

Είναι νεκρός
σημαίνει αυτό
το φυγείν
αδύνατο, αυτόν
τον
ορθολογισμό^{του}
γνωρίζει τη
διάψευσή του
από τον θάνατο.
Τον θάνατο
που, σε πείσμα
κάθε
ορθολογικής
κατασκευής του
διαφωτισμού
για τον
άνθρωπο, τον
έχουμε και τον
κουβαλάμε σαν
μόνιμη προβολή
μας.

Ο DERRIDA ΕΙΝΑΙ ΝΕΚΡΟΣ!

Πρόκειται για ένα κείμενο το οποίο μερικώς εκφωνήθηκε στο Παν/μιο Αθηνών, στο ΠΜΣ 'Πολιτική επιστήμη και Κοινωνιολογία' στις 10/11/2004 στα πλαίσια εκδήλωσης για μια «Εισαγωγή στη σκέψη του J. Derrida» με εισηγητή τον Αριστείδη Μπαλτά, με ευθύνη της Ομάδας Μελέτης Πολιτικού Λόγου και Πολιτικών Ταυτοτήτων, η οποία σχηματίστηκε και δραστηριοποιείται από το 1999. Το κείμενο που δημοσιεύεται εδώ μοιράστηκε σε μια πιο απλή μορφή και λιγότερο επεξεργασμένη στο κοινό της εκδήλωσης μαζί με μια από τις τελευταίες συνεντεύξεις του J. Derrida, σε μετάφραση και επιμέλεια της έκδοσης της Μαρλέν Λογοθέτη, αντιπροσωπεύοντας το σύνολο των μελών της Ομάδας. Η Ομάδα απαρτίζεται από τους Λεωνίδα Καρακατσάνη, Μαρλέν Λογοθέτη, Μπάμπη Μπαλτά, Χάιδω Μπάρκουλα, Χρήστο Σίμο, Μαρία Σιταρά και Παναγιώτη Πάντο.

Γράφει ο Χαράλαμπος Μπαλτάς

ODerrida είναι νεκρός! Ο Balibar, λίγες ώρες μετά τον χαμό του Derrida, γράφει¹ ότι τον υποδέχθηκαν ως τον «καλύτερο φαινομενολόγο της Γαλλίας» το 1962, όταν αφίχθηκε στην Ecole Normale. Την ίδια χρονιά είχε γράψει το δοκίμιο «Εισαγωγή στην προέλευση της γεωμετρίας του Χούσερλ», προσφάτως² μεταφρασμένου και στην ελληνική γλώσσα, «μέσα στο οποίο», σύμφωνα με τον Balibar, «το ζήτημα της ιστορικότητας της αλήθειας ξέφευγε από την διαμάχη κοινωνιολογισμού και ψυχολογισμού(...)πάγαινε στο ζήτημα των όρων δυνατότητας της απόδειξης, καθιστώντας το, από πρόβλημα τυπικής εγγύησης, πρόβλημα αναπαραγωγής μέσα στο χρόνο, προϊδεάζοντας για τη μεγάλη θεματική του «ίχνους» ή του δεσμού που συνδέει την δραστηριότητα της σκέψης με την υλική υπόσταση της γραφής». Ο ίδιος ο Derrida σε συνέντευξή του λέει³: «Όταν ήμουν φοιτητής στην δεκαετία του 1950 στην Γαλλία υπήρχαν δύο παραδοσιακές προσεγγίσεις στη φαινομενολογία. Η μία, κυριαρχούμενη από τον Σαρτρ και τον Μερλώ-Ποντύ, επικεντρωνόταν στις προσλήψεις. Η άλλη, η μαρξιστική, προσπαθούσε να συνδέει την φαινομενολογία και την πολιτική. Εγώ ενδιαφερόμουν όμως για τη γραφή και στο Βιβλίο του Χούσερλ αντιμετώπιζε ακριβώς το πρόβλημα του πως η επιστήμη και τα μαθηματικά μπορούσαν να μιλήσουν και να γράψουν για ιδεατά αντικείμενα. Ο Χούσερλ θεωρούσε ότι μόνο μέσα από τη γλώσσα τα ιδεατά αντικείμενα μπορούν να παραχθούν ιστορικά και να ενταχθούν στην επιστημονική παράδοση(...)εγώ ήθελα ακριβώς να κατανοίσω τον κεντρικό ρόλο της γλώσσας στην λογοτεχνία και στην επιστήμη».

Η κριτική του στη φαινομενολογία συνεχίστηκε με το έργο του *Η φωνή και το φαινόμενο*, στο τελευταίο κεφάλαιο του οποίου αποφασίζεται τι σημαίνει «είμαι νεκρός». Συζητώντας το πρόβλημα της ιδεατότητας, της εποπτείας και του σημανόμενου, καθώς και το ασύμπτωτό τους ο Derrida γράφει: «Η εκφορά «είμαι ζωντανός» συνοδεύεται από τη νέκρα μου και η δυνατότητά της απαιτεί τη δυνατότητα να είμαι νεκρός. Και αντίστροφα. Δεν πρόκειται για μια αλλόκοτη ιστορία του Πόε, αλλά για την τρέχουσα ιστορία της γλώσσας. Πρωτύτερα προ-

σπελάσαμε το «είμαι θνητός» με βάση το «είμαι νεκρός». Η ανωνυμία του γραπτού Έγγραφου, το μη ίδιον του εγώ γράφω, αντίθετα προς τα λεγόμενα του Χούσερλ, είναι η «κανονική κατάσταση». Η αυτονομία του θέλω-να -πω απέναντι στην εποπτική γνώση, αυτή που αποδεικνύει ο Χούσερλ και αποκαλέσαμε ελευθερία της γλώσσας, η «ελεύθερη ομιλία» κανοναρχείται από τη γραφή και το θάνατο. Αυτή η γραφή δεν μπορεί να προστεθεί στην ομιλία επειδή την κατόπιν σε εμψυχώνοντάς την εξ υπαρχής».

To πρόβλημα εν γένει που καταπάνεται ο Derrida είναι αυτό της μεταφυσικής του κλειστού νοήματος και του δυτικού λογοκεντρικού και φωνοκεντρικού πολιτισμού. Το κείμενο «Η Φαινομενολογία και το πέρας της Μεταφυσικής», πέρα από τις δημοσιεύσεις του Κ. Δ. Γεωργούλη, ο οποίος μεταξύ άλλων είναι ο πρώτος που εισηγείται την διαμάχη του Davos στο μεσοπόλεμο, μαθητεύοντας κοντά στον Heidegger, είναι αυτό που μεταφράζεται για πρώτη φορά στην ελληνική γλώσσα το 1966, στα πλαίσια ενός αφιερώματος του περιοδικού *Εποχές* για τον Husserl. Το όνομα του συγγραφέα είναι J. Derrida. Το κείμενο αυτό, μέρους του οποίου δημοσιεύεται παρακάτω, θα άξιζε ίσως να τύχει επαναδημοσίευσης καθώς είναι δυσεύρετο αλλά και απαραίτητο για την έρευνα. Γράφει ο Derrida⁴:

«Η Μεταφυσική θεώρηση ενέπνευσε στον Husserl μια επίμονη δυσποτία. Δεν σταμάτησε να βλέπει σ' αυτή μίαν άσκηση δογματικής ρητορικής, μια ρηματική διαλεκτική, με την έννοια την οποία ο Αριστοτέλης έδωσε στη λέξη «διαλεκτική»: ενδιάμεση τέχνη ανάμεσα στην ρητορική και την αναλυτική, συλλογισμός με πιθανά και αβέβαια λόγματα. Στη μεταφυσική θεώρηση ο Husserl πάντοτε αντέτασσε την πιστή και συγκεκριμένη περιγραφή, την αποδεικτική και όχι εμπειρική περιγραφή αυτών που ονόμαζε «τα ίδια τα πράγματα». Η «επιστροφή στα ίδια τα πράγματα», αυτό υπόρξε, όπως ξέρουμε, το θεμελιακό θέμα της φαινομενολογίας. Η έννοια «πράγμα»(sache) εδώ καλύπτει όλα τα «όντα» πράγματα φυσικό ή ψυχικό, αντικείμενο αισθητό ή νοητό, αλήθεια μαθηματική ή πιθική αξία, έννοια θρησκευτική ή αισθητική, φύση ή πολιτισμός κλπ. Το να επιστρέψει κανείς στα ίδια τα πράγματα σημαίνει ότι σέβεται το νόημα που έχει καθετί που μπορεί γενικά να εμφανιστεί

