

του δικαίου του Έγελου: ή φιλοσοφία γνωρίζει τό νόημα μόνο των «μορφών ζωής» πού έχουν ήδη γεράσει και «δύουν». Γι' αυτό θαρρώ υπάρχει εκείνο τό ενδιαφέρον του Ντερριντά για τά νέα νοήματα. Πρέπει νά συνεννοούμαστε όταν μιλάμε, αλλά αυτό δέν άρκει όταν θέλουμε νά έρμηνεύσουμε ένα πρωτόγνωρο γεγονός.

Αυτό τό κείμενο εισήγαγε τόν Ντερριντά στην Άμερική. Έκτοτε εντάθηκαν οι παρανοήσεις μεταξύ των δύο παραδόσεων: τώρα γίνεται μιά προσπάθεια επικοινωνίας μεταξύ τους.

ώστε νά μή φαντάζει πλέον ή φιλοσοφία διάλογος κουζουλών. Ό Λόκ άπαντούσε στον Καρτέσιο, ό Λάμπνιτς στον Λόκ, ό Κάντ στον Χιούμ, αλλά ό Κάρναπ έκρινε ότι ή έκφραση του Χάιντεγγερ «τό μηδέν μηδενίζεται» είναι άνευ νοήματος, αποτέλεσμα «σύγχυσης των σφαιρών». ⁶ Είναι τριχιές. Εύτυχώς, σύμφωνα μέ μιά μαρτυρία, ό Βιτγκενστάιν άπάντησε στον Κάρναπ: «Νομίζω ότι καταλαβαίνω τί έννοει ό Χάιντεγγερ» — τόν καιρό πού οι ίδιοι οι λογικοί θετικιστές τάσσονταν ύπερ του Μάρξ και του Φρόντ στο «Μανιφέστο» τους.

Η ΔΟΜΗ, ΤΟ ΣΗΜΕΙΟ ΚΑΙ ΤΟ ΠΑΙΓΝΙΟ

ΣΤΟ ΛΟΓΟ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

του Ζάκ Ντερριντά

Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας

Είναι μεγαλύτερη δουλειά ή έρμηνεία των έρμηνειών παρά ή έρμηνεία των πραγμάτων.

Μονταίνιος

Ίσως συνέβη στην Ιστορία της έννοιας «δομή» κάτι πού θά μπορούσε ν' αποκαλείται ένα «γεγονός», άν τή λέξη «γεγονός» δέν τή συνόδευε μιά νοηματική φόρτιση ενάντια στην όποία στρέφεται άκριδώς ή δομική — ή ή δομιστική — άπαιτηση, θεωρώντας την άφαιρέτα ή ύποπτη. Άς κάμουμε, ώστόσο, λόγο για ένα «γεγονός», λαμβάνοντας τή λέξη μέ προφυλάξεις εντός εισαγωγικών. Τί θά ήταν λοιπόν αυτό τό γεγονός; Θά είχε τή έξωτερική μορφή μιάς ρήξης και ενός *αναδιπλασιασμού*.

Θά ήταν εύκολο νά δείξουμε πώς ή έννοια αλλά και ή λέξη «δομή» είναι συνομήλικες μέ τήν «έπιστήμη», ⁸ δηλαδή μέ τή δυτική επιστήμη και συνάμα μέ τή δυτική φιλοσοφία, και πώς ή έννοια και ή λέξη αυτή έχει τις ρίζες της στο έδαφος της συνήθους γλώσσας, από τά βάθη του όποιου τις περισυλλέγει ή επιστήμη ⁹ ώστε νά τις φέρε κοντά της μέ μιά μεταφορική μεττόπιση. Όμως, μέχρι νά προκίνησε τό γεγονός πού θά ήθελα νά έντοπίσω, ή δομή, ή μάλλον ή δομικότητα της δομής, μολονότι ενεργούσε άνεκαθεν, ύπήρξε πάντοτε έξουδετερωμένη, είχε πάντα άπαλειφθεί μέ τήν έξής χειρονομία: της προσοδιδόταν ένα κέντρο, αναφερόταν σ' ένα σημείο παρουσίας, σέ μιά

πάγια καταγωγή. Αυτό τό κέντρο είχε ως λειτουργία όχι μόνο νά προσανατολίζει και νά ισορροπεί τή δομή, νά τήν οργανώνει — γιατί δέν λογίζεται μιά «άνοργάνωτη» δομή — αλλά κυρίως νά φέρνει τό έξής αποτέλεσμα: ή αρχή οργάνωσης της δομής περιορίζει κάτι πού θά μπορούσε νά όνομασθεί τό *παίγνιο* της δομής. Βέβαια, τό κέντρο μιάς δομής, έφόσον προσανατολίζει και οργανώνει τή συνεκτικότητα του συστήματος, επιτρέπει τό παίγνιο των στοιχείων εντός της συνολικής μορφής. Και άκόμη σήμερα μιά δομή στερούμενη παντός κέντρου άντιπροσωπεύει τό καθ' αυτό μή νοήσιμο.

Όστόσο, τό κέντρο κλείνει συγχρόνως εκείνο τό παίγνιο πού άνοίγει και καθιστά δυνατό. |410| Ός κέντρο, είναι τό σημείο όπου ή άντικατάσταση των περιεχομένων, των στοιχείων, των όρων, δέν είναι πλέον δυνατή. Στο κέντρο, ή άντιμετάθεση ή ή μεταβολή των στοιχείων (τά όποια είναι ένδεχομένως δομές συμπεριλαμβανόμενες στή δομή) είναι άπαγορευμένη. Τουλάχιστον πάντοτε έμεινε *άπαγορευμένη*, μέ τήν έννοια του μη επιτρεπτού και μέ τήν έννοια του μη ρητού. ¹⁰ Άρα τό κέντρο, έξέριςμο του μοναδικό, θεωρήθηκε πάντα ως αυτό πού, μέσα σέ

μιά δομή ενώ τη διέπει, ξεφεύγει από τη δομικότητα. Αυτό εξηγεί γιατί, για μία παραδοσιακή σκέψη της δομής, το κέντρο μπορεί παραδόξως να θεωρείται εντός και εκτός της δομής. Είναι στο κέντρο της ολότητας και μολταταύτα, εφόσον το κέντρο δεν υπάγεται στη δομή, η ολότητα έχει το κέντρο της αλλοιού. Το κέντρο δεν είναι το κέντρο. Η έννοια μιάς δομής ρυθμιζόμενης από ένα κέντρο — μολονότι αντιπροσωπεύει την καθ' αυτό συνεκτικότητα, τη συνθήκη της επιστήμης¹¹ ως φιλοσοφίας ή ως επιστήμης [υπό τη στενή έννοια] — έχει μία συνοχή αντιφατική. Και, όπως πάντα, η συνέπεια στην αντίφαση μαρτυρεί τη δύναμη μιάς επιθυμίας.¹² Η έννοια μιάς δομής ρυθμιζόμενης από ένα κέντρο είναι όντως η έννοια ενός θεμελιωμένου παιγνίου, συγκατονημένου από ένα θεμελιωτικό ακίνητον και μία καθοριστική δεβαιότητα που ή ίδια εξαιρείται του παιγνίου. Μέ αφετηρία τούτη τη δεβαιότητα, το άγχος γίνεται κυριεύσιμο, εφόσον αυτό γεννιέται πάντοτε από έναν ορισμένο τρόπο εμπλοκής στο παιγνίδι, «εμ-παιγμού», άμεσα «παιζόμενης» ύπαρξης.¹³ Ξεκινώντας από αυτό που αποκαλώ λοιπόν το «κέντρο» — και το όποιο, μιάς και ενδέχεται εξίσου να είναι εκτός ή εντός, ονομάζεται άδιακρίτως καταγωγή ή σκοπός, αρχή¹⁴ ή τέλος¹⁵ — οι επαναλήψεις, οι αντικαταστάσεις, οι μετασχηματισμοί, οι αντιμεταθέσεις είναι πάντοτε ανειλημμένοι σε μία ιστορία του νοήματος — δηλαδή σε μία ιστορία άπλως — που έχουμε πάντοτε τη δυνατότητα να άφυπνήσουμε την καταγωγή της ή να προτρέξουμε στο τέλος της υπό τη μορφή της παρουσίας. Γι' αυτό μπορούμε ίσως να ίσχυρισθούμε πως η κίνηση κάθε «αρχαιολογίας», όπως και κάθε «έσχατολογίας», μετέχει αυτής της αναγωγής της δομικότητας στη δομή και επιδιώκει πάντοτε να νοεί την δομή από το σημείο μιάς πλήρους και εκτός παιγνίου παρουσίας.

