

Τίτλοι πρωτοτύπων:

- α) «Traditionelle und Kritische Theorie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI/2, Paris, 1937 και «Nachtrag», *ibid*, VI/3, Paris, 1937.
β) «Autorität und Familie», στο συλλογικό έργο *Studien über Autorität und Familie*, herausgegeben von Max Horkheimer, Paris, 1936.
γ) «The social function of philosophy», *SPSS*, vol. 8, no 3, 1939.

Copyright για τήν ελληνική γλώσσα: Ψυλον/βιβλία, 1984

Μετάφραση: Αντώνης Οικονόμου, Ζήσης Σαράκας
Τυπογραφική διόρθωση: Χαρά Τσακμάκη
Φωτοστοιχειοθεσία: Φωτόγραμμα ΕΠΕ
Έκτύπωση: Άγγελος Ήλεύτερος

Α' έκδοση: Οκτώβρης 1984

φιλοσοφία και κοινωνική κριτική

ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ
ΕΞΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ
Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Μετάφραση

Αντώνης Οικονόμου, Ζήσης Σαράκας

Κεντρική διάθεση
Ζωοδόχου Πηγής 34, 106 81 Αθήνα, τηλ., 3638257

Printed in Athens, Greece

Ψυλον/βιβλία

Αθήνα, 1984

καθημερινής, επαγγελματικής εργασίας. Μέσα σ' αυτή τή διανοητική δραστηριότητα έχουν ενσωματωθεί οι αναγκαιότητες κι οι σκοποί, οι εμπειρίες κι οι δεξιότητες, οι συνήθειες κι οι τάσεις τής σημερινής μορφής του ανθρώπινου Είναι. Όπως κάποιο παραγωγικό εργαλείο, έτσι κι η διανοητική δραστηριότητα αντιπροσωπεύει δύναμη ένα μόνο απ' τά στοιχεία τής παρούσας αλλά και μιας μελλοντικής, περισσότερο δικαιης, διαφοροποιημένης κι άφρονις πολιτισμικής δλότητας. Στο βαθμό που δεν προσαρμόζεται συνειδητά σέ κάποια εξωτερικά και ξένα προς τό αντικείμενο τής συμφέροντα, αλλά είναι πραγματικά προσανατολισμένη στά πρόβλήματα τά οποία συνεπάγεται ή έπιστημονική εξέλιξη· κι έφόσον σέ συνάρτηση μέ τά προηγούμενα θέτει καινούργια προβλήματα και μετασχηματίζει, όπου αυτό είναι αναγκαίο, τίσ παλιότερες έννοιες, ή παραδοσιακή θεωρητική σκέψη έχει κάθε δικαίωμα νά θεωρεί τά τεχνικά και βιομηχανικά έπιτεύγματα τής άστικής έποχής σάν τή δική τής νομιμοποίηση και νά είναι σίγουρη για τήν αξία τής. Έξακολουθεί, φυσικά, νά άποτελεί ύπόθεση και όχι δεδαιότητα. Αλλά ό ύποθετικός αυτός χαρακτήρας αντισταθμίζεται μέ διάφορους τρόπους. Η άδεδαιότητα, για παράδειγμα, δεν είναι μεγαλύτερη απ' τήν έπιτητόμενη, αν λάβουμε ύπόψη τά διαθέσιμα διανοητικά και τεχνικά μέσα, που έχουν γενικά άποδείξει ή χρησιμότητά τους. Η ίδια εξέλιξη ή διατύπωση ύποθέσεων - άκόμη κι αν ή πιθανότητά τους είναι μικρή - άντιπροσωπεύει ένα κοινωνικά αναγκαίο και καθαυτό αξιόλογο έπίτευγμα, που μ' αυτή τήν έννοια δεν είναι σέ καμιά περίπτωση ύποθετικό. Γιατί ή διαμόρφωση ύποθέσεων και γενικά ή θεωρητική δραστηριότητα είναι μιá εργασία, για τήν όποια κάτω απ' τίσ δεδομένες κοινωνικές συνθήκες ύπάρχουν ήδη οι θεμελιώδεις δυνατότητες έφαρμογής, ύπάρχει δηλαδή ζήτηση. Τό ένδεχομένο, έπομένως, νά πληρωθεί κάτω απ' τήν αξία τής ή νά παραμείνει άχρησιμοποίητη, σημαίνει άπλώς ότι έχει τήν ίδια μοίρα μέ άλλες συγκεκριμένες και πιθανόν χρήσιμες εργασίες που στά πλαίσια τής σημερινής οικονομίας έχουν εξαφανιστεί. Σέ κάθε πάντως περίπτωση ή θεωρητική εργασία προϋποθέτει τήν οικονομία και άνήκει στή συνολική οικονομική διαδικασία, όπως αυτή πραγματοποιείται κάτω απ' τίσ καθορισμένες ιστορικές συνθήκες. Τό γεγονός αυτό δεν έχει καμιά σχέση μέ τό πρόβλημα, αν οι ίδιες οι έπιστημονικές προσπάθειες είναι παραγωγικές μέ τήν άυστηρή έννοια. Στή σημερινή κατάσταση πραγμάτων ύπάρχει ζήτηση για πολλά από τά έπνομαζόμενα έπιστημονικά προϊόντα, που αξιολογούνται μέ τούς πιό διαφορετικούς τρόπους· ένα μέρος μάλιστα τών αγαθών που προσέχονται από πραγματικά παραγωγικές εργασίες διατίθεται στον έπιστημονικό τομέα χωρίς μ' αυτό νά έπη-

ρεάζεται έστω και στό ελάχιστο ή παραγωγικότητά του. Η κενό-τητα, που χαρακτηρίζει ορισμένους τομείς τής πανεπιστημιακής δραστηριότητας, ή χωρίς περιεχόμενο εύφύτα, ή μεταφυσική και ή μη μεταφυσική διαμόρφωση ιδεολογιών, όπως και άλλες άναγκαιότητες, που πηγάζουν απ' τίσ κοινωνικές αντιθέσεις, έχουν κι αυτές τήν κοινωνική τους σημασία, χωρίς ν' αντιπροσωπεύουν πραγματικά τά συμφέροντα καμιάς αξιόλογης κοινωνικής ομάδας στή σημερινή έποχή. Μιά δραστηριότητα, που συμβάλλει καθ' οιονδήποτε τρόπο στήν ύπαρξη τών δεδομένων κοινωνικών μορφών, δεν χρειάζεται καθόλου νά είναι παραγωγική, νά είναι, δηλαδή, δημουργός - αξιών για κάποια οικονομική έπιχειρηση. Μπορεί παρ' όλα αυτά ν' άνήκει στήν καθιερωμένη τάξη πραγμάτων και νά συμβάλλει στή διαμόρφωσή τής, όπως συμβαίνει πραγματικά μέ τήν εξειδικευμένη έπιστήμη.

Υπάρχει, τώρα, μιá ορισμένη άνθρώπινη συμπεριφορά¹⁴, που έχει γι' αντικείμενό τής τήν ίδια τήν κοινωνία. Στόχος τής δεν είναι τόσο νά εξαλείψει κάποια κακώς κείμενα· θεωρεί μάλλον ότι αυτά σχετίζονται κατ' ανάγκη μέ τή συνολική δομή του κοινωνικού οικοδομήματος. Παρότι, εξάλλου, είναι ή ίδια προϊόν αυτής τής κοινωνικής δομής, δεν συνδέεται, ούτε ως προς τίσ συνειδητές τής προθέσεις, ούτε απ' τήν άποψη τής αντικειμενικής τής σημασίας, μέ τή δελτίωση τής λειτουργίας κατοίου απ' τά στοιχεία αυτής τής δομής. Οι ίδιες οι κατηγορίες· καλύτερο, χρήσιμο, σκόπιμο, παραγωγικό, αξιόλογο, όπως ισχύουν στή δεδομένη τάξη πραγμάτων, τής φαίνονται μάλλον ύποπτες· και άρνείται νά τίσ άναγνωρίσει σάν αναλλοίωτες, εξωεπιστημονικές προϋποθέσεις. Μιά απ' τίσ ιδιότητες του άτόμου είναι, δέβαια, ν' άποδέχεται κατά κανόνα ως δεδομένους τούς βασικούς καθορισμούς τής ύπαρξής του και νά προσπαθεί νά τούς έκπληρώσει· ίκανοποιείται και καταξιώνεται, λύνοντας σύμφωνα μέ τίσ δυνάμεις του τά πρόβλήματα που συνδέονται μέ τήν κοινωνική του θέση και έκτελώντας έπ'αξία τό καθήκον του παρά τήν όποιαδήποτε ένεργητική κριτική του σέ μεμονωμένες περιπτώσεις. Η κριτική συμπεριφορά, άντίθετα, δεν έχει καμιάν άπολύτως έμπιστοσύνη στίς κατευθυντήριες γραμμές, που χαράζει για τόν καθένα ή κοινωνική ζωή στή σημερινή τουλάχιστον μορφή τής. Στήν κριτική θεωρία έχει σχετικοποιηθεί ό διαχωρισμός του άτόμου απ' τήν κοινωνία, δάσει του όποίου ό μεμονωμένος άνθρωπος άποδέχεται σάν φυσικά τά προδιαγεγραμμένα όρια τής δραστηριότητάς του. Η δεδομένη διάθεση τής εργασίας κι οι ταξικές διαφορές, τό συνολικό, δηλαδή, κοινωνικό πλαίσιο, που καθορίζεται απ' τήν τυφλή άλληλεπίδραση τών άτομικών δραστηριοτήτων, έννοείται έδώ σάν μιá λειτουργία που πηγάζει απ' τήν άνθρώπινη πράξη και μπορεί έπιμέ-

ως να τεθεί κάτω από τον έλεγχο σχεδιασμένων αποφάσεων και ορθολογικών στόχων.

Ο διχασμένος χαρακτήρας της κοινωνικής ολότητας στη σημαντική μορφή της διώνεται απ' τα υποκείμενα της κριτικής συμπεριφοράς σαν συνειδητή αντίφαση. Με τό να θεωρούν την παρούσα οικονομική διαδικασία καθώς κι ολόκληρο τον θεμελιωμένο σ' αυτήν πολιτισμό σαν προϊόντα της ανθρώπινης εργασίας και σαν οργάνωση, που ή ίδια ή ανθρωπότητα πρόφρασε να δημιουργήσει και να δώσει στον έαυτό της, τα κριτικά υποκείμενα ταυτίζονται μ' αυτή την ολότητα και την κατανοούν σαν δούληση και Λόγο: αυτός είναι ο *δικός τους* κόσμος. Αντιλαμβάνονται όμως ταυτόχρονα ότι ή κοινωνία λειτουργεί σαν κάποια μη ανθρώπινη, φυσική διαδικασία, σαν ένας καθαρός μηχανισμός: οι πολιτισμένες μορφές της βασίζονται στη σύγκρουση και την καταπίεση και δεν μαρτυρούν μιά ένια κι αυτοσυνείδητη δούληση: αυτός ο κόσμος δεν είναι ο δικός τους αλλά ο κόσμος *του κεφαλαίου*. Η μέχρι τώρα ιστορία δεν μπορεί να κατανοηθεί στην ουσία της. Κατανοητά είναι μόνο τα άτομα και οι μεμονωμένες ομάδες, αλλά κι αυτά όχι πλήρως. Γιατί λόγω της εσωτερικής τους εξάρτησης από μιάν απάνθρωπη κοινωνία, έκτελούν σε μεγάλο βαθμό μηχανικές λειτουργίες ακόμη κι όταν δρουν συνειδητά. Η ταύτιση της κριτικής σκέψης με τον σημερινό κόσμο είναι συνεπώς γεμάτη αντιφάσεις, που σημαδεύουν όλες τις έννοιες.

Οι κατηγορίες, για παράδειγμα, της εργασίας, της αξίας και της παραγωγικότητας ισχύουν για την κριτική σκέψη όπως ακριβώς ισχύουν και μέσα στην καθιερωμένη τάξη-πραγμάτων· όλες οι άλλες ερμηνείες θεωρούνται καθαρός ιδεαλισμός. Ταυτόχρονα όμως απορρίπτεται κατηγορηματικά και ή απλή αποδοχή αυτής της ισχύος: ή κριτική αναγνώριση των παραπάνω κατηγοριών ως καθοριστικών για την κοινωνική ζωή, έμπεριέχει ταυτόχρονα και την καταδίκη μιάς τέτοιας ζωής. Στόν διαλεκτικό αυτό χαρακτήρα της αυτοεξημηνείας του σύγχρονου ανθρώπου οφείλεται σε τελευταία ανάλυση και ή σκοτεινότητα της καντιανής κριτικής του Λόγου. Ο Λόγος δεν μπορεί να γίνει διαφανής στον έαυτό του, όσον καιρό οι άνθρωποι ενεργούν σαν μέλη ενός ά-λογου οργανισμού. Ένας οργανισμός, που εμφανίζεται σαν μιά φυσικά αναπτυσσόμενη και παρακμάζουσα ένότητα, δεν αποτελεί πρότυπο για την κοινωνία, αλλά μιάν άσφυστική μορφή ύπαρξης, απ' την οποία πρέπει ή κοινωνία να χειραφετηθεί. Η συμπεριφορά, που επιδιώκει αυτή τη χειραφέτηση και αποσκοπεί στην αλλαγή της κοινωνικής ολότητας, μπορεί κάλλιστα να χρησιμοποήσει τη θεωρητική εργασία, όπως αυτή έκτελείται στά πλαίσια της καθιερωμένης τάξης-πραγμάτων. Αρνείται όμως τον πραγματισμό,

που χαρακτηρίζει την παραδοσιακή σκέψη σαν κοινωνικά χρήσιμη επαγγελματική δραστηριότητα.

Όπως έκτέθηκε ήδη, τόσο ή δημιουργία (Genesis) των καθορισμένων πραγματικών καταστάσεων, όσο και ή πρακτική εφαρμογή των έννοιολογικών συστημάτων, στά όποια αυτές έντάσσονται, θεωρούνται απ' την παραδοσιακή θεωρητική σκέψη σαν εξωτερικά στοιχεία· εξωτερικός θεωρείται επομένως κι ο *δικός της* *πρακτικός ρόλος*. Αυτή ή αποξένωση, που στη φιλοσοφική ορολογία εκφράζεται σαν χωρισμός της αξίας από την έρευνα, της Γνώσης από την πράξη ή με τη μορφή άλλων αντιθέσεων, προφυλάσσει τον έρευντή από τις αντιφάσεις που υποδείξαμε και του προσφέρει ένα σταθερό πλαίσιο για την εργασία του. Καί δεν φαίνεται να υπάσχει έδαφος για ένα είδος σκέψης που δεν θα αποδέχεται αυτό τό πλαίσιο. Τί θα αντιπροσώπευε άραγε μιά θεωρητική μέθοδος που δεν θα καθόριζε τελικά τά γεγονότα σύμφωνα με όσο τό δυνατόν πιό άπλά και λεπτομερή έννοιολογικά συστήματα; Τί άλλο έκτός από ένα ανεργημένο διανοητικό παιχνίδι, ένα σύμφυρα έννοιολογικής ποιήσης και αδύναμης έκφρασης συναισθημάτων καταστάσεων; Η διερεύνηση του κοινωνικού καθορισμού των γεγονότων όπως και των θεωριών μπορεί πράγματι ν' άποτελεί έρευνητικό πρόβλημα ή ακόμη και ν' αντιπροσωπεύει ένα ολόκληρο πεδίο της θεωρητικής εργασίας. Είναι, ώστόσο, δύσκολο να διακρίνει κανείς σε ποιό βαθμό τέτοιες μελέτες θά έπρεπε να διαφοροποιούνται ριζικά από άλλες εξειδικευμένες προσπάθειες. Η έρευνα των ιδεολογιών ή ή κοινωνιολογία της Γνώσης, για παράδειγμα, αποσπάρθηκαν από την κριτική θεωρία της κοινωνίας και καθιερώθηκαν σαν ιδιαίτεροι έπιστημονικοί τομείς· δεν αντιτίθενται όμως στις συνηθισμένες λειτουργίες της ταξινομητικής έπιστήμης - ούτε ως προς την ουσία, ούτε ως προς τις φιλοδοξίες τους. Η αυτογνωσία της σκέψης άνάγεται εδώ στην αποκάλυψη των σχέσεων άνάμεσα στις διανοητικές άντιλήψεις και την κοινωνική τους βάση. Η κριτική συμπεριφορά, έχοντας επιδιώξεις που ξεπερνούν εκείνες της κατεστημένης κοινωνικής πρακτικής, δεν συγγενεύει, δέβαια, ως προς τη δομή της περισσότερο με τέτοιου είδους κοινωνικούς έπιστημονικούς τομείς απ' ό,τι με τις φυσικές έπιστήμες. Η αντίθεση της στην παραδοσιακή έννοια της θεωρίας δεν ξεπηδά τόσο από τη διαφορά των αντικειμένων όσο των υποκειμένων τους. Οι ειδικοί έρευντές κι όλοι οι άλλοι επαγγελματίες, που σκέφτονται σαν μικροί ειδικοί, αποβλέπουν άπλως σε μιάν αναδιοργάνωση της εργασίας. Για τούς φορείς, αντίθετα, της κριτικής συμπεριφοράς τά προσολοιανόμενα πραγματικά γεγονότα θεωρούνται κοινωνικά προϊόντα, που κατά βάση έλέγχονται ή πρόκειται οπωσδήποτε να έλεγχθούν στο μέλ-

λον απ' τόν άνθρωπο· παύουν κατά συνέπεια νά έχουν τό χαρακτήρα τού καθαρού δεδομένου.

Ο ειδικός έρευνητής «σάν» επιστήμονας θεωρεί τήν κοινωνική πραγματικότητα μαζί μέ τά προϋόντα της σάν κάτι τό ξωτερικό· και «σάν» πολίτης πραγματώνει τό κοινωνικό του συμφέρον μέσα από πολιτικά άρθρα, πολιτικά κόμματα, κοινωνικές οργανισμούς και μέ τή συμμετοχή του στίς εκλογές. Καί στήν καλύτερη ώστόσο περιπτωση δέν συσχετίζει, παρά μόνο ψυχολογικά, αὐτούς τούς δύο ἢ και μερικούς άλλους τρόπους τής προσωπικής του συμπεριφοράς. Αντίθετα, ἡ κριτική σκέψη προσταθεῖ σήμερα νά ξεπεράσει πραγματικά αὐτή τήν ένταση· και νά ἄρει τήν αντίθεση πού ὑπάρχει ανάμεσα στή στοχοπροσήλωση, τήν αὐτενέργεια και τήν θεολογικότητα τού ατόμου απ' τή μία και στίς θεμελιώδεις γιά τήν κοινωνία εργασιακές σχέσεις απ' τήν ἄλλη. Ἡ κριτική σκέψη θεωρεῖ τόν ἄνθρωπο σάν ἓνα ὄν πού ἀντιφάσκει στόν ἑαυτό του, ὅσον καιρό δέν ἀποκαθίσταται αὐτή ἡ ταυτότητα ατομικοῦ και κοινωνικοῦ. Ἄν ἡ δραστηριότητα, πού καθορίζεται απ' τόν Λόγο, ἀποτελεῖ ιδιότητα τού ἀνθρώπου, τότε ἡ δεδομένη κοινωνική πρακτική, πού διαμορφώνει τήν ατομική ὑπαρξη μέχρι και τήν τελευταία της λεπτομέρεια, εἶναι ἀπάνθρωπη· κι ὁ ἀπάνθρωπος αὐτός χαρακτήρας ἐπιδρα ἀντίστροφα πάνω σ' ὅ,τι συμβαίνει στήν κοινωνία. Γιά τή διανοητική και ἕλική δραστηριότητα τού ἀνθρώπου θά ὑπάρχει, δέδια, πάντα κάτι ἐξωτερικό· ἡ φύση, σάν τό σύνολο τών ἐκαστοτε παραγόντων, πού δέν ἔχουν ἀκόμη κυριαρχηθεῖ απ' τήν κοινωνία. Στό βαθμό ὅμως πού σάν μέρος τής φύσης ἐξακολουθοῦν νά θεωροῦνται συνθήκες ἐξαρτώμενες ἀποκλειστικά απ' τούς ἀνθρώπους, ὅπως οἱ ἀμοιβαῖες εργασιακές σχέσεις ἡ ἡ πορεία τής ἱδίας τής ιστορίας τους, ἡ ἔτσι ἐννοούμενη ἐξωτερικότητα ὄχι μόνο δέν ἀποτελεῖ μία ὑπεριστορική κι αἰώνια κατηγορία – κάτι τέτοιο, ἐξάλλου, δέν ἰσχύει οὔτε γιά τήν καθαρή φύση, μέ τήν ἔννοια πού τής δώσαμε – ἀλλά εἶναι και ἔνδειξη θλιβερῆς ἀδυναμίας. Κι ἡ ἀποδοχή αὐτῆς τῆς ἀδυναμίας εἶναι ἀντιανθρώπινη κι ἀντιρολογική.

Ἡ ἀστική σκέψη εἶναι ἔτσι φτιαγμένη ὥστε μέ λογική ἀναγκαιότητα ν' ἀναγνωρίζει τελικά σάν ὑποκείμενό της ἓνα Ἐγώ, τό ὄποιο φαντάζεται τόν ἑαυτό του αὐτόνομο. Πρόκειται γιά ἓνα ἀφρημένο ὡς πρὸς τήν οὐσία του Ἐγώ, μέ βασική ἀρχή του τήν ατομικότητα· μίαν ατομικότητα πού κομπάζει σάν ἡ πρωταρχική πηγή τού κόσμου ἡ ἀκόμη και σάν ὁ κόσμος ἐν γένει· μίαν ατομικότητα ἀποκλεισμένη απ' τά συμβαίνοντα. Ἡ ἄμεση ἀντίθεση στήν ἀστική σκέψη εἶναι ἡ ἀντίληψη πού θεωρεῖ τόν ἑαυτό της σάν τή μη προδημηματική ἔκφραση μιάς ἴδης διαμορφωμένης κοινότητας: ἓνα παράδειγμα αὐτῆς τῆς ἀντίληψης εἶναι ἡ

λαϊκή ἰδεολογία. Ἐδῶ, τό ηρωτικό σχῆμα «Ἐμεῖς» χρησιμοποιοῦνται στά σοβαρά. Ο ἔκφερόμενος λόγος πιστεύει ὅτι εἶναι ὄργανο τῆς καθολικότητας. Στή δίχασμένη κοινωνία τού παρόντος ἓνα τέτοιο εἶδος σκέψης εἶναι – ἰδίως ὅταν ἀναφέρεται σέ κοινωνικά προβλήματα – συμφυλιωτικό κι οὐτοπικό. Ἡ κριτική σκέψη και ἡ θεωρία τῆς ἀντιτίθεται και στά δύο παραπάνω εἶδη. Δέν ταυτίζεται με τή λειτουργία οὔτε τού ἀπομονωμένου ατόμου, οὔτε ἑνός συνόλου ατόμων. Σάν ὑποκείμενο τῆς ἡ κριτική σκέψη θεωρεῖ σὺνειδητά ἓνα καθορισμένο ατομο στίς *πραγματικές του σχέσεις* μέ ἄλλα άτομα κι ὀμάδες, στίς *ἀνταρθεσεις του* μέ μία καθορισμένη κοινωνική τάξη και, τέλος, στό ἔτσι *μεσολαθμένο πλέγμα τών σχέσεων του* μέ τήν κοινωνική ὀλότητα και τή φύση. Δέν πρόκειται, λοιπόν, γιά κάποιο σημείο σάν τό Ἐγώ τῆς ἀστικής φιλοσοφίας· και ἡ ἀναπαράστασή του συνίσταται στήν κατασκευή τού κοινωνικοῦ παρόντος. Τό σκεπτόμενο ὑποκείμενο δέν εἶναι ἐξάλλου οὔτε ὁ τόπος, ὅπου συμπύπτουν ἡ Γνώση και τό ἀντικείμενο και μέ ἀφρησία τόν ὁποῖο θά μπορούσε ἀκολούθως κανεῖς νά φτάσει στήν ἀπόλυτη Γνώση. Αὐτή ἡ ψευδαίσθηση τού ἰδεαλισμοῦ απ' τήν ἐποχή τού Descartes, εἶναι ἰδεολογία μέ τήν αὐστηρή ἔννοια: ἡ περιορισμένη ἐλευθερία τού ατόμου τῆς ἀστικής κοινωνίας ἐμφανίζεται σάν ἡ τελειωμένη ἐλευθερία και αὐτονομία. Ἀλλά σέ μίαν ἀδιαφανή και χωρίς αὐτοσυνείδηση κοινωνία, τό Ἐγώ, εἶτε δρᾷ ὡς ἀπλῶς σκεπτόμενο εἶτε δρᾷ μέ ἄλλον τρόπο, δέν εἶναι κι αὐτό δέδιο γιά τόν ἑαυτό του. Στό στοχασμό πάνω στόν ἄνθρωπο ὑπάρχει ἓνα χάσμα μεταξύ ὑποκειμένου κι ἀντικειμένου· ἡ ταυτότητά τους θρῖσκειται στό μέλλον κι ὄχι στό παρόν. Ἡ μέθοδος, πού ὀδηγεῖ σ' αὐτή τήν ταυτότητα, μπορεῖ, δέδια, σύμφωνα μέ τήν καρτεσιανή ὀρολογία νά ὀνομαστεῖ διαφωτισμός· γιά τήν πραγματική κριτική σκέψη, ὅστόσο, αὐτός ὁ διαφωτισμός δέν σημαίνει μόνο μία ἔλλογη ἀλλά ταυτόχρονα και μία συγκεκριμένη ἱστορική διαδικασία. Στήν πορεία της ἀλλάζουν τόσο ἡ κοινωνική δομή στό σύνολό της, ὅσο και γενικά ἡ σχέση τού θεωρητικοῦ μέ τήν κοινωνία: ἀλλάζει, δηλαδή, τό ὑποκείμενο ὅπως ἐπίσης κι ὁ ὀλός τῆς σκέψης. Ἡ ἀποδοχή ἑνός οὐσιαστικά ἀναλλοώτου χαρακτήρα στή σχέση μεταξύ ὑποκειμένου, θεωρίας και ἀντικειμένου διακρίνει τήν καρτεσιανή σύλληψη απ' ὄλα τά εἶδη τῆς διαλεκτικής Λογικῆς.