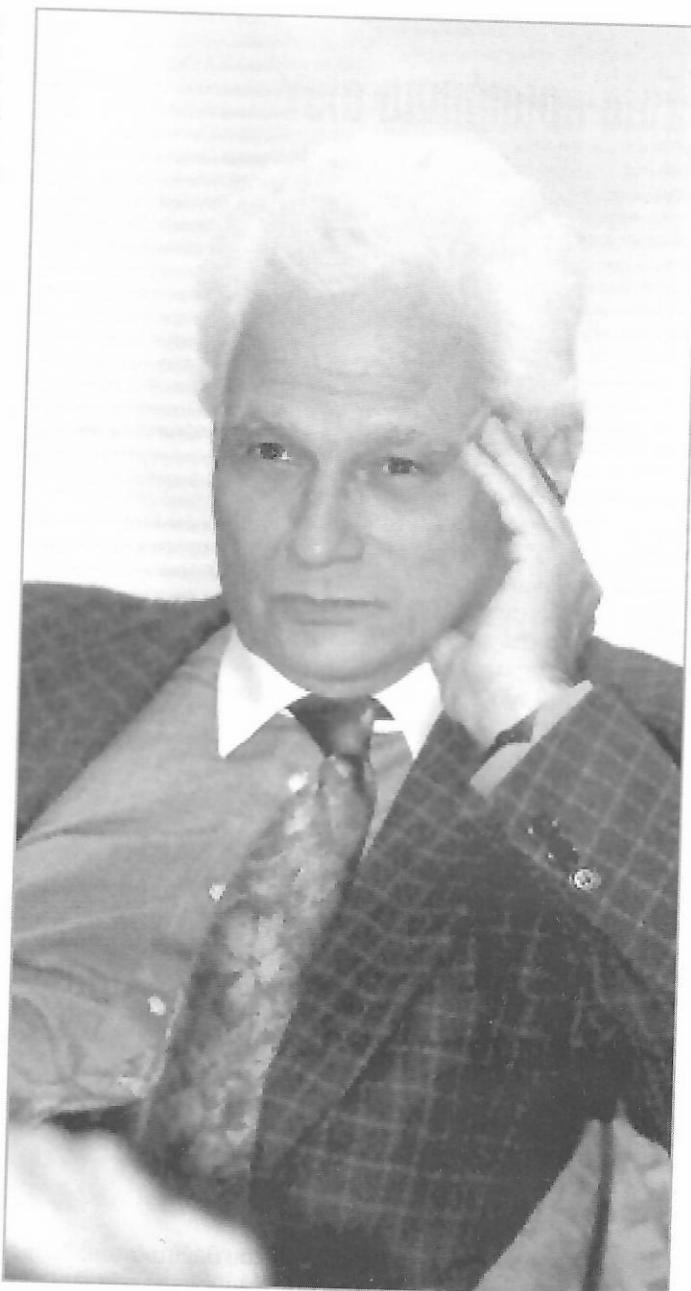


στην συνείδηση, καθετί που προσφέρεται και με τον τρόπο που προσφέρεται «σωματικά»(leibhafting), όπως είναι, στην αρχική γυμνότητά του, απογυμνωμένο από κάθε επιγενόμενο εννοιολογικό περίβλημα, πριν επικαλυφθεί από μία διασκεπτική ερμηνεία. Η λέξη «μεταφυσική» χαρακτηρίζει συχνά στην γλώσσα του Husserl την απόκρυψη των ίδιων των πραγμάτων, της αιθεντικής και αρχικής τους σημασίας από την διασκεπτική διαλεκτική.

Αυτή η υποψία εξηγείται, τουλάχιστον από την μία πλευρά της, από την ιστορική κατάσταση στην οποίη ο νεαρός μαθηματικός Husserl, μαθητής του Kronecker και του Weierstrass, εισχωρεί από το 1880 στη φιλοσοφία, κάτω από την επιρροή του καινούριου του δασκάλου του, Brentano. Ποιος δεν θεωρούσε εκείνη την εποχή στη Γερμανία, οριστική την κατάρρευση των μεγάλων μετά-καντιανών μεταφυσικών θεωριών, ιδίως του εγελιανού ιδεαλισμού; Άλλα και ο θριαμβεύων θετικισμός και ο επιστημονικός (scientiste) οπτιμισμός άρχιζαν να χάνουν την πνοή τους. Η κρίση της μεταφυσικής ήταν περίεργα σύγχρονη με την κρίση της θετικής επιστήμης, ιδίως στο πεδίο των ανθρωποτεχνών, των «επιστημών του πνεύματος», όπως τις έλεγαν τότε. Μεγάλες φιλοδοξίες, εμπνευσμένες από το παράδειγμα και την πρόοδο των φυσικών επιστημών άρχιζαν σιγά-σιγά να καταρρέουν. Το ταυτόχρονο των δύο κρίσεων δεν ήταν τυχαίο. Διέγραφε έναν ιστορικό χώρο που είναι και σήμερα δικός μας. (...). Δεν υπάρχει σήμερα φιλόσοφος που να μην προσδιορίζεται στην ουσία παρά από την σχέση του με την φαινομενολογία.

Η χουσερλική απάντηση σ' αυτήν την διπλή κρίση υπήρξε αναμφίβολα επαναστατική και ριζική. Άλλα όπως οι περισσότερες επαναστάσεις πίρα τον δρόμο της επιστροφής σε μια αυθεντική παράδοση της οποίας η ιστορία θα είχε διαστρέψει την έννοια και είχε καλύψει την διαδρομή. Ανακαλώντας πάντοτε τις θετικές επιστήμες και την φιλοσοφία στον αρχικό τους προορισμό, ο Husserl «κάνει την κριτική τους», τις θέτει υπό συζήτηση ή τις βάζει σε «παρενθέσεις» ακριβώς όπως είναι. «Εμείς είμαστε οι αληθινοί θετικιστές», λέει πολύ νωρίς. (...) Επομένως η φαινομενολογία εμφανίζεται ως η αποφασιστική και τολμηρή παράθαση της μεταφυσικής (και έτσι όλης της παραδοσιακής φιλοσοφίας, της οποία διακρίνεται το τέλος, όπως το έχουν κάνει ο Μαρξ, ο Νίτσε και ο Χάιντεγκερ) και ως η αποκατάσταση πιο συνεπής της μεταφυσικής Αν απομακρύνεται από κάποιο εγελιανισμό, μέσα στον οποίο συγκεντρώνεται και ολοκληρώνεται όλη η ιστορία της μεταφυσικής, είναι για να γυρίσει στην καταγωγή, στο πλατωνικό ιδεώδες της φιλοσοφίας ως επιστήμης, στο αριστοτελικό σχέδιο της πρώτης φιλοσοφίας. (...). Όλη η χουσερλική πορεία επιπρεπάζεται από αυτήν την αμφιλογία: μας συγκρατεί στον χώρο και την γλώσσα της μεταφυσικής με την ίδια κίνηση που την φέρνει πέραν από το πέρας της μεταφυσικής, πέραν από τα όρια κάθε πράγματος που ονομάζεται μεταφυσική (...).

Ο Χάιντεγκερ, που ξέρουμε τι χρωστά στον Husserl και πόσο τον απογοήτευσε όταν απομακρύνθηκε από αυτόν, λέει ότι η σκέψη του είναι xáthike ή míkrune ή apotrophiáthike όταν στη γέννηση της φιλοσοφίας το είναι καθορίστηκε από την μεταφυσική ως παρουσία, ως εγγύτητα του όντος στο Blémma (είδος, φαινόμενο κλπ.) και κατ' ακολουθία ως antí-kéimeno. Αυτός ο καθορισμός του είναι ως παρουσίας, (presence) ύστερα της παρουσία ως εγγύτητας του όντος στον εαυτό του, ως συνείδησης του εαυτού (από τον Ντεκάρτ στον Χέγκελ) θα διέγραψε το πέρας της ιστορία της μεταφυσικής. Η ιστορία του είναι, της σκέψης του είναι, δεν θα είχε εξαντληθεί, η μεταφυσική δεν θα ήταν παρά μία εποκή, α' άλλες τις έννοιες αυτής της λέξης



