσή του σε αυτό το εγχείρημα: «Με τον όρο ερμηνευτική έχω προσδιορίσει την αποχρυσωγράφηση ενός νοήματος ή μιας αλήθειας προφυλαγμένης σε ένα κείμενο. Σε αυτήν έχω αντιτάξει τη μετασχηματίζουσα δραστηριότητα της ερμηνείας» (Derrida 1973, σ. 291). Αυτό σημαίνει ότι η ερμηνευτική επιδιώκει να ανακαλύψει μια έσχατη σημασία ή αλήθεια (ένα «υπερβατολογικό σημαινόμενο») κάτω από την κειμενική επιφάνεια, ακινητοποιώντας με αυτό τον τρόπο το κείμενο σε μια ορισμένη θέση (πρβλ. Derrida 1972a, σ. 86). Για τον Ντερριντά, αυτός ο «καθορισμός της κειμενικής θέσης [...], της σημασίας, ή αλήθειας [, είναι το] λάθος της ερμηνευτικής, [...] το οποίο θα πρέπει να αμφισβητηθεί από το τελικό μήνυμα του "Έχω ξεχάσει την ομπρέλα μου"» (Derrida 1982, σ. 69).

Σε αντίθεση με την ερμηνευτική σύλληψη του κειμένου, η ντερριντιανή ανάγνωση ως «μετασχηματιστική» δραστηριότητα αρκείται στο άπειρο παιχνίδι του νοήματος που λαμβάνει χώρα αποκλειστικά εντός του κειμένου. Δεν υπάρχει έξοδος από το λαβύρινθο του κειμένου, και η κίνηση προς κάτι έξω από το κείμενο (προς μια πλήρη ή έσχατη «σημασία» που διέπει το παιχνίδι των σημείων) τίθεται εκτός παιδιάς: «δεν υπάρχει τίποτα εκτός κειμένου» (Ντερριντά 1967, σ. 274). Και χωρίς ένα «υπερβατολογικό σημαινόμενο» που θα ήλεγχε ή θα έβαζε τέλος στο παιχνίδι των σημείων, αυτή η παραγωγική δραστηριότητα καθίσταται ατελεύτητη. Σύμφωνα με τον Ντερριντά, στο μέτρο που η σκέψη, για τον Χάιντεγκερ, επιδιώκει να εκφράσει το Είναι στη

γλώσσα μέσω της μοναδικής λέξης, η σκέψη του Είναι αποτελεί τη σκέψη ενός υπερβατολογικού σημαινομένου (Ντερριντά 1967, σ. 41). Ως εκ τούτου, ο Ντερριντά θα αντιτεθεί σε ισχυρισμούς του Χάιντεγκερ του τύπου ότι έχει επιτύχει να φτάσει στην «αυθεντική» φιλοσοφία του Νίτσε (GA 6.1, σ. 8) ή στην προσπάθεια του «να βιώσει την αλήθεια εκείνης της λέξης [die Wahrheit jenes Wortes] που αφορά το θάνατο του Θεού» (GA 5, σ. 254). Τέτοιοι ισχυρισμοί δείχνουν μια ερμηνευτική πρόθεση ξένη προς τη ντερριντιανή προσέγγιση της ανάγνωσης, μια πρόθεση που επιχειρεί να διακρίνει την πλήρη παρουσία του νοήματος και της αλήθειας. Στον Επίλογο του *Τι είναι μεταφυσική*; ο Χάιντεγκερ γράφει: «Η σκέψη, υπακούοντας στη φωνή του Είναι, αναζητά για το Είναι το Ρήμα, μέσω του οποίου η αλήθεια του Είναι θα εκφραστεί στη γλώσσα» (TEM, σ. 98), Ο Ντερριντά τού αποκρίνεται στο «La différence» ότι «δεν θα υπάρξει μοναδικό όνομα, ακόμα και αν ήταν το όνομα του Είναι. Και θα πρέπει αυτό να το σκεφτούμε χωρίς νοσταλγία, δηλαδή εκτός του μύθου μιας καθαρά μητρικής ή καθαρά πατρικής γλώσσας, μιας χαμένης πατρίδας της σκέψης. Αντίθετα, θα πρέπει να είμαστε καταφατικοί απέναντι σε αυτό, με την έννοια που ο Νίτσε βάζει την κατάφαση στο παιχνίδι, με ένα ορισμένο γέλιο και με έναν ορισμένο βηματισμό του χορού» (Derrida 1972, σ. 29).