Πῶς ὅμως συναρτᾶται ἡ κριτική σκέψη μέ τήν ἐμπειρία; Ἄν καθῆκον τῆς κριτικῆς σκέψης δέν εἶναι μόνο νά ταξινομεῖ, ἀλλά και νά καθορίζει ἀπό μόνη της τούς σκοπούς, πού εἶναι ὑπερδεδιαικτοῦ σέ σχέση μέ τήν ἰδια τήν ταξινόμηση· ἂν μ' ἄλλα λόγια ὀφείλει νά χαράζει ἡ ἰδια τή δική της κατεύθυνση, δέν παραμένει τελικά κι αὐτή κλεισμένη στόν ἑαυτό της, ὅπως συμβαίνει μέ τήν

ιδεαλιστική φιλοσοφία; Ἐφόσον δὲν δοῖσαι διέξοδο στή φαντασία, θά περιορίζεται νά ξιφουλκῆ μέ τό φορμαλισμό της στό κενό. Ἡ προσπάθεια τῆς σκέψης νά καθορίσει μέ νόμιμο τρόπο πρακτικούς στόχους, θά ἀποτυγχάνει πάντοτε. Ἄν ἡ σκέψη δέν ἀρκεῖται στό ρόλο πού τῆς ἔχει δοθεῖ στά πλαίσια τῆς ὑπάρχουσας κοινωνίας, ἄν, δηλαδή, δέν παράγει θεωρία μέ τήν παραδοσιακή ἔννοια, τότε εἶναι καταδικασμένη νά ἐπιστρέψει ἀναγκαστικά σέ αὐταπάτες ἀπό καιρό ξεπερασμένες. Μιά τέτοια ἐπιχειρηματολογία κάνει τό λάθος νά κατανοεῖ τή σκέψη μ' ἕναν ἀποσπασμένο, ἐξειδικευμένο καί κατά συνέπεια ιδεαλιστικό τρόπο, μέ τόν τρόπο, δηλαδή, πού ἡ σκέψη λειτουργεῖ στίς σημερινές συνθήκες διαίρεσης τῆς ἐργασίας. Μέσα στήν κοινωνική πραγματικότητα ἡ παραστατική δραστηριότητα δέν ἔμεινε ποτέ κλεισμένη στόν ἑαυτό της· λειτουργοῦσε ἀνεκάθεν σάν ἕνα μή αὐτόνομο στοιχεῖο τῆς ἐργασιακῆς διαδικασίας. Ἡ διαδικασία αὐτή ἔχει τῆς δικῆς τῆς ἰδιαιτέρας τάσεις· μέσα ἀπό μία διεκυστίνδα ἀντίρροπων δυνάμεων, προοδευτικῶν καί ὀπισθοδρομικῶν ἐποχῶν, διατηρεῖ, ἀνορθώνει καί ἀναπτύσσει τήν ἀνθρώπινη ζωή. Στίς γνωστές μέχρι σήμερα ἱστορικές μορφές ὑπαρξῆς τῆς κοινωνίας, τό πλήθος τῶν ἀγαθῶν, πού παραγόταν ἀνάλογα μέ τή δεδομένη κάθε φορά βαθμίδα ἀνάπτυξης, τό ἀπολαμβάναν ἅμεσα μικρές μόνον ὀμάδες ἀνθρώπων· ἡ κατάσταση αὐτή ἐκφράστηκε ἐπίσης καί στό χώρο τῆς σκέψης βάζοντας τή σφραγίδα της πάνω στή φιλοσοφία καί τή θρησκεία. Στό βάθος ὅμως ὑπῆρχε πάντοτε ὁ πόθος νά ἐπεκταθεῖ αὐτή ἡ ἀπόλαυση στήν πλειοψηφία τῶν ἀνθρώπων καί, παρ' ὅλη τήν ὕλική σκοπιμότητα τῆς ταξικῆς οργάνωσης, ὅλες οἱ μορφές τῆς ἀποδείχθηκαν τελικά ἀκατάλληλες γιά κάτι τέτοιο. Οἱ σκλάβοι, οἱ δουλοπάροικοι καί οἱ ἀστοί ἀποτίναξαν τό ζυγό τους. Ἡ τάση αὐτή ἐκφράστηκε ἐπίσης στίς πολιτισμικές δημιουργίες. Στή νεότερη, τώρα, ἱστορία ἀπαιτεῖται ἀπό κάθε ἄτομο νά ἰδιοποιεῖται τούς σκοπούς τῆς ὀλότητος καί νά τούς ἀναγνωρίζει πάλι σ' αὐτήν. Δημιουργεῖται ἔτσι μία νέα δυνατότητα: νά συνειδητοποιηθεῖ ἡ ἐργασιακή διαδικασία καί νά γίνει σκόπιμη ἡ κατέυθυνση τῆς, πού χωρίς μία συγκεκριμένη θεωρία καθοριζόταν μόνον σήμερα ἀπό τή δράση ἀντιφατικῶν μεταξῦ τους δυνάμεων, ἐνώ στίς κρίσιμες καμπές τῆς ἀφῆθηκε πολλές φορές νά κυριαρχηθεῖ ἀπ' τήν ἀπόγνωση τῶν μαζῶν. Ἡ σκέψη δέν πλάθει, δέβαια, μόνη της αὐτή τή δυνατότητα, ἀλλά προσπαθεῖ μάλλον ν' ἀνακαλύψει τήν ἰδιαιτέρη λειτουργία της. Στήν πορεία τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης οἱ ἄνθρωποι φτάνουν στή γνώση τῆς δραστηριότητάς τους, κατανοώντας ἔτσι τῆς ἀντιφάσεις, πού διαπερνῶν τήν ὑπαρξή τους. Ἡ ἄστικη οἰκονομία ἔχει τούτη τήν ἐπιδίωξη: τά ἄτομα, φροντίζοντας γιά τή δική τους εὐτυχία, νά διατηροῦν πα-

ράλληλα καί τή ζωή τῆς κοινωνίας. Ἡ ἴδια ἡ δομή της, ὥστόσο, ἐμπεριέχει μία δυναμική πού ὁδηγεῖ τελικά στή συγκέντρωση ἀπ' τή μία μεριά μιάς φανταστικῆς δύναμης, πού θυμίζει τίς παλιές ἄσιατικές δυναστείες, καί ἀπ' τήν ἄλλη μιάς πλήρους ὕλης καί πνευματικῆς ἀδυναμίας. Ἡ ἄστικη οργάνωση τῆς ζωτικῆς διαδικασίας χάνει ἔτσι τήν πρωταρχική της γονιμότητα καί κατανατᾷ τήν ἐργασία καί ἀνασταλτική. Οἱ ἄνθρωποι ἀναπαράγουν μέ τήν ἴδια ὅλο καί περισσότερο.

Ὡς πρός τό ρόλο τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχει, παρ' ὅλα αὐτά, μία διαφορᾶ ἀνάμεσα στήν παραδοσιακή καί τήν κριτική θεωρία. Ὑπάρχουν δεξιμένες ἀπόψεις, τίς ὁποῖες ἡ κριτική θεωρία παίρνει ἀπ' τήν ἱστορική ἀνάλυση, καί τίς θεωρεῖ σάν σκοπούς τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητος: πρόκειται κυρίως γιά τήν ἰδέα μιάς ὀρθολογικῆς κοινωνικῆς οργάνωσης πού ν' ἀνταποκρίνεται στίς ἀνάγκες τοῦ συνόλου. Τέτοιες ἀπόψεις εἶναι ἐγγενεῖς στήν ἀνθρώπινη ἐργασία, χωρίς ὅμως καί νά κατανοῦνται μέ σωστό τρόπο ἀπό τά ἄτομα ἢ τόν κοινῶ νοῦ. Προκειμένου αὐτές οἱ τάσεις νά γνωσθοῦν καί νά γίνουν ἀντιληπτές ἀπαιτεῖται ταυτόχρονα νά ὑπάρχει καί ἕνα καθορισμένο συμφέρον. Ὁ Μάρξ καί ὁ Ἐγκελς θεωροῦν ὅτι τό συμφέρον αὐτό γεννιέται ἀναγκαῖα στό προλεταριάτο. Μέ βάση τή θέση του στή σύγχρονη κοινωνία, τό προλεταριάτο δίδνει ἅμεσα τή σχέση ἀνάμεσα σέ μιά ἐργασία, πού προσφέρει στοὺς ἀνθρώπους ὅλο καί πιό ἰσχυρά ἐφόδια στόν ἀγῶνα τους μέ τή φύση, καί στή συνεχή ἀνανέωση μιάς ἀναχρονιστικῆς κοινωνικῆς οργάνωσης. Ἄνεργια, οἰκονομικές κρίσεις, στρατιωτικοποίηση, κυβερνήσεις τρόμου καί γενικά ὅλη ἡ κατάσταση τῶν μαζῶν δέν ὀφείλονται στίς περιορισμένες τεχνικές δυνατότητες, ὅπως ἴσως συνέβαινε σέ προηγούμενες ἐποχές, ἀλλά στίς συνθήκες παραγωγῆς, πού δέν ἀντιστοιχοῦν πλέον στίς παρούσες ἀνάγκες. Ἡ ἐφαρμογή ὅλων τῶν πνευματικῶν καί φυσικῶν μέσων γιά τήν καθυπόταξη τῆς φύσης ἐμποδίζεται ἀπ' τό γεγονός ὅτι κάτω ἀπ' τίς ἰσχύουσες συνθήκες αὐτά τά μέσα ἔχουν ἀφθεῖ στή διάθεση μερικῶν καί ἀντιφατικῶν μεταξῦ τους συμφερόντων. Ἡ παραγωγή δέν εἶναι προσανατολισμένη μέ βάση τίς ἀνάγκες τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου καί τήν παράλληλη ἱκανοποίηση τῶν ἀτομικῶν ἐπιθυμιῶν· ἐκπληρώνει, ἀντίθετα, κατά κύριο λόγο τίς ἀπαιτήσεις μεμονωμένων ἀνθρώπων γιά κυριαρχία καί μόνο σέ ἔκτακτη ἀνάγκη φροντίζει καί γιά τή ζωή τοῦ συνόλου. Μιά τέτοια κατέυθυνση τῆς παραγωγῆς ἦταν, κάτω ἀπ' τό δεδομένο σύστημα ἰδιοκτησίας, ἡ ἀναπόδραστη συνέπεια τῆς προοδευτικῆς κατ' ἀρχήν ἀντίληψης ὅτι τά ἄτομα μποροῦν μόνον αὐτά νά φροντίζουν γιά τόν ἑαυτό τους.

κοινωνικές ομάδες· θά είχαμε δηλαδή νά κάνουμε μέ μιά κοινωνική ψυχολογία. Ἡ σχέση μεταξύ Εἶναι καί συνειδήσης εἶναι διαφορετική σέ κάθε κοινωνική τάξη. Ἄς πάρουμε γιά παράδειγμα τίς ιδέες μέ τίς οποίες οἱ ἄστοι ἐρμηνεύουν τή δική τους ιδιαίτερη τάξη-πραγμάτων: τή δίκαιη ἀντάλλαγή, τόν ἐλεύθερο ἀνταγωνισμό, τήν ἄρμονία τῶν συμπεφορῶντων κλπ. Ἄν λοιπόν τίς ἐνοήσομε στά σοδαρά καί μέ λογική συνέπεια σάν τίς πραγματικές ἀοχές τῆς κοινωνίας, οἱ ιδέες αὐτές ἀποκαλύπτουν ἀμέσως τίς ἐωωτερικές ἀντιφάσεις τους καί, μαζί μ' αὐτές, τήν ἀντίθεση τῶν πρὸς αὐτή τήν τάξη-πραγμάτων. Ἡ ἀπλή περιγραφή τῆς αὐτοσυνειδήσης δέν μπορεῖ ἐπομένως νά μάς ἀποκαλύψει καί τήν ἀλήθεια γι' αὐτή τήν τάξη. Κατ' ἀναλογία, οὔτε ἡ συστηματοποίηση τῶν συνειδησιακῶν περιεχομένων τοῦ προλεταριάτου μπορεῖ ν' ἀποδώσει τήν ἀληθινή εἰκόνα τῆς ὑπαρξῆς καί τῶν συμπεφορῶν του. Μιά τέτοια περιγραφή θά ἔταν ἀπλῶς μιά παραδοσιακή θεωρία μέ ιδιαίτερη προβληματική κι ὄχι ἡ διανοητική πλευρά τῆς ἱστορικής διαδικασίας, πού ὀδηγεῖ στήν ἀπελευθέρωση τοῦ προλεταριάτου. Τό ἴδιο ἰσχύει ἀκόμη κι ἂν θά θέλαμε νά καταγράψουμε καί νά γνωστοποιήσομε τίς παραστάσεις ὄχι τοῦ προλεταριάτου γενικά, ἀλλά μόνον τοῦ προωθμένου τμήματος του – ἐνός κομμματος ἢ τῆς ἠγεσίας του, γιά παράδειγμα. Ἡ καταγραφή κι ἡ ἐντάξη σ' ἕνα ἐνωιολογικό σύστημα προσαρμοσμένο κατά τό δυνατόν στά γεγονότα θ' ἀποτελοῦσε κι ἐδῶ τήν κατ' ἐξοχὴν διερευνητική ἐργασία· ἡ πρόβλεψη τῶν μελλοντικῶν κοινωνικοψυχολογικῶν δεδομένων θ' ἀποδεικνυόταν σάν ὁ ἐξατος στόχος τοῦ θεωρητικού. Ἡ σκέψη, ἡ διαμόρφωση τῆς θεωρίας, θά παφέμενε ἔτσι κατὰ τό ξεχωριστό ἀπ' τό ἀντικειμενικό της, τό προλεταριάτο. Γιά νά φανεῖ ποιά εἶναι πραγματικά ἡ λειτουργία τους, πρέπει ὁ θεωρητικός καί ἡ εἰδική δραστηριότητά του νά ἰδωθοῦν σέ μιά δυναμική ἐνότητα μέ τήν κυριαρχούμενη τάξη· σέ μιά ἐνότητα ὅπου ἡ θεωρητική ἀναπαράσταση τῶν κοινωνικῶν ἀντιφάσεων δέν θά ἐμφανίζεται μόνο σάν ἔκφραση τῆς συγκεκριμένης ἱστορικής κατάστασης, ἀλλά ταυτόχρονα καί σάν παράγοντας παρόθησης καί ἀλλαγῆς. Ἡ πορεία τῆς ἀντιπαράθεσης ἀνάμεσα στά προωθμένα τμήματα τῆς δεδομένης κοινωνικῆς τάξης καί στά ἄτομα πού ἐκφράζουν τήν ἀλήθεια αὐτῆς τῆς τάξης, κι ἀκόμα ἡ ἀντιπαράθεση ἀνάμεσα σ' αὐτά τά προωθμένα τμήματα καί τοῦς θεωρητικούς ἐκπροσώπους τους ἀπ' τή μιά καί στά ὑπόλοιπα μέλη τῆς τάξης ἀπ' τήν ἄλλη, πρέπει νά κατανοοῦνται σάν διαδικασίες ἀλληλεπιδράσεων, κατὰ τίς ὁποῖες ἡ συνειδήση ἀναπτύσσει τόσο τίς ἀπελευθερωτικές, ὅσο καί τίς παρωθητικές, πειθαρχημένες κι ἐπιθετικές δυνάμεις τῆς. Ἡ ὀξύτητα τέτοιων ἀντιπαράθεσεων ἐκδηλώνεται στήν πάντοτε παρούσα δυνατότητα μιάς ἐντα-

Ἄλλά οὔτε ἡ κατάσταση τοῦ προλεταριάτου ἀποτελεῖ – στή σημερινή κοινωνία – ἐγγύηση ὀρθῆς γνώσης. Μπορεῖ, δέβαια, τό προλεταριάτο νά δώσει ἀμεσα τήν ἔλλειψη νοήματος στή ζωή σάν συνέχιση καί αὐξηση τῆς ἀνάγκης καί τῆς ἀδικίας· ἀλλά τόσο ἡ διατηρούμενη ἀκόμη ἀπὸ τά πάνω ἔλλειψη κοινωνικῆς συνοχῆς του, ὅσο κι ἡ ἀντίθεση μεταξύ προσωπικοῦ καί ταξικοῦ συμπεφορῶτος, πού ξεπερνιέται μόνο σ' ἐξαιρετικές στιγμές, ἐμποδίζουν αὐτή τή συνειδήση νά μετατραπεί σέ κοινωνική δύναμη. Στήν ἐπιφάνεια ὁ κόσμος ἐμφανίζεται καί γιά τό προλεταριάτο μάλλον διαφορετικός ἀπ' ὅ,τι εἶναι στήν πραγματικότητα. Μιά στάση πού δέ θά μπορούσε ν' ἀντιδιαστέλλει τ' ἀληθινά συμπεφορῶντα τοῦ προλεταριάτου – οὔτε συνεπῶς καί τῆς κοινωνίας συνολικά – ἀπὸ τό ἴδιο τό προλεταριάτο, ἀλλά θά κατευθυνόταν ἀποκλειστικά καί μόνο ἀπὸ τίς σκέψεις καί τίς διαθέσεις τῶν μαζῶν, θά κατέληγε νά εἶναι ἡ ἴδια ἀπόλυτα ἐξαρτημένη ἀπ' τήν ἰσχύουσα κατάσταση. Ὁ διανοούμενος, πού περιορίζεται νά διακηρύσσει μ' εὐλαδικότητα καί νά ἐξυμνεῖ τή δημιουργική δύναμη τοῦ προλεταριάτου, ἀρκούμενος στήν προσωπική ἐντάξη του σ' αὐτό, παραβλέπει ὅτι κάθε ἐγκατάλειψη τῆς θεωρητικῆς προσέθεσης πού ὀφείλεται ἐνδεχομένως στήν παθητικότητα τῆς δικῆς του σκέψης, κάθε ὑπεκφυγή μιάς ἐστῶ καί προσωρινῆς ἀντίθεσης μέ τίς μάζες, στήν ὁποία θά τόν ὀδηγοῦσε ἡ δική του θεωρία, καθιστοῦν τελικά τίς μάζες ἀκόμη πιὸ τυφλές κι ἀδύναμες. Ἡ δική του ἰδιαιτέρη σκέψη ἀποτελεῖ κι αὐτή ἕναν κριτικό προωθητικό παράγοντα στήν ἀνάπτυξη τῶν μαζῶν. Μιά πλήρης ὑποταγή στήν ἐκάστοτε ψυχολογική κατάσταση τῆς τάξης ἐκείνης, πού ἀντιπροσωπεύει καθαυτή τή δύναμη γιά τήν κοινωνική ἀλλαγή, δημιουργεῖ ἴσως σ' ἕναν διανοούμενο τό εὐτυχιμένο αἶσθημα ὅτι εἶναι συνδεδεμένος μέ μιά τεράστια δύναμη καί τόν ὀπλίζει μέ ἐπαγγελματική αἰσιοδοξία. Ὅταν ὁμως ἡ αἰσιοδοξία αὐτή κλονιστεῖ σέ περιόδους βαρύντατης ἤττας, ὑπάρχει ὁ κίνδυνος ὁ διανοούμενος αὐτός νά περιπέσει σ' ἕναν κοινωνικό πεσιμισμό καί σ' ἕνα μηδενισμὸ τό ἴδιο ἀστήρικτος, ὅσο ὑπεβολικός ἦταν ὁ προηγούμενος ὀπτιμισμός του. Τοῦ φαίνεται ἀνυπόφορο τό ὅτι ἐκείνο ἀκριδῶς τό πιὸ ἐπίκαιρο κι ἐλπιδοφόρο εἶδος σκέψης, μέ τήν πιὸ ὀρθιά κατανόηση τῆς ἱστορικῆς κατάστασης, ἔχει μέσα του τήν τάση ν' ἀπομονώνει σέ ὀρισμένες περιόδους τοῦς ἴδιους τοῦς φορεῖς του καί νά τοῦς θέτει ἐνώπιον ἐαυτῶν.

Ἄν ἡ κριτική θεωρία περιορίζεται οὐσιαστικά στό νά ἐκφράζει τὰ ἐκάστοτε συναισθήματα καί παραστάσεις μιάς τάξης, δέν θά εἶχε καμιά δομική διαφορὰ ἀπὸ τίς ἐξειδικευμένες ἐπιστήμες. Σέ μιά τέτοια περίπτωση θά ἐπρόκειτο ἀπλῶς γιά τήν περιγραφή τῶν ψυχικῶν περιεχομένων, πού εἶναι τυπικά σέ καθορισμένες

σης ανάμεσα στον θεωρητικό και την τάξη, πάνω στην οποία στοχάζεται. Η έννοια των κοινωνικών δυνάμεων, από τις οποίες αναμένεται ή απελευθέρωση, είναι ταυτόχρονα – σύμφωνα με τη χειρωνακτική έννοια – και η διαφορά τους: υπάρχει μόνο σαν σύγκρουση, που απειλεί αδιάκοπα τα υποκειμενά της. Αυτό γίνεται ολοφάνερο στο πρόσωπο του θεωρητικού· η κριτική του είναι επιθετική όχι μόνο απέναντι στους συνειδητούς απολογητές του κατεστημένου αλλά κι απέναντι στις παρεκκλίσεις, συμβιωτικές ή ούτοπικές τάσεις, που εμφανίζονται στο δικό του στρατόπεδο.

Η παραδοσιακή μορφή της θεωρίας – ή τυπική λογική αποτέλει μιά απ' τις πλευρές της – ανήκει στη σημερινή μορφή της παραγωγικής διαδικασίας με τον καταμερισμό εργασίας, που αυτή συνεπάγεται. Επειδή η κοινωνία θα συνεχίσει αναγκαστικά και στο μέλλον ν' αντιπαρατίθεται με τη φύση, η διανοητική αυτή τεχνική δεν πρόκειται να χάσει τη σημασία της, αλλά θα πρέπει αντίθετα ν' αναπτυχθεί όσο τό δυνατόν περισσότερο. Ή θεωρία σαν στοιχείο μιάς κοινωνικής πρακτικής, που αποκοιπέ σε νέες κοινωνικές μορφές, δεν είναι ωστόσο κάποιο άλλο εξάρτημα ενός μηχανισμού, που θρίσκειται ήδη σε λειτουργία. Ακόμα κι αν οι νικές ή οι ήττες αντιπροσωπεύουν κατ' αναλογία και στην επιστήμη μιά σχετική ένδειξη για την καταξίωση ή την εγκατάλειψη υποθέσεων, ο αμφισβητίας θεωρητικός δεν είναι ποτέ ήσυχος οι υποθέσεις ανήκουν πλέον ως βεβαιότητες στον ειδικό τομέα της επιστήμης του. Δεν δέχεται να ψάλλει κι αυτός, μαζί με τον Poincaré, τον ύμνο των εμπλουτισμών της επιστήμης με υποθέσεις, που έμελλε άργότερα ν' απορριφθούν.¹⁵ Το επάγγελμά του είναι ένας αγώνας, στον οποίο εντάσσεται και η δική του σκέψη, και δεν είναι κάποια αυτόνομη σκέψη, που μπορεί να διαχωριστεί απ' αυτόν τον αγώνα. Στη συμπεριφορά του υπεισέρχονται βέβαια και πολλά θεωρητικά στοιχεία με τη συνηθισμένη τους έννοια – όπως η γνώση και η πρόγνωση σχετικά απομονωμένων γεγονότων, οι επιστημονικές κρίσεις ή η θέση των προβλημάτων – που, ενώ διαφέρουν από εκείνα άλλων θεωρητικών εξαιτίας των δικών του ειδικών συμπεριφορών, διατηρούν έντοτους την ίδια λογική μορφή. Είναι πολύ φυσικό η παραδοσιακή θεωρία ν' αποδέχεται σαν δεδομένα δρισμένα πράγματα: τον θετικό ρόλο της στη λειτουργικότητα της κοινωνίας, τη σχέση της – μεσοαδην – βέβαια, κι αδιαφανή – με την ικανοποίηση των γενικών αναγκών, τη συμμετοχή της στην αυτοαναπαραγόμενη ζωτική διαδικασία. Όλες αυτές οι προϋποθέσεις, με τις οποίες ή ίδια ή επιστήμη δεν συνηθίζει ν' ασχολείται, αφού ή εκπλήρωσή τους αναγνωρίζεται κι επικυρώνεται απ' την κοινωνική θέση του έρευ-

νητή, αμφισβητούνται, λοιπόν, απ' την κριτική σκέψη. Ο δικός της στόχος, που είναι μιά λογική κατάταση της κοινωνίας, βασίζεται βέβαια στην ανάγκη (Not: ή ανάγκη ως χρεία, επιβαλλόμενη από τα πράγματα) του παρόντος: αυτή ή ανάγκη δεν παύει όμως από μόνη της και τό σχέδιο για τόν παραμερισμό της. Ή θεωρία, που τό διαμορφώνει, δεν υπηρετεί την ήδη υπάρχουσα πραγματικότητα, αλλά αποκαλύπτει τά μυστικά της. Όσο φανερός κι αν γίνονται κάθε στιγμή οι ανορθοδοξίες κι οι ασάφειές της, όσο κι αν τά λάθη της παίρνουν πολλές φορές την εκδικησή τους: ή γενική τάση μιάς τέτοιας θεωρητικής προσπάθειας, ή ίδια ή διανοητική πράξη – ακόμη κι όταν υπόκειται επιτυχίες – δεν δέχεται τό κύρος της «ύγιους ανθρώπινης νόησης» και δεν θεωρεί τίποτε σαν αυτόνομη συνήθεια. Θεωρίες, αντίθετα, που επικυρώνονται ή απορρίπτονται ανάλογα με την επιτυχία κάποιων μηχανικών κατασκευών, στρατιωτικών οργανισμών ή κινηματογραφικών ταινιών, αποδέχονται σε κάποιο σαφώς προσδιορισμένο είδος κατανάλωσης – έστω κι αν διαμορφώνονται ανεξάρτητα απ' την εφαρμογή τους, όπως ή θεωρητική φυσική, ή έστω κι αν ή κατανάλωσή τους συνίσταται στην εϋχαρίστηση, που προσφέρει ή επιδέξια χρησιμοποίηση μαθηματικών συμβόλων: ανταμείβοντας τέτοιες δραστηριότητες, ή «καλή» κοινωνία δείχνει πώς έννοει τόν άνθρωπισμό.

Γιά τή μορφή που θά έχει ή κατανάλωση στο μέλλον, προς τό οποίο αποκοιπέ ή κριτική σκέψη, δεν υπάρχουν, βέβαια, ανάλογα παραδείγματα. Παρ' όλα αυτά, ή ιδέα μιάς μελλοντικής κοινωνίας σαν μιάς κοινότητας ελεύθερων ανθρώπων, που είναι εφικτή με βάση τά ήδη διαθέσιμα τεχνικά μέσα, έχει ένα περιεχόμενο, στο οποίο πρέπει νά μείνει κανείς πιστός παρά τίς ένδεχόμενες αλλαγές. Κάτω απ' τίς ισχύουσες συνθήκες ή ιδέα αυτή αναπαράγεται διαρκώς σαν ή διαίσθηση ότι υπάρχει σήμερα ή δυνατότητα ν' αρθούν ο διαμελισμός κι ή ανορθολογικότητα της κοινωνίας κι ότι πρέπει νά βρεθεί ο κατάλληλος τρόπος. Αλλά ή έτσι κρινόμενη αντικειμενική πραγματικότητα και οι τάσεις που οδηγούν σε μιά λογική κοινωνία δεν παράγονται. επέκεινα της σκέψης, από κάποιες εξωτερικές προς αυτήν δυνάμεις, από μιά αφηρημένη δηλαδή σκέψη που ίσως αναγνωρίσει πάλι κάποτε συμπωματικά τόν έαυτό της σαν προϊόν αυτών των δυνάμεων· αντίθετα, τό ίδιο υποκειμενο, που θέλει νά επιβάλει μιά ή άλλη, καλύτερη πραγματικότητα, είναι ταυτόχρονα κι ο φορέας αυτών των δυνάμεων. Η αίνιγματική συμφωνία μεταξύ σκέψης και Ει- ναι, νόησης κι αίσθητικότητας, ανθρώπινων αναγκών και ικανοποίησης τους στη σημερινή χαστική οίκονομία εμφανίζεται κατά τήν άστυκή έποχή σαν τυχαίο γεγονός. Από μιά τέτοια συμφωνία

Σειρά: ΕΡΜΗΝΕΙΣ τής ΙΝΔΙΚΤΟΥ 'Αρ. 4

Διεύθυνση ΑΝΤΩΝΗ ΖΕΡΒΑ

ΧΑΝΣ-ΓΚΕΟΡΓΚ
ΓΚΑΝΤΑΜΕΡ

Τίτλος Πρωτοτύπου:

Le Problème de la Conscience Historique

Publications Universitaires de Louvain, 1963.

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ
ΙΣΤΟΡΙΚΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΑΝΤΩΝΗ ΖΕΡΒΑ

914769

ISBN: 960-518-017-0

© 1998. «ΙΝΔΙΚΤΟΣ» ΑΝΩΝΥΜΟΣ ΕΚΔΟΤΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ
Πατρ. Ίωακείμ Γ' 45, 106 76 ΑΘΗΝΑ, ΤΗΛ.: 72.58.737-8

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ: ΠΡΟΧΟΡΟΣ Α.Ε., ΤΗΛ.: 36.16.226

ΙΝΔΙΚΤΟΣ
ΑΘΗΝΑΙ 1998

σεως· ο αιώνας τῶν Φώτων ἐμφερεῖται ἀπὸ τὴν πεποίθησιν ὅτι σέ εἶνα κείμενο αὐτὸ ποὺ δίδεται εὐθὺς ἐξαρχῆς πρὸς κατανόησιν εἶναι τὸ «ἔλλογο» νόημά του, καὶ ὅτι μόνον ἡ ἀπουσία «ἐλλόγου» νόηματος μᾶς υποχρεώνει νὰ καταφύγουμε σὲ ἱστορικὴ ἐρμηνεύση. Πλὴν ὅμως τὸ περίεργον εἶναι ὅτι, τὴ στιγμὴ ἀκριβῶς ποὺ ὁ Ρωμαντισμὸς καὶ ὁ Σλαίερμάχερ ἀναδεικνύονται σὲ πρωτεργάτες τῆς ἱστορικῆς συνειδητοποιήσεως, οὔτε τὸ ρωμαντικὸ κίνημα οὔτε ὁ ἴδιος ὁ Σλαίερμάχερ διανοήθησαν ποτὲ νὰ προσδώσουν κύρος αὐθεντικοῦ θεμελίου στὴν παράδοσιν ἀπὸ τὴν ὁποία προέρχονταν.

Παρὰ ταῦτα, μεταξὺ τῶν ἄμεσων προκατόχων τοῦ Σλαίερμάχερ, ὁ φιλόλογος Φρειδερίκος Ἄστ εἶχε ξεκάθαρα ἀπόψεις ὡς πρὸς τὸ ἔργο τῆς ἐρμηνευτικῆς. Κατὰ τὴν ἀντίληψίν του, ἡ ἐρμηνευτικὴ καλεῖται νὰ διαδραματίσει ῥόλο μεσάζοντος, δηλαδὴ νὰ ἐναρμονίσει τὶς αὐθεντικὰς παραδόσεις τῆς ἀρχαιότητος μὲ τὸν χριστιανισμὸ. Ἀπέναντι στὸν Διαφωτισμὸ, ἡ ὀπτικὴ αὐτῆ θὰ δημιουργήσει νέα κατάστασιν, ὑπὸ τὴν ἔννοιαν ὅτι τὸ ζήτημα δὲν εἶναι πλέον πῶς θὰ συμφιλῶθῃ ἡ αὐθεντία τῆς παραδόσεως μὲ τὴ φυσιοκρατία, ἀλλὰ πῶς θὰ συσχετισθῶν δύο διαφορετικὰς παραδόσεις. Ὁ Ἄστ δὲν θὰ πάψῃ ἐντούτοις νὰ στοχάζεται πῶς μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθῇ οὐσιαστικὴ καὶ συγκριθεμένη συμφωνία ἀνάμεσα στὴν ἀρχαιότητα καὶ τὸν χριστιανισμὸ, διαφυλάσσοντας ἔτσι τὸ ἐπιτεταγμένον ἔργον μᾶς ἐρμηνευτικῆς μὴ τυπικοῦ χαρακτήρα· ἔργον ποὺ θὰ λησμονηθῇ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Σλαίερμάχερ καὶ τῶν διδασκάλων του. Τὸ γεγονός ὅτι ὁ φιλόλογος Ἄστ κατάφερε νὰ μὴν περιπέσει στὴν ἴδια λήθη, ὀφείλεται στὴν πνευματικὴ

δύναμιν τῶν ἰδεαλιστῶν φιλοσόφων καὶ προπαντὸς τοῦ Σέλλινγκ, ποὺ ἦταν καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἐμπνευσῆς του.