(εποχή της αποχώρησης και της αναγκαίας αναστολής που θα την ακολουθήσει μία άλλη εποχή, αφού η ιστορία του είναι, είναι η ιστορία των εποχών του). Απονέμοντας προνόμια στη γλώσσα της μεταφυσικής, στην αξία της βεβαιότητας που είναι δεμένη με το φαινόμενο, παρόν στη συνείδηση, με το νοητικό αντικείμενο, με την συνείδηση του εαυτού ως εγγύτητα στον εαυτό, με το ζωντανό παρόν (lebendige Gegenwart), ως τελευταία και απόλυτα καθολική μορφή της χρονικοποίησης (temporalisation) και της ζωής της συνείδησης, ο Husserl έχει ίως κάνει μ' αυτόν τον τρόπο μια αξιοθαύμαστη νεώτερη επανάσταση της μεταφυσικής: έξοδο της μεταφυσικής από το σύνολο της ιστορίας της για να ξαναγυρίσει επιτέλους στην καθαρότητα της καταγωγής της. Πρέπει ίως από εδώ να αναλάβουμε την εποχή, την φαινομενολογική εποχή και την ιστορική εποχή που ενώνεται μ' αυτήν. Το ν' αρχίσουμε να σκεπτόμαστε το πέρας της μεταφυσικής είναι το ίδιο με το ν' αρχίσουμε να σκεπτόμαστε το μέλλον της. Να ξαναρχίσουμε: αυτό ί-

Τρία ερωτήματα στον HANS-GEORG GADAMER

«Κατά την διάρκεια της διάλεξης και της επακόλουθης συζήτησης χθες βράδυ άρχισα να αναρωτιέμαι αν οτιδήποτε έλαβε χώρα εδώ πάντας άλλο από απίθανες διαμάχες, συνάντηση για προβληματισμούς και έρευνα για ανεύρετα αντικείμενα σκέψης- για να υπενθυμίσω μερικές διατυπώσεις που ακούσαμε. Θέτω στον εαυτό μου ακόμα αυτό το ερώτημα.

Συγκεντρωθήκαμε όλοι εδώ γύρω από τον καθηγητή Gadamer. Είναι σ' αυτόν που θέλω να απευθύνω αυτές τις λέξεις πληρώνοντάς του τον φόρο τιμής μερικών ερωτήσεων.

Το πρώτο ερώτημα αναφέρεται στο τι είπε σε μας χθες βράδυ γύρω από την «καλή θέληση», γύρω από μια προσφυγή στην καλή θέληση και την απόλυτη δέσμευση στην επιθυμία για συναίνεση στη κατανόηση. Πώς δεν θα μπορούσε κάποιος να παραπλανθεί να ομολογήσει πόσο ακραία εμπειρία είναι αυτό το αξιώμα; Επειδή αυτό δεν είναι ακριβώς ένα από τα αξιώματα της ηθικής. Αυτό είναι το σημείο όπου η ηθική αρκίζει για κάθε κοινότητα ομιλητών, ακόμη και στην περίπτωση τακτοποίησης φαινομένων διαφωνίας και παρανόσης. Αυτό παρέχει «αξιωματικότητα» στην καντιανή αισθηση της καλής θέλησης, να γνωρίσουμε αυτό το οποίο σε ένα ηθικό ον λανθάνει πέρα από όλες τις αξίες της αγοράς, κάθε διαπραγματεύσιμη τιμή και κάθε υποθετική επιταγή. Έτσι αυτό το αξιώμα θα μπορούσε να είναι κατηγορηματικό- και να σταθεί πέρα από οποιδήποτε είδος εκτίμησης, οποιαδήποτε και πέ-



ρα από όλες τις αξίες, αν αξία συνεπάγεται μια κλίμακα και μια σύγκριση.

Το πρώτο μου ερώτημα θα μπορούσε να είναι το ακόλουθο: Δεν προϋποθέτει ωστόσο αυτό το κατηγορηματικό αξιώμα ότι η θέληση είναι η μορφή εκείνης της κατηγορηματικότητας, η τελευταία της καταφυγή, ο τελικός προσδιορισμός της; Τι είναι η θέληση αν, όπως λέει ο Kant, τίποτα δεν είναι απόλυτα καλό εκτός από την καλή θέληση; Δεν θα μπορούσε αυτός ο προσδιορισμός να ανήκει σ' ότι ο Heidegger έχει σωστά αποκαλέσει «ο προσδιορισμός του είναι των όντων ως θέληση ή θέλουσα υποκειμενικότητα»; Δεν ταιριάζει αυτός ο τρόπος ομιλίας στην πλήρη του αναγκαιότητα, να ανήκει σε μια συγκεκριμένη εποχή, όπως αυτή της μεταφυσικής της θέλησης;

Ένα δεύτερο ερώτημα-ακόμη σε σχέση με την διάλεξη του τελευταίου βραδιού: Τι κάνουμε με την καλή θέληση- τη συνθήκη για συναίνεση ακόμα και στη διαφωνία- αν κάποιος θέλει να ενσωματώσει μια ψυχαναλυτική ερμηνευτική μέσα σε μια γενική ερμηνευτική; Αυτό ο καθηγητής Gadamer πρότει-

από τον Jacques Derrida

σως ψιθύριζε ο Husserl την παραμονή του θανάτου του: "...μόλις τώρα που έφθασα στο τέλος και όλα έχουν τελειώσει για μένα, γνωρίζω ότι πρέπει όλα να τα ξαναρχίσω...».

Η κριτική στις επιστημολογικές αξιώσεις της φαινομενολογίας συστηματοποιείται⁶ με την αποκατάσταση ενός καινούριου περιεχομένου στην ερμηνευτική, στα πλαίσια μιας αγωνιστικής απάντησης για το νόημα και την ερμηνεία. Το σύνολο της ερμηνευτικής παράδοσης στις διάφορες εκδοχές της, θεολογική, μεθοδολογική, φιλοσοφική, κριτική και υποψίας, έρχεται αντιμέτωπο με την αποδόμηση. Η διαμάχη αφορά τον τρόπο ερμηνείας του κειμένου, των νομάτων, της αλήθειας και της γραφής. Αν η φιλοσοφική ερμηνευτική υπερασπίζεται την κεντρική ιδέα, η ερμηνευτική της υποψίας που υιοθετεί ο Derrida, υπερασπίζεται τα ρήγματα, τις διαφυγές, τα κενά, τις ασυνέχειες. Αν η ερμηνευτική υπερασπίζεται την ρητορική, την ομιλία και την πραγμάτωση μιας ομιλιακής κατάστασης, η αποδόμηση εντάσσει όλη αυτή την προβληματική στην μεταφυσική. Αν ο Gadamer προσανατολίζεται στην εμψύχωση ενός κειμένου και στην εύρεση της απωλεσμένης του φωνής, στην αποκατά-

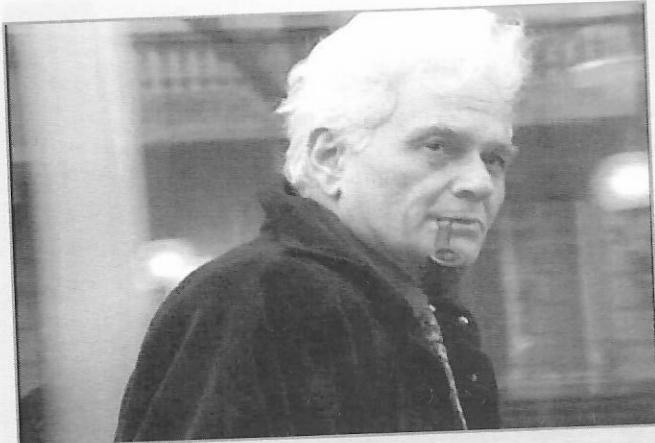
σταση του μέσα στην κοινότητα των ομιλητών, ο Derrida διαπραγματεύεται με ριζικό τρόπο τις σχέσεις text/context έτσι ώστε να παραγάγει νοήματα που θα υπερβαίνουν την μεταφυσική. Παρά το γεγονός ότι και ο δυο τους εμπνέονται από τον Heidegger, το πρόταγμα του Gadamer είναι η επενεργούσα istoriκή συνείδηση και του Derrida η υπέρβαση της μεταφυσικής. Ή όπως το διατυπώνει ο Andrew Bowie⁷, «ο Derrida αντιπαραβάλει δυο ερμηνείες της ερμηνείας: μία-ερμηνευτική- αναζητά να αποκρυπτογράφησει, κάνει όνειρα αποκρυπτογράφωντας μια αλήθεια ή μια αρχή η οποία διαφεύγει του παιχνιδιού και της τάξης του σημείου και ζει την αναγκαιότητα της ερμηνείας ως εξορία. Η άλλη -μια αποδομητική έννοια διατυπωμένη με την αξίωση του Nietzsche ότι η αλήθεια είναι η κατασταλτική αναγωγή της αιώνιας ποικιλίας των συγκεκριμένων ενοράσεων σε μορφές ταυτότητας- «διαβεβαιώνει το παιχνίδι και προσπαθεί να υπερβεί τον άνθρωπο και τον ανθρωπισμό»(Derrida).