Αν αυτά ίσχύουν, δηλ η ιστορία της έννοιας «δομή», πριν την έν λόγω ρήση, πρέπει να νοείται ως μία σειρά αντικαταστάσεων ενός κέντρου από ένα άλλο, ως μία ακολουθία προσδιορισμών του κέντρου. Το κέντρο δέχεται διαφορετικές μορφές και ονόματα, διαδοχικά και με κανονισμένο τρόπο. Η ιστορία της μεταφυσικής, όπως η ιστορία της Δύσης, θά ήταν η ιστορία έτούτων [411] των μεταφορών και μετωνυμιών. Η τυπική μήτρα των τελευταίων¹⁶ — συγχωρέστε την έλλειψη άποδεικτικότητας και την έλλειπτικότητα μου, αλλά θέλω να φθάσω συντομότερα στο κύριο θέμα μου — θά ήταν ο προσδιορισμός του «είναι» ως παρουσίας, μ' όλες τις σημασίες της λέξης. Θά μπορούσαμε να δείξουμε πως όλες οι ονομασίες του θεμελίου, της αρχής ή του κέντρου (είδος, αρχή, τέλος, ενέργεια, ουσία¹⁷ (ως essen-tia,¹⁸ ως existentia,¹⁹ ως substantia²⁰), υπερβατολογικότητα, συνείδηση, θεός, άνθρωπος κλπ.) δήλωναν πάντοτε το άμετάβλητο μιάς παρουσίας.

Τό γεγονός της ρήξης, ή διάρρηξη στην όποια άναφερόμιν στην αρχή, συνέβη ίσως τη στιγμή όπου χρειάσθηκε ή δομικότητα της δομής να άρχίσει να γίνεται θέμα σκέψης, δηλαδή επανάληψης, και γι' αυτό ίσχυρίσθηκαν πως αυτή ή διάρρηξη υπήρξε «επανάληψη» μ' όλες τις σημασίες της λέξης. Τότε χρειάσθηκε να σκεφθούμε τό νόμο που διέπει κατά τινά τρόπο την επιθυμία ενός κέντρου μέσα στην κατασκευή της δομής και τη διαδικασία της σημασίας ή όποια διατάσσει τις μετατοπίσεις και αντικαταστάσεις της υποτάσσοντάς τες στο νόμο της κεντρικής παρουσίας: πλν μιάς κεντρικής παρουσίας που δεν έχει ποτέ ύπάρξει ό έαυτός της, πάντα ήδη εκτοπισμένης εκτός έαυτής μέσα στο υποκατάστατό της. Τό υποκατάστατο δεν υποκαθιστά κάτι που προ-ύπηρε με κάποιον τρόπο.

Έτσι μάλλον χρειάσθηκε ν' άρχίσουμε να σκεφτόμαστε ότι

δεν ύπάρχει κέντρο, ότι τό κέντρο δεν μπορεί να νοείται υπό τη μορφή ενός παρόντος-όντος, ότι τό κέντρο στερείται φυσικού τόπου, ότι δεν είναι ένας σταθερός τόπος αλλά μία συνάρτηση,²² ένα είδος άτοπίας μέσα στην όποια παίζονται επ' άπειρον αντικαταστάσεις σημείων. Τότε είναι ή στιγμή όταν, έλλείψει κέντρου ή καταγωγής, όλα γίνονται λόγοι,²³ υπό την προϋπόθεση να έννοούμε μ' αυτόν τον όρο ένα σύστημα όπου τό κεντρικό, καταγωγικό ή υπερβατολογικό σημαίνον δεν είναι ποτέ άπολύτως παρόν έξω από ένα σύστημα διαφορών. Η άπουσία ενός υπερβατολογικού σημαίνοντος εκτείνει στο άπειρο τό πεδίο και τό παίγνιο της σημασίας.

Που και πως παράγεται²⁴ αυτή ή άποκέντρωση ως σκέψη της δομικότητας της δομής; Για τον χαρακτηρισμό αυτής της παραγωγής,²⁵ ή αναφορά σ' ένα συμβάν, σε μία διδασκαλία ή στο όνομα ενός στοχαστή δεν θά ήταν άμοιρη άφελείας. Η παραγωγή άνήκει άναμφιδόλως στην ολότητα μιάς έποχής, της δικής μας, όμως ή άναγγελία της και τό δούλεμά της²⁶ έχει πάντα ήδη άρχίσει. Αν ώστόσο θέλουμε να επιλέξουμε ένδεικτικά μερικά «κύρια όνόματα» και [412] ν' άναφέρουμε τούς δημιουργούς εκείνων των λόγων, στους όποιους ή έν λόγω παραγωγή υπήρξε έγγύτερη προς τη ρίζοσπαστικότερη άποτύπωση της, θά πρέπει μάλλον να παραθέσουμε τη νιτσεική κριτική της μεταφυσικής, των έννοιών «είναι» και «άλήθεια», οι όποιες άντικαθίστανται με τις έννοιες «παιγνιο», «έρωτηρία» και «σημείο» (σημείο χωρίς παρούσα άλήθεια) τή φροϋδική κριτική της παρουσίας εις έαυτόν, δηλαδή της συνείδησης, του υποκειμένου, της ταυτότητας προς έαυτόν, της αυτο-έγγυτητας και

6. R. Carnap. «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis* 2, 192.

7. Jacques Derrida, *La structure, le signe et le jeu de discours des sciences humaines*, άνακοίνωση στο Διεθνές Συμπόσιο του Πανεπιστημίου Johns Hopkins (Βαλτιμόρη) με θέμα: *Οι κριτικές γλώσσες και οι επιστήμες του ανθρώπου*. 21 Οκτωβρίου 1966. Δημοσίευση στο: *L'écriture et la différence*. Seuil. Παρίσι 1967, σσ. 409-428. Έντος άρχαίων άναφέρεται ή σελιδοποίηση του πρωτοτύπου. Όλες οι σημειώσεις είναι του μεταφραστή.

8. Έλληνικά στο πρωτότυπο.

9. Έλληνικά στο πρωτότυπο.

10. *interdit* (et j' utilise ce mot à dessein): η λέξη σημαίνει ότι δεν έπιτρέπεται ή ότι δεν μιλούσε και στα άργαία. «άπαγορευω» σημαίνει «παύω να όμιλώ».

11. Έλληνικά στο πρωτότυπο.

12. Ψυχαναλυτικό έπιχειρημα.

13. *une certaine manière d' être impliqué dans le jeu, d' être pris au jeu, d' être comme être d'entrée de jeu dans le jeu*.

14. Έλληνικά στο πρωτότυπο.

15. Έλληνικά στο πρωτότυπο.

16. Η: «της τελευταίας».

17. Οι πέντε λέξεις έλληνικά στο πρωτότυπο.

18. Νοητική ή νοητή «ουσία» (Πλάτων). Βλ. έκφραση «κατ' ουσίαν».

19. Ύπαρξη.

20. Ύφισταμένη ή έννοιαστική «ουσία» (Αριστοτέλης). Βλ. έκφραση «φαίά ουσία».

21. Έλληνικά στο πρωτότυπο.

22. Η: «λειτουργία».

23. discours.

24. Η: «προκύπτει».

25. production.

26. Η: «ή ώδίνη της». Βλ. τό τέλος του κειμένου.