*

* *

Σήμερα, χάριν στὴν ὑπαρκτικὴ ἀνάλυσιν τοῦ Χάιντεγκερ, ἀνακαλύπτουμε γιὰ μιὰ ἀκόμη φορά τὸ νόημα τῆς κυκλικῆς διάφρωσης ποὺ χαρακτηρίζει τὴν κατανόησιν. Ἴδου τί διαδίδουμε στὸν Χάιντεγκερ: «Δὲν μπορούμε νὰ ἀπαξιώσουμε τὸν κύκλον αὐτό, χαρακτηρίζοντάς τον φαῦλον, ἔστω καὶ ἀπαφύεσθε τὸ ἴδιον ἀσάφηνον». Ὁ κύκλος συγκρῦπτει μέσα του μίαν αὐθεντικὴν δυνατότητα τοῦ πλέον ἀρχέγονου εἶδεναι ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ συλληφθῇ ὀρθῶς παρὰ μόνον ἂν παραδεχθῶμε ὅτι πᾶσα ἐξήγησιν (ἡ ἐρμηνεύσιν) ἔχει ὡς πρώτη, παραμόνιμη καὶ ὕστατη υποχρέωσιν νὰ μὴ ἀφεθῇ στὰ κεκτημένα καὶ στίς προσυνειλημμένους γνώμους καὶ προλήψεις τῆς, ὅποιες κι ἂν εἶναι οἱ ἐνοράσεις καὶ οἱ ἀφηρημένους ἔννοιους στίς ὁποῖες στηρίζονται, ἀλλὰ νὰ ἀσφαλίσει τὸ ἐπιστημονικὸ τῆς θέμα, ἀναπτύσσοντας τὶς προλήψεις τῆς σύμφωνον μὲ “τὰ ἴδια τὰ πράγματα”»²².

Οἱ γραμμὲς αὐτὲς δὲν ἐκφέρουν μόνον τὰ ὅσα ἀπαιτοῦνται γιὰ τὴν ἐκτέλεσιν τοῦ ἔργου τῆς κατανόησεως. Περιγράφουν καὶ μὲ ποιὸν τρόπο προχωρεῖ ἡ ἐρμηνεία ποὺ ἀποβλέπει στὴν κατανόησιν ἐκείνη μέτρο τῆς ὁποίας εἶναι τὸ «ἴδιον τὸ πράγμα». Γιὰ πρώτη φορά ἐπιδεικνύεται ρη-

22. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1927, σελ. 153.

τῶς τὸ θετικὸ ὄντολογικὸ νόημα τοῦ κύκλου ποὺ ἐπάγεται ἡ κατανόηση. Κάθε αὐθεντικὴ κατανόηση ὀφείλει νὰ προφυλάσσεται καὶ ἀπὸ τὴν αὐθαιρέσιαν τῶν ἀλλόκοτων ἰδεῶν ποὺ διαπερνοῦν τὸ πνεῦμα καὶ ἀπὸ τοὺς περιορισμοὺς ποὺ ἐπιβάλλουν οἱ ἀσύνειδες συνήθειες τῆς σκέψεως. Εἴναι φανερὸ ὅτι, ἂν θέλει νὰ ἔχει αὐθεντικότητα, τὸ ἐταστικὸ βλέμμα πρέπει νὰ κατευθύνεται πρὸς «τὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα» καὶ μάλιστα μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε τὸ πρᾶγμα νὰ συλλαμβάνεται «προσωπικῶς». Ἐξίσου φανερὸ εἶναι ὅτι ἡ πιστὴ κατανόηση τοῦ νοήματος ἑνὸς κειμένου φέρ' εἰπεῖν δὲν εἶναι ἀπλῶς ζήτημα μίᾳς λίγο ἢ πολὺ ἄοριστης ἐπιθυμίας, οὔτε «εὐσεβῶν πόθων», ἀλλὰ συνιστᾷ τὴν ἴδιαν ἔννοιαν τοῦ προβλήματος ποὺ ὁ Χάιντεγερ ὀρίζει μὲ τίς λέξεις «πρῶτη, παραμόνιμη καὶ ὕστατη ὑποχρέωση» τῆς ἑρμηνευτικῆς ἐννόησης. Ἄρα ὁ κυκλικὸς χαρακτήρας τῆς κατανόησης εἶναι ἀκριβῶς ἡ κατάληξις τῆς προσπάθειας ποὺ καταβάλλει ὁ ἑρμηνευτὴς γιὰ νὰ παραμείνει μέσα στὰ αὐστηρὰ ὅρια τοῦ προγράμματος αὐτοῦ, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὰ σφάλματα ποὺ ἐνδέχεται νὰ διαπράξει κατὰ τίς ἐρευνές του.

Ἄς σταθῶμε ἀκόμη μιὰ φορά στὸ ζήτημα τῆς ἑρμηνείας ἑνὸς κειμένου. Εὐθύς μόλις ἀνακαλύψει ὀρισμένα καταληπτὰ στοιχεῖα, ὁ ἑρμηνευτὴς σκιαγραφεῖ ἕνα πρῶτο σχέδιο γιὰ τὸ νόημα ὅλου τοῦ κειμένου. Τὰ πρῶτα σηματονοῦντα στοιχεῖα ἀρχίζουν νὰ διαφαίνονται στὸ βαθμὸ ποὺ ἡ ἀνάγνωση ὠθεῖται ἀπὸ συγκεκριμένο λίγο πολὺ ἐνδιαφέρον. Ἡ κατανόηση τοῦ «πράγματος» ποὺ προβάλλει μπροστά μου, δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ ἐπεξεργασία μίᾳς πρῶτης νοηματικῆς προβολῆς ποὺ ἐν συνεχείᾳ θὰ διορθώ-

νεται, ἀνάλογα μὲ τὴν πρόδο τῆς ἀποκορυπτογραφήσεως. Ἐδῶ δεδαίως, ἡ περιγραφή γίνεται ὑπὸ τύπον «βραχυλογίας», διότι ἡ σχετικὴ διαδικασία εἶναι πολὺ πιὸ πολυπλοκὴ: κατ' ἀρχάς, ἐὰν δὲν ἀναθεωρηθεῖ ἡ πρῶτη νοηματικὴ προβολή, δὲν θὰ ὑπάρξει τίποτε ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει τίς δάσεις μίᾳς σημασίας· ἔπειτα, ἀλλὰ καὶ ταυτοχρόνως ἐπίσης, διάφορα ἀσύμφωνα προσχεδιάσματα θὰ φιλοδοξοῦν νὰ διαμορφώσουν τὴ νοηματικὴ ἐνότητα, ἔως ὅτου σκιαγραφηθεῖ ἡ «πρῶτη» ἑρμηνεῖα, δάσει τῆς ὁποίας οἱ εἰκαζόμενες ἔννοιες θὰ ἀντικατασταθοῦν ἀπὸ ἄλλες, πιὸ ἰσόμετρες πρὸς τὸ νόημα. Καὶ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἀκατάπαυστη διαταλάντευση τῶν ἑρμηνευτικῶν στοιχείων μίᾳς περιγράφει ὁ Χάιντεγερ, δηλαδὴ τὴν κατανόηση ὡς διεργασία γιὰ τὴ διαμόρφωση μίᾳς νέας προβολῆς. Ὅποιος προχωρεῖ ἔτσι, διατρέχει πάντοτε τὸν κίνδυνον νὰ παραμείνει ἔκθετος στὴν ἐπιρροή τῶν ἰδίων τῶν προσχεδίων του· διατρέχει δηλαδὴ τὸν κίνδυνον ἡ πρόληψις τὴν ὁποία σχημάτισε κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο νὰ μὴ συμφωνεῖ μὲ τὴν οὐσία τοῦ πράγματος. Σταθερὸ καὶ ἀδιάλειπτο ἔργο τῆς κατανόησης εἶναι ἡ ἐπεξεργασία αὐθεντικῶν προβολῶν ποὺ νὰ εἶναι σύμμετρες πρὸς τὸ ἀντικείμενον τῆς κατανόησης. Μὲ ἄλλα λόγια, πρόκειται γιὰ ἕνα τόλμημα ποὺ περιμένει νὰ ἐπιβραβευθεῖ μὲ μίαν ἐπιβεβαίωση ἐκ μέρους τοῦ ἰδιοῦ τοῦ ἀντικειμένου. Καὶ αὐτὸ ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ χαρακτηρίσουμε ἐδῶ ὡς ἀντικειμενικότητα, δὲν εἶναι τίποτε περισσότερο παρὰ ἡ ἐπιβεβαίωση μίᾳς ὀρισμένης προλήψεως ποὺ παρέχεται κατὰ τὴν ἴδιαν τὴ διάρκεια τῆς ἐπεξεργασίας τῆς. Διότι, πῶς ἀλλοίως θὰ ἀντιληφθῶμε ὅτι μίᾳ πρόληψις εἶναι αὐθαίρετη καὶ δὲν ἀνταποκρίνεται στὸ

σημαντική: πώς θα διακρίνουμε την ασυνήθιστη γλώσσα ἐν γένει ἀπὸ τὴν ἀσυνήθιστη γλώσσα τοῦ ἀναγιγνωσκόμενου κειμένου; Ἡ μόνη δυνατὴ ἀπάντηση ἐδῶ εἶναι νὰ καταστῆ σαφές ὅτι ἡ εἰσαγωγικὴ μᾶς μύηση τελεῖται κατ' ἀναγκαιότητα ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ κείμενο: πρόκειται γιὰ τὴν ἐμπειρία τῆς ἀποτυχίας ἢ ὁποῖα, εἴτε γιὰτὶ δὲν καταλαβαίνουμε γρὶ ἀπὸ τὸ κείμενο, εἴτε γιὰτὶ ἡ ἀπόκριση τοῦ μᾶς δίνει τὸ κείμενο ἔρχεται σὲ ἀντίφραση μὲ τὶς δικές μας προλήψεις, μᾶς ἀποκαλύπτει τὴ δυνατότητα μᾶς ἀσυνήθιστης γλωσσολογικῆς χρήσεως.

Αὐτὸ πὸ ἰσχύει γιὰ τοὺς ὑπόρρητους στόχους μᾶς ὀρισμένης γλωσσολογικῆς χρήσεως, γιὰ τὶς σημαινουσες τᾶς μὲ τὶς ὁποῖες εἶναι φροτισμένες οἱ λέξεις, ἰσχύει ἀκόμα περισσότερο γιὰ τὶς προλήψεις μᾶς ἀναφορικὰ μὲ τὸ περιεχόμενο τοῦ κειμένου, προλήψεις οἱ ὁποῖες προδιαθέτουν θετικά καὶ τὴν προκατανόησή μας. Ἡ περίπτωση αὐτῆ ἐπομένως εἶναι πολὺ πρὸ πολὺ πλοκὴ ἀπὸ τὴν προηγούμενη.

Εἶναι κοινῶς παραδεκτὸ ὅτι, ὅταν μιλάμε στὴν τρέχουσα γλώσσα, χρησιμοποιοῦμε τὶς λέξεις μὲ τὴ συνήθη τους ἔννοια. Καὶ ἐνῶ αὐτὸ τὸ θεωροῦμε δεδομένο, δὲν θεωροῦμε ἐξίσου δεδομένο ὅτι ἡ σκέψη ἢ καλύτερα «τὰ λεγόμενα τοῦ ἄλλου» πὸ ὑπέπεσαν στὴν ἀντίληψή μου εἶναι αὐθιγὰ πόστατα, γιὰ τὸ λόγο ἀκριβῶς ὅτι συλλήφθηκαν ὀργανικῶς ἐνσωματωμένα μέσα στὸ δικό μου σύστημα ἀπόψεων καὶ προσδοκιῶν. Τὸ ὅτι «συλλαμβάνω» κάτι πὸ λέγεται πρὸς ἐμένα, δὲν συνεπάγεται ὅτι τὸ «ἐγκρίνω» ἀμέσως. Ἐξυπνοεῖται πάντοτε ὡς προκαταρκτικὴ προϋπόθεση ὅτι λαμβάνω γνώση «τῶν λεγομένων τοῦ ἄλλου», χωρὶς αὐτὸ νὰ δεσμεύει τὶς προσωπικὲς μου γνώμες.

ἐπιτεταγμένο ἔργο, ἐὰν δὲν τὴν ἀντιπαραθέσουμε πρὸς τὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα, τὸ μόνο ἄλλωστε πὸ ἔμπορῆ νὰ ἀποδείξει τὴ μηδανιότητα τῆς; Ὡστε λοιπὸν γιὰ κάθε ἐρμηνεία κειμένου, ὁ ἐρμηνευτὴς ὀφείλει πρῶτα πρῶτα νὰ ἀναλογισθῆ τὶς προσχηματισμένες ἰδέες πὸ ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν «ἐρμηνευτικὴ κατάσταση» στὴν ὁποῖα βρισκεται. Ὄφείλει δὲ νὰ τὶς νομιμοποιήσει, νὰ ἀναζητήσει δηλαδὴ τὴν καταγωγὴ καὶ τὴν ἀξία τους.

Ἔτσι μποροῦμε νὰ καταλάβουμε γιὰ ποῖο λόγο τὸ ἐρμηνευτικὸ ἔργο, ὅπως περιγράφεται ἀπὸ τὸν Χάιντεγκερ, δὲν ἀφορᾶ ἀπλῶς καὶ μόνον στὴν υἰοθέτηση μᾶς ὀρισμένης μεθόδου. Ἀπαιτεῖ ἀντιθέτως μιὰ ριζοσπαστικὴ σύλληψη τοῦ ἐννοεῖν, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει ἤδη καὶ μὲ ὁποῖον κατανοεῖ.

Ὡς παράδειγμα τῆς μεθοδεύσεως γιὰ τὴν ὁποῖα μὲν ἕξι ἀνά λόγους, ἄς φέρουμε στὸ νοῦ μᾶς τὰ ζητήματα πὸ ἀνακύπτουν, ὅταν ἀσχολούμαστε μὲ τὴν ἀνάλυση ἐνὸς ἀρχαίου κειμένου ἢ μὲ τὴ μετάφρασή του. Δὲν εἶναι δύσκολο νὰ ἀντιληφθῆ κανένας ὅτι σημεῖο ἀφετηρίας τοῦ ἐγχειρήματος εἶναι νὰ προσπαθήσουμε νὰ συλλάβουμε τὸν ἐντελῶς προσωπικὸ τρόπο μὲ τὸν ὁποῖον ὁ συγγραφέας χρησιμοποιεῖ τὶς λέξεις καὶ τὶς σημασίες στὸ κείμενό του: γιὰτὶ θὰ ἦταν πρᾶγματι μεγάλη ἀθαιρεσία, ἂν θέλαμε νὰ καταλάβουμε τὸ κείμενο μὲ γνώμονα τὸ δικό μας λεξιλόγιο καὶ τὴ δική μας ἐννοιολογικὴ σκευή. Εἶναι ὀφθαλμοφανές ὅτι ἡ κατανόησή μας πρέπει νὰ καθοδηγεῖται ἀπὸ τὶς γλωσσολογικὲς χρήσεις τῆς ἐποχῆς ἢ τοῦ ἴδιου τοῦ συγγραφέα. Χρειαζέται ὅμως νὰ διερωτηθοῦμε πῶς ἐπιτελεῖται τὸ ἔργο αὐτὸ *in concreto* σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ κυρίως τὴ

Ἡ διάκριση είναι καθ' ὅλα βάσιμη. Πρέπει ὅμως νὰ προστεθεῖ ὅτι είναι σχεδὸν ἀδύνατο, τῆ στιγμῆ πού λαμβάνω γνώση «τῶν λεγομένων τοῦ ἄλλου», νὰ μὴ συναίσθανθῶ ipso facto πὼς κάλοῦμαι νὰ λάβω θέση· καὶ ἡ συνήθεια μάλιστα μὲ προδιαθέτει θετικά ἀπέναντί τους. Ἄντιλαμβάνεται κανεὶς ἔτσι τί ἐννοοῦμε τώρα λέγοντας ὅτι ἡ ἐρμηνευτικὴ πρόθεση προϋποθέτει πάντοτε μιὰ ὀλισθήση πρὸς τὴν κατεύθυνση ἐνὸς ἐρωτήματος διαφορετικῆς τάξεως: ποῖο είναι τὸ «ἀποδεκτὸ» νόημα μιᾶς ἐκφερόμενης «γνώμης», τὸ «ὀλοκληρώσιμο» νόημα μιᾶς σημασίας; Τὸ ὅτι σὲ μία συγκεκριμένη κατάσταση οἱ δύο στιγμῆς είναι ἀδιαχώριστες, αὐτὸ εἶναι προφανές· ἡ μεταγενέστερη στιγμή, ἡ στιγμή πού εἶναι κατ'ἐπίπλεον ἀπὸ τὴν ἀπλή «σύλληψη» τοῦ νοήματος, ἐπικαθορίζει ἐφεξῆς τὸ συγκεκριμένο νόημα τῆς ἴδιας τῆς «συλλήψεως», καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς παρεμβάλλεται τὸ πρόβλημα τῆς ἐρμηνευτικῆς.

Ποιὲς εἶναι πράγματι οἱ ἐπιπτώσεις τῆς περιγραφῆς αὐτῆς; — Ἀλλὰ μὴ μοῦ ἀποδίδετε πράγματα πού δὲν εἶπα· διότι δὲν εἶπα ὅτι, ὅταν ἀκούει κανεὶς κάποιον ἄλλο, ἢ ὅταν διαβάξει ἓνα κείμενο, ὀφείλει νὰ ξεχάσει τίς γνώμες του ἢ ὅτι ἀπαγορεύεται νὰ σχηματίσει προκαταβολικῶς μιαν ἰδέα γιὰ τὸ νοηματικὸ τους περιεχόμενο. Στὴν πραγματικότητά, ὅταν ἀνοίγομαι πρὸς τὰ «λεγόμενα τοῦ ἄλλου», πρὸς ἓνα κείμενο κλπ., σημαίνει ὅτι τὰ λεγόμενα ἔχουν κιόλας ἐνταχθεῖ μέσα στὸ σύστημα τῶν γνωμῶν μου, ἢ ὅτι ἐγὼ ὁ ἴδιος λαμβάνω θέση ἀπέναντί τους. Μὲ ἄλλα λόγια: εἶναι ἀλήθεια καὶ ἀπὸ ὅλους ἀποδεκτὸ πὼς τὰ «λεγόμενα τοῦ ἄλλου» μποροῦν αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ νὰ ἔχουν ἀπερίριστο ἀριθμὸ διαφορετικῶν ἐννοιῶν (σὲ ἀντίθεση μὲ τίς

σχετικὰ τέλειες συμφωνίες πού παρουσιάζουν οἱ λέξεις τοῦ λεξικοῦ)· ἀλλὰ in concreto, ὅταν ἀκούμε κάποιον νὰ μιλήσει ἢ ὅταν διαβάξουμε ἓνα κείμενο μὲς ἀπὸ τὴν κατάσταση στὴν ὁποία βρισκόμαστε, ἀσκοῦμε ἓνα εἶδος διακριτικῆς μεταχείρισης ὑπὲρ τῶν πιθανῶν νοημάτων — αὐτῶν δηλαδή πού ἐμεῖς θεωροῦμε ὡς πιθανά — καὶ ἀπορρίπτουμε ὅσα ἀπὸ τὰ ὑπόλοιπα μᾶς φαινονται «ἐκ τῶν προτέρων ἄτοπα». Καὶ γιὰ τοῦτο ἄλλωστε, παρὰ τίς ἰσχυρὲς προαιρέσεις ὑπὲρ τοῦ «γράμματος», ἀκολουθοῦμε τὴ θυσιαστικὴ τάση τῆς φύσεώς μας, χαρακτηρίζοντας ὡς «ἀδύνατα» ὅσα δὲν κατορθώνουμε νὰ ἐντάξουμε στὸ δικό μας σύστημα προλήψεων.

Πλὴν ὅμως ἡ γνήσια πρόθεση τῆς κατανόησης ἐγκρίνεται σὲ τοῦτο, ὅτι ἀπὸ ἓνα κείμενο πού μελετοῦμε καὶ θέλουμε νὰ τὸ καταλάβουμε, προσδοκοῦμε πάντα νὰ μᾶς μάθει κάτι. Ἡ συνείδηση πού ἔχει στοιχειωθεῖ σύμφωνα μὲ τίς ἀπαιτήσεις τῆς γνήσιας ἐρμηνευτικῆς στάσεως θὰ εἶναι ἐκ τῶν προτέρων ἀντιληπτικὴ τοῦ ἐντελῶς ξενικοῦ καὶ ἀνοίκειου χαρακτήρα τοῦ πράγματος τὸ ὁποῖο προσδέχεται ἔξωθεν. Παραταῦτα ἡ ἀντιληπτικὴ αὐτὴ ιδιότητα δὲν ἀποκτᾶται μέσῳ τῆς ἀντικειμενιστικῆς «οὐδετερότητας»: δὲν εἶναι οὔτε δυνατὸ, οὔτε ἀναγκαῖο, ἀλλ' οὔτε εὔκταῖο νὰ θέσουμε τὸν ἑαυτό μας σὲ παρενθέσεις. Ἡ ἐρμηνευτικὴ στάση προϋποθέτει μιαν ὀρισμένη συνειδητοποίηση ἢ ὁποία, ἀφοῦ ἐντοπίσει τίς γνώμες καὶ τίς προκαταλήψεις μας, τίς υπογραμμίζει καὶ ταυτοχρόνως αἶρει τὸν υπερβολικὸν χαρακτήρα τους. Μόνον ὅταν κατορθώνουμε νὰ ἐνεργοποιήσουμε τὴν στάση αὐτή, δίνουμε στὸ κείμενο τὴν δυνατότητα νὰ προβάλλει μὲ τὴ διαφορετικὴ του ὑπαρξή

και να εκδηλώσει την οικεία του αλήθεια απέναντι στις προσχηματισμένες ιδέες που του αντιπαρατάσσουμε έχ των προτέρων.

Οι φαινομενολογικές περιγραφές του Χάιντεγγερ είναι ὀρθότατες, διότι στους κόλπους τῶν δῆθεν νομιζόμενων «ἄμεσων δεδομένων» ἀξιοποιούν την προληπτική δομή πού συγκροτεῖ τὴν ἐνώση. Καὶ ὄχι μόνον. Τὸ *Sein und Zeit* εἶναι καὶ αὐτὸ ἓνα παράδειγμα ἐφαρμογῆς ἐπάνω σὲ συγκεκριμένη περίπτωση τοῦ καθολικοῦ ἐρμηνευτικοῦ ἔργου, πού πηγάζει ἀπὸ τὴν προληπτικὴ δομὴ τῆς ἐνώσης. Στὸ *Sein und Zeit*, «συγκεκριμένη περίπτωση» εἶναι τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα. Ἀλλὰ τὸ ἐρώτημα πού ἀπευθύνει κανεὶς πρὸς τὴν ὄντολογία πρέπει νὰ τεθεῖ κατὰ τρόπο συγκεκριμένο, χωρὶς δηλαδὴ νὰ γίνεταὶ ἀφαίρεση τῆς πυκνότητος τῆς ἐρμηνευτικῆς κατὰστασης πού καθορίζει τὸ νόημα τοῦ ἐρωτήματος. Για νὰ καταστῆ δυνατὴ ἡ ἐξήγησις τῆς ἐρμηνευτικῆς κατὰστασης τοῦ «ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος», ἤγουν «τὰ κεκτημένα, οἱ προσυνειλημμένες γνώμες καὶ οἱ προλήψεις» περὶ αὐτοῦ, εἶναι ἀπαραίτητο κατὰ τὸν Χάιντεγγερ νὰ υποβληθῆ σὲ δοκιμασία τὸ γενικότερο «ὄντολογικὸ ἐρώτημα», καὶ γιὰ τοῦτο τὸ θέτει συστηματικὰ πρὸς ὅλες τὶς ἀποφασιστικὰς στιγμὰς τῆς ἱστορίας τῆς μεταφυσικῆς. Εἶναι πρόδηλο ὅτι τὸ ἐγχείρημα τοῦ Χάιντεγγερ γίνεταὶ σὲ συνάρτησιν μὲ τὸ καθολικὸ αὐτὸ ἔργο, τὸ ὁποῖο ὅμως δὲν φανερώνεταὶ καθ' ὅλη τὴν κλίμακα τῶν ἀπαιτήσεών του, παρὰ μόνον στὴν ἱστοριοερμηνευτικὴ συνείδηση.

Ἐξ οὗ καὶ ἡ πιεστικὴ ἀνάγκη νὰ ἀπεργασθούμε μέσα μας μιὰ συνείδηση πού θὰ καθοδηγῆ καὶ θὰ ἐλέγχει τὶς

προλήψεις οἱ ὁποῖες ἐνέχονται στὰ γνωστικά μας ἐγχειρήματα. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἐκασφαλίζεται ἡ ἀληθινὰ ἐγκυρη κατανόησις ἀφοῦ συνδέεται σενὰ μὲ τὸ ἄμεσο ἀντικείμενον τῶν προθέσεών μας. Καὶ αὐτὸ ἐννοεῖ ὁ Χάιντεγγερ, ὅταν ἀξιῶναι ἀπὸ μᾶς «νὰ ἀσφαλίσουμε τὸ ἐπιστημονικὸ μᾶς θέμα, ἀναπτύσσοντας τὰ κεκτημένα καὶ τὶς προσυνειλημμένες γνώμες καὶ τὶς προλήψεις μας, σύμφωνα μὲ “τὰ ἴδια τὰ πράγματα”» πού ἀποτελοῦν τὸν ὀρίζοντά τους.

*

*

Δὲν πρόκειται ἀσφαλῶς νὰ μᾶς προσάψει κανεὶς ὅτι προχωροῦμε πολὺ μακριά, ἐάν, προεκτείνοντας τὶς ἀναλύσεις αὐτές, ἰσχυρισθῶμε ὅτι ἡ ἱστορικὴ συνείδησις δὲν ἀποτελεῖ πλέον ~~κατελεύθερη~~ ~~προσβλή~~. Εἶναι ἀπαραίτητο γιὰ τὴ συνείδηση νὰ διαγνώσει τὶς παλαιὰς προκαταλήψεις καὶ τὶς τρέχουσες προλήψεις τῆς. Χωρὶς αὐτὴ τὴν «κάθαρση», τὸ φῶς πού μᾶς παρέχει ἡ ἱστορικὴ συνείδησις γίνεταὶ ἀμυδρὸ καὶ ἀνενεργό. Χωρὶς τὴν «κάθαρση» αὐτή, οἱ γνώσεις μας περὶ τῆς «επερότητας» τοῦ ἱστορικοῦ ἀντικειμένου δὲν εἶναι παρὰ ἀπλὲς ἀναγωγές· ἡ γνωστικὴ μεθόδευσις πού ἐνέχει προκαταλήψεις ἢ προλήψεις καὶ προσχηματισμένες ιδέες περὶ τῆς μεθόδου καὶ περὶ τοῦ πῶς «ὀφείλει» νὰ εἶναι τὸ ἱστορικὸ δεδομένο, καθιστοπεδώνει τὴν ἐμπειρία καὶ κατὰλήγει ἀναπόφευκτα νὰ προδίδει τὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ «ἄλλου».

Θὰ ἐξετάσουμε τώρα πῶς μπορούμε νὰ ἀξιοποιήσουμε, στὸ πεδίο τῆς ἐρμηνευτικῆς, τὰ ὅσα διαπιστώσαμε σχετικὰ μὲ τὴν «πραγματωμένη» ἱστορικὴ συνείδηση. Καὶ ἐδῶ

ἀνὸ 1170
ἐγχειρήματα

επίσης, ἡ χαιντεγγερμανή περιγραφή τοῦ ἔρμηνευτικοῦ κύκλου ἀποτελεῖ σπουδαία καμπή. Διότι οἱ προγενέστερες θεωρίες περιορίζονται σὰ πλαισία μιᾶς καθαρά τυπικῆς σχέσεως μεταξύ τοῦ ὅλου καὶ τῶν μερῶν. Γιὰ νὰ ἐκφράσουμε τὸ ἴδιο πράγμα ἀπὸ ὑποκειμενικὴ σκοπιά, θὰ χαρακτηρίσουμε τὸν ἔρμηνευτικὸ κύκλο ὡς ἓνα εἶδος διαλεκτικῆς σχέσεως ἀνάμεσα στὴ «μαντεία» τοῦ νοήματος τοῦ ὅλου καὶ στὴν περαιτέρω ἐξήγηση αὐτοῦ διὰ τῶν μερῶν. Μὲ ἄλλα λόγια: σύμφωνα μὲ τίς θεωρίες τοῦ Ρωμαντισμοῦ, ἡ κυκλικὴ κίνησις δὲν εἶναι τὸ ἀποτελεσμα, ἀλλὰ μία ἐλλειπτής -ἀν καὶ ἀναγκαία- μορφή τῆς ἔρευνας. Ἀφοῦ διατρέξει τὸ κείμενο πρὸς ὅλες τίς κατευθύνσεις καὶ ἐντοπίσει ὅλες τίς ἀρθρώσεις του, ἡ κυκλικὴ κίνησις ἐξαναίξεται τελικῶς κάτω ἀπὸ τὸ φῶς μιᾶς τέλειαις κατανόησης. Στὸν Σλαιερίμαχερ, τούτῃ ἢ θεωρία τῆς ἔρμηνευτικῆς καθαρά καὶ ἀπολύτως ὑποκειμενικῆς μαντικῆς ἐνεργείας ἐκ μέρους τοῦ ὑποκειμένου. Μιὰ τέτοια ἰδέα περιέρμηνευτικῆς κατανόησης δὲν μπορεῖ προφανῶς νὰ ἐγερῆται τὸ ἀπαράδατο αὐτοῦ πού, ἀνοίκειο καὶ μυστηριώδες, κρύβεται σὰ κείμενα. Ὁ Χαιντεγγερ ἀντιθέτως, ὅταν περιγράφει τὸν κύκλο τῆς ἐνοήσεως, ἐμμένει γενναῖα στὸ γεγονός ὅτι ἡ κατανόηση ἐνός κειμένου δὲν παύει ποτὲ νὰ προσικονομεῖται ἀπὸ τὴν προληπτικὴ ὄρμη τῆς προκατανόησης.