## VII. Επίλογος

Έχει όμως ο ίδιος ο Ντερριντά πραγματικά παραιτηθεί από το έργο της «αναζήτησης» της αλήθειας από τον άνδρα-κυρίαρχο; Σε συμφωνία με την αγνώριση από τον ίδιο τον Ντερριντά ότι κάποιος δεν είναι ολοκληρωτικά εκτός ή ολοκληρωτικά εντός της μεταφυσικής ή ότι κάποιος δεν μπορεί να εγκαταλείψει τη μεταφυσική κατά βούληση, η απάντηση θα ήταν: Και ναι και όχι. Διότι αν και ο Ντερριντά μεταχειρίζεται το χαϊντεγκεριανό κείμενο στο σύνολό του ως «μη-αποφασίσιμο», ο τρόπος με τον οποίο, για παράδειγμα, ερμηνεύει το χαϊντεγκεριανό «νόημα του Είναι» εμφανώς αποκλείει κάθε αμφισβημία. Ο Ντερριντά δεν επιτρέπει ούτε στιγμή στον αναγνώστη του να αμφιβάλει ότι είναι ο απόλυτος κυρίαρχος των όσων λέγονται από τον Χάιντεγκερ γύρω από το ζήτημα της «αλήθειας» ή του «νοήματος του Είναι». Ως εκ τούτου, υπάρχει ή όχι, για τον Ντερριντά, «αλήθεια» του χαϊντεγκεριανού κειμένου αναφορικά με την προβληματική του «νοήματος του Είναι»;

Παρά την αναμφισβήτητη ωμότητα κάποιων «μισόγυνων» παρατηρήσεων του Νίτσε, ο Ντερριντά αναλαμβάνει στα Έμβολα να αναδείξει την ανομοιογένεια των θέσεων του για τις γυναίκες: αρνείται, ωστόσο (στο ίδιο κείμενο, όπως και αλλού), να προβεί σε μια «ενεργητική ερμηνεία» (Ντερριντά 1966, σ. 41) των θέσεων του Χάιντεγκερ αναφορικά με το νόημα του Είναι. Όμως, τόσο η γυναίκα στον Νίτσε όσο και το νόημα του Είναι στον Χάιντεγκερ δεν είναι μονοσήμαντες έννοιες. Όπως οι γυναίκες του Νίτσε έχουν πολλές πλευρές, έτσι και το χάιντεγκεριανό νόημα του Είναι μπορεί να σημαίνει διαφορετικά πράγματα σε διαφορετικές περιστάσεις και διαφορετικά πλαίσια.<sup>15</sup>

Το ίδιο πρόβλημα ανακύπτει στις πολυάριθμες γενικόλογες αναφορές του Ντερριντά στην «ερμηνευτική» – αναφορές οι οποίες δεν πληρούν ούτε στο ελάχιστο τις στοιχειωδέστερες προϋποθέσεις μιας ηθικής της ανάγνωσης, καθώς απουσιάζουν παραπομπές σε συγκεκριμένα ονόματα ή κείμενα. Ο Ντερριντά δεν φαίνεται καθόλου να δυσκολεύεται να συμπυκνώσει την «αλήθεια» της ερμηνευτικής σε μια μόνο πρόταση: «Με τον όρο ερμηνευτική έχω προσδιορίσει την αποκωδικοποίηση ενός νοήματος ή μιας αλήθειας κρυμμένης σε ένα κείμενο» (Derrida 1973, σ. 291).<sup>16</sup> Για τον Ντερριντά η «αλήθεια» της ερ-

15. Ο Αλεξ Αργυρός υποστηρίζει ότι «ο Ντερριντά τείνει να διαβάσει τον Χάιντεγκερ κυριολεκτικά, επιμένοντας έτσι ότι το νόημα του Είναι συνδέεται πάντα με εκείνη την οντολογική στάση που υπονοείται από τις χρονικές και χωρικές διαστάσεις της "παρουσίας"» (Argyros 1986, σ. 48). Προτείνει ότι εάν ο Ντερριντά ερμήνευε λιγότερο μονοδιάστατα τις παρατηρήσεις του Χάιντεγκερ, όπως έχει κάνει με άλλους συγγραφείς συμπεριλαμβανομένου του Νίτσε, μια διαφορετική κρίση γύρω από το «νόημα του Είναι» θα ήταν δυνατή, κάτι που αποπειράται να κάνει ο ίδιος ο Αργυρός στο κείμενό του.