Στα πλαίσια της διαμάχης ερμηνευτικής /αποδόμησης το 1981 έλαβε χώρα στην πόλη του Παρισιού ο διάλογος Gadamer

νε να κάνουμε χθες βράδυ. Άλλά τι θα μπορούσε να σημαίνει η καλή θέληση στην ψυχανάλυση; Ή ακόμη ακριβώς μέσα σε ένα λόγο που ακολουθεί τις γραμμές της ψυχανάλυσης; Θα μπορούσε να είναι αρκετό, όπως φαίνεται νά πιστεύει ο καθηγητής Gadamer, απλά να μεγαλώσουμε το πλαίσιο της ερμηνείας; Ή αντιθέτως- όπως προτίθεμαι να το εξετάσω -δεν θα μπορούσε αυτό να συνεπάγεται ένα ρήγμα (breach), μια καθολική επαναδόμηση του πλαισίου, ακόμη και της ίδιας της έννοιας του πλαισίου; Εδώ δεν αναφέρομαι σε κάθε συγκεκριμένο ψυχαναλυτικό δόγμα αλλά σε ένα ερώτημα που διασχίζεται από την δυνατότητα της ψυχανάλυσης, σε μια ερμηνεία επηρεασμένη από την ψυχανάλυση. Μια τέτοια ερμηνεία θα μπορούσε ίσως να είναι πιο κοντά στο ερμηνευτικό στυλ του Nietzsche περισσότερο από ότι σε μια άλλη ερμηνευτική παράδοση που εκτείνεται από τον Schleiermacher στον Gadamer, με όλες τις αθάνατες διαφορές που κάποιος θα ευχόταν να διακρίνει (τέτοιες σαν αυτές που ξεχώρισαν χθες βράδυ).

Ο καθηγητής Gadamer περιγράφει αυτό το πλαίσιο ερμηνείας σε μας σαν το πλαίσιο εκείνο που ονομάζει «*un vecu*», μια ζωντανή εμπειρία (Lebenszusammenhang), μέσα σε ζωντανό διάλογο -δηλαδή μέσα στη ζωντανή εμπειρία του ζωντανού διαλόγου. Αυτό ήταν ένα από τα πιο σημαντικά και τα πιο αποφασιστικά σημεία όλων αυτών που μας είπε, γύρω από την συσχετιζόμενη με το πλαίσιο συνοχή- συστηματική ή όχι, επειδή δεν πάρνει συστηματική μορφή κάθε συνοχής. Για μένα ήταν εξ' ίσου ένα από τα πιο προβληματικά. Κι αυτό ισχύει για καθετί που μας είπε σχετικά με τον ορισμό ενός κειμένου, λογοτεχνικού, ποιητικού ή ειρωνικού. Εδώ τελώ σε ενθύμηση της τελευταίας ερώτησης που τέθηκε από κάποιον από τους συμμετέχοντες στη συζήτηση. Είχε να κάνει με την κλειστότητα ενός σώματος (*la cloture d'un corpus*). Τι είναι το σε σχέση μ' αυτό πλαίσιο απ' αυτή την άποψη; Και τι, μιλώντας αυστηρά, θα μπορούσε να είναι μια «μεγέθυνση του πλαισίου»; Θα μπορούσε να είναι μια συνεχής επέκταση ή μια ασυνεχής επαναδόμηση;

Ένα τρίτο ερώτημα έχει να κάνει με την βαθύτερη δομή της καλής θέλησης. Είτε μεταφέρθηκαν είτε όχι οι ψυχαναλυτικές εκ των υστέρων σκέψεις στην εικόνα, κάποιος μπορεί ακόμη να εγείρει ερωτήματα γύρω από εκείνη την αξιωματική



προϋπόθεση του ερμηνευτικού λόγου, τον οποίο ο καθηγητής Gadamer αποκαλεί «*Verstehen*», «κατανόση του άλλου» και «κατανόση του ενός από τον άλλο». Είτε κάποιος κάνει λόγο για συναίνεση ή για παρανόση (όπως στον Schleiermacher), κάποιος δε χρειάζεται να αναζητήσει την προϋπόθεση για κατανόση (*Verstehen*), πέρα του να είναι η συνέχεια μιας στενής σχέσης (*rapport*) (όπως περιγράφτηκε χθες βράδυ), μάλλον η διακοπή της καλής σχέσης, μια βέβαιη στενή σχέση της διακοπής, την αιώρηση όλων των διαμεσολαβήσεων;

Τελικά ο καθηγητής Gadamer αναφέρεται «σ' εκείνη την εμπειρία (*Erfahrung*) που όλοι ομολογούμε», σε μια περιγραφή της εμπειρίας που δεν πρέπει να εκληφθεί μεταφυσικά. Άλλα συνήθως-και ίσως ακόμη και πάντα- η μεταφυσική παρουσιάζεται ως περιγραφή της εμπειρίας, της παράστασης ως τετελοιας. Ακόμη περισσότερο δεν είμαι πεπεισμένος ότι έχουμε να κάνουμε πραγματικά μ' αυτή την εμπειρία που περιγράφει ο καθηγητής Gadamer, της γνώσης σε ένα διάλογο ότι ένας έχει κατανοθεί τελείως ή την επιτυχημένη εμπειρία της επιβεβαίωσης.

Στο μπέρδεμα αυτού του ιστού από ερωτήματα και παραπρήσεις, τα οποία εγκαταλείπω εδώ στην ελλειπτικότητα και την αυτοσχέδια μορφή τους δεν μπορεί κάποιος να δει ένα διαφορετικό τρόπο σκέψης γύρω από τα κείμενα»;

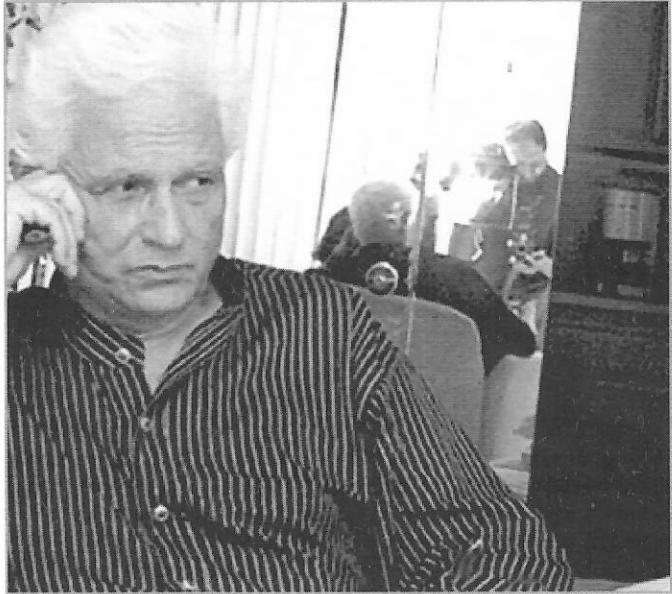
(μετ. Μπάμπης Μπαλτάς)

και Derrida⁸, ο οποίος περιλαμβάνει τέσσερα κείμενα, δύο από τον καθένα. Το παραπάνω κείμενο είναι η καταρχήν απάντηση του Derrida στον Gadamer. Σε αυτό το κείμενο αντιπαραθεται η καντιανή καλή θέληση (good will) με την ερμηνευτική της υποψίας, ένα όρο που εισήγαγε ο Foucault το 1963 για να ονομάσει αυτήν την ερμηνευτική που εμπνέεται από τον Marx, τον Nietzsche και τον Freud. Η καλή θέληση, όπως λέει ο Kant και περισσοτέρεται ο Gadamer είναι δημιουργήμα της λογικής. Γράφει ο Kant⁹: «Ο αληθινός προορισμός της λογικής είναι να δημιουργήσει μια θέληση όχι ως μέσο για άλλους σκοπούς αλλά μια καθ' εαυτήν καλή θέληση. Προς τούτο η λογική είναι απόλυτα αναγκαία γιατί εδώ όπως και παντού η φύση δούλεψε σκόπιμα κατά την απονομή των λειτουργιών. Η καλή θέληση δεν μπορεί αν είναι το μόνο και ολόκληρο αγαθό, πρέπει όμως να είναι το ανώτατο αγαθό και ο όρος ύπαρξης για κάθε άλλο, ακόμα και για τον πόθο της ευτυχίας». Σ' αυτή την καντιανή καλή θέληση απαντά ο Derrida. Απαντά με ένα τρόπο που συνεχίζει την συζήτηση για το πρόβλημα της μεταφυσικής, πρόβλημα που τον απασχολούσε και στις φαινομενολογικές του έρευ-

νες. Γι' αυτόν όλη η ομιλία, το ζωντανό παρόν της ομιλίας υπάγεται στη μεταφυσική.