Ἄς προχωρήσουμε ἀκόμη ἓνα βήμα. Ἐλεγα ὅτι κατανόηση μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς ἓνα σύνολο κυκλικῶν σχέσεων μεταξύ τοῦ ὅλου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ. Ὁ χαρακτηρισμὸς κυκλικὴ σχέση πρέπει ὠστόσο νὰ συμ-

πληρωθεῖ μὲ ἓναν ἐπιπρόσθετο διορισμό· θὰ χρησιμοποιοῦσα εὐχαρίστως τὴν ἔκφραση ~~πρόσβαλλήθη~~ ~~της~~ ~~κέντε-
λως~~ ~~συνοχής~~» (Vorgriff der Vollkommenheit). Ἡ «ἐντελής συνοχή» ἔχει κατ' ἀρχὰς τὴν ἔννοια μιᾶς προσύλληψης τυπικῆς φύσεως, εἶναι μία «ἰδέα». Ἐνεργοποιεῖται ὅμως πάντοτε ὅταν πρόκειται νὰ κατανόησουμε. Δηλώνει ὅτι τίποτε δὲν εἶναι τῷ ὄντι κατανόητό, ἐὰν δὲν παρουσιασθεῖ ἐμπράκτως ὑπὸ μορφήν νοηματικῆς συνοχής. Ἔτσι, τὸ γεγονός, παραδείγματος χάριν, ὅτι σκοπεύουμε νὰ ἀρχίσουμε τὴν ἀνάγνωσις ἐνός κειμένου σημαίνει πῶς ἀπὸ ἐκείνη τὴ στιγμή καὶ ὕστερα θεωροῦμε τὸ κείμενο «συνεκτικό», ὅσο τουλάχιστον ἢ προϋπόθεσις αὐτῆ δὲν ἀποδεικνύεται ἀνεπαρκῆς ἢ, μὲ ἄλλα λόγια, ὅσο τὸ μήνυμα τοῦ κειμένου δὲν ἀποδίδει ἀκατανόητο. Ἐὰν ναί, γεννᾶται ἀμέσως ἀμφιβολία καὶ θέτουμε σὲ κίνησις τὸν κριτικὸ μας μηχανισμό. Δὲν εἶναι ἀπαραίτητο νὰ διευκρινισθῶν ἐδῶ οἱ κανόνες ποῦ διέπουν τὴν ἐν λόγῳ κριτικὴ ἐξέτασις, ἀφοῦ ἡ αἰτιολόγησί τους ἔτσι κι ἄλλοιῶς δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ διαχωρισθεῖ ἀπὸ τὴ συγκριτικὴ κατανόηση τοῦ κειμένου. Ἀποδεικνύεται ἔτσι ὅτι ὁ ὀδηγὸς τῆς κατανόησής μας, ἡ προσύλληψις τῆς ἐντελοῦς συνοχής, ἔχει τοῦ λοιποῦ ἓνα ὀρισμένο περιεχόμενο ποῦ δὲν εἶναι ἀπλῶς τυπικῶς χαρακτηριστήρα. Καὶ ὄντως, ἡ συγκεκριμένῃ ἐνεργεία τῆς κατανόησης δὲν προϋποθέτει ἀπλῶς καὶ μόνο τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς ἐμμενοῦς νοηματικῆς ἐνότητας: ἡ κατανόηση ἐνός κειμένου προϋποθέτει ἐπίσης ὅτι καὶ ἡ ἴδια καθοδηγεῖται ἀπὸ ὑπερβατικὰς προσδοκίαις, ἡ καταγωγὴ τῶν ὁποίων πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στὴ σχέση ποῦ ὑφίσταται μεταξὺ τοῦ στοιχείου τοῦ κειμένου καὶ τῆς ἀλήθειας.

ἡ πρόληψις
τελεόλογικῶς

“Όταν λαμβάνουμε μια έπιστολή, βλέπουμε τὰ πράγματα πὸν μᾶς ἀνακοινώνονται μὲ τὰ μάτια τοῦ ἀλληλογράφου μας· ἐνῶ ὅμως βλέπουμε τὰ πράγματα μὲ τὰ δικά του μάτια, πιστεύουμε ὅτι μᾶς γνωστοποιεῖται ὄχι ἡ προσωπική του γνώμη, ἀλλὰ τὸ ἴδιο τὸ συμβᾶν πὸν μᾶς ἀνακoinώνεται στὴν έπιστολή του. Ἐάν, κατὰ τὴν ἀναγνώση μιᾶς έπιστολῆς, ἡ προσοχή μας στραφεί πρὸς τὶς σκέψεις τοῦ ἀλληλογράφου καὶ ὄχι πρὸς αὐτὸ πὸν ἐκεῖνος σκέπτεται, τότε ἐρχόμαστε σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἴδια τὴν ἔννοια τῆς έπιστολογραφίας. Ομοίως, οἱ προλήψεις τὶς ὁποῖες συνεπάγεται ἡ κατανόηση ἑνὸς τεκμηρίου πὸν μεταδίδεται μὲ τὸ «πράγματα», ἀπορρέουν ἀπὸ τὶς σχέσεις μας μὲ τὰ «πράγματα» καὶ ὄχι ἀπὸ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο μᾶς μεταδιδάστηκαν αὐτὰ τὰ «πράγματα». Ὅπως ἀκριβῶς δίδουμε πίστη στὶς εἰδήσεις μιᾶς έπιστολῆς, ὑποθέτουμε ὅτι ὁ ἀλληλογράφος μας παραδρέθηκε προσωπικῶς στὸ συγκεκριμένο συμβᾶν ἢ ὅτι εἶναι ἔγκυρα πληροφορημένος, ἔτσι δὲν αποκλείουμε καὶ τὴ δυνατότητα τὸ παραδεδομένο κείμενο νὰ ἔχει αὐθεντικότερη σχέση μὲ τὸ «ἴδιο τὸ πράγμα» ἀπὸ ὅ,τι οἱ δικές μας ὑποθέσεις. Μόνον ἡ ἀπογοήτευση πὸν θὰ δοκιμάζουμε ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι, ἂν καὶ ἀφήσαμε τὸ κείμενο νὰ μιλήσει μόνον του, ἐντούτοις δὲν καταφέραμε νὰ καταλήξουμε σὲ ἱκανοποιητικὸ ἀποτέλεσμα, θὰ μᾶς ὠθούσε ἐνδεχομένως νὰ προσπαθήσουμε νὰ τὸ «καταλάβουμε» καὶ ἀπὸ ψυχολογικὴ ἢ ιστορικὴ ἀποψη.

Ἡ προσύλληψη τῆς ἐντελοῦς συνοχῆς προϋποθέτει λοιπὸν ὄχι μόνον ὅτι τὸ κείμενο εἶναι ἡ ισόμετρη ἔκφραση μιᾶς ὀρισμένης σκέψεως, ἀλλὰ καὶ ὅτι μᾶς μεταδίδει τὴν ἴδια τὴν ἀλήθεια. Ἐπιβεβαιώνεται ἔτσι ὅτι ἡ ἀρχέγονη σημα-

σία τῆς κατανόησης ἔγκειται στὸ «νὰ εἶσαι γνώστης τοῦ πράγματος» καὶ ὅτι μόνον κατ' ἐπέκταση λαμβάνει καὶ τὴν ἔννοια τοῦ συλλαβάνω τὸ στόχευμα τοῦ ἄλλου ὡς προσωπική γνώμη. Ἐαναγριζοῦμε ἔτσι στὴν ἀρχέγονη προϋπόθεση κάθε ἐρμηνευτικῆς: πρέπει νὰ εἶναι μίᾳ κοινῇ καὶ ἐμπεριεκτικῇ ἀναφορὰ στὰ «ἴδια τὰ πράγματα». Ἡ ἴδια αὐτὴ προϋπόθεση καθρίζει καὶ τὸ κατὰ πόσο εἶναι δυνατὴ ἡ σκόπευση ἑνὸς ἐνιαίου νοήματος, καὶ ἄρα τὸ κατὰ πόσο μπορεῖ νὰ ἐφαρμοστεῖ ἐμπράκτως ἡ προσύλληψη τῆς ἐντελοῦς συνοχῆς.

Ἄφου καταδείξαμε πόσο σπουδαῖο ρόλο διαδραματίζουν γιὰ τὴν κατανόηση ὀρισμένες ἀπολύτως θεμελιώδεις προλήψεις, δηλαδὴ κοινές σὲ ὅλους μας, μποροῦμε τώρα νὰ ὀρίσουμε μὲ μεγαλύτερη ἀκρίβεια τὴν ἔννοια τοῦ «ἀνήκουμε», ἢ γουν τὸν παράγοντα παράδοση στὸ πεδίο τῆς ἱστοριοερμηνευτικῆς συμπεριφορᾶς. Ἡ ἐρμηνευτικὴ πρέπει νὰ ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν ἰδέα ὅτι κατανοῶ πάει νὰ πεῖ συνδέομαι μὲ τὸ ἴδιο τὸ πράγμα πὸν ἐκδηλώνεται μὲ τὴν παράδοσιν, καὶ ταυτοχρόνως μὲ μίᾳ ὀρισμένην παράδοσιν μὲ τὴν ὁποῖα μπορεῖ νὰ μὴ μιλήσει «τὸ πράγμα». Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρᾶ, ἐκεῖνος πὸν ἐπιτελεῖ ἔργο ἐρμηνευτικῆς κατανόησης πρέπει νὰ ἔχει ὑπ' ὄψιν ὅτι ἡ σχέση μας μὲ «τὰ πράγματα» δὲν εἶναι κάτι πὸν «ἐξυπακούεται», πὸν δὲν θέτει προβλήματα. Τὸ ἐρμηνευτικὸ ἔργο ἐδράζεται ἀκριβῶς στὴν ἔνταση πὸν ἀσκεῖται μεταξὺ τῆς «οὐκειότητος» καὶ τοῦ «ἀνοικείου ἢ ξενικοῦ» χαρακτήρα τοῦ μηνύματος πὸν μᾶς μεταδίδει ἡ παράδοση. Πλὴν ὅμως ἡ ἔνταση δὲν εἶναι ψυχολογικῆς φύσεως, ὅπως κατὰ τὸν Σλάιερμάχερ συνιστᾷ ἀντιθέτως τὸ νόημα καὶ τὴ δομὴ τῆς ἐρμηνευτι-

κής ιστορικότητας. Αντικείμενο τῆς ἐρμηνευτικῆς διερώτησης δὲν εἶναι ἡ ψυχικὴ κατάσταση, ἀλλὰ τὸ «ἴδιο τὸ πράγμα» πὺν μᾶς παραδίδεται ἀπὸ τὴν παράδοση. Ὅσον ἀφορᾷ τὸν «οἰκεῖο» καὶ ταυτοχρόνως «ἀνοικεῖο ἢ ξενικὸ» χαρακτήρα τῶν ἱστορικῶν μηνυμάτων, ἡ ἐρμηνευτικὴ διεκδικεῖ τρόπον τινὰ «θέση μεσάζοντος». Ὁ ἐρμηνευτὴς ἀνθελκεται ἀπὸ δύο ἀντίροπες δυνάμεις: ἀπὸ τὴ μία πλευρὰ ἡ παράδοση στὴν ὁποία ἀνήκει, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλληλὴ ἀπὸ στασὴ του πρὸς τὰ ἀντικείμενα πὺν ἀποτελοῦν τὸ θέμα τῶν ἐρευνῶν του.

*

*

Χάρη στὴν «ἐρμηνευτικὴν κατάσταση» ἡ ὁποία θέτει στὸ ἐξῆς τὴν ἐρμηνευτικὴν στὴν «καρδιά τῶν πραγμάτων», ἀναδεικνύεται ἓνα φαινόμενο πὺν ὡς τώρα δὲν εἶχε προσεχθεῖ ὅσο ἔπρεπε. Πρόκειται γιὰ τὴν «χρορικὴν ἀπόσταση» καὶ γιὰ τὴ σημασία τῆς ὡς πρὸς τὴν κατανόηση. Διότι, ἀντίθετα μὲ ὅ, τι συνήθως πιστεύεται, ὁ χρόνος δὲν εἶναι καμμία χαράδρα πὺν πρέπει νὰ υπερπηδήσουμε γιὰ νὰ ἐπανέρουμε τὸ παρελθόν· εἶναι στὴν πραγματικότητα τὸ ἔδαφος τοῦ γίνεσθαι, ὅπου καὶ ριζοβολεῖ τὸ παρόν. Ἡ «χρορικὴ ἀπόσταση» δὲν εἶναι μίᾳ ἀπόσταση πὺν πρέπει νὰ διανύσουμε ἢ νὰ υπερπηδήσουμε, ὅπως ἤθελε ἡ ἀπλοϊκὴ προκατάληψη τοῦ ἱστορισμοῦ. Ἡ σχολὴ αὐτὴ εἶχε τὴν ἀφέλεια νὰ πιστεῦεῖ ὅτι ἡ ἱστορικὴ ἀντικειμενικότητα μποροῦσε νὰ ἐξασφαλισθεῖ, ἐὰν ὁ ἱστορικὸς κατόρθωνε νὰ εἰσέλθει στὴν ὀπτικὴ τῆς ἐποχῆς πὺν μελετοῦσε καὶ νὰ σκεφεθεῖ μὲ τίς ἔννοιες καὶ τίς παραστάσεις πὺν «προσιδί-

μέλλονος

ἀζαν» στὸ πνεῦμα τῆς. Στὴν πραγματικότητα ὅμως ὅλο τὸ ζήτημα εἶναι νὰ καταστῆ ἡ «χρορικὴ ἀπόσταση» θεμέλιο μίᾳς θετικῆς καὶ παραγωγικῆς δυνατότητας τῆς κατανόησης. Ἡ «χρορικὴ ἀπόσταση» δὲν εἶναι ἓνα κενὸ πὺν πρέπει νὰ υπερπηδηθεῖ, ἀλλὰ ζῶσα συνέχεια τῶν στοιχείων πὺν συσσωρεύονται γιὰ νὰ ἀποτελέσουν μίᾳ παράδοσης, στὸ φῶς τῆς ὁποίας ἐπιφαίνονται ὅλα ὅσα φέρουμε μαζί μας ἀπὸ τὸ παρελθόν καὶ ὅλα ὅσα μᾶς παραδίδονται.

Δὲν θὰ ἦταν ὑπερβολή, ἂν στὸ σημεῖο αὐτὸ κάναμε λόγο περὶ παραγωγικότητας τῆς ἱστορικῆς διεργασίας. Ὅλοι ἔχουμε συνείσθηση πὺν ἀντιθέτως γίνονται οἱ κρίσεις μας, ὅσο οἱ ἰδέες μας δὲν ἔχουν διαφωτισθεῖ ἀπὸ τὴν ἀπόσταση τοῦ χρόνου. Γιὰ νὰ περιορισθοῦμε σὲ ἓνα παράδειγμα, ἂς φέρουμε κατὰ νοῦ τὴν ἀβεβαιότητα πὺν χαρακτηρίζεται τῆς αἰσθητικῆς μας θέσεις ἐναντι τῆς σύγχρονης τέχνης· εἶναι ὀλοφάνερο ὅτι πρόκειται γιὰ ἀνεξέλεγκτες προκαταλήψεις πὺν ἀποκρύπτουν τὸ ἀληθινὸ περιεχόμενο—αὐθεντικὸ ἢ ὄχι— τῶν ἰδίων τῶν ἔργων. Γιὰ νὰ μπορέσουμε νὰ ἰδοῦμε ἂν πρόκειται περὶ ἀριστουργημάτων ἢ ὄχι, καὶ νὰ ἀνακαλύψουμε τὴν ἀληθινὴ σημασία πὺν θὰ ἐπείτρεπε στὴ σύγχρονη τέχνη νὰ λάβει τὴ θέση τῆς στὴ σφαῖρα μίᾳς ἀδιάσπαστης παράδοσης, χρειάζεται πρῶτα νὰ ἐξαλειφθοῦν οἱ σχέσεις τῆς ἐπικαιρότητας. Αὐτὸ βεβαίως δὲν γίνεται ἀπὸ τὴ μίᾳ στιγμῇ στὴν ἄλληλ, ἀλλὰ βαθμιαῖα στὸ πλαίσιο μίᾳς ἀπροσδιόριστης διεργασίας. Ἡ «χρορικὴ ἀπόσταση» ἡ ὁποία διενεργεῖ τὴ διήθηση δὲν εἶναι μέγεθος προσδιοριστό, ἀλλὰ ἐξελίσσεται κατὰ τὴ συνεχῆ κίνηση τῆς ἐκκαθολικεύσεως. Ἡ ἐκκαθολικεύση, κεκαθαρμένη ὑπὸ τοῦ χρόνου, εἶναι μίᾳ δεύτερη παραγωγικὴ

ΠΛΕΘΡΟΝ | Φιλοσοφία

MICHEL FOUCAULT

ΙΣΤΟΡΙΑ
ΤΗΣ
ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑΣ

τίτλος πρωτοτύπου: Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*

1. Η Βούληση για Γνώση

© Gallimard, 1976

© για την ελληνική γλώσσα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2011

μετάφραση:

Τάσος Μπέτζελος

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΛΕΘΡΟΝ – Α. Ρινόπουλος & ΣΙΑ Ε.Ε.
Σίνα 42, 106 72, Αθήνα, τηλ.: (210) 36.19.363
Βιβλιοπωλείο: Μασσαλίας 20α, 106 80 Αθήνα,
τηλ.: (210) 36.45.057, fax: (210) 36.41.260
<http://www.plethronbooks.gr>
e-mail: info@plethronbooks.gr

ISBN 978 - 960 - 348 - 227 - 7

ΠΛΕΘΡΟΝ

εξουσίας, ας πούμε να τη στοχαζόμαστε με όρους νόμου, απαγόρευσης, ελευθερίας και ανώτατης αρχής: πώς πρέπει τότε να αναλύσουμε ό,τι έχει συμβεί, στην πρόσφατη ιστορία, σε σχέση με αυτό το συγκεκριμένο πράγμα, το οποίο είναι φαινομενικά ένα από τα πλέον απαγορευμένα της ζωής μας και του σώματός μας, δηλαδή το σεξ; Με ποιον τρόπο αποκτά η εξουσία πρόσβαση σε αυτό, αν όχι με την απαγόρευση και την παρεμπόδιση; Με ποιους μηχανισμούς, ή τακτικές ή συστήματα; Ας δεχτούμε, από την άλλη, ότι μια κάπως επιμελής εξέταση δείχνει ότι η εξουσία στις νεότερες κοινωνίες δεν κυβερνά πράγματι τη σεξουαλικότητα με τους όρους του νόμου και της ανώτατης αρχής. Ας υποθέσουμε ότι η ιστορική ανάλυση αποκάλυψε την παρουσία μιας πραγματικής «τεχνολογίας» του σεξ, πολύ πιο σύνθετης και ασφαλώς πολύ πιο θετικής από το απλό φαινόμενο μιας «απαγόρευσης». Τότε, αυτό το παράδειγμα (που δεν θα μπορούσε να μην θεωρηθεί προνομιακό, αφού στην προκειμένη περίπτωση, καλύτερα από οποδήποτε αλλού, η εξουσία φαινόταν να λειτουργεί ως απαγόρευση) δεν μας αναγκάζει άραγε να επικαλεστούμε, σε σχέση με την εξουσία, αρχές ανάλυσης που δεν άπτονται του συστήματος του δικαίου και της μορφής του νόμου; Συνεπώς, ζητούμενο είναι τόσο να διατυλώσουμε μια άλλη θεωρία για την εξουσία, όσο και να παρουσιάσουμε μια άλλη οπτική γωνία ιστορικής αποκρυπτογράφησης. Και εξετάζοντας κάπως προσεκτικά ένα ευρύ ιστορικό υλικό, να κινηθούμε σταδιακά προς μια διαφορετική σύλληψη της εξουσίας. Να στοχαστούμε τόσο το σεξ, χωρίς τον νόμο όσο και την εξουσία χωρίς τον βασιλιά.

2. ΜΕΘΟΔΟΣ

Επομένως, ζητούμενο είναι να αναλύσουμε τη διαμόρφωση ενός καθορισμένου τύπου γνώσης για το σεξ, όχι με όρους καταστολής

ή νόμου, αλλά εξουσίας. Αλλά αυτή η λέξη, η «εξουσία», υπάρχει κίνδυνος να προκαλέσει πολλές παρανοήσεις. Παρανοήσεις που αφορούν την ταυτότητά της, τη μορφή της και την ενότητα της. Με τον όρο «εξουσία» δεν εννοώ «την Εξουσία», ως σύνολο θεσμών και μηχανισμών που διασφαλίζουν την υλοταγή των πολιτών σε ένα δεδομένο κράτος. Με τον όρο εξουσία δεν εννοώ επίσης έναν τρόπο καθυπόταξης, που εν αντιθέσει με τη βία, θα είχε τη μορφή του κανόνα. Τέλος, δεν εννοώ ένα γενικό σύστημα κυριαρχίας η οποία ασκείται από ένα στοιχείο ή μια ομάδα σε ένα άλλο στοιχείο ή μια άλλη ομάδα, και της οποίας τα αποτελέσματα θα διεσχιζαν, με διαδοχικές εκτροπές, ολόκληρο το κοινωνικό σώμα. Η ανάλυση με όρους εξουσίας δεν μπορεί να αποδεχεται, δικήν αξιωματούχων δεδομένων, την ανώτατη αρχή του κράτους, τη μορφή του νόμου ή τη σφαιρική ενότητα μιας κυριαρχίας: όλα αυτά συνιστούν περισσότερο καταληκτικές μορφές της. Θεωρώ ότι με τον όρο «εξουσία» πρέπει κατ' αρχάς να εννοούμε την πολλαπλότητα των σχέσεων δύναμης που είναι εμμενείς στον τομέα όπου ασκούνται, έχοντας συγκροτησιακό ρόλο στην οργάνωσή τους: το παιχνίδι που μέσω αδιάκοπων αγώνων και αντιπαραθέσεων τις μετασχηματίζει, τις ενισχύει, τις αντιστρέφει: τα στηρίγματα που αυτές οι σχέσεις δυνάμεων βρίσκουν οι μεν στις δε, με τέτοιον τρόπο ώστε να σχηματίζουν αλυσίδα ή σύστημα ή, αντιθέτως, τις ασυμφωνίες ή τις αντιφάσεις που απομονώνουν τις μεν από τις δε: τις στρατηγικές, τέλος, όπου επενεργούν, και των οποίων το γενικό σχεδιαγράμμα ή η θεσμική αποκρυστάλλωση υλοποιούνται στους κρατικούς μηχανισμούς, στην εκφορά του νόμου, στις κοινωνικές ηγεμονίες. Η συνθήκη δυνατότητας της εξουσίας, και σε κάθε περίπτωση η οπτική γωνία που επιτρέπει να κατανοηθεί η άσκηση της, ακόμη και τα πιο «περιφερειακά» αποτελέσματά της, επιτρέποντας επίσης να χρησιμοποιούνται οι μηχανισμοί της ως βάση κατανοησιμότητας του κοινωνικού πεδίου, δεν πρέπει να αναζητηθεί στην

πρωτογενή ύπαρξη ενός κεντρικού σημείου, σε μια μοναδική εστία ανώτατης αρχής απ' όπου θα επέμπονταν απορρέουσες και κατιούσες μορφές: έγκειται στο ασταθές έδαφος των σχέσεων δύναμης που γεννούν αδιάκοπα, λόγω της ανισότητάς τους, καταστάσεις εξουσίας, πάντοτε όμως τοπικές και ευμετάβλητες. Η εξουσία είναι πανταχού παρούσα: όχι όμως επειδή θα κατείχε το προνόμιο να συγκεντρώνει τα πάντα υπό την αήττητη ενότητά της, αλλά επειδή παράγεται κάθε στιγμή, σε κάθε σημείο, ή μάλλον σε κάθε σχέση ενός σημείου με κάποιο άλλο σημείο. Η εξουσία βρίσκεται παντού· όχι επειδή αγκαλιάζει τα πάντα, αλλά επειδή εκπορεύεται από παντού. Και «η» εξουσία, ως προς τη μόνιμη, επαναληπτική, αδρανή και αυτοαναπαραγωγική της διάσταση, είναι απλώς το συνολικό αποτέλεσμα που σκιαγραφείται με αφετηρία όλες αυτές τις κτηνηκότητες, η αλληλουχία που στηρίζεται σε καθεμιά απ' αυτές και επιδιώκει από την άλλη να τις παγιώσει. Πρέπει ασφαλώς να είμαστε νομιναλιστές: η εξουσία δεν είναι θεσμός, δεν είναι δομή, δεν είναι κάποια δύναμη με την οποία κάποιος θα είχαν προικιστεί· είναι το όνομα που αποδίδουμε σε μια σύνθετη στρατηγική κατάσταση εντός μιας δεδομένης κοινωνίας.

Πρέπει λοιπόν να αντιστρέψουμε τη διατύπωση και να πούμε ότι η πολιτική είναι η συνέχιση του πολέμου με άλλα μέσα; Ενδεχομένως, αν θέλουμε πάντα να διατηρούμε μια απόσταση ανάμεσα στον πόλεμο και την πολιτική, θα έπρεπε περισσότερο να υποστηρίξουμε ότι αυτή η πολλαπλότητα σχέσεων δύναμης μπορεί να κωδικοποιηθεί (εν μέρει και ποτέ συνολικά) είτε με τη μορφή του «πολιτικού», είτε με τη μορφή της «πολιτικής»: θα ήταν τότε δύο διαφορετικές στρατηγικές (έτοιμες όμως να ταλαντευτούν η μία προς την άλλη) για να ενσωματωθούν αυτές οι άνισες, ετερογενείς, ευμετάβλητες και τεταμένες σχέσεις δυνάμεων.