16. Στο δοκίμιο Χώρα (Khôra), ο Ντερριντά διακρίνει ανάμεσα στη «φιλοσοφική θέση» ενός κειμένου και στο «κείμενο» εν γένει. Το κείμενο παράγει πολυάριθμα «αποτελέσματα» –σημασιολογικά και συντακτικά, διαπιστωτικά και επιτελεστικά, υφολογικά και ρητορικά κ.τ.λ.– εκ των οποίων μόνο ένα αποτελεί το «φιλοσοφικό του περιεχόμενο» (Ντερριντά 1993, σ. 60). Σύμφωνα με αυτήν τη διάκριση, η ερμηνευτική «θα σήμαινε τη θέση ή το θέμα που [...] θα έχει αποσπάσει κανείς από το κείμενο» το ίδιο, το οποίο, όμως, είναι «περίπλοκο και ετερογενές, μια πολλαπλότητα από αμέτρητες κλωστές και στρώματα», πράγμα που καθιστά την αποδόμηση της «θέσης» του εφικτή (ό.π.). Συνεπώς η ερμηνευτική, για τον Ντερριντά, θα ήταν «μία από τις συνέπειες» των κειμένων που υπογράφουν οι Σλάιερμάχερ, Ντίλταϊ, Χάιντεγκερ και Γκάνταμερ, και θα είχε αποσπαστεί, όπως ο ίδιος ο Ντερριντά ομολογεί, από τα κείμενά τους «με τέχνασμα, με παραγνώριση και αφαίρεση», πράγμα όμως που «δεν είναι αυθαίρετο ούτε αθέμιτο» (ό.π.). Άρα, αυτό που ο Ντερριντά καθορίζει ως «ερμηνευτική» δεν μπορεί παρά να είναι το ασφαλές, αποστειρωμένο, διωλισμένο, ομοιογενές «αποτέλεσμα» το οποίο έχει προέλθει από τις αναγνώσεις των κειμένων της ερμηνευτικής παράδοσης από τον ίδιο τον Ντερριντά μέσω αποκοπής και επικόλλησης, εξομάλυνσης της κειμενικής «θέσης» γύρω από τα όριά της και επίλυσης όλων των δυσκολιών και των γρίφων της. Όμως, πώς δικαιολογείται η νομιμότητα μιας τέτοιας

μηνευτικής είναι μία: η ερμηνευτική, είτε πρόκειται για τον Σλάιερμάχερ και τον Ντίλταϊ, είτε για τον Χάιντεγκερ και τον Γκάνταμερ, σημαίνει την αναζήτηση του ορθού, αν και συχνά κρυμμένου, νοήματος ενός κειμένου. μιας κατάστασης, ή ενός κόσμου.

Επίσης, κάποιος θα μπορούσε να αναρωτηθεί γύρω από το ποια «βούληση για αλήθεια» ελλοχεύει πίσω από αφοριστικούς ισχυρισμούς του Ντερριντά όπως ότι «ο φεμινισμός είναι ή πράξη με την οποία η γυναίκα θέλει να μοιάσει του άνδρα» ή «[ο] φεμινισμός θέλει τον ευνουχισμό – και της γυναίκας» (Εμ, σ. 42); Σε τέτοιες περιπτώσεις, οι αποφάνσεις του φαίνεται να αντίκεινται στις θέσεις του περί της ανυπαρξίας μιας και μοναδικής αλήθειας και του μη-αποφασισμού του νοήματος.<sup>17</sup>

«αφαίρεσης» όταν αυτή πραγματώνεται από τη ντερριντιανή αποδόμηση, για την οποία το νόημα διαρκώς «διασπείρεται» ως αποτέλεσμα μιας πρωταρχικής «διαφοράς» («différance»: Derrida 1972, σ. 392). Για τα προβλήματα που ανακύπτουν στον Ντερριντά από τη συγκρότηση της υπό αποδόμησης θέσης ενός κειμένου, βλ. Κακολύρης (2005).

17. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τη φίλη Γεωργία Σαχκά που επιμελήθηκε γλωσσικά το παρόν κείμενο, τον Παναγιώτη Θανάσα που το διάβασε με αξιοσημείωτη προσοχή και εισηγήθηκε σημαντικές βελτιώσεις, καθώς και την Μαρίτα Γάταρη για τις εύστοχες παρατηρήσεις της.

# Υπόμνημα

ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ

MARTIN ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ

♦ Μάρτιν Χάιντεγκερ: *Η καταγωγή της τέχνης και ο προορισμός της σκέψης*

γράφουν για το αφιέρωμα:

♦ Παναγιώτης Θανάσας ♦ Πάνος Θεοδώρου

♦ Γεράσιμος Κακολύρης ♦ Πάυλος Κόντος

♦ Γκόλφω Μαγγίνη ♦ Μαρκ Μιχάλοκι ♦ Γεώργιος Ξηροπαΐδης

διάλογοι:

Γιώργος Ν. Οικονόμου ♦ Κωνσταντίνος Σαργέντης

εκδόσεις ΠΟΛΙΣ

5