αυτο-κατοχής²⁷ και, ριζοσπαστικότερα ακόμη, τη χαιντεγγε-
ριανή «άποσύνθεση»²⁷ της μεταφυσικής, της οντοθεολογίας,
του προσδιορισμού του «είναι» ως «παρουσίας». Όμως, όλοι
αυτοί οι «άποσυνθετικοί» λόγοι είναι έγκλωβισμένοι σ' ένα εί-
δος κύκλου. Ο κύκλος είναι ένας και περιγράφει τη μορφή της
σχέσης μεταξύ της ιστορίας της μεταφυσικής και της άποσύν-
θεσης της ιστορίας της μεταφυσικής: *δέν έχει κανένα νόημα*
ν' άποφεύγουμε τις έννοιες της μεταφυσικής για να κλονίσου-
με τη μεταφυσική δέν διαθέτουμε καμία γλώσσα — καμία σύν-
ταξη και κανένα λεξιλόγιο — ξένη προς αυτή την ιστορία δέν
είναι δυνατόν να εκφέρουμε καμία άποσυνθετική πρόταση που
νά μήν είναι ήδη αναγκαστικά ένταγμένη στη μορφή, τη λογι-
κή και τά ύπόρρητα αιτήματα αυτού άκριδώς που προτίθεται
ν' άμφισβητήσει. Για να πάρουμε ένα παράδειγμα μεταξύ τό-
σων: κλονίζουμε τη μεταφυσική της παρουσίας χρησιμοποιών-
τας την έννοια του σημείου. Όμως, άφ' ης στιγμής επιδιώκουμε
να δείξουμε έτσι, όπως ύπαινίχθηκα πρωτύτερα, πως δέν ύπάρ-
χει ένα υπερδιατολογικό ή προνομιακό σημαινόμενο και πως
τό πεδίο ή τό παίγνιο της σημασίας παύει ως εκ τούτου να έχει
όρια, θά ήταν θεμιτό — αλλά αυτό άκριδώς είναι άνέφικτο —
νά άρνηθεί κανείς ως και την έννοια και τη λέξη «σημείο». Διότι
ή σημασία «σημείο» κατανοήθηκε και όρίσθηκε άνεκαθεν, ως
προς τό νόμά της, ως «σημείο τινός», ως ένα σημαίνον πα-
ραπέμπον σ' ένα σημαίνοντο, ένα σημαίνον διαφοροτικό από
τό σημαίνοντό του. Σδηλώντας τη ριζική διαφορά μεταξύ ση-
μαίνοντος και σημαινόμενου, θά όφείλαμε να έγκαταλείψου-
με την ίδια τη λέξη «σημαίνον» ως μεταφυσική έννοια. Όταν
*ό Λεδί-Στράς λέγει, στον Πρόλογο του *Τό άμό και τό ψητό*,*
ότι «ζήτησε να ύπερβεί την αντίθεση του αισθητού και του νοη-
τού τοποθετούμενος εϋθέως στο επίπεδο των σημείων», μ' όλη
την αναγκαιότητα, τη δύναμη και τη νομιμότητα αυτής της το-
ποθέτησής του, δέν μπορούμε να ξεχάσουμε ότι ή έννοια του
«σημείου» είναι έγγενώς άνίκανη να ύπερβεί αυτή την αντίθε-
ση του αισθητού και του νοητού. Η έννοια του «σημείου» κα-
θορίζεται από αυτή την αντίθεση: άπ' άκρη σε άκρη και διά
του συνόλου της ιστορίας της. Αντλήσε τή ζωή της από αυτή
την αντίθεση [413] και από τό σύστημα της. Πλήν δέν μπορού-
με ν' άπαλλαγούμε από την έννοια «σημείο», να έγκαταλείψου-
με αυτή τη μεταφυσική σύμπραξη, δίχως να έγκαταλείψουμε
συγχρόνως τό κριτικό έργο που κατευθύνουμε έναντίον της,
χωρίς να κινδυνεύουμε να σήήσουμε τη διαφορά μέσα στην ταυ-
τότητα προς έαυτόν ενός σημαινόμενου που να άνάγει τό ση-
μαίνον του στον έαυτό του ή, τό ίδιο κάνει, να τό αποβάλλει
άπλως έξω του.

Διότι ύπάρχουν δύο έτερογενείς τρόποι να σήήνουμε τη δια-
φορά μεταξύ σημαίνοντος και σημαινόμενου: ό ένας, ό κλα-
σικός, συνίσταται στην αναγωγή του σημαίνοντος [στο
σημαίνοντο] ή στην παραγωγή του [από αυτό], δηλαδή τελι-
κά στην *ύποταγή* του σημείου στη σκέψη' ό άλλος τρόπος, αυ-
τός που στρέφουμε εδώ κατά του πρώτου, συνίσταται στο να
δείχνουμε πόσο άμφίβολο είναι τό σύστημα εντός του όποιου
λειτουργούσε ή προηγούμενη αναγωγή: και πρωτίτως ή άν-
τίθεση του αισθητού και του νοητού. Διότι τό *παράδοξο* είναι
πως ή μεταφυσική αναγωγή του σημείου χρειάζοταν την άντί-
θεση που καταργούσε. Η άντίθεση [σημαίνοντος και ση-
μαινόμενου] συναποτελεί ένα σύστημα με την αναγωγή [του
σημαίνοντος στο σημαινόμενο]. Και αυτό που λέμε εδώ για τό
σημείο μπορεί να έπεκταθεί σ' όλες τις έννοιες και όλες τις φρά-
σεις της μεταφυσικής, ιδιαίτερα στο λόγο περί της «δομής».

Ύπάρχουν, όμως, διάφοροι τρόποι να είναι κανείς έγκλωβι-
σμένος σ' αυτόν τόν κύκλο. Όλοι τους είναι λιγότερο ή περισ-
σότερο άφελείς, λιγότερο ή περισσότερο έμπειρικοί, λιγότερο
ή περισσότερο συστηματικοί, λιγότερο ή περισσότερο κοντά
στην άποτύπωση αυτού του κύκλου, ή μή στην τυποποίησή του.
Αυτές είναι οι διαφορές που έξηγούν γιατί ύπάρχουν πολλοί
«άποσυνθετικοί» λόγοι και άσυμφωνία μεταξύ των εκφραστών
τους. Ο Νίτσε, ό Φρόντ και ό Χάιντεγγερ, φερ' ειπείν, κινή-
θηκαν εντός των κληροδοτημένων από τη μεταφυσική έννοιών.
Άλλά έφύσον αυτές οι έννοιες δέν είναι στοιχεία, παρά έντάσ-
σονται σε μία σύνταξη και ένα σύστημα, κάθε συγκεκριμένο
δάνεο συνέλκει όλη τη μεταφυσική.²⁸ Τούτο έπιτρέπει τότε σ'
αυτούς τούς «άποσυνθετιστές» να άποσυνθέτουν άλλήλους,
λ.χ. έπιτρέπει στον Χάιντεγγερ να θεωρεί τόν Νίτσε — με μία
μεγάλη διαύγεια και αυστηρότητα και με μία έξισου μεγάλη
κακοπιστία και παρανώριση — ως τόν τελευταίο μεταφυσι-
κό, τόν έσχατο «πλατωνικό».²⁹ Θά μπορούσαμε να έπιδιοθού-
με στην ίδια άσκηση σχετικά με τόν ίδιο τόν Χάιντεγγερ, τόν
Φρόντ και μερικούς άλλους. Καμία άσκηση δέν είναι σήμε-
ρα πιό διαδεδομένη.