Ακολουθώντας αυτήν την κατεύθυνση, θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε ορισμένες προτάσεις:

- ότι η εξουσία δεν είναι κάτι που αποκτάται, αποσπάται ή διμοιράζεται, κάτι που κρατά κανείς ή το αφήνει να διαφύγει ή εξουσία ασκείται με αφετηρία αναρίθμητα σημεία και μέσα στο παιχνίδι ανισοτικών και ευκίνητων σχέσεων·

- ότι οι σχέσεις εξουσίας δεν βρίσκονται σε θέση εξωτερικότητας προς άλλους τύπους σχέσεων (οικονομικές διαδικασίες, σχέσεις γνώσης, σχέσεις φύλου), αλλά είναι εμμενείς σ' αυτές· συνιστούν τα άμεσα αποτελέσματα διαφόρων διαχωρισμών, ανισοτήτων και ανισορροπιών που παράγονται σ' αυτές και αποτελούν αντιστοίχως τις εσωτερικές προϋποθέσεις αυτών των διαφοροποιήσεων· οι σχέσεις εξουσίας δεν καταλαμβάνουν θέσεις υπερδομής, έχοντας απλώς έναν ρόλο απαγόρευσης ή προέκτασης· έχουν, εκεί όπου λειτουργούν, έναν άμεσα παραγωγικό ρόλο·

- ότι η εξουσία έρχεται από κάτω· δηλαδή, ότι δεν υπάρχει, στη βάση των σχέσεων εξουσίας, και ως γενική μήτρα, μια δυαδική και σφαιρική αντίθεση ανάμεσα σε κυρίαρχους και κυριαρχούμενους, στο πλαίσιο μιας δυαδικότητας που θα διαδιδόταν από πάνω ως κάτω, και σε ολόενα και πιο περιορισμένες ομάδες μέχρι τα έγκατα του κοινωνικού σώματος. Πρέπει αντίθετως να υποθέσουμε ότι οι πολλαπλές σχέσεις δυνάμεων που σχηματίζονται και λειτουργούν στους μηχανισμούς παραγωγής, στις οικογένειες, στις ολιγαρχικές ομάδες, στους θεσμούς χρησιμεύουν ως στήριγμα σε ευρύτερα φαινόμενα διαίρεσης που διασχίζουν το σύνολο του κοινωνικού σώματος. Αυτά τα φαινόμενα σχηματίζουν μια γενική δυναμική γραμμή που διαπερνά και ανασυνδέει τις τοπικές αντιπαραθέσεις· ασφαλώς, από την άλλη, επιφέρουν πάνω τους ανακατανομές, ευθυγραμμισμούς, ομογενοποιήσεις, διευθετήσεις σε σειρά, συγκλίσεις. Οι μεγάλες κυριαρχίες συνίστανται στα ηγεμονικά αποτελέσματα που στηρίζονται συνεχώς από την ένταση όλων αυτών των αντιπαραθέσεων·

- ότι οι σχέσεις εξουσίας είναι ταυτοχρόνως εμπρόθετες και μη

υποκειμενικές. Πράγματι, δεν είναι κατανοήσιμες επειδή συνιστούν το αποτέλεσμα, με όρους αιτιότητας, μιας άλλης βαθμίδας, που θα τις «εξηγούσε», αλλά επειδή διαπερνούνται, απ' άκρου εις άκρον, από έναν υπολογισμό: δεν υπάρχει εξουσία που να ασκείται χωρίς μια σειρά από βλέψεις και στοχεύσεις. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι προκύπτει ως επιλογή ή απόφαση ενός ατομικού υποκειμένου: μην αναζητάμε το επιτελείο που προϊτάται της ορθολογικότητάς της: ούτε η κυβερνώσα κάστα, ούτε οι ομάδες που ελέγχουν τους μηχανισμούς του κράτους, ούτε όσοι λαμβάνουν τις σημαντικότερες οικονομικές αποφάσεις διαχειρίζονται το σύνολο του δικτύου εξουσιών που λειτουργεί σε μια κοινωνία (και τη θέτει σε λειτουργία)· η ορθολογικότητα της εξουσίας είναι η ορθολογικότητα των τακτικών που συχνά είναι εξόχως ρητές στο περιορισμένο επίπεδο όπου εγγράφονται (τοπικός κυνισμός της εξουσίας) και οι οποίες (καθώς συνδέονται η μία με την άλλη, επίζητούν η μία την άλλη, διαδίδονται, βρίσκουν αλλού το στήριγμα και την προϋπόθεσή τους) σκιαγραφούν τελικώς συνολικούς σχηματισμούς: εκεί, η λογική είναι ακόμη τελειώς καθαρή, οι βλέψεις αποκρυπτογραφήσιμες και, εντούτοις, τυχαίνει να μην υπάρχει πλέον κανείς που να τις έχει συλλάβει και σχεδόν κανείς για να τις διατυπώσει: υπόρρητος, χαράκτηρας των μεγάλων ανώνυμων και σχεδόν βουβών στρατηγικών, που συντονίζουν φλύαρες τακτικές των οποίων οι «επινοητές» ή οι υπαίτιοι είναι συχνά ανυπόκριτοι

- ότι εκεί όπου υπάρχει εξουσία υπάρχει αντίσταση και ότι ωστόσο, ή μάλλον γι' αυτό ακριβώς, η αντίσταση δεν βρίσκεται ποτέ σε θέση εξωτερικότητας προς την εξουσία. Θα πρέπει άραγε να πούμε ότι βρισκόμαστε αναγκαστικά «μέσα» στην εξουσία, ότι δεν της «ξεφεύγουμε», ότι δεν υπάρχει απόλυτο έξω ως προς αυτήν, επειδή είμαστε αναπότρεπτα υποταγμένοι στον νόμο; Ή ότι, όπως η ιστορία είναι η πανουργία του Λόγου, ομοίως η εξουσία είναι η πανουργία της ιστορίας –αυτή που πάντα κερδίζει; Σε μια τέτοια πε-

ρίπτωση θα είχαμε παραγνωρίσει τον αυστηρά σχεσιακό χαρακτήρα των σχέσεων εξουσίας. Οι σχέσεις εξουσίας δεν μπορούν να υπάρξουν παρά σε συνάρτηση με μια πολλαπλότητα σημείων αντίστασης, τα οποία παίζουν μέσα στις σχέσεις εξουσίας τον ρόλο του αντιπάλου, του στόχου, του στήριγματος, της προεξόχης για μια λαβή. Τέτοια σημεία αντίστασης βρίσκονται παντού μέσα στο δικτυο εξουσίας. Επομένως, δεν υπάρχει σε σχέση με την εξουσία ένας τόπος της μεγάλης Άρνησης –ψυχή της εξέγερσης, εστία όλων των ανταρσιών, καθαρός νόμος του επαναστατικού στοιχείου. Αλλά υπάρχουν αντιτάσεις, στον *πληθυντικό*, με ιδιαίτερα κάθε φορά χαρακτηριστικά: αντιτάσεις εφικτές, αναγκαίες, απίθανες, αυθόρμητες, ατίθασες, μοναχικές, προσχεδιασμένες, χαμερπείς, βίαιες, ασυμφιλίωτες, έτοιμες να συνδιαλλαγούν, ιδιοτελείς, ή θυσιαστικές· εξ' ορισμού, δεν μπορούν να υπάρχουν παρά εντός του στρατηγικού πεδίου των σχέσεων εξουσίας. Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι αποτελούν απλώς τον αντίκυπό τους, το κοίλο αποτύπωμα τους, σχηματίζοντας σε σχέση με τη θεμελιώδη κυριαρχία μια άλλη όψη που τελικώς είναι πάντα παθητική και καταδικασμένη να ηττάται εις το διηνεκές. Οι αντιτάσεις δεν παραπέμπουν σε κάποιες ετερογενείς αρχές· αλλά ωστόσο δεν αποτελούν και πλάνη ή κατ' ανάγκην απογοητευμένη επαγγελία. Είναι το άλλο άκρο, στις σχέσεις εξουσίας· εγγράφονται εκεί ως το απερίστατα αντικριστό στοιχείο. Επομένως, κατανέμονται κι αυτές με τρόπο άτακτο: τα σημεία, οι κόμβοι, οι εστίες αντίστασης διασπείρονται με μεγαλύτερη ή μικρότερη πυκνότητα στον χρόνο και τον χώρο, ξεσηκώνοντας ενίοτε ομάδες ή άτομα με τρόπο τηλεσίδικο, αναφλέγοντας ορισμένα σημεία του σώματος, ορισμένες στιγμές της ζωής, ορισμένους τύπους συμπεριφοράς. Πρόκειται άραγε για μεγάλες ριζικές τομές, για δυαδικούς και συμπταγείς διαχωρισμούς; Ενίοτε. Αλλά τις περισσότερες φορές πρόκειται για ευκίνητα και μεταβατικά σημεία αντίστασης, που εισάγουν σε μια κοινωνία μετατοπιζόμε-

νες διαφέρει, οι οποίες θραύουν τις ενότητες και επιφέρουν ομαδοποιήσεις, διαπερνούν τα ίδια τα άτομα, τα περιτέμνουν και τα αναπλάθουν, χαράσσουν πάνω τους, στο σώμα τους και την ψυχή τους, αναπαλλοτριώτες περιοχές. Όπως ακριβώς το δίκτυο των σχέσεων εξουσίας καταλήγει να σχηματίζει ένα πυκνό πλέγμα που διαπερνά τους μηχανισμούς και τους θεσμούς, χωρίς να εντοπίζεται επακριβώς σ' αυτούς, ομοίως το σμήνος των σημείων αντίστασης διασχίζει τις κοινωνικές διαστροφές και τις ατομικές μονάδες. Και, ασφαλώς, η στρατηγική κωδίκευση αυτών των σημείων αντίστασης καθιστά εφικτή μια επανάσταση, περίπου όπως το κράτος εδράζεται στη θεσμική ολοκλήρωση των σχέσεων εξουσίας.

Σ' αυτό ακριβώς το πεδίο σχέσεων δύναμης πρέπει να προσπαθήσουμε να αναλύσουμε τους μηχανισμούς εξουσίας. Έτσι, θα ξεφύγουμε από το σύστημα Ανώτατου Άρχοντα-Νόμου που τόσο καιρό γοήτευε τον πολιτικό στοχασμό. Αν αληθεύει ότι ο Μακιαβέλι ήταν ένας από τους ελάχιστους – και εκεί ασφαλώς βρισκόταν το σκάνδαλο του «κυνισμού» του – που στοχάστηκε την εξουσία του Ηγεμόνα με όρους σχέσεων δύναμης, χρειάζεται ίσως να κάνουμε ένα επιπλέον βήμα, να προσπεράσουμε το πρόσωπο του Ηγεμόνα και να αποκρυπτογραφήσουμε τους μηχανισμούς εξουσίας με βάση μια στρατηγική η οποία είναι εμμενής στις σχέσεις δυνάμεων.

Για να επανέλθουμε στο σέξ και στους λόγους αλήθειας που επιφορτίστηκαν με αυτό, το ερώτημα που μένει να απαντηθεί δεν θα είναι: «με δεδομένη την τάδε κρατική δομή, πώς και γιατί 'ή' εξουσία έχει ανάγκη να θεμελιώσει μια γνώση επί του σέξ;»· ούτε θα είναι: «σε ποια συνολική κυριαρχία χρησίμευσε η έγνοια που υπήρχε, από τον 18ο αιώνα, να παραχθούν αληθείς λόγοι για το σέξ;»· ούτε θα είναι: «ποιος νόμος πρυτάνευσε τόσο στην τακτικότητα της σεξουαλικής συμπεριφοράς όσο και στη συμμορφία των λεγομένων περί αυτήν;» Αλλά: στον τάδε τύπο λόγου για το σέξ, στη δείνα μορφή απόστασης της αλήθειας που εμφανίζεται ιστορι-

κά και σε καθορισμένους τόπους (γύρω από το σώμα του παιδιού, σχετικά με τη σεξουαλικότητα της γυναίκας, επ' ευκαιρία πρακτικών περιορισμού των γεννήσεων κ.λπ.), ποιες είναι οι πιο άμεσες και οι πιο τακτικές σχέσεις εξουσίας που ενεργοποιούνται; Με ποιον τρόπο οι σχέσεις αυτές καθιστούν εφικτά αυτά τα είδη λόγων, και αντιστρόφως με ποιον τρόπο αυτοί οι λόγοι χρησιμεύουν σ' αυτές ως υποστήριγμα; Με ποιον τρόπο το παιχνίδι αυτών των σχέσεων εξουσίας τροποποιείται από την ίδια τους την άσκηση (ενδυνάμωση ορισμένων όρων, αποδυνάμωση κάποιων άλλων, φαινόμενα αντιστάσεων, αντεπενδύσεις), με αποτέλεσμα να μην έχει υπάρξει, δεδομένου άπαξ διά παντός, ένας παγιωμένος τύπος καθυπόταξης; Με ποιον τρόπο αυτές οι σχέσεις εξουσίας συνδέονται οι μεις με τις δε σύμφωνα με τη λογική μιας σφαιρικής στρατηγικής που παίρνει αναδρομικά την όψη μιας ενιαίας και βουλησιαρχικής πολιτικής του σέξ; Κοντολογίς, αντί να συσχετίσουμε με τη μοναδική μορφή της μεγάλης Εξουσίας όλες τις απειροελάχιστες βιαιότητες που ασκούνται στο σέξ, όλα τα παραγμένα βλήματα που κατευθύνονται σ' αυτό και όλες τις κρύπτες που μπαίνουν εμπόδιο στην πιθανή γνώση του, ζητούμενο είναι να εντάξουμε την άφθονη παραγωγή λόγων για το σέξ στο πεδίο των πολλαπλών και ευμετάβλητων σχέσεων εξουσίας.

Οδηγούμαστε έτσι να παρουσιάσουμε, εν είδει προαπαιτούμενων, τέσσερις κανόνες. Δεν πρόκειται όμως για μεθοδολογικές προσαγωγές αλλά περισσότερο για υποδείξεις σύννεσης.

1. Ο κανόνας της εμμέλειας. Δεν πρέπει να θεωρήσουμε ότι υπάρχει ένας καθορισμένος τομέας της σεξουαλικότητας που υπάγεται αυτοδικαίως σε κάποια επιστημονική γνώση, ανιδιοτελή και ελεύθερη, αλλά όπου οι απαιτήσεις της εξουσίας (οικονομικές ή ιδεολογικές) έθεσαν σε λειτουργία διάφορους μηχανισμούς απαγόρευσης. Αν η σεξουαλικότητα συγκροτήθηκε ως τομέας προς γνώ-

ση, αυτό συνέβη με βίαση σχέσεις εξουσίας που τη θεμελιώσαν ως πιθανό αντικείμενο· και, αντιστρόφως, αν η εξουσία την αντιμετωπίσει ως στόχο, αυτό συνέβη επειδή διάφορες τεχνικές γνώσης και διαδικασίες λόγου στάθηκαν ικανές να την επενδύσουν. Ανάμεσα στις τεχνικές γνώσης και στις στρατηγικές εξουσίας δεν υπάρχει καμμία εξωτερικότητα, ακόμη κι αν έχουν τον ιδιαίτερο ρόλο τους και συναρθρώνονται αμοιβαία βάσει της διαφοράς τους. Θα ξεκινήσουμε λοιπόν με ό,τι θα μπορούσε να ονομαστεί «τοπικές εστίες» εξουσίας-γνώσης: επί παραδείγματι, τις σχέσεις που υφίστανται μεταξύ μετανοούντος και εξομολογητή, ή πιστού και πνευματικού· εκεί, και υπό το έμβλημα της «σάρκας» που πρέπει να τεθεί υπό έλεγχο, διάφορες μορφές λόγου (αυτοεξέταση, ανακρίσεις, ομολογίες, ερμηνείες, συζητήσεις) διοχετεύουν με ένα είδος αδιάκοπων πήγαινε-έλα μορφές καθυπόταξης και σχήματα γνώσης. Ομοίως, το σώμα του επιτηρούμενου παιδιού, που πλακισιώνεται στην κούνια, το κρεβάτι ή το δωμάτιό του από χορεία γονέων, τροφών, υπηρέτων, παιδαγωγών, γιατρών, που προσέχουν και την παραμικρή εκδήλωση της σεξουαλικότητας του, αποτέλεσε, κυρίως από τον 18ο αιώνα, μια άλλη «τοπική εστία» εξουσίας-γνώσης.

2. *Οι κανόνες των συνεχών μεταβολών.* Να μην αναζητήσουμε ποιοι έχουν την εξουσία στην τάξη της σεξουαλικότητας (οι άνδρες, οι ενήλικοι, οι γονείς, οι γιατροί) και ποιοι τη στερούνται (οι γυναίκες, οι έφηβοι, τα παιδιά, οι ασθενείς), ούτε ποιος έχει δικαίωμα στη γνώση και ποιος παραμένει διά της πυγμής σε άγνοια. Περισσότερο, όμως, να αναζητήσουμε τη μορφολογία των τροποποιήσεων που επιφέρουν οι σχέσεις δυνάμεων μέσα από το ίδιο τους το παιχνίδι. Οι «κατανομές εξουσίας» και οι «ιδιοποιήσεις γνώσης» αντιπροσωπεύουν απλώς στιγμιαίες τομές σε διαδικασίες είτε συσσωρευμένης ενδυνάμωσης του ισχυρότερου στοιχείου, είτε αντιστροφής του συσχετισμού, είτε ταυτόχρονης ανάπτυξης των δύο

όρων. Οι σχέσεις εξουσίας-γνώσης δεν αποτελούν δεδομένες μορφές κατανόησης αλλά «μήτρες μετασχηματισμού». Το σύνολο που συγκροτείται τον 19ο αιώνα από τον πατέρα, τη μητέρα, τον δάσκαλο και τον γιατρό γύρω από το παιδί και τη σεξουαλικότητά του, διαπεράστηκε από αδιάλειπτες τροποποιήσεις και συνεχείς μετατοπίσεις· ένα από τα θεαματικότερα αποτελέσματά τους ήταν μια παράξενη αντιστροφή: ενώ αρχικά η σεξουαλικότητα του παιδιού είχε προβληματοποιηθεί στο πλαίσιο μιας σχέσης που κατευθυνόταν ευθέως από τον γιατρό προς τους γονείς (με τη μορφή συμβουλών, οδηγιών για την επιτήρησή του, απειλών για το μέλλον), τελικώς η σεξουαλικότητα των ίδιων των ενήλικων τέθηκε ως ερώτημα στο πλαίσιο της σχέσης του ψυχιάτρου με το παιδί.

3. *Ο κανόνας της διπλής οροθέτησης.* Καμμία «τοπική εστία» και κανένα «σχήμα μετασχηματισμού» δεν θα μπορούσαν να λειτουργήσουν αν, με μια σειρά διαδοχικών αλληλουχιών, δεν εγγράφονταν τελικώς σε μια συνολική στρατηγική. Και αντιστρόφως, καμία στρατηγική δεν θα μπορούσε να διασφαλίσει σφαιρικά αποτελέσματα αν δεν στηριζόταν σε επακριβείς και λεπτές σχέσεις που της χρησιμεύουν όχι ως εφαρμογή και συνέπεια, αλλά ως στήριγμα και έρεισμα. Ανάμεσά τους δεν υπάρχει ασυνέχεια, σαν να επρόκειτο για διαφορετικά επίπεδα (το ένα μικροσκοπικό και το άλλο μακροσκοπικό)· αλλά δεν υπάρχει ούτε ομοιογένεια (ως εάν το ένα να ήταν απλώς μεγέθυνση ή μικρογραφία του άλλου)· πρέπει περισσότερο να στοχαστούμε τη διπλή οροθέτηση μιας στρατηγικής από την ιδιότητα των πιθανών τακτικών και των τακτικών από το στρατηγικό περίβλημα που τις θέτει σε λειτουργία. Έτσι, ο πατέρας μέσα στην οικογένεια δεν είναι «αντιπρόσωπος» του ανώτατου άρχοντα ή του κράτους· ούτε ο ανώτατος άρχοντας ή το κράτος αποτελούν προβολές του πατέρα σε μια άλλη κλίμακα. Η οικογένεια δεν αντιγράφει την κοινωνία· και η κοινωνία, από την πλευρά της,

δεν μμείται την οικογένεια. Αλλά το οικογενειακό σύστημα, ως προς την αποκομμένη και ετερόμορφη διάσταση που έχει συγκριτικά με άλλους μηχανισμούς εξουσίας, μπόρεσε να χρησιμοποιήσει ως στήριγμα στους μεγάλους «χειρισμούς» για τον μαλθουσιανό έλεγχο της γεννητικότητας, για τις προτροπές σε πληθυσμιακή αύξηση, για την ιατρικοποίηση του σεξ και την ψυχιατρικοποίηση των μη γενετήσιων μορφών του.

4. *Ο κανόνας της τακτικής πολυσθένειας των λόγων.* Τα λεγόμενα για το σεξ δεν πρέπει να αναλυθούν ως η απλή επιφάνεια προβολής αυτών των μηχανισμών εξουσίας. Η εξουσία και η γνώση συναρθρώνονται μέσα στον ίδιο τον λόγο. Και γι' αυτό ακριβώς πρέπει να αντιληφθούμε τον λόγο ως μια σειρά από ασυνεχή αποσπάσματα, των οποίων η τακτική λειτουργία δεν είναι ούτε ομοιόμορφη ούτε σταθερή. Ακριβέστερα, δεν πρέπει να φανταστούμε ότι υπάρχει ένα σύμπαν λόγου που διαμοιράζεται ανάμεσα στον αποδεκτό λόγο και τον αποκλεισμένο λόγο· αλλά μια πολλαπλότητα στοιχείων λόγου που μπορούν να λειτουργούν εντός διαφόρων στρατηγικών. Αυτήν ακριβώς την κατανομή πρέπει να παρουσιάσουμε, με ό,τι εμπεριέχει από πράγματα που λέγονται και από πράγματα που κρύβονται, από εκφορές που απαιτούνται και από εκφορές που απαγορεύονται· με ό,τι προϋποθέτει από παραλλαγές και διαφορετικές επενέργειες ανάλογα με εκείνον που μιλάει, τη θέση εξουσίας που κατέχει, το θεσμικό πλαίσιο στο οποίο εντάσσεται· με ό,τι εμπεριέχει επίσης από μετατοπίσεις και νέες χρήσεις ταυτόσημων διατυπώσεων για αντιτιθέμενους στόχους. Οι λόγοι, όχι περισσότερο από τις σιωπές, δεν υπάγονται άπαξ διά παντός στην εξουσία, ούτε ορθώνονται άπαξ διά παντός εναντίον της. Πρέπει να αναδείξουμε ένα περίπλοκο και ασταθές παιχνίδι, όπου ο λόγος μπορεί να είναι ταυτοχρόνως εργαλείο και αποτέλεσμα εξουσίας,

αλλά και εμπόδιο, αντέρισμα, σημείο αντίστασης και αφετηρία για μια αντιτιθέμενη στρατηγική. Ο λόγος κομίζει και παράγει εξουσία: την ενισχύει αλλά και την υπονομεί, την εκθέτει, την καθιστά ευπαθή, και επιτρέπει να παρεμποδίζεται. Ομοίως, η σιωπή και η μυστικότητα προστατεύουν την εξουσία και εδραιώνουν τις απαγορεύσεις της· αλλά, επίσης, χαλαρώνουν τις λαβές της και διαμορφώνουν, κατά το μάλλον ή ήττον, σκοτεινές ζώνες ανοχής. Ας σκεφτούμε, για παράδειγμα, την ιστορία αυτού που ήταν «το» κατ'εξοχήν μεγάλο παρά φύσιν αμάρτημα. Η εξαιρετική διακριτικότητα των κειμένων για τη σοδομία –αυτήν την τόσο ασαφή κατηγορία–, η σχεδόν γενική επιφυλακτικότητα αναφοράς σ' αυτήν επέτρεψε επί μακρόν μια διπλή λειτουργία: αφενός μια εξαιρετική αυστηρότητα (ρίψη στην πυρά που εξακολούθησε να εφαρμόζεται ως ποινή κατά τον 18ο αιώνα, χωρίς να έχει διατυπωθεί καμία σημαντική διαμαρτυρία πριν τα μέσα του αιώνα) και αφετέρου μια ασφαλής πολύ ευρεία ανοχή (που συνάγεται εμμέσως από τις σπασμένες δικαστικές καταδίκες, και που την αντιλαμβάνομαστε πιο άμεσως με βάση ορισμένες μαρτυρίες για τις ενώσεις ανδρών που μπορούσαν να υπάρχουν στον στρατό ή στις Αυλές). Όμως, η εμφάνιση κατά τον 19ο αιώνα –στην ψυχιατρική, τη νομολογία αλλά και τη λογοτεχνία– μιας ευρύτατης σειράς από λόγους για τα είδη και τα υποείδη της ομοφυλοφιλίας, της κιναιδείας, της παιδεραστίας, του «ψυχικού ερμαφροδιτισμού», επέτρεψε σαφώς μια εντονότερη επαύξηση των κοινωνικών ελέγχων σ' αυτήν την περιοχή «διαστροφών». Αλλά επέτρεψε και τη συγκρότηση ενός «αντίρροπου» λόγου: η ομοφυλοφιλία άρχισε να μιλάει για τον εαυτό της, να διεκδικεί τη νομιμότητα ή τη «φυσικότητα» της και, συχνά στο λεξιλόγιο, με τις κατηγορίες με τις οποίες απαξιωνόταν ιατρικά. Δεν υπάρχει αμφισβητούμενος ο λόγος της εξουσίας και απέναντί του ένας άλλος λόγος που αντιτίθεται σ' αυτόν. Οι λόγοι συνιστούν τακτικά στοιχεία ή δέσμες στο πεδίο των σχέσεων δύναμης· μπορεί να υπάρ-

χουν διαφορετικοί, και μάλιστα αντιφατικοί, στο εσωτερικό της ίδιας στρατηγικής: μπορούν αντίθετως να κυκλοφορούν χωρίς να αλλάζουν μορφή ανάμεσα σε αντιτιθέμενες στρατηγικές. Στους λόγους για το σέξ δεν πρέπει πρωτίστως να απευθύνουμε το ερώτημα της υπόρρητης θεωρίας από την οποία απορρέουν, ή των φιλικών διαχωρισμών που επικυρώνουν, ή της ιδεολογίας (κυρίαρχης ή κυριαρχούμενης) που εκφράζουν· αλλά πρέπει να τους εξετάσουμε στα δύο επίπεδα της τακτικής παραγωγικότητάς τους (ποια αμοιβαία αποτελέσματα εξουσίας και γνώσης διασφαλίζουν) και της στρατηγικής ένταξής τους (ποια συγκυρία και ποια σχέση δυνάμεων καθιστά τη χρησιμοποίησή τους αναγκαία σ' αυτό ή το άλλο επεισόδιο των διαφόρων αντιπαραθέσεων που προκύπτουν).

Εν ολίγοις, ζητούμενο είναι να προσανατολιστούμε σε μια σύλληψη της εξουσίας που αντικαθιστά το πρωτείο του νόμου με την οπτική γωνία της στόχευσης, το πρωτείο της απαγόρευσης με την οπτική της τακτικής αποτελεσματικότητας, το πρωτείο της ανώτατης αρχής με την ανάλυση ενός πολλαπλού και ευμετάβλητου πεδίου σχέσεων δύναμης όπου παράγονται αποτελέσματα κυριαρχίας, που είναι μεν σφαιρικά αλλά ποτέ απολύτως σταθερά· το στρατηγικό μοντέλο, παρά το μοντέλο του δικαίου. Και τούτο όχι από θεωρητική επιλογή ή από θεωρητική προτίμηση, αλλά επειδή στην πραγματικότητα ένα από τα θεμελιώδη γνωρίσματα των δυτικών κοινωνιών είναι ότι οι σχέσεις δυνάμεων που επί μακρόν εκφράζονται κυρίως μέσα από τον πόλεμο, μέσα από όλες τις μορφές του πολέμου, επενδύθηκαν σταδιακά στην τάξη της πολιτικής εξουσίας.

3. ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ

Δεν πρέπει να παρουσιάσουμε τη σεξουαλικότητα ως μια δύστροπη εκβλάστηση, ξένη εκ φύσεως και ανυπότακτη εξ αναγκαιότητας

σε μια εξουσία που, από την πλευρά της, αναλώνεται να την υποτάσσει και συχνά αποτυγχάνει να την ελέγξει πλήρως. Εμφανίζονται περισσότερο ως ένα εξόχως πυκνό σημείο περάσματος για τις σχέσεις εξουσίας: ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες, νεαρούς και ηλικιωμένους, γονείς και γόνους, δασκάλους και μαθητές, ιερείς και λαϊκούς, ανάμεσα σε μια διοίκηση και έναν πληθυσμό. Η σεξουαλικότητα δεν είναι το πιο άκαμπτο στοιχείο στο πλαίσιο των σχέσεων εξουσίας, αλλά μάλλον ένα από εκείνα που διαθέτουν τη μεγαλύτερη εργαλειοκτικότητα: μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τον μεγαλύτερο δυνατό αριθμό χειρισμών, και μπορεί να χρησιμεύσει ως σημείο στήριξης, ως αρμός για τις πλέον διαφορετικές στρατηγικές.

Δεν υπάρχει μια ενιαία και σφαιρική στρατηγική, που να ισχύει για ολόκληρη την κοινωνία, και η οποία θα αφορούσε με τρόπο ομοίμορφο όλες τις εκφάνσεις του σέξ: επί παραδείγματι, η ιδέα ότι επιχειρήθηκε επανειλημμένως και ποικιλοτρόπως να περιοριστεί το σέξ στην αναπαραγωγική λειτουργία του, στην ετερόφυλη και ενήλικη μορφή του, στη γαμήλια νομιμότητά του, δεν λαμβάνει υπόψη τις πολλαπλές στοχεύσεις και τα πολλαπλά μέσα που χρησιμοποιήθηκαν στις σεξουαλικές πολιτικές οι οποίες αφορούσαν τα δύο φύλα, τις διαφορετικές ηλικίες και τις διάφορες κοινωνικές τάξεις.

Εκ πρώτης όψεως, φαίνεται ότι μπορούμε να διακρίνουμε, από τον 18ο αιώνα, τέσσερα μεγάλα στρατηγικά σύνολα, που αναπτύσσονται σχετικά με το σέξ ειδικά συστήματα γνώσης και εξουσίας. Δεν γεννήθηκαν όλα μεμιάς εκείνη τη στιγμή· αλλά απέκτησαν τότε μια συνοχή, εξασφάλισαν μια αποτελεσματικότητα στην τάξη της εξουσίας και μια παραγωγικότητα στην τάξη της γνώσης που επιτρέπουν να τα περιγράψουμε στο πλαίσιο της σχετικής αυτονομίας τους.

Υστερικοποίηση του σώματος της γυναίκας: πρόκειται για μια τριπλή διαδικασία, με την οποία το σώμα της γυναίκας αναλύθηκε (προσδιορίστηκε και απαξιώθηκε) ως σώμα καθ' ολοκληρίαν κορε-

Jacques Derrida

«H différance»

Περιοδικό *Poïēsis*, τεύχος 27, Άνοιξη-Καλοκαίρι 2006, σ. 61-78 (α' μέρος) & τεύχος 28, Φθινόπωρο-Χειμώνας 2006, σ. 201-216 (β' μέρος).