Συνεχίζοντας

Η συνέχεια αυτής της προβληματικής δεν είναι παρά το δύσκολο εγχείρημα του νοηματικού ορίζοντα του κειμένου και της τελικής απόφασης περί κλειστού ή ανοιχτού νοήματος, είτε με την μέθοδο της ερμηνευτικής είτε της αποδόμησης. Το άλλο κείμενο¹⁰ το οποίο μοιράστηκε στην εκδήλωση που έγινε στο Πανεπιστήμιο Αθηνών στις 10/11/2004 δίνει ξεκάθαρα την αποστασιοποίηση του Derrida από τον διάλογο καθώς ο ίδιος προτιμά την λέξη απεύθυνση. Στα πλαίσια του φιλοσοφικού διαλόγου αυτό σημαίνει πως αν ο Gadamer υπερασπίζεται «τον διάλογο που είμαστε» και ο Habermas, στον ιστορικό τους διάλογο μεταξύ 1965-1970, «τον διάλογο που οφείλουμε να είμαστε», ο Derrida αρνείται τον διάλογο, και προτιμά το «απευθύνομαι στον άλλο». Μεταξύ άλλων, είναι απαραίτητη και μια μικρή σημείωση: εκτός από το γεγονός μιας μόνιμης αντιπαράθεσης Derrida / Habermas με την μορφή μιας διαμάχης μετα-



μοντέρνου/ μοντέρνου, οι δυο τους δίνουν στη δημοσιότητα πριν δυο χρόνια κοινό κείμενο για την Ευρώπη και ο Habermas είναι από τους πρώτους που στέλνει κείμενο στη γαλλική *Liberation* για τον θάνατο του Derrida.

Στη συνέντευξη αυτή, να πώς προσδιορίζει την αποδόμηση ο Derrida, ο οποίος δίνει προτεραιότητα όχι στη φωνή αλλά στη γραφή: «Τι είναι η γραφή, αναρωτιόμουνα; Τι συμβαίνει όταν γράφουμε; Για να απαντήσω χρειάστηκε να διευρύνω την έννοια του κειμένου και να προσπαθήσω να αιτιολογήσω αυτή την προέκταση. «Δεν υπάρχει τίποτα εκτός κειμένου» δεν θα πει ότι όλα είναι χαρτί, κορεσμένο από γραφή, αλλά ότι ο κάθε εμπειρία δομείται σαν ένα σύνολο ιχνών που παραπέμπουν πέρα από αυτά τα ίδια. Για να το πούμε αλλιώς, δεν υπάρχει παρόν που να μην συγκροτείται χωρίς να παραπέμπει σε ένα άλλο χρόνο, ένα άλλο παρόν. Το παρόν-ίχνος. Που αφίνει αλλά και φέρει ίχνη. Διεύρυνα την έννοια του ίχνους για να συμπεριλάβει την ίδια τη φωνή, με στόχο να επανεξετάσω την υπαγωγή στη φιλοσοφία, από την ελληνική αρχαιότητα μέχρι σήμερα, της γραφής στην ομιλία (λογοκεντρισμός), και στο ζωντανό παρόν της φωνής (φωνοκεντρισμός). Δεδομένου αυτού και παρά το ότι η κριτική είναι αναγκαία, η αποδόμηση δεν είναι κριτική. Δεν είναι αξιολογική κρίση ούτε διαδικασία αποκλεισμού. Ούτε, για να χρησιμοποιήσω την ίδια λέξη με σας, μέθοδος. Η ιδέα της μεθόδου προϋποθέτει ένα σύνολο ρυθμισμένων διαδικασιών, που προηγούνται της εμπειρίας της ανάγνωσης, της ερμηνείας ή της διδασκαλίας καθώς και έναν έλεγχο. Ακόμα κι αν παρατηρείται μια επανεμφάνιση- αυτό υποδεικνύει η λέξη μέθοδος, έτσι δεν είναι;- αποδομητικών κινήτρων, η αποδόμηση δεν είναι μέθοδος. Ούτε «κριτική», ούτε «μέθοδος». Η αποδόμηση αποτελεί μια καλή αφετηρία για ερμηνείες ανάγνωσης, γραφής, μετασχηματισμού του γενικού κειμένου, που συνιστούν κι αυτές συμβάν. Φέρουν καινούρια πράγματα εντυπωσιακά για εκείνους που τα δοκιμάζει. Δεν υπάρχει έλεγχος της αποδόμησης, απλά συνάντηση με «κάτι άλλο», κάποιον που σας υπαγορεύει κάθε φορά τον μοναδικό τρόπο της ανάγνωσης, την διαταγή να σας καταστήσει υπεύθυνους, να απαντήσει στην ανάγνωσή σας. Ωστόσο, ακόμα κι αν τίποτα δεν ξεφεύγει από το κείμενο, το κείμενο δε μετατρέπεται σε ολότητα. Λόγω ακριβώς της δομής των ιχνών από τα οποία αποτελείται, που παραπέμπουν σε κάτι άλλο πέρα από αυτά τα ίδια, η ολότητα δεν μπορεί να κλείσει. Αυτό αποκλείει

τη μετατροπή σε ολότητα, το κλείσιμο, την πληρότητα του κειμένου και ταυτόχρονα τον χαρακτήρα του συστήματος (...»).

Με αυτό τον τρόπο ο Derrida επιχείρησε στις αρχές της δεκαετίας του '90 να γράψει τα *Φαντάσματα του Μαρξ*, με διαφορετικό τρόπο του απαντήθηκαν¹¹ οι ερμηνείες του και με τον ίδιο αποδομητικό τρόπο έγραψε το *Μαρξ και ωιοί*, βιβλία που κυκλοφορούν στην ελληνική γλώσσα και συνδέουν τον μαρξισμό με την αποδόμηση. Όμως πιο σύνθετη είναι η σχέση που αναδείχθηκε στο απόσπασμα που προηγήθηκε μεταξύ ρητορικής και φιλοσοφίας ή η σχέση ανάμεσα στη φωνή και τη γραφή. Γιατί αν θεωρήσουμε, σύμφωνα με την αποδόμηση την φωνή μεταφυσική, τότε πρέπει να εγκαταλείψουμε όλη την ρητορική παράδοση και ιδιαίτερα αυτή που συνδέεται με την πολιτική, στην πιο ριζοσπαστική εκδοχή του κάθε ανθρώπου που λαμβάνεται υπ' όψιν προκειμένου να ληφθεί μια πολιτική απόφαση. Αυτή πιο εμπειρία είναι πιο έντονη στο γυναικείο κίνημα, το οποίο σε πολλές εκδοχές του υιοθετεί την αποδόμηση για τους χειραφετικούς σκοπούς του, χωρίς όμως να είναι ξεκάθαρο πως αντιμετωπίζει το ζήτημα της «φωνής». Όπως επίσης όλη η φαινομενολογική προβληματική συνεχίζεται ακόμη και σήμερα με ζητήματα όπως αυτό του «τέλους της γραφής» στον αντίστοιχο του Derrida.