Ποιά είναι, όμως, ή σημασία αυτού του τυπικού σχήματος
όταν στρεφόμαστε προς όσα λέγονται «έπιστήμες του άνθρώ-
που»; [414] Η μία από αυτές κατέχει ίσως εδώ μία προνομια-
κή θέση. Είναι ή έθνολογία. Γιατί μπορούμε να θεωρήσουμε
πως ή έθνολογία μόρεσε να γεννηθεί ως έπιστήμη μόνο τη στιγ-
μή που έπιτεύχθηκε μία αποκέντρωση: όταν ό ευρωπαϊκός πο-
λιτισμός — και κατά συνέπεια ή ιστορία της μεταφυσικής και
των έννοιών της — *έξαρθρώθηκε, εκδιώχθηκε από τόν τόπο του.*
ύποχρεούμενος τότε να πάψει να θεωρείται ό πολιτισμός ανα-
φοράς. Αυτή ή στιγμή δέν είναι πρώτα μία στιγμή του φιλοσο-
φικού ή έπιστημονικού λόγου, είναι και μία στιγμή πολιτική,
οικονομική, τεχνική κλπ. Μπορούμε να πούμε με κάθε άσφα-
λεια πως δέν είναι διόλου τυχαία ή συστηματική και ιστορική
συγχρόνια της κριτικής του έθνοκεντρισμού, προϋπόθεσης της
έθνολογίας, και της «άποσύνθεσης» της μεταφυσικής. Άνή-
κουν και οι δύο σε μία και την αυτή εποχή.

Όμως ή έθνολογία — όπως κάθε έπιστήμη — παράγεται μέ-
σα στο στοιχείο του λόγου.³⁰ Και είναι μία κατά πρώτο λόγο
ευρωπαϊκή έπιστήμη, ή όποία χρησιμοποιεί, έστω παρά τις προ-
θέσεις της, τις έννοιες της παράδοσης. Κατά συνέπεια, είτε τό
θέλει είτε όχι, και τούτο δέν έξαρτάται από μία άπόφασή του,
ό έθνολόγος στεγάζει στο λόγο του τις προκείμενες του έθνο-
κεντρισμού ενώ άκριδώς τόν καταγγέλλει. Αυτή ή αναγκαιό-
τητα δέν είναι παρακάμπσιμη, δέν είναι ένα ιστορικά συμπτω-
ματικό γεγονός' θά έπρεπε να στοχασθούμε όλες τις συνέπειές
της. Όστόσο, άν και αυτή ή αναγκαιότητα είναι άφευκτη, άρα
παρ' ότι κανείς δέν εϋθύνεται όταν υποκύπτει σ' αυτήν, έστω
και έλάχιστα, αυτό δέν σημαίνει πως όλοι οι τρόποι να ύποκύ-
πτουμε σ' αυτήν είναι έξισου δόκιμοι. Η ποιότητα και ή γονι-
μότητα ενός λόγου μετρούνται ίσως με γνώμονα την κριτική
αυστηρότητα με την όποία σέφτεται τούτη τη σχέση προς την
ιστορία της μεταφυσικής και τις κληρονομημένες έννοιες. Πρό-
κειται για μία κριτική σχέση προς τη γλώσσα των άνθρωπιστι-
κών έπιστημών και για μία κριτική εϋθύνη του λόγου.³¹ Τό ζη-
τούμενο είναι να τεθεί ζητά και συστηματικά τό πρόβλημα του
καθεστώτος ενός λόγου ό όποιος δανείζεται από μία κληρο-
νομία τούς άπαραίτητους πόρους για την άπο-δόμηση αυτής
της κληρονομιάς. Πρόβλημα *οικονομίας και στρατηγικής.*

Τό γεγονός ότι θά εξετάσω τώρα ὡς παράδειγμα τά κείμενα τοῦ Κλώντ Λεβί-Στρώς δέν ὀφείλεται μόνο στήν προνομιακή θέση πού κατέχει σήμερα ἡ ἔθνολογία μεταξύ τῶν ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου, οὔτε στό ὅτι ἡ συγκεκριμένη σκέψη εἶναι ἰδιαίτερα βαρύνουσα σημασίας στή σύγχρονη θεωρητική συγκυρία. Ὀφείλεται κυρίως στό ὅτι [415] μία ὀρισμένη ἐπιλογή ἐκδηλώθηκε στή δουλειά τοῦ Λεβί-Στρώς καί ὅτι σ' αὐτήν ἔτυχε ἐπεξεργασίας — μέ ἀκριβῶς λιγότερο ἢ περισσότερο ρητό τρόπο — μία ὀρισμένη διδασκαλία σχετικά μ' αὐτή τήν κριτική τῆς γλώσσας καί σχετικά μ' αὐτή τήν κριτική γλώσσα στίς ἀνθρωπιστικές ἐπιστήμες.

Γιά νά παρακολουθήσουμε αὐτή τήν κίνηση στό κείμενο τοῦ Λεβί-Στρώς, ἄς διαλέξουμε ὡς ἕνα κατευθυντήριο μίτο μεταξύ ἄλλων τήν ἀντίθετη φύση/ πολιτισμός. Παρ' ὅλα τά ξανανιώματα καί τά ψιμυθία της, αὐτή ἡ ἀντίθεση εἶναι σύμφυτη μέ τή φιλοσοφία. Εἶναι γεροντότερη μέχρι καί τοῦ Πλάτωνα. Ἔχει τουλάχιστον τήν ηλικία τῆς σοφιστικῆς. Μετά τήν ἀντίθεση φύσις/ νόμος, φύσις/ τέχνη,²⁷ μεταφέρεται ἕως τίς ἡμέρες μας ἀπό μία ὀλόκληρη ἱστορική ἀλυσίδα ἀντιπαράθεσης τῆς «φύσης» πρὸς τὸ νόμο, τὸ θεσμό, τήν τεχνική, ἀλλά καί πρὸς τήν ἐλευθερία, τήν προαίρεση ἢ τήν αὐθαιρεσία,²⁸ τήν ἱστορία, τήν κοινωνία, τὸ πνεῦμα κ.ο.κ. Ὅμως, ἤδη μέ τὸ ἀνοιγμα τῆς ἔρευνάς του καί τὸ πρῶτο διδύμο του (*Οἱ στοιχειώδεις δομές τῆς συγγένειας*), ὁ Λεβί-Στρώς ἔνωσε συνάμα τήν ἀναγκαιότητα νά χρησιμοποιήσει αὐτή τήν ἀντίθεση καί τήν ἀδυναμία νά τήν ἐμπιστευθεῖ. Στίς *Δομές*, ξεκινᾶ ἀπὸ τὸ ἀκόλυθο ἀξίωμα ἢ ὀρισμό: ἀνήκει στή φύση ὅ,τι εἶναι *οἰκονομικό* καί *αὐθόρμητο*, μὴ ἐξαρτώμενο ἀπὸ ἕναν ἐπὶ μέρους πολιτισμό οὔτε ἕναν ὀρισμένο ρυθμιστικὸ κανόνα. Ἐνῶ ἀνήκει στὸν πολιτισμὸ ὅ,τι ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἕνα σύστημα *ρυθμιστικῶν κανόνων*, πού διέπουν τήν κοινωνία, καί ἐνδέχεται λοιπὸν νά ποικίλλουν ἀπὸ τῆ μία κοινωνική δομὴ στήν ἄλλη. Ὅμως, ἀπὸ τίς πρώτες κιόλας σελίδες τῶν *Δομῶν*, ὁ Λεβί-Στρώς, ἀφοῦ ἄρχισε ἤδη νά νομιμοποιεῖ αὐτές τίς ἔννοιες, συναντᾶ κάτι ποὶ χαρακτηρίζεται ὡς *σκάνδαλο*, τουτέστιν κάτι πού παύει νά ἀνέχεται τήν οὕτως παραδεγεμένη ἀντίθετη φύση/ πολιτισμός καί φαίνεται νά ἀπαιτεῖ *συνάμα* τὰ κατηγορήματα τῆς φύσης καί τοῦ πολιτισμοῦ. Αὐτὸ τὸ σκάνδαλο εἶναι ἡ *ἀπαγόρευση τῆς αἰμομειξίας*. Ἡ ἀπαγόρευση τῆς αἰμομειξίας εἶναι οἰκογενετική ὑπ' αὐτὴ τήν ἔννοια μπορεῖ νά θεωρηθεῖ φυσική — πλὴν εἶναι συγχρόνως μία ἀπαγόρευση, ἕνα σύστημα κανόνων ὑπαγόρευσης καί ἀπαγόρευσης συμπεριφορῶν — καί ὑπ' αὐτὴ τήν ἔννοια θά ὀφείλει νά θεωρηθεῖ πολιτισμική. «Ἔστω ὅτι ὅσα εἶναι καθολικά στὸν ἄνθρωπο εἶναι φυσικῆς τάξεως καί ἔχουν ὡς χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τὸν αὐθόρμητισμό, καί ὅτι ὅσα ὑποτάσσονται σ' ἕναν ρυθμιστικὸ κανόνα ἀνήκουν στὸν πολιτισμὸ καί ἔχουν ὡς κατηγορήματα τὸ σχετικὸ καί τὸ ἐπὶ μέρους. Ἐρχόμαστε τότε ἀντιμέτωποι μ' ἕνα γεγονός ἢ μᾶλλον μ' ἕνα σύνολο γεγονότων τὸ ὁποῖο, ἐν ἀναφορὰ πρὸς τοὺς παραπάνω ὀρισμούς, ἐμφανίζεται σχεδὸν ὡς ἕνα σκάνδαλο: διότι ἡ ἀπαγόρευση τῆς αἰμομειξίας παρουσιάζει δίχως τὸ παραμικρὸ διφορούμενο καί ἄρρηκτα [416] ἐνωμένους τοὺς δύο χαρακτήρες στοὺς ὁποίους ἀναγνωρίσαμε τὰ ἀντιφατικὰ μεταξύ τους κατηγορήματα δύο ἀλληλοαποκλειόμενων ὁμοταξιῶν: εἶναι ἕνας κανόνας, ἀλλὰ ὁ μόνος ἀπὸ τοὺς κοινωνικούς κανόνες ὁ ὁποῖος ἔχει ταυτοχρόνως ἕναν χαρακτήρα καθολικότητας» (σ. 9).