JACQUES DERRIDA

‘H *Différance*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ-ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ: ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΑΚΟΛΥΡΗΣ

Ο Ζάκ Ντερριντά γεννήθηκε στις 15 Ιουλίου στο Έλ Μπιάρ της Άλγερίας από Γαλλοαλβανούς γονείς και απέβωσε στο Παρίσι στις 8 Οκτωβρίου 2004. Δίδαξε φιλοσοφία στη Σορβόννη στην École Normale Supérieure, στην École des Hautes Études en Sciences Sociales, καθώς και σε πολλά ευρωπαϊκά και αμερικανικά πανεπιστήμια ως επίσημος καθηγητής. Ο Ντερριντά έχει ταυτίσει το όνομά του, κατά κύριο λόγο, με αυτό που έχει γίνει παγκοσμίως γνωστό ως «αποδόμηση» (deconstruction). Διατρέχοντας τον κίνδυνο να ξεαλειφούμε την ετερότητα της ντερριντιανής σκέψης μετατρέποντάς την σε ένα ευνοημένο σώμα θέσεων, θα λέγαμε ότι το περιεχόμενο (και δεν λέμε αντικείμενο) της αποδόμησης είναι ένα κείμενο. Η ντερριντιανή αποδόμηση ενός κειμένου άντληεί την ευρύτερη σημασία της από μια νεοαίντεγκριανική εξήγηση της ιστορίας της δυτικής σκέψης, σύμφωνα με την οποία αυτό το σύστημα σκέψης στην ιδιότητά του, με μερικές ήρωικές εξαιρέσεις (π.χ. Νίτσε), συγκροτείται από ιεραρχικές διαδικασίες αντιθέσεις που δίνεται προνόμιο στον ένα όρο της αντίθεσης (αυτό που σχετίζεται

placement)– είναι να έμποδισει την παλιά αντίθεση να εγκατασταθεί πάλι, έστω και με μια αναστραμμένη μορφή. Σκοπός της αποδόμησης είναι να πάει πέρα από τη μεταφυσική τάξη πραγμάτων κι αυτό προϋποθέτει μια ριζική αναδιοργάνωση του έννοιακού πεδίου μέσω της επανεργραφής του νέου (προνομιούχου) όρου, με τη νέα διευρυνμένη του μορφή, στο σώμα του συστήματος. Αυτός ο νέος όρος είναι (μη αποφασιστικός) από τη σκοπιά του παλιού πεδίου (π.χ. ο «υμνός»), που είναι ταυτόχρονα και μέσο και έξω, έτσι ώστε να μην μπορεί να απορροφηθεί πλέον από αυτό. Η ντερριντιανή έννοια της (γραφής) αποτελεί ένα καλό παράδειγμα για να εξηγήσουμε τα παραπάνω. Έχοντας καταδείξει ότι η ολότητα της δυτικής φιλοσοφίας δίνει προνόμιο στην όμιλία σε σχέση με τη γραφή –ταυτίζοντας την όμιλία με την άναπνοη και την άναπνοή με τη συνείδηση ή το πνεύμα και περιορίζοντας τη γραφή σε μια ανεπαρκή μεταγραφή της όμιλιας– ο Ντερριντά αποφαίνεται ότι η γραφή, ως ένα καθολικό σύστημα από διαφορές, αποτελεί προϋπόθεση τόσο για την όμιλία όσο και γι' αυτή τη μορφή γραφής που παραδοσιακά φέρεται να τη μεταγράφει.

Τις δεκαετίες του 1960 και του 1970 ο Ντερριντά, ταυτόχρονα με τις αποδομητικές αναγωγές φιλοσόφων όπως ο Πλάτωνας, ο Ρουσσώ, ο Χέγκελ, ο Χούσερλ ή ο Λεβί-Στροφάς, γράφει κείμενα περισσότερο παιγνιώδη (π.χ. *Glas*). Σκοπός του είναι να δείξει ότι κάθε εξαντλητικός έμπνηυτικός καθορισμός ενός κειμένου είναι άποπος, γιατί η γλώσσα δεν άντληεί τη «σημασία» της από κάποιο βαθύτερο σημασιακό στρώμα όπως ή έμπει-

ρία ή η συνείδηση, αλλά από το παιχνίδι των διαφορών ανάμεσα σε όρους και από την «έπαναληψιμότητα» τους, χωρίς και μιά αναφορά σε εξωγλωσσικές έγρησεις. Αυτός, λοιπόν, νομίζουμε ότι είναι ο όρθιος τρόπος για να κατανοήσουμε την καταταλαιπωρημένη από τους «ακαούς» αναγνώστες του ρήση του Ντερριντά «Δεν υπάρχει τίποτα έξω από το κείμενο» ή «Όλα είναι κείμενο».

Σε μεγάλο μέρος του πιο πρόσφατου έργου του, βρίσκουμε τον Ντερριντά να ανασύρει έννοιες όπως φιλία, νόμος, δικαιοσύνη, δώρο, φιλοξενία, κομπολιτισμός ή συγχώρηση, για να αναφερθεί κριτικά σε συγκεκριμένα πολιτικοκοινωνικά πλαίσια. Αυτή η αποκάλυψη της λογικής δομής που διέπει την υπό διερεύνηση έννοια συνήθως μάς φέρνει αντιμέτωπους με μιά αντίφαση ή ένα διπλό κατηγορούμενο. Στο *Le Siècle et le Pardon*, ο Ντερριντά διερωτάται: «Τι σημαίνει όταν ή κληρονομιά έμπεριέχει μιά έντολή ταυτόχρονα διπλή και αντιφατική»; Η αντίφαση έγκειται στο ότι συνυπάρχουν ταυτόχρονα ή απαιτήση για μιά άνευ όρων συγχώρηση του ενόχου ως ενόχου και ή κοινή άντληση ότι ή συγχώρηση θά πρέπει να δίνεται εφόσον ζητείται και από όρους μεταμέλειας και αναγνώρισης του λάθους έμ μέρος του ενόχου. Η θέση του Ντερριντά, ή οποία άντηχούσε όλο και πιο δυνατά τά τελευταία δεκαεπτε χρόνια, είναι ότι ή ύπεύθυνη πολιτική δράση και άποφαση συνίσταται στη διαπραγμάτευση ανάμεσα σε αυτές τις δύο ασυμβίβαστες αλλά και άδιαχώριστες άπαιτήσεις.

['H Différance*]

[3]! Θά μιλήσω, λοιπόν, για ένα γράμμα.

Για το πρώτο γράμμα, έαν το ελφάβητο και οι περισσότερες από τις υποθέσεις που έχουν αποτολμηθεί γίνουν πιστευτές.

Θά μιλήσω, λοιπόν, για το γράμμα α. αυτό το πρώτο γράμμα, το οποίο, όπως είναι φανερό, ήταν ανάγκη να εισαχθεί εδώ ή εκεί, στη γραφή της λέξης διαφορά [différance] και αυτό κατά τη διάρκεια μιας γραφής πάνω στη γραφή, επίσης μιας γραφής μέσα στη γραφή, της οποίας οι διαφορετικές πορείες, λοιπόν, συμβαίνει, σε κάποια πολύ καθορισμένα σημεία, να τέμνονται από ένα είδος χονδροειδούς όρθογραφικού λάθους, από ένα άλίσθημα στην ορθόδοξη τάξη μιας γραφής, την έννομη τάξη του γραπτού και του πρέποντος περιεχομένου του. Θά μπορούσε κανείς πάντα, de facio ή de jure, να εξαλείψει ή να περιορίσει αυτό το άλίσθημα στην όρθογραφία και να το βρει, σύμφωνα με περιστάσεις που θά πρέπει να αναλύονται κάθε φορά, αλλά που δεν διαφοροποιούν το συμπέρασμα, σοβαρό, άπρεπές, αν όχι, ακολουθώντας την πλέον άφελή υπόθεση, διασκεδαστικό. 'Ακόμα κι αν κάποιος επιδιώκει να αποσιωπήσει μια τέτοια παράβαση, τό ενδιαφέρον που μπορεί να αποδοθεί σ' αυτήν αναγνωρίζεται και προσδιορίζεται εκ των προτέρων, όπως προδιαγράφεται από την άφωνη εφωניה, τη μη άκουόμενη μεταβολή αυτής της τροπής των γραμμάτων. Θά μπορούσε κάποιος πάντα να προσποιείται ότι αυτή ή παράβαση δεν κάνει καμία διαφορά. Και θά πρέπει να πω άμεσως ότι ο λόγος μου σήμερα έχει λιγότερο ως στόχο να δικαιολογήσει κι ακόμα λιγότερο να ζητήσει κατανόηση γι' αυτό το σιωπηρό άλίσθημα στην όρθογραφία, όσο να επιτείνει επίμονα τό παιγνίδι του.

'Αφτέρου, θά πρέπει να με συγχωρήσετε εάν αναφερθώ, τουλάχιστον έμμεσα, σε κάποια από τα κείμενα που έχω τομήσει να εκδώσω. 'Ο λόγος γι' αυτό είναι ότι θά ήθελα άκριβώς να επιχειρήσω, σε έναν όρισμένο βαθμό, ακόμα κι αν κατά κανόνα και σε τελευταία άνάλυση αυτό είναι, για ουσιώδεις λόγους, αδύνατο, να συγκεντρώσω σε μιά δέσμη τις διαφορετικές κατευθύνσεις στις οποίες έχω καταφέρει να χρησιμοποιήσω ή μάλλον έχω άφειθεί να μου επιβληθεί με τόν νεογραφισμό του αυτό που θά άποκαλούσα προσωρινά ή λέξη ή ή έννοια της différence,² και πού, όπως θά δούμε, δεν είναι κατά γράμμα ούτε μιά λέξη ούτε

* 'Όμιλία που έφρονήθηκε στη Γαλλική Φιλοσοφική Έταιρεία στις 27 Ιανουαρίου 1968 και δημοσιεύθηκε ταυτόχρονα στο Bulletin de la société française de philosophie (Ιουλ.-Σεπτ. 1968) και στο Théorie d'ensemble (συν. Tel Quel), Ed. du Seuil, 1968.

1. Οι άρθμοί μέσα στις άρχαίες αναφέρονται στους άρθμούς των σελίδων της γαλλικής συλλογής Jacques Derrida, Marges de la philosophie, Les Éditions de Minuit, 1972, σ. 3-29, στην οποία έπιτελιέται τό (la différence) κι από όπου μεταφράζουμε. (Σ.τ.μ.)

2. 'Ο άνεγνώστης θά πρέπει να έχει υπ' όψιν του ότι ο Ντερριντά παράγει τόν (νεογραφισμό) différence από τη μετοχή ένεστώτα différent του ρήματος différer που σημαίνει ταυτόχρονα δύο

μιά έννοια. Κι έπιμένω εδώ στη λέξη δέσμη για δύο λόγους. 'Αφενός, δεν θά άσολογηθώ, όπως θά μπορούσα να έχω κάνει, με τό να περιγράψω μιά ιστορία και να άφηγηθώ τά στάδια της, από κείμενο σε κείμενο, από πλαίσιο σε πλαίσιο, δείχνοντας κάθε φορά ποιά οικονομία [4] μπόρεσε να επιβάλει αυτήν τη γραφική άταξία, αλλά με τό γενικό σύστημα αυτής της οικονομίας. 'Αφτέρου, ή λέξη δέσμη αποδεικνύεται ή πλέον κατάλληλη για να τονίσει ότι ή συγκεντρωση που προτείνεται έχει τη δομή μιας πλέξης, μιας ύφανσης, μιας διασταύρωσης που θά έπιτρέψει στά διαφορετικά νήματα και τις διαφορετικές γραμμές σημασίας ή δύναμης να άποσυνδέονται, ενώ επίσης θά είναι έτοιμη να συνδεθεί με άλλες.

'Υπεθυμίζω, λοιπόν, με έναν τρόπο έντελως προκαταρκτικό, ότι αυτή ή διακριτική γραφική παρέμβαση, ή οποία δεν γίνεται άπλως για να σοκάρει τόν άναγνώστη ή τόν γραμμιατικό, διαμορφώθηκε κατά τη διαδικασία συγγραφής μιας έρευνας για τη γραφή. Λοιπόν, συμβαίνει, θά έλεγα εκ τών πραγμάτων, αυτή ή γραφική διαφορά (τό α αντί για τό e), αυτή ή σημαδεμένη διαφορά άνάμεσα σε δύο προφανώς φωνητικές σημειογραφίες, άνάμεσα σε δύο φωνήεντα, να περαμένει καθαρά γραφική: διαβάζεται ή γράφεται, αλλά δεν άκούγεται. Δέν μπορεί να άκουστεί [entendre],³ 'Αναγνωρίζεται από ένα άφωνο επίσης την τάξη της διάνοιας [entendement].³ 'Αναγνωρίζεται από ένα άφωνο σημάδι, ένα σιωπηρό μνημείο, ακόμα θά έλεγα από μιά τυραμίδα, σκεπτόμενος όχι μόνο τη μορφή του γράμματός, όταν είναι τυπωμένο ως κεφαλαίο, αλλά επίσης τό κείμενο της 'Εγγυηλοπαιδείας του Χέγκελ στο όποιο τό σώμα του σημείου παραβάλλεται με την αίγυπτιακή τυραμίδα.⁴ Τό α της différence, επομένως, δεν άκούγεται· παραμένει σιωπηρό, μυστικό και διακριτικό ως τάφος: οίκησις*. Και ως εκ τούτου επιτρέψτε μας να προβλέψουμε αυτόν τόν τόπο,

πράγματα: «διαφέρω» και «ααββέλω»). 'Η différence έχει μεταφραστεί στα έλληνικά από τόν Κωστή Παπαγιώργη ως διαφορά, όπου τό «ω» έχει άντικατασταθεί από τό «ω» κατά τόν ίδιο τρόπο που τό e της différence έχει άντικατασταθεί από α της différence, μιά άντικατάσταση ή όποια μόνο διαβάζεται αλλά δεν άκούγεται. Πιστεύω όμως ότι αυτή ή μικρή «ορθογραφική άταξία» στην έλληνική γλώσσα δεν είναι άρκετή για να άναδείξει τη δεύτερη σημασία της différence, αυτή της «ααββέλω». 'Ο Γιώργος Φαράκας μεταφράζει την différence ως «ααββέλωμένη διαφορά» ή «αυσιάμενο». Λόγω τού ότι εκλείπει από την έλληνική γλώσσα εκείνη ή λέξη που θά ένοσιώτανε και τις δύο σημασίες της difference καθώς και τη μη άκουόμενη γραφική διαφορά άνάμεσα στο e της difference και τό α της difference, επέλεξα να άφήσω τη λέξη άμετάφραστη. (Σ.τ.μ.)

3. 'Η λέξη πού ο Ντερριντά χρησιμοποιεί εδώ για τή διάνοια είναι entendement, πού άποτελεί τό ούσιαστικό τού ρήματος entendre, άκούω. 'Εδώ ο Ντερριντά έπιθυμεί να ύπογραμμίσει τή στενή σχέση πού ή δυτική μεταφυσική έγκραθιστά άνάμεσα στη φωνή και τή διάνοια καθιστώντας κατ' αυτόν τόν τρόπο τή φωνή προκαρκτική σε σχέση με μιά γραφή ή όποια δεν άποτελεί παρά τό έκπαιτωτικό διπλό της. (Σ.τ.μ.)

4. Βλ. τήν άνάλυση της έγγυηλής σημειολογίας από τόν Ντερριντά στο «Le puits et la pyramide: Introduction à la semiologie de Hegel», στο Marges de la philosophie, Les Éditions de Minuit, Παρίσι, 1972, σ. 79-127. (Σ.τ.μ.)

τήν οίκογενειακή κατοικία και τον τάφο [οἶκο] του οικείου [propre] στην οποία παράγεται, από την *différance*, ή *οἰκονομία του θανάτου*. Αυτός ο λίθος [pierre] -υπό τον όρο ότι κάποιος γνωρίζει πώς να αποκευτογραφάρει την έγγραφη του- δεν απέχει πολύ από το να αναγγείλει τον θάνατο του δυνάστη.

Κι είναι ένας τάφος που δεν μπορεί ούτε καν να άντηχρήσει. Ως αποτέλεσμα, δεν μπορώ να σας δώσω να καταλάβετε μέσω του λόγου μου, μέσω της όμιλίας που απευθύνω αυτή τη στιγμή στη Γαλλική Φιλοσοφική Έταιρεία, για ποιά διαφορά μιλάω όταν μιλάω γι' αυτήν. Μπορώ να μιλήσω γι' αυτήν τη γραφική διαφορά μόνο μέσω ενός ιδιαίτερα πλάγιου λόγου για τη γραφή και υπό την προϋπόθεση ότι κάθε φορά διευκρινίζω αν αναφέρομαι στη διαφορά [différance] με e ή την *différance* με a. Κάτι που δεν θα απλοποιήσει τα πράγματα σήμερα, και θα μάς βάλει σε κόπο μεγάλο, έσως και έμένα, εάν, τουλάχιστον, επιθυμούμε να συνεννοηθούμε. "Όπως και να 'χει, οι προφορικές διευκρινίσεις που θα δίνω -όταν θα λέω «μέ e» ή «μέ a»- θα αναφέρονται αναπόφευκτα σε ένα γραπτό κείμενο που παρακολουθεί τον λόγο μου, σε ένα κείμενο το οποίο κρατώ μπροστά μου, που θα το διαβάσω, και πρὸς το οποίο θα χρειαστεί να κατευθύνω τά χέρια και τά μάτια σας. Δεν θα μπορούμε να αποφύγουμε το πέρασμα μέσα από ένα γραπτό κείμενο, ούτε να αποφύγουμε την τάξη της αταξίας που παράγεται μέσα σε αυτό - κι αυτό είναι που, πάνω απ' όλα, μετράει για μένα.

Βέβαια, αυτή ή τυραμωδική σιωπή της γραφικής διαφοράς [5] ανάμεσα στο e και τό a μπορεί να λειτουργήσει μόνο μέσα στο σύστημα της φωνητικής γραφής και στο έσωτερικό μιας γλώσσας ή μιας γραμματικής ιστορικά συνδεδεμένης με τη φωνητική γραφή, όπως επίσης και με δλόκληρη την κουλτούρα που είναι διαχωρίσιμη από αυτήν. Αλλά θα έλεγα ότι αυτή καθαυτή ή σιωπή που λειτουργεί εντός μόνο της αποκαλούμενης φωνητικής γραφής σηματοδοτεί και υπενθυμίζει με έναν ιδιαίτερα κατάλληλο τρόπο ότι, αντίθετα με μία πλατιά διαδεδομένη προκατάληψη, δεν υπάρχει φωνητική γραφή. Δεν υπάρχει καθαρά και αυστηρά φωνητική γραφή. Η αποκαλούμενη φωνητική γραφή μπορεί, και ταρχήν και δικαιοματικά, κι όχι μόνο λόγω μιας έμπειρικής ή τεχνικής άναπαφκειας, να λειτουργεί μόνο με τό να επιτρέψει την είσοδο στο σύστημα της μη φωνητικών «σημείων» (στιξίς, διαστήματος, κτλ.). Μιά μελέτη της δομής και της αναγκαιότητας αυτών των μη φωνητικών σημείων γρήγορα αποκαλύπτει ότι μόλις και μετά βίας μπορούν να άνεχθούν την έννοια του σημείου. Ακόμα καλύτερα, τό παιχνίδι της διαφοράς, τό οποίο, όπως μάς υπενθυμίζει ό Σωσσύρ, είναι ή συνθήκη για τη δυνατότητα και λειτουργία κάθε σημείου, είναι τό ίδιο ένα σιωπηλό παιχνίδι. Η διαφορά ανάμεσα σε δύο φωνήματα, που μόνο αυτή επιτρέπει σ' αυτά να είναι και να λειτουργούν ως τέτοια, είναι μη άκουόμενη. Τό μη άκουόμενο άνοίγει στη νόηση τά δύο παρόντα φωνήματα, όπως αυτά παρουσιάζονται. Εάν δεν υπάρχει, λοιπόν, καθαρά φωνητική γραφή, τότε δεν υπάρχει καθαρά φωνητική γνώη. Η διαφορά που άναδεικνύει τά φωνήματα

και τούς επιτρέπει να άκούγονται, παραιμένει, με κάθε έννοια της λέξης, καθεαυτή μη άκουόμενη.

Θά μάς αντιταχθεί ότι, για τούς ίδιους λόγους, ή ίδια ή γραφική διαφορά χάνεται στη νύχτα, δεν μπορεί ποτέ να έννοηθεί ως ένας πλήρως αίσθητός όρος, άλλα μάλλον έπεκτείνει μια άόρατη σχέση, τό σημάδι μιας άφανους σχέσης μεταξύ δύο θεαμάτων. Αναμφίβολα. Αλλά ότι, από αυτή την όπτική γνώη, ή διαφορά που σημειώνεται στην «différence» ανάμεσα στο e και στο a διαφεύγει τόσο της όρασης όσο και της άκοής ίσως, εύτυχώς, ύποδεικνύει ότι εδώ θα πρέπει να μάς επιτραπεί να αναφερόμαστε σε μία τάξη ή όποια δεν άνηκει πλέον στην αίσθαντικότητα. Αλλά κι ούτε μπορεί να άνηκει στη νοητότητα, την ιδεατότητα ή όποια δεν συνδέεται κατά τύχη με την άντικειμενικότητα τού θεωρητ* ή της διάνοιας. Έδώ, συνεπώς, θα πρέπει να επιτρέψουμε στους έαυτους μας να άναφερθούμε σε μία τάξη που άρνείται την άντίθεση, μία εκ των θεμελιωδών άντιθέσεων της φιλοσοφίας, ανάμεσα στο αίσθητό και τό νοητό. Η τάξη ή όποια άρνείται αυτή την άντίθεση, και την άρνείται επειδή τη μεταφέρει, άναγγέλλεται σε μία κίνηση της *différance* (μέ a) ανάμεσα σε δύο διαφορές ή δύο γράμματα, μία *différance* ή όποια δεν άνηκει ούτε στη φωνή ούτε στη γραφή με τη συνήθη έννοια, και ή όποια έντοπίζεται, όπως ό παραξένος χώρος που θα μάς κρατήσει εδώ για μία ώρα, άνάμεσα στην όμιλία και τη γραφή, και πέρα από την ήρεμη οικειότητα που μάς συνδέει με τη μία και την άλλα, περιστασιακά καθρηναζόντάς μας στην πλάνη ότι είναι δύο.

[6] Πώς θα τά καταφέρω να μιλήσω για τό a της *différance*; Δεν χρειάζεται να ειπωθεί ότι δεν μπορεί να έκτελει. Δεν μπορούμε να έκθέσουμε παρά μόνο αυτό τό όποιο σε μία όριμένη στιγμή μπορεί να καταστεί παρόν, έκδηλο, αυτό που μπορεί να δείχθει, να παρουσιαστεί ως κάτι παρόν, ένα είναι-παρόν στην άλλεια του, στην άλλεια ενός παρόντος ή την παρουσία τού παρόντος. Τώρα, εάν ή *différance* είναι (κι επίσης διαγράφω τό «είναι») αυτό που καθιστά δυνατή την παρουσία τού είναι-παρόν, δεν παρουσιάζεται ποτέ ως τέτοια. Δεν προσφέρεται ποτέ στο παρόν. Σε κανέναν. Φυλαγόμενη και μη έκτιθέμενη, υπερβαίνει σε αυτό τό συγκεκριμένο σημείο και κατά έναν τακτικό τρόπο την τάξη της άλλειας, χωρίς όμως να άποκρύπτεται ως κάτι, ως ένα μυστηριώδες όν, στο άποκρυφο μιας μη γνώσης ή σε μία όπή της όποιας οι άκρες θά ήταν προσδιορίσιμες (για παράδειγμα, σε μία τοπολογία τού εύνοχηισμού).⁵ Σε οποιαδήποτε

5. Η συγκεκριμένη φράση που προστέθηκε στο «La différence» για την έκδοσή του στον τόμο *Marges de la philosophie* (1972), από όποιο μεταφράζομαι, άναφέρεται στην πολεμική στην όποια ό Ντερινάι είχε ήδη έμπλακεί (στο *Positions*, στο «Εμβόλα, Τά ύψη τού Νίτσε και στο *Le Facteur de la verité*) με τον Ζάκ Λακάν. Για τον Ντερινάι, ή «τοπολογία τού εύνοχηισμού» τού Λακάν, ή όποια προσδιορίζει την όπή ή την έλλειψη σε έναν όρισμένο χώρο - (μιά όπή της όποιας οι άκρες θά ήταν προσδιορίσιμες) - έπαναλαμβάνει τη μεταφυσική χειρονομία (δεν και με έναν άρνητικό τρόπο) της μεταφυσικής της άπουσίας, της έλλειψης, της όπης, σε μία υπερβατο-

έχθεση θα εκτίθετο στο εξαφανίζεσθαι ως εξαφάνιση. Θα διακινδύνευε να εμφανιστεί: να εξαφανιστεί.

Τόσο πολύ ώστε οι έκτροπές [détours],⁶ οι φράσεις και η σύνταξη στα όποια συχνά θα πρέπει να καταφεύγω, θα ομοιάζουν με αυτά της άποφατικής θεολογίας, ενίοτε ακόμα και στο σημείο να μη διακρίνονται από την άποφατική θεολογία. "Ήδη χρειάστηκε να σημειώσουμε ότι η *différance* δεν είναι, δεν υπάρχει, δεν είναι ένα είναι-παρόν (όν) σε οποιαδήποτε μορφή και θα πρέπει να σημειώσουμε επίσης κάθε τι που δεν είναι, δηλαδή, τα πάντα: και κατά συνέπεια ό,τι δεν έχει ούτε ύπαρξη ούτε ουσία. Δεν προέρχεται από καμιά κατηγορία του είναι, είτε είναι παρούσα είτε άπουσα. Κι εντούτοις αυτό που περιγράφεται έτσι ως *différance* δεν είναι θεολογικό, ούτε καν της τάξης της πλέον άποφατικής της άποφατικής θεολογίας, ή οποία πάντα ασχολιόταν με την απόδεσμευση, όπως ξέρουμε, μιας υπερουσιότητας πέρα από τις πεπερασμένες κατηγορίες της ουσίας και της ύπαρξης, δηλαδή της παρουσίας, και πάντα έσπευδε να θυμίσει ότι αν αρνείται στον Θεό το κατηγορούμενο της ύπαρξης, αυτό γίνεται μονάχα για να του αναγνωριστεί ο ανώτερος, ασύλληπτος και άφρητος τρόπος ύπαρξης του. Δεν πρόκειται εδώ για μια τέτοια κίνηση, κι αυτό θα έπρεπε να επιβεβαιωθεί προοδευτικά. Η *différance* δεν είναι μόνο μη αναγώγιμη σε κάθε όντολογική ή θεολογική -όντο-θεολογική- επανουσιολογία, αλλά ανούγιοντας το ίδιο το διάστημα εντός του οποίου ή όντο-θεολογία- φιλοσοφία- παράγει το σύστημα και την ιστορία της, εμπειριέχει την όντο-θεολογία, έγγραφονάς την και υπερβαίνοντάς την χωρίς επιστροφή.

Για τον ίδιο λόγο δεν θα ήξερα από πού να αρχίσω να *ιγνηλατώ* τη δέσμη ή το γράφημα της *différance*. Διότι αυτό που τίθεται υπό συζήτηση είναι ακριβώς ή αναστήτηση μιας νόμιμης αρχής, ένα άπλοτο σημείο έκκίνησης, μια αρχική εύθυνη. Η προβληματική της γραφής διανοίγεται θέτοντας υπό συζήτηση την άξια της αρχής*. Αυτό πού [7] προτείνω εδώ δεν θα αναπτυχθεί απλά ως ένας φιλοσοφικός λόγος πού λειτουργεί σύμφωνα με μια αρχή, αίτήματα, αξιώματα ή όρισμούς και μετακινείται σύμφωνα με τη ρηματική [discursive] γραμμικό-τήμα μιας τάξης λόγων [raisons]. Τα πάντα στην *ιγνηλασία* της *différance* είναι στρατηγική και περιπεισιώδη [aventureux]. Στρατηγική, διότι καμιά αλήθεια υπερβατική και παρούσα εκτός πεδίου της γραφής δεν μπορεί να διέπει θεολογικά την δλότητα του πεδίου. Περιπεισιώδη, διότι αυτή ή στρατηγική δεν είναι μια άλλη στρατηγική, με τη σημασία πού δίνουμε στον όρο όταν λέμε ότι

λογική έρχή πού μπορεί να άκινητοποιηθεί ως τέτοια, και πού μπορεί ως εκ τούτου να έξουσιάζει τον θεωρητικό λόγο. (Σ. π. 4)

6. Μεταφράζω τη λέξη *détour* με τις λέξεις *παράκλιση* ή *έκτροπή*, σημειώνοντας όμως ότι ό αναγνώστης κάθε φορά πού θα συναντά τη μια από τις δύο έξδοχές θα πρέπει να μην του διαφεύγει ή *αυπλασση* ένότητας αυτής της λέξης. (Σ. π. 4)

προσανατολίζει την τακτική μέ άφετηρία έναν τελικό σκοπό, ένα τέλος* ή τό θέμα μιας κυριαρχίας, μιας κυριότητας και μιας τελικής επανουσιολογησης της κίνησης και του πεδίου. Στρατηγική έντελει δίχως στόχο. Θα μπορούσε κανείς να την άποκαλέσει τυφλή τακτική, εμπειρική περιπλάνηση, αν ή άξια πού εμπειρισμό δεν άντλούσε ή ίδια τό πλήρες νόημα της από την άντίθεση της με τη φιλοσοφική εύθυνη. Αν υπάρχει κάποια περιπλάνηση στη διαχώραξη της *différance*, αυτή δεν ακολουθεί περισσότερο τη γραμμική του φιλοσοφικού-λογικού διαλόγου άπ' όσο του συμμετρικού και *άλληλέγγυου* άνάποδου, τού εμπειρικού-λογικού διαλόγου. Η έννοια τού *παιχνιδιού* ίσταται πέραν αυτής της άντίθεσης, αναγγέλλει, την προηγουμένη της φιλοσοφίας και πέραν της φιλοσοφίας, την ένότητα τού τυχαίου και της άναγκαιότητας μέσα σε έναν ύπολογισμό δίχως τέλος.