Το γυναικείο κίνημα ανανεώνει την προβληματική φωνής/γραφής δίνοντας αμοιβαία τόπο τόσο στη φωνή όσο και στη γραφή. Οι γυναίκες «χρειάζεται να έχουν φωνή» ή «οι φωνές που ακούει μια γυναίκα είναι αυτές που μπορεί να την οδηγήσουν στην γραφή και την πολιτική» είναι φράσεις που επανέρχονται τακτικά στην πολιτική κουλτούρα. Μάλιστα η γραφή αντιμετωπίζεται ως διαδικασία που χρειάζεται να επεκταθεί σε αποικιοκρατικές και μη-δυτικές κοινωνίες ως ενδυνάμωση και ως υποκειμενικοποίηση των γυναικών και γενικώς των «άλλων». Η αποδόμηση θέτει καινούρια προβλήματα, τα οποία καλείται να απαντήσει μια ερμηνευτική και μια φαινομενολογία του ξένου και του πολιτικού κι αυτό σημαίνει και μια μορφής κριτική στην ίδια. Ενδεικτικό είναι το παράδειγμα της ριζοσπαστικής ανάγνωσης της Spivak η οποία, σύμφωνα με το Russell Berman¹², «όταν σχολιάζει μια γυναικεία αυτοκτονία ως «επανεγγραφή του κοινωνικού κειμένου μιας αυτοκτονίας σάτι» στην Ινδία, μετατοπίζει κάποιες από τις τεχνικές που συνδέοταν με το γραμματολογικό πρόγραμμα σε μια σκονή πολιτικών πράξεων και πολιτισμικής ιστορίας. Και όταν εξηγεί την αυτοκτονία με το σχόλιο ότι «οι υποτελείς δεν μπορούν να μιλήσουν», το αντι-φωνοκεντρικό αξίωμα παραμένει έκδηλο- όχι ωστόσο για να μιμηθεί την ντεμανική άρνηση της ανθρώπινης ισότητας αλλά για να αναγνωρίσει την ιστορική πραγματικότητα της κυριαρχίας». Κι αυτό είναι μια κριτική στην αποδόμηση, ακριβώς γιατί δεν είναι αρκετή μια κριτική στην μεταφυσική της φωνής. Για τον Derrida η φωνή ταυτίζεται με την πολιτική κυριαρχία καθώς, όπως γράφει¹³ σε ένα κείμενό του «το γεγονός ότι είναι κανείς ελεύθερος πολίτης, ότι έχει δικαίωμα ψήφου, ότι έχει φωνή, όπως λέγεται, πολιτική φωνή, σημαίνει ότι είναι μέλος, συμμετέχει στο κυριαρχο σώμα». Στόχος της γυναικείας γραφής είναι η εγ-γραφή της πολυφωνίας και της αφωνίας, μιας έννοιας της πολυφωνίας που είναι ήδη γνωστή ως τρόπος ανάγνωσης του μυθιστορήματος από τον M. Bakhtin. Από την άλλη μεριά το θέμα του τέλους της γραφής είναι ανοιχτό. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της προβληματικής του φαινομενολόγου Vilem Flusser, στην οποία η διαμάχη εικονικής/γραφής/ψηφίου συνοψίζεται με το τέλος της γραφής και την εξαγρίωση της ομιλούσας γλώσσας με την μορφή της φλυαρίας, με το τέλος της μνήμης και της ιστορικής συνείδησης. Γράφει¹⁴ πως «η γλώσσα που πλέον θα έχει αποκοπεί από το α-

λαθάπτο θα κατακλύσει το προσκήνιο. Δίσκοι, μαγνητικές ταινίες πάου και ομιλούσες εικόνες θα φωνάζουν στην κοινωνία και θα της ψιθυρίζουν (...) Ο κίνδυνος θα είναι να εξαγριωθεί το οφέλια που θα αποκοπεί από το αλφάριπτο (...) κασέτες και δίσκοι είναι ουσιαστικά ξεπερασμένοι (...) οι εικόνες αντιστοιχούν καλύτερα στο αναδυόμενο νέο είδος στοχασμού σε σχέση με τους πάους (...). Από όλες τις πλευρές θα μιλούν για να πεισουν τους ανθρώπους και θα τους τρυπούν με λόγια το μυαλό σας ποτέ πρωτύτερα, όμως η ομιλία απλώς θα βοηθάει (όπως, ός πούμε τώρα οι κώδικες των χειρονομιών στηρίζοντας τους κυριόρχους κώδικες).

Σημαντικά δοκίμια που συζητούν το πρόβλημα της γραφής, στα πλαίσια μιας κριτικής στις θέσεις του Derrida για το πρόβλημα των σκέσεων γραφής και φωνής, της παρουσίας και της απουσίας, άλλα και τα *Φαντάσματα του Μαρξ*, παίρνοντας κριτικής αποστάσεις από τον Derrida, είναι του Φώτη Τερζάκη¹⁵ και του Κωστή Παπαγιώργη¹⁶. Ο Κωστής Παπαγιώργης είναι αυτός που μεταφράζει για πρώτη φορά το 1984 ένα κεφάλαιο από το *Περὶ Γραμματολογίας*, το πρώτο Βιβλίο του Derrida που μεταφράζεται ολόκληρο το 1990 κι έκτοτε ακολουθούν άλλοι είκοσι δύο τίτλοι. Αντίθετα, από τον χώρο της γυναικείας γραφής και της γραφής ως ενδυνάμωσης απομονωτικός είναι ο Βαθύμος αποδοχής του Derrida στον κύκλο των γυναικών γύρω από την Χριστιάνα Λαμπρινίδη¹⁷, όπου η αποδόμηση του Derrida μετασχηματίζεται σε κείμενα, θεωρία μετάφρασης, παραγωγή υποκειμενικότητας, θέατρο και εργαστήρια γραφής της λογοτεχνίας. Όπως αντίστοιχα στο χώρο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και του νόμου η προβληματική του Κώστα Δουζήνα¹⁸ εμπνέεται από τον Derrida και τον Gadamer στα πλαίσια διάνοιξης ενός χώρου διαλόγου με φιλοσοφία, πολιτική, δίκαιο και κινήματα. Ή στα πλαίσια του διαλόγου της ψυχανάλυσης και της αποδόμησης σημαντική είναι η συμβολή της μεταφοράς της λακανο-μαρξιστικής προβληματικής των Laclau και Mouffe από τον Γ. Σταυρακάκη και τον Θάνο Λίποβατζ και της επακόλουθης αναμέτρησης της με τον Derrida. Πρόσφατη μελέτη για τον Derrida, η οποία κυκλοφόρησε από τις εκδόσεις Εκκρεμές είναι του Γεράσιμου Κακολύρου.

Στην εκδήλωση που διοργάνωσε η Ομάδα Μελέτης του Πολιτικού Λόγου και των Πολιτικών Ταυτοτήτων στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, στις 10/11/2004, εισηγητής ήταν ο Αριστείδης Μπαλάτας, ο οποίος μίλησε για την σχέση του Derrida με τον Μαρξ, το σκάνδαλο Derrida, την διαφωρά ως όρο του Derrida πάνω στην οποία βασίζεται η αποδόμηση, την προέκταση από το κείμενο στους θεσμούς προκειμένου να αποφανθούμε για τον απρούπόθετο χώρο του Πανεπιστημίου, την σχέση του με τα ΜΜΕ και τον τρόπο που εισπράχθηκε ο Derrida στην Αγγλία, την Γαλλία, την Αμερική και την Ελλάδα. Ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα της ομιλίας του Αριστείδη Μπαλάτα είναι το ακόλουθο¹⁹:

«Το πανεπιστήμιο του Κέιμπριτζ θέλει να δώσει ένα τίτλο επίτιμου διδάκτορα και ειδικά για τον Derrida εγείρεται μια σημαντική διαφωνία ώστε να κάνει επίτιμο διδάκτορα ένα τέτοιο κάθηφαρμα. Και κάτι πρωτοφανές για την ιστορία του Κέιμπριτζ: χρειάστηκε να επιστρατευτούν όλοι ανεξιαρέτως οι καθηγητές του Κέιμπριτζ προκειμένου να ψηφίσουν μια συγκεκριμένη με-