Ἐπὶ τὸ σκάνδαλο προφανῶς μόνον ἐντὸς ἑνὸς συστήματος ἔννοιῶν πού πιστοποιοῦν τὴν διαφορὰ μεταξύ φύσης καί

πολιτισμοῦ. Ἀνοίγοντας τὸ ἔργο του μέ τὸ *factum* τῆς ἀπαγόρευσης τῆς αἰμομειξίας, ὁ Λεβί-Στρώς ἐγκαθίσταται λοιπὸν στό σημεῖο ὅπου αὐτὴ ἡ διαφορὰ, ἡ ὁποία γίνονταν ἀνέκαθεν ἀντιληπτὴ ὡς αὐτονόητη, εἶναι σθημένη ἢ ἀμφισβητούμενη. Γιατί ἅπαξ καί ἡ ἀπαγόρευση τῆς αἰμομειξίας παύει νά εἶναι νοήσιμη μέσα στήν ἀντίθεση φύσης καί πολιτισμοῦ, δέν εἶναι πλέον θεωρήσιμη ὡς ἕνα σκανδαλώδες γεγονός, ὡς ἕνας πυρήνας ἀδιαφάνειας μέσα σ' ἕνα πλέγμα διάφανων σημασιῶν ἢ ἀπαγόρευση τῆς αἰμομειξίας δέν εἶναι κάποιο σκάνδαλο τὸ ὁποῖο συναντᾶμε ἢ μᾶς προκύπτει μέσα στό πεδίο τῶν παραδοσιακῶν ἔννοιῶν ἢ ἀπαγόρευση τῆς αἰμομειξίας εἶναι αὐτὸ πού ξεφεύγει ἀπὸ αὐτές τίς ἔννοιες, καί ἀσφαλῶς προηγείται αὐτῶν, καί πιθανόν ὡς ὁ ὄρος δυνατότητάς τους.²⁹ Ἴσως θά μπορούσαμε νά ποῦμε πῶς ὅλο τὸ φιλοσοφικὸ ἐννοιολογικὸ ὄπλοστάσιο πού συναρτᾶται συστηματικὰ μέ τήν ἀντίθεση φύση/ πολιτισμός ἀποσκοπεῖ στό νά ἀφήνει ἀνεκνόητο ὅ,τι τὸ καθιστᾶ δυνατό: τήν καταγωγή τῆς ἀπαγόρευσης τῆς αἰμομειξίας.

Αὐτὸ τὸ παράδειγμα ἀναφέρθηκε πολὺ γρήγορα, εἶναι μόνον ἕνα παράδειγμα μεταξύ πολλῶν ἄλλων, πλὴν φανερῶν εἰδητῶν ἢ ἡδὴ πῶς ἡ γλώσσα κυοφορεῖ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς κριτικῆς τῆς. Ὅμως, αὐτὴ ἡ κριτικὴ μπορεῖ νά πραγματοποιηθεῖ σύμφωνα μέ δύο ὁδοὺς, μέ δύο «τρόπους». Τὴν ὥρα πού γίνεται ἀντιληπτὸ τὸ ὄριο τῆς ἀντίθεσης φύσεως καί πολιτισμοῦ, ἴσως θελήσουμε νά ἀνακρίνουμε συστηματικὰ καί αὐστηρὰ τὴν ἱστορία τῶν ἐν λόγῳ ἔννοιῶν. Εἶναι μία πρώτη χειρονομία. Μία τέτοια συστηματικὴ καί ἱστορικὴ ἀνάκριση δέν θά ἦταν μία φιλολογικὴ χειρονομία οὔτε μία φιλοσοφικὴ χειρονομία μέ τὴν κλασικὴ σημασία αὐτῶν τῶν λέξεων. Τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τίς θεμελιωτικὲς ἔννοιες ὅλης τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, ἢ ἀποσυγκρότησή τους, δέν εἶναι ἔργο φιλόλογου ἢ κλασικοῦ ἱστορικοῦ τῆς φιλοσοφίας. Εἶναι μᾶλλον, παρά τὰ φαινόμενα, ὁ τολμηρότερος τρόπος μέ τὸν ὁποῖο μπορούμε νά δοκιμάσουμε νά θγοῦμε ἀπὸ τὴν φιλοσοφία. Ἡ ἔξοδος «ἐκτὸς φιλοσοφίας» εἶναι πολὺ δυσνοητότερη ἀπ' ὅσο γενικῶς φαντάζονται ὅσοι νομίζουν ὅτι τὴν ἔχουν ἐπιτύχει ἀπὸ καιρὸ χωρὶς πολλὰ πλά. καί οἱ ὁποῖοι γενικά εἶναι θυθισμένοι στή μεταφυσικὴ μὲ ὅλο τὸ σῶμα λόγων πού διατείνονται ὅτι ἔχουν ἀπαλλάξει ἀπὸ αὐτῆ.

[417] Ἡ ἄλλη ἐπιλογή — θαρρῶ πῶς αὐτὴ ἀντιστοιχεῖ περισσότερο στὸν τρόπο τοῦ Λεβί-Στρώς — θά συνίσταται, προκειμένου ν' ἀποφευχθεῖ ὁ τυχόν παραλυτικὸς³⁰ χαρακτήρας τῆς πρώτης χειρονομίας, στή διατήρηση, μέσα στήν τάξη τῆς ἐμπειρικῆς ἀνακαλύψεως, ὅλων αὐτῶν τῶν παλαιῶν ἔννοιῶν, πα-

27. Destruction. Ζωογονετικά κατοπιοῦρη. Ακολούθῳ τῶν Β Μπιτσουρή.

28. Δηλ. τὸ νοημα τῶν ἔννοιῶν εἶναι πάντα διαφορετικὸ.

29. Ἀναφέρεται στο: Heidegger, *Neitzsche*, 2 τ., Neske, Pfullingen 1961.

30. discours.

31. discours.

32. Οἱ τέσσερις λέξεις ἑλληνικά στό-πρωτότυπο.

33. l'arbitraire.

34. Ἡ ἔννοια «μέγεθος» εἶναι ὁ ὄρος δυνατότητας τῶν ἔννοιῶν «μεγάλους» καί «μικρῶς», ἀρα δέν εἶναι σκανδαλώδες ὅτι τὸ «μέγεθος» εἶναι καί μεγάλο καί μικρό. Αὐτὸ τὸ κλασικὸ σκεπτικὸ ἀκολουθεῖ ἐδῶ ὁ Ντερριντά.