Επίσης, μέσα άπόφρασης και ως κανόνας τού παιχνιδιού, αν θέλετε, στρέφοντας αυτόν τον λόγο πίσω στον έαυτό του, είναι μέσω τού θέματος της *στρατηγικής* ή τού *στρατηγήματος* πού θα εισχθούμε στη σκέψη της *différance*. Μέσω αυτής της άποκλειστικά στρατηγικής δικαιολόγησης θέλω να ύπογραμμίσω ότι ή άποτελεσματικότητα της θεματικής της *différance* μπορεί κάλλιστα -θα πρέπει κάποτε να έκτοποιητεί- να προσφέρει τον έαυτό της άν όχι στην άντικατάστασή της, τολάχιστον στη σύνδεσή της σε μια άλυσίδα πού, στην πραγματικότητα, δεν θα είχε ποτέ έξουσιάζσει. Κατά συνέπεια, για μια άκόμη φορά, δεν είναι θεολογική.

Λοιπόν, θα έλεγα, πρωτίτως, ότι ή *différance*, ή οποία δεν είναι ούτε μια λέξη ούτε μια έννοια, στρατηγικά μού φάνηκε ή πλέον κατάλληλη προκειμένου να σκεφτώ, άν όχι να κυριεύσω -ή σκέψη, εδώ, μπορεί να είναι αυτό τό όποιο διατηρείται σε μια όρισμένη άναγκαιά σχέση με τά δομικά όρια της κυριαρχίας- αυτό πού άποτελεί τό πλέον μη αναγώγιμο της *έποχής* μας. Ως εκ τούτου αρχίζω, λοιπόν, από τον τόπο και τον χρόνο στον όποιο *έμιαστε*, *άκόμα* κι αν σε τελευταία άνάλυση τό άνοιγμά μου δεν είναι δικαιολογμένο, *έφόσον* είναι μόνο στη βάση της *différance* και της *ίστορίας* της πού μπορούμε ύποθετικά να έξέρουμε ποιό και πού *έμιαστε*, και ποιά θα μπορούσαν να είναι τά όρια μιας *έποχής*.

Ακόμα κι αν ή *différance* δεν είναι ούτε μια λέξη ούτε μια έννοια, παρ' όλα αυτά θα *έπιχειρήσουμε* μια *άπλή* και κατά προσέγγιση σημασιολογική άνάλυση πού θα μäs δδηγήσει προς αυτό πού διακυβεύεται.

[8] Γνωρίζουμε ότι τό ρήμα *«différer»* (τό λατινικό ρήμα *differe*) έχει δύο σημασίες, πού φαίνονται άρκετά διακριτές: για παράδειγμα, στο *Libtre* άποτελούν άντικείμενο δύο διαφορετικών άρθρων. Με αυτή την έννοια τό λατινικό *differe* δεν άποτελεί άπλόως μετάφραση τού έλληνικού *διαφέρει*, κι αυτό δεν θα είναι χωρίς συνέπειες για μäs, συνδέοντας τον λόγο μας με μια όρισμένη γλώσσα, και με μια γλώσσα πού περνιέται ως λιγότερο φιλοσοφική, λιγότερο

έχθηκε θά έχτιθετο στό εξαφανίζεσθαι ώς εξαφάνιση. Θά διακινδύνευε νά έμφανιστεί: νά εξαφανιστεί.

Τόσο πολύ ώστε οι έκτροπές [détours],⁶ οι φράσεις και ή σύνταξη σά όποια συχνά θά πρέπει νά καταφεύγω, θά ομοιάζουν μέ αυτά τής αποφατικής θεολογίας, ένίοτε άκόμα και στό σημείο νά μή διακρίνονται από τήν αποφατική θεολογία. "Ηδη χρειάστηκε νά σημειώσουμε ότι ή différance δέν είναι, δέν υπάρχει, δέν είναι ένα είναι-παρόν (όν) σέ οποιαδήποτε μορφή: και θά πρέπει νά σημειώσουμε επίσης κάθε τί πού δέν είναι, δηλαδή, τά πάντα: και κατά συνέπεια ό,τι δέν έχει ούτε υπαρέξη ούτε ουσία. Δέν προέρχεται από καμιά κατηγορία τού είναι, είτε είναι παρούσα είτε άπουσα. Κι έντούτοις αυτό πού περιγράφεται έτσι ώς différance δέν είναι θεολογικό, ούτε καν τής τάξης τής πλέον αποφατικής τής αποφατικής θεολογίας, ή όποια πάντα άσχολύοταν μέ τήν άποδέσμευση, όπως ξέρομε, μιάς υπερουσιότητας πέρα από τίς πεπερασμένες κατηγορίες τής ουσίας και τής υπαρέξης, δηλαδή τής παρούσας, και πάντα έσπευδε νά θυμίσει ότι άν άρνείται στον Θεό τό κατηγορούμενο τής υπαρέξης, αυτό γίνεται μονάχα για νά νά του άναγνωριστει ό άνώτερος, άσύλληπτος και άφρητος τρίτος υπαρέξης του. Δέν πρόκειται εδώ για μιά τέτοια κίνηση, κι αυτό θά έπρεπε νά επιβεβαιωθεί προδευτικά. Η différance δέν είναι μόνο μή άναγώγιμη σέ κάθε όντολογική ή θεολογική -όντο-θεολογική- έπανοικειοποίηση, αλλά άνοίγοντας τό ίδιο τό διάστημα έντός του όποίου ή όντο-θεολογία ή φιλοσοφία- παράγει τό σύστημα και τήν ιστορία της, έμπεριέχει τήν όντο-θεολογία, έγγράφοντάς την και υπερβαίνοντάς την χωρίς έπιστροφή.

Για τόν ίδιο λόγο δέν θά ήξερα από πού νά άρχίσω νά ίχνηλατώ τή δέση ή τό γράφημα τής différance. Διότι αυτό πού τίθεται υπό συζήτηση είναι άκριβώς ή άναζήτηση μιάς νόμιμης άρχής, ένα άπόλυτο σημείο έκκίνησης, μιά άρχική εύθύνη. Η προβληματική τής γραφής διανοίγεται θέτοντας υπό συζήτηση τήν άξία τής άρχής*. Αυτό πού [7] προτείνω εδώ δέν θά άναπτυχθει άπλά ώς ένας φιλοσοφικός λόγος πού λειτουργεί σύμφωνα μέ μιά άρχή, αίτήματα, άξιώματα ή όρισμούς και μετακινείται σύμφωνα μέ τή ρηματική [discursive] γραμμική-τητα μιάς τάξης λόγων [raisons]. Τά πάντα στην ίχνηλασία τής différance είναι στρατηγική και περιπετειώδη [aventureux]. Στρατηγική, διότι καμιά άλήθεια υπερβατική και παρούσα έκτος πεδίου τής γραφής δέν μπορεί νά διέπει θεολογικά τήν όλότητα του πεδίου. Περιπετειώδη, διότι αυτή ή στρατηγική δέν είναι μιά άπλή στρατηγική, μέ τή σημασία πού δίνουμε στον όρο όταν λέμε ότι

λογική άρχή πού μπορεί νά άκνητοποιηθει ώς τέτοια, και πού μπορεί ώς εκ τούτου νά έξουσιάζει τόν θεωρητικό λόγο. (Σ. τ. μ.)

6. Μεταφράζω τή λέξη δέσση μέ τίς λέξεις παράκαμη ή έπιτροπή, σημειώνοντας όμως ότι ό άναγνώστης κάθε φορά πού θά συναντά τή μιά από τίς δύο έκδοχές θά πρέπει νά μνήν του διαφεύγει ή «επλάσστη ένότητα αυτής τής λέξης». (Σ. τ. μ.)

προσανατολίζει τήν τακτική μέ άφετηρία έναν τελικό σκοπό, ένα τέλος* ή τό θέμα μιάς κυριαρχίας, μιάς κυριότητας και μιάς τελικής έπανοικειοποίησης τής κίνησης και του πεδίου. Στρατηγική έντελει δίχως στόχο. Θά μπορούσε κανείς νά τήν άποκαλέσει τυφλή τακτική, έμπειρική περιπλάνηση, άν ή άξία του έμπειρισμού δέν άντλούσε ή ίδια τό πλήρες νόημα της από τήν άντιθεση της μέ τή φιλοσοφική εύθύνη. "Αν υπάρχει κάποια περιπλάνηση στή διαστροφή τής différance, αυτή δέν ακολουθεί περισσότερο τή γραμμική του φιλοσοφικού-λογικού διαλόγου άπ' όσο του συμμετρικού και άλληλέγγυου άναπόδου, τού έμπειρικού-λογικού διαλόγου. Η έννοια του παιγνιδιού έσταται πέραν αυτής τής άντίθεσης, άναγγέλλει, τήν προηγουμένη τής φιλοσοφίας και πέραν τής φιλοσοφίας, τήν ένότητα του τυχαίου και τής άναρχαιότητας μέσα σέ έναν ύπολογισμό δίχως τέλος.

Επίσης, μέσα άπόφρασης και ώς κανόνας του παιγνιδιού, άν θέλετε, στρέφοντας αυτόν τόν λόγο πίσω στον έαυτό του, είναι μέσω του θέματος τής στρατηγικής ή του στρατηγήματος πού θά εισχθούμε στή σκέψη τής différance. Μέσω αυτής τής άποκλειστικά στρατηγικής δικαιολόγησης θέλω νά ύπογραμμίσω ότι ή άποτελεσματικότητα τής θεματικής τής différance μπορεί κάλλιστα -θά πρέπει κάποτε νά έκτοποιητει- νά προσφέρει τόν έαυτό της έάν, όχι στην άντικατάστασή της, τουλάχιστον στή σύνδεσή της σέ μιά άλυσίδα πού, στην πραγματικότητα, δέν θά είχε ποτέ έξουσιάζσει. Κατά συνέπεια, για μιά άκόμη φορά, δέν είναι θεολογική.

Λοιπόν, θά έλεγα, πρωτίστως, ότι ή différance, ή όποια δέν είναι ούτε μιά λέξη ούτε μιά έννοια, στρατηγικά μου φάνηκε ή πλέον κατάλληλη προκειμένου νά σκεφτώ, έάν όχι νά κυριεύσω -ή σκέψη, έδω, μπορεί νά είναι αυτό τό όποιο διατηρείται σέ μιά όρισμένη άναρχικά σχέση μέ τά δομικά όρια τής κυριαρχίας- αυτό πού άποτελει τό πλέον μή άναγώγιμο τής «έποχής» μας. Ώς εκ τούτου άρχίζω, λοιπόν, από τόν τόπο και τόν χρόνο στον όποιο «έμεις» είμαστε, άκόμα κι άν σέ τελευταία άνάλυση τό άνοιμά μου δέν είναι δικαιολογημένο, έφρόσον είναι μόνο στή βάση τής différance και τής «ιστορίας» της πού μπορούμε ύποθετικά νά ξέρομε ποιό και πού «έμεις» είμαστε, και ποιά θά μπορούσαν νά είναι τά όρια μιάς «έποχής».

Ακόμα κι άν ή «différance» δέν είναι ούτε μιά λέξη ούτε μιά έννοια, παρ' όλα αυτά θά έπιχειρήσουμε μιά άπλή και κατά προσέγγιση σημασιολογική άνάλυση πού θά μιάς δδηγήσει προς αυτό πού διακυβέυεται.

[8] Γνωρίζουμε ότι τό ρήμα «différer» (τό λατινικό ρήμα *differe*) έχει δύο σημασίες, πού φαίνονται άρκετά διακριτές: για παράδειγμα, στό *Little* άποτελούν άντικείμενο δύο διαφορετικών άφρων. Μέ αυτή τήν έννοια τό λατινικό *differe* δέν άποτελει άπλώς μετάφραση του έλληνικού *διαφέρειν*, κι αυτό δέν θά είναι χωρίς συνέπειες για μιάς, συνδόντας τόν λόγο μας μέ μιά όρισμένη γλώσσα, και μέ μιά γλώσσα πού περνιεται ώς λιγότερο φιλοσοφική, λιγότερο

καταγωγικά φιλοσοφική από την άλλη. Διότι η κατανομή της σημασίας στο ελληνικό διαφέρει* δεν περιλαμβάνει το ένα από τα δύο μοτίβα του λατινικού *différence*, τουτέστιν την πράξη της αναβολής γι' αργότερα, του λαμβάνει υπόψη, του λαμβάνει υπόψη τον χρόνο και τις δυνάμεις μιας ενέργειας που υποδηλώνει έναν οικονομικό υπολογισμό, μια παράκαμψη, μια προθεσμία, μια καθυστέρηση, ένα απόθεμα, μια αναταράχωση, έννοιες που θα συνόψιζα εδώ σε μία λέξη που δεν έχω χρησιμοποιήσει, αλλά θα μπορούσε να έγγραφει σε αυτή την άλυσίδα: *χρόνιση* [temporalisation]. *Différence* με αυτή την έννοια είναι τό χρονίζω, τό προσφεύγω, συνειδητά ή άσυνειδητά, στη χρονική και χρονοποιητική μεσολάβηση μιας παράκαμψης που αναβάλλει την επίτευξη ή την εκπλήρωση μιας «επιθυμίας» ή «θέλησης», κι εξίσου επιφέρει αυτή την αναβολή με έναν τρόπο που άκυρώνει ή μετριάζει το άποτέλεσμα. Και θα δούμε, αργότερα, πώς αυτή η χρόνιση [temporalisation] είναι επίσης χρονοποίηση [temporalisation] και χείριση [espacement],⁷ τό γίνεσθαι-χρόνος του χρόνου και τό γίνεσθαι-χώρος του χρόνου, ή (πρωταρχική συρρότηση) του χρόνου και χώρου, όπως ή μεταφυσική ή υπερβατολογική φαινομενολογία θα έλεγε, για να χρησιμοποιήσουμε τη γλώσσα που εδώ κριτικάρεται και μετατίθεται.

Η άλλη έννοια του *différence* είναι ή πιο κοινή και αναγνωρίσιμη: τό να μην είναι ταυτόσημο, τό να είναι άλλο, διακριτό, κτλ. "Όταν πρόκειται για τά *différent(s)*(d)(s), μία λέξη που μπορούμε να γράψουμε, λοιπόν, όπως θέλουμε, μέ ένα τελικό t ή d, είτε πρόκειται για τό ζήτημα της ετερότητας της άνομοιότητας είτε της ετερότητας της άλλεργίας και της πολεμικής, ένα διάστημα, μία άπόσταση, μία χείριση, θα πρέπει να παραχθεί άνάμεσα στά διαφορετικά στοιχεία, και να παραχθεί ενεργά, δυναμικά, και μέ μία όρισμένη έπιμονή κατά την έπιανάληψη.

"Όμως ή λέξη *différence* (μέ e) δεν μπόρεσε ποτέ να παρατέμψει ούτε στο *différence* ως χρόνιση ούτε στο *différend* ως πόλεμος*. Είμαι αυτή ή άπώλεια σημασίας που θα έπρεπε να αναπληρώσει -οικονομικά- ή λέξη *différance* (μέ a). Αυτή ή λέξη μπορεί να παραπέμψει ταυτόχρονα σε όλο τό μόρφωμα των σημασιών της. Είμαι άμεσα και μη αναγώγιμα πολυσχημική, κι αυτό δεν θα είναι αδιάφορο για την οικονομία του λόγου που επιχειρώ εδώ. Παραπέμψει όχι

7. Ο Χρήστος Γ. Λάζος μεταφράζει τό *temporalisation* ως *ετεροχρονισμό* και τό *espacement* ως *διάστημα*. Ο Κωστής Παπαγιώργης έχει μεταφράσει τους παραπάνω όρους ως *χρονοποίηση* και *χωροποίηση* αντίστοιχα. Επιλέξαμε να μεταφράσουμε τό *temporalisation* ως *χρόνιση*, αφού ή συγκεκριμένη λέξη έχει τό παλαιότερη, εκτός από τό γίνεσθαι χρόνος, να σημαίνει, μέσω συσχετισμού της μέ τό ρήμα *χρονίζω*, την (άφρογορία), την (υπερβολική καθυστέρηση), σημασία στην οποία άποβλέπει και ό ίδιος ό Ντερινά. Ως *χρονοποίηση* μεταφράζουμε τό *temporalisation*. Μεταφράζουμε τό *espacement* ως *χείριση* έφόσον μπορεί να άποδοθεί τό «γίνεσθαι χείριση» των όντοτήτων μέσω της αναφοράς τους σε έναν χείρισμό, του οποίου δεν προϋπάρχουν, αλλά συνιστούν τό άποτέλεσμα. (Σ.τ.μ.)

μόνο, αναμφίβολα κι όπως κάθε σημασία, στον λόγο από τον όποιο ύποστηρίζεται ή σε ένα έφημερευτικό πλαίσιο, αλλά από μία άποψη αναβάλλει τον έαυτό της ή τουλάχιστον κάνει κάτι τέτοιο περισσότερο πρόθυμα από κάθε άλλη λέξη τό α που προέρχεται άμεσα από τή μετοχή ένεστώτα (*différent*), [9] μάς φέρνει περισσότερο κοντά στην ίδια τή δράση του ρήματος *différence*, πριν δόξομα παραγάγει ένα άποτέλεσμα που έχω συγκαταστή ως κάτι διαφορετικό ή ως *différence* (μέ e). Σε μία έννοιολογία και σε σχέση μέ κλασικές άπαιτήσεις θα λέγαμε ότι ή «*différance*» προσδιορίζει μία συγκαταστατική, παραγωγική και πρωταρχική αίτιότητα, τή διαδικασία ψαλιδίσματος και διαίρεσης, των όποιων οι διαφορετικότητες ή οι διαφορές θα ήταν τά συγκαταστατικά προϊόντα ή άποτέλεσματα. Άλλά επειδή μάς φέρνει κοντά στον άπαρεμφατικό ή ενεργό πυρήνα του *différence*, ή «*différance*» (μέ a) ούδτεροποιεί αυτό που τό άπαρεμφατικό έμφανίζει ως άπλώς ενεργό, άκριβώς όπως «*impudence*» στη γλώσσα μας δεν σημαίνει άπλώς τό γεγονός του μετακινείν [de mouvoir], του κινούμαι [de se mouvoir] ή του να σε μετακινούν [d'être mé]. Ούτε είναι ή άντηχρηση [*résonnance*] ή πράξη του άντηχείν [*résonner*]. Οχι πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι στη χείριση της γλώσσας μας ή κατάληξη -ance παραμένει αναποφάσιστη άνάμεσα στο ενεργό και τό παθητικό. Και θα δούμε γιατί αυτό που άφήνεται να όνομάζεται από τήν «*différance*» δεν είναι ούτε άπλώς ενεργητικό ούτε άπλώς παθητικό, άναγγέλλοντας, ή καλύτερα ανακαλώντας, κάτι σάν τή μέση φωνή, σημαίνοντας μία ενεργεια ή όποια δεν είναι μία ενεργεια, ή όποια δεν μπορεί να καταστεί άντιληπτή ως πάθος ή ως ή πράξη ενός υποκειμένου πάνω σε ένα άντικείμενο, ούτε στη βάση των κατηγοριών του ενεργούντα ή του πάσχοντα, ούτε στη βάση αυτών ούτε ένώψει αυτών των όρων. Άρα ή μέση φωνή, μία όρισμένη μη μεταβατικότητα, μπορεί να είναι αυτό που ή φιλοσοφία άρχισε να μοιράζει σε ενεργητική και παθητική φωνή, συγκαταστάτας τον έαυτό της μέσω αυτής της άπόψησης.

Différance ως χρόνιση, *différance* ως χείριση. Πώς ενώνονται;

Άς ξεκινήσουμε, έφόσον είμαστε ήδη εκεί, από τήν προβληματική του σημείου και της γραφής. Τό σημείο, όπως συνήθως λέμε, παίρνει τή θέση του ίδιου του πράγματος, του παρόντος πράγματος - τό «πράγμα» εδώ περιλαμβάνει εξίσου τή σημασία και τό άναφερόμενο. Τό σημείο αναπαριστά τό παρόν στην άπουσία του. Λαμβάνει τή θέση του παρόντος. "Όταν δεν μπορούμε να πάρουμε ή να δείξουμε τό πράγμα, να δηλώσουμε τό παρόν, τό είναι-παρόν, όταν τό παρόν δεν παρουσιάζεται, σημαίνουμε, περνούμε από τήν παράκαμψη του σημείου. Λαμβάνουμε ή δίνουμε σημαία. Γνώφουμε. Τό σημείο θα ήταν, λοιπόν, ή αναβαλλόμενη παρουσία. Άνεξάρτητα άν πρόκειται για προφορικό ή γραπτό σημείο, νομισματικό σημείο ή έλογική έξουσιοδότηση και πολιτική έκτροσώπηση, ή κυκλοφορία σημαίων αναβάλλει τή στιγμή στην όποια μπορούμε να συναντήσουμε τό ίδιο τό πράγμα, να τό κάνουμε δικό μας, να τό καταναλώσου-

με ή να τό ζοδέψουμε, να τό άγγίζουμε, να τό δοϋμε, να διαισθανθούμε τήν παρουσία του. Αυτό του περιγράφω έδω για να τό όρίσω είναι ή κλασικά καθορισμένη δομή του σημείου σε όλη τήν κοινοτοπία τών χαρακτηριστικών της - ή σημασία ως ή *différance* της χρόνισής. Κι αυτή ή δομή προϋποθέτει ότι τό σημείο, τό οποίο αναβάλλει τήν παρουσία, νοείται μόνο στη βάση της παρουσίας του αναβάλλει και διά της αναβαλλόμενης παρουσίας του αποβλέπει να επανικοινοποιηθεί. Σύμφωνα με αυτή τήν κλασική σημειολογία, [10] ή υποκατάσταση του ίδιου του πράγματος με τό σημείο είναι ταυτόχρονα παράγωγη και προσωινή: παράγωγη, λόγω μιας πρωταρχικής και χαμένης παρουσίας από τήν οποία τό σημείο θά προερχόταν προσωρινή όσον άφορά αυτή τήν τελική και χαμένη παρουσία διά της οποίας τό σημείο αποτελεί μια κίνηση μεσολάβησης.⁷ Επιχειρώντας να υποβάλλουμε σε εξέταση αυτόν τον χαρακτηριστήρα της προσωρινότητας και παραγωγικότητας του υποκατάστατου, θά βλέπαμε αναμφίβολα να αναγγέλλεται μια καταγωγική *différance*, αλλά δέν θά μπορούσαμε πλέον να τήν αποκαλέσουμε καταγωγική ή έσχατη στον βαθμό που οι άξίες της καταγωγής, της αρχής, του τέλους*, του έσχατου*, κτλ. έχουν πάντα δηλώσει τήν παρουσία - ούσία*, παρουσία*, κτλ. Τό να άμφισβητήσουμε τον παράγωγο και προσωρινό χαρακτηριστήρα του σημείου, να άντιπαραθέσουμε σε αυτόν μια άκαταγωγική *différance*, αυτό θά είχε, λοιπόν, τις εξής συνέπειες:

1. Ότι δέν θά μπορούσαμε πλέον να συμπεριλάβουμε τήν *différance* κάτω από τήν έννοια του (σημείου), τό οποίο πάντα σημαίνει τήν αναπαράσταση μιας παρουσίας και τό οποίο έχει συγκροτηθεί σε ένα σύστημα (σκέψη ή γλώσσα) στη βάση και διαμέσου της παρουσίας.

2. Ότι κατ' αυτόν τον τρόπο άμφισβητούμε τήν έξουσία της παρουσίας ή τό άλλο συμμετρικό αντίθετό της, τήν άπουσία ή τήν έλλειψη. Άμφισβητούμε έτσι τό όριο τό οποίο μας έχει πάντα εξαναγκάσει, τό οποίο άκόμα μας εξαναγκάζει -ώς κατοίκους μιας γλώσσας κι ενός συστήματος σκέψης- να διατυπώνουμε τό νόημα του Είναι γενικά ως παρουσία ή άπουσία, με τις κατηγορίες του όντος ή της όντότητας [*l'étantité*] (ούσία). Ήδη φαίνεται ότι ό τύπος της ερώτησης στην οποία επαναπροσανατολιζόμαστε είναι, άς πούμε, του χάνιτεγκεριανού τύπου, και ότι ή *différance* φαίνεται να οδηγεί πίσω στην όντικο-οντολογική διαφορά. Θά μου επιτραπεί να καθυστερήσω αυτή τήν άναφορά. Θά παρατηρήσω μόνο ότι άνάμεσα στη διαφορά ως χρόνιση-χρονοποίηση, ή οποία δέν μπορεί πλέον να νοηθεί έντός του όρίζοντα του παρόντος, και σε αυτό που ό Χάνιτεγκερ λέει στο *Sein und Zeit* γύρω από τή χρονοποίηση ως υπερβατολογικό όρίζοντα του έρωτήματος του Είναι, που θά πρέπει να άπελευθερωθεί από τήν παραδοσιακή και μεταφυσική κυριαρχία του παρόντος και του τώρα, άπόφχει μια στενή επικοινωνία, άν και όχι έξαντλητική και μη άναχώριμα άναρχαία.

⁷ Αλλά πρώτα άς παραμερίσουμε έντός της σημειολογικής προβληματικής, για

να δοϋμε τήν *différance* ως χρόνιση και τήν *différance* ως χόριστη να συνδέονται. Οι περισσότερες από τις σημειολογικές ή γλωσσολογικές έρευνες που κυριαρχούν στο πεδίο της σκέψης σήμερα, είτε από τά ίδια τά άποτελεσμάτά τους είτε από τή λειτουργία του κανονιστικού μοντέλου που οι ίδιες φαίνεται να άναγνωρίζουν παντού, γενεολογικά άναφέρονται στον Σωσσύρ, όρθά ή λανθασμένα, ως τον κοινό τους θεμελιωτή. Λοιπόν, ό Σωσσύρ είναι καταρχάς εκείνος που έθεσε τό *αθάίρετο* του σημείου και τον διαφορικό χαρακτηριστήρα του σημείου ως αρχή της γενικής σημειολογίας, ιδιαίτερα [11] της γλωσσολογίας. Καί, όπως γνωρίζουμε, οι δύο όροι -αθάίρετο και διαφορικό- είναι, για εκείνον, άδιαχώριστοι. Μπορεί να υπάρξει *αθάίρετο* μόνο έπειδή τό σύστημα τών σημείων συγκροτείται άποκλειστικά από τις διαφορές, κι όχι από τήν πληρότητα τών όρων. Τά στοιχεία της σημασίας [*signification*] λειτουργούν όχι λόγω της συμβαγούς δύναμης τών πυρήνων τους, αλλά λόγω του δικτύου τών άντιθέτων που τά διακρίνει και τά σχετίζει τό ένα με τό άλλο. «Αθάίρετο και διαφορικό», λέει ό Σωσσύρ, «είναι δύο ιδιότητες συσχετικές».⁸

Λοιπόν, αυτή ή αρχή της διαφορής, ως προϋπόθεση της σημασίας, επηρεάζει τήν *ολότητα* του σημείου, δηλαδή τό σημείο ως σημαίνόμενο και σημαίνον. Τό σημαίνόμενο είναι ή έννοια, ή ιδεατή σημασία: και τό σημαίνον είναι αυτό που ό Σωσσύρ αποκαλεί «είκόνα», «ψυχικό άποτύπωμα» ενός υλικού, φυσικού -για παράδειγμα άκουστικού- φαινομένου. Δέν χρειάζεται να εισέλθουμε έδω σε όλα τά προβλήματα που θέτουν αυτοί οι όρισμοί. Άς παραθέσουμε τον Σωσσύρ μόνο στο σημείο που μας ενδιαφέρει: «Έάν τό νοηματικό μέρος της αξίας άποτελείται μοναδικά από σχέσεις και διαφορές με τους άλλους όρους της γλώσσας, μπορούμε να πούμε τό ίδιο και για τό υλικό μέρος [...]. Με όλα αυτά που είπαμε προηγούμενα επανερχόμαστε να πούμε ότι στη γλώσσα δέν υπάρχουν παρά μόνο διαφορές. Κι άκόμη περισσότερο: μια διαφορά προϋποθέτει γενικά όρους θετικούς άνάμεσα στους όποιους έγκραθίσταται: αλλά στη γλώσσα υπάρχουν διαφορές χωρίς θετικούς όρους. Άς πάρουμε τό σημαίνόμενο ή τό σημαίνον: ή γλώσσα δέν περιέχει ούτε ιδέες ούτε ήχους που θά προϋπήρχαν στο γλωσσικό σύστημα, αλλά μόνο διαφορές νοηματικές και διαφορές φωνητικές που προέρχονται από αυτό τό σύστημα. Αυτό που υπάρχει ως ιδέα ή ως φωνητική ύλη μέσα σε ένα σημείο *ένδιαφέρει* λιγότερο από αυτό που υπάρχει γύρω του μέσα στα άλλα σημεία».⁹

Τό πρώτο συμπέρασμα που θά άντλήσουμε από αυτό είναι ότι ή σημαίνόμενη έννοια δέν είναι ποτέ παρούσα από μόνη της, σε μια έπαρκή παρουσία που θά παρέπεμπε μόνο στον έαυτό της. Κάθε έννοια είναι δικαιοματικά και ουσιαδώς

8. F. De Saussure, *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας*, μτφρ. Φ. Δ. Άποστολόπουλος, εκδόσεις Πατάκης, Άθήνα 1979, σ. 118 (μετάφραση τροποποιημένη). (Σ.τ.μ.)