ρα αν επιτρέπουν στο πανεπιστήμιο να κάνει τον Derrida επίτιμο διδάκτορα. Έγινε η ψηφοφορία και τελικά έγινε με λίγες ψήφους διαφορά. Άρα, εδώ έχουμε ένα φαινόμενο. Ο Derrida όπου πηγαίνει δημιουργείται κάποιος χαμός. Ήρθε εδώ πρώτη φορά, άλλος χαμός. Δε χρειάζεται τώρα να πούμε ονόματα αλλά μεγάλες εφημερίδες, με σημαντικά ονόματα λέγανε «από πού κι ως πού, ο Derrida εδώ, ο απατεώνας, τι ήρθε να μας πει, τι είναι αυτά που μας λέει» κτλ. Υπάρχει δηλαδή μια έννοια σκανδάλου που ακολουθεί τον Derrida και το αποκορύφωμα: δεν ξέρω αν πήρατε είδηση τι έγινε εδώ αλλά να πως το χειρίστηκαν στην Ευρώπη. Πάραν τη φράση του Derrida «δεν υπάρχει τίποτα άλλο εκτός από το κείμενο» άρα που ξέρουμε, αν πέθανε ο σχιζοφρενής δολοφόνος με το πριόνι, περίπου ο σχιζοφρενής δολοφόνος της φιλοσοφίας, στις εφημερίδες, σκάνδαλο λοιπόν, τουλάχιστο λίγο καιρό μετά αφότου εισήχθη ο Derrida στο νοσοκομείο. Όπου όλο αυτό το σεμινάριο που θέλουμε να κάνουμε σήμερα, εισαγωγικό προφανώς, θα είναι η 1-δέα πως εξηγείται, αν εξηγείται αυτό το πράγμα. και για να δώσω λίγα περισσότερα στοιχεία πρέπει να σας πω ότι έτυχε, και το έτυχε εδώ είναι κυριολεκτικό, να γνωρίσω προσωπικά το Derrida, και να συναγελαστώ μαζί του, κάθε μια από τις φορές που ήρθε στην Ελλάδα. Η εικόνα που έδωσε σ' εμένα τουλάχιστο και από ότι έμαθα κι από άλλους, πει την εικόνα που έδινε ανεξιαρέτως σε όσους έτυχε να τον γνωρίσουν, ήταν η εικόνα ταπεινού, σεμνού, κανενός είδους αυτό-ναρκισσισμός «τι ωραίος που είμαι εγώ και κανένας άλλος», σεβασμός στο συνομιλητή. Εικόνα απόμου, αυτού που περισσότερο ακούει όταν κάθεσαι μαζί του παρά μιλάει ο ίδιος, δηλαδή κατά κανένα τρόπο αυτός που πρωθυπότητης την εικόνα του. Κι αυτό είναι χαρακτηριστικό παράδειγμα ότι μέχρι αρκετά αργά στην πανεπιστημιακή του καριέρα δεν ήθελε να δημοσιεύονται φωτογραφίες γιατί θεωρούσε ότι η εικόνα χαλάει το περιεχόμενο. Όταν άρχισε να παραγίνεται διάσημος άρχισε ας πούμε να πειραματίζεται και με την έννοια της εικόνας, κάτσε να δούμε τι πράγμα είναι το να (παίζεις) με την εικόνα σου ή να βλέπεις την εικόνα σου κτλ(...).»

Το ζήτημα της πρόσληψης του Derrida στην Ελλάδα είναι περίπλοκο, όπως εν γένει και ο μεταμοντερνισμός. Πέρα από την σύνχυση των όρων μεταμοντερνισμός, αποδόμηση, μετά-δομισμός ή μετανεωτερικότητα, η οποία επικρατεί και δυναμιτίζει τις αντιπαραθέσεις, χωρίς να είναι βέβαιο κάθε φορά τι εννοεί ο καθένας, η αριστερά στο σύνολό της μάλλον δυσφήμιση αυτές τις έννοιες και τις κράτησε σε μια διαμάχη με τον διαφωτισμό και τον ορθολογισμό. Το ίδιο συνέβη και με τον θεσμό του Πανεπιστημίου στις αρχές της δεκαετίας του '90 όπου μέσα από τις Νέες Εποχές του Βήματος αλλά και από άλλού άρχισαν να αλληλοκατηγορούνται πανεπιστημιακοί καθηγητές ότι βάζουν σε κίνδυνο την επιστήμη και αποτελούν απειλή. Η αποδόμηση και ο Derrida συνήθως χρησιμοποιήθηκαν ως τοπάτα, θεολογική θεωρία παραπομπών και ως όνομα- φετίχ, στη δε αντίθετη περίπτωση η σοβαρή δουλειά που μπορεί να γίνεται στην έρευνα, στις επιστημονικές ή τις φιλοσοφικές εργασίες και τα διδακτορικά σπάνια εύρισκε ένα δρόμο δημοσιότητας. Ο Derrida και η αποδόμηση προσλήφθηκαν και χρησιμοποιήθηκαν εμπειρικά τις περισσότερες φορές είτε σε θέση ανακατασκευής



του επιχειρήματος, είτε στην ρητορική αντιπαράθεση για τον αβέβαιο χαρακτήρα του κάθε λογίς ντετερμινισμού, είτε σαν ιδεοτυπικές αποκρυσταλώσεις των μορφών της σκέψης. Σίγουρα οι κάθε λογίς θετικιστές, αναλυτικοί φιλόσοφοι εκφραστές της αριστεράς, εκσυγχρονιστές, παραδοσιακοί διανοούμενοι και ακτιβιστές συμμάχουσαν χωρίς να ξέρουν καλά τι έχουν απέναντι τους. Η πρόσληψη του Derrida από το γυναικείο κίνημα στην Ελλάδα μάλλον δεν έγινε καθόλου κατανοητή, ούτε εν γένει η πολιτική δράση της αποδόμησης που μάλλον ταυτίστηκε με τον σχετικισμό, τον φονταμενταλισμό και την άρνηση του διαφωτισμού. Δεν είχαμε πολιτικά κείμενα, τα οποία να υπομνηματίζουν την αναγκαιότητα της αποδόμησης εκτός από τις προσπάθειες για μια σχέση του Derrida με τον Μαρξ ή την πολιτική φιλία του διανοούμενου με την πολιτική εξουσία των εκσυγχρονιστών δίκι θεάτρου που μπορούν να συλληφθούν και να παγιδευτούν από τα μάτια του θεατή. Η αντιπαράθεση πού ακολούθησε στην Ελλάδα μετά τις 9/10 στην Ελλάδα, η δημοσιότητα που ξέσπασε²⁰ μετά τον θάνατο του Derrida, μόνο με χαίνουσα πληγή μπορεί να παρομοιαστεί. Είναι ένα ερώτημα πως όλα αυτά μπορούν να ξεκινήσουν πάλι από την αρχή, από τα κείμενα²¹.

Όσο για την εκδήλωση²² που πραγματοποιήθηκε λίγες μέρες αργότερα, στις 15/11/2004 στο Χυτήριο της Ιεράς Οδού από το Γαλλικό Ινστιτούτο και το ΕΚΕΜΕΛ, ήταν μια διαδικασία αντιστροφής αυτού του κλίματος. Με τον έναν ή τον άλλο τρόπο οι ομιλητές εξέφρασαν την λύπη τους γι' αυτά που συμβαίνουν στον Πανεπιστημιακό θεσμό, τις αντιπαραθέσεις και την καταγγελία της αποδόμησης, ωστόσο ριζοσπαστικές αναγνώσεις του

Derrida, είτε για το πολιτικό άσυλο, είτε για το γυναικείο κίνημα απουσίασαν. Οι αναφορές στην ποίηση και την ποιητική συλλογή του ίδιου του Derrida, το σκάνδαλο Derrida, οι σχέσεις λογοτεχνίας και φιλοσοφίας, η γλώσσα και η μετάφραση της περιστατικά από την ζωή του ή οι αναφορές στην σχέση του με τους ομιλητές, σίγουρα πρόσφεραν πολλά σ' αυτόν τον «χάρτη» της καθοδήγησης του πνεύματος, όμως δεν απάντησαν σε βαθύτερα αιτήματα. Ειδικά μερικές φορές γινόταν τόσο δυσδιάκριτη η σχέση της αποδόμησης και της ερμηνευτικής έτσι ώστε να προκαλείται μια διολίσθηση που αγνοούσε την διαμάχη Derrida /Gadamer και διάβαζε σχεδόν με φαινομενολογικό τρόπο τα κείμενα, τον τρόπο δεξιώσης του «άλλου», τον διάλογο και την γλώσσα. Εκτός από μόνο μία φορά που μνημονεύτηκε το «κνόμα» και η καταγγελλόμενη «δουλεία σ' αυτό». Πουθενά αυτή η αναμέτρηση της φιλοσοφίας του Derrida και της κάθε φιλοσοφίας με την εξουσία, πουθενά μια σχέση της αποδόμησης με τα κινήματα, πουθενά μια γραμματολογία της πολιτικής. Μόνο κάποια αναφορά στους θεσμούς, το Πανεπιστήμιο, που όπως επισημάνθηκε, με τον Derrida άλλαξαν τα προγράμματα σπουδών στο αγγλοσαξονικό πανεπιστημιακό σύστημα. Η διοργάνωση από τους ίδιους φορείς μέσα στο 2005 ενός επιστημονικού συνεδρίου για τον Derrida, ίσως θέσει καινούρια ζητήματα στις σχέσεις φιλοσοφίας και εξουσίας, φιλοσοφίας και κοινωνικών κινημάτων, φιλοσοφίας και πολιτικού ασύλου, μεθόδου και γνώσης, γυναικών και πολιτικής, γραφής και υποκειμενικότητας.