35. stérilisant.

ράλληλα με την κατά καιρούς καταγγελία των δρίων τους: σάν εργαλεία που ενδέχεται να φανούν ακόμη χρήσιμα. Δεν τους προσοδίδουμε πλέον καμία αξία αληθείας, μήτε κανένα αυστηρό νόημα, θά ήμασταν έτοιμοι να τις εγκαταλείψουμε ενδεχομένως, αν άλλα εργαλεία φανούν βολικότερα. Έν τῷ μεταξύ ἐκμεταλλευόμαστε τή σχετική αποτελεσματικότητά τους και τὰ χρησιμοποιοῦμε γιά ν' «ἀποσυνθέτουμε» τήν παλαιά μηχανή ὅπου ἀνήκαν και τῆς ὁποίας ἀποτελοῦν μέρη. Ἐτσι ἀσκει ὁ λόγος τῶν ἀνθρωπιστικῶν ἐπιστημῶν τήν αὐτο-κριτική του. Ὁ Λεβί-Στρῶς πιστεύει ἔτσι πῶς εἶναι σέ θέση νά χωρίζει τή μέθοδο ἀπό τήν ἀλήθεια, τὰ εργαλεία τῆς μεθόδου ἀπό τίς ἀντικειμενικές σημασίες στίς ὁποῖες ἀποβλέπει ἡ μέθοδος. Θά μπορούσαμε σχεδόν νά πούμε πῶς εἶναι ἡ πρώτη βεβαίωση τοῦ Λεβί-Στρῶς: πρόκειται πάντως γιά τὰ πρώτα λόγια τῶν *Δομῶν*: «Μᾶς γίνεται ὄλο και πῶ ἀντιληπτό πῶς ἡ διάκριση μεταξύ φυσικῆς καί κοινωνικῆς κατάστασης (σήμερα προκρίνουμε μᾶλλον τήν ἔκφραση "πολιτισμική κατάσταση"), ἄν και στερεῖται κάποιος ἱκανοποιητικῆς ἱστορικῆς σημασίας, ἔχει μίαν ἀξία πού δικαιολογεῖ πλήρως τή χρησιμοποίησή της ὡς μεθοδολογικοῦ εργαλείου ἀπό τή νεότερη κοινωνιολογία».

Ὁ Λεβί-Στρῶς θά μείνει πάντοτε πιστός σ' αὐτή τή διατή πρόθεση: νά διατηρεῖ ὡς εργαλεῖο αὐτό τοῦ ὁποίου ὑπάγει σέ κριτική τήν ἀξία ἀληθείας.

Ἀφ' ἑνός, θά συνεχίσει ὄντως ν' ἀμφισβητεῖ τήν ἀξία τῆς ἀντίθεσης φύση/πολιτισμός. Περισσότερα ἀπό δεκατρία χρόνια μετά τίς *Δομές*, ἡ *Ἄγρια σκέψη* ἀπηρεῖ πιστά τό κείμενο πού μόλις ἐδιάβασα: «Ἡ ἀντίθεση μεταξύ φύσεως καί πολιτισμοῦ, στήν ὁποία ἐπέμεινα παλαιότερα, μοῦ φαίνεται σήμερα ἐπενδεδυμένη μέ μία κυρίως μεθοδολογική ἀξία». Καί ἡ ἔλλειψη «ὄντολογικῆς» ἀξίας — ὀπως θά μπορούσαμε νά πούμε ἂν δέν τηρούσαμε ἐδῶ μία φιλόπονη στάση ἀπέναντι στήν ἐν λόγω ἔννοια — δέν ἀλλοιώνει αὐτή τή μεθοδολογική ἀξία: «Δέν θά ἐπαρκοῦσε ἡ τυχόν ἀφομοίωση τῶν ἐπί μέρους ἀνθρωποτήτων σέ μιά γενική ἀνθρωπότητα: αὐτό τό πρώτο ἐγχείρημα ἐγκαινιάζει ἄλλα... τὰ ὁποία εἶναι τῆς δικαιοδοσίας τῶν θετικῶν καί φυσικῶν ἐπιστημῶν: τήν ἐπανεπίταξη τοῦ πολιτισμοῦ στή φύση καί ἐν τέλει τῆς ζωῆς στό σύνολο τῶν φυσικοχημικῶν ὄρων τῆς (σ. 327).

Ἀφ' ἑτέρου, πάλι στήν *Ἄγρια σκέψη*, ὁ Λεβί-Στρῶς παρουσιάζει ὑπό τό [418] ὄνομα «μαστόρεμα» (*bricolage*) κάτι πού θά μπορούσε νά χαρακτηριθεῖ ὡς ὁ λόγος περὶ τῆς συγκεκριμένης μεθόδου. Μαστορεύει, λέει ὁ Λεβί-Στρῶς, ὁποιος ἐργάζεται «ἐκ τῶν ἐνόντων», δηλαδή μέ τὰ εργαλεία πού βρῖσκει στή διάθεσή του γύρω του, πού προϋπάρχουν, πού δέν εἶχαν εἰδικά κατασκευασθεῖ ἐν ὄψει τῆς ἐνέργειας στήν ὑπηρεσία τῆς ὁποίας τὰ θέτουμε καί στήν ὁποία προσαποθεῖται νά τὰ προσαρμόσουμε μέσω δοκιμῶν, μή διστάζοντας νά τὰ ἀλλάξουμε ὁποτεδήποτε αὐτό φαίνεται ἀναγκαῖο, νά δοκιμάσουμε πολλά ταυτοχρόνως, ἀκόμη καί ἂν οἱ καταβολές τους καί οἱ μορφές τους εἶναι ἑτερογενεῖς κλπ.

Ἐπάρχει λοιπόν μία κριτική τῆς γλώσσας, ἡ ὁποία ἔχει τή μορφή μαστορέματος, καί ἔχει μάλιστα εἰπωθεῖ ὅτι τό μαστόρεμα εἶναι ἡ ἴδια ἡ κριτική γλώσσα, ἀκριβῶς ἡ γλώσσα τῆς λογοτεχνικῆς κριτικῆς: ἀναφέρομαι ἐδῶ στό κείμενο τοῦ Ζ. Ζενέτ [*Gérard Genette*] *Δομισμός καί λογοτεχνική κριτική* (*Structuralisme et Critique littéraire*) πού δημοσιεύθηκε πρὸς τιμῆν τοῦ Λεβί-Στρῶς στό περιοδικό *L'arc* καί στό ὁποῖο διατυπώνεται ἡ ἀποψη πῶς ἡ ἀνάλυση τοῦ μαστορέματος μπορεῖ «νά ἐφαρμοθεῖ σχεδόν λέξη πρὸς λέξη» στήν κριτική καί εἰδι-

κότερα «στή λογοτεχνική κριτική» (ἀναδημοσιεύθηκε στό *Figures*, ἐκδ. Seuil, Παρίσι 1966, σ. 145).