9. Στο ίδιο, σ. 156, 159. (Σ.τ.μ.)

ἐγγεγραμμένη σε μιὰ ἀλυσίδα ἢ σε ἕνα σύστημα ἐντός τοῦ ὁποῦ παραπέμπει στὴν ἄλλη, σέ ἄλλες ἔννοιες, διαμέσου τοῦ συστημιακοῦ παιχνιδιῶ τῶν διαφορῶν. Ἐνα τέτοιο παιχνίδι, ἡ *différance*, δὲν ἀποτελεῖ ὡς ἐκ τούτου πλεόν ἀπλῶς μιὰ ἔννοια, ἀλλὰ τὴ δυνατότητα τῆς ἐννοιολόγησης, μιᾶς ἐννοιακῆς διαδικασίας κι ἐνός συστήματος γενικά. Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο, ἡ *différance*, ἡ ὁποία δὲν εἶναι μιὰ ἔννοια, δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς μιὰ λέξη, δηλαδή αὐτὸ πού γενικά ἀναπαρίσταται ὡς ἡ ἥρεμη, παρούσα κι αὐτο-αναφερόμενη ἐνότητα μιᾶς ἔννοιᾶς καὶ μιᾶς φωνῆς. Παρακάτω θὰ δοῦμε τί εἶναι ἡ λέξη γενικά.

Ἡ διαφορά γιὰ τὴν ὁποία ὁ Σωσσὺρ μιλά δὲν εἶναι, λοιπόν, ἡ ἴδια, οὔτε μιὰ ἔννοια οὔτε μιὰ λέξη μεταξὺ ἄλλων. Τὸ ἴδιο θὰ μπορούσε νὰ εἰπωθεῖ, a fortiori, [12] γιὰ τὴν *différance*. Καὶ φτάσαμε, λοιπόν, νὰ ἐπεξηγήσουμε τὴ σχέση τῆς μιᾶς μέ τὴν ἄλλη.

Σέ μιὰ γλώσσα, στὸ σύστημα τῆς γλώσσας, ὑπάρχουν μόνο διαφορές. Συνεπῶς μιὰ ταξινομητικὴ λειτουργία μπορεῖ νὰ ἀναλάβει τὴ συστημιακὴ, στατιστικὴ καὶ καταχωριστικὴ ἀπογραφὴ μιᾶς γλώσσας. Ὅμως, ἀπὸ τὴ μιὰ, αὐτὲς οἱ διαφορὲς παύουν: στὴ γλώσσα, στὴν ὁμιλία ἐπίσης, καὶ στὴν ἀνταλλαγὴ ἀνάμεσα στὴ γλώσσα καὶ τὴν ὁμιλία. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, αὐτὲς οἱ διαφορὲς εἶναι οἱ ἴδιες ἀποτελέσματα. Δὲν ἔχουν πέσει ἔτοιμες ἀπὸ τὸν οὐρανὸ, καὶ δὲν εἶναι περισσὸ-τερο ἐγγεγραμμένες σέ ἕναν τόπο νοητὸ ἀπ' ὅσο εἶναι προδιαγεγραμμένες στὴ φωνὰ οὐσία τοῦ ἐγκεφάλου. Ἐάν ἡ λέξη (ἱστορία) δὲν μετέφερε ἡ ἴδια καθεαυτὸ τὸ μοτίβο μιᾶς ἐσχάτης ἐπίσχησης τῆς διαφορᾶς, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι μόνο οἱ διαφορὲς μπορούν νὰ εἶναι ἐξαρχῆς καὶ πέρα γιὰ πέρα (ἱστορικῆς).

(12) Αὐτὸ πού γράφεται ὡς *différance*, τότε, θὰ εἶναι ἡ παγινώδης κίνηση τοῦ (παράγειν), μέσω αὐτοῦ πού δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς ἕνα ἐνέργημα, αὐτὲς τῆς διαφορᾶς, αὐτὰ τὰ ἀποτελέσματα διαφορῶν. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ἡ *différance*, ἡ ὁποία παράγει τῆς διαφορᾶς, ὑφίσταται κατὰ κάποιον τρόπο πρὶν ἀπὸ αὐτὲς, σέ ἕνα ἀπλό καὶ ἀτροποποίητο -ἀ-διάφορο- παρόν. Ἡ *différance* εἶναι ἡ μὴ πλήρης, μὴ ἀπλή (καταγωγὴ), εἶναι ἡ δομημένη καὶ διαφοροποιούμενη / ἀναβλημένη [*différente*] καταγωγὴ τῶν διαφορῶν. Ὡς ἐκ τούτου, τὸ ὄνομα «καταγωγὴ» δὲν τῆς ἀρμόζει πλεόν.

Ἀπὸ τὴ στιγμή πού ἡ γλώσσα, γιὰ τὴν ὁποία ὁ Σωσσὺρ λέει ὅτι ἀποτελεῖ μιὰ ταξινομητικὴ, δὲν ἔχει πέσει ἀπὸ τὸν οὐρανὸ, οἱ διαφορὲς τῆς ἔχουν παραχθεῖ, εἶναι παραγόμενα ἀποτελέσματα, ἀλλὰ εἶναι ἀποτελέσματα τὰ ὁποία δὲν βρίσκουν τὴν αἰτία τους σέ ἕνα ὑποκείμενο ἢ σέ μιὰ ὑπόσταση, σέ ἕνα πράγμα γενικά, ἕνα ὄν πὺν εἶναι κάποιον παρόν καὶ τὸ ὁποῖο διαφεύγει ἀπὸ τὸ παιχνίδι τῆς *différance*. Ἐάν μιὰ τέτοια παρουσία ὑπονοῦνταν, μέ τὸν πλεόν κλασσικὸ τρόπο, ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς αἰτίας ἐν γένει, τότε θὰ ἔπρεπε νὰ μιλήσουμε γιὰ ἕνα ἀποτέλεσμα χωρὶς αἰτία, τὸ ὁποῖο πολὺ σύντομα θὰ μᾶς ὀδηγοῦσε στὸ νὰ μὴ μιλιῖμε πλεόν γιὰ ἀποτελέσματα. Ἐγὼ ἐπιχειρῶ νὰ ὑποδείξω ἕναν τρόπο πέρα ἀπὸ τὸν κλειὸ αὐτοῦ τοῦ σχήματος μέσω τοῦ (ἴχνους), τὸ ὁποῖο δὲν ἀποτελεῖ περισσό-

τερο ἕνα ἀποτελεσμα ἀπ' ὅσο ἕνα αἶτιο, ἀλλὰ τὸ ὁποῖο, ἐκτός κειμένου, δὲν ἀρκεῖ ἀπὸ μόνο του γιὰ νὰ ἐπιφέρει τὴν ἀναγκαῖα ὑπέβαση.

Ἀπὸ τὴ στιγμή πού δὲν ὑπάρχει παρουσία πρὶν κι ἔξω ἀπὸ τὴ σημιολογικὴ διαφορά, αὐτὰ πού ὁ Σωσσὺρ ἔχει γράψει γιὰ τὴ γλώσσα μποροῦν νὰ ἐπεκταθοῦν στὸ σημεῖο γενικά: κὴ γλώσσα εἶναι ἀναγκαῖα γιὰ νὰ εἶναι κατανοητὴ ἢ ὁμιλία καὶ νὰ παράγει ὅλα τὰ ἀποτελέσματά της, ἀλλὰ καὶ ἡ ὁμιλία εἶναι ἀναγκαῖα γιὰ νὰ ἐγκαθιδρυθεῖ ἡ γλώσσα. Ἱστορικά, ἡ ὁμιλία προηγεῖται πάντοτε.¹⁰

Διατηρώντας τουλάχιστον τὸ σχῆμα, ἐάν ὄχι τὸ περιεχόμενο, αὐτῆς τῆς ἀπαιτήτης πού διατυπώνεται ἀπὸ τὸν Σωσσὺρ θὰ ὑποδείξουμε ὡς *différance* τὴν κίνηση σύμφωνα μέ τὴν ὁποία ἡ γλώσσα ἢ κάθε κώδικας, κάθε σύστημα παραπομπῆς γενικά, συγροτεῖται (ἱστορικά) ὡς ἕνας ἴστος [13] ἀπὸ διαφορᾶς («Συγροτεῖται», «παραγεται», «δημιουργεῖται»), («κίνηση», «ἱστορικὰ», κτλ., ἀναγκαστικά πρέπει νὰ κατανοηθοῦν πέρα ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ γλώσσα στὴν ὁποία διατηροῦνται μαζί μέ ὅλες τῆς συνέπειές τους. Θὰ ἔπρεπε νὰ δείξουμε γιὰ τὴ ἔννοια ὅπως παραγωγή, συγκρότηση καὶ ἱστορία παραμένουν συνένω-χες μέ αὐτὸ πού συζητοῦμε ἐδῶ, ἀλλὰ αὐτὸ θὰ μέ ὀδηγοῦσε πολὺ μακριὰ σήμε-ρα -πρὸς τὴ θεωρία τῆς ἀναπαράστασης τοῦ (κύκλου) στὸν ὁποῖο φαίνεται νὰ ἔχουμε ἐγκλειστεῖ- καὶ δὲν τίς χρησιμοποιῶ ἐδῶ, ὅπως καὶ τότες ἄλλες ἐν-νοίες, παρά μόνο γιὰ λόγους στρατηγικῆς καὶ γιὰ νὰ χαράξω τὴν ἀποδομηση τοῦ συστήματος στὸ πῶ καθοριστικὸ ἐπὶ τοῦ παρόντος σημείου. Σέ κάθε πε-ρίπτωση, θὰ γίνεη κατανοητὸ, μέσω τοῦ κύκλου στὸν ὁποῖο φαίνεται νὰ ἐμπλε-χόμεστε, ὅτι ἡ *différance*, ὅπως γράφεται ἐδῶ, δὲν εἶναι περισσότερο στατικὴ ἀπ' ὅσο γενετικὴ, περισσότερο δομικὴ ἀπ' ὅσο ἱστορικὴ. Ἡ δὲν εἶναι λιγότερο ἔτσι. Καὶ θὰ ἔπρεπε νὰ μὴ διαβάσουμε αὐτὸ προπάντων πού ἐδῶ λείπει ἀπὸ τὴν ὀρθογραφικὴ ἴση, γιὰ νὰ θέλουμε νὰ τῆς ἀνταχθῶμε μέ βᾶση τὴν παλαιό-τερη τῶν μεταφυσικῶν ἀντιθέσεων, γιὰ παράδειγμα μέ τὸ νὰ ἀντιπαράθεσουμε κάποια γενετικὴ ἀποψη σέ μιὰ δομικο-ταξινομητικὴ ἀποψη, ἢ τὸ ἀντίθετο. Αὐτὲς οἱ ἀντιθέσεις δὲν ἔχουν τὴν παραμικρὴ συνάφεια μέ τὴν *différance*, πράγμα πού καθιστᾷ τὴ μελέτη της δυσχερῆ.

Ἄν ἐξετάσουμε τώρα τὴν ἀλυσίδα στὴν ὁποία ἡ «*différance*» ἀφῆται νὰ ὑποβληθεῖ σέ ἕναν ὀρισμένο ἀριθμὸ ἀπὸ μὴ συνώνυμες ὑποκαταστάσεις, σύμ-φωνα μέ τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ πλαισίου, γιὰτὶ θὰ ἔπρεπε νὰ καταφύγουμε στὸ (ἀπόθεμα), στὴν (ἀρχι-γραφή), στὸ (ἀρχι-ἴχνος), στὴ (ἰχθυόση), δηλαδή, στὸ (ἀναπληρωμα) ἢ τὸ φάρμακον* καὶ σύντομα στὸν ὕμνεο, στὸ περιθωριο-στίγ-μα-πορεία,¹¹ κτλ.;

10. Στὸ ἴδιο, σ. 49. (Σ. τ. μ.)

11. Τὸ «ἀναπληρωμα» (*supplément*) εἶναι ἡ λέξη πού ὁ Ρουσσὸς χρησιμοποεῖ γιὰ νὰ περιγράψει τὴ γράφη (ἀναλίστα ἀπὸ τὸν Ντεριντὰ στὸ *Περί γραμματολογίας*, μ.τφρ. Κωστής Παπαγιώργης, ἐκδόσεις «Γνώση», Ἀθῆνα 1990, καὶ στὸ *Ἡ φωνὴ καὶ τὸ φαινόμενο*, μ.τφρ.

“Ας ξεκινήσουμε πάλι. Είναι λόγω τής *différance* που ή κίνηση τής σημασιολόγησης είναι έφικτή, μόνο εάν κάθε αποκαλούμενο (παρόν) στοιχείο, το οποίο έμφανίζεται στη σκηνή τής παρουσίας, σχετίζεται με κάτι άλλο διαφορετικό από το ίδιο, κρατώντας εντός του το στίγμα του παρελθόντος στοιχείου, και ήδη αφηρόμενο να κυρωθεί από το στίγμα τής σχέσης του με το μελλοντικό στοιχείο, αυτό το ίδιο δεν σχετίζεται λιγότερο με αυτό που αποκαλείται το μέλλον απ’ όση αυτό που αποκαλείται το παρόν, και συγχροτώντας αυτό που αποκαλούμε το παρόν μέσω άκριβώς αυτής τής σχέσης με αυτό που δεν είναι: αυτό που απολύτως δεν είναι, δηλαδή ούτε καν ένα παρελθόν ή ένα μέλλον ως τροποποιημένα παρόντα. Ένα διάστημα πρέπει να διαχωρίζεται το παρόν από αυτό που δεν είναι, για να μπορεί το (ίδιο το) παρόν να είναι, αλλά αυτό το διάστημα που το συγχροτεί ως παρόν πρέπει συγχρόνως να διαφέρει το παρόν στον έαυτό του, επίσης διαφέροντας έτσι μαζί με το παρόν καθειά που νοείται στη βάση του παρόντος, δηλαδή, στη μεταφυσική μας γλώσσα, κυρίως τό όν ή τό υποκειμενο. Συγχροτούμενο, διαιρούμενο δυναμικά, αυτό τό διάστημα [14] είναι αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε *χώραση*, *γίγνεσθαι-χώρας* του χρόνου ή γίγνεσθαι-χρόνος του χώρου (*χώραση*). Και είναι αυτή τή συγχρότηση του παρόντος, ως μία (απωταρχικά) και μη αναγώγιμα μη άπλή και συνεπώς *stricto sensu* μη πρωταρχική σύνθεση στιγμάτων¹² (για να αναπαράγουμε έδω, κατ’ αναλογία και προσωρινά, μία φαινομενολογική και υπερβατολογική γλώσσα που σύντομα θα αποδειχτεί ότι είναι ανεπαρκής), που προσείνω να αποκαλέσουμε *άρχι-γραφη*, *άρχι-ίχνος* ή *différance*. Η οποία (είναι) (αυτοχρόνα) *χώραση* (και) *χρόνιση*.

Δέν θα μπορούσε αυτή ή (ένεργός) κίνηση τής (παραγωγής τής) *différance*

Κωστής Παπαγιώργης, έκδοσης Καστανιώτη, Αθήνα 1997, ιδιαίτερα στο κεφάλαιο 7 με τον τίτλο «Τό καταγωγικό αναπλήρωμα». Σημάνει τόσο τό υποκατάστατο όσο και αυτό που προστίθεται σε κάτι έλλιπές. Το «άφαιμα» είναι ή λέξη του Πλάτωνα για τή γραφή (αναλείεται στο *Πλάτωνος φαμακεία*, μτφρ. Χρήστος Γ. Λάζος, έκδοσης Άγρα, Αθήνα) και σημαίνει τόσο τό γατρικό όσο και τό δηλητήριο. Ο «ώμενος» προέρχεται από τή ανάλυση του Ντερρινά τής γραφής του Μαλλαρμέ και των στοχασμών του πάνω στη γραφή («La double séance», στο *La Dissémination*, Editions du Seuil, Παρίσι 1972) και αναφέρεται τόσο στην παρθεσία όσο και στη συνουσία, τόσο στο μέση όσο και στο έξω). Marge-marque-marche είναι οι σειρές en différence που ό Ντερρινά εφαρμόζει στο *Nombres* του Philippe Sollers («Dissémination»), στο *La Dissémination*, ό.π.). (Σ.τ.μ.)

12. Για τον τρόπο με τον οποίο ό Ντερρινά μετασχηματίζει τις χροσερλιανές έννοιες τής «ανακρίτησης» (Retention) και τής «πρόκλιτησης» (Protention) μέσω τής σκέψης τής *différance*, βλ. Ντερρινά, *Η φωνή και το φανόμενο*, ό.π. Για τή δυσκολία μετάφρασης των γερμανικών όρων Retention και Protention στη ελληνικά, βλ.ετέ τό μεταφραστικό σχόλιο του Πέουλου Κόντου στο Robert Sokolowski, *Εισαγωγή στη φαινομενολογία*, Έκδοσεις Πανεπιστημίου Πατρών, Πάτρα 2003, σ. 142. Ο Κωστής Παπαγιώργης μεταφράζει τό *retention* και τό *protention* ως «ακακράτηση» και «προακράτηση» αντίστοιχα. (Σ.τ.μ.)

χωρίς καταγωγή, να αποκαλείται, άπλώς και χωρίς νεογραφισμό, διαφοροποίηση; Μιά τέτοια λέξη, μεταξύ άλλων συχύσεων, θα είχε άφήσει άνοιχτή τήν πιθανότητα μιας όργανικής ένότητας, καταγωγικής και όμοιογενούς, ή οποία τελικά θα κατέληγε να διαιεθεϊ, να δεχτεί τή διαφορά ως ένα συμβάν. Και προπάντων, από τή στιγμή που σχηματίζεται από τό ρήμα «διαφοροποιώ», θα άρνιόταν τήν όικονομική σημασία τής παρακαμψής, τής χρονοποιούσας [temporalisation] καθυστέρησης, του «ανάβλλαιου». “Ας κάνω έδω μία παρατήρηση εν τάχει, τήν όποια όφείλω σε μία πρόσφατη άναγνώση ενός χειμένου που ό Κουρέ άφιέρωσε, τό 1994, στο *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, στον «Χέγρελ στην Ίένα» (έπαναδημοσιεύτηκε στο *Études d'histoire de la pensée philosophique*)¹³. Σε αυτό τό κείμενο ό Κουρέ παραθέτει έκτενώς, στα γερμανικά, άποσπάσματα από τή *Λογική* τής Ίένας, και τά μεταφράζει. Σε δύο περιπτώσεις συναντά στο κείμενο του Χέγρελ τήν έκφραση *differente Beziehung*. Αυτή ή λέξη, τής όποίας ή ρίζα είναι λατινική (*different*), είναι σπάνια στα γερμανικά κι έπίσης, πιστεύω, στον Χέγρελ, ό όποιος λέει μάλλον *verschieden* ή *ungleich*, άποκαλώντας τή διαφορά *Unterschied* και τή ποιοτική ποιιλία *Verschiedenheit*. Στη *Λογική* τής Ίένας χρησιμοποιεί τή λέξη *different* στο σημείο που πραγματεύεται άκριβώς τό χρόνο και τό παρόν. Πρίν προχωρήσουμε σε ένα πολύτιμο σχόλιο του Κουρέ, άς δούμε μερικές προτάσεις του Χέγρελ, όπως τίς μεταφράζει ό Κουρέ: (Σε αυτή τήν άπλότητα τό άπειρο είναι ως στιγμή [που καθορίζεται] έναντι του αούτου, του άρνητικού. Έτσι, άνάμεσα στις στιγμές του [1. τό άπλό, 2. τό αούτο που ιδρύεται ως άρνηση άλλου] τό άπειρο, καθώς καθεαυτο άποτελεί [επιθέτει] τήν όλότητα, είναι τό άποκλείον, τό σημείο ή τό όριο έν γένει. Τό άπειρο όμως σε αυτή τήν άρνηση του συσχετίζεται εϋθέως πρός τό έτερο και άρνείται τον έαυτο του [είναι δηλαδή άπλό μόνον καθώς άποκλείει άλλο έξω από τον έαυτο του]. Τό όριο ή ή στιγμή του παρόντος (der Gegenwart), τό άπλό του «Τόδε τί του χρόνου ή τό νυν») είναι με άπολύτως άρνητικό τρόπο άπλό, άποκλείον έξω από τον έαυτο του σύμπασα τήν πολλαπλότητα, και γι’ αυτό άπολύτως προσδιορισμένο. Τό άπειρο ως όριο / ως νυν δεν είναι να διαμένει μία έκτεινόμενο [διαστατικό] όλο ή ποσό, στο όποιο ένδέχεται να διαμένει μία άπροσδιορίστη πλευρά [όψη], [δέν είναι] μία διαφορετικότητα [όψων] που τελών έσωτερικά άδιάφορες [gleichgültig] και συσχετίζονται άμοιβαία με έξωτερικό τρόπο (auf ein anderes bezöge), αλλά [είναι] ή άπολύτως [15] διαφερόμενη σχέση του άπλου (sondern es ist absolut differente Beziehung)». ¹⁴ Κι ό Κουρέ με

13. Alexandre Koyré, «Hegel à Iéna», *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, XIV (1934), σ. 420-58. Έπαναδημοσίευση στο Α. Κουρέ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Armand Colin, Παρίσι, 1961, σ. 135-173.

14. Κουρέ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, ό.π., σ. 153-154. Τό παράθεμα από τον Χέγρελ προέρχεται από τό «Denenser Logik, Metaphysik, und Naturphilosophien», *Sämtliche Werke* (F. Meiner, Λιψία 1925, XVIII, 202). Ο Κουρέ άναπαράγει τό πρωτότυπο γερμανικό

έναν αξιοσημείωτο τρόπο αναφέρει σέ μιá σημείωση: «διαφερόμενη σχέση [Rapport différent]: diferente Beziehung. Θα μπορούσαμε νά πούμε: διαφοροποιητική σχέση [Rapport différenciant]». Καί στήν επόμενη σελίδα, ένα άλλο κείμενο τού Χέγκελ, στό οποίο κάποιος μπορεί νά διαβάσει τό εξής: «Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine differente Beziehung. (Αυτή ή σχέση είναι [τό] παρόν ως μιá διαφερόμενη σχέση)». Μιά ακόμα σημείωση τού Κουφέ: «'Ο όρος *διαφερόμενη* [différent] εδώ λαμβάνεται στήν ενεργό του σημασία».

Γράφοντας «différent» ή «différance» (μέ α) θά εἶχε τό πλεονέκτημα νά κασστήσει ἐφικτή τή μετάφραση τού Χέγκελ σέ αυτό τό συντηρημένο σημείο -τό οποίο είναι επίσης ένα απόλυτα καθοριστικό σημείο του λόγου του- χωρίς περαιτέρω σημειώσεις ή διευκρινίσεις. Καί ή μετάφραση θά ήταν, όπως πρέπει νά είναι πάντα, ὁ μετασχηματισμός μιᾶς γλώσσας ἀπό μιá ἄλλη. Ὑποστηρίζω, φυσικά, ὅτι ή λέξη «différance» μπορεί επίσης νά ἐξηγητηθεῖσῃ καί ἄλλους σκοπούς: πρώτον, ἐπειδή σημαδεύει ὄχι μόνο τό ἐνέργημα τῆς «καταγωγικῆς» διαφορᾶς, ἀλλά επίσης τή χρονολογική παράκαμψη [détour temporisateur] τού ἀναβλητέου καί πάνω ἀπ' ὅλα, ἐπειδή, παρόλο πού διατηρεῖ βαθιές σχέσεις μέ τόν ἐγγειανό λόγο, ἐπει ὅπως πρέπει νά διαβαστεῖ, ή *différance* γραμμική κατ' αὐτόν τόν τρόπο, μπορεί, μέχρι κάποιο σημείο, ὄχι ἀκριβῶς νά ἔρθῃ σέ ρῆξη μέ αὐτόν τόν λόγο, κάτι πού δέν ἔχει κανένα νόημα ἢ τύχη, ἀλλά νά ἐπιφέρει ένα εἶδος ἀπειροκλίστης καί ριζικῆς μετατόπισής του. Ἐχω προσπαθήσει ἀλλοῦ νά ὑποδείξω τήν ἔκταση αὐτῆς τῆς μετατόπισης· θά ἦταν ὅμως δύσκολο νά μιλήσω ἐν τάχει γι' αὐτήν, ἐδῶ.

Οἱ διαφορές, συνεπῶς, (παράγονται) -διαφοροποιῶνται- ἀπό τήν *différance*. Ἀλλά τί διαφοροποιεῖται ἢ ποιός διαφοροποιεῖ; Μὲ ἄλλα λόγια, τί είναι ή *différance*; Μὲ αὐτή τήν ἐρώτηση προσεγγίζουμε ἕναν ἄλλο τότε καί ἕναν ἄλλο πόρο τῆς προβληματικῆς μας.

Τί διαφοροποιεῖται; Ποιός διαφοροποιεῖ; Τί είναι ή *différance*;

Ἐάν ἀπαντούσαμε σέ αὐτές τίς ἐρωτήσεις πρὶν τίς ἐξετάσουμε ὡς ἐρωτή- ριλαμβανόμενου ὀτιδήποτε φαίνεται περισσότερο φυσικό καί ἀναγκαῖο γύρω ἀπό αὐτές, θά ὀπισθοδρομούσαμε ἀμέσως σέ αὐτό ἀπό τό ὀποῖο ἔχουμε μῦλις ἀποδεσμευτεῖ. Ὡς ἀποτελεσμα, ἐάν ἀποδεχόμεσταν τή μορφή τῆς ἐρώτησης, στό νόημα τῆς καί τή σύνταξή τῆς («τί;»), («τί είναι;»), («ποιός είναι;»), θά ἔπρεπε νά δεχτοῦμε ὅτι ή *différance* ἔχει προέλθει, ἔχει λάβει χώρα, κυριαρχεῖται καί ἐξουσιάζεται ἀπό τό σημείο ενός παρόντος ὄντος, τό ὀποῖο θά μπορούσε νά είναι κάποιο πράγμα, μιá μορφή, μιá κατάσταση, μιá δύναμη στόν κόσμο, στό ὀποῖα μπορεί νά δοθεῖ κάποιο εἶδος ὀνόματος, ἕνα τί ἢ ἕνα παρόν ὄν ὡς

κείμενο στίς σ. 153-154. Ἡ μετάφραση τού ἀποσπάσματος στά ἑλληνικά ἀνήκει στόν Θεόδωρο Πενολόδη, τόν ὀποῖο καί εὐχαριστῶ θερμά (Σ.τ.μ.)

ὑποκείμενο, ἕνα ποιός. Σέ αὐτή τήν τελευταία περίπτωση ἰδιαίτερα, θά δεχό- μασταν ἐμμέσως ὅτι αὐτό τό παρόν ὄν, γιά παράδειγμα ὡς ὄν παρόν στόν ἑαυτό του, ὡς [16] συνείδηση, τελικά θά κατέληγε νά διαφέρει: εἴτε μέ τό νά ἀργο- πορεῖ καί νά κωλύει τήν ἐκπλήρωση μιᾶς ἀνάγκης) ἢ μιᾶς («ἐπιθυμίας»), εἴτε μέ τό νά διαφέρει ἀπό τόν ἑαυτό του. Ἀλλά σέ καμιά ἀπό αὐτές τίς περιπτώ- σεις ἕνα τέτοιο παρόν ὄν δέν θά «συγκροτοῦταν» ἀπό αὐτή τήν *différance*.

Τώρα ἐάν ἀναφερθοῦμε γιά μιá ακόμη φορά στή σημειολογική διαφορά, ποῖό πράγμα, τί μᾶς ὑπενθυμίζει ὁ Σωσσὺρ ἰδίως; «Ὅτι ή (γλώσσα [ή ὀποῖα ἀπο- τελεῖται ἀποκλειστικά ἀπό διαφορές] δέν ἀποτελεῖ λειτουργία τού ὀμιλοῦντος ὑποκειμένου). Αὐτό ὀδηγεῖ στό συμπέρασμα ὅτι τό ὑποκείμενο (ταυτότητα μέ τόν ἑαυτό του ἢ τελικά συνείδηση τῆς ταυτότητάς του μέ τόν ἑαυτό του, αὐτο- συνείδηση) ἐγγράφεται στή γλώσσα, ἀποτελεῖ (λειτουργία) τῆς γλώσσας, κα- θίσταται ὀμιλοῦν ὑποκείμενο προσαρμῶζοντας τήν ὀμιλία του -ἀκόμα καί κατὰ τήν ἐπινοηζόμενη (δημιουργία), ἢ τήν ἐπινοηζόμενη (ὑπερέβαση)- στό σύ- στημα τῶν κανόνων τῆς γλώσσας ὡς συστήματος διαφορῶν, ἢ τολᾶχιστον στόν γενικό νόμο τῆς *différance*, λαμβάνοντας ὡς τύπο τήν ἀρχή τῆς γλώσσας γιά τήν ὀποῖα ὁ Σωσσὺρ λέει ὅτι είναι «ἡ ὀμιλούμενη γλώσσα μείον τήν ὀμιλία». Ἡ γλώσσα εἶναι ἀναγκαῖα γιά νά εἶναι κατανοητή ἢ ὀμιλία καί νά παράγει ὀλα τά ἀποτελέσματά τῆς.»¹⁵



Ζάκι Ντερριντά

15. F. De Saussure, *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας*, ὁ.π., σ. 49. (Σ.τ.μ.)