Παραπομπές

1. Επίεν Μπαλιμπάρ, «Καλή αντάμωση Ζακ Ντεριντά», εφ. Εποχή, 17/10/2004, σελ.27.
2. Ζακ Ντεριντά, «Εισαγωγή στην Προέλευση της γεωμετρίας του Χούσερλ», στο Έντμουντ Χούσερλ, Η προέλευση της γεωμετρίας, Εισαγωγή- Μετάφραση- Σχόλια Παιάνος Κόντος, Εκκρεμές, Αθήνα 2003, σελ.141-159. Στο ίδιο βιβλίο υπάρχει και το κείμενο του Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, «Σημειώσεις μαθημάτων για την Προέλευση της γεωμετρίας του Χούσερλ».
3. Ζακ Ντεριντά, Πειρζόρτιο Οντηφρέντη, «Στα ίχνη του Ντεριντά», μετ. Θανάσης Γιαλέτστας, εφ. Ελευθεροτυπία, 31/10/2004.
4. Ζακ Ντεριντά, Η φωνή και το φαινόμενο, μετ. Κωστής Παπαγιώργης, Ολόκλ., Αθήνα 1997, σελ.149-150.
5. Jacques Derrida, «Η Φαινομενολογία και το πέρα της Μεταφούσικής», μετ. Ρωξάνη Αργυροπούλου, περιοδικό Εποχές, τ. 34, Φλεβάρης 1966, σελ.181-189.
6. Δες επίσης, Ζακ Ντεριντά, «Γένεση και Δομή» και φαινομενολογία, στο Η γραφή και η διαφορά, μετ. Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώπη, Αθήνα 2003, σελ.221-248.
7. Andrew Bowie, 'Hermeneutics', A dictionary of cultural and critical theory, Ed. Michael Payne, Blackwell 1996, σελ. 241-244.
8. Diane P. Michelfelder, Richard E. Palmer (Ed.), Dialogue and Deconstruction, The Gadamer-Derrida Encounter, State University of New York Press, 1989, σελ.52-54.
9. Immanuel Kant, Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηδών, Εισαγωγή- μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, Αθήνα-Γάιννα 1984, σελ.37.
10. Πρόκειται για συνέντευξη του J. Derrida στον Jerome- Alexandre Neilberg, Humanite, 28 Ιανουαρίου 2004, μετ. Μαρλέν Λογαρέθη, από την οποία παρατίθεται και το απόπτωμα που ακολούθει.
11. Δες Michael Sprinker (ed.), Chastly Demarcations: A Symposium on J. Derrida Specters of Marx, Verso, 1999.
12. Russell A. Berman, «Ρητορεύοντας στη Πρατόρια: η άνοδος και η πτώση της αποδόμησης», μετ. Φώτης Τερζάκης, στο Μετα-Μαρξιστικά ρεύματα στην αισθητική και στη θεωρία της λογοτεχνίας, εισαγωγή-μετάφραση- επιμέλεια Φώτης Τερζάκης, Futura, Αθήνα 2004, σελ.340. Δες επίσης sabine Wilke, «Αναγνώσεις του Husserl από τον Adorno και τον Derrida», μετ. Φώτης Τερζάκης, περ. «Future», t. 9, καλοκαίρι 2004, σελ. 203-225.
13. Ζακ Ντεριντά, «Απρούσθιτο ή κυριαρχία, το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης» μετ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, περιοδικό Νέα Εστία, τχ. 1715, σελ.205.
14. Vilem Flusser, Η Γραφή, μετ. Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, Επιστημονική επιμέλεια Διονύση Καρβαβάθη, Ποταμός , Αθήνα 2003, σελ.97-107.
15. Φώτης Τερζάκης, «Η Διαφορά και η αποδόμηση του λόγου: Φύση, γραφή, ιστορία», στο Τα ονόματα του Διονύσου, Προαναγγελίες μιας ματαιούμενης έλευσης, ΟΞΥ, Αθήνα 2000, σελ. 213-310.
16. Κωστής Παπαγιώργης, «Η παρούσια και το ίχνος» στο Σιαμαία και Επερθαλή, Καστανιώπη, Αθήνα 1998, σελ. 128-144.
17. Δες Χριστίανα Λαμπτρινίδη (επιμ.), Η δι-εκδίκηση της Barbie, Κοχλίας, Σαββάλας, Αθήνα 2002. Επίσης, Χριστίανα Λαμπτρινίδη, «Γυναικεία γραφή: όταν το νόματα είναι πολιτισμός και ο πολιτισμός είναι έμμυλος», στο Αισθάνομαι- Συναισθάνομαι-Εκφράζομαι, 'Ένα πρόγραμμα συναισθηματικής και πνευματικής υγείας, Αθήνα 2004, σελ.77-134. Ηλεκτρονική διεύθυνση του βιβλίου <http://dipe-a-atih.att.sch.gr>
18. Κωστής Δουζίνας, Ο λόγος του Νόμου, Αλεξάνδρεια 1996.
19. Ευχαριστώ για την απομάνωτη φώνη την Αρετή Διαμαντοπούλου γιατί ήταν πραγματικός άθλος, αυτό που έκανε, μια και η εγγραφή ήταν κακή.
20. Δες χαρακτηριστικά, Johanna Hari, «Ιατή δεν ήταν τον πενθήματο», Νέα 18/10/2004, Γιώργος Βέλτος, «Πήγε η φιλοσοφία στα όρια της», Νέα 18/10/2004, Βαγγέλης Μπιτσώρης, «Το «τέλος» του Ντεριντά», Νέα 18/10/2004, Αριστείδης Αντόνιος, «Νέες πόρτες, Μυστικοί χώροι», Νέα 18/10/2004 Στέλιος Βιρβιδάκης, «Μεταξύ παραδοξολογίας και κοινωνοποίησης», Νέα 18/10/2004, Χάρης Ράπτης, «Ο Ντεριντά διχάζει ακόμη».
21. Δες J. Derrida, Περί Γραμματολογίας, Γνώση, Αθήνα 1990. J. Derrida, Η τελευταία λέξη του ρατσισμού, Αγρα, Αθήνα 1992. J. Derrida, Συνομιλίες, Πλέθρον, Αθήνα 1995. J. Derrida, Φαντάματα του Μαρξ, Εκκρεμές, Αθήνα 1995. J. Derrida, Adieu, Αγρα, Αθήνα 1996. J. Derrida, Αθήνα στη σκιά της Ακρόπολης, Ολόκλ., Αθήνα 1996. J. Derrida, Η εννοια του Αρχείου, Εκκρεμές, Αθήνα 1996. J. Derrida, Μαρτυρία και μετάφραση, Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, Αθήνα 1996. J. Derrida, Πολιτική και φύλα. Ο Ζακ Ντεριντά για τον Λουί Ακτουσέρ, Εκκρεμές, Αθήνα 1996. J. Derrida, Μαρτυρία και μετάφραση, Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, Αθήνα 1997. J. Derrida και M. Foucault, Τρέλα και φιλοσοφία. Ολόκλ., Αθήνα 1998. J. Derrida και Stigler Bernard, Υπερηχογραφήματα της τηλεόρασης, Πλέθρον, Αθήνα 1998. J.Derrida, Αντιστάσεις της ψυχανάλυσης, Πλέθρον, Αθήνα 1999. J.Derrida, Ξύρα, Καρδιμίτσα, Αθήνα 2000. J.Derrida, Η θρησκεία, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2003. J.Derrida, G. Vattimo(επιμ.) Η θρησκεία, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2004. J.Derrida, Η γραφή και η διαφορά, Καστανιώπη, Αθήνα 2003. J.Derrida, Πέραν του κοσμοπολιτισμού, Κριτική, Αθήνα 2003. J.Derrida, Η λευκή μυθολογία, Εστία, Αθήνα 2004. J.Derrida. Το πανεπιστήμιο άνευ ορών, Εκκρεμές, Αθήνα 2004. J.Derrida, Μαρξ και υιοι, Εκκρεμές, Αθήνα 2004.
22. Πρόκειται για μια εκδήλωση στην οποία μιλετέρες και μεταφραστές του έργου του Γιώργος Βέλτος, Δημήτρης Δημητρούλης, Χρήστος Λάζας, Αριστείδης Μπαλτάς, Βαγγέλης Μπιτσώρης και Γιώργος Φαράκλας. Η εκδήλωση άνοιξε με τον Alain Fohr, τον διευθυντή του Γαλλικού Ινστιτούτου, ο οποίος αναφέρθηκε στον μεγάλο-τον μεγαλύτερο- αριθμό ιστοσελίδων για τον Derrida, στον Μάιν του '68, την σχέση του φιλοσόφου με την γερμανική φιλοσοφία και τα κινούμενα σχέδια που βρίσκει κανείς, τα οποία εξηγούν την αποδόμηση. Ο πολιτικός ορισμός που κατέψυγε ο ομιλητής είναι πως η φιλοσοφία του Derrida είναι πράξη αντιστάσεις.