Ἀν μέ τό «μαστόρεμα» δηλώνουμε τήν ἀναγκαιότητα νά δαυεῖζόμαστε τίς ἐννοιες μᾶς ἀπό τό κείμενο μιάς κληρονομιάς λίγο ἢ πολύ συνεκτικῆς ἢ διαλυμένης, πρέπει νά λέμε ὅτι κάθε λόγος μαστορεύει. Ὁ μηχανικός, πού ὁ Λεβί-Στρῶς ἀντιδιαστέλλει πρὸς τόν «μαστόρα», θά ὀφείλει ἀντίθετα νά κατασκευάσει τό σύνολο τῆς γλώσσας του, σύνταξη καί λεξιλόγιο. Ἐπ' αὐτή τήν ἔννοια, ὁ μηχανικός εἶναι ἕνας μύθος: ἕνα ὑποκείμενο πού θά ἦταν ἡ ἀπόλυτη καταγωγή τοῦ οἰκείου λόγου³⁶ του καί θά τόν κατασκεύαζε «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος» θά ἦταν ὁ δημιουργός τοῦ θεῖου λόγου,³⁷ θά ἦταν ὁ ἴδιος ὁ λόγος.³⁸ Ἄρα ἡ ἰδέα ἑνός μηχανικοῦ ἀποκομμένου ἀπό κάθε μαστόρεμα εἶναι μιά θεολογική ἰδέα: καί ἐφόσον ὁ Λεβί-Στρῶς μᾶς λέει ἄλλοῦ ὅτι τό μαστόρεμα εἶναι μυθοπλαστικό, τό πῶ πιθανό εἶναι πῶς ὁ «μηχανικός» εἶναι ἕνας μύθος πλασμένος ἀπό τόν «μαστόρα». Ὅταν παύουμε νά πιστεύουμε σ' ἕναν παρόμοιο μηχανικό καί σ' ἕναν λόγο ἀποκομμένο ἀπό τήν ἱστορική ὑποδοχή, ὅταν παραδεχόμαστε πῶς κάθε πεπερασμένος λόγος ἀναγκάζεται νά προσφύγει σέ κάποιο μαστόρεμα, πῶς ὁ μηχανικός ἢ ὁ ἐπιστήμονας εἶναι καί αὐτοῖ εἶδη μαστόρων, τότε ἀπειλεῖται ἡ ἴδια ἡ ἔννοια τοῦ μαστορέματος, ἀποσυντίθεται³⁹ ἡ διαφορά πού τή νοηματοδοτοῦσε.⁴⁰

Τοῦτο ἐμφανίζει τόν δεύτερο μίτο πού θά ὀφείλει νά μᾶς καθοδηγήσει στήν παρούσα πλοκή.

Ἡ δραστηριότητα τοῦ μαστορέματος δέν περιγράφεται ἀπό τόν Λεβί-Στρῶς μόνον ὡς μιά διανοητική, ἀλλά καί ὡς μιά μυθοπλαστική δραστηριότητα. [419] Στήν *Ἄγρια σκέψη* (σ. 26) διαβάζουμε: «Ὅπως τό μαστόρεμα στό τεχνικό ἐπίπεδο, ἔτσι καί ὁ μυθικός στοχασμός μπορεῖ νά ἐπιτύχει λαμπρά καί ἀπροσδόκητα ἀποτελέσματα στό διανοητικό ἐπίπεδο. Ἀντιστρόφως, ἔχει συχνά παρατηρηθεῖ ὁ μυθοπλαστικός χαρακτήρας τοῦ μαστορέματος».

Συγχρόνως, ἡ ἀξιοθαύμαστη προσπάθεια τοῦ Λεβί-Στρῶς δέν συνίσταται μόνο στό ὅτι προτείνει, ἰδίως στήν πῶ πρόσφατη ἔρευνά του, μία δομική ἐπιστήμη τῶν μύθων καί τῆς μυθολογικῆς δραστηριότητάς. Ἡ προσπάθειά του φανερώναται ἐπίσης, καί θά ἔλεγα σχεδόν προπάντων, στό καθεστῶς πού προσοδίδει παραλλήλως στόν δικό του λόγο περὶ μύθων, σ' αὐτό πού ὀνομάζει τίς «μυθολογικές» του. Πρόκειται γιά τή στιγμή ἐκείνη ὅπου ὁ λόγος του γιά τό μῦθο προβαίνει στόν ἀναλογισμό καί τήν κριτική τοῦ ἑαυτοῦ του. Καί αὐτή ἡ στιγμή, αὐτή ἡ κριτική περίοδος ἐνδιαφέρει προφανῶς ὄλες τίς γλώσσες πού μοιράζονται τό πεδίο τῶν ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου. Τί λέγει ὁ Λεβί-Στρῶς γιά τίς «μυθολογικές» του; Ἐδῶ ἐπανακάμπει ἡ μυθοπλαστική ἀρετή τοῦ μαστορέματος. Πράγματι, ἔκεινο πού φαίνεται κατ' ἐξοχήν γοητευτικό σ' αὐτή τήν κριτική ἀναζήτηση ἑνός νέου καθεστῶτος τοῦ λόγου εἶναι ἡ δηλωμένη ἐγκατάλειψη κάθε ἀναφοράς πρὸς ἕνα κέντρο, ἕνα ὑποκείμενο, μιά προνομιακή ἀναφορά, μιά καταγωγή ἢ μιά ἀπόλυτη ἀρχή⁴¹. Ἐπ' αὐτό ἔκεινο πού νά παρακολουθήσουμε τό θέμα τῆς ἐν λόγω ἀποκέντρωσης διά μέσου ὄλου τοῦ Ἀνοίγματος τοῦ τελευταίου του βιβλίου γιά *Τό ὄμο καί τό ψητό*. Ἐπιλέγω μόνο μερικά σημεῖα ἀναφοράς.

1. Πρώτα πρώτα, ὁ Λεβί-Στρῶς παραδέχεται πῶς ὁ μύθος τῶν Μπορορό πού χρησιμοποιεῖ ἐδῶ ὡς «μῦθο ἀναφοράς» δέν ἀξίζει αὐτή τήν ἐπώνυμια καί αὐτήν τή μεταχείριση, ὅτι αὐτές εἶναι μιά παραπλανητική ὀνομασία καί μιά καταχρηστική πρακτική. Δέν ὑπάρχει κάποιος λόγος πού νά αἰτιολογεῖ τήν προ-

νομακή μεταχείριση αυτού του μύθου, ή κανενός άλλου, ως αναφοράς: «Στήν πραγματικότητα, ο μύθος μοροροό πού θά όνομάζεται έφεξής μύθος αναφοράς δέν είναι, όπως θά προπαθήσω νά δείξω, παρά μία λιγότερο ή περισσότερο βαθιά ανάπλαση άλλων μύθων, προερχόμενων είτε από τήν ίδια κοινωνία είτε από άλλες, γειτονικές ή απομακρυσμένες. Θά ήταν λοιπόν νόμιμο νά έπιλεγεί ως άφετηρία ένας όποιοσδήποτε αντίπροσωπος τής ομάδας. Τό ένδιαφέρον του μύθου αναφοράς δέν έγκειται, άπ' αυτή τήν άποψη, στον τυπικό χαρακτήρα του, αλλά μάλλον στήν άποκλίνουσα θέση πού κατέχει μέσα σέ μία ομάδα μύθων» (σ. 10).

2. Δέν υπάρχει ένότητα ή άπόλυτη πηγή του μύθου. Ή έστία ή ή πηγή είναι πάντοτε μία σκιά ή ένα «δυνάμει» πού δέν μπορεί νά όρισθεί, νά γίνει ενεργεία, και πού κατ' αρχάς δέν υπάρχει. Όλα άρχίζουν μέ τή δομή, μέ τή συνάφεια ή τή σχέση. Ό λόγος περί αυτής τής [420] ά-κεντρικής δομής πού είναι ο μύθος δέν μπορεί ο ίδιος νά έχει ένα άπόλυτο ύποκείμενο ούτε ένα άπόλυτο κέντρο. Για νά προσεγγίσει τή μορφή και τήν κίνηση του μύθου, όφείλει ν' άποφείνει τή βία πού θά άποτελοΰσε ή κεντρική διάταξη μιάς γλώσσας πού περιγράφει μία ά-κεντρική δομή. Άρα όφείλουμε έδω νά έγκαταλείψουμε τον έπιστημονικό ή φιλοσοφικό λόγο,⁴² τήν «έπιστήμη»⁴³ πού έχει ως άπόλυτη άξίωση, πού είναι ή άπόλυτη άξίωση άναγωγής στήν πηγή, στό κέντρο, στό θεμέλιο, στήν άρχή κλπ. Έν αντιθέσει προς τόν «έπιστημονικό» λόγο, ο δομικός λόγος για τούς μύθους, ο μυθο-λογικός λόγος, πρέπει νά είναι και αυτός μυθό-μορφος. Όφείλει νά έχει τή μορφή αυτού για τό όποιο όμιλεί. Αυτό λέει ο Λεβί-Στρως στό 'Ωμό και τό ψητό, από τό όποιο θά ήθελα τώρα νά διαβάσω μία μαζικά και ώραία σελίδα:

«Πραγματικά, ή μελέτη των μύθων θέτει ένα έπιστημολογικό πρόβλημα επειδή δέν μπορεί νά συμμορφώνεται προς τήν καρτεσιανή άρχή σύμφωνα μέ τήν όποία μία δυσκολία πρέπει νά διαιρείται σέ όσα μέρη άπαιτεί ή έπίλυσή της. Δέν υπάρχει πραγματικό έσχατο σημείο στήν άνάλυση των μύθων, δέν υπάρχει μία μυσική ένότητα προσεγγισιμη στό τέλος του έργου άποσύνθεσης. Τά θέματα άναδιπλασιάζονται έπ' άπειρον. Όταν πιστεύουμε πώς τά έχουνε ξεδιαλύνει και ξεχωρίσει, άπλώς διαπιστώνουμε πώς άνασυγκολλούνται, ανταποκρινόμενα σέ άπρόσμενες συγγένειες. Κατά συνέπεια, ή ένότητα του μύθου υπάρχει μόνον ως τάση και προβολή, δέν άντανακλά ποτέ μία κατάσταση ή μία στιγμή του μύθου. Είναι ένα φανταστικό φαινόμενο, συνέπεια τής έρμηνευτικής επιδίωξης, χρήση όποτε νά προσδίδεται μία συνθετική μορφή στό μύθο και νά άποτρέπεται ή διάλυσή του στή σύγχυση των αντίθετων. Θά μπορούσε λοιπόν κανείς νά πει πώς ή έπιστήμη των μύθων είναι μία άνακλαστική, έννοώντας αυτόν τόν παλαιό όρο υπό τήν εϊρεία έννοια πού έπιτρέπει ή έτυμολογία τον και ή όποία συμπεριλαμβάνει στον όρισμό του τήν μελέτη των άνακεκλασμένων άκτινων κοντά στίς κεκλασμένες. Όμως, ενώ ο φιλοσοφικός στοχασμός έχει τήν άξίωση ν' άναχθεί στήν πηγή, οι παρόντες στοχασμοί αναφέρονται σέ άκτίνες πού δέν έχουν άλλη έστία από εικονική⁴⁴... Θέλοντας νά μιμηθεί τήν αύθόρμητη κίνηση τής μυθικής σκέψης, τό έγγείρημά μου, πού και αυτό είναι πολύ σύντομο και πολύ μακρύ, ύποχρεώθηκε νά προσαρμοσθεί στίς άπαιτήσεις της και νά σεβαστεί τόν δικό της ρυθμό. Έτσι αυτό τό διβλίο για τούς μύθους άποτελεί, μέ τόν τρόπο του, έναν μύθο». Η ίδια δήλωση επαναλαμβάνεται λίγο παρακάτω (σ. 20): «Έφόσον οι μύθοι στηρίζονται σέ δευτεροβάθμιους κώδικες (οι πρωτοβάθμιοι κώδικες είναι αυτοί στους όποιους συνίσταται ή [421] γλώσσα), τό παρόν διβλίο

ίσως προσφέρει τή σκιαγράφηση ενός τριτοβάθμιου κώδικα, προοριζόμενου νά έξασφαλίσει τήν άμοιβαία μεταφρασιμότητα πολλών μύθων. Αυτός είναι ο λόγος για τόν όποιο δέν είναι λάθος νά θεωρείται ως ένα μύθος: κατά κάποιον τρόπο, είναι ο μύθος τής μυθολογίας». Αυτή ή άπουσία παντός πραγματικού και σταθερού κέντρου του μυθικού ή μυθολογικού λόγου δικαιολογεί τό μουσικό πρότυπο πού έπέλεξε ο Λεβί-Στρως στήν σύνθεση του διβλίου του.

Ή άπουσία κέντρου δηλώνει έδω τήν άπουσία ύποκειμένου και δημιουργού: «Ό μύθος και τό μουσικό έργο έμφανίζονται έτσι σαν διευθυντές όρχήστρας των όποιων οι άκροατές είναι οι σωτηροί εκτελεστές. Άν ρωτήσουμε πού βρίσκεται ή πραγματική έστία του έργου, ή άπάντηση θά πρέπει νά είναι πώς ο προσδιορισμός της είναι άδύνατος. Ή μουσική και ή μυθολογία φέρνουν τόν άνθρωπο άντιμέτωπο μέ δυνητικά άντικείμενα των όποιων μόνον ή σκιά είναι ενεργεία... οι μύθοι δέν έχουν επώνυμους δημιουργούς»⁴⁵ (σ. 25).

Έδω λοιπόν τό έθνογραφικό μαστόρέμα άναλαμβάνει οικιοθελώς τή μυθολογική λειτουργία του. Όμως παρουσιάζει έτσι συνάμα τή φιλοσοφική ή έπιστημονική άπαιτηση του κέντρου ως μυθολογική, δηλαδή ως μία ιστορική πλάνη.

Παρά ταύτα, αν παραδεχθούμε τήν άναγκαιότητα τής χειρονομίας του Λεβί-Στρως, δέν μπορούμε ν' άγνοήσουμε τούς κινδύνους πού ένέχει. Άν ή μυθο-λογική είναι μυθο-μορφική, είναι τάχα όλοι οι λόγοι περί μύθων ίσως άξίας; Θά πρέπει άραγε νά έγκαταλείψουμε κάθε έπιστημολογική άπαιτηση ικανή νά διακρίνει διάφορες ποιότητες λόγων περί μύθου; Κλασικό άλλ' αναπόφευκτο έρώτημα. Δέν μπορεί νά άπαντηθεί — και νομίζω πώς ο Λεβί-Στρως δέν τό άπαντά — όσο δέν έχει τεθεί ρητά τό πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ, άφ' ενός, του φιλοσοφήματος ή του θεωρήματος και, άφ' έτέρου, του μυθεύματος ή του μυθοπλάσματος. Κι αυτό δέν είναι καμιά μικρή ιστορία. Όταν παραλείπουμε νά θέσουμε ρητά αυτό τό πρόβλημα, καταδικαζόμαστε νά μετατρέπουμε τή διατεινόμενη ύπερβάση τής φιλοσοφίας σέ παραδεδεγμένο λάθος έντός του φιλοσοφικού πεδίου. Ό «έμπειρισμός» θά είναι τό γένος του όποιοι τά έν λόγω λάθη θά είναι πάντοτε τά είδη. Οι ύπερφιλοσοφικές έννοιες θά μεταβάλλονται σε φιλοσοφικές άφέλειες. Θά μπορούσαμε νά καταδείξουμε αυτόν τόν κίνδυνο σέ πολλά παραδείγματα, στίς έννοιες «σημείο», «ιστορία», «άλήθεια» κλπ. Έκείνο πού θέλω νά ύπογραμμίσω είναι μόνον τό έξής: ή μετάβαση πέραν τής φιλοσοφίας δέν συνίσταται στό νά αλλάξουμε σελίδα (κάτι πού ίσοδυναμεί [422] ως επί τό πλείστον μ' ένα κακό φιλοσοφείν) αλλά στή συνέχεια τής άνάγνωσης των φιλοσόφων μ' έναν όρισμένο τρόπο. Ό Λεβί-Στρως αναλαμβάνει πάντα τον κίνδυνο που άνέφερα και αυτός είναι

36. discours

37. verbe

38. verbe.

39. se décomposer.

40. Έφόσον τό νόημα πηγαίνει διαφορικά, ο «μάστορας» πειναι νά υπάρχει ως έννοια όταν καταργείται ή αντίθετη έννοια «μηχανικός».

41. archie.

42. discours.

43. Έλληνικά στό πρωτότυπο.

44. Η: «δυνητική».

45. n'ont pas d'auteurs.